N12<526284274 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

145. BAND

1949—1950

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449.

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertfünfundvierzigsten Bandes

	Seite
Barzel, Das Broadway-Theater*	150
— Buchgemeinschaft gegen Büchernot*	230
— Fernsehen nah besehen	361
— Der Priester auf der Leinwand*	468
Behn, Gerard Manley Hopkins	172
Berger, Hörprobleme der heutigen Musik*	71
Böer, Vom Gehorsam des deutschen Offiziers	412
Bolkovac, Ein halbes Jahr in USA	25
— Die Stellung der Katholiken in USA	134 211
— Urteile von Amerikanern über den Katholizismus	295
Brunner, Ewige Vollendung	81
— Heiliges Jahr	241
— Das zertrümmerte Menschenbild	321
— Mensch oder Maschine*	474
Büchel, Freiheit im Atombereich?	39
David, Mischehen im Lichte der Zahlen	59
— Formen wachsender Berufsgemeinschaft. Das Schweizer „Friedensabkommen“	423
Dichgans, Das christliche Krankenhaus	353
Friedrichs, Der Berliner Schulkampf	48
Gorski, Der christliche Glaube in der Krise der Zeit*	308
Grenzmann, Goethe	1
Haas, Die Handwerke der Einsiedlerbienen	269
Hasting, Igor Strawinskys „Messe“	459
Hermanowski, Lebt Gott in Rußland?*	69
— Von Fouquet bis Cézanne*	304
Hillig, Edith Stein	33
— Er kommt als Mensch. Gedanken vor der Krippe	199
— Der Aufbruch einer Pfarrgemeinde	432
Klenk, Der ferne Gott*	225
— Geschichte als Anruf und Antwort der Freiheit	376
— Der Christ zwischen Welt und Wüste	401
Koch, Neue Bibelarbeit. Eine Übersicht	218
— Mathilde Ludendorff*	392
Löwenstein, zu, Kirche und Wohnraumnot*	388
— Miethaus oder Eigenheim?	442
Lüders, Goethe und das Gebet	277
Mand, Für und Wider die Sozialisierung	343
Martin, Was ist Anthroposophie?	109
Nell-Breuning, von, Gesellschaft und Wirtschaft	245
Niedermayer, T. S. Eliot. Der Dichter, Kritiker, Laientheologe	88
Pribilla, Um das Gedächtnis der Kriegsgefallenen	99
— Ein großer Gegenspieler Hitlers. General Beck	254
— Der Sinn des Widerstandsrechtes*	385
Rahner, Situationsethik und Sündenmystik	330
Roth, Der totalitäre Staat als Symptom unserer Zeit	17
— Europa als dritte Macht	261
Schreckenberg, Zur Krise des deutschen Buchhandels	125
— Verantwortung vor dem Buch	179
Siegmund, Der kranke Mensch	286
Simmel, Geburtenbeschränkung im besiegten Japan*	229
— Neuer Zwist der Konfessionen*	466
Smeth, de, Die Russin	366
Thurn, Der Münchener Psychologenkongreß vom 1. — 4. Oktober 1949*	147
— Seelische Konflikte. Methoden ihrer Erforschung	187
— Zur Psychologie des Kollektivs*	305
Ungern-Sternberg, von, Religion und Politik im russischen Kulturkreis*	145
Vries, de, Die orthodoxen Kirchen und der Kommunismus	204
Weißenbacher, Der Große Pan ist tot*	470
Zeiger, Das Bonner Verfassungswerk	161
— Das ostzonale Verfassungswerk	451
Zuschriften aus dem Leserkreis*	311

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Seite

Bäte, Tilman Riemenschneider kehrt heim 237
Bea, Die neue lateinische Psalmenübersetzung 222
Becher, Ernst Jünger: Mensch und Werk 319
Beck, Bestiarium Humanum . . . 80
Beer, Der große Haller 320
Behn, G. M. Hopkins 177
Bergengruen, Das Beichtsiegel . . 237
Beron, Kinder- und Hausbibel . . 222
Bertin, Parade der Gottlosen . . 160
Bertsch, Geschichte unserer Kulturpflanzen 314
Betzner, Basalt 233
Blume, Aus der Welt der Atome . 476
Braun, Der Stachel in der Seele . . 234
Brinckmann, Geist der Nationen . 70
Bubnoff, Russische Frömmigkeit . 155
Bucher, Die Innenwelt der Atome . 475
Budenz, Laienspiel 238
Chéry, Pfarrgemeinde und Liturgie . 432
Daniel-Rops, Das Volk Gottes . 222
— Der Sohn Gottes 222
Delépierre-Honnay, Valeur de Vie et Livres d'Aujourd'hui 394
Derzavin, Die Slaven im Altertum . 158
Dillersberger, Lukasevangelium . 220
Dobretsberger, Kathol. Sozialpolitik am Scheideweg 153
Dörfler, Der Urmeier 233
Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur Ökumenischen Frage 480
Düring, Alberta 235
Echter-Bibel 219
Eichhorn, Credo. Ein Sklavenschicksal im alten Rom 236
Eismann, Der verborgene Glanz . . 239
Foerster, Ein General kämpft gegen den Krieg 254
Förster, Der Dom zu Köln . . . 400
Gagarin, Die Rückkehr des Kornetts 236
Geiger-Sorg, Offenbarung Jesu Christi 221
Gezelle, Im Kranz der Gezeiten . . 80
Greff, E. Th. A. Hoffmann als Musiker 397
Gutzwiller, Jesus der Messias . . 220
Haberl, Musik und Altar 397

Seite

Häcker, Sören Kirkegaard. Die Tagebücher 1834—1855 77
Hartmann, Der Bruder des verlorenen Sohnes 235
Hausenstein, Die Masken des Münchener Komikers Karl Valentin . . 77
Hauterre, Albert Schweitzer . . . 77
Heinen, Biolog. Plaudereien . . . 313
Heinisch, Probleme der biblischen Urgeschichte 223
Heiseler, Das Ehrenwort 237
Heitmann, Olenklinten 233
Hellmann, Deutsche Dichtung in russ. Übertragung 157
Henze, Die Insel 236
Herders Laienbibel 222
Heselhaus, Zoolog. Plaudereien . . 313
Heufelder, Der Weg zu Gott . . 76
Heyde, Abriß der Sozialpolitik . . 316
Heyder, Paulus-Synopse 224
Hoff, Der Bildhauer Hans Dinnendahl 400
Jatho, Geheimnis der Kathedrale . 399
Jores, Über den Tod 395
Kahl, Selbstbiographien deutscher Musiker 397
Karamsin, Briefe eines reisenden Russen 156
Kaye-Smith, Die Backfields . . . 158
— Johanna Godden 158
— Thomas Shetter 158
Kipp, Staatslehre 153
Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde 79
Koch, Kommunismus und Individualismus 154
Könn, Gott und Satan 221
Kohl, Licht auf meinen Wegen . . 224
Kuhaupt, Der neue Himmel und die neue Erde 221
Lagrange, Das Evangelium von Jesus Christus 224
Leese, Die Religionskrisis des Abendlandes 317
Leßkow, Am Ende der Welt . . 157
— Charaktere und Sonderlinge . . 157
Lieb, Die Selbsterfassung des russ. Menschen 156
Loewenich, Humanitas-Christianitas 318

Seite

Martin, Der heroische Nihilismus 319
Meier, Geschichte der abendländ. Weltanschauung 314
Meinertz, Im Land des Herrn . 223
Melhardt, Hälfte des Lebens . . 234
Mies, Der Charakter der Tonarten . 397
Mönch, Das Gastmahl 319
Moers, Das weibliche Seelenleben . 78
— Frauenerwerbsarbeit und ihre Wirkungen auf die Frau 155
Morant, Das Psalmengebet . . . 223
Mouroux, Größe und Elend des Menschen 76
Müller, Die Psalmen 223
Müller-Kamp, Erde und Ewigkeit. Russische Meistererzählungen . . 156
Münster, Das Reich der Bilder . 400
Mumelter, Laienspiele 237
Nardi, Grenzgebiete des Lebendigen 476
Nötzel, Russische Meisterbriefe . . 156
Ohm, Asiens Kritik am abendländ. Christentum 317
Orthodoxes und Evangelisches Christentum 480
Ouwendijk, Das geschändete Antlitz 160
Paetel, Ernst Jünger 319
Palazzeschi, Die Schwerstern Materassi. 234
Pauquet, Die Fahrt über den Strom 239
Peterson, Die amerikanischen Gewerkschaften 155
Pieper, Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus 73
Plivier, Das gefrorene Herz . . . 237
Räber, Geschichte des Benediktinerordens 479
Ratgeber, Petrus der Felsenapostel 222
Regensburger Neues Testament . . 219
Rehm, Kierkegaard und der Verführer 77
Reisch, Zwei Wallfahrer 237
Rensch, Neuere Probleme der Abstammungslehre 477
Ricciotti, Das Leben Jesu . . . 220
Russel, Lenkende Kräfte des Organischen 476
Saltikow, Märchen 156
Schilling, Christl. Gesellschaftslehre 153
Schleyer, Die Stigmatisation mit den Wundmalen 395
Schlichter, Das Abenteuer der Kunst 399
Schmid, Synopse der drei ersten Evangelien 219

Seite

Schmittmann, Wirtschafts- und Sozialordnung als Aufgabe 154
Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens 479
Schneider, Lessings Drama . . . 320
Schulz, Biblische Worte und Namen 223
Sedlmayr, Verlust der Mitte . . . 398
Seghers, Transit 233
Sellmair, Humanitas Christiana . 318
Sietz, Felix Mendelssohn-Bartholdy 397
Speyr, Die Bergpredigt 220
— Die Streitreden 220
— Die Abschiedsreden 220
Spong, Der Birkenspalm 234
Stach, Maranatha 237
Stakemeier, Göttliche Wahrheit, menschliches Irren 75
Sternegger, Geheimnisse der menschlichen Seele 78
Stolz, L'Ascèse Chrétienne . . . 76
Sträter, Katholische Marienkunde . 75
Stricker, Der vatikanische Psalter . 223
Teresia de Spir. Sancto, Edith Stein 33
Thirring, Homo sapiens 306
Thomas, Paul Claudel der Mensch und Dichter 77
Thurmair, Laienspiele 237
Thurston, Die Stadt des wunderschönen Unsinns 159
Tournier, Technik und Glaube . 80
Toynbee, Studie zur Weltgeschichte 376
Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums 154
Vehring, Maria Janna 234
Verlaine, Erinnerungen an französ. Verse 80
Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert 479
Wagenhäuser, Singet dem Herrn ein neues Lied 223
Wallau, Die Musik in der Gottesbeziehung 397
Watts, Psychochirurgie 396
Weber, Marktwirtschaft und Sowjetwirtschaft 316
— Kurzgefaßte Volkswirtschaftslehre 317
Weinstock, Realer Humanismus . 318
Weis, Werk einer Sichel 236
Weismantel, Bauvolk am Dom . 400
Wharton, Die Schlittenfahrt . . . 159
Witzleben, Die Glasfenster des Kölner Domes 399
Wunderle, Arzt und Mystik . . . 395

Goethe

Von WILHELM GRENZMANN

I.

Wer sich in Goethes Welt begibt, betritt ein Reich des Geistes von unermeßlicher Fülle. Sein Werk gehört zu den größten Leistungen des Menschengeschlechtes. Wir müssen an Shakespeare, Dante und Homer denken, wenn wir nach Namen seinesgleichen suchen.

Er war weit mehr als ein Dichter, dessen Verse und Gestalten unverlierbares Gut unseres Herzens geworden sind. Er hat zugleich ein wissenschaftliches Werk aufgerichtet, womit er in die Diskussion der Zeit eintrat und künftigen Generationen zu tun gab. Aber er vollbrachte mehr als beides: er wurde der große Weise und Erzieher, der ein neues Gesamtverständnis für den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch schuf, indem er das Ganze des Lebens ins Auge faßte, dessen Kraft und Fülle durchdrang und Ordnungen der Welt schaubar machte, die entweder vergessen oder neu zu gewinnen waren.

Was er in sich aufnahm, war die ganze Weite der abendländischen Kultur: die Antike, vor allem die Griechen, unter ihnen die Tragiker sowie Platon und Plotin; das Christentum, das sich ihm in den durch Raum und Zeit bedingten Verwandlungen näherte und in ihm als geschichtliche Macht wirksam wurde. Er nahm in sein Werk das Erbe des eigenen Volkes auf, mit dem er durch Abkunft und Sprache verbunden war; aber er ließ auch die Kräfte der benachbarten und schließlich der entfernten Völker zu sich herein, indem er sie den seinigen anglich: den Realismus und die Lebensnähe der Engländer, die Klarheit der Franzosen, die bildende Macht Italiens, das Theater der Spanier, die Weite und Tiefe des Orients und am Ende noch die in die Zukunft weisende Problematik der Neuen Welt.

Mit unschätzbaren Reichtümern erstattete er seinen Dank an Europa und die ganze Welt. Er ist der Lehrer des Erdkreises geworden, der ihn in diesem Jahre der schweren Bedrohungen als eine der wenigen Synthesen feiert, in denen sich die auseinanderstrebenden Kräfte der Welt noch zu vereinigen vermögen.

Es ist ein Jahr der großen Huldigungen. Ob man die Erwartung hegen darf, daß sie mehr sind als ein Lippenbekenntnis, das wenig bedeutet und am Ende kaum etwas übrig läßt? Gleich als nähme man von einem Großen der Vergangenheit Abschied, um danach in die eigene, grausamere und von ihm tief getrennte Wirklichkeit zurückzukehren, ohne von ihm eigentlich Tröstliches oder gar Heilendes zu erwarten? Ist es am Ende wahr, daß wir von Goethe nur noch ein Monument sehen, aber nicht mehr die lebendige Gestalt? Wir dürfen nicht vergessen: die Feier von Goethes

200. Geburtstag fällt in die Zeit abendländischer Zusammenbrüche und Verwandlungen. Begreift der Untergang des Jahrhunderts auch den Dichter mit ein, der Ungezählten die Elemente ihrer Bildung, ihrer Kultur, ja ihrer Religion dargereicht hat? Ist es richtig, was ein Verneiner, Ortega y Gasset, schon vor Jahren behauptet hat, Goethe versage im Angesichte unserer Lebensnot, und die Klassiker könnten uns nicht mehr helfen?

Und der Christ — welche Haltung wird er einnehmen? Wird er in das Lob Goethes einstimmen oder bei seinen Bedenken bleiben und darauf hinweisen, daß zwischen ihm und der Welt des Dichters das Kreuz steht? Daß gerade die entscheidenden Lehren des christlichen Glaubens von Goethe nicht anerkannt, sondern bestritten worden sind? Kein Zweifel, daß gerade angesichts unserer Zusammenbrüche und der eschatologischen Sicht auf das Böse viele der Welt von Goethes Humanität keine Kraft des Widerstandes mehr zutrauen, weil der Dichter vor den dunkelsten Abgründen eben doch die Augen verschlossen und darum eine Wirklichkeitslehre geschaffen habe, die heute keineswegs bestätigt, sondern ganz im Gegenteil widerlegt werde. Der große Engländer Eliot äußert sich heute solchermaßen. Oder täte man nicht besser daran, dem Dichter mit der Zuneigung des Liebenden zu begegnen, um sich sein Werk so vollkommen wie möglich anzueignen und sich daran zu freuen? Vielleicht, daß wir in ihm zum Schluß den Wesensfreund begrüßen, dem es aufgegeben war, die Herrlichkeit der Welt mit seinen Gaben aufzuschließen und diese im Kunstwerk neu zu schaffen. Denn Goethe, obgleich kein Christ, stand dem Christentum doch in einer naturhaften Weise nahe, traf sich in Grundfragen des Lebens mit ihm, nahm wesentliche Bestände der preisgegebenen Lehre in sein Werk auf und führte trotz Veränderungen und Umbildungen das christliche Erbe in seine Gestalt und sein Werk hinüber. Er war in wichtigen Fragen des Weltverständnisses sogar christlicher als das Christentum seiner Umwelt. Ohne Goethe, wir wissen es alle, würde die deutschsprechende Welt um vieles ärmer sein, und nicht nur sie. Sollte es nicht möglich sein, auch mit seiner Hilfe die Welt wieder ins Rechte hineinzulenken?

Wir können eine solche Hoffnung um so eher aussprechen, als es erst der Goetheforschung unserer Generation zu gelingen scheint, ein Bild des ganzen Goethe zu gewinnen, indem sie über Anfang und Mitte seiner Lebenszeit hinaus die Gestalt des Weisen von Weimar für das Bewußtsein der Zeit deutlich macht, dem Naturforscher bei seiner Arbeit zusieht und damit wesentliche Ergänzungen zu bisherigen Erkenntnissen leistet.

II.

Zu Goethe hinzuführen gibt es viele Wege; er selbst nannte seine Schriften Erzeugnisse eines Talents, das sich gleichzeitig aus einem gewissen Mittelpunkt nach allen Seiten hin versucht. Wir können hier nur einen begehen, es kommt jedoch darauf an, aus denjenigen auszuwählen, die in das Herzstück seines Anliegens führen. Seine Grundaufgabe aber war diese: Gott und Welt zusammenzubringen, das Eine im Vielen, das Viele im

Einen wiederzufinden, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden und den Abgrund zu schließen, den er zwischen Diesseits und Jenseits aufgetan sah.

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,

war das Begehren des jungen Dichters im „Urfaust", und der alte gab sich im „Procemion" des Zyklus „Gott und Welt" die Antwort:

Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in Ihm webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Als ein Enthusiast der Natur betrat er die Bahn seines Lebens und widmete sein Werk dem Gottgeheimnis der Welt. Für das Verständnis seines Denkens und seiner Lebensart ist nichts so wichtig wie dies, daß man ihn im Zusammenhang mit den Kräften der Erde und des Organischen sieht. Aber zwischen Anfang und Ende seines Weges liegt eine Stufenfolge von Entwicklungen, die sein Problem zu immer vollendeteren Lösungen geführt haben.

Es ist notwendig, die geistigen Voraussetzungen zu überschauen, aus denen sich der junge Goethe herauslösen mußte, als er des eigenen Auftrages inne wurde. Es waren zwei Mächte, durch die er die Welt ihres göttlichen Bestandes entkleidet und sich unverständlich gemacht sah: die reformatorische Lehre von der Verderbtheit der Natur und die mathematisch-physikalische Methode der Naturforschung, die aus der Welt nichts anderes als einen ich- und gottfremden Gegen-stand des Erkennens macht.

Durch beides war für das Bewußtsein der Jahrhunderte das Band zwischen Gott und Welt in einer verhängnisvollen Weise gelöst. Die Reformatoren waren der Überzeugung, daß die Sünde die Menschennatur nicht nur geschwächt, sondern bis in den Kern vergiftet habe. Dem Sinne der neuen Grunderfahrung entsprechend war damit zwischen Gott und Welt eine Kluft aufgerissen, Gott als der „ganz Andere", als der Deus absconditus weit von seinem Werk abgerückt und dieses sich selbst überlassen worden. Der Mensch aber galt sich selbst nur als unnützer Knecht, der am Ende seines Lebens ohne Verdienste vor seinen Schöpfer gerufen und von ihm nur durch Gnade und Erbarmung aufgenommen werde. Goethe widersprach: „Es wäre nicht der Mühe wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott."

Man darf bei den Urteilen Goethes über das Christentum nicht übersehen, daß er die ihm zugewandte Lehre der Reformation für die schlechthin christliche nahm, ein verständlicher Irrtum, wenn man bedenkt, daß nach einer landläufigen Vorstellung der Christen aller Bekenntnisse Gott als bloß extramundanus, als außerweltliches Wesen gilt. In einer bezeichnenden Weise hat Goethe im Laufe seines Lebens zweimal durch die Person Friedrich Heinrich Jacobis ein entstelltes Bild christlicher Wirklichkeitslehre vor Augen geführt erhalten; das eine Mal, als im soge-

nannten Spinozismusstreit Jacobi die christliche Position durch das Bekenntnis zu einem außerweltlichen Gott verteidigte, das andere Mal, als er — viele Jahre später — in seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) die Gegenwart Gottes in den Dingen leugnete und damit die bis zum persönlichen Bruch führende Ablehnung des Dichters erfuhr. Wir stehen hier an einer wichtigen Stelle, wo Goethes eigener Weg tiefer in die christliche Wirklichkeit hineinführte, als der Irrweg der orthodoxen Verteidiger des Glaubens es vermochte.

Sein Widerspruch entzündete sich dann vornehmlich an der naturwissenschaftlichen Methode. Sie hatte zu Beginn der neuen Zeit ihren Siegeslauf angetreten und sich die Welt unterworfen, soweit sie meßbar und zu berechnen ist. Die Natur war Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis geworden. Die ursprünglich religiöse Größe und Bedeutung der neuen Betrachtungsweise darf man weder bestreiten noch verringern. Ein gläubiges Forschertum — von Kopernikus bis Newton — sah sich vor die Aufgabe gestellt, die Geist-Erschaffenheit des Weltbaus darzutun und das Gottgeheimnis der Welt auch in Zahlen und Gesetzen zu erweisen. Der Einbruch der diesseitigen Wirklichkeit seit dem Ende des Mittelalters hatte die Forschung vor eine bisher nicht geleistete Aufgabe gestellt: in die Maßverhältnisse der Schöpfung einzudringen und sich überhaupt die Welt der zweiten Ursachen anzueignen. Wir wissen, daß mit der Größe dieser Aufgabe unübersehbare Gefahren verbunden waren. Je leidenschaftlicher der forschende Mensch der innerweltlichen Gesetzlichkeit zugetan war, um so mehr geriet er in Versuchung, die Natur nicht nur aus ihren metaphysischen Bezügen zu lösen, sondern die mathematische Methode mit ausschließender Einseitigkeit zu betreiben und zu vergessen, daß sich jenseits der Zahlen und physikalischen Gesetze noch andere Geheimnisse verbergen.

Goethe sah also sein Problem von zwei Seiten her gestellt: es ging einesteils darum, der Rolle des Bösen das protestantische Übergewicht zu nehmen; er mußte auf der andern Seite den Anspruch der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode, die einzige Weise der Forschung zu sein, bestreiten. Er ging zu Werke, indem er beides an die Seite schob. Er ließ weder das eine noch das andere gelten. Während sich jedoch sein Verhältnis zum Christentum im wesentlichen in der Argumentation der Aufklärung ausdrückte, zog er gegen Newton mit einer Leidenschaft zu Felde, die an Schärfe, Unerbittlichkeit und Dauer mit nichts in Goethes Leben verglichen werden kann. Hier wurde er der ihm fremdesten, aber auch seine ganze Existenz am meisten bedrohenden Natur- und Welterklärung inne, derer, die die Schöpfung analysierte wie der Anatom den toten Leib. Goethe aber wollte die Natur wieder erlebbar machen, sich in das Gefüge des Lebendigen betrachtend und andächtig hineinversenken, sich selbst im Zusammenhang der mütterlichen Kräfte sehen und verlangte sehnsüchtig nach der Enthüllung jenes tiefsten Erdgeheimnisses, das „die Welt im Innersten zusammenhält."

So wandte er der Naturwissenschaft seiner Zeit, die er die entgegengesetzten Wege gehen sah, mit hartem Urteil entschlossen und für immer den Rücken. Dafür trat er in jenen Strom der Betrachtenden, die

unter der fortdauernden Einwirkung Plotins dem innerweltlichen Leben zugewandt waren und seines Geheimnisses mit andern Mitteln hofften inne zu werden als mit den Begriffen der aristotelischen Philosophie. Es ist ein anderes, begrifflich zu abstrahieren, ein anderes, lebendig zu erfassen. Goethe fand seine Methode in der „anschauenden Urteilskraft"; er durchdrang die Natur durch phänomenologische Erfassung des Lebendigen. Er lebte nach seiner ganzen Art aus der Fülle der Erscheinungen unserer Weltwirklichkeit und fand seine Gegenstände so gut wie ausschließlich im anschaulich Gegebenen, im lebendig Konkreten. Er war bei all dem nicht allein. Namen wie Nikolaus von Kues, Paracelsus und Böhme führen auf ihn zu. Seit Rousseau und Herder haben wir den Einbruch des Lebendigen und Organischen in die Welt des 18. Jahrhunderts. Das Wirken Gottes in der Schöpfung steigt aufs neue in das Bewußtsein der Zeit; es wird das Thema der Epoche, der man Gottes Namen gegeben hat. Er selbst nimmt jedoch in dem Prozeß der Weltaneignung durch Person und Werk eine einzigartige Stellung ein. Was seit dem Beginn der Neuzeit, seit Petrarca, an Kultur- und Weltdurchdringung erstrebt wurde, erfuhr durch ihn seine Vollendung. Er sollte Höhe und Grenze zugleich sein. Es war seine Sendung, diese Welt noch einmal als ein gottgeschenktes und gottdurchwirktes Wunder zu betrachten und das Werk seines Lebens zum Preisgesang der Schöpfung zu machen, bevor sie — bald darauf — durch Technik und Industrie entheiligt wurde. Goethe war ein Homo religiosus, der, von dem göttlichen Element in der Natur ergriffen, sie zu rühmen wußte wie sonst niemand in Jahrhunderten vor und nach ihm. Um ihretwillen ließ er sich von einer anderen Wirklichkeit, einer noch größeren, alles umfassenden, ausschließen, so sehr er vielleicht auch danach ausgeschaut hat.

III.

Goethes erste Station auf dem Wege der Naturaneignung wird bezeichnet durch die Begegnung mit dem Allgemeinen, die rauschhafte Erfahrung des Ganzen der Welt. In „Dichtung und Wahrheit" (8. Buch) berichtet er von der ersten neugierigen Bekanntschaft mit den geheimnisvollen Kräften der Natur: im Umkreis der Freundin Susanne von Klettenberg beschäftigte man sich mit dem Werk des Theophrast Paracelsus, des Helmont, der Catena Aurea und anderen Büchern und versenkte sich „auf phantastische Weise" in die Rätsel der unaufgeschlossenen Natur. Der neuplatonische Eros war aufgebrochen, er sollte den Dichter fortan das Leben hindurch begleiten. Straßburg wurde durch eine glückliche Zusammenfügung vieler Umstände für ihn die Stätte der Erweckung. Die Liebe zu Friederike, das Erlebnis der schönen Landschaft, der Eindruck des Münsters und die Bekanntschaft mit Herder öffneten ihm das Tor zu einer neuen Zukunft. Von Herder gingen umpflügende Wirkungen auf ihn aus. Er lehrte ihn, „die Welt von der Seele des Menschen aus zu begreifen" (Unger) und im Einfühlen, Erahnen, Erleben, Ertasten sich des Ganzen zu bemächtigen. An Shakespeare und Erwin von Steinbach begriff er, immer in ungefähren Umrissen lebend und denkend, die Kraft des schöpferischen Menschen. Der junge Dichter gewahrte hier

das erste große Weltbild, das ihn, von einer neuen Mitte her geformt und durch eine einzige mächtige Kraft zusammenzuhalten, die Wege in die Zukunft bereiten half. Paracelsus, in Straßburg eifrig studiert, begleitete ihn weiter. Die „titanische" Periode, von Herder ausgelöst, führte ihn auf die Höhe des neuen Weltgefühls. Es ist die Zeit, in der seine große hymnische Dichtung entsteht: „Prometheus", „Ganymed" und „Mahomets Gesang" und die Grundlagen des „Faust" geschaffen werden. Es ist der stürmische, kräftetreibende, blühende Frühling eines begnadeten Dichters, der den Nachbetrachtenden immer wieder von neuem fesselt. Die Leidenschaft dieser Jahre reicht bis in die Weimarer Zeit.

Es verwundert nicht, daß sich zur Verdeutlichung eines solchen Lebensgefühls Spinozas Formel „Deus sive natura" als besonders geeignet erwies. Sie klang einfach und einleuchtend genug und wurde als das Resultat eines Denkvorganges hingenommen, dessen schwierige Stufenfolge wenig interessierte. Goethe hatte früh — zuerst durch Bayles Dictionnaire — seinen Weg zu ihm gefunden, las ihn später mit Charlotte von Stein lateinisch und berief sich noch in fortgeschrittenen Jahren — Jacobi gegenüber — auf alte Überzeugungen. Eckermann berichtet 1831, Goethe erkenne mit Freuden, „wie sehr die Ansichten dieses großen Denkers den Bedürfnissen seiner Jugend gemäß gewesen. Er fand in ihm sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste befestigen" (28. 2. 1831). Es handelt sich um eine gefühlsmäßige, nicht denkerische Eroberung, wie aus allem hervorgeht. Was er in das Werk des Philosophen „mag herausgelesen, was in dasselbe mag hineingelesen haben", davon wußte er sich selbst keine Rechenschaft zu geben. Er sah seine eigene Grunderfahrung in ihm bestätigt, daß die Welt göttlicher Natur sei und in sich sowohl die Harmonie wie die Disharmonie trage, die den Menschen beselige wie quäle. Die Determiniertheit auf die Natur hin machte ihn glücklich, in der wechselseitigen strengen Beziehung von All und Ich sah er die Teilhabe des einzelnen am Ganzen und an den göttlichen Kräften der Natur. Und wenn er Spinoza gegen den Vorwurf, er sei Atheist, als „theissimum und christianissimum" bezeichnete, so meinte er im Grunde etwas anderes: das eigene glutvolle, nach kosmischer Einheit verlangende Herz.

Aus diesen Anfängen vollzog sich der Aufstieg Goethes zu den Verwandlungen und Steigerungen seines Weltbildes und zugleich zur Überwindung dieses allzu einfachen allgemeinen dynamischen Monismus. Von Weimar an begann er zu untersuchen und zu forschen.

Zur gefühlsmäßig erfaßten Wesenheit der Natur im Sinne einer allgemeinen Gott-Welt-Einheit gesellt sich die Fülle der konkreten Einzeldinge. Der Dichter entwickelt seine Methode der anschauenden Betrachtung, der Beobachtung der Phänomene, der lebendigen Gestalten. Die bisher nur allgemein erfaßte Zuordnung des Ganzen zum Konkreten weicht einer Fülle von Beziehungen und Bestimmungen. Er läßt von dem Grundsatz, daß das Allgemeine sich im Besonderen verdeutliche, nicht ab, aber gelangt über die frühe Intuition hinaus zu weitreichenden Erkenntnissen. Der neue Antrieb kam ihm von Linné, der nach seinem Geständnis auf ihn den bedeutendsten Einfluß neben Shakespeare und Herder

gehabt hat. Linné war der große Systematiker des pflanzlichen Lebens, ein Mann von unschätzbaren Verdiensten, da er in die Fülle der unbewältigten Erscheinungen zum ersten Male Ordnungslinien einfügte. Für Goethe wurde die Begegnung mit dem Werk Linnés eine der großen Gelegenheiten, den eigenen Weg zu finden; am Widerspruch gegen den trennenden und zählenden Systematiker entzündete sich sein Gedanke, in der Mannigfaltigkeit die organische Einheit zu finden, das Gemeinsame in der Vielheit, das Bleibende und Beharrende im Vorübergehenden aufzuspüren. Das Ergebnis ist bekannt. Die Reise durch Italien brachte ihm die Erkenntnis, daß sich in der unübersehbaren Fülle pflanzlicher Formen, in den Kräutern, Blumen, Gräsern und Bäumen eine einzige Urform der Typen verberge, die das Maßbild des Geschaffenen sei und sich in allen Erscheinungen verwirkliche. Ja, der glückliche Entdecker sah sich geradezu in die Lage versetzt, auf der Grundlage des Typus über das Vorhandene hinaus nichtverwirklichte Pflanzenformen hinzuzuerfinden. Das ἓν καὶ πᾶν, das „Ein und Alles", so schien es, wurde von einer neuen und nicht erwarteten Seite her bestätigt.

Durch die Rückbeziehung des einzelnen auf das Allgemeine wird Goethe zum Erwecker alter, weit über Spinoza hinaus in der Vergangenheit verankerter Gedankengänge. Ja, er findet mit ihnen den Anschluß an die abendländischen Überlieferungen. Mit dem Verhältnis von Typus und Erscheinung wird der Schöpfung ein Bauplan zugrunde gelegt. Der Typus, die Urpflanze — im verallgemeinernden Ausdruck später vorzugsweise das „Urphänomen" genannt — vereinigte die gesamte höhere Pflanzenwelt unter einem einzigen Bilde, das sich der „intellektuellen Anschauung" darbot. Unabhängig von allen historischen Voraussetzungen vollzog Goethe hier den Anschluß an das „alte Wahre": daß die Erscheinungen Träger des Allgemeinen seien. Nicht eigentlich von einem Platonismus Goethes ist hier zu sprechen, sondern viel eher von einer Wiedergewinnung aristotelischer Grundanschauungen, wonach die Welt durch die Universalien geordnet und gegliedert ist. Man muß einen Augenblick verweilen, um inne zu werden, was für eine Stufe der Entwicklung mit solchen Erkenntnissen erreicht wurde: ein ragender Geist stiftete der biologischen Wissenschaft nicht irgendeinen Beitrag, sondern sagte ihr eines seiner entscheidenden Worte, und zugleich widersprach er zukünftigen Entwicklungen, die das Leben der Natur sich gesetzlos aus primitiven Antrieben und Auseinandersetzungen entfalten sahen.

Im Typus also bewegte sich für ihn die Welt der Erscheinungen als um die unbewegte Mitte, in ihm finden alle Entwicklungen ihre Grenze, hier fühlte sich der Dichter nach eigenem Zeugnis selbst geborgen und aufgehoben. Des Dichters grenzenloses Vertrauen in die Natur war letztlich begründet in seinem Glauben an die Ordnung der Welt. Es ist, als kreise alles Lebendige um einen ruhenden Pol. Es gibt keine Veränderung, die nicht vom Typus vorgeschrieben wäre. Goethe meinte, daß im Typus „der wahre Proteus" verborgen liege, der sich in allen Gestalten verstecke; es war nicht möglich, das Sein ohne das Werden zu sehen und umgekehrt; er war von beiden überwältigt. Und von hier aus brach er durch viele Mauern. In einer ähnlichen Weise umdachte er das

„Urtier" und jubelte, als er durch die Entdeckung des Zwischenkieferknochens den Menschen aus seiner Isolierung herauszulösen glaubte. Die Richtung auf das Urphänomen wurde die „Maxime" seines Denkens. Er stand zum Schluß vor der Riesenaufgabe seiner „Morphologie"; es blieb jedoch bei den großen Einzelstudien, die als mächtige Bruchstücke einer unvollendeten Gesamtarbeit vor uns stehen.

Wenn ihn nun der spinozistische Antrieb, die Fülle der Welt in der großartigen Vereinfachung des „Ein und Alles" aufzuheben, über seine Anfänge weit hinausführte und ihn zu einem Denker griechischer Prägung machte, so soll auf der anderen Seite nicht vergessen werden, daß Goethe zunächst streng im Bereich der Erscheinungen verharrte. Hier machte er seine Entdeckungen, auf sie wollte er sich beschränkt wissen. Fausts Bekenntnis

Am farbgen Abglanz haben wir das Leben

steht an einer entscheidenden Stelle des großen Werkes, es hat den Wert eines Lebensbekenntnisses von abschließender Bedeutung; es bezeichnet in seiner unvergleichlichen Schönheit und Prägnanz die Summe aller Erfahrungen und Überlegungen. Gegenüber Denkern wie Schiller und Kant wußte er, was seines Amtes war, und hielt auf Selbstbescheidung; ihm sei es aufgegeben, die „Rechte der Natur" zu wahren. Sie war ihm — wir müssen es wiederholen — ein gotterfülltes Wesen. Um Gottes Dasein zu erweisen, bedurfte er keiner umständlichen Argumentation. Gegen Hegel wandte er ein: „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt jemand so wenig an sich selber als an Gott" (Gespräche mit Eckermann). Zweiflern und Verneinern hielt er seine Überzeugung immer wieder entgegen: „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung" (Maximen und Reflexionen). „Gott hat sich nach den bekannten imaginierten sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben, vielmehr ist er noch fortwährend wirksam, wie am ersten. Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammenzusetzen und sie jahraus jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte ihm sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Grundlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen..." Es sind die letzten Sätze, die Eckermann von Goethe aufgeschrieben hat (11. 3. 32).

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!

fragt er die Deisten und vermeintlichen Christen und gibt ihnen die Antwort:

Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und wo möglich liebt.

IV.

Aber wir wollen es nicht leugnen: diese Welt naturhafter Göttlichkeit, in der Goethe seine Ruhe findet, bleibt für ungezählte Menschen eine unbefriedigende, ja beunruhigende Erscheinung, für diejenigen nämlich, die nicht in einem kosmischen Bewußtsein den Frieden ihres Herzens finden können, sondern die Frage nach dem persönlichen Gott stellen. Sie wollen wissen, ob der große Dichter sie weiter zu begleiten vermag oder sich an eben der Stelle von ihnen verabschiedet, wo ihnen der Weg besonders wichtig wird. Das Bild des Webstuhls, des Webers, der Weberin, der Natur als des Kleides der Gottheit — sind dies nicht alles Verdeutlichungen eines Naturschaffens, das durchaus nicht notwendig zum Troste dient, sondern auch zur Verzweiflung führen kann? Mit einem Wort: Bringt uns der Dichter aus der Geschlossenheit des Naturkreises hinaus vor das Antlitz des persönlichen Gottes?

Goethes Naturanschauung, wie sie entwickelt wurde, ist nicht vom Wesen her pantheistisch. Sie ist begründet im Staunen über die weltimmanente Herrlichkeit, die Fülle des Lebens und seine Gesetzlichkeit. Er bediente sich spinozistischer Formeln und kosmogonischer Vorstellungen aus der Philosophie Plotins, aber die inneren Verhältnisse seiner Naturbetrachtung sind nicht notwendig daran gebunden. Nur die Überzeugung, daß die Natur ein gotterfülltes Wesen sei, ließ er unter keinen Umständen antasten. Die Wesenheit Gottes war eine andere Frage. Hier begann für den Dichter die Welt der Geheimnisse. Er machte nicht den Versuch, sich diese durch mühsame philosophische Spekulationen zu erschließen, sondern vertraute der inneren Erfahrung, auch in diesem Falle mehr empfangend und schauend als tätig und eindringend. Es charakterisiert seine Denkart, daß er nicht in Verengungen lebte und sich den Blick auch nach oben offen hielt. Es gab Zeiten größeren und geringeren religiösen Bedürfnisses, aber je älter er wurde, um so mehr ließ er an die Stelle der Formel Spinozas „Deus sive natura" die andere treten: „Deus et natura". Er nannte das Alter die Zeit der Mystiker, und Eckermann gegenüber formulierte er sein Glaubensbekenntnis einmal: „Ich glaubte an Gott und an die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte" (4. 1. 24).

Die Frage ist, ob Goethe über seine Naturlehre hinaus zu einer geklärten und gereinigten Auffassung vom Wesen des Geistes gekommen ist. Daß die Natur keine bloß materielle Erscheinung sei, sondern zugleich Geist, war Anfang und Ende seines Denkens. Sind wir berechtigt, darüber noch ein Reich des reinen Geistes anzunehmen? Auf welchem Wege wäre dahin zu gelangen? Die glühende Verehrung der Natur machte ihm das Anliegen weniger wichtig als zum Beispiel Schiller, und so gibt es bei Goethe nicht die Gewalt eines Durchbruchs, sondern eine langsame und schrittweise Annäherung.

Sie vollzog sich aus mehreren Ansätzen heraus. Der eine entwickelte sich aus der inneren Problematik des Menschenbildes. Zwar teilte Goethe nicht die Fragen, die seinen Freund Schiller zu der drängenden Unruhe seines Philosophierens trieben. Das Problem der Freiheit machte ihm viel weniger zu schaffen. Er beharrte dabei, daß der Mensch aus seinen

organischen Bezügen und als Element der Natur verstanden werden müsse, und verpflichtete ihn viel eher zu Bindung und Einordnung. Der Zyklus „Gott und Mensch" — ein Lobgesang auf die natura naturans — verdeutlicht in Goethes fortgeschrittenen Jahren noch einmal die alte Überzeugung, daß der Mensch in den Kreislauf naturgesetzlicher Notwendigkeiten eingespannt sei. Die Gedichtfolge „Urworte. Orphisch" spricht in wunderbaren Versen die Grundverhältnisse des Daseins aus. Daimon ist die den Menschen vom Augenblick der Geburt an schicksalhaft bindende Urgegebenheit, Tyche das Zufällige, Unberechenbare, Eros die den Menschen gewaltig ergreifende und treibende Liebe, Anangke der Zwang der äußeren Verhältnisse und der Lebensnot. Wir wären Determinierte, wenn nicht Elpis, die Hoffnung, einen Ausblick gewährte.

Aber die Frage nach dem Wesensbilde des Menschen bleibt mit dem Hinweis auf seine Rolle als Teilnehmender am Naturganzen nicht gelöst, sondern behält ihren Stachel. Schon das Gedicht „Grenzen der Menschheit" betonte in den Weimarer Jahren das Problematische der Situation des Menschen, der weder in der Natur noch auch im Geiste seine Heimat findet, aber gegenüber dem dunklen Pessimismus dieser Verse erklärte wenig darauf das Lehrgedicht „Das Göttliche" als das Auszeichnende und die Würde des Menschseins die Teilhabe an einer naturfremden höheren Wesenheit:

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet, wählet und richtet!
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Seine Bestimmung ist es, „Vorbild" zu sein „jener geahnten Wesen". Und auch in den Gedichten „Urworte. Orphisch" weitet sich der Horizont trotz der scheinbaren Verschlossenheit unserer Welt und läßt unversehens ein anderes Licht hereinfallen. Das Gedicht Eros-Liebe feiert in offenbarem Anklang an Platons Symposion die auf die höchste Vereinigung strebende Sehnsucht der Liebe:

Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das Edelste dem Einen.

Vor allem scheint das letzte Gedicht dieses Zyklus, Elpis, die Aussicht auf Unsterblichkeit und die Heimkehr zu Gott auszudrücken:

Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärtge Pforte wird entriegelt,
Sie stehe nur mit alter Felsendauer!
Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt;
Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer,
Erhebt sie uns mit ihr, durch sie beflügelt —
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen:
Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen!

Solche Aussagen lassen sich gerade im Umkreis dieser Gedichte vermehren. In den Versen zu „Howards Ehrengedächtnis“ (im Zusammenhang des „Gott und die Welt“-Zyklus) verdeutlicht Goethe am Bilde der Wolken das Auf und Ab menschlicher Stimmungen und Lebensverhältnisse. Die Cirruswolke aber ist ihm das Symbol der Erhebung ins Geistige:

Doch immer höher steigt der edle Drang!
Erlösung ist ein himmlisch leichter Zwang.
Ein Aufgehäuftes, flockig löst sichs auf,
Wie Schäflein trippelnd, leicht gekämmt zu Hauf.
So fließt zuletzt, was unten leicht entstand
Dem Vater oben still in Schoß und Hand.

Bedeutungsvoll schließt die kleine Gruppe mit der Zeile:

Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt.

In den Versen des „Antepirrhema“, des Gedichtes, das die „Metamorphosen“ abschließt, erscheint neben der „ewigen Weberin“ am Ende der „ewige Meistermann“, der den Einschlag wirft. Das Werk der Natur ist auf zwei Wesen verteilt, aber man mag auch in diesem Bilde eine leichte Verschiebung auf christliche Symbolik hin erkennen.

Die Natur also macht nicht nur sich selbst durchsichtig, indem sie dem betrachtenden Forscher mit der Majestät ihrer Ordnungen ihre Göttlichkeit erweist, vielmehr läßt sie die Spuren eines höheren Schöpfers erkennen und führt damit in übernatürliche Bereiche. Die Natur ist kein in sich ruhendes Gebilde, sondern erscheint auf einen metaphysischen Hintergrund bezogen. Auch die „Maximen“ öffnen den Ausblick nach draußen. Was Goethe Idee nennt, ist ein problematischer und komplizierter Begriff. Er führt jedoch über das „Urphänomen“ hinaus und weist auf eine tiefere Wirklichkeit hin. Wir spüren an dieser Stelle eine dauernde Nachwirkung des Einflusses Schillers. Der Auffassung des Freundes, Erscheinung und Idee seien nicht aufeinander bezogen, konnte er sich gewiß nicht anschließen, aber er folgte ihm in der Überzeugung, daß Sinnliches und Übersinnliches nicht zusammenfallen. So war es möglich, einerseits das Eigene seiner Welt zu klären und auf der anderen Seite dem Freunde die grundsätzliche Übereinstimmung mit ihm zu versichern. In den „Maximen“ finden wir den bedeutenden Satz: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manipulationen der Idee...“(M 863)[1] Die Formel Spinozas scheint aufs neue aufgenommen, aber ihr Sinn verändert.

Wir stoßen damit in den Bereich des Glaubens, wo für Goethe die genauen Unterscheidungen aufhören. Mit dem Bekenntnis zu einem persönlichen Gott ist das Äußerste erreicht. Dies allerdings ist so stark ausgesprochen, daß daran nicht gezweifelt werden kann. „Die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, leitendes und ordnendes Wesen sich

[1] Zitierung der Maximen (M) nach der Ausgabe von G. Müller, Stuttgart 1947.

gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, diese Überzeugung drängt sich einem jeden auf." „Der geistreiche Mensch, nicht zufrieden mit dem, was man ihm darstellt, betrachtet alles, was sich den Sinnen darbietet, als eine Vermummung, wohinter ein höheres geistiges Leben sich schalkhaft eigensinnig versteckt." Wir sind nicht berechtigt, die zahlreichen Wendungen, in denen Goethe von Gott und seinen Tätigkeiten, von höherer Macht, göttlichem Einfluß und weiser Weltregierung spricht, um ihren einfachen klaren Sinn zu bringen und ins Unpersönliche umzuwandeln, was offenbar im personalen Sinne gemeint ist. Im übrigen hielt Goethe es menschlichem Vermögen nicht für angemessen, weiter einzudringen. Abermals in den „Maximen" findet sich der berühmte Satz: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." (M 873)

V.

Goethes Verhältnis zum Christentum war gewissen Schwankungen unterworfen, aber aus seiner Grundhaltung dem Ganzen der Welt gegenüber geht schon hervor, daß er ein Christ im Vollsinn des Wortes schwerlich sein konnte. Es war seine das ganze Dasein tragende Überzeugung, daß sich Gott in seiner Schöpfung spiegele, in allen Wesen, Grundverhältnissen und natürlich auch in den Menschen zur Erscheinung komme, und er war weder bereit noch in der Lage, die Bedeutung der Natur als der Darstellerin der göttlichen Fülle zugunsten der Mittlerschaft einer einzigen Person einzuschränken. Goethe glaubte an die Offenbarung durch die Natur, nicht aber an die durch Jesus Christus. Über die menschliche Erscheinung Christi urteilte er nie anders als ehrfürchtig, aber selbst wo er ihn göttlich nennt, darf man dieses Wort nicht anders verstehen, wie er es überall meinte. In dem bereits angeführten letzten Gespräch mit Eckermann gab er seiner Stellung zu Christus eine scharfe, gewissermaßen endgültige Formulierung. Er äußerte sich zu der Frage der Echtheit der Evangelien und verteidigte sie entschieden, „denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art war, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich: ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen? so sage ich: Durchaus! — Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit." Aber zur Verdeutlichung, wie er dieses Bekenntnis aufgefaßt wissen wollte, fügte er hinzu: „Fragt man mich: ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren? so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Menschenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns." In der Beurteilung des Christentums steckt viel Erbe der Aufklärung. Er unterschied den wertvollen Kern christlicher Moral und die unbrauchbare Schale christlicher Glaubenssätze. Er glaubte zur Urgestalt Christi durchzudringen, indem er durch die Hüllen kirchlicher Überlieferung stieß. So vertrat er eine

Auffassung, die man später liberalprotestantisch nannte, wenn man alles abrechnet, was die zukünftigen Entwicklungen an Verengungen brachten, und Goethes eigene Frommheit nicht vergißt. Aber sein religiöses Bedürfnis ging offensichtlich in eine dem Christentum abgewandte Richtung. Man kann in seinem Verhalten zu den Kirchen Stufen und Entwicklungen unterscheiden, aber seine Grundanschauungen blieben davon unberührt. Er war dem Offenbarungsglauben in der Jugend nahe, entfernte sich in seinen mittleren Jahren, als er in Italien weilte, am weitesten von ihm und näherte sich ihm im Alter, jedoch hat er den Kern der preisgegebenen Lehre niemals mehr berührt, seitdem er sich — 1773 — vom zentralen Dogma, der Gottessohnschaft Christi, trennte. Er setzte damals an die Stelle des einen Mittlers viele und zählte die Erweckten nicht nur unter den Christen.

Man mag sich fragen, ob die Krisis anders verlaufen wäre, wenn er das Christentum in anderer Gestalt kennengelernt hätte. Tatsächlich zeigte es sich ihm nicht in rühmlicher Form. Sowohl die altkirchliche Orthodoxie wie der Pietismus, dem er immerhin lange anhing, vermittelten ihm ein verzerrtes Bild. Seinem Wesen nach auf Fülle und große Formen angelegt, mußte er das Christentum als eine beklagenswerte Erscheinung ansehen, die ihm Formeln und kein Leben entgegenbrachte. Bei der Weite und Tiefe, in die seine eigene Gottesvorstellung allmählich hineinwuchs, bedeutete ihm die christliche Verkündigung, wie sie ihm begegnete, nichts als einen Abfall vom Leben. In den schweren Krisen seiner frühen Jugend war er auf sich selbst angewiesen. Es gehört zu den ans Tragische heranreichenden Ereignissen der deutschen Geistesgeschichte, daß seine Abkehr vom Christentum wenigstens mitbeeinflußt war durch eine vermeintlich christliche Verkündigung, die in Wirklichkeit die Vertretung eines verhängnisvollen Irrtums war.

Indessen ist die Frage müßig, ob eine wirklichkeitsgemäße Darbietung der Lehre vom Anteil Gottes an der Schöpfung, von der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil und der Rolle des Bösen in der Welt ihn an das christliche Lehrgut gebunden hätte oder nicht. Unzweifelhaft richtig ist jedenfalls, daß er durch die Wiedergewinnung wesentlicher Teilbereiche aus eigener Kraft eine Annäherung an eben diejenigen Bestände vollzog, die ihn vom Christentum seiner Zeit selbst vorenthalten wurden. Auf der anderen Seite aber läßt seine Entwicklung erkennen, daß er die Wirklichkeitslehre des Christentums in ihren zentralen Zügen kaum jemals adäquat aufgenommen hätte. Man kann sich nur schwer vorstellen, daß dieser Dichter, der das Schöne, Ungebrochene, Herrliche in der Schöpfung suchte und fand, die Realität des Kreuzes in sein Leben aufgenommen und sich daran gebildet hätte.

Es ist die Stelle, wo der Christ dem großen Dichter, sofern er Verkünder einer Weltschau ist, nicht mehr folgen kann. Hier liegen die unvermeidlichen Unterscheidungen. Zum Christen gehört das Bekenntnis zur Erlösung durch Christus, der in die Welt gekommen ist, um den Sühnetod auf sich zu nehmen. Die Wirklichkeit des Bösen ist ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Glaubenswelt, und wenn auch die Natur nicht bis in ihren Kern vergiftet worden ist, so wurde sie doch ge-

schwächt, verwundet und um ihre ursprüngliche Integrität gebracht. Gott hat den Menschen durch seine freie Liebe erlöst. Von allen Möglichkeiten wählte Gott die höchste: die Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn.

Für Goethe bedeutete die Lehre vom Kreuz vielleicht die größte Zumutung. Selbst im Alter, als er milde zu urteilen gewöhnt war, vermochte er sich nicht mit ihr auszusöhnen. Eckermann gegenüber urteilte er ein paar Mal mit halbem Verständnis und nicht unfreundlich, aber das eigentlich Große, das seiner Art hätte zugekehrt sein können, bekam er nicht in den Blick: daß die Welt im Christentum geheiligt ist und die Fähigkeit zur Erkenntnis und zum Lob der Gottesherrlichkeit zurückgewonnen hat. Den Abgrund des Bösen und der Sünde hat der Dichter nicht kennengelernt, ein absolut Böses war ihm fremd; was Abfall, Sünde, Mangel heißt, erhielt für ihn seinen Sinn aus den Entgegensetzungen der Schöpfung und diente ihm zur Gewinnung eines höheren Daseins. Sünde und Irrtum waren ihm in den Rhythmus der Entwicklungen eingeordnet — als Voraussetzung und Antrieb der Entfaltung und Steigerung. Den ungeheuren Ernst, der in der christlichen Lehre vom Sündenfall liegt, vermochte er nicht anzuerkennen und war infolgedessen auch für das Heilbringende und Trostvolle der Erlösung verschlossen. Es gab für ihn vielleicht nichts Unverständlicheres als ewige Höllenstrafen. „Die tiefen und tragischen Schatten und Tönungen" läßt sein Weltbild vermissen.[2] Das schmerzzerwühlte und blutige Antlitz unserer Zeit, die in Abgründe nicht allein hat blicken lassen, sondern durch sie hindurchgeführt hat, muß sich fragen, ob Goethes Trost ausreicht, oder ob die Bitte „Erlöse uns von dem Übel" nicht doch in eine andere Richtung gesprochen werden muß.

Dabei war ihm die Welt der dunklen Mächte keineswegs unvertraut, sondern ganz im Gegenteil, er hat mit ihr gerungen und sich ihrer geistig zu bemächtigen gesucht, so gut er konnte. Das „Dämonische", wie er es nannte, umfaßt eine große Fülle sehr verschiedenartiger Erscheinungen. Er braucht das Wort nach dem Beispiel der Antike und derer, die sich Ähnlichem entgegengestellt sahen, und bezeichnete damit die Welt des Unbekannten und Unbegreiflichen. Er entdeckte es in Menschen und Tieren, in Ereignissen und Zufällen. Alles Plötzliche, Drohende, aus der Tiefe als etwas Unvorhergesehenes Kommende war ihm dämonisch, die Liebe, die allgemeine Not, die Leidenschaft des Gedankens und Dichtens, sogar das Aperçu. Und wenn er einmal — in spielerischer Metapher — junge Leute Aperçus der Natur nennt, so kann man daraus entnehmen, daß ihm jeder Neubeginn als ein Durchbruch durch rationale oder naturgegebene Ordnungen erschien. Nicht nur das unerwartete Auftreten von Genies, sondern auch ihr schnelles Hinscheiden sind ihm Äußerungen eines dämonischen Elements. Not, Elend, Jammer, Häßlichkeit und Gemeinheit der Welt sind so groß, daß auch Goethe es nicht vermochte, sich abzusperren und in eine trügerische Harmonie zu flüchten. Han-

[2] Franz Koch, Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit. Schriften der Goethe-Gesellschaft 1932 S. 280.

kamer hat eindrucksvoll dargetan, in welchem Maße der Dichter in den Jahren nach 1805 der Erfahrung des Dämonischen unterworfen war, als ihm der Freund unversehens starb, den Alternden eine neue Liebe unwiderstehlich erfaßte und ihm in Napoleon ein Wesen mit einer übermenschlich scheinenden Kraft begegnete.[3] Das Dämonische war ihm nicht das Teuflische, sondern eine gewissenlose Spielkraft, eine bodenlose Wirklichkeit, das Prinzip, das ruhelos gegen das Beharrende angeht. Er hat es oft in seinen Werken dargestellt, so in „Egmont" und in den „Wahlverwandtschaften". Als schicksalhafte Übermacht bricht es in die Unschuldswelt Gretchens ein und ruft dort Zerstörung und Untergang hervor. Man spürt in seinem Werk allenthalben die Auseinandersetzung mit dem ungeheuren Phänomen. In Eckermanns Gesprächen sehen wir ihn einmal tagelang um die Klärung dieser dunkelsten Erfahrung seines Lebens bemüht (Februar 1831). Er hat sein Lebensschiff an dieser Klippe, an der ungezählte Menschen gescheitert sind, vorbeigesteuert; Goethe ist kein frühes Beispiel modernen Krisenbewußtseins, da auch das Dämonische ihn am Sinn des Lebens nicht hat zweifeln machen können. Jedoch: gerade bei seinen Bemühungen, die Welt des Dämonischen zu begreifen, wird deutlich, in welchem Maße das christliche Weltbild zugunsten anderer Grundvorstellungen zurücktritt. Ist nicht das eigentlich Böse, das abgründig Teuflische ein Reich für sich? Hier aber wird vor die Welt des Satanischen der freundlichere Vorhang der Antike gezogen.

Um diese seine Welt groß und rein zur Vollendung zu bringen, bedurfte der Dichter des Schutzes gegen störende Verwirrungen, und er verstand es sehr wohl, sich gegen Mächte abzuriegeln, die seine Kreise in Unordnung zu bringen drohten. Es ist auffällig, daß der große Verehrer der Natur zur Erscheinung der Geschichte einen viel geringeren Zugang besaß. Es war keineswegs allein die rationalistisch-pragmatische Geschichtsschreibung seiner Zeit, die ihm den Geschmack verdarb — sie wurde ohnehin durch Niebuhr und Ranke abgelöst —, vielmehr blieb für ihn die geschichtliche Welt als Ganzes ein unbewältigtes Phänomen. Sie widerstrebte seiner auf Harmonie aufgebauten Naturlehre und war morphologisch mit denselben Mitteln nicht zu begreifen. Gegenüber dem rhythmischen Spiel der Naturgesetze entdeckte er in der Geschichte den Zerfall als die treibende Macht, und anstelle der ruhigen, kontinuierlichen Entfaltung der Kräfte, wie er sie im Naturgeschehen verehrte, brachte ihm die Weltgeschichte die Nachrichten von Völkerringen, Kriegsgeschrei, Thronensturz und Unordnungen aller Art entgegen. In diese Welt trat Goethe nicht ein. Während neben ihm Hegel gerade diese Erscheinungen mit ihrer unübersehbaren Gegensatzfülle durch die Dialektik des Geistes gedanklich zu bändigen auszog, verharrte der Dichter im Banne der Natur.

VI.

Die naturhafte Grenze der menschlichen Person gehört ebenso wie die willentliche Selbstbescheidung, die unter den dargebotenen Bau-

[3] P. Hankamer, Spiel der Mächte. Ein Kapitel aus Goethes Leben. Tübingen und Stuttgart 1947.

elementen des Lebens streng auswählt und viele Möglichkeiten preisgibt, um der einen wichtigen voll gerecht zu werden, zu den Voraussetzungen für die Gewinnung der Fülle und der Kraft. Goethe wäre für die Deutschen und für die Welt nicht die machtvolle Erscheinung geworden, wäre er es nicht in der Begrenzung, die allem Menschlichen auferlegt ist. So aber erhielt seine Gestalt den Charakter eines Urbildes, das seine prägende Kraft für Generationen erwies. So auch verband sich mit seinem Namen ein Erbe, von dem ein Jahrhundert gelebt hat. Es wird uns auch in die kommende Zeit begleiten — sicher um so mehr und um so glückbringender, je wahrhaftiger wir es sehen. Seine Gestalt ist groß genug, um auch durch Verwandlungen der Zeit hindurchzugehen, und so reich, daß wir ihr gerade in unseren Tagen neue Seiten abzugewinnen vermögen, die den Erfahrungen unserer Gegenwart zugewandt sind. Der große Deutsche wird uns mit dem Unvergänglichen seines Schaffens immer nahe sein; umgekehrt dürfen wir an ihn keine Ansprüche stellen, die er nicht erfüllen kann.

Vielleicht werden wir in Zukunft mehr auf die Weisheit des alten Goethe hören als auf die Ausbrüche des jungen oder die Verkündigungen des Dichters der klassischen Höhe. Im Verhältnis zu „Götz" und „Iphigenie" ist das Alterswerk dem Allgemeinbewußtsein fast unbekannt. In ihm aber sind die Erkenntnisse enthalten, die dem Dichter nach einem langen Leben angestrengten Bemühens, unübersehbar reicher Erfahrungen und wachen Bewußtseins als letzter Ertrag zugewachsen sind und sein letztes Vermächtnis an sein Volk und die Welt darstellen. Die große Linie seines Lebens verläuft vom Subjektiven zum Objektiven, vom Übermaß zur Einordnung, vom Titanentrotz zur gläubigen Unterwerfung unter das Geheimnis. Am Ende des Lebens steht ein betrachtender und nachdenklicher Goethe, der Faustens kühne Übersetzung des ersten Verses des Johannesevangeliums nicht bestätigt, sondern widerruft. Im West-östlichen Diwan breitet sich im Gewande östlichen Glaubens eine Mystik aus, die von Gott-Natur nicht mehr spricht. In den „Wanderjahren" ist die Rede von Ehrfurcht und Gesittung, von Beschaulichkeit und Tat.[4]

Das letzte Wort Goethes über das Verhältnis des Menschen zu Gott steht im „Faust". Der Dichter hat den alten Magier in eine Gestalt metaphysischer Unruhe verwandelt. Er führt den verzweifelten Gottsucher alle Straßen des Lebens, bringt ihn mit den Bereichen der Welt in Verbindung und läßt ihn nach jedem Ansatz scheitern und schuldig werden. Faust läßt den Teufel zu sich herein und weiß doch genau, daß ihm von dieser Seite her am wenigsten Hilfe kommt. Er wird gerettet, aber nicht durch sich selbst. Wohl steht am Ende seiner Tage, als er vom Alter überwältigt wird, die Erkenntnis des Irrtums, die Absage an die Magie, der Entschluß zur Geduld. Es war ein Leben nie befriedigten Suchens und Strebens, höheres Sinnbild eines Daseins, wie es den Menschen im allgemeinen zugedacht ist. Da bricht durch das dichte Gewölk des menschlichen Lebens die jenseitige Gnadensonne und schenkt, was der Mensch von sich aus nicht gewinnen kann: die Teilhabe am göttlichen Leben, das allein des Menschen Herz auszufüllen vermag.

[4] Vgl. dazu: Wilhelm Flitner, Goethe im Spätwerk. Hamburg 1947.

Der totalitäre Staat als Symptom unserer Zeit

Von PAUL ROTH

In seinem kurz nach dem ersten Weltkrieg erschienenen Werk „Untergang des Abendlandes" stellt Oswald Spengler die Theorie auf, daß jede Kultur Entwicklungsstufen wie ein Organismus aufweise, daß sie hierbei Epochen des Wachstums, der Blüte, des Alterns und des Vergehens durchlaufe und daß dieser Ablauf gesetzmäßig vor sich gehe, wie Spengler an einer Reihe von Kulturen nachzuweisen bemüht ist. Für unsere abendländische „faustische" Kultur stellt er hierbei fest, daß sie die Symptome vorgerückten Alters zeige; daher der Titel „Untergang des Abendlandes". Eines dieser Symptome ist das Auftreten des Cäsarismus, wir würden heute sagen, des totalitären Regimes.

Hätte Spengler sein Buch zwanzig Jahre später herausgebracht, so hätte er zahlreiche Beispiele dieses Symptoms anführen können. Mit dieser Feststellung soll nicht etwa Material zugunsten der Spenglerschen Theorie beigetragen werden. Seine in Einzelheiten anfechtbare, aber mit einem erstaunlichen Wissen und in bestechender Darstellung vorgetragene Grundthese ist vielmehr nicht nur als ein verhängnisvoller fatalistischer Kulturpessimismus zu bekämpfen, sondern vor allem wegen ihrer rationalen Diesseitigkeit abzulehnen. Um so mehr verdient das Problem des totalitären Staates als Symptom unserer Zeit eine Untersuchung, die freilich im vorliegenden Umfang und in dem jetzigen Zeitpunkt nur eine Anregung sein kann. Fehlt uns doch vor allem heute, wo wir noch mitten in diesen Fragen stehen, der Abstand von den Ereignissen, der für ein reiferes Urteil nötig ist; wenn freilich auch der geschichtliche Abstand, wie sich mit vielen Beispielen belegen läßt, kein einhelliges Urteil der Historiker zur Folge haben muß.

I.

Zunächst sei in einem kurzen Überblick das Tatsachenmaterial zusammengestellt, soweit es das Abendland betrifft. Nicht einbezogen sind also dabei die Diktaturen mittel- und südamerikanischer Staaten, die auf anderen historischen und politischen Voraussetzungen beruhen. Mitberücksichtigt ist aber die Türkei.

Im März 1917 brach in Rußland die Zarenherrschaft zusammen. Für ein halbes Jahr behauptete sich danach die liberal-demokratisch-sozialistische „Provisorische Regierung". Sie grub sich aber selbst das Grab, als sie dem erschöpften Land aus ideologischen Gründen die Fortsetzung des Krieges gegen die Zentralmächte zumutete und damit der bolschewistischen Parole „Brot und Frieden" den Boden bereitete. Am 7. November, dem heutigen Staatsfeiertag der Sowjetunion, wurde sie von

der sogenannten Oktoberrevolution — nach dem damals in Rußland noch geltenden Julianischen Kalender — gestürzt. Lenin übernahm die Macht. Nach seinem Tode 1924 ging aus den Diadochenkämpfen um seine Nachfolge schließlich Stalin als Sieger hervor.

„Am 19. Mai 1919 landete ich in Samsun". So begann der türkische Staatspräsident Mustafa Kemal Pascha— nach der Einführung von Familiennamen in der Türkei Atatürk genannt — seine riesige sechstägige Rede vor den Vertretern der türkischen Volkspartei vom 15.—20. Oktober 1927, in der er die ganze Geschichte der Gründung und des Aufbaus der neuen Türkei darlegte. Von seiner Landung in Kleinasien an begann Kemal Pascha Schritt für Schritt mit der Loslösung Anatoliens von der Konstantinopeler Regierung, dem Aufbau des Widerstandes gegen die Westmächte, der Vertreibung der griechischen Truppen aus Kleinasien und der Errichtung der neuen republikanischen und autoritären Türkei. Mit seiner Wahl zum Staatspräsidenten 1923 und der im gleichen Jahr erreichten Ersetzung des Diktatfriedens der Westmächte von Sèvres durch den Frieden von Lausanne war seine Macht nach innen und außen fest begründet. Seine Nachfolge übernahm nach seinem Tode 1938 der frühere Ministerpräsident Ismet Inönü.

Der Ausbruch des ersten Weltkrieges hatte den Volksschullehrer und radikalen Sozialisten Mussolini zum Nationalisten und Kriegsanhänger gewandelt. Italien, obwohl zu den Siegerstaaten gehörig, ging unbefriedigt aus dem Kriege hervor und kommunistische Unruhen und Streiks erschütterten das Land. Das Parlament zeigte sich der Lage nicht gewachsen, und die von Mussolini gegründete nationalistische faschistische Partei faßte die rasch wachsende Bewegung gegen Kommunismus und Demokratie zusammen. Mit dem Marsch auf Rom am 28. Oktober 1922 kam sie zur Macht, da der König keinen Widerstand wünschte, und bis zu seinem Sturze 1943 hat Mussolini als Duce Italien diktatorisch regiert.

Als im November 1918 die deutsche Besatzungsherrschaft in Polen zusammenbrach, traf Pilsudski aus deutscher Internierung ein und übernahm aus den Händen des noch von den Besatzungsmächten eingesetzten Regentschaftsrats die Staatsgewalt, die er als Staatschef bis 1922 führte. Dann zog er sich ins Privatleben zurück, da Polens Bestand und Grenzen, vor allem durch den siegreichen Abschluß des polnisch-russischen Kriegs im Frieden von Riga und durch den Erwerb des größeren Teils Oberschlesiens, gesichert erschienen. Wirtschaftliche Schwierigkeiten und die ungleichartige Zusammensetzung des Staates, dessen Bevölkerung zu etwa einem Drittel keine Polen waren, führten aber zu inneren Spannungen, ohne daß das Parlament, der Sejm, Abhilfe schaffen konnte. Da entschloß sich Pilsudski, der stets von einer Gruppe unbedingter Anhänger aus Offizierskreisen umgeben war, im Jahre 1926 durch einen

Staatsstreich die Macht an sich zu reißen und führte diese als Marschall diktatorisch bis zu seinem Tode 1935, obwohl er nur Kriegsminister und Ministerpräsident war. Die „Oberstengruppe" seiner Anhänger mit Oberst Beck an der Spitze, der beim Ausbruch des zweiten Weltkrieges Außenminister war, suchte dieses Regime fortzusetzen.

Parteikämpfe, Intrigen und wirtschaftliche Not beunruhigten Portugal sowohl zur Zeit seiner Königsherrschaft, die bis 1910 währte, wie unter der danach ausgerufenen Republik. Erst der Staatsstreich des Generals Carmona im Jahre 1926 machte dem ein Ende. 1928 berief er den Professor der Volkswirtschaft Salazar zum Finanzminister, 1932 zum Ministerpräsidenten. Er selbst wurde 1928, 1935 und 1942 zum Präsidenten der Republik auf 7 Jahre gewählt und 1949 trotz seiner 80 Jahre wiedergewählt. Den Staat bildete Salazar zu einer autoritären ständischen Republik um. Es gelang ihm, die Finanznöte und die inneren Schwierigkeiten zu beseitigen.

Wenn Johannes Scherr heute noch lebte, würde er wohl seinen kritischen Essays mit dem bezeichnenden Titel „Tragikomödie der Menschheit" einen weiteren über die nationalsozialistische Machtergreifung in Deutschland zugefügt haben. Wieviel irregeleitete Gutgläubigkeit der Anhänger, wieviel skrupellose Selbstsucht oder politische Verblendung der Drahtzieher in feudalen, großindustriellen und deutschnationalen Kreisen, wieviel Brutalität und Verlogenheit der nationalsozialistischen Führer und nicht zuletzt welches unbegreifliche Maß außenpolitischer Hilfsstellung fremder Regierungen mußte zusammenkommen, um dieser dämonischen Macht zu gestatten, die Herrschgewalt über unser unglückliches Volk zu erringen und bis zum bitteren Ende zu behaupten! Ein ungeheuerliches Beispiel für das Oxenstierna zugeschriebenen Wort, mit wie wenig Weisheit die Völker regiert werden.

Als in Spanien bei den Wahlen zu den Cortes im Jahre 1931 die Republikaner siegten, dankte König Alfons XIII. ab. Immer schärfer wurden aber im Lande die Gegensätze zwischen Rechts und Links, bis der Generalstabschef und Befehlshaber der Afrikaarmee Franco 1936 die Linksregierung stürzte, den Oberbefehl über alle Streitkräfte der Rechten und seit 1937 auch als „Caudillo" die Führung ihrer politischen Kerntruppe, der Falange, übernahm und nach mehrjährigen Kämpfen, in denen auf Seiten der Linken Internationale Brigaden, auf Seiten der Rechten deutsche und italienische Formationen fochten, Anfang 1939 die Herrschaft über das ganze Land errang. Als Staatschef auf Lebenszeit durch einen Volksentscheid bestätigt, regierte er, wie das ja in totalitären Staaten üblich ist, mit Hilfe des Einparteien-Systems. Seit 1947 führt er den Titel „Oberhaupt des Königreichs Spanien".

Schon 1927 bildete sich in Rumänien eine faschistische Bewegung unter dem Namen „Eiserne Garde". Sie wurde zunächst niedergehalten, besonders unter der autoritären Regierung des Königs Carol II. Als aber Rumänien 1940 den größten Teil seines erheblichen Gebietszuwachses aus dem ersten Weltkrieg an Ungarn und Rußland zurückgeben mußte, stürzte General Antonescu den König, der sich mit seiner Mätresse Frau Lupescu ins Ausland begab, und regierte unter dem jungen König Michael als Staatsführer — „Conducator" — diktatorisch. 1941 trat Rumänien an der Seite Deutschlands in den zweiten Weltkrieg ein. Als nun Deutschlands Niederlage in Sicht war, wurde Antonescu 1944 selbst gestürzt und zwei Jahre später hingerichtet, während Rumänien in die sowjetische Einflußsphäre einbezogen wurde, was Ende 1947 die Abdankung des Königs Michael zur Folge hatte.

In Griechenland, das seit dem ersten Weltkrieg zwischen Monarchie und Republik hin- und herschwankte, regierte der Ministerpräsident des 1935 zurückgekehrten Königs Georg II. Metaxas diktatorisch bis zum zweiten Weltkrieg.

II.

Der Tatbestand ist also, daß innerhalb einiger zwanzig Jahre acht europäische Staaten — mit Einrechnung der Türkei sogar neun —, mit einer Einwohnerzahl, die mehr als die Hälfte Europas ausmacht, zum autoritären Regime übergingen, so daß wir hierin wohl oder übel ein Symptom unserer Zeit sehen müssen. Es liegt außerhalb des Rahmens des vorliegenden Aufsatzes, die kurz skizzierten Einzelfälle genauer zu untersuchen, zu beurteilen und zu werten. Es kann ohne weiteres unterstellt werden, daß manche Maßnahmen der Diktatoren Anerkennung verdienen, so z. B. die Reorganisierung der Wirtschaft Portugals, die innere Kolonisation in Italien oder die Lateranverträge. Daß es Deutschlands Schicksal war, einem Diktator in die Hände zu fallen, der sich als eine satanische Erscheinung entpuppte, ist unser großes und schmerzliches Unglück, das zu ergründen und zu überwinden eine Aufgabe für sich ist. Allgemein gehen wir jedenfalls von der Auffassung aus, daß der totalitäre Staat ein verhängnisvoller Irrweg ist, und stellen daher die Fragen, wie es dazu kommen konnte, daß so viele Staaten diesen Weg einschlugen, ob diese Bedrohung nun gebannt erscheint und ob die Demokratie, als die rechte Staatsform und als Gegenpol des totalitären Staates aufgefaßt, eine bessere Zukunft sichert.

Der Umbruch zur totalitären Staatsform erfolgte in allen aufgezählten Fällen in Zeiten der Not und Verworrenheit, der Unordnung und innerer Schwierigkeiten, die in der Regel unmittelbare oder mittelbare Folgen des ersten Weltkrieges waren. An sich liegt in Notzeiten der Gedanke

einer Diktatur nahe. Selbst ein starr republikanischer Staat wie das alte Rom hatte sie für solche Fälle verfassungsmäßig vorgesehen, aber mit der weisen zeitlichen Beschränkung auf höchstens sechs Monate. Denn jede längere oder unbegrenzte Dauer birgt die Gefahr in sich, daß der Diktator seine Vollmachten übersteigert, die politische Betätigung und Freiheit des Volkes aber verkümmert.

Ein für unsere Zeit charakteristischer weiterer Faktor, der das Entstehen von Diktaturen begünstigt, ist die Masse. Zunächst in rein zahlenmäßigem Sinn. Mit Menschenmassen wie heute haben frühere Zeiten nie zu tun gehabt. Im Jahre 1800 zählte Europa 175 Millionen Einwohner, heute mehr als das Dreifache. Massen lassen sich am leichtesten diktatorisch lenken. Eine gewisse Anlage hierfür liegt auch in der Masse als solcher, in der Massenpsychologie, die Gustave Le Bon schon vor fünfzig Jahren unübertrefflich dargestellt hat: Massen sind in ihren Reaktionen immer gröber, hemmungsloser, fanatischer als ein Einzelindividuum, auch im Autoritätsglauben. Kommen hierzu im Einzelfall noch Umstände, die die Durchsetzung der Diktatur erleichtern, wie die Tradition einer harten Obrigkeit in Rußland, ein niedriges kulturelles Niveau des einfachen Volkes wie in Spanien oder die Gewöhnung an Untertanengehorsam und Unterwürfigkeit wie in Preußen-Deutschland, so sind an sich gewisse Voraussetzungen für das Auftreten einer Diktatur gegeben.

Aber dies genügt noch nicht zur Erklärung, warum die Gegenkräfte gegen Diktatur und totalitären Staat in allen den dargelegten Fällen versagt haben. Denn die dadurch bedrohte und unterdrückte Demokratie ist doch keine Erfindung von heute, und kaum hundert Jahre ist es her, daß Revolutionen gegen den fürstlichen Absolutismus durch ganz Europa gingen. Es muß also doch wohl in dieser Hinsicht eine rückläufige Entwicklung eingetreten sein, eine Entwicklung, in der die Demokratie auch bei der Aufrechterhaltung der äußeren Formen an innerer Kraft verloren hat, eine gewisse seelische Verflachung und Vermassung, auf die die Schlagworte des totalitären Regimes einwirken konnten.

Eine solche Entwicklung liegt ohne Zweifel vor. Sie ist die Kehrseite des Fortschritts der Zivilisation, der Naturwissenschaften, der Technik, des Verkehrs, der Wirtschaft. Dieser Fortschritt betraf die Oberfläche, die Außenseite des menschlichen Wesens, ging aber nicht in die Tiefe. Er vervielfachte die Möglichkeiten menschlicher Betätigung und führte so ein gesteigertes Lebenstempo herbei. Die Besinnlichkeit kam zu kurz, Überheblichkeit und materialistische Denkweise breiteten sich aus. Sorge für die Verbesserung der eigenen materiellen Existenz, Zusammenschluß von Gruppen und Ständen zur Vertretung ihrer Interessen in Staat und Parlament, eine rein rationalistische Einstellung zu allen Problemen, auch denen des Lebens und der Seele, und schließlich Stolz darüber, wie man es so herrlich weit gebracht — das sind typische Züge gerade für die Mentalität der Gebildeten gewesen. Für Gott war nicht mehr viel

Raum in dieser Denkweise und Lebensauffassung. Fing der Mensch aber einmal an, über sich, seine Seele und seine Bestimmung nachzudenken, so packte ihn die Angst: Der Existenzialismus, die aus dieser Weltangst geborene Philosophie, ist auf geistigem Gebiet ebenso ein Symptom unserer Zeit, wie der totalitäre Staat auf politischem. Demokratie verflachte unter diesen Umständen zu einem formalen Begriff, der sich im gleichen Wahlrecht, dem Mehrheitsbeschluß und der Rechtsgleichheit vor dem Gesetz erschöpfte. Es fehlte der „Glaube an die menschliche Würde und den Wert der menschlichen Person", wie es in der Präambel der Satzung der Vereinten Nationen heißt; es fehlte das Bewußtsein, daß Demokratie eine Aufgabe und eine Pflicht ist und daß sie nur ein schwaches Gerüst bleibt, wenn sie nicht von dem Fundament einer sittlichen Lebens- und Staatsauffassung getragen ist.

III.

Nun soll die Welt demokratisch wieder aufgebaut werden. Daß in der Demokratie das Heil liegt, ist ein allgemein anerkannter Grundsatz. Jede Partei ist demokratisch: liberal-demokratisch, sozialdemokratisch oder christlich-demokratisch. Die unter sowjetischem Einfluß stehenden Staaten nennen sich sogar mit etwas komischem Pleonasmus Volksdemokratien. Selbst die Diktatoren machten und machen ihre Verbeugung vor dem Prinzip der Demokratie, denn sie behaupten stets, das Volk zu repräsentieren oder in seiner Mehrheit hinter sich zu haben; die nationalsozialistischen Abstimmungskomödien dieser Art sind ja noch in frischer Erinnerung. Wie muß nun aber eine Demokratie aussehen, die der Welt Frieden und Sicherheit, uns Deutschen aber Wiederaufbau in sittlicher, geistiger, materieller Beziehung gewährleisten könnte?

Vor mehr als 2300 Jahren hat Plato in seinem Dialog über den Staat das Idealbild eines Staates entworfen. Von den zahllosen utopischen Staatsromanen, die seitdem im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit erschienen sind, ist dieser der am tiefsten durchdachte. Denn er gründet den Idealstaat nicht auf ausgedachte oder ausgeklügelte Organisationsformen, sondern auf die sittliche Idee.

Platos Staat ist keine Demokratie, sondern eine Aristokratie im wörtlichen Sinne verstanden, eine Herrschaft der Besten. Drei Stände umfaßt der Staat: Die Herrscher oder Könige, die Krieger oder Wächter und die Masse der Gewerbetreibenden und Werktätigen. In jahrzehntelanger Erziehung und Auslese werden die Herrscher bestimmt. Sie müssen fünfzig Jahre alt sein, ehe sie in dieses hohe Amt eintreten können; sie müssen sich im Staatsdienst bereits vielfach bewährt haben und vor allem durch jahrelanges Studium wahre Philosophen geworden sein. Das heißt im Sinne der Ethik Platos nicht etwa, daß sie Buchgelehrte oder Erfinder irgendeines philosophischen Systems sein sollen, sondern daß sie die Ideen

des Guten und der Gerechtigkeit erkannt und in sich aufgenommen haben. Hat man dies erfaßt, so wird der berühmte Satz im 5. Buch des Staates verständlich: „Wenn im Staate nicht die Philosophen Könige werden oder die heutigen sogenannten Könige und Fürsten sich nicht aufrichtig der Philosophie ergeben, wenn nicht beides eins wird, politische Macht und Philosophie, und alle die einseitigen Naturen von heute, die bloß nach dem einen oder bloß nach dem andern streben, zwangsweise ausgeschlossen werden, so ist des Elends kein Ende, des Elends im Staate und wohl auch des Elends im menschlichen Geschlecht." Plato aber, auch in dieser Hinsicht weiser als die vielen Erfinder von Utopien, weiß, daß „alles Gewordene vergehen muß", und er zeigt die vorauszusehenden Stufen der Krankheit oder Entartung dieses Staates auf. Die erste ist die Timokratie, die Herrschaft der Ehrgeizigen und Streitlustigen, die zweite die Oligarchie, die Herrschaft der Gewinnsüchtigen und Habgierigen, und die dritte — die Demokratie.

Die Demokratie, sagt Plato, ist wohl eine „angenehme, herrscherlose und bunte Staatsform, die den Gleichen wie den Ungleichen gleiche Rechte einräumt ... Vor allem ist man frei ... Jeder Bürger kann tun, was er will ... Man lebt wie ein Gott in der Demokratie." Aber, „es ist im Leben der Bürger keine Ordnung und keine Notwendigkeit." Die Jünglinge wachsen auf, ohne daß ihre Seele geschützt ist durch „Wissenschaften, edle Tätigkeit und philosophische Gespräche, die der Wahrheit dienen", und so ergreifen „Übermut, Willkür, Verschwendung, Schamlosigkeit" von ihnen Besitz. Das also ist die Ursache dieser Entartung des Staates, daß „die Demokratie der Freiheit keine Grenze setzt und alles andere um ihretwillen vernachlässigt", so daß die sittlichen Grundlagen des Staates, sein hohes und edles Ziel und die Erziehung auf dieses Ziel hin verlorengehen. Ist es aber so weit gekommen, so schlägt die „übergroße Freiheit" um in die „übergroße Knechtschaft". Aus der Demokratie entwickelt sich die letzte Entartung, die Tyrannis, oder, wie wir heute sagen würden, das autoritäre Regime. Die Volksführer werden zu Demagogen, und sie können sich nur als Tyrannen behaupten. Was Plato über Formen und Methoden der Tyrannis schreibt, liest sich in vielem wie eine Schilderung der hinter uns liegenden Hitlerzeit.

Plato schrieb als Grieche und Athener, unter dem frischen Eindruck der Katastrophe, die der Peloponnesische Krieg über Athen gebracht hatte, und zwar durch die Schuld der Demokratie dieses seines Heimatstaates. Dies erklärt zum Teil, daß Platos Vorstellung von der Demokratie nicht dem Ideal entspricht, das wir damit verbinden. Es ist aber auf der anderen Seite unbestreitbar, daß in den meisten der eingangs dargelegten Fälle der autoritäre Staat sich aus der Demokratie entwickelt hat, und der Schluß liegt nahe, daß diese Demokratien, denen offenbar eine innere Widerstandskraft fehlte, Mängel und Schwächen in der Art der Platonischen Demokratie aufzuweisen hatten. Eine Immunität gegen tota-

litäre Lehren von rechts wie von links hat in den letzten Jahrzehnten von den europäischen Großstaaten eigentlich nur England gezeigt, wo Geschichte und Tradition die Begriffe der natürlichen Rechte des Menschen schon tiefer eingewurzelt haben. Frankreich dagegen ist, wie die Jahre nach dem zweiten Weltkrieg gezeigt haben, durchaus nicht in gleicher Weise gegen derartige Einflüsse gesichert.

Nun hat sich das deutsche Volk eine neue Verfassung gegeben. Sie beginnt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt." Dann werden diese Rechte aufgezählt. Von dem Recht auf Leben und Freiheit bis zum Briefgeheimnis, von der Glaubensfreiheit bis zur Freizügigkeit sind sie alle genannt. Suchen wir aber in den 19 einleitenden Artikeln der neuen Verfassung auch nach Pflichten, so finden wir nur drei, freilich an besonders wichtigen Stellen. Erstens im Artikel 1 die bereits angeführte Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, die Würde des Menschen zu achten und zu schützen. Ferner in Artikel 6 die Feststellung, daß Pflege und Erziehung der Kinder nicht nur das natürliche Recht der Eltern ist, sondern auch „die ihnen zuvörderst obliegende Pflicht". Und schließlich den Absatz 2 des Artikels 14: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen." Obwohl diese drei Punkte nur wenige Zeilen umfassen, enthalten sie das Wesentliche für den Bestand und die Festigung der Demokratie: Wenn die Jugend nach den Grundsätzen der Demokratie erzogen und soziale Gerechtigkeit im Staat verwirklicht wird, hat die Staatsführung die Basis im Volk, um Recht und Frieden nach innen und außen zu wahren.

Das aber ist es, was der Demokratie in weitem Maße gefehlt hat und noch fehlt: der innere Gehalt. Plato fand ihn in den sittlichen Werten der Philosophie, in den Ideen der Gerechtigkeit und des Guten. Wir können seine ethischen Forderungen aufnehmen, sie fester begründen und vervollständigen, indem wir sie einfügen in den Geist des Christentums. Es wird keine wahre Demokratie geben ohne Gott und keinen Frieden auf Erden ohne Ihn, und Spengler wird unrecht haben, wenn sich diese Erkenntnis im Abendlande durchsetzt.

Ein halbes Jahr in USA

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

Am Mittwoch, den 5. Oktober 1948, verließ die viermotorige Maschine, Typ Skymaster, um 9 Uhr früh den Rhein-Main-Flughafen bei Frankfurt. Wir erreichten New York, nach Zwischenlandung in Irland und Neufundland, am Donnerstag früh um 4 Uhr Eastern Standard Time, 10 Uhr deutsche Zeit. Nach einem kurzen Aufenthalt in New York und einem ebenso kurzen Besuch in Washington verlebte ich die nächsten Wochen als Gast der Franz-Xaver-Universität der Jesuiten in Cincinnati im Staate Ohio. Die Stadt hat eine Bevölkerung von 450 000, liegt 1200 km südwestlich von New York, gehört zum Mittleren Westen und ist durch eine Brücke über den Ohio mit Kentucky verbunden, dem nördlichsten der Südstaaten. In diesen ersten Wochen wurde ich mit Land und Leuten bekannt, gewöhnte mich an das Klima und die Mentalität, lernte American accent und American slang.

Inzwischen traf der Präsident der Universität, P. Steiner S. J., zusammen mit P. Shiels S. J., Professor für Geschichte, die Vorbereitungen für eine ausgedehnte Reise durch die Staaten. Der großzügige Plan, der auch die Vermittlung von Verbindungen und die Finanzierung einschloß, erlaubte es, die erforderlichen Unterlagen für eine geplante Reportage über den amerikanischen Katholizismus an Ort und Stelle einzuholen. Da sich das katholische Leben vorwiegend und sogar fast ausschließlich in den Großstädten konzentriert hat, obwohl 40 Prozent der Amerikaner auf dem Lande oder in kleineren Städten leben, waren auf dem Reiseplan diese Zentren bevorzugt behandelt. Von Dezember bis April bin ich dann ständig unterwegs gewesen: im Süden (Jacksonville, Florida — Mobile, Alabama — New Orleans, Louisiana), an der Westküste (Los Angeles und San Franzisko), im Mittleren Westen (St. Louis, Missouri — Kansas City, Kansas — Omaha, Nebraska — Prairie du Chien, Wisconsin — Milwaukee, Wisconsin — Chicago, Illinois — South Bend, Indiana) und über Washington zurück nach dem Osten. Als der Frachter am 5. April 1949 New York verließ und nach 10 Tagen in Bremerhaven anlegte, war eine Informationsreise von 34000 km mit Flugzeug, Dampfer, Auto und Bahn abgeschlossen.

Um den gewünschten Einblick und die erforderlichen Aufschlüsse zu gewinnen, ist man neben dem Studium der Verhältnisse und der Lesung der einschlägigen Bücher vor allem auf das Interview angewiesen. Die Fragwürdigkeit dieser Methode läßt sich beheben, wenn man das Verfahren systematisch betreibt, für eine entsprechende Auswahl der Befragten sorgt, die Konvergenz der Aussagen im Auge behält und bei Gegensätzen auf die Argumente der Parteien zurückgreift. Außer flüchtigen Begegnungen, die trotzdem zuweilen recht aufschlußreich wurden und von einem freundlichen oder auch herzlichen shake hands begleitet waren, habe ich in den 6 Monaten etwa 300 thematische Gespräche geführt. Die Teilnehmer, Katholiken und Nichtkatholiken, gehörten meist zu den Kreisen, die beruflich mit Erziehung und Forschung, Presse und Verlagen, Funk und Film verbunden sind. Die Aussprache mit Vertretern aus Wirtschaft und Politik war seltener. Im Fall 1 erweckt man als Deutscher von vornherein immer noch den Verdacht, für eine Hilfsaktion werben zu wollen. Im Fall 2 gehört das Schweigen und Verschweigen zum Beruf. In beiden Fällen verhindern diese Hemmungen entweder das Gespräch oder lassen es nicht unbefangen sich entwickeln. Trotzdem war es auf dem Umweg über die Universität möglich, Informationen zu erhalten. Die Professoren wechseln manch-

mal ihren job, gehen in die Wirtschaft oder Politik. Sie behalten die Verbindung mit ihren früheren Kollegen, die außerdem häufig um wirtschaftliche oder politische Gutachten gebeten werden. So ist die personelle und sachliche Verbindung der Universitäten mit den Strömungen und der Führung in Wirtschaft und Politik wahrscheinlich in Amerika stärker ausgebildet als in Deutschland. Diese Verflechtung hat zur Folge, daß man indirekt allerhand erfahren kann, wo ein direkter Zugang unmöglich oder schwierig ist. Nach dem Zweck meiner Reise und der erbetenen Besprechung gefragt, habe ich regelmäßig geantwortet: „Wir waren seit 1933 in Deutschland mehr oder weniger disconnected. Nach dem Zusammenbruch vermittelten uns die GI's, das Military Government und Care Pakete nur zufällige Eindrücke, die oft zwiespältige Gefühle auslösten. Vor allem wissen wir Katholiken in Deutschland zu wenig über den Katholizismus in Amerika, seine Eigenart und Bedeutung. Welche Funktion erfüllen die 20 Prozent Katholiken im Leben ihrer Nation und wie stehen die restlichen 80 Prozent der Amerikaner zum Katholizismus?"

Über das Ergebnis sollen die beiden nächsten Aufsätze berichten. Der vorliegende Beitrag liefert dazu den „background" durch eine Beschreibung und Gliederung von facts, die zum American way of living gehören.

Don't generalize

Die Warnung, nicht vorschnell zu verallgemeinern, mag zunächst überraschen und befremden für ein Land, in dem man die Wagen am laufenden Band herstellt, Anzüge von der Stange kauft und in allen 48 Staaten Coca Cola trinkt. Aber weder canned meat noch canned music liefern den schlüssigen Nachweis für einen nivellierten genormten Menschentyp, Ausgabe USA. Vielleicht findet der Besucher während der ersten Wochen in den recht zufälligen und oberflächlichen Eindrücken genügend Hinweise, die sein europäisches Vorurteil zu bestätigen scheinen. Aber dann fährt man durch dieses Land, spricht mit den Menschen und alles ist ganz anders.

Was mich faszinierte und lange nicht aus seinem Bann entließ, war die Erfahrung der weiten, endlosen Räume. Man weiß vielleicht, ehe man hinübergeht, daß Deutschland 20 mal in Amerika untergebracht werden kann. Ebenso ist man über die Entfernung vom Atlantik zum Stillen Ozean unterrichtet, 5000 km. Und vielleicht hat man auch schon vorher gelesen oder gehört, daß die Ausdehnung von Norden nach Süden zwischen Kanada und dem Golf von Mexiko rund 2500 km beträgt. Aber diese Zahlen bleiben tot ohne die lebendige Anschauung. Dann trifft man in einem Buch zufällig auf einen Vergleich und wird nachdenklich bei der Lesung, daß Kalifornien, einer von den 48 Staaten der Union, auf der europäischen Landkarte in der Nord-Süd-Richtung von Amsterdam bis Rom, in der Ost-West-Richtung von Bern bis Bukarest reichen würde. Wirklich erleben aber kann man den Raum nur, wenn man tagelang in den Fernzügen fährt, wohnt, schläft und ißt. Auch heute noch brauchen die elektrischen Dieselzüge, die eine Durchschnittsgeschwindigkeit von 70 km in der Stunde haben und streckenweise eine Höchstgeschwindigkeit von 135 km erreichen, drei Tage für die Fahrt von New York nach San Franzisko. Am Tage läßt man die Landschaft auf sich wirken vom diner oder observation car, in stillen klaren Nächten vergißt man im Pullman am Fenster liegend stundenlang den Schlaf. Alles scheint endlos zu sein, weit und offen: die Wüste in Arizona, die Farmen in Kansas, die Ranches in Nevada, die Ölfelder in Texas und sogar die Rocky Mountains in Colorado.

Und dieser unendliche Raum ist erfüllt von Unterschieden und Gegensätzen. Wer Milwaukee und Chikago hintereinander besucht, gewinnt sehr ver-

schiedene und rasch wechselnde Eindrücke. Die beiden Städte liegen nur 150 km auseinander. In Milwaukee macht sich sehr stark der deutsche Einschlag bemerkbar und der Einfluß von dem ländlichen Staat Wisconsin. Man ist konservativ, solid und fleißig. Chikago ist hoch industrialisiert und auf Sensation eingestellt. Ein Unterschied wie Tag und Nacht zwischen den beiden Städten und ihren Bewohnern.

Noch stärker wirkt die Verschiedenheit zwischen New York und Los Angeles. Nicht Wallstreet und Hollywood allein spielen dabei eine Rolle. Die Städte als solche sind bereits Extreme. New York, auf engstem Raum zusammengedrängt, explodiert im Südteil von Manhattan in die Kraterlandschaft der Wolkenkratzer. Für den Fremden ist und bleibt ein Gang durch die schmalen Straßen mit den endlosen Vertikalen der Häuserfronten sehr eindrucksvoll oder auch der letzte Blick auf die Lavablöcke vom Schiff auf der Höhe von Broadway 1, wo sich North River und East River treffen und die New York Bay beginnt. Los Angeles dagegen, mit seinem Durchmesser von 95 km, gleicht einem unendlichen Garten, der sich über 450 Quadratmeilen erstreckt, zwischen dem Stillen Ozean, der Sierra Nevada und Hügeln, über die sich die Stadt in ständig neuem Anlauf ausbreitet. Das höchste Gebäude hat nur 25 Stockwerke im Unterschied zum Empire State Building in New York mit 102. Die Häuser sind meist einstöckig; helle starke Farben leuchten, das Licht bricht durch breite und hohe Fenster ungeteilt in alle Räume und den letzten Winkel. Die Stadt ist aufgelockert durch breite Bänder gepflegter Autostraßen; Palmen wechseln mit Sykomoren und blühenden Pfefferbäumen, durch dunkelgrünes Laub blitzt das Orange der Apfelsinen und auf leicht gewellten weitausgedehnten Rasenflächen wird leidenschaftlich Golf gespielt. Inmitten der Stadt, neben den movie lots, rings herum auf den Hügeln und bis weit hinaus in den Ozean stehen Bohrtürme und die Pumpen arbeiten pausenlos.

Auf die Frage von Freunden, ob ich nicht in Amerika bleiben wolle, habe ich regelmäßig freundlich, aber bestimmt mit Nein geantwortet. Aber zuweilen hinzugefügt: „Wenn ich je gezwungen werden sollte, die Gastfreundschaft dieses Landes für ständig in Anspruch zu nehmen, möchte ich am liebsten die eine Hälfte des Jahres in New York leben und die andere in Los Angeles." Amerika ist und wirkt amerikanisch zunächst, zumeist und bleibend durch solche Kontraste. Auswählen oder Verallgemeinern versperrt den Zugang zu dieser Realität. So habe ich nach einigen Wochen Deutschland und Europa einfach vergessen, die vertrauten Maßstäbe aus der Hand gelegt und keine Vergleiche mehr gezogen. Man muß wohl, um ein neues Land und ein anderes Volk zu verstehen, für eine Zeitlang der Empfindung nachgeben, nur noch ein collecting point für wechselnde Eindrücke und fremde Anschauungen sein zu wollen. Dann vermerkt man mit Schmunzeln im Reisetagebuch die Notiz einer Zeitung in Los Angeles über eine „Hamlet-Stromlinien-Inszenierung". Und wundert sich nicht, einige Wochen später im Osten irgendwo zu lesen, daß die Baltimore-Ohio-Eisenbahngesellschaft ihren Reisenden „old fashioned courtesy" verspricht. Oder man dreht das Radio auf, wird von einem tollen Jazz überfallen und während sich ein Gespräch über Musik entwickelt, erfährt man, daß die sehr hochstehenden Symphoniekonzerte in allen großen Städten ständig ausverkauft sind und der Funk seit Jahren schon durch zahlreiche dringliche Hörerwünsche gezwungen wird, mehr und mehr ernsthafte anspruchsvolle Musik zu senden.

Aufschlußreich ist auch das Verhältnis zwischen gelenkter öffentlicher Meinung und dem persönlichen Urteil. Es gibt nicht nur eine Perfektion der Technik in der Reklame, die erfolgreich die Reihenerzeugnisse der Massenfabrikation

an den Mann bringt. Das gleiche Verfahren wird auch auf das geistige Leben angewandt: to sell an idea, nennt man es in Amerika. Film, Funk und Presse reden unentwegt und heftig auf den Mann von der Straße ein. Obwohl die Presse dezentralisiert ist, da jede Stadt ihre eigene Zeitung haben will, trifft man überall im Lande auf die gleichen Artikel von den gleichen Autoren. Das ist zum Teil die Folge von Konzernbildung. So gehören „Hearst" 19 Zeitungen in 13 Städten. Außerdem gibt es Korrespondenzbüros, wie etwa Drew Pearson in Washington, der mit seinem Beitrag „merry go round" in 600 Zeitungen erscheint und eine Auflage von 200 Millionen erreicht. 25 Zeitschriften haben mehr als eine Million Bezieher, darunter Reader's Digest mit 9 Millionen und Life mit 5,5 Millionen. Die 1100 Radio-Stationen sind durch ein Kettensystem mit 4 zentralen Funkgesellschaften verbunden, die teilweise oder vollständig das Programm liefern. Es gibt zwar kein Monopol der öffentlichen Meinung. Aber eine Auswahl von Klischees ist vorhanden. Und in manchen Fragen wird der Amerikaner eben zwangsläufig die Urteile wiederholen, die er gelesen oder gehört hat. Trotzdem wahrt er sich in andern Fällen die Freiheit, im Gegensatz zum offiziellen Kurs eine eigene Meinung zu haben und zu vertreten. Das zeigte deutlich, wenn auch sehr überraschend, die letzte Präsidentenwahl. Hinter Dewey standen und für ihn schrieben die meisten führenden Zeitungen und Zeitschriften mit den höchsten Auflagen. Er hatte die beste Radiozeit und die besten Radiosprecher. Seine Wahl schien gesichert nach der Befragung der öffentlichen Meinung durch das Gallup Institut. Die Wahl von Truman war auch ein Sieg der geistigen Freiheit der Wähler, die nicht wie Automaten reagierten, sondern Individualität zeigten.

Man muß also, um ein vorläufiges Ergebnis zu ziehen, beim Schreiben oder Lesen ständig das Filter der Kritik bereithalten, wenn sich die gewonnenen Eindrücke zu allgemeinen Urteilen verdichten wollen, da diese sonst allzu leicht in die Gruppe der Vorurteile hineingeraten. Trotzdem kommt man irgendwann auf einer solchen Reise oder nachher nicht daran vorbei, die gesammelten Erfahrungen in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, um sie ordnen und auswerten zu können. In diesem Sinne wird im Folgenden eine doppelte Frage gestellt: nach dem Aufbau des amerikanischen Charakters und einer etwaigen Umstimmung im amerikanischen Lebensgefühl.

Pragmatismus und Idealismus

Hatte in Milwaukee ein langes Gespräch mit einem Professor für englische Literatur. Er beschrieb den amerikanischen Charakter ebenso anschaulich wie treffend in aller Kürze folgendermaßen: „Wenn Sie uns verstehen wollen, denken Sie am besten an eine Ellipse. Wie diese hat auch unser Wesen zwei Brennpunkte. Wir sind zugleich Pragmatisten und Idealisten." Die Formulierung blieb hängen und es zeigte sich bald, wie sehr er den Nagel auf den Kopf getroffen hatte.

Die Universalität, mit der sich der Amerikaner für technische Dinge interessiert, sie herstellen und bedienen kann, darf man zweifellos als ein Kennzeichen seiner Mentalität betrachten. Er hat eine betont technische Fantasie, die mit Stahl und Beton zu spielen vermag. Im Herzen von New York liegt das Rockefeller Center. Diese Gruppe von Hochhäusern, 1931 wurde mit dem Bau begonnen, wirkt auf den Besucher wie ein Traum oder Märchen. Scheinbare Gegensätze sind in eine schwebende Harmonie aufgelöst: leicht und massiv zugleich, praktisch bei höchster Eleganz, trotz aller Sachlichkeit und Nüchternheit eine beschwingte Atmosphäre mit einem Anflug von Charme. Überall, wo der Amerikaner Europa vergißt, nicht nur die Burgen und Schlösser, sondern auch

die Gotik und den romanischen Stil, entstehen und gelingen ihm die echten Symbole seines eigenen Lebensgefühls. Diese modernen Bauten — Brücken, Autobahnen, Staudämme, Kraftwerke — zeigen einen auf das Praktische gerichteten Sinn, der die Materie durch eine überlegene Technik spielend bezwingt.

Im geistigen Bereich kehrt die Freude an der Technik wieder als Vorliebe für die Organisation. Jede Universität hat ihren Reklamechef und ihr Reklamebüro. Die systematische Pflege der Verbindung mit Presse, Radio, Behörden und Organisationen steht im Dienste der publicity, die öffentliche Meinung wird für die Schule interessiert. Man wird bekannt, bekommt dadurch Nachwuchs und Geld — und gewinnt die Möglichkeit, auch über die Schule hinaus weitere Kreise geistig zu beeinflussen. In der Forschung werden vor allem die Naturwissenschaften gepflegt. Aber man betreibt weniger Grundlagenforschung, sondern wirft sich auf die Anwendung und Auswertung der Theorien, um praktische Ergebnisse zu gewinnen. Und auch in der übrigen Wissenschaft, Political Science etwa, bevorzugt man die Analyse des Aktuellen gegenüber geschichtlichen oder philosophischen Studien.

Begabung für das Praktische, Hang zum Handeln und aus dem Handgelenk improvisieren, um mit einer Situation fertig zu werden, all das hat oder kann — und liebt der Amerikaner. Man ist Werkstudent nicht nur aus Not, sondern auch, weil es irgendwie zum Stil gehört. Man wechselt die Farm, den Betrieb und den Beruf, wenn sich die Notwendigkeit ergibt oder auch einfach aus Freude am Wechsel, um einen neuen Start zu haben. Und in der Hoffnung, dabei mehr Erfolg zu haben, trotz der scharfen Konkurrenz, die jeden zwingt, hart und schnell zu arbeiten. Dieser praktische Grundzug geht leicht in ein pragmatisches Verhalten über. Man experimentiert und jongliert. Die Zulässigkeit der Mittel wird gemessen an der Zuverlässigkeit, mit der sie zum Erfolg führen. Nicht von ungefähr hat der moderne naturalistische Roman seine besten Autoren in Amerika gefunden. Der harte Realismus bei Hemingway, Steinbeck, Faulkner stammt wohl auch aus dieser Komponente des amerikanischen Wesens und wird erbarmungslos oder fragwürdig, wenn der Zusammenhang mit dem andern Brennpunkt der Ellipse verloren geht. Die folgerichtige Theorie einer Praxis, die für das Verhalten in einer Situation den Erfolg stärker betont als die Gesinnung, ist und bleibt der Pragmatismus. Seine Beschreibung und Rechtfertigung durch John Dewey und William James lieferte den amerikanischen Beitrag zur Geschichte der Philosophie.

Aber dieser Kampf ums Dasein verliert an Schärfe und Bitterkeit, ohne seine Härte einzubüßen, durch einen menschlichen Gefühlston im Umgang, der die Maschine der menschlichen Gesellschaft ständig ölt und Explosionen verhütet. Trotz allem Funktionalismus wird der Amerikaner kein Funktionär, sondern bleibt ein Mensch. Entspannend wirkt allein schon der informal way of living. Die gesellschaftlichen Spielregeln werden im Alltag locker gehandhabt. Die Jacke zieht man aus, wenn sie unbequem wird. Ein Gespräch auf der Bahn kommt zwanglos in Gang, freundlich und sachlich zugleich. Beim zweiten Besuch oder schon gegen Ende des ersten fällt der Titel weg und man redet sich mit dem Vornamen an. Ein Mitbruder aus Frankreich, so wird erzählt, war bei einem Bischof zu Gast. Am Abend des zweiten Tages sagte ihm dieser: „Nun hören Sie doch endlich auf mit der Exzellenz — ich heiße Joe." Man verkehrt eben zwanglos miteinander, ohne dabei formlos zu werden.

Der Amerikaner besitzt noch die Gabe des spontanen Gefühls. Weder Gemüt noch Sentimentalität sind damit gemeint, sondern ein Drittes, das zwischen dem Kern und der Peripherie liegt. Reportagen in der Presse und die Werbung der Firmen über den Funk arbeiten oft mit dramatisierter Sentimentalität. Schon

ein Song von Bing Crosby und noch mehr die Lieder von Stephen C. Foster, etwa: Old Kentucky Home, gehören einer andern Gefühlsschicht an, in der bereits ein echter Ton zum Klingen kommt. In dem strengen Winter des letzten Jahres brachten die Zeitungen täglich Schlagzeilen und ausführliche Berichte über die Hilfsaktion für Menschen und Tiere in den Staaten, die durch die Schneestürme betroffen waren. Sensation im Dienst von Sentimentalität reicht nicht aus, um die lebendige Teilnahme des ganzen Landes zu erklären. In der Begegnung mit der leidenden Kreatur packt den Amerikaner einfach ein gesundes, starkes Mitgefühl — und er hilft nach Kräften: sofort, großzügig und unter persönlichen Opfern. Ich fragte in Milwaukee einen Facharbeiter, warum er sich nicht wie seine Arbeitskameraden einen Wagen halte. Er könne sich das nicht leisten, war die Antwort, da er seit 1945 Pakete im Werte von mehr als 800 Dollar nach Deutschland geschickt habe. Bei einer Familie in Florida, die eine mittlere Fabrik besitzt, betrug die Summe 14 000 Dollar und die Dame des Hauses hatte sich ein eigenes office eingerichtet, um alle Pakete persönlich zu packen und versandfertig zu machen.

Der Idealismus des Amerikaners spielt seinem Realismus oft einen Streich. Er kann optimistisch sein bis zur Illusion. Der viel gebrauchte Slogan „give him a chance" schließt doch ein, daß man den guten Willen beim andern immer voraussetzen darf. Hier liegt vermutlich eine Wurzel für die amerikanische Politik in Europa und China nach 1945. Trotz der Erfahrung mit Hitler und dem Nationalsozialismus hatte man anscheinend weiterhin das Vertrauen, mit Stalin, wenn schon kein gentleman agreement, so doch wenigstens ein fair business abschließen zu können. Es brauchte Jahre und Keulenschläge für die Ernüchterung, daß man mit einem Gangster nur mit der Pistole in der Hand verhandeln kann. Wenn man ihn keinen Augenblick darüber im Zweifel läßt, daß man im Ernstfall eine Sekunde früher abdrücken kann als er, kommt es vermutlich gar nicht zum Schießen und das Ziel wird doch erreicht.

Bis zur Ideologie kann sich Idealismus steigern und versteifen. Er wird dann eine Formel, die mit der Realität und dem Gefühl die Verbindung verloren hat, also jeden Bezug zum Leben überhaupt. Diesen Eindruck gewinnt man im Süden (trotz bezaubernder Gastfreundschaft und einer sehr gepflegten Kultur in den alten Familien), wo die Demokraten regieren und weitgehend in alter Schärfe auf der Trennung zwischen Schwarz und Weiß bestehen. Ein Besucher kann die geschichtliche Entwicklung und ihr Ergebnis verstehen. Er wird auch die wirtschaftlichen und politischen Überlegungen ernsthaft in Rechnung stellen, die einem kurzfristigen Ausgleich unüberwindliche Hindernisse in den Weg zu legen scheinen. Seine Schwierigkeit liegt im Grunde nur in der Tatsache, daß man die Demokratie als These vertritt und in der Praxis negiert.

Diese Unterschiede und Gegensätze gehören, so scheint es, zum amerikanischen Charakter. Er ist gleichzeitig idealistisch-ideologisch und praktisch-pragmatisch. Das schließt sich aus und gehört trotzdem zusammen. Man kann nur jedes und alles im Zusammenhang des Ganzen stehen und gelten lassen.

Von der Freiheit zur Bindung?

Bereits wenige Tage nach meiner Ankunft in USA kam bei einem Gespräch mit einem Professor für Theologie in Woodstock, Maryland, ein Problem zur Sprache, das man den neuralgischen Punkt im amerikanischen Lebensgefühl nennen kann. „Wir haben in diesem Land, so bekam ich zu hören, einstweilen weder in der Praxis noch in der Theorie das gesunde Verhältnis zwischen Freiheit und Autorität gefunden. Jede Bindung wird nur als Grenze oder Bedrohung der Freiheit empfunden, die seit Beginn unserer Geschichte als der zentrale Wert

gegolten hat." So war von Anfang an ein Kristallisationspunkt gegeben. Vieles von dem, was ich später zu sehen und zu hören bekam, ließ sich dadurch besser verstehen und leichter einordnen.

Der Primat der Freiheit hängt zusammen mit der Geschichte des Landes. Auf der Flucht vor wirtschaftlicher, politischer und geistiger Unfreiheit verließen Millionen von Menschen durch Generationen die Alte Welt. Sie gründeten oder begrüßten die Neue Welt im Namen der Freiheit. Und dann begann der Existenzkampf, bei dem es auf den einzelnen ankam, da jeder auf sich gestellt war. In der Pioniergeneration bestand und hatte Erfolg, wer den Frontgeist „going west" besaß. Die persönliche Initiative war ausschlaggebend und blieb es in den späteren Jahrzehnten auch. Sie wurde ein Charakterzug der Nation.

Der selfmademan liebt ein Maximum an Freiheit mit einem Minimum an Bindung. Was an Spielregeln für das Zusammenleben und die Zusammenarbeit nicht entbehrt werden konnte, wurde in freier Übereinkunft durch Verfassung und Gesetze festgelegt. Die schöpferischen und regulierenden Faktoren bleiben Initiative und Konkurrenz. Das freie Spiel der Kräfte sorgt für den Ausgleich der Interessen. Der einzelne und die Gruppen sind Träger der Verantwortung. Eine zentrale Planung und Lenkung wird abgelehnt. Folgerichtig lehnen in der Wirtschaft, um einen typischen Fall herauszugreifen, die Gewerkschaften die Verstaatlichung der Betriebe ab. Sie kämpfen nur um mehr Lohn, weniger Arbeit und bessere soziale Verhältnisse. Auch die Schlichtung von Streitfragen erfolgt in der Regel ohne die Regierung oder ihr Vertreter ist nur ein dritter Partner bei den Verhandlungen, der zu vermitteln sucht.

Ebenso begrenzt wie die politische Autorität des Staates ist die religiöse Autorität der Kirchen. Rund die Hälfte aller Amerikaner lebt ohne jede Bindung an irgendeine Kirche. Die andere Hälfte verteilt sich zu 30 Prozent auf über 250 verschiedene protestantische Kirchen, während die Katholiken mit den restlichen 20 Prozent den geschlossensten kirchlichen Block bilden. Der Protestantismus konnte das Freiheitsbewußtsein im Amerikaner nicht an eine Autorität binden. Sein Prinzip der individuellen Schriftauslegung wirkte gruppenbildend in der Kirche und lebt in der säkularisierten Geistigkeit als Subjektivismus weiter. Der Einfluß des Katholizismus war nicht stark genug, um die Ideen der Ordnung, Autorität und Bindung für das allgemeine Bewußtsein in eine andere Beleuchtung zu rücken.

Das Problem kam erst dann in Fluß, als auch die Verhältnisse ins Gleiten geraten waren. In den letzten 20 Jahren stand man mehr und mehr neuen Aufgaben gegenüber, die mit den Kräften von unten allein nicht mehr zu bewältigen waren. Es begann mit der Wirtschaftskrise um 1930. Die Regierung mußte eingreifen und großzügig helfen. Die Wasserversorgung und Stromerzeugung war auch regional nicht mehr zu regeln. Unter dem Protektorat von Washington entstanden die gewaltigen Stauwerke, die inzwischen Weltruf erlangt haben: Das Tennessee-Tal-Projekt, Bonneville-Damm und Grand-Coulee-Damm in den beiden nordwestlichen Staaten Oregon und Washington, der Boulder-Damm in Arizona. Vor allem erweiterte der zweite Weltkrieg die Vollmachten der Regierung und der Verwaltungsapparat nahm beträchtlich zu. Anschließend erfolgte die zentrale Regelung der Studienhilfe für die ehemaligen Soldaten und der Europahilfe durch den Marshallplan. Über eine weitere Etappe verhandelt gegenwärtig der Kongreß: Sozialversicherung, Krankenversicherung, Unterrichtswesen, Wohnungsbau auf einer umfassenden nationalen Grundlage unter der Leitung und mit Hilfe der Regierung in Washington. Was bei Roosevelt als New Deal begann, lebt weiter im Fair Deal von Truman.

Den wachsenden Einfluß des Staates verfolgen weite Kreise mit kritischen Augen. An Roosevelt scheiden sich noch heute die Geister. Er hat ebenso erbitterte Gegner wie begeisterte Anhänger. Auch Truman findet mit seinem Programm heftigen Widerstand beim Kongreß. Man empfindet die neue Realität — Konzentrierung der Macht im Dienste der Wohlfahrt — als unamerikanisch und bedrohlich. Macht kann schnell in Gewalt umschlagen und dann ist es um die Freiheit geschehen. Die Sicherungen und Segnungen der Wohlfahrt aber wirken einschläfernd und entnervend auf die persönliche Initiative. Trotzdem wird man die Entwicklung wohl nicht mehr abstoppen können, da sie durch sachliche Notwendigkeiten ausgelöst wurde. Bei der Begabung des Amerikaners für den Kompromiß wird es vermutlich zu einer Zwischenlösung kommen, bei der von beiden Seiten Zugeständnisse gemacht werden. Aber auch dieser Vergleich ist dann bereits ein halber Sieg der neuen Mentalität, die aus sozialer Verantwortung die politische Macht stärken will und die Freiheit in eine stärkere Bindung zur Autorität des Staates bringt.

Ebenso findet man außerhalb der Politik Anzeichen für eine Entwicklung, die nach den geistigen Normen einer lenkbaren und zu bindenden Freiheit sucht. Nürnberg, Atombombe, der Kommunismus und die Gefahr eines dritten Weltkrieges haben alarmierend gewirkt. Diskussionen über human rights und natural law reißen nicht mehr ab. Ein Praktiker mit stark pragmatischem Einschlag lernt den Lebenswert der Ethik wohl nur induktiv kennen und schätzen, wenn die bitteren Folgen der entgegengesetzten Praxis offen zu Tage treten oder ihm bedrohlich nahe auf den Leib rücken. Auf Grund solcher Erfahrungen allein vielleicht setzt er sich mit seinem geistigen Erbe auseinander, beginnt Kritik zu üben an Subjektivismus und Liberalismus, Pragmatismus und Relativismus — und findet dann einen Zugang zum bleibenden Wesen des Menschen als Quelle des Naturrechts mit seinen allgemeingültigen Menschenrechten. Nach dem Kriege bildete sich eine Arbeitsgemeinschaft von Wissenschaftlern, Philosophen und Theologen zum Studium dieser Fragen. Die Mitglieder dieser „Conference on Science, Philosophy and Religion" treffen sich mehrmals im Jahre, sprechen einschlägige Probleme durch und veröffentlichen laufend die Ergebnisse.

Einen Beweis für die Krise des alten Freiheitsbewußtseins liefert der Kommunismus in den Vereinigten Staaten. In diesem Zusammenhang handelt es sich nicht um die Auseinandersetzung in den Gewerkschaften, bei denen Funktionäre eine Rolle spielten, die direkt mit Moskau zusammenarbeiteten. Auch die Überprüfung der Verwaltung in Washington gehört nicht hierher, da nur die Folgen der Bündnispolitik mit Rußland während des Krieges ausgemerzt werden sollten. Dagegen ist aufschlußreich, wie die Razzia in Hollywood und an den Universitäten zeigte, daß in den Kreisen der Intelligenz, bei Schriftstellern und Professoren, Gruppenbildungen mit einer starken Tendenz zur extremen Linken vorhanden sind. Man zweifelt an der westlichen Ideologie und wird anfällig für den Mythos des Ostens, weil in einem säkularisierten Raum, wenn das Pendel umschlägt, der Individualismus nur durch die Diktatur abgelöst werden kann. Da man von der Wirklichkeit des Kommunismus keine Ahnung hat, hält man sich an ein ideales Modell und tut den Schritt um so leichter.

Die schmale Fahrstraße zwischen Szylla und Charybdis sucht Robert M. Hutchins, jahrelang Präsident der Universität Chikago, mit seinem Plan der Erziehung an den Hochschulen und der Erwachsenenbildung. Sachliches Wissen und fachliches Können runden die Persönlichkeit nicht ab und reichen nicht aus für den Dienst an der Gemeinschaft. Um die Spezialisierung zu überwinden, fordert Hutchins die Auseinandersetzung mit der europäischen Tradition. Die Vorlesungen von Professor Adler an der Universität bringen die Studenten in

Verbindung mit der Philosophie, wobei das Schwergewicht auf Aristoteles und Thomas gelegt wird. Diese Tendenz wird unterstützt durch eine gewisse Hinwendung zur Scholastik an andern Universitäten, die auf den Einfluß von Maritain, Gilson und dem Institut für Mittelalter in Toronto, Kanada, zurückgeht. Der Erwachsenenbildung dient die „Great Books Foundation" durch die Herausgabe von Textbänden europäischer Autoren aller Richtungen von der Antike bis zur Gegenwart. Über das ganze Land verstreut haben sich überall Arbeitsgemeinschaften gebildet, um mit diesen Unterlagen zu arbeiten. Die Urteile über Einfluß oder Erfolg der Gruppe um Hutchins sind geteilt. Noch mehr gehen die Meinungen auseinander, wenn zu seinen Vorschlägen Stellung genommen wird. Obwohl alle zugeben, daß der Kampf gegen das Spezialistentum und für eine bessere Allgemeinbildung seinen Bestrebungen wertvolle und starke Anregungen verdankt, so genügt doch schon sein Eintreten für die geistige Autorität der Tradition, um ihn bei manchen Gruppen in den Ruf eines „intellektuellen Faschisten" zu bringen.

Über das Ausmaß und die vermutliche Tragweite der Kräfte, die nach einer andern Strukturformel für die Verbindung zwischen Freiheit und Autorität suchen, läßt sich einstweilen kein Urteil fällen. Man kann im Grunde nur auf die Tatsache aufmerksam machen, daß sich allem Anschein nach das amerikanische Lebensgefühl in einer Umstimmung befindet, die vielleicht erhebliche Folgen nach sich ziehen wird.

Edith Stein

Von FRANZ HILLIG S. J.

Ein klares, jugendliches Gesicht, und darunter: Freiburg 1920. Man hat Mühe, das Geburtsdatum zu glauben: 12. Oktober 1891. Sie ist also 29 Jahre alt und nennt sich Fräulein Dr. Stein, die Assistentin von Husserl! Das ist der Morgengipfel ihres Lebens. Was für ein Weg von da zu der Frau, die uns aus der letzten Photographie anschaut, die wir von ihr besitzen: das Bild der Schwester Teresia Benedikta a Cruce, der Kölner Karmelitin, über die der Schatten des Kreuzes fällt, deren Weg in die Gaskammern des Vernichtungslagers führt! Das ist der Abendgipfel ihres Lebens, den sie mit 51 Jahren zu ersteigen hat.

Die erste Bewegung ist ein Aufbäumen gegen den Satanismus, der brutal solch heilige Blüten zertreten durfte. Aber dann offenbart einem ihr Leben: es sollte so sein. Gerade an ihrem Beispiel wird klar, warum Gott die Henker gewähren ließ. „Es durfte wohl der Wein nicht ohne Unbändigkeit gekeltert werden" (Seidener Schuh). Inmitten dieser Greuel sind uns Heilige geschenkt worden! Weil Edith Stein den Kelch der Passion getrunken hat, darf heute ihr Leben verkündet werden; es ist offenbar berufen, Unzähligen Licht und Gnade zu bringen. Und weil sie es mit dem Opfertod siegeln durfte, erhält alles, was sie einst tat und war, den Wert einer gültigen Bezeugung. Man kann den schlichten Bericht, den der Kölner Karmel vorlegt, nur mit Erschütterung lesen.[1] Wie viele

[1] Edith Stein. Von Teresia Renata de Spiritu Sancto. (160 S.) Nürnberg, Glock und Lutz. DM 4.80. — Auch außerhalb der Zitierungen entnehmen wir dem Buch und dem Totenzettel Formulierungen. Der ganze Beitrag will nur zu dem Buch hinführen und ihm Leser werben.

werden, wenn sie dieses Buch gelesen haben, genau das gleiche Wort sagen, das Edith Stein in einer Entscheidungsstunde ihres Lebens sprach: „Das ist die Wahrheit!"

Denn das Leben dieser großen christlichen Zeugin unserer Gegenwart begann in einer jüdischen Familie: Man wird an Rembrandt erinnert, wenn man die Schilderung ihres elterlichen Hauses liest, das in Breslau stand. Unvergeßlich die Gestalt der früh verwitweten Mutter! Sie bringt das Holzgeschäft ihres Mannes hoch und steht bis in ihr hohes Greisenalter hinein an der Spitze des Unternehmens. Edith ist von den sieben Geschwistern die jüngste. Als starke Mutter hält Frau Stein nach alttestamentlichem Vorbild sowohl die Söhne, die längst Familienväter waren, als auch die Töchter in einer kindlich unterwürfigen Abhängigkeit. Die Mutter ist streng gläubige Jüdin. Sie ist ihren Kindern ein lebendiger Tugendspiegel. „Wenn die Mutter sagte: Das ist Sünde, so wußten alle, daß sie damit den Inbegriff des Häßlichen und Menschenunwürdigen bezeichnen wollte" (16).

Edith hatte ihr Abitur gemacht (sie war eine glänzende Schülerin), sie hatte an den Universitäten Breslau, Berlin, Göttingen Sprachen, Geschichte, Philosophie studiert und ihr Staatsexamen summa cum laude bestanden... Sie ging noch mit der Mutter in die Synagoge, aber sie glaubte nicht mehr. Sie hat später einmal gesagt: „Das Studium der Philosophie ist ein ständiges Wandeln am Abgrund" (21). Dennoch muß man es vorsichtig aufnehmen, wenn sie bekennt, sie sei bis zum Alter von 21 Jahren Atheistin gewesen. Sie konnte sich nicht durchringen zum Glauben an einen persönlichen Gott; aber ihr ganzes Sein stand im Licht des geistigen Suchens. Kaum ein Wort bezeichnet sie so wie ein Wort von Mauriac über Charles Du Bos: „l'intelligence, source de charité". Sie hat selbst gestanden: „Meine Sehnsucht nach der Wahrheit war ein einziges Gebet" (28).

Die vorliegenden Nachrichten sind zu dürftig, als daß eine Analyse ihres geistigen Weges schon jetzt möglich wäre. Auch sind ihre Veröffentlichungen noch kaum zugänglich. Peter Wust deutete den Anteil der Phänomenologie Husserls bei ihrem Weg zum Glauben folgendermaßen: „Von Anfang an muß wohl in der Intention jener neuen philosophischen Richtung etwas ganz Geheimnisvolles verborgen gewesen sein, eine Sehnsucht zurück zum Objektiven, zur Heiligkeit des Seins, zur Reinheit und Keuschheit der Dinge, der ‚Sachen selbst'. Denn wenn auch bei Husserl selbst, dem Vater dieser neuen Denkrichtung, der neuzeitliche Fluch des Subjektivismus nicht ganz überwunden werden konnte, so trieb doch viele seiner Schüler die der ursprünglichen Intention dieser Schule eigene Objektgeöffnetheit weiter auf dem Weg zu den Dingen, zu den Sachverhalten, zum Sein selbst, ja sogar zum Habitus des katholischen Menschen,

dem eben nichts gemäßer ist als das ewige Maßnehmen des erkennenden Geistes an maßgebenden Dingen. Man weiß, wie auch Max Scheler eines Tages von der Phänomenologie her in den katholischen Objektivitätsgedanken hineingerissen wurde und wie dann dieser Gedanke, für eine Weile wenigstens, diesen immer zum Emotionalen geneigten Denker so ganz verwandelte, für eine kleine Weile wenigstens —, denn leider packte ihn dann wieder die relativistische Gegenströmung des Zeitalters und führte ihn wieder ganz ab von der einmal so glücklich und verheißungsvoll betretenen Bahn. Edith Stein aber... hatte das Glück, ihren Weg konsequent weiter zu wandern" (98 f.).

Es geschah nicht von ungefähr, daß eine ganze Reihe bedeutender Menschen des Göttinger Husserlkreises den Weg zur Kirche fanden. Edith Stein schien davon unberührt. Doch die Wege der Gnade sind unerforschlich. Edith Stein hat den entscheidenden Tag selbst geschildert. Sie war bei der ihr befreundeten Frau Dr. Conrad-Martius zu Besuch. Als diese eines Tages auswärts zu tun hatte, führte sie die Freundin zu ihrem Bücherschrank und forderte sie auf, nach Belieben zu wählen. „Ich griff hinein aufs Geratewohl und holte ein umfangreiches Buch hervor. Es trug den Titel ‚Leben der Heiligen Theresia von Avila', von ihr selbst geschrieben. Ich begann zu lesen, war sofort gefangen und hörte nicht mehr auf bis zum Ende. Als ich das Buch schloß, sagte ich mir: ‚das ist die Wahrheit!'" (28). Die Nacht war darüber vergangen. Der Tag graute. Edith Stein hatte es kaum gemerkt. Am Morgen ging sie in die Stadt, um zwei Dinge einzukaufen: einen katholischen Katechismus und ein Meßbuch. Am Neujahrstag 1922 empfing sie die heilige Taufe. Aus Dankbarkeit wählte sie den Namen Teresia. Die Reformatorin des Karmel steht nun wie ein Magnet in ihrem Leben. Aber die äußeren Wege führten nur in großen Schleifen zum Ziel.

Erschütternd ist die Begegnung der Neugetauften mit der Mutter. Vor der Mutter kniend bekannte sie ihren Glauben. Sie war auf Schimpf und Schande gefaßt, sie hatte mit einer möglichen Verstoßung gerechnet. Nichts dergleichen geschah: „Die Frau, die mit biblischem Heldenmut ihr schweres Schicksal gemeistert und sich mit ihren sieben Kindern emporgearbeitet hatte, spürte ihre Kraft entschwinden, sie weinte". (29). Das war noch nie geschehen. Noch nie hatte Edith die Mutter weinen sehen.

Eine Bekannte der Familie ist überzeugt, „daß die Wandlung, die mit Edith vorgegangen war, und die als übernatürliche Kraft aus ihrem Wesen strahlte, Frau Stein entwaffnete. Als gottesfürchtige Frau spürte sie, ohne es zu begreifen, das Heilige, das von ihrer Tochter ausging; und obwohl ihr Schmerz ein tödlicher war, erkannte sie klar ihre Ohnmacht, gegen das Geheimnis der Gnade zu streiten. Wir alle sahen ja auf den ersten Blick, daß Edith eine andere geworden war, obwohl sie nach wie vor mit größter Liebe an den Ihren hing und alles aufbot, um keine

Änderung in den verwandtschaftlichen Beziehungen aufkommen zu lassen" (30).

Nun ist die Höhe erreicht. Die Berichte über die folgenden Jahre atmen eine wundervolle Klarheit, Reife und Güte. Edith Stein war schon in ihrer Gymnasialzeit still, tief, innerlich und von großer Bescheidenheit. Nun wurde sie immer selbstloser und innerlicher. Sie betete lange Stunden. Ganze Nächte verbrachte sie im Gebet. Wenn die Schwestern um 4 Uhr oder 5 Uhr morgens in die Kapelle kamen, kniete das Fräulein Doktor schon an ihrem Platz. „Nie stellte sie sich in den Vordergrund, immer trat sie zurück. Und doch fühlte man sich vom ersten Augenblich an wie gebannt von einer großen Heiligkeit, die ihrem stillen Wesen entströmte. Alles war strenge Selbstzucht... nur für die anderen war sie von großer Milde" (52). Beuron wurde ihr eine liebe geistige Heimat, eine Quelle der Erquickung, zu der sie immer wieder zurückkehrte.

Und doch waren gerade dies die Jahre ihres öffentlichen Wirkens und ihres Ruhmes. Das Kloster wurde ihr versagt. Ihr Platz, so meinten die Priester, die sie leiteten, sei bei ihren Gaben das Wirken unter den Menschen. Sie muß an internationalen Kongressen teilnehmen und auf Frauenkundgebungen und Katholikentagen sprechen. Von Speyer, wo sie bei den Dominikanerinnen von Sankt Magdalena als Lehrerin wirkte und unter den Ordensfrauen wie eine Ordensfrau lebte, wird sie nach Münster an das „Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik" berufen. Bereits 1930 war bei Borgmeyer in Breslau in zwei Bänden ihre Übersetzung der „Quaestiones de veritate" des hl. Thomas von Aquin erschienen. In Münster verfaßte sie „Das Ethos der Frauenberufe" und schrieb für die Benediktinische Monatsschrift Beiträge zum Problem der modernen Mädchenbildung.

Inzwischen verfinsterte sich der politische Horizont immer mehr. Edith Stein, die sonst oft kindlich froh und heiter sein konnte, wurde mit den zunehmenden Judenverfolgungen immer ernster. Sie dachte an die Ihren. Sie fühlte und litt mit ihrem gequälten Volk. Als sie im „Heiligen Jahr" 1933 am Vorabend des ersten Freitags im April im Karmel von Köln-Lindenthal die „Heilige Stunde" besucht, sagt sie dem Heiland, sie wüßte, daß es sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht; aber die es verstünden, die müßten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Sie wollte es tun. Er sollte ihr nur zeigen wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte sie die innere Gewißheit, daß sie erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, das wußte sie noch nicht (67).

Edith Stein muß ihre Stellung in Münster aufgeben. Sie darf auch nicht mehr veröffentlichen. Da wird ihr klar, daß jetzt die Stunde gekommen sei, um Aufnahme in den Karmel zu bitten. Seit zwölf Jahren ist

er ihr Ziel. Als man die Postulantin darauf aufmerksam macht, daß sie mit einer Fortsetzung ihrer wissenschaftlichen Arbeit im Karmel nicht rechnen könne, gibt sie die Antwort: „Nicht die menschliche Tätigkeit kann uns helfen, sondern das Leiden Christi. Daran Anteil zu haben, ist mein Verlangen" (72 Anm.).

Ein letzter schwerer Gang stand ihr bevor: der Abschied von der vierundachtzigjährigen Mutter. Schwester Benedikta vom Kreuz hat einen erschütternden Bericht von diesen letzten Tagen zu Hause gegeben. Man muß ihn im Lebensbild nachlesen. Die Größe der Stunde besteht darin, daß zwei starke und lautere Menschen sich in der Kraft ihres Glaubens erheben, „um das vom Höchsten geforderte Opfer, jede nach ihrer Weise, auf dem Altar ihres Herzens Gott darzubringen" (30). Jede Woche ging vom Kölner Karmel ein Brief an die heißgeliebte Mutter. Lange blieben sie unbeantwortet. Dann siegte die Mutterliebe, und es kamen Grüße aus Breslau. Die Mutter starb am 14. September 1936 im gesegneten Alter von 87 Jahren. So blieb ihr viel Bitterkeit erspart.

Edith Stein hieß nun Schwester Teresia Benedikta a Cruce. Sie hatte in den „Hafen des göttlichen Willens" gefunden. Es ist nicht unsere Absicht, ihr Leben im Karmel im einzelnen zu verfolgen. Am 15. April 1934 war ihre Einkleidung. Am Ostersonntag, den 21. April 1935 legte sie ihre Profeß ab.

„Vor der Welt verborgen, enthüllte sie den Reichtum ihrer Tugenden. Den niedrigsten Diensten mit Vorliebe ergeben, verfaßte sie doch auf Befehl ihrer Obern ihr Lebenswerk: „Ewiges und endliches Sein", eine Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie von Descartes bis Heidegger. Dieses zweibändige Werk wurde noch mit Mühe bei Borgmeyer in Breslau gedruckt, kam aber nicht an die Öffentlichkeit wegen der alles Schrifttum von Nichtariern verbietenden Gesetze" (Totenzettel). Es soll nun bei Herder erscheinen, während bei Schnell und Steiner in München ihr Buch „Frauenethos und Frauenbildung" neu herauskommen wird.

Schwester Benedikta wußte, was ihr Beiname „vom Kreuz" besagte. Sie hatte mit geistesklarem Blick erkannt, daß der Karmel für sie nur Durchgang sein konnte. Sie wußte, welche Belastung ihr Verweilen im Kölner Karmel für die Mitschwestern bedeutete. In der Silvesternacht 1938 nahm sie Abschied von dem ihr so teuren Kloster und wurde von einem befreundeten Arzt über die holländische Grenze gebracht. Hier nahm sie der Karmel von Echt auf, der viele deutsche Mitglieder zählte.

Doch der Krieg brach aus, und der Sturm der Judenverfolgung raste über die deutschen Grenzen. Eine Zuflucht in der Schweiz wurde für Schwester Benedikta vorbereitet. Aber die Bürokratie arbeitete viel zu langsam. Als die Bahn frei war, war es zu spät. Es war der 2. August 1942, nachmittags um 5 Uhr. Die Schwestern waren zur Betrachtung im Chor versammelt, da erscheint die SS. Sie geben ihr zehn Minuten Zeit. „Sie

kniete ehrerbietig nieder vor dem Allerheiligsten Sakrament und verließ das Chor mit den Worten: „Bitte beten, Schwestern!" (141). An der Straßenecke wartete das Auto des Überfallkommandos. An jenem Tage wurden die nichtarischen Klosterinsassen aller holländischen Ordenshäuser verhaftet. Sie wurden im Lager von Amersfort konzentriert. Von da gingen die Transporte in den Osten.

Eine Liobaschwester in Freiburg erhielt von unbekannter Seite einen kleinen mit Bleistift geschriebenen Zettel: „Grüße von der Fahrt nach Polen. Schwester Teresia Benedikta" (152). Das ist die letzte Spur. „Wo und wann sie ihr Ziel erreichte, wissen wir nicht. Viele Gerüchte, auch das ihrer Vergasung in Auschwitz drangen zu uns, aber keine einzige verbürgte Nachricht", sagt der Totenzettel vom Karmel „Regina Pacis" in Köln.[2] Und er fügt hinzu: „Wir suchen sie nicht mehr auf Erden, sondern bei Gott, der ihr Opfer annahm und seine Frucht dem Volke schenkt, für das sie betete, litt und starb."

Schwester Benedikta ist eine Tochter ihres Volkes geblieben. Sie ist nicht vor seinem Kreuzweg geflohen, sie hat sich für ihr Volk zum Opfer dargebracht, und ihr Opfer ist angenommen worden. Aber man kann und darf die Rolle ihres gesegneten Lebens nicht darauf allein beschränken. Sie hat das Opferleben einer Karmelitin gewählt und den Opfertod auf sich genommen, auch um für die zahllosen Unmenschlichkeiten und Greuel zu sühnen, die von Menschen unseres Volkes begangen wurden. Wie ein friedebringender Engel steht diese reine Frau inmitten des weiterzeugenden Hasses.

Als Denkerin steht Edith Stein mitten im Aufbruch einer neuen europäischen Geistigkeit. Sie hat mehr getan. Sie hat die Zone des geistigen Ringens überschritten und ist heineingereift in die Einfalt und die Liebe. Mit einer wunderbaren Geradlinigkeit ist sie dem Ruf der Gnade gefolgt: zum Glauben, zur Taufe, in den Karmel, in den Opfertod. Noch einmal durchblättert man die dem Lebensbild beigefügten Photographien: Immer reifer, immer ernster, immer leiderfahrener und heiliger wird dieses Frauenantlitz. Unwillkürlich wollen wir beten: „Du unsere große, heilige Schwester." Ob wir einmal öffentlich so zu ihr beten dürfen? Man spürt heute schon: Schwester Benedikta ist ein Geschenk an unsere Zeit und es wird ein Segen von ihrem Leben und Beispiel ausgehen. Auch wir sind der Überzeugung: „Ohne Zweifel wird das Lebensbild dieser modernen, heiligmäßig verehrten Frau sich die christliche Welt erobern. Das Zeugnis ihres Lebens und ihres Sterbens wird von jungen Christen aller europäischen Länder der Vergangenhait entrissen und weitergelebt werden."

---

[2] Für Mitteilungen von Erinnerungen an Schwester Teresia Benedikta ist dankbar der Karmel „Regina Pacis", Junkersdorf bei Köln, Vogelsanger Weg 43.

Freiheit im Atombereich?

Zur philosophischen Deutung des quantenphysikalischen Indeterminismus

Von WOLFGANG BÜCHEL S. J.

Die Diskussion um die Naturkausalität ist seit mehr als zwei Jahrzehnten, seit der Entwicklung der neueren Quantenphysik, nicht mehr zur Ruhe gekommen. Naturwissenschaft und Philosophie sind sich hier in einem für beide Teile gleich wichtigen Bereich nicht nur begegnet, sondern ihre Aussagen scheinen sich z. T. zu überschneiden. Dennoch dürfte es sich bei der Frage nach der Naturkausalität um ein im Kern philosophisches Problem handeln, dessen grundsätzliche Lösung in philosophischen Überlegungen gewonnen werden muß, wie in einer voraufgegangenen Untersuchung herausgestellt wurde.[1] Hier soll versucht werden, den dort entwickelten prinzipiellen Ansatz auf den konkreten Fall des quantenphysikalischen Indeterminismus zu übertragen.

Der Indeterminismus der heutigen Physik hat seine letzte Begründung in der Tatsache, daß die moderne Atomphysik zur Beschreibung ihrer Elementarteilchen, der Protonen, Neutronen, Elektronen, Photonen usw., zwei grundverschiedene, ja gegensätzliche Bilder gebraucht: das der Welle und das der Korpuskel. Auf diese sog. „Komplementarität" des Wellen- und Korpuskelbildes muß darum zunächst eingegangen werden.

Das entscheidende experimentelle Anzeichen für den wellenhaften Charakter einer physikalischen Erscheinung ist die sog. Interferenz. Als Interferenz bezeichnet man es, wenn zwei Wellenzüge, die zusammentreffen, sich in gewissen Fällen gegenseitig verstärken, in anderen dagegen wechselseitig auslöschen. Ein solches gegenseitiges Sich-Verstärken oder -Auslöschen ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, daß jedes Zusammentreffen eines Wellenberges des einen Wellenzuges mit einem Wellenberg des anderen offenbar einen doppelt so hohen Berg ergibt und gleicherweise jedes Zusammentreffen eines Wellentales mit einem andern Wellental ein doppelt so tiefes Tal, während Wellenberg + Wellental sich gegenseitig ausgleichen. An den Stellen also, wo immer ein Wellenberg des einen Wellenzuges mit einem Berg des anderen zusammentrifft und darum auch Tal mit Tal, werden sich diese Wellenzüge gegenseitig verstärken; wo dagegen Wellenberg auf Wellental trifft und Tal auf Berg, müssen die Wellenzüge einander auslöschen. Wenn darum bei einer physikalischen Erscheinung solche Interferenzen auftreten, wenn es sich etwa bei den Lichtstrahlen zeigt, daß Licht + Licht nicht immer größere Helligkeit, sondern in gewissen Fällen auch Dunkelheit ergibt, so gestattet das einen unmittelbaren Rückschluß auf

[1] J. de Vries, Naturgesetzlichkeit oder Freiheit? Im Septemberheft des Jahres (Bd. 144, S. 489-496).

die wellenhafte Natur der betreffenden Erscheinung. Dabei meint „wellenhafte Natur", daß in dem betreffenden Vorgang wesentlich eine räumlich-zeitliche Periodizität enthalten ist, ein räumlich-zeitlich periodisches Schwingen, ein räumlich-zeitlich periodisches Pulsieren; nur dadurch ist ja das gegenseitige Sich-Auslöschen zweier Lichtstrahlen erklärlich. Damit ist zugleich ein weiteres gesagt: Es gehört zum Wesen jedes Wellenzuges, daß er sich über einen mehr oder weniger ausgedehnten räumlichen Bereich hin erstreckt, über eben den Raumbezirk, den die Wellenberge und Wellentäler in ihrer Gesamtheit erfüllen; ohne eine solche räumliche Ausdehnung wäre ja das periodische Nacheinander von Wellenberg und Wellental gar nicht möglich. Wenn wir darum bei den Elementarteilchen eine derartige räumliche Periodizität finden, müssen auch die Elementarteilchen irgendwie räumlich ausgedehnt sein, müssen sich über einen gewissen Raumbereich hin erstrecken. Ein Gleiches gilt von der Erstreckung über eine gewisse Zeitdauer, die mit dem Begriff der zeitlich periodischen Schwingung gegeben ist. Zusammenfassend verstehen wir also unter „wellenhafter Natur" eine räumlich-zeitliche Periodik, die als solche wesenhaft die Erstreckung über einen gewissen räumlichen Bereich und über eine bestimmte zeitliche Dauer beinhaltet. Und da Interferenzerscheinungen nicht nur bei den Licht- und Röntgenstrahlen, sondern seit 1927 auch bei den sog. materiellen Elementarteilchen, Elektronen, Protonen, Neutronen, ja sogar bei ganzen Molekülen bekannt sind, ist die wellenhafte Natur all dieser Elementarteilchen experimentell erwiesen. (Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei angemerkt, daß im Vorliegenden der Ausdruck „Elementarteilchen" oder „Teilchen" nicht wie im Sprachgebrauch der Physik als gleichbedeutend mit „Korpuskel" verwandt werden soll, sondern lediglich als Sammelbezeichnung für Elektronen, Protonen, Photonen usw. gleichgültig, ob diese unter dem Korpuskel- oder Wellenbild erscheinen.)

Wenn also auch die wellenhafte Natur dieser Elementarteilchen experimentell erwiesen ist, so lassen sie sich doch nicht als „Wellen" einfachhin bezeichnen; denn in einem entscheidenden Punkt zeigen sie ein Verhalten, das dem einer „förmlichen" Welle geradezu entgegengesetzt ist und nur unter dem Bild einer Korpuskel erfaßt werden kann. Es handelt sich vor allem um den Ausstrahlungs- und Absorptionsvorgang, wie wir ihn etwa beobachten bei einem Lichtkörperchen, einem Photon, das von einem leuchtenden Atom ausgestrahlt wird und dann auf einen Leuchtschirm trifft. Wäre das Photon eine „wirkliche" Welle, so würde die Lichtenergie, d. h. die Schwingungsenergie der Welle, im Lauf einer wenn auch sehr kurzen Zeitspanne n a c h e i n a n d e r ausgestrahlt; sie würde sich nach allen Seiten hin v e r t e i l e n, und schließlich träfe auf jeden Punkt des Leuchtschirmes ein gleich großer, oder besser gesagt, gleich kleiner Anteil der ausgestrahlten Gesamtenergie. In Wirklichkeit vollzieht sich jedoch der Ausstrahlungsvorgang nicht in dieser Form, son-

dern die gesamte Lichtenergie des Photons wird geschlossen, gleichsam mit einem Ruck, aus dem Atom ausgeschieden und ebenso geschlossen und ungeteilt an einem einzigen Punkt des Leuchtschirms abgegeben — gerade als ob sie zusammengeballt wäre zu einem „Energieklümpchen", zu einer kleinen Korpuskel, die von dem Atom zum Schirm fliegt. Das ist es denn auch im wesentlichen, was als „korpuskulare Natur" der Photonen und allgemein der Elementarteilchen anzusprechen ist: Diese Ganzheit, Geschlossenheit und Unzerteiltheit, diese „atomare Struktur" in der Übertragung von Energie (im weitesten Sinne genommen) und gegebenenfalls elektrischer Ladung; alle anderen noch angeführten korpuskularen Eigenschaften lassen sich wohl auf diese Ganzheit zurückführen oder auch vom Wellenhaften her erfassen.

Es liegt auf der Hand, daß die begriffliche Verbindung der beschriebenen wellenhaften und korpuskularen Natur der Elementarteilchen auf große Schwierigkeiten stoßen muß. Für die physikalisch-mathematische Behandlung hat man sich nach anfänglichem Schwanken für die sog. statistische Deutung der Materie- und Lichtwellen entschieden: Die Elementarteilchen werden aufgefaßt als Korpuskeln, die als solche ihre Ladung und Energie ganz und ungeteilt zusammenhalten, aber diesen Korpuskeln kann keine bestimmte Bahn zugeschrieben werden, längs derer sie sich bewegen, sondern es besteht immer nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, sie an diesem oder jenem Raumpunkt zu finden, und diese Wahrscheinlichkeit ist es, die durch die Welle gemessen wird: Wo sich die Wellen durch Interferenz verstärken, ist die Wahrscheinlichkeit für das Antreffen einer Korpuskel groß; wo sich die Wellen durch Interferenz schwächen oder auslöschen, ist diese Wahrscheinlichkeit gering oder verschwindend.

So unbefriedigend diese statistische Deutung der Materie- und Lichtwellen anmutet, so stellt sie doch, im Augenblick wenigstens, die einzige Möglichkeit dar, die entscheidenden Elemente das Korpuskelbildes (Ganzheit der Energieübertragung) und des Wellenbildes (räumlich-zeitliche Periodizität mit ihren Voraussetzungen räumlicher Erstreckung und zeitlicher Dauer) physikalisch-mathematisch miteinander zu verbinden.

Um die gleiche Synthese, wie sie die Theorie der „Wahrscheinlichkeitswellen" auf der Ebene des mathematischen Symbols bietet, muß sich die philosophische Durchdringung für den Bereich des begrifflichen Verständnisses bemühen. Dabei ist der neu zu gewinnende Begriff der Raum- und Zeitbezogenheit des materiellen Seins von vornherein nicht im Gebiet des Anschaulich-Vorstellbaren zu suchen; solange man an der Forderung anschaulicher Vorstellbarkeit festhält, dürfte die Behauptung, die moderne Physik habe die Unmöglichkeit einer determinierten räumlich-zeitlichen Beschreibung der Elementarvorgänge erwiesen, zu Recht bestehen.

Die Lösung ist daher wohl zu suchen in einer analogen Verwendung von Begriffen, wie sie die philosophische Forschung entwickelt hat für die Raumbezogenheit (auf diese sollen sich die folgenden Ausführungen beschränken) übermateriellen Seins — pflanzliches und tierisches Lebensprinzip, Geistseele des Menschen —, von Seinsstufen also, deren Raumbezogenheit dem sinnlichen Vorstellungsvermögen gleichfalls unzugänglich ist. So dürfte z. B. die Art, in der die Seele als im Körper des Menschen gegenwärtig gedacht werden muß, bei analoger Übertragung auf die Elementarteilchen eine begriffliche Verbindung des korpuskularen und wellenhaften Elementes gestatten.

Die Seele muß aufgefaßt werden als im ganzen Körper gegenwärtig; denn jede Zelle wird zur lebenden Zelle nur durch die unmittelbare seinsmäßige Verbindung mit dem Lebensgrund der Seele. Anderseits läßt sich nicht annehmen, daß in den einzelnen Gliedern jeweils nur Teile der Seele gegenwärtig seien; ein solches Auseinanderfallen in Teile ist durch die Geistnatur der Seele ausgeschlossen. Die Seele muß also gedacht werden als ganz und ungeteilt gegenwärtig sowohl im Körper als Ganzem wie in jedem einzelnen Glied. In diesem Begriff der „praesentia definitiva", wie ihn schon die Philosophie der mittelalterlichen Scholastik entwickelt hat, erscheinen so die beiden Momente miteinander verbunden, deren Gegensätzlichkeit das Problem der Raumbezogenheit des materiellen Seins ausmacht: Ganzheit und Ungeteiltheit auf der einen und Erstreckung über einen gewissen Raumbereich auf der anderen Seite. Überträgt man darum die „praesentia definitiva" analog auf die Elementarteilchen, so müßte man diese auffassen als innerhalb des ganzen Bereiches, über den sich, physikalisch gesprochen, der zugeordnete Wellenzug erstreckt, überall gleichzeitig gegenwärtig, gleichzeitig ganz und ungeteilt, mit ihrer ganzen Energie, Ladung usw., und sie trügen in sich selbst das räumlich-zeitliche periodische Schwingen, das die Ursache der Interferenz darstellt.

Die Bedenken, auf diese Weise vielleicht die Grenzen zwischen materiellem und geistigem Sein zu verwischen, sind unbegründet; denn schon von der Scholastik selbst wurde der Begriff der praesentia definitiva angewandt auch auf das tierische und oft sogar pflanzliche Lebensprinzip — ein Zeichen, daß diese Art der Raumbezogenheit nicht auf den Bereich des Geistigen beschränkt ist. Außerdem kann ihre Übertragung auf die Elementarteilchen nur in der Form der Analogie geschehen, die in der Ähnlichkeit notwendig Unähnlichkeit besagt; so besteht eine entscheidende Unähnlichkeit darin, daß das Elementarteilchen aus sich selbst heraus raumbezogen ist, während die Seele aus ihrem eigenen Wesen heraus von jeder Raumbezogenheit frei und nur durch den Körper „im Raum" ist.

Auf die physikalische und philosophische Deutung der Komplementarität des Wellen- und Korpuskelbildes mußte näher eingegangen wer-

den, weil an diesem Punkt der Indeterminismus der modernen Physik ansetzt. In welcher Form, läßt sich leichter als in grundsätzlichen Erörterungen an einem kleinen Gedankenexperiment zeigen, das zugleich zum besseren Verständnis des wellenhaften und korpuskularen Charakters der Elementarteilchen dienen kann.

Gegeben sei ein Lichtstrahl, der durch eine enge runde Öffnung (Blende) von vielleicht $^1/_{10}$ mm Durchmesser hindurchgeht und in einer Entfernung von etwa einem halben Meter auf einen Leuchtschirm trifft. Wir können dann auf diesem Leuchtschirm eine seitliche Abbeugung des Lichtstrahls feststellen, und wie sich aus anderen, ähnlich gelagerten Experimenten schließen läßt, tritt eine solche Ablenkung nicht nur ein bei einem ganzen Strom von Photonen, wie ihn unser Lichtstrahl darstellt, sondern schon bei einem einzigen Photon, das durch die Blende hindurchtritt. Die Abbeugung beruht auf Interferenz, ist also eine Auswirkung der räumlich-zeitlichen Periodik, die dem Photon wie allen Elementarteilchen eigen ist; und wie eine genauere Untersuchung zeigt, setzt die Art der Ablenkung voraus, daß dieses „Schwingen" und „Pulsieren" in dem ganzen Raum der Öffnung stattfand, durch die das Photon hindurchging — wird z. B. irgendeine Stelle innerhalb der Öffnung zusätzlich abgedeckt, so verändert sich die Form oder Intensität der ganzen Beugungserscheinung. Daraus ist zu schließen, daß auch das Photon selbst an allen Punkten der Öffnung gleichzeitig gegenwärtig gewesen sein muß.

Diese gleichzeitige Gegenwart darf jedoch nicht aufgefaßt werden nach Art einer „wirklichen" Welle, deren Energie sich über den ganzen Bereich der Welle verteilt, gleichsam auseinanderfließt, sondern sie muß verstanden werden nach Art der praesentia definitiva, so, daß die Energie des Photons immer ganz und ungeteilt zusammenbleibt, daß das Photon mit seiner ganzen und ungeteilten Energie an jedem Punkt der Öffnung gegenwärtig ist. Das ergibt sich, wenn man unmittelbar hinter der Öffnung eine photographische Platte anbringt in der Form, daß dadurch die Blendenöffnung abgeschlossen wird. Die lichtempfindliche Schicht dieser Platte besteht im wesentlichen aus Bromsilbermolekülen, die bei Lichteinwirkung zerfallen und dadurch bei nachfolgender Entwicklung die Platte schwärzen. Es sei das Verhalten derjenigen Bromsilbermoleküle untersucht, die sich unmittelbar hinter der Blende, also praktisch in ihrer Öffnung befinden, und es sei zur Bestrahlung eine ganz schwache Lichtquelle gewählt, so daß pro Sekunde nur verhältnismäßig wenig Photonen auf die Platte treffen. Ein jedes Bromsilbermolekül braucht zum Zerfall eine bestimmte Mindestmenge an Lichtenergie, soviel, wie gerade der Energie eines Photons entspricht. Würden nun die wenigen Photonen, die in der Sekunde noch eintreffen, ihre Energie über die ganze Fläche der Blendenöffnung hin verteilen, so entfiele auf das einzelne Bromsilbermolekül jeweils vielleicht ein Milliardstel der Photonenenergie; es müßte daher

tagelang dauern, bis ein Molekül die zum Zerfall nötige Energie angesammelt hätte. Wäre dieser Zeitpunkt erreicht, dann müßten die Moleküle ziemlich gleichzeitig zerfallen, da sie ja jeweils gleiche Anteile an der Gesamtenergie erhielten. In Wirklichkeit vollzieht sich aber der Zerfallsprozeß in der Form, daß schon nach kurzer Bestrahlungszeit einige Moleküle, regellos innerhalb der Blendenöffnung verstreut, vollständig zerfallen, während die übrigen unverändert bleiben: Ein Zeichen, daß die wenigen eingefallenen Photonen ihre Energie nicht über die ganze Fläche der Öffnung hin verteilt, sondern sie ganz und geschlossen zusammengehalten und an die zerfallenen Moleküle abgegeben haben.

Warum aber gerade an diese Moleküle und nicht an die anderen? Mit dieser Frage ist das Problem des quantenphysikalischen Indeterminismus aufgeworfen. Denn für die scheinbar regellose Auswahl gerade dieser Moleküle kann die moderne Physik nicht nur keinen Grund angeben, sondern es hat sogar den Anschein, als ob ein Grund überhaupt nicht vorhanden sein könne, so daß irgendeine freie Wahlentscheidung des Photons heranzuziehen wäre. Verständlich wird diese scheinbare Unmöglichkeit einer inneren Begründung aus folgendem Gedankengang: Die Art und Form der Interferenzerscheinungen hinter der Blende setzt voraus, daß, physikalisch gesprochen die Schwingungsweite der zugeordneten Welle innerhalb der Blendenöffnung überall gleich groß ist; daraus ergibt sich gemäß der statistischen Interpretation der Photonenwelle eine überall gleich große Wahrscheinlichkeit für das korpuskulare Auftreten des Photons. Wäre nun im Photon irgendein innerer Grund dafür vorhanden, gerade an dieser Stelle energetisch wirksam zu werden, so würde für den betreffenden Punkt die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten einer Korpuskel zur Gewißheit, während sie für die ganze übrige Fläche verschwände — und gerade das ist mit der überall gleich großen Schwingungsweite der Welle unvereinbar. Hinzu kommt, daß es nicht genügen würde, dem Photon ein einziges derartiges „verborgenes Merkmal" zuzuschreiben, wodurch der Ort seines korpuskularen Auftretens im Voraus festgelegt wäre. Man kann nämlich das Photon in entsprechenden Versuchsanordnungen wiederholt vor ähnliche, aber stets ein wenig veränderte „Wahlsituationen" stellen, in denen sich auch experimentell ein jeweils etwas verschiedenes Verhalten beobachten läßt; es müßte also für jeden einzelnen dieser Fälle dem Photon von Hause aus ein verborgenes Merkmal mitgegeben sein, das seine Entscheidung bestimmt. Da grundsätzlich unendlich viele derartige Wahlsituationen möglich sind, müßten folgerichtig in jedem einzelnen Photon unendlich viele verborgene Merkmale enthalten sein.

Scheinen diese Überlegungen eine Deutung des quantenphysikalischen Indeterminismus im Sinne einer seinsmäßigen Unbestimmtheit (nicht nur erkenntnismäßigen Unbestimmbarkeit) des physikalischen Geschehens nahe-

zulegen, so wird oft dagegen eingewandt, daß damit die Grundlage jeder Naturgesetzlichkeit aufgegeben werde; aus dem absoluten Zufall könne sich niemals eine Gesetzmäßigkeit, auch nicht eine statistische, entwickeln. Dieser Einwand ist berechtigt, wenn unter der Unbestimmtheit des Geschehens absolute Willkür verstanden wird; er verliert jedoch seine Bedeutung gegenüber der Deutung der Unbestimmtheit im Sinne einer Wahlentscheidung der Teilchen. Bei einer solchen Wahlentscheidung kann sich, unbeschadet der Freiheit des einzelnen Wahlaktes, der Einfluß der Motive in der Form einer statistischen Gesetzmäßigkeit der Wahlergebnisse äußern — niemand wird wegen der Gesetzmäßigkeiten der Eheschließungsstatistik an der Freiheit der einzelnen Hochzeitspaare zweifeln —; diese „Motive" wären im Fall der Elementarteilchen dadurch gegeben, daß für gewöhnlich (unser Beispiel der Blende stellt unter dieser Rücksicht einen Grenzfall dar) die Schwingungsweite der zugeordneten Welle für verschiedene Punkte auch verschiedene Werte hat, was man als eine „Bevorzugung" gewisser Bereiche durch die Elementarteilchen deuten könnte; diese Verschiedenheit der Schwingungsweite und dementsprechend der Häufigkeit energetischer Reaktionen bildet ja tatsächlich die Grundlage der quantenphysikalischen Naturgesetzlichkeit.

Die Annahme einer Wahlentscheidung der Elementarteilchen läßt sich also, wie es scheint, nur widerlegen, wenn auf Grund anderweitiger Überlegungen feststeht, daß wirkliche Freiheit nur im Bereich geistigen Lebens möglich ist[2]; von Leben und erst recht von geistigem Leben zeigen sich bei den Elementarteilchen keine Anzeichen, und der Versuch Jordans, den quantenphysikalischen Indeterminismus mit dem Lebensproblem zu verknüpfen, hat von zuständiger biologischer Seite entschiedene Ablehnung gefunden.[3] Aber auch dann ist es aus den oben angegebenen Gründen wohl nicht gut möglich, den Grund für das korpuskulare Auftreten des Photons gerade an dieser Stelle im Photon allein zu suchen. Man wird vielmehr daran anknüpfen müssen, daß sein „korpuskulares Auftreten" ja immer eine energetische Reaktion mit irgendwelchen anderen Teilchen, in unserem Fall mit den Bromsilbermolekülen, bedeutet; für das Zustandekommen einer derartigen energetischen Reaktion ist aber nicht nur der Zustand des Photons selbst, sondern auch der der Moleküle, zwischen denen es „die Wahl hat", entscheidend. Man könnte also hypothetisch annehmen, daß der Energieaustausch gerade mit dem Molekül zustande käme, dessen augenblickliche „energetische Disposition" am günstigsten wäre. Da diese „energetische Disposition" der einzelnen Moleküle von Fall zu Fall verschieden sein wird und für große Zahlen der Wahrscheinlichkeitsrechnung unterliegt, ergeben sich zwanglos die beobachteten statistischen Gesetzmäßigkeiten im korpuskularen Auftreten der

[2] De Vries a. a. O. S. 494 f.
[3] Vgl. Max Hartmann, Quantenphysik und Biologie, Universitas 3 (Stuttgart 1948) 319.

Elementarteilchen. Wenn, wie es gewöhnlich der Fall ist, die Schwingungsweite der Welle von Punkt zu Punkt verschieden ist, so würde dem eine verschieden große konstante energetische Disposition auch im Photon selbst entsprechen, die zu der entsprechenden „Wahrscheinlichkeitsverteilung" des korpuskularen Auftretens führt.

Indem so das Zustandekommen einer energetischen Reaktion nicht nur von dem Photon selbst, sondern auch von den beteiligten Molekülen abhängig gemacht wird, entfällt zugleich die Schwierigkeit der unendlich vielen verborgenen Merkmale, die die Entscheidung des Photons in den unendlich vielen möglichen Wahlsituationen bestimmen sollten. Denn jede neue Wahlsituation bedeutet ein Zusammentreffen mit jeweils neuen möglichen „Partnern" einer energetischen Reaktion, zwischen denen die Auswahl zu treffen ist; außerdem ist gewöhnlich dann auch die energetische Disposition des Photons selbst, die sich in der Schwingungsweite der Welle ausdrückt, etwas verändert; das Zusammenspiel dieser Faktoren muß von selbst zu den jeweils verschiedenen beobachteten „Wahlentscheidungen" führen.

Man könnte gegen die Hypothese solcher energetischer Dispositionen einwenden, daß dafür im Rahmen der heutigen Quantenphysik kein Raum sei. In der Tat beschreibt die Quantenphysik das Zusammenwirken eines Photons und eines Moleküls mathematisch-physikalisch richtig, ohne derartige energetische Dispositionen zu berücksichtigen, soweit sie nicht im Wellenbild zum Ausdruck kommen. Doch dürfte das nichts gegen die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Hypothese besagen. Der quantenphysikalische Formalismus beschreibt nämlich das Zusammenwirken eines Photons entweder mit einem einzigen Molekül oder mit einer Vielheit von Molekülen. Im ersten Fall wird die entscheidende Frage, warum Reaktion gerade mit diesem Molekül, schon als beantwortet vorausgesetzt; es ist darum leicht verständlich, daß die Faktoren, die zur Beantwortung eben dieser Frage angesetzt wurden, in der weiteren Beschreibung keine Verwendung mehr finden. Im zweiten Fall ergibt die Rechnung für jedes Molekül eine gewisse Zerfallswahrscheinlichkeit, wobei der Zerfall im einzelnen näher beschrieben wird; da aber tatsächlich nur ein Molekül zerfällt, erweist sich die Rechnung als unzulänglich gerade in dem Punkt, zu dessen Klärung die energetischen Dispositionen eingeführt wurden. — Man kann allerdings zugeben, daß es vielleicht infolge der eigentümlichen Struktur der Mikrophysik niemals, möglicherweise grundsätzlich nicht möglich sein wird, diese energetischen Dispositionen physikalisch zu erfassen, daß also die Frage danach physikalisch sinnlos und das Geschehen der Mikrophysik grundsätzlich indeterminierbar sei; aber es wäre Positivismus, eine physikalisch sinnlose Frage für überhaupt sinnlos zu erklären und aus der erkenntnismäßigen Undeterminierbarkeit auf eine seinsmäßige Undeterminiertheit des Geschehens zu schließen.

Schließlich sei noch kurz die Deutung der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen im Sinn der dargelegten Auffassung gegeben. Diese besagen bezüglich der räumlichen Lokalisation (auf die wir uns hier beschränken) der Elementarteilchen, daß bei gleichzeitiger Bestimmung von Ort und Geschwindigkeit die Geschwindigkeitsmessung um so ungenauer werden muß, je genauer die Ortsbestimmung wird, und umgekehrt. In dem oben gebrachten Beispiel des Lichtstrahls, der durch eine Blende geht, geschieht die „Ortsbestimmung" vermittels der Blende: Im Augenblick des Durchgangs muß jedes Photon irgendwo innerhalb der Blendenöffnung seinen „Ort" gehabt haben. Die „Geschwindigkeit" der Photonen, von der in diesem Fall nur die Richtung, nicht die Größe bestimmt wird, ergibt sich aus der seitlichen Ablenkung des Lichtstrahls, die auf dem Leuchtschirm zu beobachten ist. Dabei zeigt sich dann, daß sich der Lichtstrahl um so weiter seitlich auseinanderfächert, daß also die Geschwindigkeitsbestimmung um so ungenauer wird, je kleiner der Durchmesser der Blendenöffnung, je genauer also die Ortsbestimmung wird, und umgekehrt. Es handelt sich um eine wellenkinematische Erscheinung, die sich ohne weiteres aus der Untersuchung der Interferenzwirkungen ergibt und nur dadurch ihre Bedeutung erhält, daß es sich hier nicht um „wirkliche" Wellen, sondern um die wellenhafte Seite der Elementarteilchen handelt. Aus diesem wellenhaften Charakter der Elementarteilchen wurde schon oben abgeleitet, daß ihnen eine Art praesentia definitiva zugeschrieben werden muß, daß man bei ihnen von „Ort" und „Geschwindigkeit" im strengen Sinn also gar nicht sprechen kann; die Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelationen sind der mathematische Ausdruck der Unzulänglichkeit dieser anschaulich-vorstellbaren Beschreibungsweise.

Zusammenfassend kann darum das eigentliche Problem des quantenphysikalischen Indeterminismus gesehen werden in der Schwierigkeit der Bildung und mathematisch-physikalischen Auswertung adäquater Begriffe für die unserer Anschauung so fernliegende Wirklichkeit der Mikrowelt; daß eine solche Schwierigkeit, in der Erkenntnistheorie höherer Seinsstufen altbekannt, auch für die Erkenntnis des materiellen Seins besteht, das lange als das unmittelbarst Gegebene galt: das ist die grundlegend neue Einsicht, die wir der Quantenphysik verdanken.

Der Berliner Schulkampf

Von PETER FRIEDRICHS S. J.

Die Blockade der Westsektoren Berlins hat die Aufmerksamkeit der ganzen Welt erregt. Die parallel laufende Blockade der christlichen Bevölkerung Berlins, die sich hauptsächlich im Schulkampf zeigte, fand dagegen kaum nennenswerte Beachtung.

Sie begann schon 1945, als die Anordnung des Nationalsozialistischen Regimes zum Abbau der konfessionellen Schulen (auf katholischer Seite waren es 53 Volksschulen) trotz der Potsdamer Beschlüsse nicht aufgehoben wurde. Als nun auch eine antichristliche Hetze einsetzte und den christlichen Kreisen keine Organe zur Gegenwehr offenstanden, kam es im November 1945 bei den Kirchen zu einer Unterschriftensammlung, durch die 85 Proz. der erfaßten Erziehungsberechtigten die Berücksichtigung der Religion in der Schule verlangten. Bischof Konrad von Preysing hatte gleich nach der Besetzung Berlins eine Instruktion an den Klerus herausgegeben, in der auch die Stellung zur Schulfrage festgelegt wurde; in einem Hirtenschreiben verlangte er die katholische Schule für die katholischen Kinder und den Religionsunterricht in der Schule. Die Alliierte Kommandantur ordnete am 4. April 1946 den zweistündigen Religionsunterricht als normales Schulfach an; die konfessionelle Schule jedoch wurde nicht wieder eingeführt.

Durch die Initiative der Ordensgesellschaften wurden die von dem Naziregime unterdrückten privaten Schulen gleich nach der Kapitulation wieder eingerichtet. Die Leiter der Schulen zeigten dies der Stadtverwaltung und der Kommandantur an. Die Stadtverwaltung ignorierte sie zuerst, bis durch das Eingreifen der Kommandantur eine Besichtigung und die Anlegung der Akten herbeigeführt wurde. Das Ergebnis war die Anordnung der Kommandantur vom 8. Februar 1946, die Schulen seien zugelassen. In der Folge wurden außer den fünf auf diese Weise wieder genehmigten Schulen noch zwei weitere — eine Volksschule und eine höhere Schule bestätigt.

Anfangs 1946 begann der kommunistisch beherrschte Magistrat von Groß-Berlin ein Schulgesetz vorzubereiten, durch das auch in Groß-Berlin wie in der russisch besetzten Zone die Einheitsschule eingeführt werden sollte. Vorgreifend wurde die Einführung dieser Einheitsschule durch den stufenweisen Abbau der höheren Schulen, und damit auch der zugelassenen Privatschulen, angeordnet. Auf Anordnung der Westmächte unterblieb die Durchführung; sie wurde dann auch in letzter Stunde (August 1946) vom Hauptschulamt zurückgenommen. Ein zweiter Hirtenbrief des Berliner Bischofs, der noch einmal die katholische Schule für die katholischen Kinder verlangte, verhallte wirkungslos.

Das vom kommunistischen Magistrat vorbereitete Gesetz wurde nicht verabschiedet, da inzwischen (Oktober 1946) die Wahlen zur Stadtverordnetenversammlung eine neue Lage geschaffen hatten. Nicht die kommunistische Partei (SED), sondern die sozialistische (SPD) zog als stärkste

Fraktion ins Stadthaus ein, und mit ihr neben der SED die CDU und die LDP.

Für die weitere Entwicklung wurde wichtig, daß auf Grund der Mehrheitsverhältnisse wohl der Posten des Stadtrates für die Volksbildung durch ein Mitglied der SPD besetzt wurde, daß aber — nicht ohne Druck der Russen — Leitung und Zusammensetzung des Hauptschulamtes und der Bezirksschulämter im wesentlichen blieben, wie sie unter den Kommunisten bestanden. Die Mehrheit dieser Schulräte vertritt die kommunistische und die linkssozialistische Weltanschauung. Es sind zum Teil dieselben Männer, die in den zwanziger Jahren an den weltlichen Schulen Berlins arbeiteten oder als sogenannte entschiedene Schulreformer auftraten. Was damals mißlang, weil kein Meister einen Lehrling einstellen wollte, auf dessen Zeugnis die Beurteilung in Religion fehlte, sollte diesmal gelingen. Man wollte die einzigartige Gelegenheit und die Unterstützung der Russen benutzen, um die Reform unter dem Motto des Fortschritts durchzuführen.

Eine der drei Hauptforderungen dieser Reform ist die Trennung von Schule und Kirche. Eine weitere die Beseitigung der Klassengegensätze. Es darf keine Schule besonderer Bildung oder Klassen geben. Alle Schüler aller Volksklassen sollen nur eine Schule, die Einheitsschule besuchen. Vor allem soll es keine doppelte Lehrerklasse geben, die sich durch Titel, Gehalt oder Bildung unterscheidet. Darum einheitliche Bildung der Lehrer an der Lehrerakademie, durch die in Zukunft alle Lehrer ohne Ausnahme gehen müssen. Eine etwa notwendige Fachausbildung sollen die Lehrer in Zusatzkursen erwerben. Die dritte Forderung der Reform ist die der Humanität und des Fortschritts nach der marxistischen Gesellschaftsordnung und Weltanschauung.

Als im neuen Stadtparlament die kommunistische Fraktion (SED) ihr Schulgesetz wieder einbrachte, mußte auch der Magistrat unter der Führung der SPD eine Magistratsvorlage vorbereiten. Sie schloß sich im wesentlichen an die Vorarbeiten der Schulräte an und war dementsprechend von kommunistischem und linkssozialistischem Geiste beherrscht.

In die unterste Klasse der Einheitsschule sind alle Kinder einzuschulen, die im Laufe des Kalenderjahres das sechste Lebensjahr vollenden. Die Schulpflicht endet mit dem Schluß des Schuljahres, in dessen Kalenderjahr die Schüler das 18. Lebensjahr vollenden. Für Kinder mit Ausfallerscheinungen und Schwächen gibt es Sonderschulen, nicht aber für Begabte. Höhere Schulen gibt es nicht mehr. Statt dessen gliedert sich innerhalb der Einheitsschule der Unterricht mit der siebenten Klasse in einem gemeinsamen Kernunterricht und in wahlfreie Kurse, die u. a. auch die Möglichkeit einer zweiten Fremdsprache, z. B. des Lateinischen, bieten. Schon mit dem fünften Schuljahr beginnt der Unterricht in einer lebenden Fremdsprache nach freier Wahl (Englisch, Französisch oder Russisch). Im neunten Schuljahr vollzieht sich die Gabelung in einen praktischen und einen wissenschaftlichen Zweig, der die Ausbildung in naturwissenschaftlicher, neusprachlicher und humanistischer Richtung ermöglichen soll. An die Stelle der praktischen Lehre mit Berufsschulunterricht kann die Berufsschule treten. Für die wissenschaftliche Ausbildung sind solche

Ausnahmen nicht möglich. Der Anordnung der Militärbehörde mußte man Folge leisten und deshalb den Religionsunterricht in das Gesetz aufnehmen. Er sollte aber Sache der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sein, denen auch die Verantwortung auferlegt wird, daß der Religionsunterricht gemäß den für den allgemeinen Unterricht geltenden Bestimmungen erteilt wird. Er soll in die Eckstunden verlegt werden. Heiß umkämpft und besonders entscheidend für die Stellungnahme wurde § 2, der als alleinigen Träger für das Schul- und Bildungswesen im Gebiete von Groß-Berlin die öffentliche Gebietskörperschaft Groß-Berlin vorsah und demgemäß andere Rechtsträger (z. B. Privatschulen) ausschließen wollte.

Am 13. November 1947 wurde das Gesetz in der Stadtverordnetenversammlung mit 86 gegen 30 Stimmen angenommen.

Im Frühjahr und Sommer 1947 gingen von Elternversammlungen und einzelnen Tausende von Protesten gegen das Gesetz an den Magistrat und die Stadtverordnetenversammlung. Nach Verabschiedung des Gesetzes erneuerten sich die Proteste bei Magistrat, Stadtverordnetenversammlung und Militärbehörde. Kardinal von Preysing suchte auf die Militärbehörde einzuwirken, daß dem Gesetz die Genehmigung versagt werde. Man glaubte, daß die Vertreter der Westmächte über die Schablone erhaben und in demokratischer Gesinnung gefestigt seien, und meinte, sie würden die Vergewaltigung der Elternrechte nicht mit ihrer Zutimmung decken. Als dann im Frühsommer 1948 die Genehmigung als bevorstehend in der Presse angekündigt wurde, wandte man sich in einer von 65600 erziehungsberechtigten Eltern unterschriebenen Adresse an Kardinal Preysing, er möchte noch einmal die Rechte der Eltern bei den Militärbehörden vertreten. Der Kardinal begab sich daraufhin zusammen mit dem evangelischen Bischof Dibelius zum geschäftsführenden Kommandanten.

Das Gesetz wurde trotzdem bestätigt. Eine wesentliche Veränderung hatte nur der § 2 erhalten. Danach sollten die bis dahin genehmigten Privatschulen bestehen bleiben. Außerdem behielt sich die Militärbehörde vor, noch eine kleine Anzahl von weiteren Privatschulen zu genehmigen.

Aufschlußreich ist ein Blick auf die Haltung der einzelnen politischen Gruppen gegenüber dieser Schulreform.

Die eigentlichen Betreiber der „Reform" sind die Schulräte und die politische Partei der SED. Ihre Freunde haben in der russisch besetzten Zone die Einheitsschule schon vorher eingeführt. Dort lag also das Ideal vor, dem sie zustrebten. Die verhältnismäßig geringen Abweichungen sind Zugeständnisse an die Opposition, die propagandistisch als Beweis der Toleranz hervorgehoben wurden. Es sind hauptsächlich die Bestimmungen über den Religionsunterricht, das Zugeständnis der zweiten Fremdsprache schon im siebenten, nicht erst im neunten Schuljahr, und der Satz des § 1: „Dabei (d. h. beim Ziel der Heranbildung von Persönlichkeiten) sollen die Antike, das Christentum und die für die Entwicklung zum Humanismus, zur Freiheit und zur Demokratie wesentlichen gesellschaftlichen Bewegungen, d. h. das ganze kulturelle Erbgut der Menschheit, einschließlich des deutschen Erbgutes, ihren Platz finden." Politisch

sollte das Gesetz die Einbeziehung Berlins in die Ostzone schaffen helfen. Es sollte auch ein Bekenntnis der SPD zum Marxismus erzielen und ein einheitliches Zusammengehen der beiden marxistischen Parteien auf anderen Gebieten vorbereiten. Daß dieses Ziel erreicht wurde, kam während der Debatte im Stadtverordnetenkollegium in den Reden der Kommunisten mit großer Genugtuung zum Ausdruck. Die Kommunisten hatten auch gehofft, die CDU bei der Auseinandersetzung über das Gesetz zu spalten. Es war sichtlich eine große Enttäuschung für sie, daß das Gegenteil erreicht wurde.

Für die Haltung der SPD waren maßgebend: der Druck der Schulräte („Die Schulräte steinigen mich", war die Begründung des Stadtrats für die Ablehnung aller Zugeständnisse an die Opposition), ferner das Verhaftetsein der sozialistischen Stadtverordneten an die alte Parteidoktrin und den Marxismus. Anfangs verriet eine gewisse Unsicherheit noch das Unbehagen. Als aber einmal der Beschluß zum Eintreten für das Gesetz gefaßt war, hielt die SPD in gewohnter Parteidisziplin zusammen.

Die LDP trat gleich anfangs für das Gesetz ein, nicht aus denselben Gründen wie die sozialistischen Parteien, sondern aus den Anschauungen des Liberalismus. Sie erwarteten von der einheitlichen Schule eine Verwischung der konfessionellen und weltanschaulichen Gegensätze und das Heranwachsen einer einheitlichen Nationalanschauung. Die Haltung des Großteils der Elternschaft gegen das Gesetz veranlaßte sie, nachträglich zu verlangen, daß die Schule auch dem Christentum offen sei. Als in § 1 der obenerwähnte Satz eingefügt wurde, der auch das Christentum unter den Bewegungen aufzählt, die in der Schule Platz finden sollen, stimmte die eine Hälfte der Partei für, die andere Hälfte gegen das Gesetz.

Die CDU vertrat von Anfang an grundsätzlich die Bekenntnisschule, setzte sich jedoch zunächst einmal mit dem Gedanken auseinander, ob nicht angesichts der Tatsache, daß Bekenntnisschulen keine Aussicht auf Annahme hatten, bei entgegenkommender Haltung praktisch mehr für die Elternrechte herauskomme, wenn ein Teil der SPD dadurch zu Konzessionen veranlaßt würde. Abgesehen davon, daß ein solches Vertrauen auf ein Entgegenkommen der SPD-Abgeordneten sich als Fehlrechnung erwiesen hätte, ergaben die Vorbesprechungen bald, daß der vorgesehene Standpunkt unhaltbar war. Es handelt sich nämlich um das Grundrecht der Eltern, die Verantwortung für die Erziehung der Kinder zu tragen, das ihnen vom Staate nicht genommen werden kann. Schon der Versuch dazu ist Unrecht. Ferner kann der Staat nur auf Recht und Gerechtigkeit aufgebaut werden, und Gesetze sind nur dann gerecht, wenn sie der Rechtsordnung dienen, nicht, wenn sie Unrecht tun. Aus solchen grundsätzlichen Erwägungen heraus kam der einstimmige Beschluß der CDU zustande, das Gesetz abzulehnen. Sie brachte einen eigenen Gesetzesvorschlag ein, der nicht ihr eigenes Schulideal vorstellte, sondern dem Gesetze im Sinne der Magistratsvorlage eine Fassung geben sollte, die zwar dem christlichen Bevölkerungsteil nicht gerecht wurde, aber doch die formelle Ungerechtigkeit und Gewissensbedrückung vermied. Als diese Vorlage von der Mehrheit abgelehnt worden war, bemühte sich die

Fraktion, durch Abänderungsvorschläge dem Gesetz die größten Härten zu nehmen. Auch diese Vorschläge wurden von der Mehrheit abgelehnt.

In der Presse vertrat nur die Frauenwochenschrift „Sie" das Recht der Eltern. Der damaligen Unionszeitung war ein wirkungsvoller Einsatz kaum möglich. Die gesamte kommunistische und sozialistische Presse, die das Feld beherrschte, war gegen christliche und gegen private Schulen. Die parteipolitisch nicht gebundene Presse ließ gelegentlich auch Stimmen der christlichen Kreise zu Wort kommen, jedoch in einer Dosierung, die der gegenteiligen Haltung geflissentlich das Übergewicht gab — was ganz ihrer sonstigen Haltung entspricht, das christliche Gedankengut zurückzudrängen.

Die evangelische Kirche trat gleich anfangs ebenso wie die katholische für die Forderung der Bekenntnisschule ein. Es geschah in der klaren Erkenntnis, daß Schulreform und Einheitsschule nur darum so tätige Vertreter finden, weil im Grunde der Kampf gegen das Christentum geht. Zeitweise zeigte sich in der Haltung der evangelischen Kirche ein Schwanken, indem man durch die Forderung einer „christentumsoffenen" Kirche glaubte, den noch gläubigen Menschen des Sozialismus ein Einlenken ermöglichen zu können. Aber bald erkannte man, daß die Hoffnung auf Verständnis bei der SPD aussichtslos war, und namentlich, daß die neue Haltung inkonsequent war und sich juristisch nicht begründen ließ. Man besann sich auf das Elternrecht gegen den Totalitätsanspruch des Staates.

Das Gesetz brachte die Fortsetzung des vom Nationalsozialismus eingeleiteten Kampfes gegen die Kirchen. Es sagt zwar nichts gegen die Bekenntnisschule. Das Gesetz definiert die Einheitsschule als eine Organisationsform der Schule in einem einheitlichen, in sich gegliederten Aufbau der zwölfjährigen Schule, auf die sich die Schulpflicht vom 6. bis 18. Lebensjahr bezieht. Es könnten darum nach Konfessionen getrennte Einheitsschulen bestehen. Durch diese Tatsache ließen sich anscheinend die Vertreter der Westmächte täuschen, weshalb der Widerstand der Kirchen gegen das Gesetz von den Offizieren der Militärbehörden als unverständlich empfunden wurde. Einer der Kommandanten gratulierte Kardinal von Preysing, weil das Gesetz ihm die volle Freiheit zur Einrichtung konfessioneller Schulen gewähre.

Die Schulverwaltung aber und die sozialistischen Parteien fassen es offenbar ganz anders auf. Der Leiter des Hauptschulamtes erklärte: „Unser klares Ziel für die Entwicklung der Schule ist die Verwirklichung des marxistischen Sozialismus." In derselben Erklärung kommt der Satz vor: „Natürlich werden wir die Lehrer, die uns nicht passen, zuletzt zulassen." Das bezog sich nach dem Zusammenhang zunächst auf das Fach der Geschichte; es deuten aber manche Tatsachen auf eine allgemeine Anwendung dieses Grundsatzes hin.

Das Gesetz bietet dafür durchaus die Handhabe. Der Nationalsozialismus hatte versucht, die Schule zum Werkzeug seiner Pläne zu machen. Es gelang ihm nicht vollständig. Denn allen Gewalttaten und Schikanen zum Trotz konnten ihm die Eltern ihre Kinder durch Ummeldung auf eine andere Schule entziehen, wenn die Einflußnahme auf die bisherige Schule

nicht fruchtete. Sie waren ja nach Verfassung und Gesetzgebung die ersten Erziehungsberechtigten. Auch den Lehrern boten die Beamten- und andere Rechte einen Rahmen, innerhalb dessen sie manche Gewalttat in ihrer Wirkung vereiteln oder doch abschwächen konnten. Das neue Berliner Schulgesetz beseitigt diese Schranken. Es will jedes Kind seiner Zwangsschule zuweisen, zu deren Besuch es mit allen Zwangsmitteln des Staates, auch durch die Bestimmungen der Schulpflicht herangezogen werden kann. Es legt die Rechte in die Hand der Gebietskörperschaft Groß-Berlin, die sie ihrerseits wieder in einem Manne zur Ausübung kommen läßt, dem Leiter des Hauptschulamtes. Durch ihn kann der totalitäre Staat seine Willkür ausüben. Was vom Nationalsozialismus angestrebt, aber nicht vollkommen erreicht wurde, ist hier zur Vollendung gebracht. Den Eltern ist kein Recht mehr gelassen. Die Elternausschüsse sind eine Einrichtung, durch welche die Eltern zur verantwortlichen Mitarbeit am Schulleben herangezogen werden können, es sind ihnen aber keine Rechte zugestanden. Die Lehrer sind in ihrer Ausbildung, Anstellung und in der Führung des Amtes völlig abhängig von dem Hauptschulamt. Ja selbst das Bestehen der Prüfung kann von bestimmten Voraussetzungen abhängig gemacht werden, etwa von der Tätigkeit für eine bestimmte Staatspartei oder den Berichten der Spitzel einer bestimmten Organisation, wie wir das von früher her kennen. Diese Erfahrung läßt auch jetzt manche Vorkommnisse in ihren Hintergründen verstehen.

In der Verwirklichung des Prinzips von der Totalität des Staates liegt der Hauptfehler des Gesetzes. Es sind wohl nicht zuletzt die Erfahrungen des Schulkampfes, die den evangelischen Bischof Dibelius veranlassen, in seinen Reden zum Widerstand gegen die Totalität des Staates aufzurufen.

Der einzige Ausweg, den das Gesetz in sehr beschränktem Maße den Katholiken zur Erfüllung ihrer Pflichten läßt, ist die Gründung von Privatschulen. Die Katholiken des Stadtteils Neukölln haben diesen Ausweg schon beschritten und eine private Einheitsschule beantragt und gegründet, die gleich im ersten Jahre von 600 Kindern besucht wurde. Obwohl der Antrag sofort nach Veröffentlichung des Gesetzes gestellt wurde, ist die formelle Genehmigung bis heute noch nicht erfolgt.

Für die Anhänger der evangelischen Kirche brachte das Gesetz eine völlig neue Lage. Bis dahin war die traditionelle und gesetzliche Lage die der bekenntnismäßigen Volks- und Höheren Schule als Regelfall. Die evangelische Bekenntniskirche hatte auch wegen der gewaltsamen Änderung dieses Zustands gegen den Nationalsozialismus gekämpft. Es war damals eine ungesetzliche Maßnahme. Jetzt wurde sie zum Gesetz erhoben. Die Vertreter der evangelischen Kirche treten ebenso wie die Katholiken gegen die Vergewaltigung der Grundrechte und -freiheiten auf. Zum ersten Mal in der Geschichte sind die Protestanten Berlins zur Sicherung der religiösen Erziehung ihrer Kinder auf den Weg der Privatschule angewiesen. Sie haben den Weg beschritten und fürs erste 10 Volksschulen und ein Gymnasium beantragt. Der Durchführung

ihrer Vorhaben stehen außer den behördlichen auch große geldliche Schwierigkeiten entgegen.

So konzentrierte sich der Schulstreit in Berlin zunächst auf den Kampf um die Privatschule. Er wurde von der Schulbehörde eingeleitet, indem sie den Privatschulen mitteilte, sie dürften in Zukunft keine Schüler auf die unteren Klassen aufnehmen, sondern nur noch die vier oberen Klassen weiterführen. Die Privatschulen antworteten, sie nähmen Schüler wie bisher auf. Es gehe nicht an, die durch Gesetz und Anordnung der Kommandantur garantierten Schulen auf dem Wege der Schülersperrung aufzuheben. In der Folge mußte die Schulbehörde sich in den Rechtsstand der Privatschulen fügen. Sie machte bei einer im Aufbau befindlichen Mädchenschule den Versuch, sie in die öffentliche Einheitsschule einzugliedern. Auch diesen Versuch mußte sie aufgeben. Die Privatschulen haben ihren Rechtsstand wenigstens in den Westsektoren bisher gewahrt.

In den folgenden Wochen bemühten sich die Vertreter der Behörde, die Genehmigung der evangelischen Schulen zu vereiteln. Sie machten ihren Einfluß auf die Militärbehörde in diesem Sinne geltend. Durch das Ausscheiden der Russen aus der Kommandantur schien eine formelle Genehmigung schon deshalb unmöglich, weil die Behörde, die die Genehmigung zu erteilen hatte, rechtlich nicht wirken konnte. Bei den mündlichen Verhandlungen des Vertreters der evangelischen Kirche mit dem amerikanischen Offizier operierte dieser mit den Einwänden: die konfessionellen Schulen seien reaktionär, sie trügen die Schuld am Kriege. Den eindringlichen Argumenten des kirchlichen Vertreters gegenüber vertrat er hart den Standpunkt: „Wir Amerikaner haben schon zwei Kriege gegen den deutschen Militarismus und die deutsche Schule führen müssen; wir wollen nicht noch einen dritten führen." „Gerade weil Sie diese Schulpolitik führen, werden Sie den dritten führen müssen," war darauf die Antwort. Man weiß nicht, ob der Offizier den vollen Sinn dieser Antwort verstand. Als er aber auch dann noch nicht seine Zustimmung wenigstens zur stillschweigenden Duldung der aufzumachenden Schulen geben wollte, erklärte ihm der Vertreter der evangelischen Kirche: „Die Schulen werden eröffnet, wenn nicht mit Ihrer Genehmigung, dann ohne dieselbe; wenn nicht auf gesetzlichem Wege, dann auf ungesetzlichem. Sie mögen mich dann nachher ins Gefängnis setzen, wie es der Nationalsozialismus getan hat. Das sage ich Ihnen: den Geist, den wir im Nationalsozialismus bekämpft haben, werden wir auch in Ihnen bekämpfen."

Eine solche Antwort hatte der Offizier nicht erwartet. Er lenkte ein und ließ sich die Anträge zuleiten. In einem Schreiben an die Kirche legten die Offiziere der Erziehungsabteilungen der drei Westmächte die ihnen vorgetragenen Differenzen zwischen den Vertretern der Kirchen und der Berliner Schulverwaltung dar, deren Lösung ihnen unmöglich schien. Kirchen und Schulverwaltung möchten sich in gemeinsamen Verhandlungen einigen und der Militärbehörde Vorschläge machen. Die Offiziere kannten wohl nicht die ganze Tiefe und den Ernst der Differenzen. Die Besprechungen blieben im wesentlichen unfruchtbar. Der Schulverwaltung kam es nur darauf an, die Kirchen zum Verzicht oder zur

Begrenzung der Privatschulen zu verpflichten und ihre „Schulreform" zu retten. Die Kirchen aber konnten die Grundrechte der Eltern nicht verschachern.

Inzwischen hatte es sich mit Beginn des Schuljahres ergeben, daß die evangelischen Schulen nur zum Teil und dann nur mit verhältnismäßig wenig Schülern aufgemacht werden konnten, während die eine neue katholische private Einheitsschule gleich mit etwa 600 Schülern begann. Darum trat diese jetzt in den Mittelpunkt des Kampfes. Ihre offizielle Anerkennung war noch nicht ausgesprochen. Es ergab sich sogar bei Besprechungen mit amerikanischen Offizieren, daß das vor mehr als zwei Monaten eingereichte Gesuch gar nicht weitergeleitet worden war. Es wurde nun der Vorwurf der Ungesetzlichkeit gemacht und den Eltern brieflich, persönlich, durch Bestellung auf das Amt und auch durch Radio mit der Polizei gedroht. Aber die Eltern ließen sich nicht erschüttern und die Drohung durchs Radio hatte den Erfolg von einigen Neuanmeldungen an der Schule. Durch die Drohung mit der Polizei kam die Angelegenheit auch in den Bereich anderer Ämter des Magistrats. Der stellvertretende Oberbürgermeister weigerte sich, die Polizei zur Austragung parteipolitischer Differenzen einzusetzen.

Die Militärbehörden zeigten sich zunächst beunruhigt, weil man ohne formelle Genehmigung begonnen hatte. Schließlich aber hatten sie Verständnis für das Argument, daß angesichts der Operationsunfähigkeit der Kommandantur eine formelle Genehmigung nicht zu erwarten sei, daß aber darum doch die Eltern nicht um ihr Grundrecht gebracht werden könnten. Das entsprach namentlich der englischen Rechtsauffassung. So besteht der schwebende Rechtszustand bis auf den heutigen Tag.

Andere Differenzen traten auf. Infolge der Blockade fehlte es in den öffentlichen Schulen vielfach an den Mitteln zum Ausbau und zur Beseitigung der Bombenschäden. Es fehlte auch an Kohlen, besonders in den Westsektoren. Es mußten meist zwei und mehr Schulen in einem Gebäude unterrichten, Anzahl und Länge der Schulstunden vielfach gekürzt werden. Die Klagen der Eltern über den ungenügenden Unterricht wollten nicht verstummen.

Besonders leidet der Religionsunterricht, der in den Eckstunden stattfinden soll, die infolge der Zusammenlegungen besonders bedroht sind. Im Normalfall ist er bei schlechtem Willen des Schulleiters vielfach undurchführbar, bei gutem und bestem Willen oft unwürdig und unmöglich, sehr oft nur möglich durch Opferwilligkeit und Eifer der Lehrerschaft. Junglehrer wissen, daß sie sich den Dank von Vorgesetzten erwerben, wenn sie durch Worte und interessante Schulveranstaltungen die Kinder vom Religionsunterricht fernhalten. So merkt es nachgerade jeder, was von den Propagandareden über den Schutz der religiösen Belange zu halten ist, abgesehen davon, daß die Bestellung und Bezahlung der Religionslehrer die Kirchengemeinschaften zu den größten Opfern zwingt. Für die Katholiken kommen immer nur drei oder vier Kinder in jeder Klasse in Frage. Verhandlungen, katholische Kinder in einer der Parallelklassen unterzubringen, führten mehrmals zu Versprechungen der obersten Schulleiter, deren Einhaltung aber durch die Schulräte vereitelt

wurde. Viele Kinder haben so nie Religionsunterricht bekommen. Einzelne Pfarrer helfen sich kurzer Hand, indem sie die Kinder in kircheneigenen Räumen zusammenrufen, ein Verfahren, das gelegentlich die einzig mögliche Art ist, um den Religionsunterricht technisch durchzuführen, das aber die Durchsetzung einer grundsätzlichen Forderung gefährdet. Die ganze Lage schürt die Unzufriedenheit und Erbitterung in weitesten Kreisen.

Eine immer wieder erhobene Klage betrifft die Lehrer. Ein Teil der Lehrerschaft, nicht nur der alten Lehrer, findet mit Recht Lob und Anerkennung. Die Mehrzahl aber sind schnell und behelfsmäßig ausgebildete Jung- und Neulehrer. Darum sind manche ungeeignete Kräfte unter ihnen, aber auch die geeigneten machen noch manche Anfangsfehler. Das Schlimmste ist, daß bei Ausbildung und Auswahl großer Wert auf Linientreue im Sinne des Kommunismus oder wenigstens Marxismus gelegt wird.

Die Lehrbücher, namentlich in Geschichte, stellen die Kirche als einen großen Macht- und Kulturfaktor der Vergangenheit dar, heben aber nur den Machtanspruch hervor, wodurch unter dem Schein von Toleranz und Objektivität die Immoralität dieses Machtanspruches ohne innere Berechtigung in den Herzen der Kinder zerstörend wirken muß.

Die Schulverwaltung wendet der Durchführung der Schulreform ihre Hauptaufmerksamkeit zu. Dabei achtet sie sorgfältig darauf, daß die Gesetzesbestimmungen zur Unterdrückung der Gegenseite schärfstens zur Anwendung kommen, während sie selbst sich durch einschränkende Bestimmungen weniger beschwert findet und sich in ihrem Übereifer manche Übertretung zuschulden kommen läßt. Wenn auch nicht gerade mit Sorgfalt, so wurde doch mit sehr großem Eifer die Umgestaltung des Lehr- und Unterrichtsplanes des fünften und des neunten Schuljahres betrieben, an denen sich die neuen Bestimmungen der Einheitsschule zuerst auswirken mußten. Da bei den höheren Schulen durch den Wegfall ihrer untersten Klasse Lehrkräfte frei wurden, übergab man mit Vorliebe das entsprechende fünfte Schuljahr solchen freiwerdenden Studienräten. Das Experiment fiel in manchen Fällen recht unglücklich aus. Diese Lehrer, die gewohnt waren, mit einer Schar ausgewählter und lernlustiger Jungen zu arbeiten, kam mit der großen Masse widerstrebender schulfeindlicher Elemente nicht zurecht, zumal mit der Reform auch die Mittel der Schuldisziplin beschränkt worden waren.

Während man nun für die körperlich und geistig nicht genügend entwickelten Kinder Sonderschulen zuläßt, werden diese im Sinne der Reform für die Begabten verweigert. Auch ihre Zusammenfassung in Sonderklassen wird hartnäckig abgeschlagen. Sie sollen in der Einheit des Volkes stehen bleiben. Darin sieht man den Hauptsinn der Einheitsschule. Die Eltern beobachten die Unlust und Langeweile bei ihren Kindern, sie glauben deren Verwilderung befürchten zu müssen und sind vielfach auf der Suche nach anderen Schulen. Bei den Behörden selbst kann man die Befürchtung des Andrangs zu den Privatschulen sichtlich feststellen. Die Gegnerschaft gegen die Einheitsschule wächst. Gleichzeitig wächst auch das Bestreben der Behörden zu deren Förderung und Aus-

gestaltung mit Sonderkursen, wobei sie sich aber immer wieder durch die finanziellen Bedrängnisse behindert sehen.

Im russischen Sektor wird besonderer Wert auf die Pflege der russischen Sprache gelegt. Sie muß eine genügende Anzahl von Stunden haben und nur bei „gutem" Erfolg kann die Versetzung erfolgen. Häufige und eingehende Besuche russischer Offiziere überwachen den Erfolg in der russischen Sprache und in der Behandlung bestimmter Themen wie Zweijahresplan, Arbeit und Wirkung der „Spalter" Berlins usw. Die Lehrer müssen ihre schriftliche Vorbereitung der Schulstunden vorlegen. Der Eindruck, daß man so einerseits die Schule zu Propagandazwecken mißbrauchen, im ganzen aber das deutsche Volk von seiner Bildungshöhe herabdrücken will, wird immer stärker. Anderseits wurde viel Geld auf die Ausstattung der Einheitsschulen mit Lernmitteln verwandt. Trotz aller Schwierigkeiten suchten Schulleiter und Schulräte die Leistungen zu steigern, besonders in den Klassen, die für die Eigenart der Einheitsschule bestimmend sind. Das scheitert aber auch wieder in der letzten Zeit an der katastrophalen Wirtschaftslage und allgemeinen Geldnot. Die bauliche Wiederherstellung der Schulen läßt in allen Sektoren sehr zu wünschen übrig.

In den letzten Monaten stand der Kampf um die in § 18 des Schulgesetzes vorgesehenen Elternausschüsse im Vordergrund. Die Schulräte hatten durch „Richtlinien" deren Bildung angeregt. Das geschah noch vor der Spaltung in West- und Ost-Berlin. Die Richtlinien sahen vor, daß die Vorsitzenden der Klassenausschüsse den Schulausschuß bilden sollten, deren Vorsitzende innerhalb eines Bezirks den Bezirksausschuß ausmachen. Die Bezirksausschüsse stellen ihre Vertreter für den Stadtausschuß, den man zuerst als den in § 3 Abs. 2 vorgesehenen Erziehungsbeirat beim Magistrat ansprechen wollte.

Die Elternausschüsse bekundeten allenthalben große Unzufriedenheit mit den Bestrebungen der Schulverwaltung und mit der Schmälerung ihrer Rechte durch das Schulgesetz, das ohne ihre Einflußnahme zustande gekommen war. Sie waren vielfach nicht einverstanden mit der ausnahmslosen Durchführung der Koëdukation, mit der ausnahmslosen Verlängerung der Schulpflicht bis zum 18. Lebensjahr und mit der Verhinderung der höheren Bildung für die Begabten, insbesondere mit der Ausschaltung ihres Bestimmungsrechtes über Schul- und Bildungsart ihrer Kinder. Im Oktober 1948 hatte man damit begonnen, die Schulen in Lagern, die in der Ostzone ihren Standort hatten, weiterzuführen. Mängel in Unterbringung und Verpflegung sowie die Unmöglichkeit der Erfüllung religiöser Verpflichtungen und Weiterbildung boten Anhaltspunkte genug, die Kinder aus dem Lager herauszunehmen und zurückzuhalten. Im ganzen sah man auch hier wieder den Versuch, die Kinder der Beeinflussung des Elternhauses zu entziehen.

Die Erfahrungen mit den Elternausschüssen veranlaßten die Verwaltung, die Ausschüsse durch eine andere Organisation, der „Freunde der Schule" zu ersetzen, bei deren Berufung die politischen und gesellschaftlichen Organisationen maßgebend mitwirkten. Die Eltern aber widersetzen sich dieser Ausschaltung.

In den Westsektoren will man die Verbindlichkeit der „Richtlinien" anzweifeln, insbesondere hob man die Bestimmung über Bildung der Bezirks- und Stadtausschüsse auf. Da man deren tatsächliche Bildung nicht verhindern kann, will man ihre Wirksamkeit unterbinden, indem man ihre Berechtigung zur Einflußnahme auf die Schulverwaltungen verneint. Auch sucht man Einfluß auf die Bestellung der Vorsitzenden in den Klassen- und Schulausschüssen im kommenden Jahre zu gewinnen.

Neuerdings droht die Schulfrage bei der Angleichung der Berliner Gesetzgebung an die Bonner Verfassungsvorschläge eine große Rolle zu spielen. Die sozialistischen Parteien suchen die aus dem Staatstotalitarismus geborene Einheitsschulgesetzgebung zu erhalten. Christliche Kreise, insbesondere die Katholiken, hoffen die Möglichkeit zur Erlangung der gewünschten Bekenntnisschule zu erreichen. Die evangelische Kirchenleitung wünscht nicht die allgemeine Einführung der öffentlichen Bekenntnisschule, so wie sie früher war (da sie nur eine Farce sei). Nach ihrer Auffassung ist die Lehrerschaft in ihrer überwiegenden Mehrheit auch bei äußerlichem Bekenntnis zu einer christlichen Kirche tatsächlich rein materialistisch eingestellt. Das hat sich ganz besonders in der nationalsozialistischen Zeit gezeigt. Diese Erfahrungen sollen sich nicht wiederholen. Darum verlangt die evangelische Kirche, daß die öffentliche und jede Schule aufhört, sich dem Christentum zu verschließen. Sie soll christentumsoffen sein. Überdies aber verlangt sie die Möglichkeit der Eröffnung von Schulen für bekenntnistreue evangelische Kreise, in denen die Erziehung und Bildung in christlichem Geiste durchgeführt wird. Man will diese Schulen in Konkurrenz stellen mit den anderen. Sie sollen Muster sein dafür, was christliche Bildung zu leisten vermag. So soll jetzt neben privaten Einheitsschulen auch ein Gymnasium entstehen. Das Wesentliche ist, daß Schulen da sind, an denen christliche Lehrer wirken, die selbst hinreichend christlich gebildet sind, um auch christlich erziehen zu können.

Der Kampf geht weiter. Sein tiefster Sinn ist die Existenzfrage des Christentums. Das Christentum kämpft gegen seine Unterdrückung. Auf der anderen Seite sind die Schlagworte „Kirche" und „Konfessionalität" nur Decknamen für den Kampf gegen den persönlichen Gott und echte Religiosität. Christliche Eltern fühlen und kennen ihre Verantwortung für den Glauben ihrer Kinder an Gott. Sie verlangen die Freiheit, selbst verantwortungsvoll handeln zu können und bei der Erziehung ihrer Kinder zu verantwortungsbewußten Menschen nicht durch Gesetze behindert zu werden. Sie kämpfen gegen die Sklaverei, die ihnen das Recht auf die Kinder nimmt.

Mischehen im Lichte der Zahlen

Neue Zahlen zu einem alten Problem[1]

Von JAKOB DAVID

Die Schweiz ist ein Land mit einer sehr leichten Scheidungsmöglichkeit und einer dementsprechend hohen Zahl von Ehescheidungen. Sofern die Ehescheidungsziffer ein Maßstab für die innere Einheit und Festigkeit der Ehe ist, mag es darum von besonderem Interesse sein, zu sehen, wie die Mischehen in der Scheidungsfrage sich zu den übrigen Ehen verhalten. Die Scheidung beeinflußt natürlich nicht nur das Schicksal der Ehegatten, sondern sehr schmerzlich auch das Schicksal der Kinder. So mag hier eine etwas ausführlichere Darstellung der Ergebnisse verschiedener schweizerischer Statistiken für unsere Frage besonders lehrreich sein. Wir werden zuerst die Mischehe und ihr Verhältnis zur Ehescheidung betrachten, in einem 2. Teil das Schicksal der Kinder in den Mischehen, besonders im Hinblick auf deren Konfession.

I. Mischehe und Ehescheidung

Die Schweiz zählt auf einem Territorium von 41295 km² eine Bevölkerung (1941) von 4265703 Einwohnern, von denen

2457242 (= 57,6 %) Protestanten,
1754204 (= 41,1 %) Katholiken,
19429 (= 0,5 %) Israeliten,
34828 (= 0,8 %) konfessionslos sind.

Durch die Binnenwanderung haben sich die Konfessionen, die früher territorial ziemlich streng geschieden waren, immer mehr vermischt, namentlich in den Städten. Dementsprechend ist auch die Anzahl der Mischehen ständig gestiegen:

Jahr	Ehen im ganzen	Konfessionell ungemischte Ehen	Konfessionelle Mischehen absolut	Konfessionelle Mischehen in ‰
1870	394856	382658	12198	31
1880	424248	401421	22827	54
1888	442807	410463	32344	73
1900	513373	466306	47067	92
1910	600342	537219	63123	105
1920	640787	569658	71129	111
1930	740494	655994	84500	114
1941	853988	754061	99927	117

Die Schweiz steht mit ihrer Ehescheidungszahl in der internationalen Statistik an dritter oder vierter Stelle, wie folgende Tabelle zeigt.

---

[1] Die hier gebotenen Zahlen aus der Schweiz sind um so bemerkenswerter, als sie aus einem Lande stammen, das von äußeren Krisen verschont blieb, und deshalb fast ungetrübt durch außerordentliche Verhältnisse, die wesentlichen Züge um so klarer hervortreten lassen. Die Schriftleitung.

Ehescheidungen in verschiedenen Ländern
auf je zehntausend Ehepaare um 1880 bis um 1940

Länder	Um 1880	Um 1890	Um 1900	Um 1910	Um 1920	Um 1930	Um 1940
Vereinigte Staaten	—	30,0	40,6	62,6	72,8	74,7	85
Österreich	—	9,3	0,4	0,8	46,1	44,9	—
Japan	—	—	83,4	70,6	43,0	40,8	—
Schweiz	20,9	18,7	19,7	24,8	31,0	37,2	36
Dänemark	—	—	9,6	15,3	21,7	33,7	43
Deutschland	—	8,0	9,5	13,3	28,3	32,4	31
Ungarn	3,2	3,3	5,7	15,2	42,1	26,6	—
Neuseeland	—	2,3	6,4	10,6	32,1	24,4	—
Frankreich	—	6,9	10,2	11,5	35,5	22,1	23
Schweden	2,8	3,4	4,7	6,8	13,8	20,3	—
Niederlande	2,5	4,9	6,3	9,1	15,1	18,8	26
Finnland	1,3	1,9	2,7	4,4	9,5	18,2	22
Norwegen	0,3	2,0	4,1	6,1	14,7	17,4	—
Australien	1,4	4,3	6,4	7,1	12,3	15,2	—
Belgien	2,1	4,1	6,3	8,0	17,1	12,6	—
Schottland	1,3	1,7	2,5	3,1	6,6	5,7	—
England	0,7	0,7	0,9	1,0	4,0	4,5	—

Einige Schweizer Städte, unter ihnen Zürich, haben eine besonders hohe Zahl von Ehescheidungen.

Ehescheidungshäufigkeit in Großstädten 1928/1933

Scheidungen im Jahresmittel auf 100000 Einwohner und Anteil der Scheidungen an allen Ehelösungen

Nach: **Statistique internationale des grandes villes:** Territoire et Population des grandes villes 1928 à 1934. La Haye 1939

Städte	Auf 100000 Einwohner	Auf 100 Ehelösungen	Städte	Auf 100000 Einwohner	Auf 100 Ehelösungen
San Franzisco	363	—	Stettin	122	17,9
St. Louis	310	—	Nürnberg	120	19,2
Genf	219	27,6	Bukarest	119	19,5
Hamburg	206	28,4	Helsinki	116	21,0
Wien	201	26,2	Königsberg	114	18,3
Riga	191	25,2	Basel	111	18,8
Berlin	189	25,7	Bern	111	21,3
Zürich	188	30,1	Tokio	108	—
Kopenhagen	180	28,2	Breslau	105	17,0
Baltimore	171	—	Stuttgart	92	17,7
Altona	157	23,3	Brüssel	88	—
Budapest	155	19,1	Duisburg	87	18,2
München	148	20,9	Danzig	85	—
Stockholm	141	26,2	Amsterdam	84	17,5
Leipzig	140	20,7	Rotterdam	84	19,0
Oslo	137	—	Philadelphia	83	—
Köln	135	22,4	Essen	82	16,7

Frankfurt a. M.	132	21,0	Athen	76	11,9
Dresden	132	19,4	Gent	72	—
Düsseldorf	130	22,4	Lüttich	70	—
Halle a. d. S.	130	15,9	Osaka	66	—
Magdeburg	128	18,8	Bochum	61	—
Paris	125	20,0	Lissabon	52	—
Prag	125	21,2	Antwerpen	45	—
Wellington	125	—	New York	38	—
Haag	123	—	Washington	27	—

Seit den 70er Jahren ist die Zahl der Scheidungen mit kleinen Unterbrechungen ständig gestiegen:

Ehescheidungen in der Schweiz 1876/80 bis 1946

Jahresmittel	Im ganzen	Auf 100 000 Einwohner	Auf 1000 Eheschließungen
1876/80	994	35,5	47,9
1881/85	927	32,3	47,0
1886/90	882	30,1	42,8
1891/95	898	29,5	40,9
1896/00	1040	32,2	41,7
1901/05	1153	33,6	45,2
1906/10	1490	40,9	54,2
1911/15	1536	39,9	61,8
1916/20	1824	47,0	66,4
1921/25	2087	53,7	70,1
1926/30	2543	63,7	84,7
1931/35	2988	72,5	93,9
1936/40	3215	76,7	103,7
1941/45	3266	75,5	91,2
1946	4298	96,2	110,9
1947	4280	94,1	108,7

Welchen Einfluß hatte nun in einem solchen Milieu die konfessionelle Zusammensetzung der Ehe auf die Ehescheidungshäufigkeit?

Es sind gerade in den letzten Jahren einige neuere Studien veröffentlicht worden, die nicht geringe Überraschungen brachten. Wir stützen uns im folgenden vor allem auf zwei Veröffentlichungen amtlicher Stellen: Dr. Senti in den „Zürcher statistischen Nachrichten" (1948, Heft 2, S. 2—13) und Jahresbericht des Eidgenössischen Statistischen Amts über Ehe, Geburt und Tod im Jahre 1947, veröffentlicht im Januar-Heft 1949 der „Volkswirtschaft" (Bern, S. 9—11). Zum Vergleich ziehen wir noch eine ältere Studie des früheren Direktors des Eidgenössischen Statistischen Amts, Dr. C. Brüschweiler, im „Jahrbuch der katholischen Schweiz" (1936, Immensee, S. 25—40) über konfessionelle Mischehen heran.

Wir werden zuerst die Zahlen für die Stadt Zürich genauer untersuchen. Die Bevölkerung der Stadt ist in der Zeit von 1930 bis 1948 in raschem Wachstum, und zwar fast ausschließlich durch Zuwanderung neuer Bewohner von 290937 auf rund 380000 gestiegen. Die Zahl der Katholiken betrug 28—30%, die der Protestanten 67—65%. Die Zahl der Ehescheidungen ist sehr hoch. Sie betrug in den 10 Jahren 1931—40 zusammen 6386, 1941—50 werden es über 7300 sein. Im Durchschnitt der Jahre 1928/33 waren es 188 auf 100000 Einwohner. Im einzelnen ergeben sich folgende Zahlen:

Ehescheidungen nach der Konfession der Ehegatten
(Stadt Zürich)

Jahre	Konfession des Mannes					Konfession der Frau			
	Protestantisch	Katholisch	Israelitisch	Andere ohne	Zusammen	Protestantisch	Katholisch	Israelitisch	Andere ohne
	Grundzahlen (Summen von 10 Jahren)								
1901-10	1017	369	10	15	1411	980	406	9	16
1911-20	1389	540	37	25	1991	1297	656	26	12
1921-30	2322	945	64	107	3438	2206	1123	63	46
1931-40	4283	1725	105	273	6386	4057	2090	103	136
1941-47*)	4860	2120	114	260	7354	4685	2396	100	173
	Promille								
1901-10	721	261	7	11	1000	695	288	6	11
1911-20	698	271	19	12	1000	651	330	13	6
1921-30	675	275	19	31	1000	642	327	18	13
1931-40	671	270	16	43	1000	636	327	16	21
1941-47	661	288	16	35	1000	637	326	14	23

*) Auf 10 Jahre umgerechnet.

Eine genaue Untersuchung hat nun ergeben, daß die Zahl der Scheidungen bei den Mischehen besonders hoch, und zwar doppelt so hoch ist als bei den nichtgemischten Ehen. Das erstaunlichste dabei ist, daß diese hohe Zahl nicht etwa den protestantischen und konfessionslosen Partnern zuzuschreiben ist, sondern gerade der Mischehe als solcher. Das geht daraus hervor, daß nicht etwa bloß die rein katholischen, sondern auch die rein protestantischen, ja sogar die rein konfessionslosen Ehen nur halb so viele Ehescheidungen aufweisen wie die konfessionell gemischten.

Ehescheidungen nach der gegenseitigen Konfession

Konfession des Mannes	Konfession der Frau				
	Protestantisch	Katholisch	Israelitisch	Andere keine	Zusammen
Protestantisch	3290	1117	10	53	4470
Katholisch	841	1060	5	26	1932
Israelitisch	24	9	81	2	116
Andere, keine	134	63	3	68	268
Zusammen	4289	2249	99	149	6786

Wenn man diese Zahlen mit der Gesamtzahl der bestehenden Ehen in Vergleich stellt, so ergibt sich folgendes Bild:

Im Jahrzehnt 1936—1945 kamen auf 100000 Ehepaare

überhaupt	900 Ehescheidungen
bei rein protestantischen Paaren	763 Ehescheidungen
bei rein katholischen Paaren	764 Ehescheidungen
bei rein jüdischen Paaren	689 Ehescheidungen
bei sonstigen und konfessionslosen	595 Ehescheidungen
bei konfessionell gemischten	1425 Ehescheidungen

Auf hunderttausend Ehepaare gleicher Konfession trifft eine Scheidungsziffer von 758, auf die gleiche Zahl konfessionell gemischter dagegen eine solche von 1425, eine beinahe doppelt so hohe Zahl. Auch das mag noch erwähnt werden, daß es auf den gleich großen Bestand von hunderttausend Ehen, wenn der Mann protestantisch und die Frau katholisch war, 1447 Scheidungen gab, dagegen wenn der Mann katholisch und die Frau reformiert war, 1329.

Wir wollen uns vor übereilten und ungerechten Schlußfolgerungen hüten. Man muß in Betracht ziehen, daß diese überaus hohen und erschreckenden Zahlen von Scheidungen bei den Mischehen nicht allein der Verschiedenheit der Konfession, sondern auch dem Umstand zuzuschreiben ist, daß viele dieser Menschen neu zugezogen und deshalb kulturell und sozial entwurzelt sind, und daß außer der Verschiedenheit der Konfession zugleich auch Verschiedenheit der Rasse, der Nationalität und Gewohnheiten mitsprechen mag. Die Ergebnisse mögen aus diesem Grund eine gewisse Korrektur benötigen. Trotzdem bleibt die eindrucksvolle Erkenntnis bestehen, daß die gemischten Ehen eine unvergleichlich größere Möglichkeit des Zerbrechens in sich tragen als die konfessionell homogenen Ehen. Das ist aber für die Erziehung der Kinder in den Mischehen von doppelter Bedeutung. Einmal sind sie einer viel größeren Gefahr ausgesetzt, die Familie durch Auflösung zu verlieren, dann aber zeigt gerade diese Gefahr auch für jene Mischehen, die nicht aufgelöst werden, eine viel größere und der harmonischen Erziehung schädliche Spannung an.

Diese Ergebnisse der Statistik der Stadt Zürich werden durch die neuesten Ergebnisse aus der ganzen Schweiz nachdrücklich bestätigt. Man wird sogar überrascht sein zu sehen, daß die Mischehen außerhalb der Städte ein noch viel ungünstigeres Bild als in den Städten zeigen. Zwar gibt es auf dem Land verhältnismäßig weniger gemischte Ehen und auch weniger Ehescheidungen als in der Stadt. Aber der Unterschied in der Festigkeit der Ehen ist dort noch größer als hier. In den Städten zeigen sich bei den gemischten Ehen nicht ganz doppelt soviel Ehescheidungen als bei den konfessionell ungemischten. Auf dem Land aber werden die gemischten Ehen weit mehr als doppelt so oft geschieden wie die rein protestantischen und fünfmal so oft als die rein katholischen.

Geschiedene Ehepaare nach gegenseitiger Konfession
auf 100000 bestehender Ehen 1940—1947

Gemeinde-Gruppen	Ungemischte Ehen		Gemischte Ehen	
	kath.	prot.	Mann kath.	Frau kath.
Städte *	624	682	1119	1241
Übrige Gemeinden	120	237	527	559
Schweiz	251	406	839	928

*) Mit 10000 Einwohnern und mehr.

Wir können es uns nicht versagen, hier noch auf eine weitere sehr wichtige und betrübliche Tatsache hinzuweisen. Die Ehescheidungen greifen auch die rein katholischen Ehen immer mehr an. Zwar ist die Zahl der Ehescheidungen rein katholischer Ehen auf dem Land nur halb so groß wie bei den rein protestantischen (120 : 237), aber wenn man bedenkt, daß die meisten Protestanten in der Schweiz die Ehe nicht als unauflöslich betrachten, während die katholische Kirche die Scheidung überhaupt nicht anerkennt, und daß sich daraus im Dorf auch große soziale Hemmnisse ergeben, so ist

diese Differenz eigentlich gering. In der Stadt aber verschwindet sie sogar fast ganz! Während hier bei den rein protestantischen 682 geschieden werden, sind es bei den rein katholischen Ehen 624. In der Stadt Zürich ist die Ehescheidungsziffer der rein katholischen Ehen sogar um 1 Punkt höher als die der Protestanten (764:763)! Diese Zahl ist höher als die bei jüdischen (689) und konfessionslosen Ehepaaren (595)! Zu den Zahlen für die gesamte Schweiz bemerkt das Eidgenössische Amt (S. 10): „Aus diesen Zahlen geht eindeutig hervor, daß die Scheidungshäufigkeit der Protestanten die der Katholiken nicht nur deswegen übertrifft, weil der Anteil der Protestanten in den Städten, in denen die Scheidungsziffer am höchsten ist, denjenigen der Katholiken bedeutend übersteigt. Detaillierte Übersichten decken nämlich in allen Gemeindekategorien merkliche Unterschiede zugunsten der Katholiken auf. Allerdings ist gleichzeitig zu erkennen, daß die Katholiken der „Macht des Milieus" in den Städten ebenfalls stark erliegen. Rücken doch ihre Scheidungsziffern mit zunehmender Gemeindegröße denen der Protestanten immer näher."

Zu den Zahlen von Zürich stellt der Beobachter kurz und bündig fest: „In unserer Stadt hebt der Einfluß des Milieus jenen der Konfession praktisch vollständig auf". Es will uns scheinen, daß wir allen Grund hätten, aus solchen Feststellungen entschieden die Konsequenzen zu ziehen, indem wir nämlich noch viel mehr uns bemühen, dieses Milieu nach unsern Grundsätzen zu gestalten — nachdem wir ja doch nicht verhindern können, daß die Katholiken in solchem Milieu leben müssen! Und daß wir ferner unsere Katholiken noch besser darauf vorbereiten, in solchem Milieu standzuhalten.

Daß diese Verhältnisse nicht erst seit dem zweiten Weltkrieg datieren, zeigt ein Vergleich der Zahlen von 1930. Nur ganz wenige Angaben seien gemacht. Da die Konfessionsangaben bei etwa einem Viertel aller Scheidungen fehlen, umfassen die Zahlen nicht sämtliche Ehen. Das Bild würde sich aber durch die Vollständigkeit wahrscheinlich nur noch verschlechtern.

Art der Ehen	Bestand an Ehen 1930	Scheidungen absolut	Mittel 1929/30 auf 10000 Ehen
Mann und Frau katholisch	234008	337	15
Mann katholisch, Frau protestantisch	34415	211	61
Mann und Frau protestantisch	411448	1275	31
Mann protestantisch, Frau katholisch	38951	280	72

Nach **„Kirche und Leben"** 1936, Seite 39.

Es zeigt sich klar, daß konfessionell ungemischte Ehen auch damals weitaus am wenigsten geschieden wurden: bei Katholiken 15, bei Protestanten 31 auf je 10000 Ehen der gleichen Art. Bei gemischten Ehen dagegen wurde 61—72mal, d. h. doppelt bis 4mal so oft geschieden, und zwar häufiger wenn der Mann protestantisch war, als wenn die Frau den andern Glauben hatte.

Die Mischehe bietet also nicht bloß vom dogmatischen, sondern auch vom allgemein menschlichen Standpunkt aus eine viel größere Problematik als die konfessionell nicht gemischte Ehe, und zwar sowohl für die Eheleute wie für die Kinder.

Diese Problematik zeigt sich auch, wenn wir über die Kinder noch einige besondere Betrachtungen anstellen.

II. Die Kinder aus Mischehen[2]

Die schweizerische Haushaltungsstatistik vom 1. Dezember 1930, die allerdings nur die Kinder erfaßte, die noch im elterlichen Haushalt leben (wodurch sich bezüglich Stadt und Land, wie dadurch auch zwischen den Konfessionen leichtere Verschiebungen ergeben können), zählte 720857 zusammenlebende Ehepaare mit 1311618 Kindern. Davon entfallen auf:

	rein konfess. Ehen		gemischt konfess. Ehen		Total	
	absolut	Promille	absolut	Promille	absolut	Promille
Haushaltungen	638480	886	82377	114	720857	1000
Kinder	1200986	916	110632	84	1311618	1000

Auf 100 rein konfessionelle Ehen treffen 188 Kinder
Auf 100 gemischte Ehen dagegen nur 134 Kinder

Die Unterschiede treten deutlich und zweifach hervor: einmal sind die gemischten Ehen häufiger kinderlos; sodann sind sie ärmer an Kindern als die nicht gemischten Ehen. Die Zahl der Kinder aus Mischehen ist auch im ganzen klein gegen die Zahl derer aus konfessionell reinen Ehen: 110632 gegen 1200986, also keine 10%. Man könnte einwenden, daß dies kein sicherer Beweis sei, weil die gemischten Ehen sich vor allem in den Städten finden, die in jedem Fall weniger Kinder aufweisen als das Land. Eine genauere Untersuchung der sechs größten Städte scheint aber das allgemeine Ergebnis zu bestätigen.

Städte	Kinderlose Ehepaare		Kinderzahl in 100 Haushaltungen mit Kindern*	
	rein konfessionelle %	gemischt konfessionelle %	rein konfessionelle Ehepaare	gemischt konfessionelle Ehepaare
Zürich	34,0	40,4	185	173
Basel	31,5	37,4	193	176
Genf	40,7	49,5	166	150
Bern	28,4	35,5	205	189
Lausanne	33,8	40,5	189	173
St. Gallen	28,7	36,9	217	201

* Kinder aus jetziger und früherer Ehe.

Auch in der Stadt haben konfessionell gleiche Ehen durchschnittlich 15% weniger Kinderlosigkeit und 8—10% mehr Kinder als die Mischehen. Immerhin ist zu bedenken, daß dies auch mit der Bodenständigkeit der reinen und mit der sozialen Entwurzelung der gemischten Ehen zusammenhängen kann.

Aufschlußreich ist folgende Tabelle:

---

[2] Die zahlenmäßigen Angaben stützen sich auf eine Studie von Dr. Brüschweiler, damals Direktor des Eidg. Statistischen Amtes: „Jahrbuch der Katholischen Schweiz — Kirche und Leben" 1937, Immensee, S. 27—42.
Neueres Zahlenmaterial steht leider nicht zur Verfügung. Aber die Verhältnisse haben sich, nach Stichproben zu schließen, kaum geändert, höchstens daß die Zahl der konfessionslosen Kinder eher zugenommen hat.

(Verhältnis- und Durchschnittszahlen)

Konfession des Vaters	Konfession der Mutter	Prozentanteil der Ehepaare		Kinder auf 100 Ehepaare		Von 100 Kindern folgen der Konfession			
		ohne Kinder	mit Kindern	überhaupt	mit Kindern	des Vaters	der Mutter	teils V. teils M.	weder V. noch M.
a	b	c	d	e	f	g	h	i	k
Katholisch	Protestantisch	35,4	64,4	134	207	50,5	47,4	1,9	0,3
	Israelitisch	42,9	57,1	87	153	60,0	18,2	3,6	18,2
	Andere unbek.	32,9	67,1	156	233	86,1	5,9	4,4	3,6
	Ohne Konf.	41,5	58,5	111	190	57,6	19,0	9,5	13,9
Protestantisch	Katholisch	36,3	63,7	132	206	56,0	41,6	2,2	0,2
	Israelitisch	43,6	56,4	99	176	82,6	5,3	3,0	9,1
	Andere unbek.	36,4	63,6	126	199	71,2	20,7	6,1	2,0
	Ohne Konf.	45,9	54,1	103	190	71,8	21,0	5,9	1,3
Israelitisch	Katholisch	54,5	45,5	82	180	27,2	35,8	- -	37,0
	Protestantisch	46,4	53,6	88	164	24,2	54,1	1,3	20,4
	Andere unbek.	71,4	28,6	57	200	- - -	25,0	75,0	- - -
	Ohne Konf.	64,7	35,3	47	133	25,0	75,0	- - -	- - -
Andere unbekannt	Katholisch	38,1	61.9	125	201	10,3	77,9	4,4	7,4
	Protestantisch	36,9	63,1	124	196	11,2	83,3	3,3	2,2
	Israelitisch	66,7	33,3	33	100	- - -	100,0	- - -	- - -
	Ohne Konf.	40,5	59,5	124	209	17,4	39,1	15,2	28,3
Ohne Konfession	Katholisch	34,8	65,2	136	208	10,8	68,3	11,3	9,6
	Protestantisch	38,4	61,6	119	193	10,1	80.1	7,0	2,8
	Israelitisch	42,4	57,6	94	163	35,5	51,6	6,5	6,4
	Andere unbek.	44.9	55,1	102	185	30,0	40,0	19,0	11,0
	Total	36,1	63,9	131	206	48,9	47,3	2,8	1,0

Diese Tabelle zeigt:

a) Die Kinderzahl in Mischehen ist fast die gleiche, ob der Vater oder die Mutter katholisch ist (Spalte e—f).

b) Die katholischen Mischehen sind ebenso kinderarm wie die protestantischen.

c) In jeder Kategorie ist die jüdische Mischehe die kinderärmste, wobei die Kinderarmut bei einer jüdischen Mutter stärker ausgeprägt ist als bei einem jüdischen Vater.

d) Die katholisch-israelitischen Mischehen sind in dieser Statistik (zufällig?) bedeutend kinderärmer als die protestantisch-israelitischen.

e) Bezüglich der Religion der Kinder, die in den Spalten g—k angezeigt ist, werden wir gleich noch einige Bemerkungen machen.

Der Direktor des Eidg. Statistischen Amtes, Dr. Brüschweiler, gibt den Tatsachen folgende Deutung:

„Diese Ergebnisse liefern einen interessanten Beitrag zu der umstrittenen Frage, ob der Katholizismus an sich schon die Kinderzahl entscheidend beeinflusse und ob dieser Einfluß so stark sei, daß andere als konfessionelle Beweggründe nur eine sekundäre Rolle spielen. Diese Frage wird durch die vorliegende neue Statistik im negativen Sinne beantwortet. Wohl zeichnet sich die katholische Ehe vor allen andern noch in den meisten Kantonen durch einen größeren Kinderreichtum aus. Es gibt aber Kantone, in denen dies nicht mehr oder nur noch in beschränktem Umfange der Fall ist. So unterscheiden sich in den Kantonen Basel-Land, Zürich, Schaffhausen und Waadt

die katholischen und protestantischen Ehepaare kaum voneinander; auch in Genf und Basel-Stadt nähern sie sich stark.

Wichtiger ist indessen die weitere Feststellung, daß je nach dem konfessionellen und wirtschaftlichen Charakter der Kantone die Katholiken unter sich eine höchst ungleiche Kinderhäufigkeit aufweisen. Genf und Basel-Stadt einerseits (mit 114 und 144), Uri und Freiburg (mit 300 und 289 Kindern auf 100 kath. Ehepaare) anderseits bilden die extremsten Beispiele dafür. Aber auch in den überwiegend protestantischen Kantonen Zürich, Waadt und Neuenburg sind die katholischen Ehepaare verhältnismäßig häufiger kinderlos und weit kinderärmer als in ausgesprochen katholischen Gegenden... So ist die Schlußfolgerung erlaubt, daß der von seiner heimatlichen Scholle losgelöste Katholik dem neuzeitlichen Malthusianismus um so leichter unterliegt, je mehr dieser in anderen Volkskreisen seiner Umgebung Eingang gefunden hat. Seine hergebrachte Familienethik wird zusehends überwuchert von einem auf wirtschaftlichen und sozialen Hintergründen emporwachsenden Rationalismus."

Dazu müssen wir aber bemerken, daß durch diese Feststellungen die Bedeutung der Konfession in keiner Weise abgeschwächt werden kann. Denn es ist zu bedenken, daß in den erstgenannten Kantonen (Genf, Baselstadt usw.) die Katholiken eben die Eingewanderten sind neben der schon länger ansässigen protestantischen Bevölkerung, und zweitens, daß diese Einwanderung zumeist gerade in die Städte erfolgt ist, die allgemein kinderärmer ist. Infolgedessen müßten die katholischen Ehen, nach der sozialen Lage, eigentlich bedeutend kinderärmer sein als die eingesessene übrige Bevölkerung. Man vergleiche die Zahlen in Neuenburg, Waadt, Baselstadt, Glarus!

Um so bedeutsamer aber tritt daneben das Gewicht der sozialen und soziologischen Faktoren hervor, besonders im Vergleich der Katholiken der städtischen Diaspora mit jenen der katholischen Stammlande.

Wie schädlich die Entwurzelung wirkt, zeigen auch die Zahlen der protestantischen Diaspora in katholischen Gegenden: etwa in Nidwalden, Wallis, Uri usw., wo sogar die gemischten Ehen mehr Kinder haben als die rein protestantischen.

Über die Konfessionszugehörigkeit der Kinder (siehe Spalte g—k) ist folgendes zu sagen:

a) Bei katholisch-protestantischen Mischehen folgt die Konfession der Kinder in der Mehrzahl der Konfession des Vaters, nicht jener der Mutter, wie oft angenommen wird. Ist der Vater katholisch, so beträgt der Unterschied nur 3%, ist jedoch die Mutter katholisch, 15%. Die Kinder sind also mehr gefährdet, wenn der Vater protestantisch ist, als wenn es die Mutter ist.

b) Es sind verhältnismäßig sehr wenig Familien, bei denen die Kinder untereinander (Buben und Mädchen) verschiedener Konfession sind (Spalte i).

c) Am wenigsten folgen die Kinder der israelitischen Religionszugehörigkeit eines Elternteils. Sie werden eher völlig konfessionslos. Dem israelitischen Vater folgen nur 25%, der Mutter gar nur 15% der Kinder.

d) Ist der Vater bei einer Sekte oder konfessionslos, so folgen die Kinder verhältnismäßig sehr oft der Mutter (Spalte h), wenigstens so lange sie im Familienverband leben.

e) Aus einer Betrachtung der Statistik der einzelnen Kantone ergibt sich die Formel: In den ausgesprochen katholischen Kantonen werden die Kinder aus Mischehen meist katholisch, in den vorwiegend protestantischen Kantonen dagegen meist protestantisch, was sich sowohl aus dem allgemeinen Milieu wie aus der Nähe der Verwandtschaft erklärt. Nur ein Beispiel sei hier erwähnt: ein Vergleich zwischen dem (katholischen) Luzern und dem (protestantischen) Zürich:

Konfession des Vaters	Konfession der Mutter	von 100 Kindern aus Mischehen sind in Luzern katholisch	in Zürich protestantisch
Katholisch	protestantisch	67,3	61,4
protestantisch	katholisch	68,4	62,7

Wenn also aus den Mischehen insgesamt mehr protestantische als katholische Kinder hervorgehen, so gibt der Statistiker dafür zwei Gründe: Die Mischehen werden eher in protestantischen als in katholischen Kantonen geschlossen, ferner sind die Väter, nach denen sich die Konfession vor allem richtet, in der Mehrheit protestantisch.

f) Von insgesamt 108215 Kindern aus Mischehen folgen 52914 (= 48,9%) einheitlich der Religion des Vaters, 51217 (= 47,3%) einheitlich der Religion der Mutter, 3024 (2,8%) folgen teils der Religion des Vaters, teils der Mutter, 1060 (1,0%) werden praktisch konfessionslos. Von 100026 Kindern aus Mischehen, deren ein Teil katholisch war, wurden 49781, d. h. beinahe 50%, nicht katholisch erzogen, gingen also der Kirche verloren. Wie viele nach dem Verlassen des Elternhauses außerdem noch verloren gegangen sind, vermag die Statistik nicht zu melden.

Wir sind uns bewußt, daß die Mischehenfrage viel zu verwickelt ist, als daß die Statistik allein ein abschließendes Urteil über jede Mischehe im einzelnen fällen könnte. Es gibt zweifellos Mischehen, in denen eine tiefe menschliche Achtung und Zuneigung beider Teile jene Spannung fruchtbar zu gestalten vermag, die sonst in vielen Fällen zum Zerbrechen der Ehe führt. Aber gerade dieses nur allzu häufige Zerbrechen mit seinen Folgen für die Ehepartner wie für die Kinder aus diesen Ehen, so wie es die nüchterne Statistik zeigt, muß doch immer wieder sehr nachdenklich stimmen und läßt die ernste Sorge verstehen, mit der die Kirche, aber nicht sie allein, das Problem der gemischten Ehen betrachtet.[3]

---

[3] Hier sei auf das soeben erschienene Sonderheft der Zeitschrift „Lumen Vitae" verwiesen (Herausgeber: Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse, Bruxelles, 27, rue de Spa), in dem sich neben dem vorliegenden Artikel noch eine Reihe weiterer mit dem Problem der Mischehe befassen. Die ausgezeichnet redigierte Zeitschrift wendet sich vor allem an Seelsorger, Seminarien, Erziehungsinstitute und Laienapostel.

Wir lassen hier eine Übersicht der in dem Sonderheft noch enthaltenen Beiträge folgen:

Bernard Van Leeuwen, O.F.M. „Le mariage mixte, facteur de déchristianisation en Hollande",

Murray H. Leiffer, USA, „Interfaith Marriages and Their Effect on the Religious Training of Children",

Thomas F. Coakley, D. D., USA. „Mixted Marriages their Causes, their Effects, their Preventions"

Georges Delcuve, S. J., „Mariage mixte et vie religieuse".

Umschau

Lebt Gott in Rußland?

Daß Gott im heutigen „gottlosen" Rußland tot sei, ist ein Pauschalurteil, das man diesseits des Eisernen Vorhangs auch in Deutschland da und dort hören kann, obwohl gerade wir Deutsche in den vergangenen Jahren zur Genüge erfahren haben, welche Gefahr darin liegt, ein Volk nach den Willensäußerungen einer autoritären Regierung und deren Auswirkungen einzuschätzen. Wer im letzten Kriege die Möglichkeit hatte, das russische Volk selbst kennenzulernen, wird sich jedenfalls hüten, das Wort vom „gottlosen" Rußland unbesehen zu gebrauchen und auf das russische Volk in seiner Gesamtheit zu übertragen.

Ist Gott in Rußland wirklich tot? Gewiß, man kann seine amtliche Todeserklärung in den Buchläden fast aller Städte für ein paar Kopeken erwerben. Das Zeichen des Kreuzes ist verbannt. Über den meisten Kirchen der Städte leuchtet die Aufschrift „Cinema". Ernst Hello sagte einmal: „Wo das Kreuz die Landschaft nicht mehr beherrscht, wo kein Glockenturm auf dem Berge dem Wanderer winkt, dort wohnen gewöhnlich Menschen, die einander auffressen." In den russischen Städten habe ich die Wahrheit dieses Wortes erlebt. An einer Fabrikmauer zwischen Gorlowka und Stalino las ich am 27. Mai 1942 unzählige Male hintereinander den Vers: „Schüret das Feuer, das Welten verheert, Kirchen und Ketten für immer zerstört!"

Doch ich will hier nicht das Bild der russischen Städte schildern. Wer die Frage, ob Gott im heutigen Rußland lebt, beantworten will, muß auf das Land hinausgehen. In einem kleinen, abseits der Straße zwischen Charkow und Pawlograd gelegenen Dorf, dessen Namen ich nicht ermitteln konnte — ich glaube, es hatte gar keinen Namen, wie viele dieser abgelegenen Dörfer — konnte ich am 1. November 1941 feststellen, daß es dort kein Haus ohne Ikone gab. Die Lampen vor den alten Ikonen waren meist erloschen. Es brannte kein Licht mehr — das Öl war längst ausgegangen — doch im Herzen der russischen Bauern brannte es weiter. Hier lebte Gott.

Drei Wochen später sah ich in Petropawlowka (wo gibt es sonst eine „Peter- und Pauls-Stadt" in Europa?) ein Leichenbegängnis durch den Ort ziehen. Der Pope fehlte — er liege irgendwo begraben, sagte man mir —; vor dem Sarge her trugen junge Burschen ein riesiges rohbehauenes Holzkreuz. Hier war Gott für wenige Stunden auferstanden!

Am 25. November 1941 traf ich in dem kleinen russischen Städtchen Slavianka ein. Ich besuchte hier am gleichen Tage vier Bauernhäuser, um Quartiere zu belegen. Im ersten Hause wohnte ein Schuster. Freude und Lebenslust füllten den Raum zwischen den vier Lehmwänden. Lustig, fast ausgelassen, begrüßte mich der einfache Mann. Der „letzte" Wodka wurde aufgetischt. Eine Zigarette erweckte alle Lebensgeister zu überströmendem Ausbruch. Alles wollte er mir schenken, was ihm hoch und heilig war, von seinem Werkzeug angefangen bis zu seiner Frau. Daß ich alles ablehnte, erschien ihm selbstverständlich. Er zeigte sein gutes Herz, mehr wollte er nicht. Das steigerte seine Freude. Im zweiten Hause traf ich den Lehrer. Mißtrauisch strich der Greis seinen weißen Bart. Im Lauf des Gespräches erschloß er sich mir. Gern wollte er mir sein Haus zur Wohnung überlassen. Er war verschämt und verwirrt, als ich ihm etwas anbot. Ich wußte, daß er es nötig brauchte, aber er lehnte entschieden ab. Sein Stolz verbot es ihm; er war es seiner Bildung schuldig. In seiner Wohnung hing keine Ikone, er war Beamter. Zu meiner größten Verwunderung pulste mir im

Hause des Starosten, das ich als drittes betrat, altrussisches Leben entgegen. Ich fühlte mich wie Fürst Myschkin bei General Jepantschin. Eine saubere Wohnung, weit und neuzeitlich eingerichtet, doch in jeder Stube war eine Ecke Christus oder der Matka Boska geweiht. Gold- und silbergeprägte Ikone leuchteten von den Wänden. Ehrfürchtig nahm der einfache Mann sie in seine schwieligen Hände, um sie mir zu zeigen. Die Ikone war ihm nicht ein Zeichen vergangener Zeiten, das noch da hing, um Tradition zu wahren oder an Vätersitten zu erinnern. Sie lebte. Gastlich wurde ich bewirtet. Ich erfuhr alle Sorgen und Nöte des Dorfes, vor allem, daß die christlichen Italiener in ihrer Kirche ein Lebensmitteldepot eingerichtet hätten. Seine Sorgen waren groß. Es war nicht leicht, Starost zu sein. Im letzten Hause lebte eine alte Babuschka. Ein ärmlicher, kleiner Raum, in dem sie mit ihrer Tochter und fünf Enkelkindern, einer Ziege und drei Hühnern zusammenhauste. In einem seitlichen Holzverschlag grunzte ein mageres Schwein. In einer Ecke des Lehmhauses hingen besonders schöne Ikone. Ich bat die Alte, sie mir ansehen zu dürfen. Schon fühlte sie sich verpflichtet, mir eines davon zu schenken — diese Sitte kannte ich damals noch nicht. Ich sollte wählen. Ich lehnte ab. Doch sie drängte: das Bild sollte mich auf meinem Wege schützen. Ich wollte ihr etwas dafür geben, doch mein Angebot kränkte sie tief. Geld für ein Heiligenbild ist dem Russen Judaslohn! Die Not zwang sie, ein Gegengeschenk anzunehmen. — Auch in den kleinen Städten ist Gott keineswegs tot.

Von der Lebensanschauung des russischen Menschen kann ein Gespräch Zeugnis geben, das ich am 22. August 1941 auf einem Kolchos bei Perwomaisk mit einem russischen Bauern geführt habe. Es wurde damals von einem Kameraden im Stenogramm festgehalten. Ich begann:

„Ein Paradies! Die Ukraine verdient diesen Namen. Sie ist ein sehr fruchtbares Land. Doch sagen Sie, wie kommt es, daß in diesem Paradies Menschen vor Hunger sterben? Ein Paradies, in dem Armut und Elend zu Hause sind."

„Die Kolchosen."

„Ja, aber Sie säen und ernten doch."

„Säen ja, aber ernten? Das Kolchos erntet."

„Das heißt, Sie liefern ab."

„Alles."

„Und was Sie für sich zum Leben gebrauchen?"

„Auch."

„Und wovon leben Sie?"

„Vom Mais."

„Den Mais läßt man Ihnen also?"

„Nein, einen Teil nur, ein jedes Jahr weniger."

„Sicher um die Arbeit zu steigern?"

„Wir müssen in jedem Jahr mehr abliefern, ob die Ernte gut war oder schlecht, fragt keiner."

„Sie brauchen aber doch Kleider und Gerät, liefert die das Kolchos?"

„Das muß ich kaufen."

„Wofür?"

„Für das, was mir bleibt."

„Und was essen Sie?"

„Entweder essen oder Kleider. Der russische Winter ist hart."

„Sie müssen also unter dem Kolchos leiden?"

„Wir dürfen leiden. Gott will es so."

Es gibt wohl keinen Menschen, der soviel Geduld und Ergebung kennt wie der russische Bauer. Für ihn ist das Volk noch immer eine Gemeinschaft derer, die zum Leiden erwählt sind. Und das soll es bleiben. Vielleicht werden diese Menschen einst die Verheißungen ernten, die Christus in der Bergpredigt verkündet hat — während andere in „christlichen" Ländern leer ausgehen werden.

Dieses Volk wird sich nie gegen eine Tyrannei erheben; denn es ist glücklich, daß es unter ihr leiden kann. So sagte es mir ein Schmied in Apscherowskaja, als ich ihn fragte, was

er vom Bolschewismus halte. Indem er mit der Hand zum Himmel zeigte, bemerkte er: „Müssen Sie den fragen, der ihn uns geschickt hat. Er weiß warum."

Eine Begegnung an der Straße, die von Apscherowskaja nach Tuapse führt, sei noch erwähnt (es war am 22. September 1942). Eine alte Frau trat plötzlich auf mich zu, ein weites dunkles Tuch hing ihr über Kopf und Schultern. Sie war eine Georgierin. Müde stützte sie sich auf ihren Stock. Sie sprach einige Worte zu mir, die ich nicht verstand. Ich antwortete mit einem vielsagenden Kopfnicken. Da begann sie unter ständigen Verbeugungen unverständliche Formeln vor sich hermurmelnd — vielleicht waren es Gebete —, mich zu segnen. Zuletzt küßte sie mir die Hand, verbeugte sich tief und ging ihres Weges.

Ich fühlte, hier sprach eine Mutter zu mir. Hier betete eine Frau für mich an Stelle meiner Mutter daheim. Es konnte nur eine Mutter sein; wer weiß, wo ihr Sohn stand. Die ewige Mutter! Sie lebt bei allen Völkern. Vom hohen Norden bis zum Kaukasus, von Paris bis zu den einsamen Höfen am Rande der Steppe, überall fand ich sie wieder. In Rußland lebt die Mutter einsam als große Dulderin. Oft kommt sie nie zur Geltung; sie ist Frau — still verschlossen für sich. Kein Mensch kann sagen, was sie leidet. Doch im Leid erst findet sie ihre Erfüllung. Wie glücklich sie ist, daß sie leiden darf, werden wir nie ermessen.

Lebt Gott in Rußland? Einige Tatsachen, drüben in Rußland erlebt und aufgezeichnet, haben auf diese Fragen geantwortet. Gewiß nicht erschöpfend, aber doch wohl zum Nachdenken stimmend.

Ist das russische Volk wirklich „gottlos"? Das russische Volk ist nicht dasselbe wie seine jetzigen Machthaber. So wenig wir das deutsche Volk in den vergangenen Jahren mit dem Regime, das uns beherrschte, einfachhin als identisch erklären können, so wenig dürfen wir den russischen Menschen einfachhin als gottlos bezeichnen, weil seine Führer gottlos sind.

Ein Unterschied freilich bleibt bestehen: Unsere Machthaber gaben sich selbst als „Gottgesandte" aus, und wir sind heute geneigt, in ihnen ein Werkzeug des Teufels zu sehen. Die russischen Machthaber stellen sich offen gegen Gott, das russische Volk aber sieht in ihnen eine „gottgesandte Geißel". Gott hat es begnadet, unter ihr leiden zu dürfen.

Wer den Geboten Christi nähersteht, dem Gebote der Feindesliebe wie der Ergebung in den Willen Gottes, mag Gott selbst entscheiden. Wir wissen ja auch nicht, wie weit hier der an sich schon zu einer gewissen Passivität neigende russische Volkscharakter hereinspielt. Auf jeden Fall aber sollten wir uns vor der Vermessenheit hüten, von „den gottlosen Russen" zu sprechen.

Georg Hermanowski

Hörprobleme der heutigen Musik

Während des ersten Weltkrieges fiel mir ein Heft der Zeitschrift „Die Musik" in die Hände, etwa aus dem Jahre 1905. Da wurde Max Regers neuestes Werk besprochen. Die Melodie wurde als durchaus verständlich, aber die ihr zugeordnete harmonische Fassung als fremdartig, bizarr, ja willkürlich hingestellt. Daran muß ich oft denken, wenn heute von der Unverständlichkeit der zeitgenössischen Musik die Rede ist. Wie oft heißt es, das einzelne Motiv sei noch zu fassen, nicht aber das Gewebe der Stimmen, in das es eingebettet ist. Ein begabter Gegner der Moderne meinte, er sei die „alte" Harmonie so gewohnt, daß er versuche, sie auch zu der modernen Melodie hinzuzudenken, und dann sei er beim Nichtgelingen, erst recht aber beim Originalklang des Ganzen enttäuscht. Immerhin, dieser Hörer bemüht sich, von dem ihm Fremden, Neuen Besitz zu ergreifen und tut da-

mit einen wesentlichen Schritt zu seiner Erkenntnis.

Die heutige Musik gibt sich dem Hörer nämlich genau so wenig und genau so willig hin, wie dies die Musik eines Mozart, Beethoven, Wagner, Bruckner zu ihrer Zeit getan hat; auch um sie, die unseren Ohren so leicht, ja selbstverständlich vorkommt, haben sich die Mitlebenden mühen müssen. Das führt auf die Frage, wie wir überhaupt Musik aufnehmen.

Arnold Schering, der sich schon früh mit diesem Problem befaßt hat, beantwortet sie in einer seiner reifsten Zeit entstammenden Studie „Die Erkenntnis des Tonwerks". Jedem Musikstück schreibt Schering eine dreifache Existenz zu: als bewegte, sinnliche, tönende Erscheinung; als ein in Notenzeichen fixiertes, ruhendes, gleichsam abtastbares Objekt der Betrachtung; endlich als subjektiven inneren Besitz in der Vorstellung des Hörers. Für das Verhältnis des Laien zur heutigen Musik dürfen und müssen wir von einer Betrachtung der im Schriftbild festgelegten Gestalt des Musikwerkes absehen; um so wichtiger dürften die beiden anderen Erscheinungsweisen des Tonwerkes für ihn sein.

Ein Werk der Kunst erkennen, begreifen, heißt: es in einem bereits in uns bestehenden Erlebnissystem sinnvoll unterbringen, es erlebnismäßig und geistig einordnen. Damit ist eine Schwierigkeit des Hörens neuer Musik bereits deutlich gemacht: für die meisten Hörer besteht zunächst keine Brücke zwischen ihren musikalischen Erlebniskreisen und dem Neuen, das da den Anspruch erhebt, ernst und in gewissen Grenzen gleichwertig genommen zu werden. Wer heute als Dreißigjähriger zum ersten Male die Zauberflöte hört (er mag wenigstens eine von Mozarts Meisterschöpfungen für die Bühne bereits kennen), wird ergriffen die Verwandtschaft mit dem ihm schon bekannten Mozart feststellen und sich dann der ins Mystische, aber auch ins Volkhafte gehenden Eigenart jenes Spätwerkes bewußt werden. Damit wäre er aus der Sphäre bloßen Aufnehmens der Töne bereits in die des geistigen Besitzergreifens hinübergewechselt. Sieht und hört er aber zum erstenmal eine moderne Oper, etwa Hindemiths „Mathis", so stellt ihm dies Werk ungeheure Aufgaben. Welchem Erfahrungsbereich seines bisherigen Lebens soll er dieses Stück geistig und musikalisch einreihen? Falls er Pfitzners Palestrina kennt, fällt ihm das erstere nicht gar so schwer (so weit auch beide Bühnenwerke auseinanderliegen). Mit Pfitzners und auch mit Straußens Tonsprache aber kommt er der Musik zum Mathis nicht bei. Schon das Vorspiel des Engelkonzerts gibt ihm Rätsel auf. Zwar findet das Ohr an der vertrauten Weise „Es sungen drei Engel" einen Halt; aber erstens gebiert die Melodie wieder (vom Standpunkt des Hörers aus) ungewöhnliche, befremdende Harmonien und Gegenmelodien, und zweitens bildet der alte Choral nur einen Teil des Vorspiels; die anderen Themen haben typisch Hindemithsches Gepräge. Und so geht es die ganze Oper hindurch. Immer wieder mag es dem Neuling glücken, Anklänge an vertrautes melodisches und harmonisches Gut zu finden, besonders wenn er in der Welt des gregorianischen Chorals zuhause ist. Wie oft aber wird der Laie das Lauda Sion, vielleicht gar das Allelujah des sechsten Bildes vor lauter anderen Eindrücken überhören!

Das führt auf eine besondere Schwierigkeit. Während das Auge ein neues Bild, eine neue Plastik für gewöhnlich länger und öfter betrachten kann, muß sich das Ohr vielfach mit einer einzigen Darbietung begnügen. Schon Max Reger verlangte, daß man seine neuen Werke möglichst in Generalprobe und Aufführung höre. Manches, was dem Zuhörer beim einen Mal unklar oder „regerisch verrückt" vorkomme, werde beim zweiten Hören

„als plötzlich absolut klar und dringend logisch erscheinen". Ja, er erklärt allen Ernstes, es sich nicht zuzutrauen, „ein modernes, ernsthaftes Werk nach einmaligem Hören zu beurteilen" (Briefwechsel mit seinem Verleger)! In unseren Tagen befaßt sich kein Geringerer als Igor Stravinsky in seinem Buch „Musikalische Poetik" mit der geradezu beängstigend schweren Aufgabe des Hörers, der bei Erstaufführungen völlig von der zufälligen Beschaffenheit der Interpretation abhängig sei: „denn in diesem Falle kann der Hörer sich auf nichts beziehen, er verfügt über keinerlei Vergleichsmöglichkeiten". Aber Stravinsky ist es auch, der den aktiven Hörer „zum Partner des vom Schöpfer ersonnenen Klangspiels" erhebt; seine Anteilnahme „gibt ihm (dem verständnisvollen Hörer) die Illusion, daß er sich mit dem Schöpfer identifiziere. Das ist der Sinn des berühmten Sprichwortes von Raffael: Verstehen bedeutet gleichwerden".

Wie wesentlich ein wiederholtes Hören neuer Musik sein kann, erlebte ich bei Alban Bergs Violinkonzert, seinem instrumentalen Requiem für Alma Maria Mahler, in dem Bachs Choral „Es ist genug" an entscheidender Stelle zitiert wird. Nach dem starken, erschütternden, beinahe niederschmetternden Eindruck in der Generalprobe erfaßte das Ohr erst bei der abendlichen Aufführung, daß Berg auch die berühmte Führung der Altstimme Bachs in das Zitat miteinbezieht und dadurch den Hörer geradezu zwingt, die Worte des Chorals: „Ich fahre sicher hin in Frieden, mein großer Jammer bleibt hienieden" in den geistigen Bau dieses anspruchsvollen Werkes einzuordnen. Sollte man es aber für möglich halten, daß Musiker von Fach das ausgedehnte und durch seine Instrumentation hervorgehobene Bach-Zitat völlig überhören konnten? Solche Hörfehler sind wohl nur aus Mangel an Übung, vielleicht auch aus Übermüdung zu erklären.

Von ausschlaggebender Bedeutung aber dürfte es sein, daß der Konzert- oder Opernbesucher sich mit den Zielen und der Haltung der heutigen Musik überhaupt vertraut macht. Wer mit den von der Hochromantik Bruckners oder Wagners her an Pathos und harmonische wie klangliche Sättigung gewöhnten Ohren heutige Musik aufnehmen will, wird enttäuscht sein. Nach dem Überschwang des Expressionismus aller Schattierungen sieht der Komponist von heute sein Ideal meist in einer gewissen sachlichen Schlichtheit, die ihn sowohl zu knapper Form wie zu möglichster Einfachheit, ja manchmal Nüchternheit im Klanglichen zwingt. Als Ausgleich für das Fehlen der satten Farbe betont er die melodische Linie. Ein neues Melos, geboren aus der Gregorianik und ihr verwandtem Liedgut, das sich naturgemäß von der taktgebundenen Rhythmik klassisch-romantischer Art lossagt, drängt nach selbständiger, polyphoner Gestaltung. Diese wiederum hat zur Bildung einer neuen harmonischen Gesetzlichkeit beigetragen, die sich dem ungeübten Ohr zunächst in zahlreichen Härten aller Grade kundtut. Es lehnt die dissonanten Zusammenklänge ab, weil es sie rein sinnlich als schmerzlich empfindet, und fragt nicht lange nach ihrem Sinn und ihrem Zustandekommen. Dabei sind die Zusammenklänge, die dem Hörer zuerst ins Ohr fallen, für die Komponisten von heute meist sekundärer Natur. Deshalb ist es wichtig, daß das Ohr lerne, vor allem das Gewebe der melodischen Linien zu erfassen und die Zusammenklänge als ihre Folge aufzunehmen. Sie werden dann viel von ihrer Schroffheit verlieren, weil die Aufmerksamkeit nicht mehr so sehr auf sie selbst als auf die Stimmführung, die rhythmischen Verhältnisse, die Instrumentation, kurz auf das Ganze gerichtet ist. Allmählich wird es auch gelingen, gewisse Dissonanzen als Konsonanzen zu hören. Das Begriffspaar konsonant—dissonant hat ja keine absolute, sondern

nur relative Bedeutung. Es fällt heute vielen schon schwer, eine einfache Dominantseptime, wie z. B. am Beginn des zweiten Satzes von Schuberts Unvollendeter als dissonant zu empfinden, ohne daß deswegen der Spannungscharakter der Dominante für sie verloren ginge.

Der beste und sicherste Weg zur modernen Musik führt über das eigene Mittun. Der Spieler wie der Sänger finden dazu Gelegenheit aller Art. Gewiß sind noch auf Jahre hinaus Schwierigkeiten der Materialbeschaffung zu überwinden. Aber wo ein Wille ist, findet sich ein Weg. Der Sänger muß die vielfach wortgebundene Rhythmik erfassen lernen, die ähnlich wie bei Schütz eine große Freiheit des Taktes verlangt. Deshalb ist die Pflege der vorklassischen Musik einer der sichersten Pfade zum Verständnis der heutigen Tonkunst. Sie birgt auch, besonders im Frühbarock, noch starke Neigungen zur Gregorianik und zu der mit ihr gegebenen Tonalität, die sich nicht starr an Dur und Moll bindet. Der Spieler greife etwa zum Schulwerk Paul Hindemiths, um Fühlung mit der neuen Melodiebildung zu gewinnen. Bei Carl Orff wird ihn der Reichtum im Rhythmischen anziehen, bei Bartok die Vergeistigung im Elementaren. Das Selbstmusizieren gibt ja über das bloße Hören hinaus die Möglichkeit, das Tonwerk mit Auge, Ohr und Kehle oder Hand gleichsam abzutasten, wie Schering anschaulich sagt.

„Aber", wird man erwidern, „wozu die ganze Arbeit, das Bemühen um die Musik der Zeit? Haben wir doch in der älteren Musik so viel Werke, so viel kaum erschlossene Werte, daß wir Laien auf die Musik der Gegenwart leicht verzichten können." Nun, eines kann uns nur die heutige Musik vermitteln: den Atem unserer Zeit, um ein schönes Wort Hans Mersmanns zu gebrauchen. All ihre Unrast, ihre fast erdrückende Sorge wird in der wertvollen Musik unserer Tage nicht nur gespiegelt, sondern auch verklärt. In gewissem Gegensatz zum vorigen Jahrhundert lehnt sie zwar die Flucht in die Musik als erlösenden Traum ab, sieht vielmehr wachen Geistes die Nöte und Gefahren des Daseins, zeigt aber auch — nicht zuletzt in der polyphonen Führung der Melodie, ihres Eigenlebens, das sich doch der Gesetzlichkeit einordnet — einen Weg zur Überwindung unserer seelischen Drangsal. Wenn es dabei nicht ohne Reibungen abgeht, so sind doch alle Linien sinnvoll auf einen Grund bezogen. So erscheint die Fuge heute geradezu als Abbild einer Weltanschauung, die — wie Hindemith das auch theoretisch tut — den Gedanken der Ordnung in den Vordergrund rückt und die der neuen Musik damit über die Bindung an das Barock hinaus eine Verwandtschaft mit dem Mittelalter verleiht. Im Zusammenhang hiermit steht die starke Betonung des neuen religiösen, ja liturgischen Schaffens beider Bekenntnisse.

Die Frage, ob sich die unbestreitbare Mühe des Einhörens lohne, verlangt daher als Antwort ein offenes Ja. Keineswegs aber macht die neue Musik die alte überflüssig. Sie ist und bleibt ein Wert um ihrer selbst willen. Aber auch für das Verständnis der Kunst von heute ist sie, wie schon oben gezeigt wurde, fast unentbehrlich. Wie die Musik der Gegenwart mit der Vorklassik verknüpft ist, so laufen auch zahlreiche Fäden zurück zur Klassik, ja zu der Epoche, von der sie sich ursprünglich bewußt abhebt: zur Romantik. (Die leise Schwermut, der wir oft bei Hindemith begegnen, hat nicht selten geradezu Schubertische Färbung.) So ist die Kunst unserer Zeit nicht losgelöst von der Vergangenheit, sondern sie setzt diese voraus und führt die Überlieferung fort mit ihren Kräften und in ihrer Sprache.

Möchten wir sie verstehen lernen, auf daß sie uns bereichere!

Gregor Berger

Besprechungen

Religiöse Schriften

Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus. Von Dr. Karl Pieper. (VII und 215 S.) Münster/Westf. 1947, Aschendorff. Kart. DM 7.50.

Das Werk des inzwischen (4. 2. 48) verstorbenen Verfassers ist eine sachliche und abgewogene Darstellung des Lebens Jesu. In schlichter, bei aller Gelehrsamkeit doch volkstümlicher Weise wird die irdische Heimat des Herrn (Natur des Landes, die Landschaften und politischen Verhältnisse Palästinas zur Zeit Jesu) und der „mutmaßliche äußere Verlauf" des Erdenlebens des Herrn beschrieben. Kurze Sätze und Abschnitte sind den wesentlichen Problemen der Leben-Jesu Forschung gewidmet. Als Dauer des öffentlichen Wirkens des Herrn wird eine Zeit von etwas über drei Jahren angesetzt (76—79; vgl. dazu die grundsätzlichen Bemerkungen S. 40—49, wo sich der Verfasser Rechenschaft darüber gibt, inwieweit die Evangelien Quellen des „Lebens Jesu" sind). Der Prediger, Katechet und Leiter von Bibelstunden wird dankbar sein für die bündige Orientierung über manche Frage, etwa das Quirinusproblem (Seite 52f.), den Stern der Weisen (S. 55), die Ehebrecherinperikope bei Joh. 8, 1—11 (S. 124), den Tag des Passah und des Todes Christi (S. 177), die Stunde der Kreuzigung (S. 191) usw. Der Verfasser versucht freilich weder die Gestalt Jesu selbst von den Ereignissen und äußeren Geschehnissen abzuheben, noch die besondere Dramatik des Lebens des Herrn herauszuarbeiten. Dies alles bleibt der sinnenden Betrachtung des Lesers dieses Buches und vor allem der Heiligen Schrift, zu der er immer wieder hinführen möchte, vorbehalten. Wenn das Werk aber zusammen mit der Heiligen Schrift gelesen wird, verspricht es ein zuverlässiger Führer zu einem tieferen Verständnis des Lebens Christi zu werden. A. Grillmeier S. J.

Katholische Marienkunde. Herausgegeben von Paul Sträter S. J. Erster Band: Maria in der Offenbarung. (383 S.) Zweiter Band: Maria in der Glaubenswissenschaft. (359 S.) Paderborn 1947, Ferdinand Schöningh. Jeder Band brosch. DM 10,—.

Die auf drei Bände berechnete „Katholische Marienkunde" richtet sich an die Kreise der Theologen und religiös interessierten Laien. Sie will eine sichere Einführung in das Gedankengut geben, das der katholische Glaube und die katholische Frömmigkeit darbieten, um die Person der Gottesmutter, ihre Stellung im Heilswerk und ihre Verehrung tiefer zu erfassen.

Die Grundlage bildet die theologische Forschung. Es wurde sorgsam vermieden, der frei schweifenden Phantasie das Wort zu geben, überall ist eine sachliche Darstellung angestrebt. Ebensowenig aber neigten Herausgeber und Mitarbeiter zu einer furchtsamen Einengungstaktik, die auf ein überraschend scheinendes Neuland nicht hinzuweisen wagt.

Der I. Band ist ganz der dogmengeschichtlichen Entwicklung gewidmet und offenbart den Lauf, den das biblische Marienbild durchmessen hat. Man wird es begrüßen, daß die Liturgien des Ostens und Westens so stark herangezogen wurden. — Der II. Band bietet in systematischer Art die volle marianische Glaubenslehre der Kirche. Besonderer Wert wurde auf die Darstellung der Lehren verwandt, die heute im Vordergrund stehen. — Der III. Band soll die Ausstrahlungen auf die Frömmigkeit zeigen und enthält Themen wie die Marianischen Kongregationen, die Vollkommene Andacht Grignions, die Schönstätter Marienbewegung, Maria und die Volksfrömmigkeit, Maria und der Priester, Maria und die Missionen u. a. m.

Da jeder Beitrag von einem Fachmann bearbeitet ist, kann man sich seiner Führung ruhig anvertrauen. Die individuelle Art, mit der jeder Verfasser sein Thema anpackt, erhöht den Reiz der Lektüre.

P. Sträter S. J.

Göttliche Wahrheit, Menschliches Irren. Von Eduard Stakemeier. (176 S.) Paderborn 1948, Bonifacius-Druckerei. DM 4.60.

Das Buch bietet eine Rechtfertigung und Verteidigung des katholischen Glaubens. Es ist sehr geeignet, vor Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit zu bewahren, Ehrfurcht vor diesem herrlichen Geschenk Gottes zu wekken und Liebe zur Kirche einzuflößen, die Gott zu ihrer Hüterin bestellt hat. Es zeigt auch die Entstehung des Irrtums, sein Wesen und seine Bedeutung. Besonders wirksam ist der Nachweis, „daß der Irrtum sich immerfort in einem wiederkehrenden Kreislauf wiederholt, weil er nur eine begrenzte

Fruchtbarkeit hat, und daß die alten Häresien eine erstaunliche Verwandtschaft haben mit Schlagworten, Ideologien und Utopien der Gegenwart" (S. 39ff).

Der erste Teil behandelt die Grundlagen der Glaubenslehre, der zweite gibt eine Verteidigung des Glaubensinhalts an Hand der zwölf Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dabei kommt es dem Verfasser vor allem darauf an, die Wahrheit eines Gedankens des heiligen Thomas von Aquin zu erweisen: „Der katholische Glaube legt ein Bekenntnis ab, indem er auf dem Weg der Mitte einherschreitet", der Mitte zwischen den Irrtümern, die sich gegenseitig widerlegen und aufheben (Summe wider die Heiden IV, 7). Leider kommt dabei die positive Darlegung des Glaubensinhaltes etwas zu kurz. Aber die knappen Kapitel regen an.

Um die Darstellung nicht zu belasten sind Erläuterungen und geschichtliche Hinweise in einem dritten Teil, alphabetisch geordnet, zusammengefaßt. Es folgen Anmerkungen zum Text und ein sorgfältig angelegtes Inhaltsverzeichnis, das die Benützung des Buches sehr erleichtert.

W. Arnold S. J.

Größe und Elend des Menschen. Von Jean Mouroux, übers. von Franz Laitl. (368 S.) Wien, Thomas Morus Presse. Geb. S. 34,80, sfr. 15,10.

Unter dem spürbaren Einfluß der Existenzialphilosophie, aber ohne ihre schwer verständliche Terminologie, spricht hier ein Christ vom „christlichen Sinn des Menschseins". In drei Teilen werden die äußeren, die leiblichen und geistigen Werte (Person, Freiheit, natürliche und übernatürliche Liebe) des menschlichen Daseins behandelt, ihre Gefahren und Versuchungen, aber auch (und mit besonderer Betonung) ihre Größe und die Möglichkeiten, die sie dem Christen zur Erfüllung seiner hohen Aufgabe darbieten. Die aufgeschlossene Denkweise und die klare Darstellung machen das Werk geeignet, den Christen wieder mit Vertrauen und Begeisterung für seine Sendung zu erfüllen.

A. Brunner S. J.

L'Ascèse Chrétienne. Von P. Anselm Stolz O.S.B (277 S.) Editions des Bénédictins d'Amay à Chevetogne, Belgien. 1948.

Die hier vereinigten Vorträge wurden von dem bekannten, 1942 in Rom verstorbenen deutschen Benediktiner zuerst vor seinen belgischen Mitbrüdern gehalten und im Jahre 1943 auf italienisch veröffentlicht. Sie wollen keine vollständige Aszetik bieten, sondern eine Anzahl wesentlicher Lehren aus patristisch-monastischer Schau herausstellen. Das gibt dem Buch ein herbes Relief und läßt manche Auffassung der christlichen Frühzeit neu hervortreten. Nach Stolz ist die eigentliche Christusnachfolge die des Blutzeugen. Ihr am nächsten steht das Heraus aus der Welt des Eremiten und dann des Mönches. Besonders hervorgehoben sei, was über den Kampf gegen Satan, die Rückgewinnung des Paradieses, über Taufe, Eucharistie, geistliche Vaterschaft, das Schweigen und die Schriftlesung gesagt wird. In einer Zeit, da die Laienaszetik so stark im Vordergrund steht, wird die Fühlungnahme mit der alten Mönchsüberlieferung ihren Wert haben, wenn man auch inne wird, wie viele Fragen sich uns heute ganz neu stellen.

F. Hillig S. J.

Der Weg zu Gott nach der Regel des heiligen Benediktus. Von P. Emmanuel Heufelder O.S.B. (192 S.) Dülmen i. W. 1948. A. Laumann.

Ein in der benediktinischen Geistigkeit tief Beheimateter unternimmt es, in vier Teilen (Gottes Ruf — des Menschen Antwort — der Aufstieg zu Gott — eins mit Gott in Gebet und Leben) den Weg zu Gott zu weisen. Es ist, als ob man im Kapitelsaal unter den Mönchen säße und lauschte: „Horche, mein Sohn, auf die Weisungen des Meisters und neige das Ohr deines Herzens ..." Aus der Tiefe der Jahrhunderte klingen immer wieder in Auswahl die Regelworte des hl. Benedikt auf. Um sie als Kernstück legt sich der erklärende Text, ungezwungen, organisch durchwoben mit dem Gedankengut der Heiligen Schrift.

In dieser Entwicklungsart werden uns aus der geistlichen Werkstatt des hl. Benedikt die 73 „instrumenta bonorum operum" gezeigt. Wir gehen langsam die zwölf Stufen der Demut hinauf bis zur vollkommenen Liebe, wir schauen in das Oratorium, wo in der „disciplina psallendi" die Ordensgemeinde im „Herrendienst der Anbetung" steht, wir kommen in die Gärten und Werkstätten, bis hin zu dem Mönch auf dem Vorwerk, — und überall umfängt uns die gleiche Weihe eines gottdurchstrahlten Raumes.

Die Sprache ist schlicht, von zuchtvollem Adel. Neben den von Gebetsgeist ge-

tragenen Partien über das göttliche Offizium berühren die Ausführungen über das persönliche Beten (S. 161), die Betrachtung (S. 164), die christozentrische Heiligenverehrung (S. 167) u. a. wohltuend.

Auf fromme Sensation ausgehende Leser werden das Büchlein bald aus der Hand legen. Wer aber tieferes Interesse für die Vorgänge des geistlichen Lebens hat, wird oft wieder sinnend und vergleichend ein Stück auf dieser hier gezeigten Straße zu Gott wandern.

K. Wehner S. J.

Biographisches

Paul Claudel der Mensch und Dichter. Von Johannes Thomas. (49 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag.

Die Schrift bietet einen guten, ersten Überblick über Werk und Gestalt des schwer zugänglichen Dichters. Dem Aufriß: Verkündigung — der totale Künstler — Magister in Ecclesia — ist eine kurze Lebensskizze und eine Liste der in deutscher Übersetzung vorliegenden Werke beigefügt. Sie wäre zu vervollständigen durch „Die Gespräche" (Vita nova, Luzern) und das Inselbändchen „Erkenntnis des Ostens" (im Auszug) sowie die inzwischen erschienene Gedichtauswahl (Lambert Schneider, Heidelberg) und die aus frühen Dichtungen „Der Schrei aus der Tiefe" (Schöningh, Paderborn). Zu S. 48: „Der Seidene Schuh" wurde 1924 vollendet. F. Hillig S. J.

Albert Schweitzer. Von Henri Hauterre. (96 S.) Nürnberg 1948, Verlag Die Egge.

Eine knappe, gut lesbare Einführung in Leben und Werk des vielseitig begabten Elsässers, der als evangelischer Theologe, als Musiker und Tropenarzt hervorgetreten ist. Sie läßt Albert Schweitzer selbst in reichlichen Zitaten zu Wort kommen. So sehr der Idealismus des Menschenfreundes von Lambarene Achtung abverlangt, seine Theologie ist vom „freien Denken" einer vergangenen Epoche zersetzt. Das sollte in dem Büchlein deutlicher gesagt werden.

F. Hillig S. J.

Die Masken des Münchner Komikers Karl Valentin. Von Wilh. Hausenstein (53 Seiten Text und 43 Bildtafeln). München 1948, Karl Alber.

Das Büchlein bietet mehr als eine tief einfühlende, ja ehrfürchtige Analyse des bekannten Komikers und seines hintergründigen Spintisierens durch den Freund. Es wird unter der Hand zu einer Studie über das Komische in seiner Beziehung zum Tragischen, die freilich nicht im Leeren entsteht, sondern immer aus der Deutung dieses eigenartigen Menschen herauswächst, der sein Leben und seine Hilflosigkeit spielte. Die Begegnung mit der Schrift und ihren Bildern erheitert nicht nur: sie stimmt nachdenklich und weckt aus versteckten Winkeln Güte und Erbarmen. Denn bei diesem Komiker, dem das Zeugnis ausgestellt wird, daß er sich nie zu Zweideutigkeiten hergab, wohnt das Lachen und die Träne dicht beieinander. Solcher Humor ist Gold für die gequälte Menschheit. F. Hillig S. J.

Kierkegaard und der Verführer. Von Walter Rehm. (620 S.) München 1949, Hermann Rinn.

Sören Kierkegaard. Die Tagebücher. 1834 bis 1855. Ausgewählt und übertragen von Theodor Häcker. (607 S.) München 1949, 3. Aufl., Kösel. DM 22,—.

Der Verführer ist, wie Rehm mit großer Kenntnis des zeitgenössischen Schrifttums zeigt, eine vom 18. und angehenden 19. Jahrhundert öfter behandelte Gestalt. Im ‚Tagebuch des Verführers' zeichnet ihn Kierkegaard als geistigen und doppelt reflektierten Verführer. K. offenbart damit nach Rehm seine eigene Mitte, von der aus er verstanden werden kann. K. ist Romantiker wider Willen; er lebt in der Möglichkeit, in der Reflexion, ist aber unfähig, sich an die Wirklichkeit mit ihrer Enge und Unvollkommenheit zu binden. Er zieht das ‚Sowohl-als auch' dem ‚Entweder-oder' vor. Diese Unmöglichkeit der Bindung und Entscheidung, die Unfähigkeit zur Offenheit und ganzen Hingabe ist der eigentliche Beweggrund der Auflösung seiner Verlobung, die nun zum Thema wird, um das seine ganze schriftstellerische Tätigkeit kreist, wie seine Tagebücher — man vergißt in der schönen Auswahl von Häcker ein Sachverzeichnis — dies ausweisen. Auf ihr beruht die Besonderheit seines Werkes; bis gegen Ende seines Lebens spricht K. nie unmittelbar, sondern immer durch Pseudonyme, oft zweiten und dritten Grades; er ist der direkten Mitteilung unfähig. Bis zuletzt auch quält sich K. mit dem echt romantischen Problem von Kunst und Leben, Dichtung und Christentum. Trotz aller Bemühungen gelingt es ihm nicht, seine dichterische Anlage entweder dem Christentum zu opfern oder ins Christliche hineinzuneh-

men. Er ist und bleibt ein verhinderter Liebender, ein verhinderter Dichter, ein verhinderter Christ. Darum ist der Verführer für ihn so bezeichnend und sein Werk die Abwandlung dieser einen Gestalt auf dem ästhetischen, ethischen und religiösen Gebiet. Der Verführer geht ja nicht gerade vor. So will auch K. durch indirekte Mitteilung zum Christentum verführen, weil er meint, so den Leser zur Freiheit zwingen zu können. Aber, so fragt Rehm, hat K. sich damit nicht selbst betrogen und in seinen eigenen Netzen gefangen? Hat er das Christentum durch die Einseitigkeit seiner Darstellung, durch das Überspringen der Geschichte nicht verraten? Ist die Kategorie des einzelnen nicht eine ketzerische Kategorie?

Es besteht wohl kein Zweifel, und der katholische Christ wird es deutlich empfinden, daß das Werk von K. etwas Überspanntes, fast Ungesundes an sich hat. Es fehlt ihm die Gelöstheit des Kindes Gottes. K. hat das Unmögliche, weil dem Wesen des Christentums widersprechende, unternommen, dem einzelnen aufzulasten, was nur die Gemeinschaft zu tragen berufen ist. Christentum ist wesentlich Menschwerdung Gottes, das heißt Eingehen des Göttlichen in die menschliche Schwäche und Unvollkommenheit. Diese Schwächen werden aber leicht zum Vorwand, sich den Aufgaben des Wirklichen zu entziehen. Allerdings hat K. bis zum Ende gerungen, über dieses sein Unvermögen, das sicher auf erblicher Belastung und falscher Erziehung beruhte, wegzukommen, und das erfüllt uns mit Achtung nicht nur für sein Werk, hinter dem eine ungewöhnliche psychologische und dichterische Begabung steht, sondern auch für ihn selber, wie auch mit Teilnahme für sein hartes Geschick. Für unsere Zeit ist es aber bezeichnend, daß sie ihr Tiefstes durch drei Menschen ausgesprochen findet, die nicht geliebt sein wollten, weil sie sich vor der Bindung der Liebe fürchteten, durch Kierkegaard, Nietzsche und Rilke (für Rilke vgl. Hermann Kunisch, Rainer Maria Rilke, Dasein und Dichtung, Berlin 1944, und sein Bekenntnis, Briefe 1907—14, Leipzig 1933, S. 282, er sei kein Liebender, alle Liebe sei Anstrengung, surménage, für ihn); zu allen drei steht auch die Existentialphilosophie in Beziehung — man denke an die Einsamkeit des eigentlichen Daseins bei Heidegger. Fühlt sie in diesen drei die eigene Unfähigkeit zur vorbehaltlosen Hingabe? Spürt sie in der Darstellung der Liebe bei K. und mehr noch bei Rilke, als müßte sie sich in ihrer letzten Vollendung vom Geliebten befreien, ihn von sich abwehren, damit ihr Strahl unendlich ins Leere ginge, wie eine Rechtfertigung für ihre Weigerung, sich absolut zu binden, und findet sie in dieser Vorkehrung des Wesens der Liebe zugleich das Mittel, das Unerträgliche noch einigermaßen erträglich zu machen?

A. Brunner S. J.

Psychologie

Geheimnisse der menschlichen Seele. Von Benedikt Sternegger. (203 S.) Augsburg 1948, Manu-Verlag.

Mit etwas ungewöhnlichen Worten, die wohl auf den Psychologen Fr. E. Beneke zurückgehen, gibt der Verfasser einen Grundriß der Psychologie. Es wird eine Verbindung von experimenteller, empirischer und rationaler Psychologie angestrebt und ein Schema des seelischen Gefüges erarbeitet, das der Erfahrung und der philosophischen Überlegung in gleicher Weise gerecht werden möchte. Die frische Art der Darlegung wird auch den Laien ansprechen.

Bei manchen Ausführungen wird man dem Verfasser wohl nicht ohne Vorbehalt zustimmen können: etwa in den Fragen der außergewöhnlichen Wahrnehmung, des Willenstrainings, der Intuition — um nur einiges wenige zu nennen. Bei der Erklärung der Intuition wird eine vorwissenschaftliche, bildliche Ausdrucksweise anstatt einer Erklärung gegeben. Eine wissenschaftliche Erklärung würde auf Landworsky oder Selz zurückgreifen können: den assoziativen Kurzschluß als Möglichkeit aufweisen. Das Willenstraining, das der Verfasser zur Steigerung der Willenskraft empfiehlt, trägt deutlich desintegrierte, schizothyme Züge und ist als allgemein nützliches Verhalten zum mindesten anfechtbar. Bei der außersinnlichen Wahrnehmung ist eine wissenschaftlich einwandfreie Tatbestandsdiagnostik wohl einstweilen das einzige, was geleistet werden kann. Von einer Erklärung sind wir noch weit entfernt.

H. Thurn S. J.

Das weibliche Seelenleben. Von Martha Moers. (252 S.) Dortmund 1948, Karl Schwalvenberg. DM 8.50.

Das Werk erscheint in fünfter unveränderter Auflage. Es fand auf Grund seiner sachlich-zuverlässigen und weitgehenden Orientierung viel Anklang und verdiente eine neue Auflage.

Die Gliederung: 1. allgemeine psychologische Fragen, spezielle Fragen zur Entwicklung weiblichen Seelenlebens, 2. die Entwicklung auf den verschiedenen Altersstufen:

Triebfundament in der frühen Kindheit, die Überbauung des Triebfundamentes durch die sachlichen Strebungen, Entwicklung der höheren Strebungen, Zeit der Nachreife, 3. spezielle Behandlung der weiblichen Charakter- und Willenseigenschaften — ist vollständig und vermittelt eine gute Übersicht über psychologische Grundlagen und pädagogische Folgerungen. Das Buch hat insofern besonderen Wert, als es von einer Frau geschrieben ist. Der Mann wird in seinen Aussagen über das andere Geschlecht sehr leicht von Wertungen, in den Wertungen von subjektiven Einstellungen bestimmt.

Der Seelsorger hätte sich vielleicht eine eingehendere Charakterisierung der Frömmigkeit gewünscht. W. Trillhaas wies in seiner „Religionspsychologie" (München 1946) auf einige interessante Zusammenhänge hin. Die Frömmigkeit der Frau hat für den Mann leicht den Charakter des Fremdartigen. Nur eine Frau könnte das religiöse Erlebnis der Frau, die Entwicklung religiöser Vorstellungen, Einstellungen und Gefühle, die tiefere seelische Verankerung und deren Eigenart richtig sehen und eindeutig darstellen. Ist es z. B. wahr, was Trillhaas meint, daß die Religiösität der Frau wirklich nur leichter in Erscheinung tritt — die Frau verspürt weniger Hemmungen, ihre Gesinnung zu offenbaren, als der Mann? Eine andere Frage wäre, wie die Religiösität im weiblichen Kind erlebt wird? Erwächst sie stärker aus dem Schutzbedürfnis, als dies etwa beim Knaben der Fall ist?

Vielleicht könnte eine spätere Auflage diese Fragen etwas ausführlicher darstellen.

H. Thurn S. J.

Die Grundlagen der Charakterkunde. Von Ludwig Klages. (253 S.) Zehnte überarbeitete Auflage. Bonn 1948, H. Bouvier. Geb. DM 12.—.

Keiner Charakterologie ist es bisher gelungen, eine Charakteranatomie aufzustellen, also die Voraussetzungen charakterologischen Denkens zu schaffen. Dieses Verdienst darf Ludwig Klages für sich in Anspruch nehmen. Die Klärung charakterologischer Grundbegriffe, die Auffindung der Trichotomie: Leib — Seele — Geist (in der hier vorgelegten Form), die Aufstellung der fünf Klassen der Eigenschaften, um nur einiges Wichtige zu nennen, sind Ergebnis seiner wissenschaftlichen Charakterlehre. Daß die Ausdrucksweise von Klages nicht dem vulgären Sprachgebrauch, seine Überlegungen nicht vordergründigen Äußerungsweisen entnommen sind, mag sein Gedankengut schwierig und eigenwillig erscheinen lassen und wird manchen abschrecken, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Wer aber sich charakterologisches Denken aneignen will, wird nicht umhin können, die Charakterkunde von Klages eingehend zu studieren. Klarheit des Denkens und Treffsicherheit des Ausdrucks werden die Mühe reichlich lohnen.

Auf einige Besonderheiten des Klagesschen Systems sei hier kurz hingewiesen. Die Bestimmung der Intelligenz machte früher stets Schwierigkeiten, weil man einerseits die Abhängigkeit der geistigen Tätigkeit von vitalen Voraussetzungen zu wenig sah oder begrifflich nicht klar herausheben konnte, anderseits die Eigenart des geistigen Arbeitens, der geistigen Tätigkeit nicht hinreichend deutlich erkannte. Klages unterschied die (vitalen) Eindrucksanlagen von den (geistigen) Auffassungsrichtungen. Die individuelle Intelligenz kann mit diesen Bestimmungen gut charakterisiert werden. Eine andere wichtige, wenn nicht die wichtigste Erfassung des individuellen Charakters wird mit dem Aufweis der Triebfedern ermöglicht. Die Tafel der Triebfedern, wie sie Klages vorlegt, zeigt die Vielgestaltigkeit menschlicher Beweggründe: der geistigen, seelischen und leiblichen, der Hingabe und der Behauptung. Für die Psychotherapie ist eine eingehende Kenntnis dieser Möglichkeiten sehr wichtig. Die primitive Art der Bestimmung der Motive, die vielfach noch heute auf Grund der Psychoanalyse und „Individualpsychologie" üblich ist, kann im Hinblick auf die Reichhaltigkeit der Möglichkeiten, wie sie aus der Triebfedernlehre von Klages erwächst, in gar keiner Weise gerechtfertigt und aufrechterhalten werden. Den Wesensunterschied zwischen Vitalität und Geistigkeit hat Klages klar erkannt und wirkungsvoll hervorgehoben. Daß der „Geist" als desintegrierter Bestandteil der menschlichen Person „Widersacher der Seele" sein kann, ist wahr — auch wenn dieser Tatbestand bei der metaphysischen Spekulation in der Negation zu Unrecht absolut gesetzt wurde.

Erfreulich, daß dieses wichtige Werk, das lange vergriffen war, in neuer Auflage erscheinen konnte. H. Thurn S. J.

Geist der Nationen. Von A. E. Brinckmann. (311 S.) Hamburg 1948, Hoffmann und Campe.

Ein wertvoller Beitrag zur Psychologie der Völker und zu ihrer gegenseitigen Verständigung. Italiener, Franzosen, Deutsche — wieviel Gegensätze schließt diese Aufzählung in sich, und doch gehören alle drei einem Kulturkreis an, hat jeder für sich — aber immer im Zusammenhang abendländischer Geistesgeschichte stehend — seine Kunstform in eigenartiger Weise entwickelt und entfaltet. Dreierlei Wesen — dreierlei Früchte am gleichen Baum. Das italienische Wesen ist, wie und wo es sich immer erschließt, der Antike im besonderen Maße verpflichtet. Die italienische Kunst ist, mag sie noch so sehr wechseln, Wiedergeburt der Antike, Erneuerung, wenn auch im anderen Kleid. Darin wird die Mittel-

punktskräftigkeit des Italieners, das Genügen an sich selbst offenbar. Die französische Eigenart offenbart sich in der Leichtigkeit der Übernahme des Fremden, das dann aber geordnet, von der „Vernunft" ins Regelmaß und in die Durchsichtigkeit der Maße gekleidet wird. Das Mathematische und Theoretische, das Abstrakte und Harmonische sind die psychologischen Grundlagen dieser Kunstart. Der deutsche Geist schuf die Kunst der Bewegung, der Leidenschaft und der Heftigkeit. Erhebliche Spannung, ewige „actio", faustischer Drang sind die seelischen Hintergründe dieser Selbstsetzung künstlerischen Schaffens.

Bewahrung, Ordnung, Bekenntnis und „Verschwendnis", so faßt der Autor seine Gedanken zusammen, sind die psychologischen Gründe und Begabungen dieser drei Völker. Sie ergänzen sich, sie können und haben einander befruchtet in der Begegnung, im Gegensatz, im Ausgleich.

Die reiche Bilderauswahl, die dem Buch beigefügt ist, ermöglicht einen Vergleich der Worte mit den Kunstwerken.

H. Thurn S. J.

Technik und Glaube. Von Dr. med. Paul Tournier. (355 S.) Tübingen 1947, Furche-Verlag.

Der Verfasser wird vom Herausgeber ein „treuer Anhänger der Kirche" genannt. Er ist ein Mann, der Mitgefühl und Ehrfurcht vor der Menschenseele besitzt — das zeigt diese seine Veröffentlichung. Tournier — ein Schweizer — gehört im strengen Sinn keiner der bekannten psychoanalytischen Schulen an, wenn seine Methodik auch stark von Freud beeinflußt ist. Das empfiehlt ihn; denn schulische Hörigkeit ist in der Psychotherapie leider noch oft zu finden und verwehrt leicht eine sachgerechte Behandlung sowie Diskussionsmöglichkeiten.

„Technik und Glaube" will sagen, daß sowohl psychologische Fachkenntnisse und Erfahrungen wie auch christlicher Glaube in der Heilbehandlung wirksam werden sollen. Weder das eine — die Technik der Analyse —, noch das andere — Einsicht und Unterweisung in Glaubensfragen — genügt für sich allein. Es ist das Anliegen des Verfassers, an vielen Beispielen zu zeigen, wie viel der „Seelsorger" von der Seele und ihren geheimen Nöten und verschwiegenen Gründen wissen, und zugleich wie fest er im Glauben gegründet sein muß. Die „Technik" der Analyse vermag die häufig undurchsichtigen Zusammenhänge seelischer Erkrankung aufzuhellen, der Glaube läßt die Synthese, den neuen Weg oft finden oder das Unvermeidbare in Glaubenskraft tragen. Ein Buch, das zur Verchristlichung der Psychotherapie beitragen kann.

H. Thurn S. J.

Gedichte

Im Kranz der Gezeiten. Von Guido Gezelle. Auswahl aus seinen Gedichten. Deutsch von Heinz Graef. (42 S.) Freiburg, Karl Alber.

Das liebliche, fruchtbare Flandern atmet in diesen Gedichten. Die vier Jahreszeiten bringen Schwere und Heiterkeit, aber immer gesund und heilkräftig für den Menschen, der noch Beziehung zur Natur hat. Die hochdeutsche Sprache ist vielleicht schon etwas zu vergeistigt, um die urtümliche Art Gezelles, der derb und zart zugleich ist, recht wiederzugeben. Manches Wort wirkt dann undichterisch. H. Becher S. J.

Erinnerungen an französische Verse. Paul Verlaine / Charles Baudelaire / Arthur Rimbaud. Von Albrecht Schoenhals. (193 S.) Konstanz 1948, Südverlag. Geb. DM 7,20.

Albrecht Schoenhals, der Schauspieler und Arzt, legt hier in Auswahl eine Übersetzung der großen drei Lyriker vor, die er „Erinnerungen an französische Verse" nennt, da er sich bewußt ist, „daß es eine Übersetzung lyrischer Gebilde aus einer Sprache in eine andere nicht gibt" (Nachwort S. 191). Seine einfühlsame Nachgestaltung will den Leser dazu führen, „die Schönheit dieser Gedichte in den Originalen aufzusuchen" (192), die dankenswerterweise beigefügt sind und zum Vergleichen anregen. Inhaltlich schweift die schwüle Schönheit dieser Verse meist um den Eros. Die Ausstattung ist gepflegt.

F. Hillig S. J.

Bestiarium Humanum oder Spiegelkabinett des Allzumenschlichen. Von Ludwig Maria Beck und Hellmut von Cube. (55 S.) München 1948, Karl Alber.

Manche Tiere scheint der Schöpfer geschaffen zu haben, um dem Menschen eine freundliche Karikatur einzelner seiner Wesenszüge vor Augen zu stellen. Wer einen Blick sowohl für menschliche Schwächen wie für Tiere hat und obendrein ein Künstler ist, dem können die treffendsten Enthüllungen des Menschlichen gelingen, einfach indem er Tiere darstellt. Hier taten sich zwei zusammen, der eine lieferte die Bilder, der andere die Verse dazu. Obwohl auch die gemeinsame Bemühung keinen Wilhelm Busch ergab, so sind doch diese Bilder amüsant anzuschauen und die Gedichte recht lehrreich zu lesen.

W. Barzel S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Andreae, Das Geheimnis der Unruhe. Roman. (893 S.) München, Karl Alber. Geb. DM 18.—.

Bab, Das Leben Goethes. Eine Botschaft. (112 S.) Ludwigsburg, Hans A. Waldelich.

Bartsch, Handbuch der evang.-theol. Arbeit 1938—1948. (142 S.) Stuttgart, Evang. Verlagswerk. Kart. DM 6.20.

Bengtson, Einführung in die alte Geschichte. (185 S.) München, Biederstein-Verlag. Geb. DM 10.50, geh. DM 8.—.

Bertsch, Geschichte unserer Kulturpflanzen. (275 S.) Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. Geb. DM 15.—.

Bivort de la Saudée, Anglicans et Catholiques. Le problème de l'union Anglo-Romaine. (272 S.) Paris, Librairie Plon.

Bloy, Der undankbare Bettler. Tagebuch des Verfassers 1892—1895. (363 S.) Nürnberg, Glock und Lutz. Kart. DM 8.50, geb. DM 9.80.

Braun, Der Stachel in der Seele. Roman. (430 S.) Wien, Amandus-Edition.

Brunner, Die Grundfragen der Philosophie. (314 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 8.80.

Das Heilige Jahr 1950 (Kunstkalender) 26 Kunstdruckblätter. München, Kunstverlag Agathon. DM 3.60.

Delp, Zur Erde entschlossen. Vorträge und Aufsätze. (244 S.) Frankfurt/M., Knecht. Geb. DM 6.80.

Denis, La révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean. (76 S.) Liège, La Pensée Catholique.

Der Mensch und die Mächte. (63 S.) Hamburg, Reich und Heidrich. Geb. DM 2.—.

Dessauer, Mensch und Kosmos. Ein Versuch. (231 S.) Frankfurt/M., Knecht. Geb. DM 7.80.

Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte. 2. Aufl. (480 S.) München, Münchner Verlag (F. Bruckmann). Geb. DM 18.—.

Die schlesische Reihe. Werkhefte der Eichendorffgilde. 1. **Böer,** Was der Osten dem deutschen Volke gab. 2. **Seppelt,** Das Bistum Breslau im Wandel der Jahrhunderte. 3. **Stonner,** Die hl. Hedwig. 4. **Gottschalk,** Die Missionierung des Ostens. 5. **Schneider,** Eichendorff. (je 40 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Kart. je DM 1.50.

Dreißig Jahre Bund Neudeutschland. (144 S.) Köln, ND-Bundesamt.

Eickhoff, Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. (325 S.) Münster i. W., Aschendorff. Kart. DM 8.50, geb. DM 9.80.

Engasser, Der faustische Mythos. Ist „Faust" das heilige Buch der Deutschen? (62 S.) Rosenheim, Inngau-Verlag. Geb. DM 2.40.

Erb, Schild des Glaubens. Geschichten der Bibel. Altes und Neues Testament. Mit Bildern von Paula Jordan. 3. verb. u. erw. Aufl. (366 S., 155 Bilder, 4 bibl. Landkarten.) Kassel, J. Stauda. Kart. DM 4.50.

Evangelische Jahresbriefe. Pfingstbrief 1949. (194 S.) Kassel, J. Stauda. Kart. DM 2.70.

Fischer, Nimm mich mit nach Lourdes. Ein Führer. (84 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 4.50.

Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui. Semaine des Intellectuelles Catholiques. (8.—15. Mai 1949.) (239 S.) Paris, Editions de Flore. Kart. 300.— frs.

Franke, Evangelischer Aufbruch. Berichte zur evangelischen Kirchengeschichte 1948. (128 S.) Hamburg, Reich und Heidrich. Geb. DM 3.—.

Frantz, Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft (1870). (128 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 4.50.

Franziskanische Studien. Vierteljahrsschrift. Heft 1/2. (224 S.) Münster/Westf., Dietrich Coelde. Kart. DM 12.—.

Frings, Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft. (136 S.) Köln, Bachem. Kart. DM 2.60.

Göbbels, Die Asozialen. Über Wesen und Begriff der Asozialität. (278 S.) Hamburg, Nölke. Geb. DM 8.40.

Görres, Von den zwei Türmen. Drei Briefe über Welt und Kloster. (116 S.) Frankfurt/M., Knecht. Kart. DM 3.80.

Götz, Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht. (219 S.) Freiburg/Br., Karl Alber. Geb. DM 8.60, br. DM 6.60.

Gottlob, Grundriß des katholischen Eherechts. (181 S.) Einsiedeln, Köln, Benziger. Geb. DM 10.70, brosch. DM 8.70.

Greene, Die Kraft und die Herrlichkeit. Roman. Hamburg, Rowohlt. DM 1.—.

Gülden-Scherer, Vom Hören des Wortes Gottes. Beiträge zur Frage der Predigt. (68 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 2.20.

Günther, Das Seelenproblem im älteren Buddhismus. (157 S.) Konstanz, Curt Weller. Geb. DM 9.50.

Hanstein, Kanonisches Eherecht. Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. (256 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 7.80.

Hock, Franz Grillparzer. Besinnung auf Humanität. (100 S.) Hamburg, Hoffmann und Campe. Kart. DM 2.20.

Jaehner, Dein Kind fragt nach Geburt und Tod. Ratgeber für Eltern und Erzieher. (95 S.) Frankfurt/M., G. Schauer. Kart. DM 4.20.

Jünger, Strahlungen. (648 S.) Tübingen, Heliopolis-Verlag. Geb. DM 18.80.

Kappler, Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel. (264 S.) Freiburg/Schw., Paulusverlag.

Krudewig, Entwurf einer Elementarstrukturlehre des Bewußtseins. (50 S.) Köln, Balduin Pick. Kart. DM 2.60.

Leist, Der lebendige Gott und die Götter. Der Versuch eines Weges. (244 S.) Donauwörth, Cassianeum. Geb. DM 6.60.

Lippert, Aus dem Engadin. (55.—67. Tausend.) (168 S.) München, Ars Sacra. Geb. DM 8.90.

Lipphardt, Ave Maria, dich lobt Musica. Ein Marien-Singebuch. (200 S.) Freiburg, Christophorus-Verlag. Kart. DM 4.80, geb. DM 6.50.

Lubac. Vom Erkennen Gottes. (135 S.) Freiburg/Br., Herder. Geb. DM 3.80.

Lützeler, Der heilige Franziskus. Die ältesten Urkunden. (142 S.) Kempen, Thomas-Verlag. Geb. DM 7.50.

Lull, Das Buch vom Liebenden und Geliebten. Eine mystische Spruchsammlung. (156 S.) Olten, Otto Walter. Geb. Fr. 5.70.

Maritain, Christentum und Demokratie. (78 S.) Augsburg, Naumann. Kart. DM 3.90.

Mann, Ansprache im Goethejahr 1949. (21 S.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Kart. DM —.90.

Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft. (208 S.) Heidelberg, Quelle und Meyer.

Metzke, Hegels Vorreden. Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie. (284 Seiten.) Heidelberg, Kerle. Kart. DM 5.80.

Miller, Die Glaskugel. Märchenbuch für Kinder und Erwachsene. (229 S.) Memmingen/Allgäu, Maximilian Dietrich. Geb. DM 6.80.

Miller, Die Psalmen. (544 S.) Freiburg/Br., Herder.

Minden, Europa zwischen USA und UdSSR. Grundlagen der Weltpolitik seit Ende des 2. Weltkrieges. (354 S.) Bamberg, Meisenbach u. Co. Geb. DM 8.—, in Leinen DM 9.—.

Nielen. Kirchenväterbriefe aus dem Alltag. (88 S.) Freiburg/Br., Herder. Geb. DM 2.50.

Noldin. Summa Theologiae Moralis, Complementum: De Poenis Ecclesiasticis. (96 S.) Innsbruck, F. Rauch. Brosch. S. 8.90.

Peterich, Die Heimkehr. Ein erzählendes Gedicht. (79 S.) Frankfurt/M., Knecht. Geb. DM 2.80.

Rehm-Hamp, Echter Bibel. (8. Lieferung). Die Bücher der Chronik. Das Buch der Sprüche. (142 u. 86 S.) Würzburg, Echter Verlag. Kart. DM 6.90.

Ried, Ja und Nein zur Schulreform. (86 S.) Augsburg, Naumann. Kart. DM 2.50.

Rink, Der aufgehobene Schatz. (100 S.) Nürnberg, Sebaldus-Verlag. Geb. DM 2.90.

Römer-Krusemeyer, Adolf Donders. (357 S.) Münster, Regensberg. Geb. DM 12.—.

Runge, Urheber- und Verlagsrecht. 2. Lieferung (S. 321—608). Bonn, Dümmler. Geh. DM 14.80.

Scherer, Christliche Weltverantwortung. 3. erw. Aufl. (256 S.) Frankfurt/M., Knecht. Geb. DM 5.80.

Schilling, Christliche Gesellschaftslehre. Sozialistische oder christliche Kultur? (148 S.) München, Max Hueber. Brosch. DM 6.75.

Schütz, Der Anti-Christus. Gesammelte Aufsätze. (137 S.) Kassel, J. Stauda. Kart. DM 4.80.

Siedentopf, Die physikalische Erforschung des Weltalls. (37 S.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. Kart. DM 2.75.

Siegel, Das Bild der Welt in christlicher Schau. (150 S.) Stuttgart, Steinkopf. Geb. DM 4.80.

Soiron. Der sakramentale Mensch. Sinn und Aufbau der Sakramente. (101 S.) Freiburg/Br., Herder. Geb. DM 2.80.

Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele. (262 S.) München, Ars Sacra. Geb. DM 8.90.

Trillmich, Kleine Bücherkunde zur Geschichtswissenschaft. (206 S.) Hamburg, Hoffmann und Campe.

Umberg, Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. (152 S.) Innsbruck, F. Rauch. Geb. S. 20.50.

— Zum Kampf geweiht. Vom Sinn der Firmung. (101 S.) Innsbruck, F. Rauch. Brosch. S. 3.30.

Vetter, Natur und Person. Umriß einer Anthropognomik. (360 S.) Stuttgart, E. Klett. Geb. DM 16.—.

Vision. Deutsche Beiträge zum geistigen Bestand. (Herausgeber G. F. Hering.) (132 bis 160 S.) Konstanz, Südverlag. Vierteljährlich ein Band in Großformat DM 6.—.

Wast, Lucia Miranda. Roman. (350 S.) Freiburg/Br., Karl Alber. Geb. DM 8.80.

Weinstock, Realer Humanismus. Die Wiederkehr des Tragischen. (42 S.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. Kart. DM 2.75.

Wilmanns, Geschichtsunterricht. Grundlegung seiner Methodik. (246 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Geb. DM 5.80.

Wühr, Die Wiedergeburt Montecassinos unter seinem ersten Reformabt Richer von Niederaltaich (1055). (84 S.) Rom, Abbazia S. Paolo fuori le mura.

Wünsch, Sozialismus aus christlichen Gewissen. (35 S.) Kassel-Sandershausen, Zahnwetzer. Kart. DM —.50.

Wundt, Hegels Logik und die moderne Physik. (29 S.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. Kart. DM 2.50.

Ewige Vollendung

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Im Herzen der Menschen lebt eine unstillbare Sehnsucht nach vollkommener Gemeinschaft: daß nichts sich zwischen Du und Ich trennend dazwischenschiebe, daß alles, was dem Du gehört, auch dem Ich zu eigen würde und nichts im Ich dem Du verschlossen läge. Nicht so, daß beide in eins verschmölzen; denn wo nur einer ist, da ist Einsamkeit, nicht Gemeinschaft. Nein so, daß Gemeinschaft gewahrt würde, ja nun erst das Wunder ganz geschähe, daß die vielen völlig eins und sich einander schenkend ungetrennt, aber doch verschieden wären.

Nie wird hier auf Erden dieser Wunsch erfüllt. Auch die innigste Gemeinschaft läßt noch ein Tiefstes, Unerreichbares außerhalb des gemeinsamen Lebenskreises, und das Licht, das beide durchdringt, vermag ein letztes Dunkel nie aufzuhellen. Aber in diesem unzugänglichen Dunkel, da lebt, so spürt es der Mensch mit schmerzlicher Gewißheit, da lebt das Eigentlichste, Entscheidende des Du und des Ich, das Du und Ich selbst, dem gegenüber das Durchleuchtete und Durchdrungene fast noch ein Außenbezirk bleibt. Und wie kurz währt selbst diese innigste Gemeinschaft der Liebe! Wie bald sinkt sie wieder zurück in eine Fremdheit, die durch die Erinnerung an den Glanz und die Feier der innigen Stunden nur noch härter und drückender auf dem Menschen lastet! Hinter jeder liebenden Gemeinschaft lauert die kalte Einsamkeit; auf den flammenden Mittag folgt die schreckende Stunde der Nacht, in der man die Allernächsten nicht mehr wiedererkennt und die trautesten Stimmen so fremd, so unheimlich klingen. Vergebens müht sich der Mensch vor dem Tor zum letzten Geheimnis des geliebten Menschen, und die ewige Enttäuschung einer Sehnsucht, die er doch nicht lassen kann, treibt ihn zuweilen in die ärgsten Verirrungen. Mit Gewalt vermeint er Pforten sprengen zu können, die, wenn überhaupt, sich nur der Liebe öffnen würden; und er vermißt sich, durch Unterjochung einer Freiheit Herr zu werden, die nur als Leiche in seinen Händen zurückbleiben könnte, da sie sich ja als Freiheit aller Gewalt entzieht. Oder er flüchtet sich in den Rausch und den Selbstverlust des Genusses, wo die scheinbare Einheit eines Augenblickes mit um so bitterer Entfremdung bezahlt wird.

Was stellt sich dem unstillbaren Wunsch nach restloser Gemeinschaft und liebender Einheit immer wieder in den Weg? Woher stammt das Dunkel, das der erhellenden Flamme menschlicher Liebe so undurchdringlich bleibt? Was verschließt die Tore zum innersten Heiligtum der Seele? Verschließt sie, auch wenn alles in uns danach drängt, sie dem Mitmenschen weit aufzutun?

Da ist zunächst die dumpfe Mauer unseres leiblichen Seins. Der Stoff liegt dunkel da, unzugänglich dem Lichte unserer Erkenntnis. Dessen Strahlen prallen gleichsam an seiner starren Oberfläche ab. Ja, er ist nur Oberfläche, er hat kein Inneres, das sich erschließen könnte. Er ist gleichsam aus lauter Dunkel und Kälte gebaut; er hat kein Herz, das mit einem andern Herzen mitzuschlagen vermöchte. Wie unbekümmert um menschliche Werte geht er doch voran; und wie gleichgültig gegen menschliche Liebe und menschliches Leid zermalmt er, was ihm in den Weg kommt. Wie taub ist er für alles Bitten und Flehen! So taub und blind, daß wir seine Gleichgültigkeit in ihrer eisigen Kälte nicht zu erfassen imstande sind und sie immer noch mit unseren eigenen menschlichen Gefühlen, mit einem dem Leben entlehnten Innern, mit einer unserem eigenen ursprunghaften Aufschwung vergleichbaren Selbsterhebung zum Tun ausstatten, die der Stoff doch nur vom Drang des Menschen nach Verstehen geborgt erhält.

An diesen Stoff ist unser Geist als Leibseele gebunden; und damit gebunden an seine Dunkelheit und Undurchdringlichkeit. Gewiß vollbringt das Leben und mehr noch der Geist das Wunder, das uns allzu vertraut geworden ist, dieses Tote zu beleben, dieser Schwere Eigenbewegung zu verleihen und dieses Dunkel zum Leuchten zu bringen. Sie heben den Stoff über seine eigenen Möglichkeiten hinaus. Im Lebendigen und besonders im menschlichen Leib wird der Stoff ein wenig des Lichtes und der schwebenden Leichtigkeit von Leben und Geist teilhaft, wird er von ihnen in die Wachheit der Erkenntnis und des Bewußtseins hineingenommen. Aber nur um den Preis, daß nun der Geist an das Dunkel gebunden und in jenen Tiefen, in denen er sich dem Leib vermählt, selbst zum Dunkel wird; er ist nicht mächtig genug, den Leib auf die eigene Höhe hinaufzuziehen und ihn sich ganz zu eigen zu machen. Jene Tiefen sind aber die allerletzten; denn nur durch die Bindung gleichsam in den Fundamenten des beiderseitigen Seins wird ein Mensch, Leib und Seele, und doch einer. Wie der Stoff emporgehoben und vergeistigt wird, so wird der Geist herabgezogen und verleiblicht.

Daher kommt es, daß wir nicht bloß für andere im eigenen Grunde unzugänglich und undurchdringlich sind, sondern auch für uns selbst. Ja, daß wir es in gleichem Maße, wenn auch auf andere Weise, für uns selbst und für andere sind. Wir wissen um die eigenen Abgründe; aber wir können nicht mit der Fackel der Erkenntnis in sie hinabsteigen und durch das Gebot unseres Willens Ordnung und Friede den dort hausenden Ungestalten gebieten. Immer wieder werden wir den andern und uns selbst fremd und unverständlich; immer wieder erschrecken wir vor dem, was aus den brodelnden Tiefen sein Haupt erhebt, unser eigen Fleisch und Blut, in dem wir uns doch nicht wiederzuerkennen vermögen.

Das ist es also einmal, was uns den andern und uns selbst entfremdet, der Stoff in seiner Undurchdringlichkeit, und auch noch das niedere Leben in seiner Verschlossenheit. Es ist, als ob der Stoff in der metaphysischen

Schwäche seines Seins es nicht wagen dürfte, über sich selbst hinaus sich anderem zuzuwenden; wie wenn er in Angst wäre, sich selbst zu verlieren, ließe er Fremdes in dieses Sein eindringen; als vermöchte er es sich nicht anzueignen, sondern würde von ihm verschlungen. Und so ist es ja auch, so sehr wir davon nur in menschlichen Bildern zu sprechen vermögen. Der Stoff ohne eigene Seinsmitte wird ja von jedem Einfluß gepackt und geschoben; er ist jeder Macht ausgesetzt, ohne widerstehen zu können. Wie groß die Kraft ist, die ihn trifft, so groß ist auch die Wirkung, die sie auf ihn ausübt. Um anderes als sich selbst weiß der Stoff nicht — und darum auch um sich selbst nicht —; er geht voran, als ob es in der Welt nichts gäbe als ihn. So sind der Stoff und auch noch das niedere Leben gewissermaßen in sich eingeschlossen, gar nicht, oder wie in der Pflanze nur wenig geöffnet für anderes, blind und taub für alles, was höher ist. In einem menschlichen Bilde könnte man sagen, der Stoff kennt nur sich, und kümmert sich nur um sich, ist gleichgültig gegen alles, was nicht er selbst ist. Er ist von Natur und durch sein Sein das, was im Menschen Selbstsucht als Haltung ist. Er ist, wenn man so sagen dürfte, unbewußte Angst um das eigene Dasein, gefrorene Angst und Sorge, die Verschlossenheit selbst.

Weil der Mensch an den Stoff gebunden ist, weil das leibliche Leben das unmöglich erscheinende Unternehmen ist, den Stoff von sich selbst gleichsam für Höheres zu erlösen, so ist auch der Mensch von seinem Leibe her voller Angst um sich selbst, peitscht ihn die Sorge immer voran, verschließt er sich in Selbstsucht. Aber nun in eigentlicher und viel heftigerer Weise. Denn was beim Stoff noch bloßes Bild war, womit wir für unser Erkennen fast Unzugängliches irgendwie noch zu sagen versuchten, das wird hier zum quälenden Erlebnis. Und was im Stoff das Sein selbst ausmachte und ihn darum nicht beunruhigt, das wird in uns zum Widerstreit zwischen dem Zug des Stoffes ins Dunkle und Eigensüchtige und dem Streben des Geistes nach Weite, Licht und Freiheit. Wo das niedere Leben und der Stoff sich gleichsam in sich selbst verkrampfen, da öffnet sich der Geist in der Erkenntnis auch für das, was er nicht ist. Wo das leibliche Leben alles nur auf sich selbst bezieht und es für sein Erkennen nur Beute und Feind gibt, da vermag der Geist den Eigenwert der andern Seienden anzuerkennen und vor allem die andern Menschen in ihrem Recht, selbst zu sein und auch als eigene Seinsmitte in Freiheit der Welt gegenüberzutreten, zu bejahen nicht nur in Worten, sondern vor allem durch die Haltung selbstloser Liebe. Gerade weil er selbst eine solche Mitte ist, geht er hinaus zu andern Menschen, in deren Gemeinschaft er selbstlos schenkend und empfangend erst seine persönlichsten Möglichkeiten verwirklichen kann. Je sicherer er in der eigentlichsten Tiefe des eigenen Seins steht, um so furchtloser kann er das Wagnis der Erkenntnis und der verschwendenden Liebe eingehen, und er wird darin nur zur eigenen Größe emporwachsen.

Durch diesen Widerstreit ist der Mensch von den Wurzeln des eigenen Seins her gespalten und zerrissen. Nicht so, daß Geist und Leib unabhängig

voneinander nach entgegengesetzten Richtungen sich fliehen. Nein so, daß der eine Mensch zugleich will und nicht will und nie ungeteilt nur eines wollen kann. Daß er mit sich selbst nicht einig ist. Er kann sich nicht wie das Tier von seiner Natur führen lassen, weil diese selbst unsicher ist und von den eigenen Widersprüchen hin und her gezerrt wird. Will der Geist in selbstloser Hingabe seine Vollendung suchen, so gerät der Leib in Angst um sein bedrohtes Dasein. Überläßt man aber den Leib seinen Gelüsten, so verwüsten bald von dem um sein Eigenstes betrogenen Geist her Langeweile, Ekel und Verzweiflung das ganze Leben.

So ist der Mensch sich und andern ein beunruhigendes und erschreckendes Rätsel. Weder in der Nacht des Unbewußten noch im hellen Licht völliger Bewußtheit vermag er zu gedeihen. Die Verschlossenheit des niederen Lebens wird zur quälenden Einsamkeit, aus der er in die Gemeinschaft flieht, um in kurzem enttäuscht sich wieder von ihr abzuwenden. Je mehr der Geist hinauflebt zu den sonnenbestrahlten Höhen des Seins, um so schmerzlicher empfindet er die Mächte, die ihn immer wieder in die Tiefen verlocken möchten. Es bleibt dem Menschen versagt, aus eigenen Kräften den letzten Aufschwung zu vollbringen, der ihm das eigene Sein von den Wurzeln her ganz in die Hand gäbe, daß er in beschwingter Freiheit schenkend und liebend über sie verfügen und mit seinem Eigentlichsten dem Mitmenschen in dessen Mitte begegnen könnte. Weil ein Abgrund uns von uns selbst trennt, geht auch kein Weg ins letzte Geheimnis des andern. Weil wir mit uns selbst zerfallen sind, werden wir auch mit den Allernächsten nie fraglos einig. Wie der Stengel und die Blume sich nur erheben aus der Nacht des Erdreichs, so blüht unser eigenes Sein immer nur aus dem Dunkel dem Licht entgegen.

Es wäre aber falsch zu meinen, der Leib allein sei die Ursache unserer Ohnmacht und unserer Unseligkeit. Ist es doch so, daß der Geist es eben nicht vermag, ihn mit seiner Wärme und seinem Lichte von der Tiefe her zu verklären. Aber würde nicht wenigstens ein reiner endlicher Geist imstande sein, sich aus eigenem Aufschwung zur Vollendung zu erheben und so sein Heil und seinen Frieden zu finden? Das ist jedenfalls gewiß, daß ein solcher Geist einer Geschlossenheit seines Seins fähig ist, wie der leibgebundene Mensch sie kaum und nur wie aus weiter Ferne ahnen kann. Er ist ja nicht hineingebannt in einen Seinsbereich, der aus sich nur Finsternis ist und von Natur aus der Durchlichtung widerstrebt. Sein Selbstverständnis stößt nicht auf unbewußte Abgründe. In gewaltiger Freiheit ist es ihm gegeben, das eigene Sein ganz in seine Hände zu nehmen und es in Gemeinschaft und Liebe andern entgegenzubringen. Gegen seine natürliche Fähigkeit zur Hingabe sind wir wie steinerne Selbstsucht. Vor seinem strahlenden Sein sind wir dunkle Nacht. An seiner Freiheit gemessen sind wir Gefangene, denen fast nur das eine bleibt, sich in den Banden ohnmächtig aufbegehrend zu winden.

Und doch bleibt auch im endlichen Geist, auch wo er nicht an einen Leib gebunden ist, ein Letztes, das sich ihm entzieht, das er aus sich allein nicht versteht; und dies ist nicht weniger als sein Dasein selbst. Als endlicher Geist hat er dieses ja nicht aus sich; es ist ihm geschenkt. Sein Sein liegt gleichsam in seinem Rücken. Um es zum allerletzten, vollkommenen Selbstbesitz und Selbstsein in die Hand zu bekommen, müßte er hinter sein Dasein zurückgehen, was ja doch nicht geschehen kann. Sein Sein tritt auch ihm als eine Tatsache entgegen. So sehr er in seiner selbstmächtigen Freiheit sich zu dem macht, was er je ist, so vermag er es doch nur auf Grund des geschenkten Seins. Damit ist alles, was er ist und tut, durchsetzt von Tatsächlichkeit. Diese bleibt die Voraussetzung alles Verstehens, entzieht sich aber selbst allem endlichen Verstehen. So sind wohl die geschaffenen Geister Licht, ja, aber entlehntes, zurückgestrahltes Licht; Freiheit, aber geworfene Freiheit; Selbstsein, aber aus geschenktem Grund. Auch die Wurzeln des endlichen Geistseins umfängt ein Dunkel, das von ihm selbst her nicht zu lichten ist, ein Dunkel, das doch der Schoß des Lichtes ist, in dem dieses Sein in so herrlichem Glanze aufleuchtet. Auch ein solcher Geist muß vor dem reinen Selbstsein, dem fraglosen Einvernehmen mit sich selbst haltmachen. Denn bis zum äußersten Rand selbst sein, das hieße mit den Wurzeln des eigenen Seins zusammenfallen, nicht von einem anderen her das eigene Dasein empfangen, sondern alles in eigener Seinsmacht sein, Wurzel und Blüte und Frucht des Seins in eins, und in ungetrübter Sicherheit darum wissen. Vollkommen selbst ist durch sich allein nur Gott; nur Er kann sich nennen: „Ich bin der, der ich bin".

Wenn nun aber eine Macht eingriffe in das doppelte Dunkel des menschlichen Seins und mit der unwiderstehlichen Kraft ihres Lichtes auch noch den Stoff von seinen Wurzeln her durchgängig machte für das Strahlen des Geistes, daß seine plumpe Trägheit nunmehr von diesem her und durch diesen wie aus einem einzigen Quellpunkt verwandelt lebte, so daß er dem Wehen des eigenen Geistes ohne Widerstand und ohne Anstrengung Folge leistete; wenn ferner der Mensch an den Wurzeln des eigenen Seins des Quells inne würde, aus dem dieses Sein je und je erfließt, und nun unmittelbar erführe, daß dieser Quell personhaft schenkende Liebe ist, dann könnte das Streben, sich auch im Letzten in die Hand zu bekommen, zur Ruhe kommen, weil ihm die untrügbare Sicherheit würde, daß das eigene Sein in unsagbar seliger Erfüllung in der Allmacht der ewigen Liebe unverlierbarer geborgen ist als in der Ohnmacht eigenen Sorgens. Ja, wenn in der liebenden gegenseitigen Hingabe Gott selbst, der Schöpfer des menschlichen Seins, sich schenkte, dann gelangte der Mensch auf dem Weg über ihn, der kein Umweg ist, wirklich an die Ursprünge des eigenen Seins, aber nun nicht mehr in angstvoll-selbstsüchtiger Sorge, sondern in seliger Hingabe an den Wiedergeliebten, dann wäre der Mensch er selbst, wie es ein endliches Seiendes, ein Geschöpf, ein leibgebundener Geist überhaupt nur sein kann. In seinem liebenden Einvernehmen mit Gott verfügte er über

das, worüber sich nicht verfügen läßt, und das Unmögliche würde ewiges Ereignis, daß er in Gottes Schöpferkraft sich selber mitschüfe. Dann würde der Leib aus der Kraft vollkommener Liebe durchgeistet, nicht durch abstraktes, lebloses Wissen, das so wenig mit echter Geistigkeit zu tun hat, sondern als Erhobenwerden und Aufleuchten von den Wurzeln her. Nun würde die unselige Gespaltenheit des Menschen, die ihn nie ganz zu sich selber kommen läßt, zusammengehen in die erfüllte, bis zum Rand erfüllte freie Übereinstimmung mit sich. Dann könnte endlich der von der Angst erlöste Mensch von aller Sorge befreit sich Gott und den Menschen hingeben und in diesem Mitsein ungefährdet selbst werden. Dieses Selbst aber verwirklichte die volle Selbstlosigkeit; in der ewigen Liebe Gottes seiner sicher, verkrampfte es sich nicht mehr zu dem vergeblichen Unterfangen, aus sich als aus den letzten Gründen des eigenen Seins existieren zu wollen. Jetzt erst wäre der Mensch glücklich, befriedet, heil. Das erst hieße leben, in Wahrheit leben.

Aber ist solches möglich? Oder ist es nur die Ausgeburt der Träume eines Seienden, das zu ewigem Zwiespalt mit sich und damit mit allem andern verurteilt ist und das sich mit seiner Zerrissenheit doch nicht abfinden kann? Dem der Zwiespalt wie die Empörung gegen ihn gleich wesentlich und unaufhebbar sind? Wir müßten der letzten Annahme zuneigen, wenn die aus bloß menschlichem Streben geborenen Religionen und Philosophien je in der Geschichte ein solches Bild restloser Erfüllung als Ideal, auch als unmögliches Ideal, dem Menschen vorgehalten hätten. Aber zu solchen Höhen haben sich menschlicher Mythus und menschliches Denken nie verstiegen. Nein, wovon wir bis jetzt gesprochen oder besser stammelnd zu sprechen versucht haben, das ist nichts anderes als die christliche Unsterblichkeit, das ewige Leben. Bevor die Lehre von ihm verkündet wurde, haben die Apostel es mit eigenen Augen geschaut und mit ihren Händen betastet (1 Joh 1, 1), vorausnehmend im Geheimnis der Verklärung, endgültig Wirklichkeit geworden im Leibe des auferstandenen Christus.

Dieses Leben ist kein Traum, entworfen aus ohnmächtiger Sehnsucht, sondern eine Tatsache, allerdings eine Tatsache nicht von dieser Welt. Wenn die Bedingungen des irdischen Menschseins so von den Wurzeln des Seins her verwandelt werden, dann darf man diese neue Seinsweise auch nicht mehr an den Notwendigkeiten und Möglichkeiten des sterblichen Lebens messen. Sie ist kein naturhaftes Geschehen, sondern ein persönliches verwandelndes Schaffen Gottes. Nicht bloß Worte sind es, wenn dieser Mensch „eine neue Schöpfung" genannt wird, für die alles Bisherige zum Alten und Überholten geworden ist (Paulus im 2. Korintherbrief 5, 47; Galaterbrief 6, 15). Und doch streckt sich diesem unweltlichen Zustand die ganze Schöpfung als ihrem Sinn und ihrer Erfüllung erwartend entgegen (Römerbrief 8, 20 ff.), weil im verklärten Menschen der Unsterblichkeit sogar die Welt des Stofflichen mit hineingenommen wird in die ewige Vollendung.

Erst so aber ist Unsterblichkeit für den Menschen das Ziel, dem er von ganzem Herzen zustreben kann, um so ins Einvernehmen mit den geheimsten Strebungen seines Seins, um so ins Heil zu kommen. Die bloß naturhafte Unsterblichkeit des Geistes könnte uns eher erschrecken. Und es ist nur allzu verständlich, wenn die meisten Mythen, die von dem Leben nach dem Tode sprechen, dieses Weiterleben mit wenig verlockenden Farben malen, als ein vermindertes, kraftloses, dumpfes Dahinleben, so daß Achilleus lieber auf Erden als Lohnknecht das Feld für einen bedürftigen Mann bestellte, als in der Unterwelt über alle Toten zu herrschen (Odyssee 11, 489 ff.). Darum ist auch dem heutigen, wieder so heidnisch denkenden und empfindenden Menschen die persönliche Unsterblichkeit nicht Gegenstand der Hoffnung und Trost in den Mühsalen, sondern eine unheimliche Drohung, die er durch Vergessen, Leugnen oder Ersatzvorstellungen wegzuschieben trachtet. Was hieße es in der Tat auch, unsterblich zu sein, wenn wir ohne Ende weiterleben müßten als die, die wir sind, mit den Mitmenschen, wie wir sie kennen? Als die Zwiespältigen, mit sich selbst Zerfallenen und ewig Unzufriedenen, als die Ohnmächtigen, die doch nicht vom Unmöglichen lassen können? Wenn unsere Sehnsucht ewig uns hineinbannte in das ungenügende Selbst und es uns verböte, mit den andern eins zu werden in liebender Übereinstimmung! Wenn wir das Bruchstückhafte unseres Seins ewig mit uns herumtragen müßten, uns und andern zur Qual! Und zu wissen, daß es nie anders werden kann! Das wäre ja bereits der Anfang der Hölle. Buddha hat einen tiefen Blick in diese Verlorenheit des Menschen geworfen. Da zerrissen endgültig für ihn die betrügerischen Schleier, mit denen sich der Mensch die grausame Wirklichkeit verdeckt. Der Gedanke, durch Fortschritt und Kulturentwicklung aus dieser Verfallenheit des Daseins herauszukommen, wäre ihm als die letzte Torheit erschienen. Aber als Ausweg kannte er nur das Tor ins Nichts, und auch dieses Tor war unsäglich schwer zu finden. Gar es aufzutun, das vermöchte nach ihm nicht die Willensmacht, die ja von der Selbstsucht verseucht ist, sondern nur das Eingehen in die wesenhafte Ohnmacht unseres Seins, um es von den Wurzeln her zum Aufhören zu bringen dadurch, daß wider die Strömung des Lebens selbst gelebt wird.

Nein, Unsterblichkeit hat für den Menschen, wie er wirklich ist, nur Sinn, ist nur beglückend, wenn wir erlöst sind, erlöst von uns selbst, von dem dumpfen Gewicht unseres Leibes und von der Geworfenheit unseres Seins, ohne daß wir aufhören, Menschen, d. h. Einheit von Leib und Seele zu sein, aber nunmehr ungetrübte Einheit von dem innersten Kern unseres Seins her. Dazu muß aber der Mensch sich der Liebe Gottes auftun, auf daß das verklärte Leben Christi in ihn einströme, ihn verwandle und befähige, von der Herzmitte Christi her dessen Einheit mit dem Vater mitzuerleben. Wie ein gewaltiger Strom wird ihn dieses neue Leben hineinnehmen in die göttliche Zwiesprache des Dreieinigen, in dem unendlich erfülltes Selbstsein in eins mit vorbehaltlos schenkender Hingabe ewige Wirklichkeit, ewiges Leben ist.

T. S. Eliot

Der Dichter, Kritiker, Laientheologe

Von FRANZ NIEDERMAYER

Seit etwa einem Jahr ist Eliots Name den deutschen Literaturfreunden geläufig geworden. Tageszeitungen und Monatsschriften haben dem Träger des Nobelliteraturpreises 1948 gehuldigt, immer redlich bemüht, aus dieser fremden Größe einen einheimischen Begriff zu machen. Leider blieben so manche deutsche Kommentatoren beim frühen Eliot haften und verfingen sich, angeregt von einer jenem verwandten nachkriegsbedingten mal-de-siècle-Stimmung, in den trügerisch-bestrickenden Netzen jenes Eliot, der als der mondäne Dekadenzdichter von 1922 am populärsten war. Man vermied nur zu geflissentlich den christlichen Seelenführer und unbequemen Prediger, den intellektuellen Meditierer und eigenwüchsigen Volkserzieher. Von den beiden Männern, die sich in Deutschland seit Jahrzehnten um die Verbreitung Eliotischer Dichtung verdient gemacht haben, H. Hennecke und E. R. Curtius, hat der letztgenannte die Fragestellung: Dichter, Denker und Christ, und die sich daraus ergebenden Spannungen im Werke des Künstlers mitberücksichtigt. Eliot wird von deutschen Beurteilern nicht selten sogar als Katholik angesehen, einmal weil er in seinen späten, den christlichen Dichtungen kaum einen Satz schrieb, der den Widerspruch der römischen Kirche erregen könnte, vor allem aber wohl deshalb, weil er sich selbst in einem berühmten Ausspruch als „Anglokatholik in der Religion, Royalist in der Politik und Klassizist in der Literatur" bezeichnet hat.

Auf diesen Grundsätzen beruht Eliots geistiges Wirken seit zwei Jahrzehnten; es klafft bei ihm kein Widerspruch zwischen Denken und Sein, da er, „der entschiedenste Repräsentant einer geistigen Europapilgerschaft" unter den nordamerikanischen Intellektuellen des Jahrhundertbeginns, 1927 die britische Staatsbürgerschaft erwarb. Es könnte zufällig sein, daß sich der Vierzigjährige erst ein Jahr später auch zur englischen Staatskirche bekannte. Es schließt aber doch für den vergleichenden Betrachter eine sinnbildhafte Aussage in sich; denn so unmißverständlich für Eliot religiöse Anliegen immer an erster Stelle stehen, so scheint ihre Wertung bei ihm dennoch nicht ganz unbeeinflußt zu sein von gewissen nationalen oder geschichtlichen Faktoren, wie sich das, außerhalb seiner eigentlichen bürgerlich-konfessionellen Entscheidung, noch in deren Begründung und späteren Weiterführung zeigen wird.

Die vier Jahrzehnte dichterischen Schaffens in Lyrik und Drama — schon seit den Studententagen in Harvard, wo er 1910 seine Studien abschloß — zerfallen durch jene Wende von 1927/28 in zeitlich gleiche, inhaltlich entgegengesetzte Hälften, von denen die erste den Weltruf eines zeitgemäßen, überragenden und für Generationen bestimmenden dichterischen Neutöners begründete, während sich in der zweiten Periode Schaffensrichtung und Gefolgschaft bei gleichbleibender Stilmanier einschneidend änderten.

Die Werke des jungen Lyrikers vor und während des ersten Weltkriegs könnten als Klagelieder eines elegischen Großstadtjünglings charakterisiert werden, als Kabinettstücke unsterblicher anglo-amerikanischer Spleen-Dichtung und Bekenntnisse eines antimodernistischen Heimatflüchtigen, der wie mancher seiner berühmten Lehrer und Vorbilder, z. B. Irving Babbitt und Paul E. More, gegen den fortschrittsbefangenen Strom der Zeit zu schwimmen sich unterfing. Ein anderer großer Harvard-Professor, Santayana, übersiedelte nach Italien, und das Gleiche tat nach einigen Etappen das eigenwilligste lyrische Talent der Neuen Welt, ihr größter und schwerstverständlicher Verstechniker Ezra Pound, dem Eliots erste große Dichtung „The Waste Land", unter Anerkennung von Pounds Meisterschaft als „il miglior fabbro", gewidmet war. Auch heute noch lobt Eliot Pounds Lyrik als „ein unerschöpfliches Referenzbuch für Versformen" und er half mit, dem einstigen Parteigänger Mussolinis für den Gedichtband „Pisan Cantos" als „höchster Leistung amerikanischer Lyrik im Jahre 1948" einen 1000 Dollar-Preis zuzuerkennen — unter großem Protest weiter Literaturkreise. Eliot verzichtete auf eine sichere Harvard-Professur, folgte 1914 nach nur wenigen Jahren dem Beispiel des verehrten Pound und anderer amerikanischer Kulturschaffender, vor dem Ungeist des Materialismus, der Fortschrittspsychose und der technischen Allmacht nach Europa ausweichend, um dort auf die Fundamente der abendländischen Kultur zurückzugehen. Nur zog er nicht wie seine Landsleute Hemingway und Gertrude Stein in das Literatenzentrum Paris, das auch ihm zeitweise viel bedeutete, sondern in das Herkunftsland seiner Vorfahren, das artgemäßere England.

Eines seiner frühen Gedichte, wie noch einige andere französisch abgefaßt, beschreibt sein damaliges unstetes Berufsleben, das schwierige geistige Wurzelfassen in der Alten Welt:

„En Amérique, professeur;
En Angleterre, journaliste;
. . . . . .
En Yorkshire, conférencier;
A Londres, un peu banquier,
. . . . . .
En Allemagne, philosophe
Surexcité par Emporheben
Au grand air de Bergsteigleben . . ."

Es dauerte tatsächlich Jahre, bis er sich in verschiedenen Berufen erprobt und endlich als Schriftsteller, Herausgeber einer Zeitschrift sowie als Leiter des bedeutenden und vielseitigen Londoner Verlagshauses Faber & Faber eine ihm gemäße Existenz gefunden hatte. Die hauptsächlichen Quellen, aus denen sich sein Geist nährt und seine polyglotte Dichtung Vorbilder gewinnt, sind England und Frankreich, wozu auch Dantes Italien und Indiens Philosophie hinzukommen. Deutschland war für Eliot das Land der Natur-

schönheiten, der Denker und der Musik; nur mit Leibniz und Goethe ist er in etwa bekannt geworden. Sein moderner Dichtstil strebt nach Darstellung der Zeit an sich, der Menschheit überhaupt, zehrt von vielen Kultursprachen und bedient sich unbedenklich ihrer Schätze, des Erlebten und des Erlesenen, des Vergangenen und des Gegenwärtigen.

Am häufigsten und ausführlichsten wurde in allen Würdigungen der Eliot der Frühzeit behandelt, in der die in zwei Jahrzehnten erschienene wenig umfängliche Lyrik im wesentlichen auf den Tenor abgestimmt ist: Weltschmerz — Menschheitsenttäuschung — Kulturverdrossenheit — Revision des gefühlsbetonten und zugleich diesseitsbefangenen 19. Jahrhunderts. Der Dichter hat sich zwar dagegen verwahrt, als der meist beachtete Vertreter der „Illusionslosigkeit einer Generation" genommen zu werden, und wenn er auch als Dichteraufgabe nicht die Darstellung eigener Gefühle, sondern die Wiedergabe des Zeitinhalts, der überindividuellen Geschehenskerne durch das poetische Medium ansieht, so ging es ihm in seinen beiden ersten Jahrzehnten doch noch zu sehr um das Ich, um die persönliche Misere. Seine erste überlieferte Selbstbespiegelung stellte einen fiktiven Mr. Prufrock in den Mittelpunkt; sein müder, schwermütiger „Liebessang" ist einem Toten an der Dardanellenfront gewidmet. Gerade deswegen hat er 1917 Mr. Prufrock am Kriegsgeschehen vorbeigehen lassen, dafür aber nichts Besseres als ästhetisierende Damengesellschaften und ihre flachen Salongespräche eingetauscht. Noch ist sein eigentlicher Dichtersinn ungeweckt oder unsicher, muß es auch bleiben bei der Betrachtung der verlassenen Bostoner Aristokratie und ihrer Zirkel, der Pariser Halbwelt oder Londoner Freundeskreise, die er wertend wägt und satirisch zeichnet. Überall findet er, wie in seinem unsteten Gehirn, nur „eine Menge verdrehter Dinge" in einer aus den Fugen geratenen Welt. Auch nach dem Frieden, in den beginnenden „zwanzig vergeudeten Jahren ... entre deux guerres" ist er zu nichts anderem fähig als zu „Gedanken eines leeren Gehirns in einer trokkenen Jahreszeit" (1920). In so mancher flüchtigen Gestalt spiegelt sich die wirre, haltlose Zeit, ihre Ausgeburten, „tragikomische Marionetten" (Curtius), verschmolzen zu der Figur Sweeneys, die, auf nichts als klingenden, rhythmischen Wortkaskaden und dunkelsinnigen Prachtversen stehend, wie ein unfertiges Denkmal flacher Abenteuer, moderner Entgleisungen, von Zeitkrankheiten wirkt, schwächlich sich sehnend nach den Grundkräften eines beständigen Seins.

Mitten in das Gefühl der Zeit traf 1922 Eliots Dichtung „Waste Land", sprachlich ein Meisterwerk und gedanklich revolutionär, mit 27 Seiten Text und — 7 Seiten Kommentar. Gelehrte priesen es als „das einzige bedeutende längere Gedicht im letzten Vierteljahrhundert", dessen Eingangsverse als „die berühmtesten englischen Verse des 20. Jahrhunderts" gefeiert wurden.

Mit diesem Gedicht hatte „die Revolte gegen die Heiterkeit, den Optimismus und die Hoffnungsfreudigkeit des 19. Jahrhunderts" ihre Programm-

dichtung innerhalb der angelsächsischen Welt erhalten. Das „Öde Land" besteht aus einem „Haufen zerbrochener Bilder", bei dem die vier Elemente zwar Pate stehen, aber doch kein Testament mitzuteilen wissen. Die deutsch sprechende, heruntergekommene Vertriebene aus dem Baltikum, plauderfreudig im Münchner Hofgartenkaffee, die kluge Hellseherin aus Paris und die morsche Halbwelt Londons, der unvermeidliche Dandy Sweeney, die aus der Antike beschworenen überzeitlichen Gestalten wie der tote Phönizier Phlebas oder, am eindruckvollsten, der unsterbliche thebanische Seher und Schicksalsdeuter Tiresias, nach des Dichters eigenen Worten „die wichtigste Persönlichkeit des Stückes" — sie sind im einzelnen berechtigte, sinnvoll hineinverflochtene und doch im Gewoge des Ganzen verschwimmende Figuren eines ungeordneten Sprachenbabels und globetrotterischen Weltproszeniums, aus dem für den Kenner des ganzen, auch des späten, christlichen Eliot eigentlich nur ein paar Randbemerkungen des Festhaltens wert scheinen: „Da ist die noch leere Kapelle, nur Behausung des Windes" und „es geht immer einer neben dir", ein Unbekannter im braunen Kapuzenmantel, nämlich der sich noch nicht offenbarende Christus auf dem Wege nach Emmaus (wie des Dichters Erklärung ihn identifiziert). Aber Eliot weiß noch nicht, welches die „Stadt über den Wolken" ist, ob „Jerusalem, Athen, Alexandria, Wien, London". Es steckt noch „jeder in seinem Gefängnis, wir denken an den Schlüssel". Die zahlreichen Anspielungen auf die indischen Veden, das Alte und Neue Testament, Virgil, Augustinus, Dante, Shakespeare, Wagner, Verlaine, Baudelaire und Hermann Hesse beweisen die universale Bildung, die tiefen historischen Perspektiven des Zeitrichters Eliot, verblassen aber hinter den angeführten ersten Anzeichen jener noch fünf Jahre ausstehenden, dann aber um so einschneidenderen Hinwendung zur wesentlichen Frage, zur Rückbesinnung auf Christus.

Eliot hatte sich, seinen dichterischen Äußerungen nach, von seiner religiösen Erziehung, dem christlichen Mutterboden Neuenglands, nie gänzlich losgesagt, wenn er auch zeitweise als Freigeist schrieb. In seinem vierten Lebensjahrzehnt gab er sich unverkennbar überkritisch und gereizt gegenüber der irdischen Erscheinungsform der Gründung Christi. Unbeschadet seiner völlig veränderten Einstellung zur Kirche enthält noch heute sein Gedichtsammelband eines mit dem Titel „Das Nilpferd", das schon in seinem Motto gute Bekanntschaft mit der Geheimen Offenbarung verrät. Es spielt auf das letzte Sendschreiben Johannes' an, das mit der Kirche der reichen, weltfreudigen, religiös lauen Christen von Laodicea streng ins Gericht geht. Ähnlich kommt der junge Dichter mit sich nicht ins reine, wenn er sich die „Wahre Kirche" beschaut, die nie zu fehlen vorgebe, obwohl sie von Menschen aus Fleisch und Blut getragen wird, die wie im Schlafe sich nährt und gleichzeitig Gott dient, zu seiner Anschauung gelangt und „dennoch unten bleibt, in den alten, giftigen Schleier gehüllt". Kein Wunder,

daß „Mr. Eliots Sonntagmorgengottesdienst" in einem behaglichen Bade besteht, das sein „alter ego" Sweeney genießt und sich nebenbei mit spitzen Bemerkungen gegen den irdischen Besitz der Priester und den Zölibat würzt. Heute sammelt Mr. Eliot, „Gentlemanmönch und Asket im Maßanzug", in der anglikanischen Kirche von St. Stephen zu London mit dem Klingelbeutel für seine einsichtiger und gerechter aufgefaßte „True Church".

Vielleicht kam es, wie sein Landsmann Roditi meint, soweit, daß Eliot nach „dem Inferno eines Mangels an Glauben durch den Schock eines Glaubensverlustes" erschüttert wurde, wenngleich das in diesem Grade nicht dokumentarisch nachweisbar scheint. Auf „Waste Land", die „Rhapsodie der Unfruchtbarkeit" (1922), folgte zwar noch ein tieferer Sturz ins Leid, in den Abgrund innerer Ratlosigkeit: die „Hohlen Menschen" (1925), die einzige dichterische Stimme aus den Jahren des Suchens, Tastens, Verzagens und Verzweifelns. Es irren die „hohlen, überladenen Menschen" weiter ins Unglück. Mit heiseren Stimmen bedeutungslose Laute murmelnd, taumeln sie in das Reich des Zwielichts, das „Totenland, das Kaktusland" der Steintafeln, die zerbrochen sind Auf dem kahlen Boden des Tales der „verlöschenden Sterne" strömen die hilflos suchenden Menschen zusammen, blind und sprachlos; als einzige Hoffnung haben sie nur noch den Stern des Todesreiches. Schon wird Gott mit dem Verstande äußerlich erfaßt — „denn Dein ist das Reich" — aber noch nicht im Innern erlebt und ertragen — „das Leben ist sehr lang". „Gestalt ohne Form, Schatten ohne Farben, gelähmte Kraft, leblose Gebärde" sind sie alle, die modernen Menschen; darum „endet die Welt nicht mit einem lauten Schlag, nur leise wimmernd". Abgesehen von ihrem Wohlklang, ihrer durchsichtigen Perlmutterglätte sind diese Dichtungen feste Marksteine auf dem inneren Anstieg des Künstlers, auf seiner Wanderung „an die Grenze dieser Welt intellektueller und gesellschaftlicher Überspitztheit" (Richard Church). Bis dann Gottes Gnade und der Glaube ihn wieder mit Urmacht überfielen, so wie er es schon 1920 vorausahnte von „Christus, dem Tiger, ... der Tiger springt im neuen Jahr. Uns verschlingt er ... wir sind noch zu keinem Schluß gekommen..."

Es bleibt im Dunkel eines einsamen Seelenkampfes verborgen, wo auf dem Wege nach Damaskus aus dem Saulus ein Paulus wurde, wann Eliot die hohlen Götzen verbrannte, die er, schon lange zweifelnd, angebetet hatte. Er hatte in Jahren stummen Ringens in „des Todes anderes Reich" geschaut. Es war dies — wahrscheinlich — ein anderer Weg zurück als der von französischen Revertiten wie Paul Claudel, Charles Péguy oder Léon Bloy her bekannte, weniger spontan, nicht auf einen flammenden Akt konzentriert, nicht ein das Dunkel zerreißender Blitzstrahl vom Himmel, sondern ein langes, zähes, geistiges Bemühen um Erkenntnis, um die schlichten, strengen Tugenden der Seele, um Demütigung des selbstherrlichen Verstandes, der aber auch seinem Glaubensbekenntnis noch das

Siegeszeichen aufprägt. Vermutlich hat sich diese geistige Umkehr seit der Mitte der zwanziger Jahre vollzogen, da der Dichter in Eliot zurücktrat und der Denker und Kritiker in ihm bestimmend wurden, da er als einer der „Geister, die um Christus ringen," sich in lebendigem Umgang mit dem schon seit Harvard erforschten und verehrten Dante und den englischen metaphysischen Lyrikern Dryden und Donne im Geiste und im Herzen läuterte. Gerade Donne, der heute nach seiner Wiederentdeckung vor allem durch Eliot in seinem Vaterlande als Lyriker fast gleiche Wertschätzung genießt wie im Drama Shakespeare (Eliots Dichtersprache ist in ihren ganz barocken Anklängen weitgehend von Donne beeinflußt), mag mit dem Nachhall seiner einzigartigen Predigten aus seiner Londoner Dekanszeit das Herz des allmächtigen Gesellschaftsdichters angerührt und ihn zur Reife eines großen Menschheitsdichters erhoben haben.

Welch große Rolle Dante in diesem Umbildungsprozeß bei Eliot gespielt haben mag, läßt die Tatsache vermuten, daß „eine seiner wirkungsmächtigsten Dichtungen und vielleicht die vollendetste", jenes Gericht des Bekehrten über sich selbst, das der heimgekehrte verlorene Sohn als seinen „Aschermittwoch" (1930) ansprechen durfte, mit zahlreichen dantischen Wortfiguren und Anspielungen durchsetzt ist. „Nach dieser unserer Verbannung", immer noch nicht des hoffnungslosen Grübelns ganz ledig und doch schon wieder Mut fassend, weil er beten kann, fleht er nicht um Erhörung, nur um das ergebene Wartenkönnen, um die Befreiung von der Qual des Grübeln, des Erklärens durch die „Dame des Schweigens", der er eine neue innige Marienlitanei darbringt. „O Gott, ich bin nicht würdig, laß mich nicht mehr getrennt werden" — aber der Dichter muß auch stellvertretend für andere sprechen: „Erlöse die Zeit" und „Wird die verschleierte Schwester beten für die Kinder am Tor, die nicht weggehen und nicht beten können, beten für die, die wählten und doch widerstreben ... o mein Volk, was habe ich dir getan!" — In den sich anreihenden vier Ariel-Gedichten unterzieht er sich nochmals der so beschwerlichen „Reise der Heiligen Drei Könige", für die Mitwelt eine Torheit, aber für die Auserwählten angesichts der Erlösergeburt wie „harter, bitterer Todeskampf", Vorbild nur für den ersehnten eigenen leiblichen Tod. Im späteren bescheiden-frommen „Lied für Simeon" bittet ein müder Greis „nicht um das Märtyrertum, die Verzückung des Denkens und des Gebetes, die letzte Schau", sondern um Gottes Frieden.

Diese ersten schönen Dichterrufe des zum Vatergott heimgekehrten Christen sind teilweise auch dogmatische Aussagen des strenggläubig-konservativen Hochkirchen-Anhängers, vom rechten, im Liturgischen fast altkirchlichen Flügel der britischen Staatskirche. Rein dichterisch sind sie im Rhythmus harmonisch ausgeglichen, sprachlich stilisiert und handwerklich durchgefeilt, auch geistig merklich durchsichtiger als das Frühwerk. Heute werden diese Dichtungen leicht übersehen, seit der größte englische Lyriker 1942 eine zweite selbständige Gedichtreihe „Die vier Quartette"

abschließen konnte. Sie sind Vollendung und nicht mehr zu überbietender Abschluß seines eigenen dichterischen Maßes, „das bedeutendste Gedichtwerk der zweiten Nachkriegszeit" (Curtius), das aber an Volkstümlichkeit die zwölf Auflagen der „Gesammelten Gedichte" kaum erreichen dürfte.

Eliot, der sich öfters schon zu volks- und kirchenpolitischen Fragen geäußert hat, weiß für gewöhnlich den dichterischen Bezirk vom prosaischen, das Ästhetische vom Logischen fernzuhalten. Auch sein lyrisches Meisterwerk, die kammermusikartig lyrisch-episch zusammengesetzten und wieder reflektierend-dramatisch belebten „Vier Quartette" sind über die geistigen Streitfragen vor und während des zweiten Weltkriegs hinausgehoben, obwohl sie Eliot, gleichlaufend mit den Dichtungen, in der „Idee einer christlichen Gesellschaft" als Kritiker eindringlich beschäftigen. Aber es scheint uns einseitig beurteilt, wenn man die „Quartette" als den „dichterischen Ausdruck von Eliots religiöser Erfahrung" aufnahm und ihnen damit eine Vorzugsstellung einräumte. Dem Werke aus seinen „Jahren der Entscheidung" (1925 ff.) gebührt hierfür das größere Augenmerk. Die recht schwierige dichterische Auswertung der „Quartette" wurde schon mehrmals unternommen; darum beschränken wir uns auf den weniger beachteten religiösen Gehalt, dessen zentralstes Anliegen in diesem „privaten Monolog eines meditierenden und leidenden Geistes" wir knapp anführen wollen.

War in „Waste Land" der Seher Tiresias des Dichters Symbol der Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Gegenwart, Ausdruck von Eliots beharrlichem Bemühen um den Einklang von Zeit und Ewigkeit, so wird hier in das Band der Zeiten die Transzendenz hineingewoben durch die einmalige und fortgesetzte Inkarnation Gottes. Christus wird zum Trennungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit: der vierte Satz des zweiten, schönsten Quartetts (East Coker) erreicht mit dieser Überlegung den Höhepunkt des ganzen Zyklus und vielleicht des bisherigen Eliotischen Gesamtwerkes überhaupt, mit den berühmten herrlichen Versen auf Christus, den Arzt, der mit der Sonde die fiebernde Menschheit erforscht und in seinem Tode sie unaufhörlich erlöst. In fast wörtlichem Gleichklang reihen sich diese formal aufs feinste geschliffenen Strophen an die fünfte Lesung der Matutin der katholischen Karfreitagsliturgie an. Eliot lebt sich in die christliche Tugendlehre ein, preist den Primat der Liebe, die „noch am ehesten echt, wenn Zeit und Raum nichts mehr bedeuten", betont seinen Zweifel am „Wert des Wissens, das wir aus Erfahrung gewinnen"; denn „die einzige Weisheit, die man erwerben kann, ist die der Demut. Demut ist unendlich". Sie läßt ihn, den intellektuellen Christen, Seite an Seite mit englischen und spanischen Mystikern den dunklen Weg gehen, auf dem kein Glück, nur Unwissenheit und Entselbstung seiner harren, hin zur Torheit des Kreuzes. „Uns bleibt nur das Wagnis, der Rest ist nicht unsere Sache." Sein „Metanoeite" geht über in eine Huldi-

gung auf die einstige mönchische Gebetsgemeinschaft von Little Gidding, die Gedenkstätte eines Märtyrerkönigs, der für Eliot zum patriotischen Symbol über den Parteien wird. „Alles wird gut sein / und jederlei Ding wird gut sein / durch die Läuterung des Beweggrundes, / der zutiefst liegt unserem Gebet..." — Sollte es welche geben, die in kleinlicher „Schadenfreude" sich am amerikamüden Eliot „erbaut" haben, die „Quartette" würden ihnen eine Enttäuschung bereiten; denn sie führen nicht nur auf englische Herrensitze und in die Urheimat seiner Vorfahren, in die Grafschaft Somerset, tauchen nicht nur unter in der katholischen Geschichte des noch ungebrochenen mittelalterlichen England: Eliot vollzieht im vierten Quartett nochmal wie die Pilgerväter die Ausfahrt nach Neuengland und schlägt damit einen großen Bogen über das eine gemeinsame Geistesreich der Angelsachsen, über dem er wieder eine moderne und europäische Kuppel auf klassischem Unterbau zu wölben vermochte.

Eliots Rückkehr auf die europäische Insel, von der im 17. Jahrhundert seine Ahnen in die Neue Welt gezogen waren, bedeutete mehr als eine Re-Anglisierung. Sagt er doch selbst: „Die äußerste und endgültige Vollendung für einen Amerikaner ist, nicht Engländer, sondern Europäer zu werden." Darum sieht er auch seine Wahlheimat nicht in eine germanische Blutsgemeinschaft, sondern in die lateinisch-christliche Geistesfamilie eingebettet. Am 16. Oktober 1944 übernahm der Dichter das Amt des Präsidenten der neugegründeten Londoner „Virgil Society". In seiner Antrittsrede definierte er den Begriff „Klassiker" durch: Reife (maturity) des Geistes, der Sitten (= des gesellschaftlichen Unterbaus), der Sprache, des Stils und endlich repräsentative Weite des Volksgeistes. Für Dante und Virgil traf dies zu, aber für keinen Engländer, ja nicht einmal für die Dichtung Goethes „wegen ihrer Parteilichkeit, der fehlenden Dauergültigkeit in manchen Teilen ihres Stoffes und wegen der Deutschheit ihres Gefühls... Goethe stellt nicht die gesamte europäische Tradition dar... Unser Klassiker, der Klassiker ganz Europas, ist Virgil". Vielleicht hätte Eliots Freund Häcker ihm hierin zugestimmt, vielleicht aber auch Albert Schweitzers amerikanische Goetherede 1949 ihm eine universalere Schau des deutschen Klassikers zu zeigen vermocht.

So spricht die Stimme Eliots, des Humanisten und Neuklassizisten, des Anti-Romantikers, dem „Dichtung ... eine Flucht vor dem Gefühl" und ein beständiges Auslöschen seiner Persönlichkeit ist, der darum auch mit den großen Engländern des 19. Jahrhunderts, mit Shelley, Keats, Byron u.a. herausfordernd hart verfahren ist, der Talmi-Heiligtümer und Götzenstandbilder aus der Literatur der europäischen Selbstauflösung zerschlug, um auf einfachen, nüchternen, allgemeinen Voraussetzungen neu aufzubauen. In mehreren Essay-Bänden hat er seine Thesen dargelegt, nicht selten, um gerade den fruchtbaren Augenblick zu treffen, mit kompromißloser Schärfe, die ihn mehrmals später zur Revision seines Urteils zwang. Viele Gefolgsleute wurden schon kopfscheu, wenn er die „vom Liberalis-

mus wurmstichig gewordene Gesellschaft" angriff, die Tradition unter die Aufsicht der Orthodoxie stellte, den Zustand der zeitgenössischen angelsächsischen Literatur mit dem „Verfall des Protestantismus" begründete. Seine Aufrichtung der Wegtafeln: Ordnung, Tradition, Religion mußte von vielen als unbequem, als rückschrittlich empfunden werden.

Des späten Eliots Beschränkung auf das Wesentliche, Bleibende, Überpersönliche mißfiel besonders in Amerika, wo ganze Dichtergenerationen seinem Vorbild gefolgt waren. Die meisten von Eliots Jüngern waren Stilnachahmer in ironisierender Manier und vermochten ihm darum bis zum „Ash-Wednesday" das Geleit zu geben; mit in die Kirche zu treten, das wäre reaktionär gewesen oder gar „destruktiv" (so der zwanzigjährige „Kritiker" O. A. Friedrich aus New York!), weil hinfort statt der üblicheren sozialen und existenziellen nun grundsätzliche, philosophische Themen im Mittelpunkt seiner Dichtung standen. Der vielberufene modische „Eliotism", unter den jungen Dichtern Amerikas so verbreitet, daß es sogar zur Gründung von eigenen „Eliot-Clubs" kam, gefiel eigentlich nur den Dichtern und Freunden der Lyrik, erweckte aber bei den soziologisch gerichteten Romanschreibern wie Hemingway und besonders Thomas Wolfe nur heftige Abneigung. Wie das berufene Urteil Kathleen Raines besagt, ist bis heute für die Mehrheit der jungen Dichter Englands Eliots traditionalistischer Ausgangspunkt: Antike und Christentum bei aller modernen Thematik im lyrischen Schaffen bestimmend geblieben; im Roman und den Essays endlich ist viel deutlicher noch als in den USA bei den tonangebenden Namen Huxley, Maugham, Greene und Waugh das philosophische Thema: Mensch und Gott über das soziale vorherrschend geworden.

Diese literarische Situation der Angelsachsen ist sicher mehr als sonst etwas Ausdruck der Zeitströmung, inneres Bedürfnis des modernen Menschen, zum geringsten Teil des Dichters, eher noch des Kulturpolitikers und Laientheologen Eliot Verdienst. Wenn schon der Dichter, dann hat zweifellos der — immer noch lyrische — Dramatiker stärker ins Volk gewirkt als der reine Lyriker. Seine Dramen sind aber nichts anderes als eine oft zu idealistische, ungleich gelungene Übertragung seiner christlichen Anschauungen von Einbruch des Göttlichen in die mittelmäßige Welt, z. B. des englischen Mittelalters (Murder in the Cathedral, um den hl. Thomas Beckett) oder einer modernen bürgerlichen Familie (A Family Reunion, eine moderne Orestie). Sie sind vielleicht im dichterischen Gesamtwerk am wenigsten von Bestand.

Wenn Spender von den englischen Dichtern jüngst behauptete, sie seien zumeist Politiker, so meinte er damit vor allem die sozialistischen Wohlfahrtsverfechter; es wäre aber auch der christliche Denker Eliot davon nicht ganz auszunehmen. Darum seien seine wichtigsten Prosaschriften abschließend wenigstens im Aufriß skizziert.

Ein für amerikanische Hörer verwunderliches, in Großbritannien immerhin schon in sechs Auflagen verbreitetes Werk ist seine „Idee einer christlichen Gesellschaft", die Zusammenfassung von vier Cambridger Universitätsvorträgen von 1939, gegenwartsnah und doch mehr noch überzeitlich. Eliot gesteht, daß er sich hier stark in Abhängigkeit, gelegentlich aber auch in Gegensatz zu den beiden katholischen Gelehrten Dawson und Maritain befindet. In herzerfrischender Deutlichkeit und mit gedanklicher Schärfe geht er nach einer „Einteilung der Werte" über zur „Kritik der staatlichen und wirtschaftlichen Systeme", wobei er unbequeme Folgerungen für den einzelnen nicht scheut. Die neutrale, schon säkularisierte gegenwärtige Verfassung der europäischen Gesellschaft ist ihm nicht mehr als eine Vorstufe, ja bereits ein Nebenstück zur heidnischen; die noch vorhandenen positiven Elemente sind christliche Resterscheinungen, verdeckte Fundamente, die nicht durch unechte, seien es liberale = auflösende oder konservative = versteinernde „Philosophien" ersetzt werden können. Eliot versuchte so 1939 der Abwehrstellung gegenüber den rechts- und linkstotalitären Staatslehren einen eigenen christlichen Gehalt zurückzugeben, der mehr sein sollte als eine äußerliche Bindung an die Demokratie, nämlich „eine schöpferische Betätigung in allen öffentlichen Bezirken" auf der Grundlage des unversehrten Christentums. Eigenart und Eigengewicht des Politischen werden anerkannt, aber als Gegengewicht eine lebendige, universale christliche Erziehung gefordert; denn sie ist „weit wichtiger als die Regierungsform".

Zu diesem Fragenkomplex äußerte sich Eliot ausführlich, manchen herkömmlichen Gemeinplatz dabei ablehnend, jüngst in seinen „Beiträgen zur Kulturerkenntnis" (1948), „trocken wie der Titel" (so die „Times"), aber scharf für die Freiheit und Mannigfaltigkeit im Geistesleben, für schöpferische Elitebildung sich einsetzend, gegen jede Gleichstellung von Erziehung und Unterricht sich wehrend, auch gegen die aus mißverstandener Gleichberechtigung entstandene Gleichmacherei und Zweckausrichtung im staatlichen Ausbildungswesen. Auch Eliots Kirchenbegriff scheint sich zu seinem Vorteil ins Universale gehoben zu haben, wenngleich die anglikanische Staatskirche für ihn immer noch die völkisch gegebene, organisatorisch und geschichtlich zur Erweckung der Nation berufene Kirche Englands ist. Er spricht nicht mehr von der römischen Kirche in England als von einer „Sekte" (so noch 1931), sondern anerkennt „die Möglichkeit und die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung oder Wiedervervollständigung zur gegebenen Zeit, sei es von der einen oder der anderen Seite her", ein grundsätzliches Bekenntnis zur „Una Sancta", das aber doch Ordnung und Tradition über Logik und Wahrheit erhebt. Vom antirömischen Affekt ganz unbelastet rechtfertigt er auch den Sinn des Zölibats und die Aufgabe der Orden, auch der kontemplativen, im nationalen Kulturgefüge, verurteilt aber ganz entschieden den „Mißbrauch des Christentums und des Engländertums" durch die „Moralische Wiederaufrüstung" von Mr. Buchman, die nicht christlicher sei als die schon vergessene deutsche National-

religion von Professor Hauer es war. Das Christentum ist ihm zuerst eine geistige Angelegenheit, eine Sache des Glaubens und des Dogmas, nicht der Begeisterung und der Moral. Nicht weiche Toleranz, sondern umfassende Aktion der Christen fordert Eliot, ganz besonders innerhalb der modernen Wirtschaft. „Wo ist die Grenzlinie zwischen Spekulation und Kapitalanlage? Ich komme mir vor, wie ein kleiner Wucherer in einer Welt, die von größeren Wucherern gelenkt wird." Unser Verhältnis zum Geld ist ungesund; darum wurde der Geiz zum Hauptlaster der Zeit. Wie eindringlich ist doch die Klage, der berechtigte Aufschrei der Arbeitslosen in den Chören von „The Rock", dem frommen kirchlichen Weihespiel des Dichters, das die gleichen sozialen Forderungen vertritt wie diese Prosaschrift — unberührt vom unsinnigen Vorwurf des jungen Mr. Friedrich, daß Eliot „einem fast antisozialen Literatur-Nihilismus" anhange, was nicht einmal für das Gros der Dichtungen seiner extravagantesten Jugendjahre zutrifft.

Aus einem vierzigjährigen geistigen Schaffen sollten die wesentlichen Züge von Eliots Entwicklung herausgehoben, das Eigentümliche und Bleibende aus dem Werke selbst erarbeitet werden. Im heutigen Deutschland wird neben dem Dichter der Denker Eliot noch zu wenig beachtet, die Darbietung seines Schrifttums auf der ästhetischen Ebene im allgemeinen bevorzugt. Die christlich-weltanschauliche Wandlung Eliots und der künstlerische Weg vom Avantgardisten zum Traditionalisten (Holthusen) sollten gesondert, aber die erstere bevorzugt werden, wobei beider innere Entwicklung in parallelem Rhythmus verläuft. Gerade die „Ideen einer christlichen Gesellschaft" bekunden, daß aus dem literarischen Snob ein Laienapostel Christi geworden ist, ein großer religiöser Zeitkritiker der Angelsachsen, der die extremen Wucherungen des modernen Individualismus auf allen Lebensgebieten beschneidet, noch mehr es aber als Gebot der Stunde ansieht, der Vermassung Einhalt zu gebieten. Demütig unterwirft er sich der bewährten Wahrheit und Ordnung, reifer, sicherer und geschlossener in seinem Werdegang als ein nachkommender deutscher Geistesmann verwandten Formats: Ernst Jünger, der heute offenbar ähnliche Wege einzuschlagen beginnt, mühsam dorthin strebend, wo Eliot schon vor zwei Jahrzehnten angelangt ist.

Um das Gedächtnis der Kriegsgefallenen

Von MAX PRIBILLA S. J.

Aus den Anfängen des zweiten Weltkrieges ist in meiner Erinnerung ein Begebnis haften geblieben, das in gedrängter Kürze die ganze Frage zusammenfaßt und veranschaulicht, die ich hier behandeln möchte. Der Sohn eines Architekten war im polnischen Feldzug gefallen. Der Vater, ein entschiedener Gegner des nationalsozialistischen Systems, suchte seinen Pfarrer auf, um ihm sein von Trauer erfülltes Herz auszuschütten. Im Verlauf der Aussprache entfuhr ihm die bittere Klage: „Daß mein Sohn für einen solchen Schwindel sterben mußte!" Härter als das Opfer selbst schien ihm der Gedanke an die Sinnlosigkeit des Opfers. Alles Schwere verliert ja an drückendem Gewicht, wenn es für ein großes Ziel getragen wird. Aber die Sinnlosigkeit kann in der Seele einen wilden Aufruhr entfachen, der kaum zu beschwichtigen ist; denn die Sinnlosigkeit ist zugleich trostlos und quält den Fragenden mit immer neuen Zweifeln. Gilt das schon von der Sinnlosigkeit, so erst recht, wenn das Urteil, wie wir es nach dem Kriege hören und lesen konnten, noch schärfer lautet, daß nämlich unsere Soldaten für Verbrecher und Verbrechen in den Tod gegangen seien.

Es erhebt sich also die Frage, ob und wie wir das Gedächtnis an die Gefallenen des Krieges in Ehren halten können trotz der tiefen Schatten, die ihr Kämpfen und Sterben umschweben. Diese beklemmende Frage berührt die nationale Haltung unseres Volkes und die zartesten Gefühle der Pietät gegenüber nächsten und liebsten Menschen, die geopfert wurden. Vielen mag die Vertrautheit mit Gesinnung und Charakter des Kriegsgefallenen genügen, um einen verdüsternden Verdacht von seinem Andenken fernzuhalten. Aber das schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß er im sachlichen Dienst der verbrecherischen Pläne Hitlers gestanden hat. Andere werden sich über diese Zusammenhänge überhaupt keine Gedanken machen, sie auf sich beruhen lassen; aber es wäre doch ebenso unwürdig wie feige, in der Gedankenlosigkeit Trost zu suchen. Heikle Fragen werden nicht dadurch überwunden, daß man ihnen ausweicht und die Augen vor ihnen verschließt. Die jüngste Vergangenheit hat uns Deutsche vor ungeheuer schwierige Probleme gestellt; wir müssen den Mut haben, sie zu durchdenken, auch wenn wir nicht gleich Lösungen finden, die allseits und alle befriedigen. Nur so wird es allmählich gelingen, das, was wir schaudernd erlebt haben, innerlich zu verarbeiten und damit seiner wirklich Herr zu werden. Das geht freilich nicht ohne schmerzliche Eingriffe, aber es ist doch eine Erleichterung, wenn wir erkennen, daß wir darüber hinwegkommen können, ohne gegen Wahrheit und Gerechtigkeit zu verstoßen. Wir sehen dabei von den äußersten Fällen ab, in denen Soldaten oder SS-Leute bei der klar bewußten Begehung offenbarer Verbrechen den Tod gefunden haben. Es wird ja meist dafür gesorgt, daß solche Vorkommnisse in ihrer ganzen Grausigkeit nicht zur Kenntnis der Angehörigen gelangen.

Da der Gegenstand unserer Frage seiner Natur nach die Gemüter bewegt und viele auch aus persönlichen Gründen unmittelbar angeht, so hat sich an ihm eine lebhafte Auseinandersetzung mit Rede und Gegenrede entfacht. Bei der Neigung des Deutschen, Gegensätze zu überspitzen und ihnen eine möglichst schroffe Form zu geben, ist es nicht verwunderlich, daß die Meinungen hart aufeinanderprallten. Mit der Zeit weitete sich der Umfang des Streites immer mehr und wurde schließlich zum allgemeinen Streit um die Ehre des deutschen Soldaten und die Bedeutung der Wehrhaftigkeit. Die Wortführer trennten sich dabei in zwei scharf geschiedene Lager. Es dient vielleicht am besten der Verständigung, wenn wir sie — möglichst in ihrer Sprache — ihre Ansichten vortragen lassen. Dann ergeben sich von selbst die Fragen, auf die eine Antwort gesucht werden muß.

Die einen sagen: Unser Verhältnis zu den Toten des Weltkrieges ist keine nebensächliche oder gleichgültige Angelegenheit; es ist entscheidend für den Geist, der in unserem Volke lebt, und für die ganze Gestaltung seiner Zukunft. Die Tatsache, daß ein Heer besiegt worden ist, darf doch kein Grund sein, seine Leistungen herabzusetzen und seine Ehre anzutasten. In allen Kulturnationen wird der Soldat, der für sein Vaterland kämpft und sich dabei keiner verbrecherischen Handlung schuldig macht, aufs höchste geachtet und, wenn er in Gefangenschaft stirbt, ist ihm auch beim Feinde ein Grab in Ehren sicher. Um so beschämender ist es, feststellen zu müssen, daß noch nie das Soldatentum nach einem Kriege so geschmäht worden ist wie in dem Deutschland nach 1945. In grauenvollen Tagen, in gefährlichen, heimtückischen Nächten, unter unvorstellbaren Entbehrungen und Leiden haben unsere Soldaten sich für Deutschland eingesetzt und sechs Jahre lang Wunder der Tapferkeit vollbracht, um bei der Heimkehr mit dem hämischen Vorwurf empfangen zu werden, daß sie Toren gewesen seien, die ihr Leben für einen großen Schwindel gewagt hätten. Während die Soldaten der anderen Völker ihre Kriegsauszeichnungen vor den Augen der Deutschen mit Stolz offen zur Schau tragen, müssen die deutschen Kriegsteilnehmer ihre Orden und Ehrenzeichen verbergen. Die Millionen unserer Gefallenen aber sind völlig vergessen; sie haben kein Heimatrecht im öffentlichen Leben unseres Volkes. Der Makel des Militarismus lastet wie ein Bannfluch auf ihren Gräbern und selbst Anklage und Schuldspruch machen nicht halt vor ihren verwehten Hügeln in fremder Erde. Man versucht, sie für etwas verantwortlich zu machen, woran auch die strengste Gerechtigkeit ihnen keinen Anteil zumessen kann. Was haben die deutschen Soldaten mit Hitler und seinen Verbrechen zu tun? Warum sollte die fremde Schuld ihren Ruhm beflecken oder gar auslöschen? Wie der Russe nicht für Stalin, sondern für Rußland kämpfte und starb, ohne sich um das Sowjetsystem viel zu kümmern, so gingen unsere Soldaten nicht für Hitler, sondern zur Verteidigung Deutschlands, das sie in höchster Gefahr sahen, in den Tod. Dafür gebührt ihnen der Dank unseres Volkes, und wenn er ihnen verweigert wird, so ist das eine Schmach nicht für die Gefallenen, sondern für unser Volk; denn

jedes Volk entehrt sich selbst, wenn es die nicht ehrt, die sich für seine Freiheit und Sicherheit geopfert haben.

Kein Volk darf auf seine geschichtliche Überlieferung verzichten. Hierbei spielt die Ehrung unserer Kriegsgefallenen eine große Rolle; sie ist bedeutsam für die Frage, ob wir fürderhin Subjekt oder nur Objekt der Geschichte sein wollen. Von jeher ist unser Volk ein wehrhaftes Volk gewesen und wird es in seiner gefährdeten Lage mit allseits offenen Grenzen auch in Zukunft bleiben müssen. Daran vermögen papierne Paragraphen nichts zu ändern, weil in diesen Dingen die Verhältnisse stärker sind als die Menschen. Wir können nicht den Waffenrock ausziehen und weiterhin im Büßerhemd durch die Geschichte gehen. Wir können uns auch nicht von anderen verteidigen lassen. Das wäre ebenso sinnlos wie würdelos. Sollen wir etwa wie wehrlose Lämmer den Steppenwölfen des Ostens als leichte Beute zum Opfer fallen? Das wäre nicht nur das Ende Deutschlands, sondern auch der Untergang Europas und seiner abendländischen Kultur. Was wir 1945 nach dem Siege Rußlands erlebt haben, genügt vollauf als Vorspiel. Auch Amerika hat nach bitteren Erfahrungen eingesehen, daß man den russischen Vormarsch nicht durch Friedensschalmeien aufhalten und Stalin nicht durch freundliches Entgegenkommen für die westliche Demokratie gewinnen kann. Der schwere Alpdruck, der heute auf der ganzen Menschheit lastet, wäre mit einem Schlage verscheucht, wenn Deutschland heute noch eine defensive Macht wäre. In einer Welt, in der es hart auf hart geht, ist ein Volk, das auch die Waffen der Verteidigung niederlegt, verloren und eine Versuchung für seine Nachbarn. Wie aber sollte es möglich sein, im Volke und zumal in der Jugend den Geist der Wehrhaftigkeit aufrechtzuerhalten, wenn nicht das Soldatentum und vor allem der größte Erweis des Soldatentums, der Tod fürs Vaterland, in hoher Achtung steht und gegen niederträchtige Anwürfe gesichert ist? Darum stellen wir uns schützend vor die Ehre unserer Soldaten und besonders unserer Kriegsgefallenen, mag auch das Ausland darin ein Wiedererwachen des deutschen Nationalismus oder Militarismus sehen. Wir wissen, was wir unseren Gefallenen, ihren Angehörigen und der Zukunft unseres Volkes schuldig sind.

Die anderen sagen: Wie beim einzelnen Menschen, so ist es auch bei einem Volke bedenklich oder gefährlich, durch den Appell an verständliche, aber unklare Gefühle das Urteil über Sachverhalte zu trüben. Es ist einfach nicht wahr, daß erst nach 1945 Ehre und Würde der deutschen Soldaten befleckt wurden. Das ist längst vor 1945 geschehen, und zwar unter Hitler und durch Hitler selbst. Mit aller Entschiedenheit wehren wir uns dagegen, wenn nationalistische Wirrköpfe oder eigennützige Intriganten unter dem Vorwand, die Ehre unserer Soldaten zu retten, die Aufmerksamkeit von der unleugbaren Tatsache ablenken wollen, daß Hitler den guten Glauben und die Tapferkeit unserer Soldaten für verbrecherische Zwecke mißbraucht und unermeßliches Elend über unser Volk und die ganze Menschheit gebracht hat. Die Wahrheit und die Anerkennung der Wahrheit kann keine Beleidi-

gung unserer Soldaten sein. Es ist niemandem damit gedient, wenn die Gefallenen in aufdringlicher Weise als Helden gefeiert werden. Das kann nur dazu helfen, die wirklichen geschichtlichen Vorgänge zu vernebeln. Wir aber brauchen für unseren dunklen Weg Licht und wollen klar sehen, was für ein Spiel gespielt wird.

Fern sei es, bestreiten zu wollen, daß es in unserer Armee, bei Offizieren und Soldaten, viele hochanständige und tapfere Männer gegeben hat, die alle Achtung verdienen; sie haben selbst schwer unter den herrschenden Verhältnissen gelitten. Aber welcher Einsichtige kann verkennen, daß Hitler seine gesamte Politik und seine Überfälle nur durch das kriegerische Machtmittel der Wehrmacht durchführen konnte? Hier liegt die innere Verbindung zwischen Nationalsozialismus und Wehrmacht. Weil wir das Hitlertum ablehnen, sind wir mißtrauisch gegen seine Werkzeuge.

Durch die schlimme Erfahrung mit dem Nationalsozialismus sind wir belehrt worden, auf die Anfänge der Übel zu achten. Wir wissen zur Genüge, daß sich unter schönen Worten und unter einem geschwollenen, zur Schau getragenen Patriotismus häßliche Taten verbergen können. Nur zu berechtigt ist der Aphorismus Lichtenbergs: „Ich möchte was darum geben, genau zu wissen, für wen eigentlich die Taten getan worden sind, von denen man öffentlich sagt, sie wären für das Vaterland getan worden." Mit anderen Worten: Die Flamme der Vaterlandsliebe brennt selten rein. Wie ist denn alles gekommen? Unser Volk kehrte 1918 aus dem Kriege zurück mit dem heiligen Gelöbnis im Herzen: „Nie wieder Krieg!" und mit dem heißen Wunsch, daß die nachfolgende Generation es besser haben solle und im Frieden leben könne. Viele Millionen hatten ja den wirklichen Krieg mit allen seinen Schrecken kennengelernt, und wer den Krieg wahrhaft kennt, lehnt ihn ab in jeder Form. Wie schnell ist das alles vergessen worden! Mit der Heldenehrung für die Gefallenen und der Pflege des Frontgeistes fing es harmlos an. Dann kam die Legende vom Dolchstoß in den Rücken der angeblich noch widerstandsfähigen Truppe und das nationale Märchen von dem „Im Felde unbesiegt!" Diese Lügen haben dem zweiten Weltkrieg den Weg geebnet. Nach zwanzig Jahren war es soweit und wir wurden wieder zur Schlachtbank und in ein noch ungleich schlimmeres Verderben geführt.

Kann man es uns da verargen, wenn wir die Heldenehrungen ablehnen, die von den Nazis so schmählich mißbraucht und dadurch entwertet wurden? Alles, was in diese Richtung weist, erregt aufs höchste unsern Argwohn. Selbst das Marschieren ist uns verdächtig geworden, nachdem wir zweimal den Marsch in den Tod angetreten haben. Und warum redet man nur von der Ehre der gefallenen Soldaten? Gibt es außer ihnen nicht Millionen von Nichtsoldaten, die als Opfer des Krieges unter entsetzlichen Umständen gefallen sind und an deren Ehre und Ehrung niemand denkt? Wir haben die Verpflichtung, unserer Jugend, die aus einer großen Enttäuschung kommt, eine weitere, vielleicht noch größere Enttäuschung zu ersparen, selbst auf die Gefahr hin, daß wir es wirklich oder anscheinend an Ehrfurcht vor den

Toten des Weltkrieges fehlen lassen; denn wir wollen nicht, daß der Geist der unerfahrenen und leicht verführbaren Jugend noch einmal mit der verlogenen Romantik des Krieges betört wird, damit sie dann als Kanonenfutter dienen kann. Wir müssen die Erinnerung an den Krieg so weitergeben, wie er wirklich war: mörderisch, grausam, verrohend und sinnlos. Dann wird der Friede kein Waffenstillstand mehr sein. Der letzte Krieg soll endgültig den Krieg selbst ad absurdum geführt haben und die Völker zwingen, auf den Krieg als Mittel ihrer Politik zu verzichten; denn sonst stürzt die Menschheit in wahnsinniger Selbstzerfleischung von Krieg zu Krieg in immer größeres Elend und schließlich in die vollendete Barbarei. Wir aber wollen weder Krieg noch Sieg; wir wollen die friedliche Verständigung, nach der sich im Grunde alle Völker sehnen.

Wenn das schon von jedem Kriege gilt, so erst recht von dem Kriege, den Hitler mutwillig entfacht hat und in dem so viele sinnlos fielen. Zwar ist es menschlich verständlich, daß die Angehörigen der Gefallenen einen Trost in dem Gedanken suchen, das Opfer sei nicht umsonst gewesen. Aber das ist eine verderbliche Selbsttäuschung. Es ist verkehrt, die Sinnlosigkeit der Kriegsopfer zu verschleiern; sie kann gar nicht grell genug herausgestellt werden. Solange die Menschen sich mit hohlen Phrasen über die Sinnlosigkeit des Massensterbens hinwegtrösten, solange wird es Kriege geben. Erst wenn sie den Mut und die Kraft aufbringen, sich selbst die bittere Wahrheit einzugestehen: mein Sohn ist umsonst gestorben, sein Tod war sinnlos, erst dann werden sie auf dem Wege des Friedens ein Stück vorwärts gekommen sein.

Diesen Stimmen für und wider sei noch eine Äußerung eines unmittelbar Betroffenen beigefügt, in der auch die Sprache des Herzens und der Trauer zum Ausdruck kommt. Das eigene schmerzliche Erleben verbürgt die Echtheit und Nachdrücklichkeit der Darstellung. In einem Briefe an die Redaktion dieser Zeitschrift heißt es u. a.:

„Daß Deutschland einmal frei und friedlich seiner Arbeit würde nachgehen können — dieses Ziel wurde uns ständig vor Augen gehalten. Niemand im deutschen Volk, zumindest im deutschen Mittel- oder Arbeiterstande, hat auch nur im entferntesten vermutet, daß etwa Weltherrschaftsansprüche oder ähnliche Absichten hinter allem stecken könnten, was der Nationalsozialismus entfachte... Ich habe oft sehr stark gegen den Nationalsozialismus gestanden; ich bin auch keineswegs an die NSDAP gebunden gewesen. Aber ich bekenne offen, daß ich mich bemühte, meine Pflicht zu tun. Eine dieser Pflichten war, in den Krieg zu ziehen. Ist die Stunde eines derartigen Müssens da (zum zweiten Male erlebt, 1917 jung und unerfahren, 1939 als gereifter Mann und Familienvater), so ergibt sich die vorerst wichtigste Frage, die man sich stellen muß: ob man bereit sei, zu sterben. Ich war bereit, und mit mir Millionen Männer, die es dann mit ihrem Tode besiegelten, in gläubigem Vertrauen auf etwas Großes, Ernstes, ja Heiliges. Vaterland ist heilig im Herzen der Deutschen. Wir schlichten Soldaten setzten alles ein, um dem Vaterland zu dienen, ohne nach dem Warum zu fragen, wohl aber oft schmählich betroffen von den Methoden, die zu erkennen waren, gegen die aber Abwehr zu üben meist Wahnsinn gewesen wäre, ja Selbstmord in des Wortes grausigster Bedeutung...

Wie ist es nun mit der Frage nach den vielen Millionen Toten? Wie ist es mit dem Gesetz der Geschichte und dem ungeschriebenen Gesetz in unseren deutschen Herzen, die seit zwanzig und dreißig Jahren unaufhörlich bluten, weil die Wunden nicht vernarben können, die schon der erste Weltkrieg schlug? Wie ist es mit den zahllosen Gewissensfragen, die unerläßlich aufkamen und wieder aufkommen nach diesem Kriege, bitterer und schrecklicher denn je? Es sind schleichende, unerbittliche Fragen, die sich erst nach Jahren, dann aber immer höher und grausamer auftürmen und an denen noch mancher sonst lebensfähige Mensch zerbrechen wird! ... Alle heute behandelten Fragen bewirken nichts anderes, als den Frieden um unsere Toten zu stören. Warum hat heute niemand den Mut, offen auszusprechen, daß unsere Toten für ein Großes dahingegangen sind? Daß jeder Tod für das Vaterland etwas Großes und Edles ist, und daß dieses Edle auch in feierlicher Form bewahrt werden darf und muß? Das hat wahrlich nichts damit zu tun, der Erscheinung von Kriegen das Wort zu reden. Ich bin ein tiefernster Gegner von Kriegen, von allen Gewalttätigkeiten überhaupt. Aber sind sie uns aufgebürdet, haben wir uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Weshalb hat niemand den Mut, zu sagen, daß das Blut unserer Söhne, Väter und Brüder (auch ich beklage den einzigen Sohn, habe also tiefen Grund zu der Fragestellung) in sinnvollem Ablauf der Weltgeschichte geflossen ist, gegeben im Hinblick auf eine Menschheitsentwicklung, deren Einzelheiten wir heute nicht abzusehen vermögen? Daß eine Gefahr darin liegt, mit dem Bösen, das das Dritte Reich uns brachte, auch das ehrliche Gute zu zerschlagen, das da war und das auch heute zu vertreten keine Schande ist? Daß jegliches Zuviel beim Zertrümmern des jetzt auch von uns erkannten Bösen eben jenes bewirkt, was ich angstvoll in die Frage kleide, wieso man uns den Frieden um unsere Toten nicht gibt? ...

Soll der Tod unserer Angehörigen mit einem Male nur sinnlos gewesen sein? Sind unsere deutschen Söhne weniger ehrenvoll in den Tod gegangen als die Söhne unserer Feinde? Ich meine tausendmal: Nein! Ich für meinen Teil wehre mich jedenfalls auf das erbittertste gegen den etwa erhobenen Vorwurf, unchristlich gehandelt oder auch nur gedacht zu haben. Nein, wir fühlen uns nicht schuldig, wir, die wir durch zwei Kriege gegangen sind und in Blut geradezu waten mußten. Wir fühlen uns nicht schuldig; denn sonst wären wir es auch am Tode unserer Kinder. Und das ließe sich nicht ertragen!"

Aus dem Gewirr der Meinungen, die ganze und halbe Wahrheiten mischen, drängt sich die Kernfrage hervor, in welchem Lichte wir den Tod unserer Kriegsgefallenen sehen dürfen und sollen. Es handelt sich hier nicht um den Soldatentod im allgemeinen, sondern um den Soldatentod in diesem Kriege, der von Hitler ebenso freventlich begonnen wie unmenschlich geführt wurde und für uns das Gepräge der Sinnlosigkeit trägt. Können wir dem Kämpfen und Sterben unserer Soldaten einen sittlichen Wert zubilligen und es dadurch von dem Makel der Sinnlosigkeit befreien? Das hängt nicht von den objektiven Umständen ab, unter denen sie ihren Dienst taten, sondern von der Frage, ob wir bei ihnen einen guten, lauteren Willen annehmen dürfen. Für die sittliche Beurteilung des menschlichen Handelns ist nämlich nicht der äußere Sachverhalt entscheidend, sondern die innere Gesinnung und diese hinwiederum bestimmt sich nach dem Bilde, das der Handelnde zur Zeit der Tat von ihrem Ziel in seinem Geiste trägt. Der gute Wille ist ja nach dem schönen Worte Kants ein Juwel, das für sich selbst glänzt, als

etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Es kommt also darauf an, zu prüfen, in welcher Gesinnung unsere Soldaten in den Tod gegangen sind.

Der für die sittliche Beurteilung leichteste Fall liegt vor, wenn und soweit die Soldaten alles das gläubig hingenommen haben, was Hitler und seine Genossen ihnen über Ursache und Zweck des Krieges vorgeredet haben. Nach ihrer eigenen Propaganda gab es nie eine edlere und reinere Sache als die der Nazis; sie haben niemandem etwas zuleide getan, alles Unrecht war immer auf der Seite der anderen, die einen wahren Ausbund von Niedertracht darstellten. Der Soldat, der das alles — auch die dreiste Behauptung von dem uns aufgezwungenen Kriege — treuherzig geglaubt hat, ist nach seiner Überzeugung für die gerechteste Sache der Welt gefallen. Solchen Glauben darf man vor allem vielen Jugendlichen zugestehen. Dem Fernstehenden wird freilich soviel ahnungslose Gläubigkeit schwer faßbar sein. Wer aber um die deutschen Verhältnisse weiß, wird nicht umhin können, anzuerkennen, daß es solche unerschütterliche Gläubigkeit auch unter den Erwachsenen bis zum bitteren Ende gegeben hat. Man darf eben die Macht einer jahrelangen, unaufhörlichen Propaganda bei der zumeist urteilslosen Masse nicht unterschätzen. Selbst die gröbsten Lügen gewinnen an Glaubwürdigkeit, wenn sie millionenfach wiederholt werden und unwidersprochen bleiben. Auch ist wohl zu beachten, daß der sonst so bedächtige Deutsche in Fragen des öffentlichen Lebens, allen üblen Erfahrungen der Vergangenheit zum Trotz, einer geradezu phantastischen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit fähig ist.

Wie groß die Zahl der völlig gläubigen Anhänger Hitlers in Wahrheit gewesen ist, wird sich nachträglich schwer feststellen lassen. Es wäre aber verfehlt, alle deutschen Soldaten ihnen zuzurechnen. Schon in den Jahren vor dem Kriege war doch zuviel geschehen, das in vielen solch arglose Vertrauensseligkeit unmöglich machte. Die Person des „Führers", seine Ichbesessenheit, die Maßlosigkeit seiner haßerfüllten Agitation, die Überheblichkeit seiner Kritik, mit der er, der nichts Ordentliches gelernt hatte, über alles aburteilte, die dunklen Ehrenmänner in seiner Umgebung, sein brutales Vorgehen, die Mordtaten des 30. Juni 1934, die Konzentrationslager und vieles andere mußten in jedem, der mit wachen Sinnen im Dritten Reich lebte, Widerwillen und Mißtrauen gegen diesen Meister des Volksbetrugs wecken. Wenn nun trotzdem viele Millionen, die schon längst den Versicherungen Hitlers keinen Glauben mehr schenkten, ja selbst ausgesprochene Gegner des Nationalsozialismus, seinem Ruf zu den Fahnen Folge leisteten und sich dazu auch in diesem höchst verdächtigen Kriege verpflichtet erachteten, so läßt sich das nur aus ihrer tatsächlichen, äußerst schwierigen Lage erklären, in die man sich hineindenken muß, um gerecht zu urteilen.

Die amerikanischen Richter im Nürnberger I. G. Farben-Prozeß (vgl. diese Zeitschrift Bd. 143 [1948] 185) haben es mit Recht eine sittliche Überforderung genannt, von dem einfachen Staatsbürger zu erwarten oder zu verlangen, daß er sich mitten in der aufregenden Kriegsatmosphäre ein selbständiges Urteil bilde, ob der von seiner Regierung begonnene

Krieg gerecht oder ungerecht sei. Woher aber sollte sonst Licht in dieses Dunkel kommen? Das deutsche Volk war seit Jahren versklavt und verstummt, eine freie öffentliche Erörterung in dieser Welt der Lüge und des Terrors völlig ausgeschlossen. Im vertrautesten Kreise mochten manche darüber ihre Gedanken austauschen, aber scheuten sich wohl, sie bekannt zu geben. Eine unabhängige autoritative Stimme über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit dieses Krieges war nirgends vernehmbar und unter den herrschenden Verhältnissen kaum vorstellbar. Selbst im Geheimnis der sakramentalen Beichte hüteten sich die Priester — schon aus Besorgnis vor Spitzeln — das heiße Eisen anzufassen, den Krieg für ungerecht und die Dienstverweigerung als Pflicht zu erklären. Im Gegenteil, wenn unsere Soldaten in eine Kirche traten, sahen sie dort die Ehrentafeln mit den Namen ihrer gefallenen Kameraden. In den Trauergottesdiensten wurde deren Tod als höchster Beweis treuer Pflichterfüllung und restloser Hingabe an die Sache des Vaterlandes, als Heldentod gepriesen.

Und hatte man ihnen von der anderen Seite nicht immer wieder gesagt, das Gesetz der Natur sei der harte Kampf der Menschen und Völker gegeneinander? Wenn sie das auch nicht recht glauben wollten, der Krieg selbst schien es zu beweisen. Angesichts des Furchtbaren, das im Falle einer Niederlage über unser Volk kommen mußte, war es da nicht Pflicht, in den Reihen des Heeres für Deutschland zu kämpfen, um die Niederlage abzuwenden — trotz Hitler und seinen Verbrechen? Man mag es Herdentrieb, Gemeinschaftsgeist, Gehorsam oder Opfermut nennen, es ist nun einmal Tatsache, daß in den Augenblicken allgemeiner nationaler Erregung der einzelne gleichsam in der Gesamtheit untertaucht und es nicht wagt, dem Urteil der Umwelt sein eigenes privates entgegenzustellen. Die Verantwortung scheint gemindert oder gar aufgehoben, wenn alle das gleiche tun. So wirkte alles zusammen, um auch in den Zweifelnden und Schwankenden die Überzeugung zu festigen, daß ihnen nichts anderes übrigbleibe, als dem Befehl der nun einmal bestehenden, wenn auch höchst fragwürdigen Obrigkeit zu gehorchen — freilich mit innerem Widerstreben und ohne Spur echter Begeisterung. Alle die schweren Bedenken, die sich immer wieder regten, verblieben so in der Sphäre des Grundsätzlichen und übten auf die praktische Haltung keinen Einfluß.

So sind also unsere Soldaten in den Krieg gezogen, wie wohl die meisten Soldaten aller Völker und aller Zeiten in den Krieg gezogen sind: sie folgten dem Befehl der Einberufung und überließen in einer ihnen ausweglos scheinenden Lage die Entscheidung über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges denen, die dafür die Verantwortung zu tragen hatten. D i e s e r Krieg war erst recht nicht i h r Krieg; sie wollten an ihm nur insoweit Anteil nehmen, als es ihre Pflicht forderte. Darum beflecken die Verbrechen der Führung nicht das Opfer derer, die des ehrlichen Glaubens waren, einer gerechten Sache zu dienen oder doch wenigstens durch ihren Eid zu treuer Dienstleistung verpflichtet zu sein. — Um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen muß aber hier ein Zusatz beigefügt werden. Die oft geäußerte

Ansicht, daß der Soldat auch dann Heeresdienst leisten dürfe und müsse, wenn er den Krieg ganz klar als ungerecht erkennt, kann kein Moralist vertreten, ohne an seiner Wissenschaft zum Verräter zu werden. Sicherem Vernehmen nach haben einige wenige im Hitlerkrieg den Heeresdienst verweigert, weil sie von der Ungerechtigkeit des Krieges fest überzeugt waren, und sind deshalb erschossen worden. Sie sind nicht als Verblendete anzusehen, sondern als wahre Martyrer ihres Gewissens; sie sind größere Helden als die Soldaten, die im Kampf gefallen sind, wenn auch ihr Andenken von tiefem Schweigen bedeckt ist.

Wenn wir also den guten Glauben unserer Soldaten anerkennen und jedes gehässige, schmähende Wort von ihrem Gedächtnis fernhalten wollen, so können wir doch n i c h t sagen, daß unsere Toten des zweiten Weltkrieges für etwas Großes gefallen sind, sondern nur: daß sie im Glauben an etwas Großes oder an ihre Pflicht ihr Leben hingegeben haben. Das ist für die Gemeinschaft, der sie angehörten, ein großer Unterschied. Wären sie in gerechter Verteidigung der Heimat gefallen und hätten sie ein friedliches, glückliches Deutschland hinterlassen, dann wäre ihnen ein dankbares oder auch stolzes Andenken sicher. So aber mischt sich in die Erinnerung an sie das tiefe Bedauern, daß ihre gläubige Hingabe von gewissenlosen Betrügern zum Verderben des deutschen Volkes und zum Unheil für die ganze Menschheit mißbraucht worden ist. Denn wie es in Wahrheit gewesen ist, das zeigen die bitteren, vorwurfsvollen Worte, die in der Untergangsstimmung des 28. April 1945 der Chefadjudant Hitlers, General Burgdorf, an Martin Bormann gerichtet haben soll. Ob echt oder erdacht geben sie das Bild der Wirklichkeit getreulich wieder: „Unsere jungen Offiziere sind mit einem Glauben und Idealismus, wie er in der Weltgeschichte einmalig ist, hinausgezogen. Zu Hunderttausenden sind sie mit einem stolzen Lächeln in den Tod gegangen. Aber wofür denn? Für ihr geliebtes deutsches Vaterland, für unsere Größe und Zukunft? Für ein anständiges, sauberes Deutschland? Nein. Für Euch sind sie gestorben, für Euer Wohlleben, für Euren Machthunger. Im Glauben an die gute Sache ist die Jugend eines 80 Millionen-Volkes auf den Schlachtfeldern Europas verblutet, sind Millionen unschuldiger Menschen geopfert worden, während Ihr, die Führer der Partei, Euch am Volksvermögen bereichert habt. Gepraßt habt Ihr, ungeheure Reichtümer zusammengerafft, Rittergüter gestohlen, Schlösser gebaut, im Überfluß geschwelgt, das Volk betrogen und unterdrückt. Unsere Ideale, unsere Moral, unseren Glauben, unsere Seele habt Ihr in den Schmutz getreten. Der Mensch war für Euch nur noch das Werkzeug Eurer unersättlichen Machtgier. Unsere Jahrhunderte alte Kultur, das deutsche Volk habt Ihr vernichtet. Das ist Eure furchtbare Schuld!“ (Gerhard Boldt, Die letzten Tage der Reichskanzlei, Hamburg-Stuttgart 1947, Rowohlt, 79 f.)

Es ist traurig und beschämend, wenn ein Volk nach einem Kriege solche Erwägungen anstellen muß. Aber sie sind notwendig angesichts dessen, was wir erlebt haben; sie machen es offenbar, in welche Zerrissenheit und Zwie-

spältigkeit der Nationalsozialismus unser Volk gestürzt hat, das neben dem materiellen Elend auch von bitterster seelischer Not bedrückt wurde. Tag für Tag von einer verbrecherischen Regierung vor schwerste Gewissensfragen gestellt werden — klar erkennen, daß die Befreiung von unerhörter Tyrannei nur durch die militärische Niederlage möglich sei, und daß diese militärische Niederlage zugleich den politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch und damit unermeßliches Leid für das eigene Vaterland bedeuten würde — mit Herz und Verstand auf der anderen Seite stehen und die Niederlage als letzten Ausweg herbeisehnen und doch für den „Endsieg" kämpfen und die liebsten Menschen opfern müssen — das dürfte wohl das Härteste sein, was einem Volke widerfahren kann. Es war grauenhaft, unnatürlich und entwürdigend, daran auch nur zu denken. Aber das war die unausweichliche Folge, weil wir — nicht zwar alle als einzelne, jedoch als politische Gesamtheit — den Boden des Rechts verlassen und uns dem Dämon der Macht verschrieben hatten.

Unwillkürlich stellt sich sofort die Frage, wie die Wiederkehr solch furchtbarer Zustände verhindert werden könne. Durch nichts anderes als durch die Wachsamkeit des Volkes; denn schließlich hat jedes Volk die Regierung, die es verdient. Die ganze unglückselige Entwicklung, die wir erlebt und erlitten haben, hätte sich mit leichter Mühe verhüten lassen, wenn die Deutschen in den entscheidenden Jahren vor 1933 etwas mehr ihren Verstand gebraucht und bei den damals noch freien Wahlen den richtigen Stimmzettel abgegeben hätten. Auch als die große, schon deutlich erkennbare Gefahr heraufzog, wäre es noch möglich gewesen, sie zu bannen, wenn die Politiker unter Zurückstellung ihrer parteilichen Gegensätze eine starke Mitte gebildet hätten, um den Sturm von links und rechts zu brechen. Es muß eben dafür gesorgt werden, daß an die Spitze des Staates weder blinde Patrioten noch verbrecherische Idioten kommen, sondern Menschen mit Wissen, Erfahrung, Rechtssinn und großem Verantwortungsbewußtsein vor Gott und dem Volke.

Augustinus hat in seinem „Gottesstaat" (V 17,1; ML 41,160) das tiefe, reife Wort geschrieben: „Was das irdische Leben der Menschen anlangt, das in wenigen Tagen sich vollzieht und endet, was liegt daran, unter wessen Herrschaft der sterbliche Mensch lebt, wenn nur seine Machthaber nicht zu gottlosen und ungerechten Taten zwingen?" Streiten wir also nicht so sehr um die Form der staatlichen Verfassung und den Wortlaut ihrer Paragraphen, sondern wachen wir darüber, daß tüchtige und gewissenhafte Menschen die Verfassung und ihre Paragraphen zum Wohl des Volkes handhaben und über den menschlichen Gesetzen die göttlichen nicht vergessen.

Wenn wir also das Gedächtnis unserer Kriegsgefallenen in Ehren halten, so muß sich doch damit zugleich das Gelöbnis verbinden, alles zu tun, um einer Wiederholung der Umstände vorzubeugen, unter denen sie in den Tod gegangen sind. So wird es möglich sein, die Pietät gegen die Toten mit der Pflicht gegen die Lebenden zu vereinen.

Was ist Anthroposophie?

Von BERNHARD MARTIN

Vorbemerkung. Zu diesem Beitrag wurde ich durch die Schriftleitung aufgefordert, weil ich viele Jahre lang Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft gewesen bin, das Wesen und Hauptschrifttum der anthroposophischen Bewegung kenne und in den Jahren vor und nach meiner Konversion alle hierher gehörenden Fragen (Evangelisches Christentum, Anthroposophie, Christengemeinschaft und Katholische Kirche) durchgedacht habe. Schon vor längerer Zeit machte ich in einem noch ungedruckten Werk „Konversion — ein geistiger Lebensbericht" den Versuch, die Anthroposophie aus sich selbst heraus zu schildern unter Betonung dessen, was sie einem ihrer Anhänger bedeuten kann. Aus diesem Buch gibt der folgende Beitrag Auszüge. Diese können gewiß nicht das Ganze ersetzen; doch scheinen sie mir besser als jeder Versuch, auf wenigen Seiten ein „erschöpfendes Bild" der Anthroposophie, womöglich mit Erwähnung und Behandlung ihrer Hauptschriften, geben zu wollen. Von Friedrich Nietzsche stammt das Wort: „Was ich erklärt habe, hört auf, mich anzugehen." So kann auch der katholische Christ eine sicherere, selbständigere Stellung der Anthroposophie gegenüber haben, wenn er ihr Wesen, soweit möglich, begreift, als wenn er nur ein Zerrbild von ihr in sich trägt und auf Grund gewisser, dem Dogma entspringender Werturteile sie ablehnt.

Rudolf Steiner hatte einen öffentlichen Vortrag gehalten, zu dem auch zwei katholische Priester erschienen waren. Sie konnten dem Inhalt des damals Gesagten restlos zustimmen, gingen jedoch nachher zu Rudolf Steiner hin und sagten, sie seien zwar seiner Meinung, doch befremde es sie, daß er das alles mit so ungewohnten Worten ausspreche; sie ihrerseits redeten für alle. Rudolf Steiner wandte ein, sie wollten wohl für alle sprechen, sprächen aber in Wirklichkeit doch nur für einen bestimmten Menschenkreis. Die Priester blieben dabei, sie sprächen für alle. Da fragte Rudolf Steiner ganz konkret: „Sie wollen zwar für alle sprechen, aber kommen denn auch tatsächlich alle Menschen dieser Stadt zu Ihnen?" Diese Frage mußten die Priester verneinen, worauf Rudolf Steiner ihnen erklärte: „Nun, sehen Sie, und die zu Ihnen nicht kommen, für die habe ich heute gesprochen."

Was dieser Anekdote (sie hat sich wirklich so ereignet) als Wahrheit zugrunde liegt, muß derjenige bedenken, der der anthroposophischen Bewegung gerecht werden will. Es gibt viele Menschen, denen das Wort „Gott" z. B. nichts mehr besagt, die das tragisch-lebendig bestätigen, was Nietzsche mit seiner berüchtigten Formel „Gott ist tot!" meinte, die aber nicht unfähig sind, über gänzlich untraditionelle Worte hin zum Wesen, zu — Gott zurückzufinden.

Doch nun zu der Frage: Was ist Anthroposophie? Rudolf Steiner, ihr Schöpfer, hat diese Frage selbst einmal mit folgendem kurzem Satz beantwortet: „Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im

Menschenwesen zum Geistigen im Weltall führen möchte." Anthroposophie ist, dem entsprechend, in erster Hinsicht keine Lehre, nicht eine lernbare Summe von Aussagen über die Welt und den Menschen, kein theoretisches System, aus dem man dann praktische Folgerungen ziehen kann wie aus Kants oder Schopenhauers Philosophien. Anthroposophie ist nicht Philosophie, nicht durch Reflexion, nicht durch Spekulation entstanden; sie ist eine Erfahrungswissenschaft, die sich aber nicht nur auf das Empirische, Sinnlich-Gegebene bezieht, sondern auch und wesentlich auf dessen übersinnliche, metaphysische, geistige („okkulte") Gründe. Sie bezieht sich darauf in einer Art, daß der zunächst an die Sinnenwelt gebundene Mensch, falls er Anthroposophie einzuatmen und zu verwirklichen versteht, an übersinnliche, göttliche Kraftquellen und Wesen selbst angeschlossen werden kann.

Ich will versuchen, das ganz einfach und möglichst voraussetzungslos darzustellen. Daß es Steine, daß es Blumen, Tiere, Menschen, Elemente, Sonne, Mond und Sterne gibt, ist jedem Menschen selbstverständlich. Woher kommen sie? Wodurch bestehen sie? Was ist ihrer aller Zusammenhalt und Sinn? Auf diese und ähnliche Fragen gibt Anthroposophie Antwort, nicht durch die grundsätzliche und selbstverständliche, aber auch ganz allgemeine Aussage: „durch Gott", auch nicht durch eine verstandesmäßig lernbare Erklärung, sondern eine solche, die zu e i g e n e r Beobachtung, Erfahrung, Erkenntnis anleitet. Rudolf Steiner wandte sich vornehmlich an das Denken des Menschen; er wollte nicht, daß die von ihm vorgetragenen Gedanken unbesehen übernommen, sondern daß sie erwogen, geprüft, erfahren würden. Er trat mit dem Anspruch auf, von den übersinnlichen Hintergründen und wirkenden Wesen unseres Erdenseins und -lebens nur aus eigner, persönlicher Erfahrung zu sprechen, und ich hatte — zunehmend bis zur vollen Gewißheit, an der sich auch inzwischen trotz der Konversion nichts geändert hat — den Eindruck, daß dieser Anspruch berechtigt und daß Rudolf Steiner eben deswegen vertrauenswürdig sei.

Hiermit ist nur eine erste Andeutung dessen gegeben, was Anthroposophie „ist". Ich muß jedoch um Geduld bitten. Es ist verhältnismäßig leicht, über persönliche Zustände und Entwicklungen mit wenigen Worten doch ein leidlich Zureichendes zu sagen; bei ihnen handelt es sich um einen menschlichen Einzelfall, um ein beschränktes Objekt. Anthroposophie aber (oder, wie Rudolf Steiner sie auch nannte, „Geisteswissenschaft") bezieht sich auf schlechthin alles, was an Geist, Geistern und deren Offenbarungen in unserem Kosmos vorhanden ist. Sie gibt nicht zu hundert möglichen Meinungen über Welt und Leben eine hundertundeinte dazu; sie ist tatsächlich „Erfahrungswissenschaft", und sie kann oder sollte wenigstens „das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltall führen". Was immer auch über dieses „Geistige im Weltall" von Rudolf Steiner geschrieben und gesagt worden ist, das sollte seiner Absicht nach für den Leser oder Hörer zum Antrieb werden, s e l b s t sich auf den „Erkenntnisweg" zu begeben. Der Sinn der Anthroposophie besteht darin — das kann ich nur bezeugen, nicht beweisen —, geistige Kräfte im Menschen zu entbinden und ihn im Sinne dessen, was Gott von uns Menschen er-

wartet, tauglichen zu machen, freilich nicht im kirchlichen, sondern in einem untraditionell-freien, jedoch christlich gemeinten Raume.

Wie Faust will der gesunde oder nach Gesundheit strebende Mensch wissen, was denn die Welt „im Innersten zusammenhält". Dies kann man niemals durch Verstandesbestätigung erfassen (siehe die Gestalt Wagners im Faust); mit dem Verstande ist stets nur ein Empirisches, also Gewordenes, also bereits Abgeschlossenes, also Todgeweihtes zu erkennen. Die Welt aber — lebt, und wir Menschen leben auch und sollen und wollen leben. Woraus? Wofür? Selbstverständlich prinzipiell aus und für Gott. Aber diese Antwort ist zu allgemein, um konkrete Fragen, wie sie in Fülle aufstehen können, zu beantworten. Auch die Kirche lehrt und spricht in jeder Praefation vom Walten der Hierarchien: Es gibt nicht nur „Gott"; es gibt auch die göttlichen (und widergöttlichen) Geister.

Wie nun der gewöhnliche Mensch im Angesicht des Mitmenschen dessen Seele oder Geist und nicht bloß physiologisch feststellbare Tatsachen gewahrt, so ist, soweit ich sehen oder erspüren konnte, Rudolf Steiner imstande gewesen, in allem, was sinnlich gegeben ist, vom Stein bis zum Sternenhimmel hin, zu „lesen" und das waltende Wesen, die Seele, den Geist zu gewahren. Wer den lebendigen Menschen lediglich als sinnliches Wesen betrachten wollte, der käme zu keinem Erfassen seines Wesens, zu keinerlei B e g r i f f, sondern stünde nur Tatsachen der sinnlichen Welt gegenüber, die als solche in eine Reihe mit anderen Tatsachen der Sinneswelt gehören. Das menschliche Wesen wird von uns, auch vom konsequenten Materialisten (oder sind sie hier inkonsequent?) in jedem Fall mit einem geistigen Organ erfaßt und als geistiges Wesen behandelt, mit einem Organ, das im äußerlich Sichtbaren ein äußerlich Unsichtbares zu „sehen" durchaus in der Lage ist. Das Gewahrwerden des sinnlich Gegebenen allein kann nie zum Gedanken eines vernünftigen Lebenssinnes führen. So ist das gegenwärtig weithin geglaubte naturwissenschaftliche Weltbild im Grundsinn des Wortes sinn-los; man weiß nicht, wozu die „Myriaden von Sternen" eigentlich da sind; unerfindlich ist auch, woher die Urmasse, die Urkraft (oder wie es die Theoretiker hypothetisch nennen mögen), aus der die uns bekannte Welt sich entfaltet haben soll, eigentlich stammt, wer ihr denn die ihr innewohnende Gesetzlichkeit gegeben hat usw. Alles Wahrnehmbare, ja auch alles vernünftigerweise Denkbare — das kann jedem Denkenden der eigene Geist sagen — muß eine Ursache haben. Und wie in unserem Erdenleben kein Kunstwerk entsteht, kein Brief geschrieben, kein Garten angelegt und kein Schuh geflickt wird, ohne daß ein bestimmendes Bewußtsein und ein bestimmender Wille dahinterstehen, so muß es auch mit der Welt im ganzen sein. Lachen und Weinen, Arbeiten und Streben des Menschen zeigen ein im Menschenkörper lebendes unsichtbares Wesen an. Dieses erst „ist" der Mensch; nur auf Erden ist er auch körperlich materiell, eine Erscheinung des Geistigen im Stoff. Entsprechend ist es mit allem, was ist.

Hinter allem Sichtbaren, scheint es auch noch so sehr „nur stofflich" bestimmt, trägt und offenbart sich ein Übersinnliches, Geistiges, ein Wesen, nicht nur eines, sondern viele. Wir nennen sie die Hierarchien, die Engel-

chöre, „über" denen erst, in unerahnbarer Höhe und Ferne die Allerheiligste Dreifaltigkeit „thront", die gleichwohl das gesamte Sein durchdringt. Das mag für den gläubigen Katholiken zum guten Teile selbstverständlich klingen. In jeder heiligen Messe ertönt das „Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis!" Den meisten unserer Zeitgenossen ist es aber, und mir war es damals alles andere als selbstverständlich. Der katholische Leser bedenke, daß Anthroposophie sich an Menschen wendet, die dem Glauben entfallen sind und für die daher etwas, was ihm nicht so wichtig dünken mag, von größter Bedeutung sein kann. Wer nicht glauben kann, muß entweder im Unglauben versinken oder — Erfahrungen suchen. Für mich war damals bestimmend und rettend, daß ich bei Rudolf Steiner mit einem Geist zu tun hatte, der nicht geschickt, auch-nur-glaubend, gutmeinend etwas aus der Vergangenheit Stammendes neu formulierte, sondern dem die „geistige Welt" offenstand, der mit Selbstverständlichkeit auf sie hinwies und zudem den Weg zeigte, auf dem der einzelne selbst, wenigstens prinzipiell, zu entsprechenden Erfahrungen gelangen können sollte. Das anthroposophisch-methodische Grundbuch, in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts verfaßt, trägt den Titel „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?"

Nun ist die anthroposophische Literatur überreich, und es kann hier nicht die Aufgabe sein, auch nur die wesentlichen Werke zu nennen oder gar die Fülle der in ihnen enthaltenen Gedanken stichwortartig zusammenzuziehen. Das Wesentliche der Anthroposophie liegt in nichts Quantitativem, sondern im Quale. Nicht dadurch ist man ein „besserer" Anthroposoph, daß man möglichst viel von der anthroposophischen Literatur kennt, sondern dadurch, daß man das entsprechende Lebens-Wie darlebt. Gilt dies nun für Anhänger, so gilt für Außenstehende: das Wesen der Sache erfassen sie nicht dadurch, daß das „Systematische" möglichst vollständig vor ihnen ausgebreitet wird, sondern dadurch, daß sie eine Ahnung oder Anschauung der Methode gewinnen.

Außerdem sei eingeschoben: Über die Anthroposophie und auch über die Persönlichkeit ihres Begründers gehen viele entstellende Gerüchte und Zerrbilder um. Das ist bei der Natur des Menschen begreiflich. Auch und sogar vom Gottmenschen Jesus Christus haben seine Feinde behauptet, er sei vom Teufel besessen. Auf alles, was mit Gerüchten und Zerrbildern zu tun hat, möchte ich grundsätzlich nicht eingehen. Ich schreibe nach bestem Wissen und Gewissen, nicht ganz unerfahren auf diesem Gebiete und heute nun gar als katholischer Christ. Wieso und warum die Anthroposophie großenteils von der Kirche abzulehnen ist, weiß ich und werde weiter unten einiges dazu sagen. Mit Zerrbildern und persönlichen Verunglimpfungen zu arbeiten halte ich aber für ebenso unwahr wie unfruchtbar. Auch hier gilt, daß nur die Wahrheit frei macht und nur eine Apologetik, die vor der Wahrheit besteht.

Obwohl ich nur nach „Erfahrung" dürstete, war ich doch nicht so unbescheiden, daß ich nur das hätte als wahr anerkennen können, was sich der eigenen Vollerfahrung erschloß. Einerseits genügte es dem Zweifler, Rudolf Steiners Geist, seine Erkenntnis, seine Geist-Erkenntnis so weit

zu erspüren, daß das von ihm Vorgebrachte vertrauenswürdig und anwendbar schien; anderseits aber tragen die Wahrheiten, die „Teile" des anthroposophischen Weltbildes einander gegenseitig. Rudolf Steiner hat dafür selbst das Bild eines Planetensystems herangezogen, dessen einzelne Planeten in ihrem Wandel nicht irdischen Schwerkraftgesetzen folgen, wohl aber miteinander ein organisches Ganzes darstellen. So stellt die Anthroposophie ein Ganzes dar, dessen einzelne „Teile" nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch ihren Bezug auf die anderen erleuchtet werden. Um ein Beispiel zu geben: man muß nicht nur dann an das Walten der Engel glauben, wenn man das Rauschen ihrer Flügel untrüglich wahrgenommen und ihnen persönlich ins Auge geschaut hat; man darf auf Grund vieler evident machender zugehöriger Gedanken als sicher annehmen, daß sie leben und wirken; im übrigen gibt es auf diesem Gebiete sozusagen Erkenntnisse verschiedener Ordnungen und Grade, und wer darauf achtet, kann zum Ansatz der Erfahrung des Engelwaltens mit gar nicht so großer Mühe gelangen. Freilich: er muß darauf achten, er muß den Sinn auf höhere „Welten" richten; denn in der irdischen erscheinen die Engel nicht oder jedenfalls nur sehr selten. Und eben dieses wurde und wird durch Anthroposophie hervorgerufen: sie richtet den Geist, ohne ihn irgend von der sichtbaren Welt abzuziehen, auf das Unsichtbare hin; sie selbst bildet das Organ, mit dem das Unsichtbare wahrgenommen werden kann, und zwar nicht, damit sich ein Elitetrupp „Erkennender" seines Hochstandes freue, sondern damit der Materialismus in praxi überwunden und ein bewußter geistig-christlicher (freilich nicht kirchlicher) Dienst an Mitmensch und Welt getan werde.

Religiöse Wahrheit läßt sich nicht mit mathematischer Strenge beweisen; sonst wären alle Menschen auf Erden Christen; sonst gäbe es keine weltanschaulich und religiös verschiedenen Gruppen und Lager; sonst wäre der Inhalt des Credo wie das Einmaleins unbestrittener Denkinhalt aller Menschen. Die Erkenntnis religiös-sittlicher Wahrheiten setzt eine besondere Haltung voraus: Wahrheitssinn und Wahrheitskraft aber sind in uns Menschen verschieden. Wie oft geht der eine achtlos und unergriffen an etwas vorüber, was der andere freudig und tief ergründet! So ist es bereits im irdischen Bereich, in allem Kulturell-Geistigen, erst recht aber in Bezug auf das die Welt tragende und durchpulsende Göttliche. Allmählich leuchtete mir ein, daß die Wahrheit zutiefst und ihrem Wesen nach eindeutig sein müsse. So überzeugte mich zunehmend Rudolf Steiners Angabe, wer nur entsprechend in Höhe oder Tiefe vordränge, der ließe die Schichten hinter sich, in denen verschiedene Meinungen über dasselbe Wesen möglich sind und fände die Wahrheit schlechthin. So wurden mir Rudolf Steiners Aussagen, die inhaltlich übrigens zum Teil mit der von der Kirche übermittelten Wahrheit übereinstimmen und in Einklang zu bringen sind, mehr und mehr vertrauenswürdig und hilfreich im Aufbau einer positiven Weltanschauung, im Überwinden des Zweifels, der Unklarheit, der Wesensschwäche, der psychoanalytischen Vergiftung (man denke hier und immer wieder an die Anekdote von der Begegnung mit den beiden Priestern, die an die Spitze dieses Berichts gestellt wurde!). Manche Einzelheiten — und es

muß nun ja noch von Einzelheiten gesprochen werden — haben mir allerdings zeitlebens Mühe gemacht.

Rudolf Steiner hat nämlich die Anthroposophie, unter Anknüpfung an gewisse theosophische, aus dem Osten kommende Lehren, aus der neueren Naturwissenschaft heraus entwickelt, und der Geist der Naturwissenschaften gibt dem Ganzen das Gepräge. Steiner wollte den durch Naturwissenschaft und Materialismus bestimmten Geist des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts zu Spiritualismus und Christentum zurück- oder weiterführen. Auch an Goethe, nicht so sehr den Dichter, als vielmehr den Naturwissenschaftler, hat er methodisch angeknüpft. Im ganzen ist also ein zugleich die Tat aufrufendes wie ermöglichendes Weltbild entstanden, das ich im Gegensatz zu den sonst und heute lernbaren universell nennen zu dürfen meine. Hierüber wie über alles Zugehörige sind hier nur Andeutungen möglich, die aber den, der sie aufgreift, instand setzen, auch solche Einzelheiten der Anthroposophie zu verstehen, die hier unerwähnt bleiben.

Rudolf Steiner hat die gesamte Entwicklung unserer sichtbaren Welt vom „Urbeginn" bis zu dem Zustand der heutigen, im ganzen entwurzelten Menschheit als einen einheitlichen Werdeprozeß geschildert, bei dem die beteiligten Wesen dem Ursprung und der Aufgabe nach zusammenhängen und zusammengehören. Das Weltbild, das in dieser Art — zeitlich und räumlich — entstand, umfaßt kurz gesagt von dem heute wissenschaftlich vorliegenden sowohl das Theologische wie auch das Naturwissenschaftliche, sowohl die Geisteswissenschaften wie auch Jurisprudenz, Volkswirtschaft oder Politik. Neben allen „Weltanschauungen", die es heute gibt, ausgenommen Lehre und Leben der katholischen Kirche, steht Anthroposophie als tiefste, gründlichste, umfassendste, fruchtbarste einzig da. Niemand wird ihr gerecht, der sie nur von hier oder dort etikettiert, und es ist ihr, trotz manches gegenteiligen Scheines, der Grundimpuls des Christlichen nicht abzusprechen, obwohl er in einer Gestalt auftritt, die jeder christlichen Konfession bedenklich scheinen muß. Nun, dem nachzugehen würde allein einen sehr langen Artikel erfordern. Hier ist zunächst nur zu bezeugen, daß Christus, mitunter als „Sonnengeist" bezeichnet (welchen Ausdruck aber gleich so vielen anderen in der Anthroposophie gebrauchten fast jeder Nichtanthroposoph mißverstehen muß) als Mitte des ganzen anthroposophischen Weltbildes dasteht. Am Hauptpunkt des ersten, 1923 verbrannten „Goetheanums" (der Zentralstätte des anthroposophischen Geisteslebens) in Dornach bei Basel stand symbolischerweise eine riesige Christusgestalt. Christus ist das Herz unseres Alls. Also muß Er auch im Mittelpunkt einer auf Wahrheit gegründeten Weltanschauung stehen.

Nun aber gebrauchte Rudolf Steiner vielfach den Ausdruck „Christusimpuls". Der „Christusimpuls durchwaltet die Welt" usw. Das kann einem Außenstehenden unangebracht, ja unfromm erscheinen. So ist es mit vielem, was die Anthroposophie betrifft. An wen nur kleine Einzelheiten von dem großen Komplex „Anthroposophie" herandringen, wer unvorbereitet (d. h. außerstande, den genauen Sinn der Worte und den Zusammenhang des Gemeinten mit anderem zu erfassen) etwas von

„Ätherleib", „Lotosblumen", „Mondevolution" oder „Opfer der Throne" hört, der kann nur den Kopf schütteln. Die Anthroposophie, darin in einem Betracht der katholischen Kirche vergleichbar, ist geistig universell und etwas Universelles kann nicht mit drei, vier Sätzen verständlich gemacht, wohl aber leicht verzerrt dargestellt werden. Auch die Wahrheit der Kirche kann, wenn nur ein paar Bruchstücke von ihr bis zu ihm dringen, einem dem Christentum Fernstehenden leicht absurd vorkommen. Das Christliche steckt in der Anthroposophie einerseits nur im Kern und anderseits in einer derartig von aller Tradition abliegenden Form, daß es ihre Anhänger in Gegensatz zu allen Konfessionen stellt, in eine (nicht programmatische, wohl aber) typologische Sektiererei zieht, in die gemeinchristliche Entwicklung als Störung wirkt, die herrschenden Formen des Dienstes auflöst, also jedem in der Tradition Lebenden höchst bedenklich scheinen muß. Dies alles kann mich aber nicht an dem Bekenntnis hindern, daß der Absicht des Begründers zufolge Christus als Erlöser der Menschheit im Mittelpunkt des anthroposophischen Lebens stehen sollte.

Dem Katholizismus ist die Anthroposophie durch ihre Universalität verwandt — man könnte sie paradoxerweise als Katholizismus ohne katholische Kirche bezeichnen —, dem Protestantismus aber durch den Kultus der persönlichen Erfahrung. Wie Martin Luther die Gnade Gottes nicht glauben wollte, wenn er sie nicht erführe, so will und soll wohl auch der Anthroposoph nur anerkennen, was im Erfahrungsbereich liegt. Dadurch wird, von aller kirchlichen Wertung abgesehen, die Gefahr einer Verengung gegeben. Es ist immer sehr viel mehr wahr, als was der einzelne Mensch „erfahren" kann, und es ist auch mehr wahr, als was Rudolf Steiner zu sagen und zu geben vermochte. Anthroposophie ist, neben anderen Gründen, schon deshalb Häresie, weil sie die Notwendigkeit und den Wert des Glaubens leugnet.

Die Anthroposophie lehrt auch das Gesetz der „Wiederverkörperung" und des „Karma". Der Mensch lebt nach dieser Lehre nicht nur einmal auf Erden, sondern wieder und wieder. Die einzelnen Erdenleben aber hängen geistig-organisch, auch moralisch-organisch miteinander zusammen. Was in dem einen Leben getan, versäumt, erreicht, angerichtet, unterlassen, verdorben worden ist, bestimmt Form und Aufgabe des oder der folgenden mit. Ich habe mit diesem Gedanken, streng genommen, stets nur hypothetisch umgehen können: ich selbst kam auf diesem Gebiet zu keiner Erkenntnis, die diesen Namen verdiente, aber es leuchtete mir ein, daß die Geschichte der Menschheit auch insofern eine Einheit sei, als im Grunde die nämlichen Wesen die nämliche Entwicklung durchschritten, etwa im Sinne von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts". Demnach wäre der Mensch von heute nicht nur der staunende, im Grunde aber doch beziehungslose Betrachter früherer Kulturen, die von ganz anderen Menschen geschaffen und gefüllt waren, sondern er blickte auf sie mit einer Art von unbewußter Erinnerung zurück. Ägypter, Griechen, mittelalterliche Menschen und Moderne wären demnach in Wirklichkeit viel mehr verwandt, als es ohne den Gedanken der Wiederverkörperung angenommen werden kann. Der Sinn der „Evolu-

tion" aber ist der „Bewußtseinsfortschritt". Alle Wesen, auch der Mensch, wandeln sich zu immer höheren Bewußtseinsstufen. Damit ist nicht etwa eine immer ausgeprägtere Intellektualisierung gemeint, wie der Fernstehende heute vermuten könnte, sondern ein Reifwerden des gesamten Wesens, vornehmlich also der Liebeskraft. Auf der höchsten oder einer sehr hohen Stufe sind nur Wesen denkbar, die alle persönlichen Affekte abgetan haben, lauter und selbstlos geworden sind, offen für das Wirken der göttlichen Geister, unangefochten von denen der Tiefe, und deren höchstes Glück das Opfer ist. (Wer diesem Gedanken nachgeht, findet leicht seine Verwandtschaft mit der Idee des Heiligwerdens, den die Kirche vertritt.)

Der Gedanke der Wiederverkörperung und des Karma, also des menschlich-organischen Zusammenhanges verschiedener Erdenleben, war mir damals nicht nur einleuchtend, sondern hilfreich. An dem Sinn meines nicht ganz leichten Schicksals rätselte ich ja wieder und wieder herum. Wilder, fordernder Aufruhr und Trotz gegen Gott sind oft über mich gekommen; von Glauben und Gehorsam war ich lange Zeit sehr weit entfernt. Kein Prediger der Kirchen, und hätte er mit Feuerzungen geredet, hätte sie damals wohl in mir wecken können; denn der Sinn war nach dieser Richtung einfach unentfaltet oder erstarrt. Da wirkte der Gedanke der Wiederverkörperung und des Karma in mir im Sinne der Möglichkeit, mein Schicksal als etwas mir gerecht Zukommendes zu nehmen. Ich konnte mich nun nicht mehr, wie ich es bis dahin getan hatte, als Objekt einer rätselhaften, mir grausam scheinenden göttlichen Willkür betrachten (der Gedanke, daß Gottes Wille niemals willkürlich, sondern stets gerecht ist, lag noch außerhalb meines Blickfeldes), sondern mußte mich selbst, wenn auch ganz theoretisch, als Ursache meiner Leiden setzen. Damals war mir der Gedanke, daß wir Menschen unser Geschick auf jeden Fall, sei es wie immer, aus Gottes Hand entgegenzunehmen haben, noch ganz fremd. Wenn ich überhaupt „Gott" dachte, so geschah es mit dem Einschlag einer vermeintlich berechtigten Forderung. Der Gedanke an Wiederverkörperung und Karma haben geholfen, mich auf den Weg der Demut zu führen. Insofern erwies er sich als gesundmachend. Daß er, ganz abkürzend gesagt, genau besehen doch nur eine Problemverschiebung bedeutet, dessen wurde ich erst viel später gewahr. Kommt nicht unser Wesen und Leben ursprünglich doch aus einer unerklärlichen Ursache? Kann jemand die ungeheuren Unterschiede zwischen uns Menschen ganz ernstlich und wirklich konkret durch Wiederverkörperung und Karma „erklären"? Das Kernproblem des Schicksals wird nicht durch den Wiederverkörperungsgedanken gelöst, sondern durch die Erfahrung oder den Glauben, daß Gott gütig, väterlich, barmherzig, daß Er die Liebe ist, mag diese Erfahrung nun das Gefühl ergreifen oder mehr nur als Glaube und gedankliche Gewißheit das Bewußtsein erfüllen. Denn der Karmagedanke beruht auf einer Vorstellung von Gerechtigkeit, die nur der v o r - christlichen Menschheit gemäß ist, die aber durch das freiwillige Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi in eine andere und höhere verwandelt worden ist. Christus hat unschuldig gelitten, und wenn auch Menschen nie unschuldig leiden, so können ihre Leiden doch besser als

im Hinblick auf eine etwa vorhandene Ursache durch den auf ein sicher vorhandenes Ziel „erklärt" werden.

Dieser persönliche Passus ist hier nicht ohne Bedacht eingesetzt. Der der Anthroposophie Fernstehende kann so vielleicht am ehesten verstehen, wieso das dem katholischen Christen Fremde positiv wirken kann, obwohl es an die Fülle der Wahrheit der Kirche nicht heranreicht und von ihr großenteils auch abweicht. Ähnlich könnte ich von mancher Seite aus die Fruchtbarkeit der anthroposophischen Weltanschauung in meinem (nur als Beispiel gemeinten) Leben darlegen; es sei aber statt vielem hier nur noch eines erwähnt: Rudolf Steiner hat den Menschen als ein vier- oder siebengliedriges Wesen dargestellt, dessen Mitte und eigentlicher Geist das „Ich" genannt wird. Einen „physischen Leib" besitzt er wie alles, was überhaupt äußerlich sichtbar ist, einen „Äther"- oder „Lebensleib" wie alles, was da lebt und in der Welt wächst und gedeiht, einen „Astralleib" (der Fremde stoße sich an dem Wort nicht!) oder „Seelenleib" wie alles, was empfindet und begehrt, leidet und leidenschaftlich sein kann; das „Ich", Träger und Bildner der Gedanken, besitzt er unter den irdischen Wesen allein. Diese Andeutungen können unmöglich die ungeheure Fruchtbarkeit deutlich machen, die in diesem Menschenbilde liegt, und noch weniger die Mißverständnisse beseitigen, die sie bei dem in ihm Ungeübten hervorrufen können. Dieses Menschenbild (das keiner Lehre der Kirche widerspricht) ermöglicht für den, der es handhaben kann, ungemein lebendige Beziehungen zu Stein, Pflanze und Tier; es zeigt, sehr konkret und sehr konkret anwendbar, wieso wir Menschen einerseits in der Schöpfung, anderseits über ihr stehen, also ihre „Krone" sind. Die jedem Fremden zunächst unverständliche und daher leicht verdächtige Vielzahl von „Wesensgliedern" spaltet den Gedanken des einheitlichen menschlichen Wesens nicht auf, so wenig wie die Gedanken Lunge, Herz, Blut, Nerven den Gedanken des leiblichen Organismus aufspalten. Die für die „Wesensglieder" verwendeten Worte, gleichgültig ob sie einem sympathisch sind oder nicht, weisen auf Wirklichkeiten hin. Dieses Menschenbild samt seiner Beziehung zur äußeren und geistigen Umwelt ist kein Erzeugnis spekulativen nominalistischen Denkens, sondern in reinem „realistischem" Geiste konzipiert. Dem Wort entspricht jeweils ein Gedanke, ein Begriff, und diesem eine objektive Wirklichkeit. Auch handelt es sich nicht, wie Außenstehende — von der Terminologie und Gedankenfülle verführt — leicht meinen, um Eklektizismus, Historisierung, Aufgreifen der Gnosis als Lehre, sondern um gegenwärtig Originales, das man freilich mit Früherem wie etwa der Gnosis in Beziehung setzen kann.

Wesentlich mit Hilfe der angeführten Begriffe und durch das, was sie entbanden, hat sich im Laufe der Zeit meine ganze Welt- und Naturbeziehung umgestaltet, nicht im Sinne einer Mehrgewinnung an Erfahrung, sondern im Sinne geistiger Verarbeitung der Erfahrung. Der Sinn des Lebens kann in dieser Terminologie so angegeben werden: Das „Ich" soll den „Seelenleib" und den „Äther"- oder „Lebensleib", ja ansatzweise auch den „physischen Leib" verwandeln, vergeistigen, zum möglichen und alleinigen Träger des Geistes der Liebe machen. An dieser Verwandlung

hat der Mensch einen wichtigen Anteil zu leisten; das Wesentliche aber geschieht durch ein „höheres Ich", womit im Grunde die Wesenheit Christi gemeint ist. Damit ist prinzipiell dasselbe aufgerufen, was wir in der Kirche als das Ideal der Heiligkeit haben, nur daß es in ihr mit ganz anderen Worten und Gedanken und auch nicht durch eine solche Gedankenschulung angestrebt wird, wie es die Anthroposophie ihren Bekennern nahelegt.

Hiermit ist einiges Wesentliche und Andeutende über die Anthroposophie gesagt. Wer ihren Geist und Sinn verstehen will, darf sie nicht, von der Wahrheit der Kirche ausgehend, verstandesmäßig auf Wahr und Falsch prüfen und kann ihr nicht dadurch näher kommen, daß er sie in gewisse Linien (Gnosis, Boehme, Swedenborg usw.) einordnet; er muß sie, als Originalschöpfung, aus sich selbst, aus dem modernen Bewußtsein, im Sinne des Begründers und ihrer Anhänger zu erfassen suchen. Deswegen sind die durchaus als Einführung in Anthroposophie gemeinten Abschnitte dieses Berichtes aphoristisch, unsystematisch, induktiv, unvollständig. Wer sich auf sie einläßt, kann eben auf diese Weise besser zum Verständnis der Sache kommen, als wenn er einen zusammenfassenden kritischen Artikel liest, in dem alles Wesentliche mit Literaturangabe vorkommt, er kann, auf anthroposophisches Schrifttum stoßend, dessen Grundwie und Grundwozu erkennen: Anthroposophie wendet sich an eine ganz andere Mentalität, als der katholische und jeder einer christlichen Konfession angehörende Christ sie besitzt. Darum kann sie, obzwar großenteils „Irrlehre", im Leben von Menschen, die dem traditionellen Christentum entfallen sind, Gutes hervorrufen. Erfahrungsgemäß (man denke noch einmal an die eingangs angeführte Anekdote) spricht die Kirche tatsächlich nicht „für alle". Zum Verständnis der Sache und als Hilfe einer Kritik kann aber noch zweierlei hinzugefügt werden.

Das Erste liegt in einem der letzten Sätze bereits keimhaft beschlossen. Soweit ich erkennen kann, hatte Rudolf Steiner (als Katholik geboren und erzogen) um die Jahrhundertwende den Eindruck, das gesamte kirchlich-traditionelle Leben befinde sich in einem unwiderruflichen Niedergang und das Christentum werde aussterben, wenn es nicht ganz neu und außerhalb alles geschichtlich-christlichen Lebens angefacht werde. Daß er die Mysterien, daß er das Mysterium der Kirche und das Christentum kannte, ist für den Kenner der Anthroposophie keine Frage; daß er aus lauterstem Wollen, in höchster Verantwortung gehandelt hat, desgleichen; daß die Anthroposophie als christliche Erneuerungsbewegung gemeint war (und daß sie auch in denen, die sie ganz erfassen und darleben — selbstverständlich im unkirchlichen Raum — so wirkt), ebenfalls. So hat Rudolf Steiner an den deutschen Idealismus, an die Goethesche Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, schließlich sogar an die Theosophie angeknüpft, deren Anhänger ihm um die Jahrhundertwende für „Geistiges" am meisten empfänglich schienen, und so ist das anthroposophische Weltbild, der anthroposophische Impuls zustande gekommen, der durchaus außerhalb des traditionell kirchlichen und christlichen Lebens steht und doch im Kern ganz christlich gemeint ist. Nun aber hatte sich Rudolf

Steiner mit einem gänzlich außerhalb aller Überlieferung stehenden Menschenkreis eingelassen, und dessen Fassungskraft entsprechend, dessen Möglichkeiten oder auch Nichtmöglichkeiten dienend, hat er die Anthroposophie weiter entwickelt; denn Anthroposophie ist nicht als fertiges System entstanden, sondern als „Geistesforschung" im Laufe der Jahre weiter gewachsen. Wer Anthroposophie verstehen will, muß in Anbetracht dieser Lage, scheint mir, unbedingt folgendes bedenken:

Der Begründer selbst hatte (zwar stets unkirchliche, aber) entschiedenere Formen christlichen Lebens als Ziel im Auge, als sie bei dem Menschenkreis, der sich der „Bewegung" anschloß, sich entwickeln konnten. Er hätte, soweit ich sehen kann, die Bewegung gern und dringlich zu offensichtlicheren Formen christlichen Lebens weitergeführt, als es geschehen ist. Das methodische Grundbuch „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" trägt am Schluß den Vermerk „Ende des ersten Teils"; niemals aber ist ein zweiter Teil erschienen. Dieser zweite würde, wie mir ein erfahrener Geist einmal sagte, das offensichtlich und entschiedener Christliche enthalten haben; er ist aber deswegen nicht erschienen, weil die Hörer oder Leser den Impulsen des ersten Teils schon nicht so nachgekommen waren, wie Rudolf Steiner es erwartet hatte. In gewisser Weise ist Anthroposophie als Ganzes nicht das geworden, was sie werden sollte.

Ich möchte das mit einem ganz einfachen Beispiel erläutern, das man aber mit ganzem Gewicht aufnehmen muß, um es in gewissem Sinne anzuwenden. Ein Priester der Kirche kann in die Lage kommen, vor einem Menschenkreis über die Wahrheit der Kirche sprechen zu sollen und zu können, der der Kirche gänzlich fernsteht. Was wird er dort sagen? Er wird nicht „mit der Tür ins Haus fallen", wird nicht die Zentralwahrheiten an Gemüter heranbringen, denen die Fassungskraft dafür (im angenommenen Fall) doch offensichtlich abgeht; er wird an deren Mentalität anknüpfen, wird vielleicht vom Fußball, von der Natur, von irgendetwas reden, was die Seelen aufmerken läßt, aber nicht vor den Kopf stößt. Nehmen wir an, er habe bei seinem Auftreten Kontakt mit den Hörern gewonnen, er sei nicht das letzte Mal in ihrem Kreise gewesen, Es ist die Frage, ob er bereits bei seinem zweiten Auftreten in dem angenommenen Kreise über Schuld und Buße, Altarssakrament und Unbefleckte Empfängnis sprechen kann; vielleicht wird er weiterhin nur vorbereitende Reden halten und auf die Zeit hoffen, in der er zentral und frei vom Wichtigsten der Kirche und der Seelen sprechen kann. Vielleicht kommt einmal diese Zeit; vielleicht kommt sie aber auch nicht, und die Arbeit muß abgebrochen werden, ehe diejenige Bezeugung ausgesprochen ist, um deretwillen der Gang in jenen Kreis überhaupt angetreten wurde. Hat dann der Priester etwas versäumt? Kann man hinterher sagen, er habe ja nur von der Natur und von Kunstwerken geredet und das Wesentliche unterschlagen? Er hat Propädeutik getrieben, nicht weil er sich selbst an die Propädeutik verloren hatte, sondern weil die Hörer ihn dabei festhielten. In dieser Lage ist während des Krieges mancher Priester gewesen, der im Felde keine Gemeinde der Gläubigen, sondern eine Herde mehr oder weniger „Verlorener" vor sich hatte.

Dieses Bild ist gewiß nicht erschöpfend und läßt auch alles die Dogmatik Betreffende offen, aber es kann zur Erklärung dafür dienen, daß Rudolf Steiners Impuls zwar der Absicht nach vollchristlich ist, im ganzen aber jedem kirchlichen, auch dem evangelischen Betrachter nicht vollchristlich scheint. Hier ist von „Ätherleib", von „Astralleib", vom „Ich", von „Seelenaugen", von „Geistesohren", von „Karma", von „Reinkarnation", von „Evolution", von „Geistesschülerschaft" usw. die Rede, und diese Worte und Begriffe fügen sich auch zu einem Ganzen zusammen, das, recht verstanden, christliches Leben bezielt — aber statt zur Buße aufzurufen, spricht Rudolf Steiner vom „Hüter der Schwelle"; statt von Gnade zu sprechen, spricht er vom Abwarten, bis man würdig befunden wird; statt vom Glauben zu sprechen (Rudolf Steiner war ja schließlich gebildet genug, um den Sinn dessen zu erkennen, was das Wort Glaube bezeichnet), sprach er nur von Erkenntnissen; statt Gehorsam aufzurufen, sprach er davon, daß das Ich an den niederen Wesensgliedern arbeiten muß; statt das Dogma der Kirche anzuerkennen (mit dessen Inhalt seine eignen Aussagen oft ganz übereinstimmen), sprach er von der Freiheit der Wahrheitsuche, mit dem Zusatz allerdings, daß die Wahrheit eindeutig sei und daß sie von zwei „Geheimschülern", die entsprechend herangereift seien, auch nur eindeutig erfaßt werden könne. Das sind Andeutungen; sie müssen hier genügen. Der Verfasser kann bezeugen, daß der so unkirchlichen, untraditionellen, unchristlichen Terminologie die christliche Grundtendenz innewohnt. Rudolf Steiner ist aber — nun sei das über das Auftreten des Priesters im unkirchlichen Kreis oben Gesagte angewendet — auf ganz große Sicht gesprochen gewissermaßen über das Anfangsstadium nicht hinausgekommen oder hinausgeschritten; er ist bei den Schülern und ihrer Mentalität geblieben, hat den Fortgang ins entschiedener und offensichtlicher Christliche nicht vollzogen. So spielt das Wort Gott, die Hl. Trinität, die göttliche Offenbarung (im Sinne des Dogmas) u. a. im anthroposophischen Weltbild kaum eine Rolle, sondern es ist von der „geistigen Welt", von „Dreigliederung" (im Menschen, im Sozialen, in der Natur usw.) die Rede, und mit „Offenbarung" wird etwas bezeichnet, dessen Sein und Wirken zwar auch die katholische Theologie anerkennt, wofür sie aber nicht das — sagen wir: ein bestimmtes Oberstes, Göttliches, Einmaliges bezeichnende — Wort „Offenbarung" verwendet.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß Rudolf Steiner über alles in Betracht Kommende im Sinne seiner Grundvoraussetzung gesprochen hat. Er hat nämlich die Geschichte wesentlich als Bewußtseinsgeschichte und ihre Symptome als Bewußtseinssymptome dargestellt. Der Katholizismus — es kann hier nur zusammenfassend angedeutet werden — erscheint so als Zeichen eines bestimmten, und zwar überlebten, nicht mehr aktuellen „Bewußtseinszustandes", z. T. der „ägyptischen" Epoche zugehörig, z. T. typisch mittelalterlich. Auch das evangelische Christentum gilt diesem Blick als Zeichen eines bestimmten, ebenfalls nicht mehr aktuellen „Bewußtseinszustandes"; aktuell im Vollsinn und einzig zukunftsträchtig erscheint dann das „zeitgemäße" Bewußtsein, und das ist das Bewußtsein des modernen, der materialistischen Naturwissenschaft verfallenen Men-

schen, der durch Anthroposophie den Weg zum „Geist" wiederfinden soll. Ich habe keinen anthroposophischen Freund oder Bekannten je gehabt, der nicht der Meinung gewesen wäre, genau besehen enthielte alles der Vergangenheit Entstammende den Todeskeim, sei im tiefsten Sinne nicht mehr aktuell, müsse und werde sich wandeln im Sinne der anthroposophischen Evolutionslehre.

Nun ist an dem Gedanken der Bewußtseinsgeschichte, wie mich auch heute dünkt, durchaus etwas Wahres, aber es ist eine gefährliche und nicht vollständige Wahrheit. In Wirklichkeit treibt die Bewußtseinsentwicklung, aufs Ganze gesehen, in ein immer entschiedeneres Stadium der Gottlosigkeit hinein, und im heutigen katholischen Schrifttum kann man durchaus Parallelen zu der anthroposophischen Interpretation des „modernen Bewußtseins" finden. Während aber das katholische Denken den tiefen Absturz des menschlichen Wesens im Lichte der göttlichen Offenbarung und der aus ihm resultierenden Verbindlichkeiten und Möglichkeiten sieht, ist für das anthroposophische Denken das „moderne Bewußtsein" gewissermaßen eine unproblematisch-selbstherrliche Größe, die nicht zur Buße nötigt, sondern alle Achtung verdient. Obzwar die Formel nicht erschöpft, könnte man sagen: seiner Benennung entsprechend (Anthroposophie!) fragt das anthroposophische Denken primär nach dem Menschen, nicht nach Gott; jeder Gedanke der Unterordnung, der Verpflichtung ist verpönt; der Mensch ist sein eigener Gesetzgeber; nur was ihm einleuchtet oder was er „erkennt" (oder was Rudolf Steiner erkannt hat), steht verbindlich im Leben; Kernsolidarität mit traditionell-gebundenen kirchlich-christlichen Organisationen ist folgerichtig nicht möglich. Diese Konsequenz ist verständlicherweise nicht die Sache aller Anhänger; wenn aber alle Anhänger konsequent wären, müßten sie zu der angedeuteten Exklusivität wie Praetention gelangen. Wie die Anthroposophie außerhalb jedes christlichen Bekenntnisses entstanden ist, aus Zweifel also an deren Aktualität, Fruchtbarkeit, Zukunftskraft, so isoliert sie auch jeden ihrer (konsequenten) Bekenner gegen alle Tradition. Hier liegt eine tief tragische Parallele zum Nationalsozialismus, dessen Anhänger (aber es ist auf das tertium comparationis zu achten!) auch zur Geschichte überhaupt kein positives Verhältnis besaßen. Rudolf Steiner selbst war selbstverständlich nicht der Meinung, durch ihn allein eröffne sich die Wahrheit, aber seine Schüler sind, glaube ich, fast durchgehend dieser Ansicht. Es ist mir bezeichnend erschienen, daß einer der führenden Anthroposophen mir einmal sagte: „Wenn wir Rudolf Steiner nicht kännten, wüßten wir doch gar nicht, was Nachfolge ist." In der Tat, die „Imitatio Christi" (obwohl Rudolf Steiner in dem Buch „Wie erlangt man . . ." die Lektüre sogar des gleichnamigen Buches von Thomas a Kempis dringend empfohlen hat!), die sich durch die gesamte Geschichte des Christentums zieht, ist dem Anthroposophen nur über die Imitatio Rudolf Steiners möglich. Kein katholischer Kirchenlehrer genießt in der Kirche eine solche Autorität wie Rudolf Steiner in der Anthroposophischen Gesellschaft.

Aus der Idee des „Bewußtseinsfortschritts" aber ergibt sich eine Schätzung der menschlichen Freiheit, die auf Mißachtung jedes Gesetzes, jeder moralischen Autorität, auch der Autorität Gottes hinausläuft. Die Kreise,

an die sich Anthroposophie wendet (Idealismus, Naturwissenschaft und, ursprünglich, Theosophie), kannten keine verbindliche Gottesbeziehung; kein „Du sollst!", keinen Gehorsam. Ihnen muß jede Bindung als Zeichen der Unfreiheit erscheinen. Und wahr ist freilich: das „moderne Bewußtsein" setzt sich als selbstherrlich, und zu dieser seiner Selbstherrlichkeit gehört auch, daß jede Bindung ihm als rückschrittlich, als eigentlich überlebt, als zu überwindend gelten muß. Obwohl die Anthroposophie einerseits dazu anleitet, alles in der Geschichte zu verstehen und gelten zu lassen, ist dieses Verstehen und dieses Gelten-lassen doch nur eine Placierung innerhalb der anthroposophischen Evolutionslehre, nicht aber eine von ihr unabhängige Bejahung etwa vorhandener Werte. Von hier aus könnte man die Anthroposophie mit einem besonderen Koordinatensystem vergleichen, mit dem man zwar alle Erscheinungen des Geistesleben auffangen, mit dem man sie aber doch nur im Sinne der Grundkoordinaten lokalisieren kann. Und daraus folgt: trotz des Verstehens, trotz aller Toleranz ist die Anthroposophie in Wirklichkeit ein entschiedener, weil alle überkommenen Werte und Wertformen auflösender Gegner der katholischen Kirche, freilich von einer ganz anderen Seite her als der Materialismus, der durch den Kommunismus vertreten und verbreitet wird. Denn Anthroposophie stellt das Ziel des „freien" Menschen auf, und zu dieser „Freiheit" gehört die Überwindung jeder traditionellen Bindung. Der Zusammenhang von Freiheit und Gehorsam, Freiheit und Ordnung, Freiheit und göttlichem Gebot ist hier ebenso unbekannt wie der Gedanke der göttlichen Institution der Kirche.

Vor nicht langer Zeit stand in der Zeitschrift „Die Christengemeinschaft" (die Christengemeinschaft ist aus dem Geist der Anthroposophie hervorgegangen und belebt ihn auf ihre Weise), die katholische Kirche enthalte ihren Mitgliedern gewisse wichtige Erkenntnisse und Wahrheiten vor, die Höllenfahrt Christi sei aus diesem Grunde bereits im Nicaeno-Constantinopolitanum gestrichen. Daß die Kirche niemals ein Dogma widerrufen hat, daß jedes katholische Kind das Apostolische Glaubensbekenntnis lernt und kennt („abgestiegen zur Hölle"), ist entweder unbekannt, oder aber es wird offenbare Wahrheit gefälscht — eines fast so schlimm wie das andere. Auf jeden Fall hat man an diesem kleinen Beispiel ein Symptom der jeglicher Tradition entfallenen, sie auflösenden, trotz „Toleranz" also in praxi bekämpfenden anthroposophischen Geistigkeit. Wie kann Ehrfurcht vor dem Mysterium der Kirche entstehen oder gewahrt bleiben, wenn das heilige Meßopfer als gutenteils altägyptisch-magische Sache, als Symptom einer vergangenen Bewußtseinsstufe, als Element eines „unfreien" Lebens bezeichnet wird? Die Kirche gilt darum dem anthroposophischen Bewußtsein — es muß nicht jedem Anhänger bewußt sein — als (mit Nietzsche zu reden) „etwas, was überwunden werden muß".

Abschließend und auch nur andeutend: Was ist über Anthropopsophie im Sinne der Dogmatik zu sagen? Indem ich diese Frage stelle, wird mir schmerzlich bewußt, daß die Worte „Dogma" und „dogmatisch" für meine anthroposophischen Freunde den Klang des Bedenklichen, fast des

Verwerflichen haben. Das Wort Dogma bezeichnet eine Wahrheitsaussage, ein Lehrgut. Dogmen sind z. B. alle Sätze des Credo. Nun wird die Wahrheit der Sätze des Credo von keinem Anthroposophen bezweifelt; sie stimmen mit der Anthroposophie oder diese mit ihnen vollkommen überein. Der Inhalt der entsprechenden Dogmen wird also von Anthroposophen durchaus geglaubt (es wird keiner behaupten, er habe die entsprechenden Wahrheiten alle selbst „erkannt"). Aber die Tatsache, daß die Kirche die Dogmen als „zu glauben" vorlegt, ist es, was der Anthroposoph beanstandet und als gegen die „Freiheit" verstoßend ansieht. Nicht gegen das Inhaltliche dieser Dogmen ist der anthroposophische Protest gerichtet (wenigstens würde er es gegen das Inhaltliche keines einzigen Dogmas sein, wenn nur Rudolf Steiner Entsprechendes gesagt hätte), sondern gegen die Form, gegen den Machtanspruch der Kirche. Die Anthroposophie sollte das Christentum neu beleben. Dazu gehört auch der Glaube an und das Vertreten von Wahrheiten, die zum christlichen Weltbild gehören, also der — Dogmen. In der anthroposophischen Bewegung steht notwendiger- und tragischerweise alles auf den Aussagen Rudolf Steiners. Die Frage der Wahrheit wird primär nicht inhaltlich, sondern methodisch gestellt. So kommt das Paradox zustande, daß Menschen, die das Dogma und alles „Dogmatische" ablehnen, mit seiner Wahrheit großenteils übereinstimmen — ausgenommen u. a. selbstverständlich alles, was die Kirche, die kirchliche Hierarchie, das kirchliche Dogma selbst betrifft.

Die katholische Dogmatik hat nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der anthroposophischen Lehren mit denen der Kirche zu fragen. Die Schwierigkeit liegt hier zunächst in dem, was über das Wesen der Anthroposophie gesagt wurde, über die Tatsache, daß die anthroposophische Sprechweise sich weithin von allem Christlichen fernhält und daß die Anthroposophie geistig nicht zu dem ausgereift ist, was sie nach dem Willen ihres Schöpfers werden sollte. Die Dogmatik selbst muß aber über diese, sozusagen religionspsychologische Tatsache hinwegschreiten und das, was von Anthroposophie vorliegt, am kirchlichen Lehrgut messen. Hier ergibt sich: Die Anthroposophie birgt zwar Elemente, die mit der Lehre der Kirche übereinstimmen, sie birgt auch viele Elemente, denen die Dogmatik indifferent begegnen kann, weil sie das Glaubensgut nicht betreffen, aber sie ist im ganzen und im einzelnen dem Geist, der Tatsache, der Ordnung der Kirche fern oder gar entgegen. Das Genaue hierüber zu formulieren bleibe einem Kenner der Dogmatik, einem offiziellen Vertreter der kirchlichen Lehre überlassen; der Verfasser fühlt sich dazu weder imstande noch hält er es für seine Sache. Er kann und möchte nur die Tatsache andeuten. Die Anthroposophie ist nicht nur, wie in der eingangs mitgeteilten Anekdote von den zwei katholischen Priestern aufgezeigt ist, für Menschen, die der Kirche entfallen sind; sie arbeitet, nicht so sehr mit Worten als durch das Grundwie ihres Auftretens, daran, daß Menschen der Kirche entfremdet werden. Die Institution der Kirche, ihre hierarchische Ordnung, ihr Lehr-, Priester- und Hirtenamt, ihre Dogmatik, ihre Schulungsweise werden als überlebt aufgefaßt und dargestellt; es wird eine „Freiheit" betont, die,

so möchte man sagen, bei den weniger Begabten die Freude an vermeintlicher Selbständigkeit weckt, bei den höher Begabten aber einen Typus heraufführt, der zwar menschlich höchst wertvoll, aber bezüglich jedes geordneten kirchlichen Lebens dennoch gefährlich ist. Denn wenn die „Führernaturen" in „Selbständigkeit" vorangehen, so werden die ihnen Folgenden nicht so sehr selbständig, als vielmehr entfesselt sein. Im ganzen hat das die neuere Geschichte gezeigt, längst bevor es Anthroposophie auf Erden gab.

Die Kirche verurteilt niemals Menschen, sondern stets nur Lehren, nicht Häretiker, sondern Häresien, und sie spricht die Heilsmöglichkeit denen nicht ab, die zwar der Kirche fernstehen, aber durch „unübersteigbare Hindernisse" von ihr getrennt sind. Ein solches „unübersteigbares Hindernis" liegt, allgemein gesprochen, bei den Anthroposophen vor. Die Kirche liegt für sie, wie ich von mir selbst und von meinen Freunden aus jener Zeit weiß, in grauem Dunkel, genauer: im Lichte dessen da, was Rudolf Steiner über sie gesagt hat, und das ist im ganzen nichts Rühmliches. Die Anthroposophen, die diesen Namen verdienen, leben mit einem Eifer in der bona voluntas, die man der Masse der katholischen Christen nur wünschen kann. Darum erfordert eine „Kritik" an der Anthroposophie, darum erfordert eine Konversion kein abfälliges Urteil über die Menschen, die innerhalb der anthroposophischen Bewegung leben und streben. Vielen bin ich zu tiefem Dank verpflichtet; viele kann ich auch heute nur mit Bewunderung betrachten, an vielen manches auch heute noch lernen. Meine Sache aber ist es nicht, ein Urteil darüber zu fällen, daß manche von ihnen sich bewußt von der Kirche abgewendet haben, oder gar darüber, daß dies auch bei Rudolf Steiner selbst der Fall ist, den ich, trotz des mit Worten oder nur keimhaft Gesagten, stets mit größtem Dank und größter Ehrfurcht zu betrachten habe; diese aber sind durch den Anblick der Tragik seines Werkes nicht kleiner, sondern größer geworden.[1]

[1] Es ist beabsichtigt, dieser Einführung in die anthroposophische Gedankenwelt noch eine grundsätzliche Stellungnahme folgen zu lassen. Die Schriftleitung.

Zur Krise des deutschen Buchhandels

Von WILLY SCHRECKENBERG

Die gegenwärtige Krise des deutschen Buchhandels — eine der schwersten seit seinem Bestehen — ist beunruhigend genug, daß jeder, der sich noch für Geist und Kultur verantwortlich fühlt, ihr seine ernste Aufmerksamkeit schenken sollte. Geht es doch beim Buchhandel um jenen Stand, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Schöpfungen des Geistes in der materiellen Gestalt des Buches zu erhalten und zu verbreiten, einen Stand, dessen Vorzug es ist, überall dort teilzunehmen, wo menschliche Kulturtätigkeit sich bezeugt, dessen Stolz es ist, die Mittel darzubieten, um Menschen jeder Art, jedes Berufes, jedes Bildungsgrades hineinzuleiten in die Reiche des Wissens und der Lebensbewältigung oder auch der Erholung, Entspannung und Anregung

„Krise" deutet zunächst auf Krankheit hin, und „Krise des Buchhandels" will sagen, daß eben dieser Stand sich in einer durchaus ungesunden, ja gefährdeten Lage befindet, so sehr, daß er seine Kulturaufgabe immer weniger zu erfüllen vermag. „Krise" bedeutet aber auch Entscheidung, und in diesem Sinn will das Wort von der „Krise des Buchhandels" sagen, daß es hier um mehr geht als um eine Durchgangslage im wirtschaftlichen Auf und Ab oder um Fragen der Konjunktur, der Organisation und des technischen Apparates. Ob überhaupt, und wenn ja, welche Bücher hergestellt, verkauft und gekauft werden, das ist immer zugleich ein bedeutsamer Gradmesser für die gesamte geistige Einstellung eines Volkes, ja es ist im weitesten Sinne gesehen eine ethische Angelegenheit.

Allerdings ist das Problem, das mit so viel Recht unsere Aufmerksamkeit beansprucht, zu verwickelt und umfangreich, als daß sich die ganze Fülle der Fragen, die damit verbunden sind, erschöpfend behandeln ließe. Eine Beschränkung und Vereinfachung läßt sich nicht vermeiden. Soll das Gesamtbild sich dadurch nicht verfälschen, so muß jede mitgeteilte Tatsache, jeder Hinweis immer zugleich im Rahmen des vielschichtigen Ganzen gesehen werden. Es würde sonst ein Bild entstehen, das weder in den Einzelheiten noch im Gesamt der Wahrheit entspricht.

Eine richtige Kennzeichnung der heutigen Lage des deutschen Buchhandels ist nicht möglich, ohne kurz die beiden vorhergehenden Situationen zu schildern, nämlich die Lage zwischen 1945 und der Währungsreform 1948 und die Lage von der Währungsreform bis ungefähr Januar 1949.

Der erste Zeitabschnitt war dadurch gekennzeichnet, daß noch allgemein die Planwirtschaft herrschte, daß Mangel an zahlreichen lebensnotwendigen Gütern bestand und auf der anderen Seite ein großer Geldüberhang vorhanden war. Positiv für den Buchhandel dabei schien, daß alles, was herauskam, ohne jede Mühe abgesetzt werden konnte, ja daß die Nachfrage das Angebot weit überstieg. Denn einmal waren die Bücher markenfrei,

sodann hungerte das Volk nach jenen Erscheinungen, von denen es infolge der Kulturpolitik des Dritten Reiches und durch den Krieg so lange abgeschnitten gewesen war, oder die es verloren hatte und nun ersetzen wollte, und endlich suchten die Menschen geistige Hilfen jeder Art, um sich in der neuen Lage, der sie sich meist unvorbereitet gegenübersahen, neu auszurichten.

Dennoch überwiegt, wenn wir zurückblicken, das Negative dieser Situation. Da waren einmal die Schwierigkeiten der Produktion, angefangen von der Papierbeschaffung über die Herstellung von Satz und Druck bis zur Binderei; denn hier wirkte sich die Planwirtschaft ebenso hemmend aus wie die Zerstörungen des Krieges, der Mangel an Material und Maschinen und der bis heute noch nicht aufgeholte Verlust an Facharbeitern. Negativ wirkte die Einrichtung der Zonen, in denen nicht nur jeweils eine andere Kulturpolitik, sondern auch eine andere Wirtschaftspolitik getrieben und sogar für den Austausch der Bücher von einer Zone zur anderen trennende Schranken errichtet wurden, die für die russische Zone noch heute bestehen. Negativ wirkte ferner die Neuorganisation des Buchhandels, bei dessen Lizensierung (für Verlage) und Registrierung (für Sortimente) vielfach die fachliche Eignung und Ausbildung an letzter Stelle gewertet wurde. Infolgedessen drangen zahlreiche ungeeignete Personen ein, die hier eine günstige Chance witterten, aber weder das fachliche Wissen noch jene Bindung an die Tradition mitbrachten, die gerade im Buchhandel von solcher Bedeutung ist. Das wirkte sich um so schädlicher aus, als alte angesehene Firmen erst spät zum Zuge kamen. So gut es also an sich gewesen wäre, wenn neues Blut den zum Teil verkalkten Adern des Buchhandels zugeführt würde, so wirkte der Vorgang eher zersetzend und macht sich in seinen Folgen gerade heute bemerkbar, da wieder höchste Anforderungen an den Buchhandel gestellt werden, die nur bestes fachliches Wissen erfüllen kann, zumal vergleichsweise auch der Ausbildungsstand der Gehilfenschaft seine alte Höhe noch lange nicht erreicht hat. Hier ist heute durch die Gewerbefreiheit eine neue Gefahrenquelle für den geistigen und ethischen Hochstand des Buchhandels entstanden, und es wird eine wichtige Aufgabe für alle sein, die aktiv oder passiv im Dienst und im Verhältnis zum Buch stehen, in geordneter Selbsthilfe die minderwertigen Elemente auszuscheiden. Negativ war sodann das zum Teil unbedingt notwendige, zum Teil aber auch mißbrauchte und unpädagogisch, wenn nicht gar unverantwortlich gehandhabte Zuteilungsverfahren. Es trägt nicht nur einen gerüttelten Teil Schuld an den Differenzen zwischen Verleger und Sortimenter, von denen hier nicht zu sprechen ist, sondern auch an der Unfähigkeit vieler Sortimenter, den echten Bedarf abzuschätzen und auf Grund der richtigen Schätzung richtig zu bestellen. Negativ war endlich der Mangel an Qualität: es wurde einfach, weil alles und jedes gekauft wurde, auch alles und jedes verlegt. Man erinnere sich nur daran, was damals an schlechter Lyrik, an unausgereiften und überflüssigen Broschüren verlegt wurde, und zwar in Normalauflagen

von 5000 Stück, die manchmal trotz größten Buchhungers nicht absetzbar waren und noch jetzt, zumal bei einer falsch angebrachten Hortungspolitik des Verlegers und Sortimenters, die Lager verstopfen. Die Abneigung der Käufer von heute gegen gute Broschüren, auf deren Wichtigkeit gerade einsichtige Kenner hinweisen, liegt hier begründet. Oder denken wir an die Fülle von Ausgaben, in denen, zum Teil in schlechter Ausstattung, immer wieder dieselben honorarfreien Werke verlegt wurden, so daß dasselbe Werk teilweise bis zu siebenmal auf dem Markt erschien und doch der Verlust der alten Einzel- und Gesamtausgaben nicht wettgemacht werden konnte, weil weder vom wissenschaftlichen noch vom ästhetischen Standpunkt aus die Qualität genügte.

Die zweite Zeitspanne — von der Währungsreform bis ungefähr Januar 1949 — zeigt teilweise noch dieselben Züge, erhält aber zugleich auch ganz neue Akzente. Positiv schien auch hier, daß nach Überwindung der ersten Panik die günstige Geschäftslage zunächst anhielt. Positiv war ferner, daß sich Verleger und Sortimenter, wenn sie vernünftig waren, soweit wie möglich von ihren Hortungsbeständen trennten oder trennen mußten, allein schon, um dadurch Geld für neue Produktion und neue Bestellungen zu erhalten. Positiv war sodann die beträchtliche Qualitätssteigerung; auf vielen Gebieten der Wissenschaft erschien eine ganze Reihe notwendiger und vorzüglicher Werke, und auch auf literarischem und schöngeistigem Gebiet konnte eine große Anzahl hochwertiger Erscheinungen vorgelegt werden. Positiv war endlich die Erleichterung der Herstellung, teils infolge der neuen Kaufkraft des Geldes, teils infolge des allmählichen Abbaus der Planwirtschaft und der Rationierung und aus verschiedenen anderen Gründen.

Negativ zu werten war einmal die auch weiterhin noch schlechte Ausstattung. Das gilt allerdings nicht allgemein; es hat auch damals Verleger gegeben, die, allen Schwierigkeiten zum Trotz, ihre Bücher in durchaus einwandfreier Form und geschmackvoller Ausstattung herausbrachten. Der Unterschied ist manchmal grotesk und beschämend zugleich, wenn wir Bücher, die zu gleicher Zeit erschienen sind, in Bezug auf die Ausstattung und Bearbeitung miteinander vergleichen, wenn auch zugegeben werden muß, daß insbesondere die britische Zone gegenüber den beiden anderen Westzonen stark benachteiligt war. (Dasselbe gilt zum Teil auch heute noch.) Darum ist auch nicht so sehr die Verwendung des mangelhaften Papiers oder des sonstigen Materials zu tadeln — da gab es vielfach keine Wahl —, wohl aber, daß man sich diesem Material nicht anpaßte und nicht öfter nach Formen der Verarbeitung und Darbietung suchte, die diesem Material gerecht wurden. Denn wenn man einen Einband nur so herstellen kann, daß er beim ersten Aufschlagen des Buches schon aus dem Leim geht, oder wenn man nur eine Drahtheftung hat, die in kürzester Zeit rostet, dann muß man eben auf den gewohnten Einband verzichten und kann nicht alte Formen oder Ansichten weiterpflegen. Das fordert die Sachgerechtigkeit genau

so gut wie die soziale Gerechtigkeit. Statt sich von vornherein den angeblichen Ansprüchen der Käuferschaft auf äußere Ausstattung — auch wo sie nicht angebracht war — zu unterwerfen, hätte diese durch private und offizielle Bemühungen ernsthaft aufgeklärt und beeinflußt werden müssen; es ist kein Grund dafür da, anzunehmen, daß das Verständnis ausgeblieben wäre, wohl aber Grund genug für den Buchhändler, nicht der vermuteten oder behaupteten Geschmacksrichtung des Publikums zu folgen. Diese falsch und darum schlecht ausgestatteten Bücher, zumal schöngeistiger Art, sind heute zu normalen Preisen nicht mehr zu verkaufen. Es war auch aus diesem Grunde richtig, daß sich der Norddeutsche Verleger- und Buchhändlerverband während des Monats Juli zu der Aktion „Büchermark" entschloß, bei der eine genau umrissene Büchergruppe im Verhältnis von 3:1 abgewertet wurde. Negativ waren sodann die Folgen, die in der Unfähigkeit, der Unkenntnis der geistigen und wirtschaftlichen Grundlage, der Ungeduld oder gar in einer Verantwortungslosigkeit der Sortimenter und Verleger ihren Grund haben und die bereits angedeutet wurden. Sie führten dazu, daß in einer falschen Beurteilung der wirtschaftlichen Lage, z. B. der Konkurrenz der nicht mehr rationierten und für viele lebensnotwendigeren Waren, in der Mißachtung der soziologischen Umschichtung, der bevölkerungspolitischen Verschiebung und der neuen Bedürfnisse, die eine ganz neue und sorgfältige Marktforschung erfordert hätten, und in der Verkennung der geistigen Qualität, die doch allmählich wieder an die erste Stelle der regulativen Normen treten mußte, allzu kritiklos hergestellt und bestellt wurde, so daß, als — nach einem noch verhältnismäßig befriedigenden Weihnachtsgeschäft — im Januar/Februar 1949 ziemlich plötzlich die Flaute eintrat, die Lager überfüllt und verstopft waren. Erschwerend kam hinzu, schuldhaft, daß man vielfach bei der gewohnten Normalauflage von 5000 Stück geblieben war, zum Teil sogar beim Fachschrifttum, das in normalen Zeiten höchstens in 2000 Stück aufgelegt wurde; mehr oder weniger schuldlos, daß der Zeitraum zwischen Planung und Auslieferung unverhältnismäßig groß war und ist, und der Verleger, dessen Kapital ja in diesen Büchern steckt, gezwungen war, etwas auf den Markt zu bringen, was er in der neuen Situation gar nicht mehr oder wenigstens nicht in dieser Form, Ausstattung und Menge produzieren würde. Von den Schwierigkeiten, die mit diesem Umstand verbunden sind, hat der Laie meist kaum eine richtige Vorstellung. Aber es ist doch zu bedenken, daß viele Bücher, die Ende 1947 geplant wurden, Anfang oder vielleicht erst Mitte 1948 in Herstellung gehen konnten und im günstigsten Fall Ende 1948, im ungünstigen Fall Anfang 1949 oder noch später erschienen — meist war und ist der Zeitraum sogar noch größer —, vom Sortimenter oder jedenfalls vom Kunden nicht mehr aufgenommen wurden. Das bedeutet aber für den Sortimenter: volle Lager und wenig Umsatz, oder mit anderen Worten: entweder eine außerordentliche Erschwerung, sich auf den neuen Markt um- und einzustellen, oder das Risiko, mehr zu investieren, als sich normaler Weise verantworten läßt, oder die Verlegenheit dem Ver-

leger gegenüber, die Zahlung aufzuschieben, oder die letzte, leider aus Panik oder Unverfrorenheit häufig als erste ergriffene Ausflucht, ihm die alten, nicht abgesetzten Bücher unter Angabe mehr oder weniger billiger Gründe wieder zurückzuschicken. Für den Verleger bedeutet es: Festlegung seines Kapitals, das in den weitaus meisten Fällen Eigenkapital ist — denn mit Krediten wird freiwillig oder gezwungen nur selten gearbeitet —, und damit Illiquidität und Stop für neue Produktion, deren Vielfältigkeit eine der Sicherheiten für die Rentabilität des Gesamtunternehmens ist, mit all den Folgen, die für die verschiedenen Bereiche der Kultur damit verbunden sind.

Und damit stehen wir bereits mitten in der heutigen Lage, die sich als eine so schwere Krise des deutschen Buchhandels erweist und deren Einzelaspekte nun näher zu beleuchten sind.

Schon über die Käuferschaft kann heute ein eindeutiges Urteil nicht mehr gefällt werden. Mit der früheren Einteilung in solche, die nur gelegentlich Bücher erwarben, aber als Masse durchaus ins Gewicht fielen, und jene, die teils aus einem inneren Bedürfnis heraus, teils aus Notwendigkeit — ihres Berufes, ihrer Stellung oder ihrer Ausbildung wegen — Bücher kaufen mußten, können wir heute nichts mehr anfangen. Allzu groß ist die soziale und soziologische Umschichtung, die sich seit 1945 vollzogen hat. Auch die Stammkundschaft, die fast jeder Buchhändler für sein Geschäft kannte und deren Art und Zusammensetzung er bei seinen Bestellungen einkalkulierte, gibt es in diesem Sinne heute nicht mehr und ordnet sich erst ganz allmählich und verschiedenartig wieder neu. Es wird Jahre genauer Beobachtung erfordern, bis die Beziehungen der einzelnen Käufergruppen zum Buch und ihre Möglichkeiten zum Bucherwerb wieder einigermaßen sicher erkannt werden.

Abgesehen von der allgemeinen Verarmung des deutschen Volkes durch den Krieg und seine gesamten Begleiterscheinungen kann aber heute schon ein Dreifaches festgestellt werden:

1. Diejenigen, die nur gelegentlich, sei es für sich, sei es vor allem zu Geschenkzwecken Bücher kauften, erwerben heute dafür andere Dinge und decken den etwaigen Lesebedarf in Leihbüchereien.
2. Diejenigen, die ein wirkliches Verhältnis zum Buch haben und hatten, scheinen am stärksten von dem Währungsschnitt getroffen, und da auch ihre Einkünfte wesentlich zurückgegangen sind, müssen sie vielfach ihre Wünsche gegen vordringlichere Notwendigkeiten zurückstellen. Ein instruktives Beispiel dafür ist der Abonnentenrückgang der kulturellen sog. Führungszeitschriften, wobei außerdem zu beachten ist, daß viele, die schon lange keine Bücher mehr kaufen, die Zeitschrift noch halten, um wenigstens so einigermaßen auf dem Laufenden zu bleiben. Hierher sind auch die Studenten zu zählen, die nicht mehr imstande sind, sich auch nur die notwendigsten Texte anzuschaffen, sich mit Leihbüchern begnügen oder, was sich ebenso bemerkbar macht,

den Währungsunterschied zwischen West und Ost benützen, um sich und ihre Kommilitonen mit billigeren Büchern zu versorgen; ferner diejenigen, die nach Abschluß ihrer Ausbildung noch ohne Verdienst sind — z. B. das Proletariat der Assistenzärzte —, und endlich diejenigen, die als Flüchtlinge, Ausgebombte oder politisch Verfehmte noch nicht oder soeben erst wieder die Möglichkeit haben, sich Kleidung, Hausrat und all das, was zum Leben notwendig ist, anzuschaffen.

3. Institute, Bibliotheken und ähnliche Einrichtungen fallen für den Bucherwerb — im Gegensatz zu früher — fast vollständig aus; denn mit ihrem rigoros herabgesetzten Etat können sie kaum die notwendigen Zeitschriften halten, geschweige denn ihre Verluste ersetzen oder an Neuanschaffungen denken. Das wirkt auf den Buchhandel verhängnisvoll, nicht nur wirtschaftlich, sondern auch soweit er Vertreter der Kultur und Diener der Wissenschaften ist. Denn wie soll er jene Vertretung und diesen Dienst erfüllen, wenn ihm die Möglichkeiten und Mittel dazu entzogen oder vorenthalten werden? Er ist gezwungen, sich anderweitig umzutun, und in der Tat gibt es heute schon genug Verleger, die geringwertige oder sogar minderwertige Literatur herausbringen, um damit ihre wissenschaftliche und literarisch hochstehende Produktion halten zu können. Es ist schwer zu sagen, ob und wieweit man solche nicht ganz unbedenklichen Mittel gutheißen kann; denn hier greift eins ins andere, und es kann leicht ein unheilvoller circulus vitiosus entstehen. Jedenfalls ist die erwähnte Tatsache als Symptom und in ihren Folgeerscheinungen beunruhigend genug. Sie zeigt als Symptom, wie groß die Gefahr ist, daß selbst an den offiziellen und verantwortlichen Stellen, nicht ausgenommen unsere Volksvertreter, das Materielle dem Geistigen vorgezogen wird; und sie hat zur Folge, daß das wissenschaftliche Leben und Forschen, das auf den Empfang und die Produktion von Büchern angewiesen ist, geschwächt wird oder gar zum Erliegen kommt. Darüber darf auch eine scheinbare Überfülle von Neuerscheinungen nicht hinwegtäuschen. Das große und bedeutende wissenschaftliche Werk, soweit es nicht eingeführtes Gebrauchsbuch ist, ist daran kaum beteiligt, das Werk, das in erster Linie der Forschung dient, fast gar nicht. Damit aber setzen wir das vielleicht wichtigste Kapital, das unser Volk international gesehen noch hat, aufs Spiel und leiten einen Verfallsprozeß ein, der nicht so leicht wieder aufzuhalten sein wird.

Vielfältig ist auch die Frage der Bücherpreise. Fest steht, daß sie relativ hoch sind und daß der Bücherpreis einer der Gründe ist, warum so wenig Bücher gekauft werden. Fest steht aber auch, daß die Preise im Verhältnis zu den Herstellungskosten, also bei einer normalen Kalkulation, häufig noch höher sein müßten. Der Börsenverein des deutschen Buchhandels hat diese Frage zum Anlaß einer Untersuchung genommen, und da ergibt sich als Durchschnitt, daß bei einer Indexzahl 100 für die Jahre

vor 1943 die Indexzahl 1949 für den Satz 217, für den Druck 263, für das Papier 270, für die Bindearbeiten 217 beträgt, d. h. die Gesamtherstellungskosten betragen 1949 rund das 2,4 fache der Jahre vor 1943.[1] Dabei ist noch zu beachten, 1. daß jeweils im einzelnen große Unterschiede gemacht werden müssen und die Preise weder in den verschiedenen Gebieten noch bei den verschiedenen Herstellerfirmen einheitlich sind; 2. daß nur wenige Verleger die Herstellungsarbeiten in eigener Firma leisten können und ganz oder teilweise auf Fremdarbeit angewiesen sind; und 3. daß es sich bei diesen Durchschnittswerten um Bücher mit einfachem und glattem Satz handelt. Bei schwierigem Satz gehen die Kosten weit über das Errechnete hinaus, zumal auch der Umstand beachtet werden muß, daß wir Herstellerfirmen, die solch schwierige Aufträge übernehmen können, geradezu suchen müssen. Bei anderen wird es schon kritisch, wenn irgendwo einmal eine Formel, eine Figur oder ein fremdsprachiges Wort zu setzen ist. Dann fehlen die notwendigen Typen, die Maschinen und vor allem die Facharbeiter. Nach alledem sind die Bücherpreise im Durchschnitt immer noch niedriger, als sie gerechterweise sein dürften, und zahlreiche Verleger versuchen alles, um sie — teilweise unter Verzicht auf den normalen Verlegergewinn, teilweise unter stärkster Drosselung der Verlagsspesen — so niedrig wie möglich zu halten. Auf die Dauer ist das aber nicht möglich. Auch eine Erhöhung der Auflage, die allerdings stark zu einer Verbilligung beitragen würde, nützt ja nichts bei all den Büchern, die von sich aus eine solche verbieten; der Schaden wäre größer als der Nutzen.

Tatsächlich sind die Verleger mit diesem Problem bisher noch nicht fertig geworden, und es ist eine Frage, ob sie unter den gegenwärtigen Umständen damit fertig werden können. Denn es kommt noch vieles hinzu, das nicht allein und nicht einmal in erster Linie von ihnen abhängt. Da ist z. B. die schon erwähnte alte Gewohnheit der deutschen Leser, selbst da beste Verarbeitung und feste Einbände zu verlangen, wo eine Notwendigkeit dazu gar nicht besteht. Da ist das ebenso falsche Verlangen, für gutes Geld auch eine gewisse Quantität zu erhalten; denn wie eine Rundfrage der Zeitschrift „Welt und Wort" auf Grund des Weihnachtsgeschäftes 1948 zeigte, wurde — wenigstens für die belletristische Literatur — das dickleibige Buch bevorzugt, das Kleinbuch aber im allgemeinen zurückgewiesen. Da ist, zumal heute, die Konkurrenz des Schweizerbuches, das natürlich nach Inhalt, Aussehen und Ausstattung das deutsche übertrifft und wegen der Erhaltung oder Weiterentwicklung der technischen Mittel auch billiger hergestellt werden kann. Da ist auf der einen Seite die Überzeugung von der Wichtigkeit oder gar Notwendigkeit eines Buches und auf der anderen Seite die gleich starke Überzeugung, daß es nur einen beschränkten Abnehmerkreis hat, daß es also kaum zu einem

[1] Börsenblatt für den deutschen Buchhandel. Frankfurter Ausgabe, 5. Jg. Nr. 58, S. 185.

vertretbaren Preise hergestellt werden kann, und das daraus sich ergebende Dilemma zwischen idealer Gesinnung, geistiger Verantwortung und gesunder Wirtschaftlichkeit. So ergibt sich auch hier, daß die wirtschaftliche Krise des Buchhandels immer zugleich eine geistige und sittliche ist oder sich — und nun nicht mehr beschränkt auf den Buchhandel — zu einer solchen allgemeiner Art auswirken kann. Schließlich muß festgestellt werden, daß der Preis, wenn er sich noch eben in gewissen Grenzen hält, für den Kauf eines Buches gar nicht ausschlaggebend ist. Die Berufung auf den zu hohen Preis ist vielmehr häufig eine Selbstbeschwichtigung oder Selbsttäuschung des Publikums, das den Willen und die Verantwortung zum Buch verloren hat. Hier gilt es, sowohl der Masse die noch immer auf eine alte sentimentale Unterhaltung eingeschworen ist, die Augen für andere echte Worte zu öffnen, als auch den Einzelnen, auf den es letztlich ankommt, in persönlicher Fühlungnahme an die neuen Bewegungen und Kräfte, die sich im Buch äußern, wieder heranzuführen und mit ihnen in Auseinandersetzung zu bringen.

Bei der Krise des deutschen Buchhandels dürfen auch die Grenzsperren im deutschsprachigen Raume, der Verlust des Exportes, der bisher kaum wieder angelaufen ist, und, was noch wichtiger ist, die geistige und wirtschaftliche Abtrennung der Ostzone nicht vergessen werden. Diese hat ja nicht nur den Verlust eines großen Absatzgebietes zur Folge, sondern auch den Verlust der technischen und organisatorischen Hilfsmittel, die früher Thüringen, Sachsen, Berlin und Leipzig boten. Ganz einsichtig ist dieser Verlust allerdings nur für den Fachmann. Natürlich wird auch dort aufgebaut und produziert, und einmal werden auch die Grenzen im großen deutschen Sprachgebiet wieder verschwunden sein; vorläufig aber dürften die Sowjetisierung und die Überführung in Volkseigentum wirtschaftlich und geistig noch auf der Verlustseite zu buchen sein. Es ist daher begreiflich, daß zahlreiche Ostverleger und -Sortimenter ihr Hauptgeschäft oder selbständige Filialen nach dem Westen brachten und so ihre Existenz retteten oder wiederaufbauten. Aber man kann nicht verkennen, daß diese Erscheinung ebenfalls Krisencharakter trägt und die Lage der Westbuchhändler noch erschwert; denn wir haben jetzt, trotz des gewaltig verkleinerten Absatzgebietes, im Westen mehr Buchhändler als früher im ganzen Reichsgebiet.

Zum Schluß sei noch ein Problem mehr geistiger als wirtschaftlicher Natur erwähnt: die Autorenfrage. Wir haben noch keine neue, junge Schriftstellergeneration, und was von der alten, berühmten und wirklich fruchtbaren Generation noch da ist, wird uns nicht mehr lange beglücken. Das ist allgemein gesagt und soll nicht heißen, daß man nicht einige Namen dagegen setzen kann; aber im Grunde wird man die Tatsache zugeben müssen, und sie gilt ebenso auf literarischem wie auf wissenschaftlichem Gebiet. Es ist eigentlich auch selbstverständlich; denn wir haben

durch die Kulturpolitik des Dritten Reiches und durch die Katastrophe des zweiten Weltkriegs einen Substanzverlust erlitten, der noch nicht wieder wettgemacht werden konnte. Die Vergreisung, die in der Politik beklagt wird, ist im Geistesleben in gleicher Weise zu spüren. Unsere Theologie stagniert, unser religiöses Schrifttum verarmt oder läßt an Solidität nach, und auch das literarische Leben zeigt nur wenig Ansätze, die Aufmerksamkeit verdienen. Es wird viel davon geredet, daß wir nicht einfach auf das Jahr 1933 zurückgehen können, aber man handelt nicht danach. Sicherheit um jeden Preis! Begreiflich, daß der Verleger auf seine bewährten Autoren zurückgreift und seine alten „bestseller" neu auflegt. Begreiflich, und sogar erwünscht — aber auch gefährlich! Denn die Welt hat sich von Grund auf gewandelt und der „Kairos" der Geschichte ist nicht mehr derselbe wie gestern und vorgestern. Der Mensch steht mitten im Fluß der Geschichte, und dieser Tatsache muß Rechnung getragen werden. Wer darum vor allem einer schon im Abstieg begriffenen Leserschaft dient, verliert damit Schwung und Bereitschaft zu neuem Einsatz und täuscht letztlich sich selbst und den Leser. Er macht es dem jungen Menschen, der neue Antworten hören will, schwer, sie zu vernehmen, und er erschwert es dem neuen Menschen, der diese Antwort geben will, sich in die alte Front einzugliedern oder gar sie zu durchbrechen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die neue Generation noch gar nicht da sein k a n n und daß sie ihre Zeit braucht, um die richtige Antwort auf die Probleme der Zeit zu finden. Aber man darf das Problem auch nicht zu leicht nehmen; sein ganzer Ernst wird in dem Ausdruck „Verlorene Generation" überscharf, aber nicht unzutreffend gekennzeichnet.

Diese Bemerkungen zur Krise des deutschen Buchhandels mögen fürs erste genügen. Sie betrafen die Dinge, die unmittelbar von außen sichtbar sind, und sind nicht für den Fachmann, sondern für den Leser bestimmt. Sie wollen sein Verständnis fördern und seine Teilnahme gewinnen für eine Frage, die auch ihn angeht und zu deren Bewältigung er unmittelbar und mittelbar aufgerufen ist. Die tieferen, hinter der äußeren Problematik liegenden Gründe, die von der Krise des Buchhandels auf die noch viel einschneidendere Krise im Geistigen verweisen, konnten hier noch nicht dargelegt werden. Sie zu behandeln, bleibt einem weiteren Beitrag vorbehalten.

Die Stellung der Katholiken in USA

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

Wenn man bedenkt, daß Nordamerika bis 1918 noch der Zentrale für die auswärtigen Missionen in Rom unterstand, kann man das Wachstum der Kirche schon an der Tatsache ablesen, daß der amerikanische Katholizismus innerhalb der kirchlichen Ränge heute durch 4 Kardinäle, 21 Erzbischöfe, 153 Bischöfe, 40000 Priester und 140000 Schwestern vertreten wird.

Bei einer Gesamtbevölkerung von 134 Millionen beträgt der Anteil der Katholiken 26 Millionen, also rund 20 Proz. Während die Zahl auf dem Lande und in den Kleinstädten meist so gering ist, daß sie weit unter dem Durchschnitt liegt, erreicht der Prozentsatz in den Großstädten eine erstaunliche Höhe. Die 50 größten Städte in USA haben eine katholische Bevölkerung, die bei 32 Proz. beginnt und bis zu 74 Proz. ansteigt. Dafür ein paar Beispiele: New Orleans 66 Proz., Buffalo 52 Proz., Detroit 46 Proz., St. Louis 42 Proz., Chikago 40 Proz., San Franzisko 38 Proz. und von den 7,5 Millionen in New York sind 1,5 Millionen katholisch. Vor hundert Jahren sah man in Boston vor einem Theater oder einer Gaststätte noch Schilder mit der Aufschrift: Irish and negroes stay out, Für Iren und Neger verboten — wobei mit den „Iren" die Katholiken gemeint waren. Heute ist Boston zu 74 Proz. katholisch.

Da Trennung zwischen Staat und Kirche besteht, wird bei der Volkszählung nach der Konfession nicht gefragt. Die Pfarrämter sind für ihren Bericht an das Ordinariat auf eigene Ermittlungen angewiesen. Sie haben als einzige Unterlage für ihre Statistik die Beteiligung am Sonntagsgottesdienst und den Besuch der katholischen Schulen. In beiden Fällen erfaßt die Registrierung nur solche Menschen, die in einer strengen oder gelockerten Form auf die Verbindung mit der Kirche Wert legen. Daneben gibt es sicher Millionen von sogenannten Taufscheinkatholiken, die nicht mehr praktizieren. So ergab vor etwa zehn Jahren eine Untersuchung in Milwaukee, daß innerhalb eines Jahres mehr ehemalige Katholiken beerdigt worden waren, als man Kinder getauft hatte. Aber im Unterschied zu Deutschland und dem übrigen Europa werden Katholiken, die wohl katholisch getauft sind, aber die Beteiligung am kirchlichen Leben aufgegeben haben, in der Statistik nicht geführt. Durch den Verzicht auf die Erfassung einer nur juristischen Zugehörigkeit, die häufig genug eine Fiktion bleibt, umreißen die amerikanischen Zahlen einen lebendigen Katholizismus en bloc, was Grade der Intensität und zahlreiche Grenzfälle nicht ausschließt.

Man gewinnt überall in den Staaten den Eindruck, daß der Besuch des Sonntagsgottesdienstes sehr gut ist. Vor allem fällt wohltuend auf, wie zahlreich die Jugend, Männer und junge Ehepaare vertreten sind. Gute moderne Kirchen habe ich selten gefunden. Abgesehen von repräsentativen Bauten in New York und Los Angeles etwa, die auf europäische Stile zurückgreifen, Gotik oder italienischen Barock, findet man in der Regel Klischees, wie sie auch bei uns bis im Anfang des 20. Jahrhunderts gebräuchlich waren. Die Ausgestaltung des Raumes durch Fenster, Bilder und Statuen berechtigt zu den gleichen Auseinandersetzungen über Kunst und Kitsch in der Frömmigkeit, wie sie bei uns zwischen den beiden Kriegen zuweilen sehr heftig geführt wurden. Die liturgische und musikalische Gestaltung des Gottesdienstes scheint wenig ausgebildet zu sein, was durch den Satz bestätigt wird, den eine führende Persönlichkeit des kirchlichen Lebens nach einem Vortrag über die Pflege der Liturgie gesprochen haben soll:

„Liturgie ist Luxus". Auch das gemeinsame Singen wird wenig gepflegt. Über die Predigt klagt man wohl in der ganzen Welt, auch in Amerika. Ein Grund dafür liegt in den finanziellen Schwierigkeiten der Kirche, die mit Ausnahme der Steuerfreiheit keine Unterstützung vom Staat erhält. Da auch Kirchensteuern unbekannt sind, müssen die Geistlichen ständig auf diese ebenso leidige wie unvermeidbare Frage zu sprechen kommen, um die Mittel flüssig zu machen, die für den Unterhalt von Kirche und Schule erforderlich sind. Aber die ungebrochene und lebendige Frömmigkeit der Menschen in diesen Räumen läßt den Besucher bald vergessen, was ihn vielleicht im Anfang störte. Er fühlt sich von einer Atmosphäre umgeben, die nicht von äußeren Dingen ausgeht, sondern eine Ausstrahlung Gott zugewandter Herzen ist. In den frühen Messen geht ein großer Teil der Gläubigen zur Kommunion. Aber auch um 10 und 11 Uhr muß die Kommunion immer noch ausgeteilt werden.

Eindrucksvoll war ein Besuch in der Kathedrale von New York am Nachmittag gegen Schluß der Bürozeit. St. Patrick liegt in der Fifth Avenue gegenüber dem Rockefeller Centre. Zwischen 16 und 17 Uhr strömen die Massen aus diesen Hochhäusern, in denen 32000 Menschen beschäftigt sind. Dann füllt sich die Kirche. Jeder sucht einen stillen Platz für ein paar Augenblicke der Sammlung: irgendwo in dem weiten Schiff, in der Nähe des Ewigen Lichtes vor dem Tabernakel oder bei den brennenden Kerzen am Muttergottesbild. Schweigen und Anbetung erfüllt den Raum. Der würgende Zugriff des Lebens lockert sich und die Gesichter der Menschen werden entspannt. Auch New York hat seine Inseln des Friedens, wo die Schiffe der Menschen für ein paar Augenblicke anlaufen können, bevor sie sich von neuem dem Sturm des Lebens stellen.

Wie hoch die Zahl der Katholiken in den Staaten ist, die am kirchlichen Leben regelmäßig teilnehmen, war nicht zu ermitteln. Die Ergebnisse örtlicher Stichproben an Stellen, die räumlich weit auseinanderliegen oder bevölkerungsmäßig starke Unterschiede aufweisen, waren nicht auf einen Nenner zu bringen. Man untersuchte die Lage einer Pfarrei in New-Orleans, die einen ausgesprochen guten Ruf hatte (Mittelstand, kein Wohnungsproblem, rege Vereinstätigkeit, zahlreiche Berufe für Priestertum und Ordensstand). Das Ergebnis der sorgfältig durchgeführten Studie war, daß von den Familien, die der Pfarrer in seiner Kartothek führt, 70 Proz. der Frauen und 30 Proz. der Männer den sonntäglichen Gottesdienst regelmäßig besuchten. An einem Stichtag in einer Pfarrei von Slovenen und Kroaten in Milwaukee stellte man fest, daß 40 Proz. der Väter und 50 Proz. der Mütter, die ihre Kinder in die katholische Schule schickten, ihrer Sonntagspflicht nachkamen. Eine Schätzung aus dem Handgelenk für Mobile in Alabama veranschlagte den Prozentsatz der praktizierenden Katholiken auf 75 Proz. Für den Sakramentenempfang der Männer war eine Zahl aufschlußreich, die ich von einem Juristen bekam, Vater von 7 Kindern und Präsident der Holy Name Society für die Erzdiözese Los Angeles. Dieser kirchliche Verein für Männer in USA hat eine Mitgliederzahl von 3,5 Millionen und widmet sich der Pflege des inneren Lebens. Von den 750000 Katholiken in der Erzdiözese Los Angeles gehören 100000 Männer zur Holy Name Society und 40000 gehen Monat für Monat zur Kommunion.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß solche Stichproben den allgemeinen Eindruck verstärken, wonach es mit Kirchenbesuch und Sakramentenempfang (die in einem gewissen, wenn auch begrenzten Ausmaß als ein Kennzeichen für die Lebendigkeit des Glaubens betrachtet werden können) in der Neuen

Welt besser zu stehen scheint als in der Alten. Das erklärt auch die Enttäuschung katholischer GI's über den europäischen Katholizismus. Sie hatten wenig Verständnis, wie ich von ehemaligen chaplains mehrfach zu hören bekam, für die Unterscheidung von nominellen und praktizierenden Katholiken. Diesen Riß zwischen Bekenntnis und Praxis in der uns allzu geläufigen Schärfe und Ausdehnung gibt es bei den Katholiken in Amerika nicht.

Für eine Umrißzeichnung des amerikanischen Katholizismus braucht man auch einige Angaben über die gesellschaftliche Gliederung. Nach einem Ausspruch von Kardinal Spellman kommt kein einziger Bischof in den Staaten aus einer Familie, in der beide Eltern eine Hochschule besucht hätten. Das Gros der Katholiken bilden die Arbeiter und der einfache Mittelstand. Seit 1850 etwa datiert der ständig anschwellende Strom katholischer Einwanderer in ein Land, das von seiner Gründung her protestantisch war und im Laufe seiner Geschichte mehr und mehr säkularisiert wurde. Grob gesprochen vollzog sich dieser Einbruch in drei Wellen: Iren und Deutsche; Südländer, vor allem Italiener; Slawen: Polen und Balkan. Sicher sind dabei Millionen der Kirche aus der Hand geglitten. Erstaunlich bleibt die Tatsache, daß es der kirchlichen Führung trotzdem gelang, den Zusammenhang mit der Masse der Gläubigen zu bewahren durch improvisierte Hilfsmittel und eine langfristige Planung, die entschlossen den Bau von Kirchen und Schulen, die Errichtung von Pfarreien und Diözesen in Angriff nahm. Im allgemeinen hatten diese katholischen Einwanderer in dem Land, aus dem sie kamen, zu den armen und weniger gebildeten Kreisen ihres Volkes gehört. Es dauerte mehrere Generationen, ehe in dem neuen Land zunächst einzelne und dann auch Gruppen bei dem harten Kampf ums Dasein über die untersten Sprossen der sozialen Leiter hinauskamen.

Die Zusammenballung in den Städten benutzten die wendigen und energischen Iren, um politischen Einfluß zu gewinnen. Sie zeigten sich ihren Anhängern erkenntlich durch die Vermittlung von Anstellungen im öffentlichen Dienst. Aus diesem Grunde sind bis heute Polizei und Feuerwehr in den Städten weithin katholisch. Die kircheneigenen Schulen bauten vor allem Medizin und Jura stark aus, neben der Schulung für einen Job in Wirtschaft oder Technik. Mit dem Vorzug relativ mäßiger Kosten, die Hochschule und Studenten in diesen Fächern aufzubringen hatten, verband sich die berechtigte Erwartung, einen akademisch praktischen Beruf zu ergreifen, der nicht nur eine bessere soziale Stellung bedeutete, sondern auch günstige Verdienstmöglichkeiten in Aussicht stellte — beides im Unterschied zur wissenschaftlichen Laufbahn. Während die Zahl der katholischen Professoren an den Rechtsschulen des Landes nur 10 Proz. beträgt, stellen die Katholiken 25—30 Proz. der Juristen in USA. Die 824 katholischen Krankenhäuser und Sanatorien mit ihren 103000 Betten geben vielen katholischen Ärzten die Möglichkeit für eine Anstellung und das gewünschte Milieu für katholische Patienten. Und viele Nichtkatholiken ziehen häufig genug die Pflege durch Schwestern anderen Häusern auch dann noch vor, wenn diese vielleicht in der einen oder anderen Abteilung zeitweilig besser eingerichtet sein sollten. Im wirtschaftlichen und politischen Leben sind die Katholiken besser vertreten als in Kunst und Wissenschaft. Letzteres mag überraschen, wenn man bedenkt, wie stark das eigene Schulsystem ausgebaut wurde. Über die Gründe wird später zu sprechen sein. Was das erste betrifft, ist man auf günstige Zufälle angewiesen. So erfährt man gelegentlich bei einem Gespräch, daß Kennedy, der frühere Botschafter der Vereinigten Staaten in England, als der reichste Katholik gilt. Oder ein Gespräch in Chikago streift die Herstellung von Rundfunkgeräten und nebenher

wird erwähnt, daß die vier größten einschlägigen Konzerne in dieser Stadt in der Hand von Katholiken sind. Ein andermal blättert man in einer Zeitschrift und trifft zufällig auf eine Statistik, die den Anteil der Katholiken im letzten Kongreß behandelt.

Eine zusammenfassende und ins einzelne gehende Soziologie des amerikanischen Katholizismus war nicht aufzutreiben. Es scheint sie einstweilen nicht zu geben. Die weltanschaulichen Unterschiede werden im gesellschaftlichen und beruflichen Leben nach Möglichkeit aus dem Spiel gelassen. Bei den Katholiken mag der Grund eine Rolle spielen, in einer protestantisch säkularisierten Gesellschaftsordnung als Angehöriger einer Minderheitengruppe so wenig als möglich in Erscheinung zu treten. Außerdem entspricht es einer allgemeinen Tendenz im amerikanischen Lebensgefühl, wie die Tätigkeit der Fair Employment Praxis Commission zeigt, die gegen jede Benachteiligung bei der Anstellung auf Grund von Bekenntnis oder Rasse kämpft. Bei Akademikern kann man den Ausbildungsgang zu Hilfe nehmen. Nur muß man dabei wissen, daß viele Katholiken an nichtkatholischen Hochschulen studiert haben, während die katholischen Universitäten auch immer einen gewissen Prozentsatz von Nichtkatholiken führen. Eine genaue Übersicht also, welche Stellung die amerikanischen Katholiken in der Öffentlichkeit haben, läßt sich nicht gewinnen. Man kann nur Einblicke, die man an vielen Orten durch zahlreiche Gespräche bekommen hat, miteinander verbinden und weitergeben. Noch schwieriger als die Ermittlung, wieviele Katholiken in den verschiedenen Zweigen des öffentlichen Lebens tätig sind, ist natürlich die Abschätzung ihres Einflusses.

Mit solchen Vorbehalten muß sich eine Untersuchung wie die vorliegende von vornherein belasten. Das vorausgesetzt, soll im Folgenden beschrieben werden, welche Stellung nach meinen Eindrücken die amerikanischen Katholiken im Lande einnehmen. Die Fülle des Stoffes zwingt zur Aufteilung. Der erste Aufsatz in diesem Heft handelt über Erziehung und Forschung, Wirtschaft und Politik. Im nächsten Heft wird ein weiterer Beitrag eingehen auf Presse und Literatur, Film und Funk.

Erziehung und Forschung

Die Hälfte der katholischen Jugend wird in 11000 kircheneigenen Schulen unterrichtet und erzogen. 2250000 besuchen die Volksschulen (6—14), 500000 die Mittelschulen (14—18), 225000 anschließend eine der 220 Hochschulen. Die Unterhaltskosten für das Schulwesen betrugen im letzten Jahr 180 Millionen Dollar, die wegen der Trennung von Staat und Kirche die Katholiken aus privaten Mitteln allein aufzubringen hatten, was im Hinblick auf die skizzierte gesellschaftliche Gliederung der Opferwilligkeit der Gläubigen ein unübertreffliches Zeugnis ausstellt. Laien und Klerus sind davon überzeugt, daß der lebendige Glaube des Volkes an dieser konsequenten Schulpolitik sein eigentliches Rückgrat hat. Das gilt nicht nur für die Hochschulen, sondern trifft auch und vor allem zu auf die Mittelschulen und Volksschulen, in denen die Kirche fortlaufend auf weiteste Kreise ihren Einfluß behält und ausübt. Wenn das Urteil eines erfahrenen Erziehers im Mittleren Westen zu Recht besteht, daß Entwicklungen in Amerika nicht so sehr davon abhängen, welche Ideen „von oben" vertreten werden, sondern welche Tendenzen „unten" lebendig sind, dann verkörpern diese beiden Gruppen katholischer Schulen neben dem Nutzen, den sie für den Einzelnen haben, eine Kraft im amerikanischen Leben, die nicht übergangen werden kann.

Im Dienste der Schulung einer Auslese, die in einem engen oder weiteren Sinn die bestehende Führungsschicht zunächst ergänzen und später ablösen soll,

stehen die Hochschulen.[1] Zwei handfeste Motive, die beide einem seelsorglichen Impuls entsprangen, führten zu ihrer Gründung. Man war einerseits sehr daran interessiert, begabten und strebsamen Katholiken zu helfen, eine bessere soziale Stellung zu erringen. Anderseits bestand Gefahr, daß der Besuch neutraler Hochschulen, die protestantisch beeinflußt oder bereits weitgehend säkularisiert waren, den Glaubensgeist angreifen könne. Ein Ausweg bot sich in der Errichtung eigener Schulen. Mit Ausnahme der naturwissenschaftlichen Fakultät für die höheren Studien, die größere finanzielle Aufwendungen erfordern würden, als die Katholiken aufbringen können, sind alle Zweige einer Universität vertreten: Jura, Medizin, Philologie, Volkswirtschaft, Technik bis zur Foreign Service School in Washington und einer School of Journalism in Milwaukee. Die größten und besten Schulen haben auch für amerikanische Maßstäbe ein bemerkenswertes Ausmaß, wie etwa die Jesuitenuniversität in St. Louis mit 10000 Studenten und einem Jahresbudget von 10 Millionen Dollar. Im Unterschied zu den neutralen Schulen, die mit wenigen Ausnahmen nur ein spezialisiertes Fachwissen vermitteln, geht in den kirchlichen Universitäten die berufliche Schulung Hand in Hand mit der weltanschaulichen Grundlegung einer Allgemeinbildung durch pflichtmäßige Vorlesungsreihen über Philosophie und Theologie. Der protestantische Leiter einer katholischen Schule für Business Administration an der Westküste brachte diesen Zusammenhang zwischen Beruf und Religion auf folgende Formel: „Philosophie und Theologie vermitteln erst die Werte, die auch im wirtschaftlichen Leben Geltung haben müssen, wenn nicht alles in reine Technik zum skrupellosen Geldverdienen entarten soll."

Es war wohl kaum zu vermeiden, daß bei dem ersten Versuch die Synchronisierung nicht immer und überall so erfolgreich gelang, wie es beabsichtigt war. Die relative Eigengesetzlichkeit der beruflichen und weltanschaulichen Ausbildung ließ bei Professoren und Studenten zuweilen den Eindruck aufkommen, daß man sich abwechselnd in zwei verschiedenen Flügeln eines Hauses aufzuhalten habe, die nur durch einen schmalen Korridor miteinander verbunden waren. Die religiös sittliche Orientierung blieb ohne das Salz der Erfahrung und die fachliche Schulung trieb einer übersteigerten Spezialisierung zu. Die sachlichen Schwierigkeiten wurden durch eine zwangsläufige Personalpolitik verschärft, als das rasche Wachstum der Schulen dazu zwang, auch nichtkatholische Professoren anzustellen, die manchmal liberalen oder marxistischen Gedankengängen allzu verhaftet waren. Die Behandlung der profanen Fächer im katholischen Geist mußte darunter leiden. Die Maßstäbe des Handelns, wie sie das Naturrecht für Jura und Medizin, Wirtschaft und Politik zur Verfügung stellt, konnten beim Studium der einschlägigen Materie in den verschiedenen Disziplinen nicht immer mit der gleichen Deutlichkeit und Dringlichkeit vorgetragen werden. Aber weithin haben bereits Professoren und Studenten den Wunsch, mit kluger und starker Hand festzuhalten und miteinander zu verbinden, was auseinander zu fließen droht. Während Cincinnati die Forderung nach „integration" im Unterricht erhebt, hat Cleveland das gleiche Ziel im Auge, wenn es von „unification" spricht. Der Praxis der zwei Stockwerke wird die Theorie der wechselseitigen Offenheit gegenübergestellt, die Religion und Beruf zusammenhält. Religion ist mehr als Privatsache; sie erschöpft sich nicht in regelmäßigem Kirchenbesuch und einem guten Familienleben, sondern schließt Weltverständnis und Weltverantwortung wesensmäßig ein — und das Studium der profanen Fächer hat neben dem beruflichen Wissen

[1] Vgl. den Aufsatz „Katholisches Hochschulwesen in USA" von Franz zu Löwenstein im Septemberheft 1949 dieser Zeitschrift.

und Können die Maßstäbe zu vermitteln, an die sich der Katholik zu halten hat, wenn er seinen Beruf, das öffentliche Leben und die Welt überhaupt als Ordnung Gottes begreifen und gestalten will.

Mit diesem Zug und der Wende zu einer geschlossenen Bildung, die Verantwortung einschließt und zur Tat drängt, verbindet sich das Bestreben, über die Ausbildung für einen praktischen Beruf hinaus die wissenschaftliche Forschung stärker zu pflegen. Mehr Professoren sollen für diese Aufgabe freigestellt und mehr Studenten zu dieser Laufbahn ermuntert werden. Nach dem Bachelor, den man in vier Jahren erreichen kann, beginnt erst in der Graduate School die eigentlich wissenschaftliche Arbeit, die zum Master oder Doctor führt. Das Interesse für höhere Studien ist jahrzehntelang bei Professoren und Studenten nicht allzu stark gewesen. Zum Teil drückt sich darin das allgemeine Mißtrauen des praktisch pragmatischen Amerikaners gegenüber der Wissenschaft aus, die sich mit der Wahrheit beschäftigt und leicht in Theorien steckenbleibt. Auf seiten der Studenten kam hinzu, daß ihnen weder das Gehalt noch die soziale Stellung des Professors allzu verlockend erschien. Sie stammten meist aus Familien ohne betont kulturelles Milieu und ihr Ziel beim Studium war, einen besseren Job zu bekommen und mehr Geld zu verdienen. Die Professoren waren in der Regel mit Vorlesungen so überladen, daß ihnen keine Zeit mehr blieb, ihre Studien fortzusetzen, weitere Forschungen zu betreiben und die Ergebnisse zu veröffentlichen. Die Arbeit an der Universität war fast ausschließlich eingestellt auf den Dienst am Menschen, Unterricht und Erziehung der Studenten. Eine Folge davon war, daß die Zahl der katholischen Gelehrten in den Staaten immer sehr niedrig geblieben ist. Wenn diese Tatsache auch zunächst im Hinblick auf die vielen Hochschulen befremden mag, so findet sie doch eine Erklärung in der Aufgabe, die den Professoren gestellt war und für die Forschung einfach keine Zeit ließ. Heute besuchen 10 Proz. der Studenten in St. Louis die Graduate School und man hat den Gründer und Leiter des bekannten Medieval Instituts in Toronto-Kanada gebeten, ein Parallel-Institut zum Studium des Mittelalters in Notre Dame-Indiana aufzubauen. Diese Tatsachen und weitere Anzeichen deuten darauf hin, daß man die Absicht hat, langsam, aber sicher auch die zweite Funktion der Universität mehr zur Geltung zu bringen: das Ringen um Erkenntnis, die geistige Erschließung neuer Wirklichkeiten, den Dienst an der Wahrheit.

Diese doppelte Entwicklung, wissenschaftliche Einzelforschung und Betonung der allgemeinen Verantwortung für das öffentliche Leben in allen Zweigen, wird auch einen stärkeren Kontakt der katholischen Hochschulen mit den neutralen Universitäten und dem modernen Lebensgefühl zur Folge haben. Es ist in einem Lande wie Amerika ein großartiger Erfolg, wenn ein Mädchenkolleg 25 Jahre nach der Gründung mitteilen kann, daß in den inzwischen gegründeten Familien der ehemaligen Schülerinnen keine einzige Ehescheidung vorgekommen sei. Da die medizinische Fakultät in Creighton, Omaha seit Jahren Ärzte für Nebraska und die angrenzenden Staaten ausbildet, liegt durch den Beruf der Schwerpunkt der Wirkung bereits im öffentlichen Leben. Ein anderes Beispiel liefert die School of Education in St. Louis, an der die Hälfte der Studenten aus nichtkatholischen Familien stammt; sie werden später in den öffentlichen Mittelschulen unterrichten. Überall dort, wo der Präsident der Universität und einige Mitglieder der Fakultät den allgemeinen Aufgaben Interesse entgegenbringen, reicht der Einfluß bereits weit über den „Campus" hinaus. Was die Verbindung der kirchlichen Hochschulen mit den staatlichen und privaten Universitäten betrifft, läßt sich eine stärkere Beteiligung der Katholiken an den allgemeinen Vereinigungen und Kongressen

feststellen. Die relativ geringe Vertretung früher hatte neben einer nicht zu leugnenden Neigung zur Isolierung manchmal auch ihren Grund in den räumlichen Entfernungen, die Geldaufwendungen erforderten und Zeitverluste mit sich brachten, bei denen man fragen konnte, ob die aufzuwendende Mühe in einem Verhältnis stand zu dem Ergebnis, das erreicht werden sollte (etwa für den Präsidenten einer Universität an der Westküste die Beteiligung an einer Konferenz in New York, wobei die Reise hin und zurück allein schon eine Woche in Anspruch nimmt). Der Austausch von Gastprofessoren wurde bisher wenig gepflegt. Wenn es trotzdem vorkam, waren es Ausnahmen. Aber mehr und mehr Katholiken (auch Schwestern), die später unterrichten sollen, gehen zur Vorbereitung auf neutrale Hochschulen, um dort einen Grad zu erwerben. Eine allgemein wissenschaftliche Zeitschrift wie The Modern Schoolman liegt bereits auf in den bekannten Universitäten Harvard, Yale, Princetown, Columbia, Chikago und wird für die einschlägigen Fragen gern eingesehen, um den katholischen Standpunkt kennenzulernen. Vielleicht entschließen sich auf die Dauer auch mehr katholische Professoren, an nichtkatholischen Universitäten zu dozieren, um über die Ferne und Fremdheit zwischen diesen beiden Welten, die jetzt noch häufig und stark zu spüren ist, Brücken zu schlagen, die durch den Austausch von Erfahrungen und Ideen eine fruchtbare Begegnung zwischen den Ufern (oder Inseln?) herstellen können.

Wirtschaft und Politik

Bevor auf die Stellung der Katholiken in Management und Labor, den beiden Fronten in der Wirtschaft, eingegangen werden kann, sind ein paar Vorbemerkungen allgemeiner Natur über das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer in den Vereinigten Staaten nicht zu umgehen. Man veranschlagt die Zahl der Arbeiter auf 60 Millionen, von denen 15 Millionen, also nur 25 Proz., in den beiden zentralen Gewerkschaften organisiert sind. Während die gelernten Arbeiter (organized around a skill: Sattler, Tischler, Dreher) in der American Federation of Labor (AFL) zusammengefaßt sind, haben die ungelernten Arbeiter (organized around a product: Transportarbeiter, Autoindustrie) im Congress of Industrial Relations (CIO) ihre Vertretung gefunden. Als Hauptverband der Unternehmer gilt die National Association of Manufacturers: NAM. Wie ich von einem Professor für Volkswirtschaft in Chikago erfuhr, lag der Reallohn des amerikanischen Arbeiters, sofern er nicht arbeitslos wurde, auch noch während der Wirtschaftskrise 300 Proz. über dem Einkommen des deutschen Arbeiters in den Jahren der besten Entlohnung. Einen Klassenkampf im europäischen Sinn des Wortes gibt es darum in den Staaten nicht. Wohl führen die Gewerkschaften einen scharfen Kampf um bessere soziale Verhältnisse, weniger Arbeit und mehr Lohn (wobei der amerikanische Lebensstandard und der Gewinn des Unternehmers als Maßstab genommen werden). Aber die bestehende Wirtschaftsform, die auf dem Privatkapital und freier Konkurrenz aufgebaut ist, wird von beiden Partnern anerkannt. Auch die Arbeitnehmer streben keine Sozialisierung des Wirtschaftskörpers an. Obwohl es in USA nicht zur Bildung einer Arbeiterpartei gekommen ist, nimmt der indirekte Einfluß der Arbeitermassen auf die Politik ständig zu, wie die letzte Präsidentenwahl deutlich machte. Falls mit dem Einströmen weiterer Millionen aus einer Arbeiterschaft, die zu 75 Proz. noch nicht organisiert ist, in die Gewerkschaften gerechnet werden kann, wird das Verhalten der Führung zeigen, ob der steigenden Macht eine Verantwortung zu Hilfe kommt, die vom Dienst an der Aufgabe in Pflicht genommen jeden Mißbrauch der gewonnenen Position verhindert. Schließlich ist noch wichtig zu

wissen, daß die amerikanischen Gewerkschaften, sofern sie nicht unter kommunistischem Einfluß stehen, von jedem Affekt gegen Religion, Christentum und Kirche frei sind.

Obwohl die Kirche im großen und ganzen ihre Hauptstützen nicht in den wirtschaftlich bevorzugten Kreisen des Landes hat, nimmt doch langsam, aber sicher die Zahl der Katholiken ständig zu, die über größere finanzielle Mittel verfügen. Man rühmt ihre Treue zur Kirche und eine großzügige Hilfsbereitschaft, wenn ein Schulbauprogramm durchgeführt oder Armen und Kranken geholfen werden soll.

Wo in Gesprächen auf das Verhältnis zwischen Religion und Beruf eingegangen wurde, bekam ich mehrfach einen Satz zu hören, der von einem Bischof stammen soll: „Unsere katholischen Unternehmer gehen jeden Sonntag in den Gottesdienst. Aber ein Teil hat unüberwindbare Hemmungen, verheirateten Angestellten einen Familienlohn zu zahlen. Gegen die Dogmen der Dreifaltigkeit und Menschwerdung bringen sie keine Bedenken vor. Aber wenn man ihnen einen Abschnitt aus den sozialen Rundschreiben von Leo XIII. und Pius XI. vorliest, ohne den Verfasser zu nennen, sind manche geneigt, den Text mit dem Kommunistischen Manifest zu verwechseln." Wie immer man zu diesem Ausspruch stehen mag, Tatsache scheint zu sein, daß sich die Wirtschaftsethik nicht im gleichen Ausmaß der allgemeinen Kenntnis und Wertschätzung erfreut wie etwa die Ehemoral. Der Grund liegt vermutlich weithin in der unbewußten Anpassung an die Ideologie einer gesellschaftlichen Gruppe, die ihre harten Spielregeln anwandte, ohne Bedenken zu haben oder Erbarmen zu kennen. Man ließ sich von dem Denken und Fühlen dieser Klasse um so leichter anstecken, als der Aufstieg oft genug erst nach einem erbitterten Kampf gelang und immer der Eindruck blieb, zu einer von der Mehrheit bedrohten Minderheit zu gehören, die im Kampf ums Dasein auf die Mittel der Gleichschaltung oder Tarnung nicht verzichten könne. Wo aber ein Gefühl des Bedauerns übrigbleibt, was nicht selten vorkommt, scheint die Wirklichkeit das Verfahren zu rechtfertigen, da der Einzelne in ein System hineinverflochten ist, aus dem er nur um den Preis seiner wirtschaftlichen Existenz ausbrechen kann. Die Bedrohung von außen, der man erlag oder nachgeben mußte, traf häufig genug auf eine innere Anfälligkeit oder Ratlosigkeit, wenn in der Ausbildung die weltanschauliche Orientierung mit der beruflichen Schulung nicht Schritt gehalten hatte. Das konnte vorkommen, da nach der Auffassung einiger Kreise in den Staaten katholische Arbeiterführer oft besser Bescheid wissen über Rerum Novarum und Quadragesimo Anno als manche Professoren an den Universitäten.

Einen bedeutenden Einfluß scheint der Katholizismus in der Arbeiterschaft und bei den Gewerkschaften zu haben. Der Präsident der CIO Philip Murray ist katholisch, ebenso der Vicepräsident der AFL. Das Nachschlagewerk Who's Who in Labor klassifiziert unter 3641 Namen, die in der Arbeiterbewegung bekannt sind, 891 als katholisch. Wenn schon in der Besetzung der führenden Stellen in den beiden Gewerkschaften auf je vier Vertreter ein Katholik kommt (nach anderen Informationen sind die Katholiken sogar noch stärker an der Führung beteiligt: mit 33 Proz. bei der AFL, mit 36 Proz. bei der CIO), liegt das Zahlenverhältnis in der allgemeinen Mitgliedschaft noch günstiger. Die Zahlen schwanken zwischen 50 und 75 Proz. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Industrie sich in den Großstädten zusammenballt, wo auch die Massen der Katholiken wohnen, die zugleich überwiegend dem Arbeiterstand angehören. Seit 1939 besteht auch eine katholische Gewerkschaft: The Association of Catholic Trade Unionists, ACTU. Sie wurde nicht als Kon-

kurrenz gegenüber den anderen Gewerkschaften ins Leben gerufen, sondern faßt Katholiken, die sowohl der AFL als auch der CIO angehören können, zu Inspirationszentren oder Aktionsgruppen zusammen. Sie treten mit Geschick und Energie von Fall zu Fall für die Anwendung katholischer Grundsätze ein. Der zahlenmäßig kleine Verband gilt als bedeutend und aktiv, wie seine Erfolge gegenüber den Kommunisten in New York, Pittsburg und Detroit zeigen.

Die Kirche hat in Amerika mehr als anderswo die lebendige Verbindung mit der arbeitenden Bevölkerung festhalten können. Da auch manche Bischöfe aus dieser Schicht kamen und kommen, ist die Einstellung der kirchlichen Führung zur Arbeiterbewegung und den Gewerkschaften immer wohlwollend und fördernd gewesen. Unvergessen lebt die Erinnerung an Kardinal Gibbons, der schon 1887 die Mitgliedschaft der Knights of Labor freigab, als dieser Vorläufer einer organisierten Arbeiterschaft noch als Untergrundbewegung arbeiten mußte. Später wechselten Entscheidungen, die in strittigen Fragen zugunsten der Arbeiter getroffen wurden, mit statements allgemeiner Natur ab. Ob die indirekte Behandlung dann und wann durch die Notwendigkeit ausgelöst wurde, auf die Interessen der Kreise Rücksicht nehmen zu müssen, von denen man für den Bau und Unterhalt von Kirchen und Schulen abhängig war, kann ein Außenstehender nicht beurteilen. Möglicherweise spielte auch die Überlegung eine Rolle, daß man den katholischen Namen, der ohnehin auf Grund der geschichtlichen Entwicklung mit einer Hypothek von Vorurteilen belastet war, durch die Beteiligung an einem Streit zwischen zwei Parteien in der Nation allzu sehr gefährden könne. Als die Republikaner 1947 im vorletzten Kongreß die Taft-Hartley-Act einbrachten und durchsetzten, durch die den Arbeitern Rechte verloren gingen, die sie durch ein früheres Gesetz gewonnnen hatten, war die Stellung des Episkopats nicht einhellig. Heute werden folgende Namen genannt, wenn man sich nach den Bischöfen erkundigt, die am meisten für die Arbeiterbewegung eintreten: Francis G. Haas von Grand Rapids (Michigan), Robert E. Lucey von San Antonio (Texas), Bernard J. Sheil von Chikago (Illinois).

Als 1935 ein Teil der Gewerkschaften die AFL verließ, um den Interessenverband der ungelernten Arbeiter (CIO) zu gründen, zeigte es sich, daß die Katholiken im Unterschied zu den Kommunisten dieser geistigen und organisatorischen Aufgabe nicht gewachsen waren, da sie keine Vorbereitungen getroffen hatten. Während der Kommunismus schon seit 1906 Schulen besaß, in denen seine Funktionäre ausgebildet wurden, begannen die Katholiken erst jetzt mit dem Aufbau und Ausbau solcher Institute. Es dauerte über ein Jahrzehnt, bis es endlich gelang, den Einfluß und die Kontrolle der Kommunisten in den wichtigsten Verbänden der CIO zu brechen.

Dieser Vorfall wirkte wie ein Schuß vor den Bug. Überall im Lande wandte sich die Aufmerksamkeit, wenn auch nicht zum ersten Male, so doch jetzt mit dem entschiedenen Willen, eine Wandlung herbeizuführen, der Arbeiterfrage zu. Inzwischen sind über 100 Arbeiterschulen entstanden, in denen Arbeiter durch Abendkurse auf die Arbeit in den Gewerkschaften und für die Zusammenarbeit oder Auseinandersetzung mit den Untenehmern vorbereitet werden. Dem Aufweis der strategischen Ziele im wirtschaftlichen Leben geht parallel die Behandlung der taktischen Mittel, die beherrschen muß, wer bei dem zähen und elastischen Ringen Erfolg haben will. Ein solcher Erfolg gelang 1948 Teilnehmern eines Kursus an der Franz-Xaver-Schule von New York, die von P. Philip Carey S. J. geleitet wird und zu den besten im Lande gehört. Sie brachten die Herrschaft der Kommunisten über die Gewerkschaft der Transportarbeiter, TWU: Transit Workers Union, in New York

zu Fall, was insofern von allgemeiner Bedeutung war, als der reibungslose oder gestörte Verkehr in New York sich umgehend auf das ganze Land auswirkt.

Einen umfassenderen Plan als die Labor School verfolgt man mit dem Institute for Industrial Relations, das gleichzeitig an einer Reihe von Universitäten eingerichtet wurde. Man behandelt die gesunde Ordnung zwischen Arbeiterschaft und Unternehmertum, wobei auch die Funktion des Staates einbezogen wird. Für die Studenten ist ein Studium von vier Jahren vorgesehen, das auch einige Monate praktischer Arbeit in einem Betrieb, bei einer Gewerkschaft und an staatlichen Schlichtungsstellen einschließt. In den Abendkursen treffen sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer, um durch persönlichen Kontakt und sachliche Gespräche einer besseren Zusammenarbeit die Wege zu ebnen. Kansas City im Mittleren Westen hat unter 500000 Einwohnern nur 17 Proz. Katholiken. Die Beteiligung von Nichtkatholiken an den Abendkursen betrug bei den Unternehmern 90 Proz., bei den Arbeitern 65 Proz. Der Gründer und Leiter, er doziert Soziologie und wurde auch als Schlichter in Streitfällen bekannt, hat mit wenigen Sätzen das Programm für sein Institut klar umrissen: „Diese Grundlinien sollen helfen, die soziale Verantwortung praktisch werden zu lassen, die eine Universität über die Schule hinaus für das öffentliche Leben hat. Das soziale Gewissen der Kirche ist die Wirkung einer sozialen Philosophie, die von allen verstanden werden kann, soweit sie noch an Gott und das Naturrecht glauben. Um seiner Verpflichtung gerecht zu werden, muß das Institut allen dienen, ohne auf Rasse, Glaube, Farbe oder Nationalität Rücksicht zu nehmen."

Was die Einstellung zur Wirtschaft betrifft, lassen die Ausführungen erkennen, daß man von einem Umstimmungsprozeß im katholischen Lebensgefühl sprechen kann. Das gilt nicht im gleichen Umfang für die Politik, obwohl auch hier Anzeichen vorhanden sind, die den Wunsch nach einer stärkeren Verbindung zwischen Religion und Leben erkennen lassen. Nicht nur dem Katholiken, sondern allen Amerikanern steht der Beruf näher als die Politik. Nur knapp 50 Proz. der Bevölkerung beteiligten sich an der letzten Präsidentenwahl. Auch wird offen ausgesprochen und allgemein zugegeben, daß die besten Kräfte in der Regel eine leitende Stellung im wirtschaftlichen Leben der politischen Laufbahn vorziehen. Während die Vertretung der Katholiken in der Politik der einzelnen Staaten, die weitgehend und überwiegend durch die Landbevölkerung bestimmt wird, aus bevölkerungspolitischen Gründen zwangsläufig meist gering ausfällt und ohne Bedeutung bleibt, liegen die Verhältnisse sowohl in den Großstädten als auch in Washington anders.

Der hohe Anteil an der Bevölkerung in den Städten gab den Katholiken sehr früh politische Macht in die Hand. Nicht immer zum Vorteil der guten Sache. Es kam vor, daß Bürgermeister, denen man eine treue Erfüllung ihrer kirchlichen und häuslichen Pflichten nachrühmte, einige Monate ihrer Amtszeit wegen Unregelmäßigkeiten in der Geschäftsführung im Gefängnis zubringen mußten. Solche Vorfälle standen ihrer Wiederwahl nicht im Wege. Hätte es sich nur um Einzelfälle gehandelt, wäre ihre Erwähnung nicht am Platze. Obwohl diese Zustände fast allgemein überwunden sind, war der Hinweis auf die Vergangenheit erforderlich, um einen kritischen Punkt im amerikanischen Katholizismus kurz zu beleuchten. In der Abschaffung der Mißstände zeigt sich bereits eine geschärfte Verantwortung, die auch noch die Spielregeln des politischen Lebens unter das Diktat des Gewissens stellen will.

Ehe auf die Beteiligung der Katholiken an der allgemeinen Politik in Washington eingegangen werden kann, sind einige Hinweise auf die beiden

Parteien des Landes erforderlich. Es fällt einem Besucher, der zum ersten Mal in die Staaten kommt, zunächst schwer, einen Unterschied zwischen Republikanern und Demokraten festzustellen. Er gewinnt den Eindruck, daß nur die Aufteilung in Regierung und Opposition die Trennungslinie bildet. Das Urteil besteht insofern zu Recht, als beide Parteien weltanschauungsfrei sind. Die Unterschiede ergeben sich von Fall zu Fall aus der Stellungnahme zu praktischen Fragen. Immerhin hat die Entwicklung dahin geführt, daß heute die Republikaner als überwiegend traditionsgebunden, die Freiheit betonend und zur Isolierung neigend, mit dem Kapitalismus und Protestantismus enger verbunden betrachtet werden, während die Demokraten seit Roosevelt und durch Truman, gestützt auf die Arbeiter und Katholiken, die Autorität des Staates stärker betonen, um der sozialen Verantwortung besser gerecht zu werden.

Im 80. Kongreß, dem Vorgänger des jetzigen, waren die Katholiken unter den Senatoren mit 11,5 Proz. vertreten, während die Beteiligung bei den Abgeordneten 15,4 Proz. betrug. Auf die Parteien verteilt, gehörten von den 11 katholischen Senatoren 10 und von den 67 katholischen Abgeordneten 41 zur demokratischen Partei. Wieweit neben der Vertretung durch Mitglieder der Parteien auf anderen Wegen auf die Gestaltung des politischen Lebens Einfluß genommen wird, liegt außerhalb einer statistischen Erhebung. Es wird angenommen, daß eine Wochenzeitschrift wie „America" in politischen Kreisen schon aus dem einen Grunde gelesen wird, um den katholischen Standpunkt bei kritischen Fragen kennenzulernen. Ebenso ist es wahrscheinlich, daß durch die katholische Foreign Service School in Washington bleibende Voraussetzungen für persönliche Kontakte geschaffen werden. Schließlich ist noch zu erwähnen, daß die grundsätzlichen Feststellungen der amerikanischen Bischofskonferenz im Herbst von Jahr zu Jahr die Aufmerksamkeit mehr auf sich ziehen. Im übrigen haben die Bischöfe in der kirchlichen Zentrale für das katholische Amerika, NCWC: National Catholic Welfare Conference, eine Abteilung eingerichtet, die sich nur mit der Überprüfung von Gesetzesvorlagen beschäftigt, die im Kongreß zur Behandlung kommen.

Ein Gegenstück zu Labor School und Institute for Industrial Relations scheint es für die Fragen der Politik auf den katholischen Universitäten einstweilen noch nicht zu geben. Aber Waldemar von Gurian gibt in Notre Dame-Indiana die ausgezeichnete „Review of Politics" heraus, die in einem erfreulichen Umfang auch Nichtkatholiken als Mitarbeiter und Leser gewonnen hat. Sie ist die einzige katholische Zeitschrift auf diesem Gebiet und unterscheidet sich von den übrigen amerikanischen Zeitschriften durch eine stärkere Betonung der historischen Forschungsarbeit und weltanschaulicher Hintergründe. Es gibt Amerikaner, die meinen, daß dadurch der Behandlung aktueller Fragen zu viel Raum entzogen werde. Sehr wahrscheinlich liegt die Erklärung für diesen Typ der Zeitschrift darin, daß der Mitarbeiterstab stark europäisch durchsetzt ist. Zu dieser Zeitschrift wird sich in Zukunft an der gleichen Universität ein Institut zum Studium der internationalen Beziehungen gesellen, dessen Leitung ebenfalls Professor Gurian übernimmt. Vielleicht ist damit ein Keim in die katholischen Hochschulen der Vereinigten Staaten gesenkt, der nach seiner Entfaltung im Gebiet der Politik zu einer gleichen Bewegung führt wie vor 15 Jahren im Raum der Wirtschaft: Der Katholizismus als geistige Ordnungsmacht.

Umschau

Religion und Politik im russischen Kulturkreis

Man ist nur zu leicht der Ansicht, die allgemeine Säkularisierung des Lebens, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts durchgesetzt hat, habe die Wirkung religiöser Vorstellungen auf die politische Entwicklung der Völker geschwächt oder gar unmöglich gemacht. Das trifft nicht einmal für das abendländische Europa ohne weiteres zu, noch weit weniger aber für den östlichen Teil unseres Kontinents, und hier besonders innerhalb des russischen Kulturkreises. Alle, die unvoreingenommen, mit innerer Aufgeschlossenheit das Leben in der Sowjetunion betrachten, sind einhellig der Ansicht, daß sich das Wesen des russischen Kommunismus nur dem erschließt, der sich die zutiefst religiös bewegte russische Seele als letzten Erklärungsgrund vergegenwärtigt, eine Seele, die nach dem Zusammenbruch des Zarenmythos sowie der mit ihm aufs engste verbundenen orthodoxen Kirche und der sie tragenden Glaubenswelt in der kommunistischen Lehre eine Befriedigung ihres Dranges nach „Erlösung von allem Übel" und der Aufrichtung eines Reiches der Gerechtigkeit zu finden hoffte.

Bis zu Anfang dieses Jahrhunderts war das russische Bauernvolk wohl das gläubigste des europäischen Kulturkreises. Nirgends verlieh die Religion dem täglichen Leben in höherem Grade ihr Gepräge. Nirgends wurde mehr gebetet, gab es mehr Kirchen, Klöster und Kapellen; nirgends wurde des Osterfestes erste Feierstunde inbrünstiger erlebt als im heiligen Rußland. Aber diese christliche Gläubigkeit war seit Jahrzehnten einer weltanschaulichen und politischen revolutionären Propaganda ausgesetzt, die immer mehr Widerhall fand, weil das Leben zu viel „Unwahrheit" (neprávda) enthielt und die Duldsamkeit — eine hervorragende Eigenschaft des russischen Menschen — insofern auf eine harte Probe gestellt wurde, als die geduldig getragene wirtschaftliche Drangsal und die seelischen Leiden nicht die erhoffte Beseitigung der Unwahrheit zeitigten.

Worin bestand aber nach russischer volkstümlicher Auffassung diese Unwahrheit? Für das russische Bauernvolk, diesen „Kreuzträger", vor allem darin, daß die Wirklichkeit nicht mit der Glaubensüberzeugung von der einzig gerechten Verteilung und Nutzung von Grund und Boden, der Muttererde, der wichtigsten Quelle aller Nahrung, übereinstimmte. Denn nach russischer Überzeugung darf Gottes Erde nicht Sondereigentum des einzelnen sein, ebenso wenig wie Luft, Licht und Wasser. Kein sozialer Friede, keine Gerechtigkeit, solange das Privateigentum an Grund und Boden, als der Übel größtes, fortbesteht und an seine Stelle nicht die einfache Nutzung durch denjenigen getreten ist, der imstande und willens ist, den Grund und Boden selbst zu beackern, als Nahrungsquelle für sich und seine Familie oder das weitere Kollektiv, dem er angehört. Diese Überzeugung war völlig unvereinbar mit der Stellung, die der Großgrundbesitz und die Großbauern, die „Fäuste", in der russischen Agrarverfassung inne hatten, gestützt auf die Regierung, die sich seit 1906 (Stolypins Agrarreform) die Züchtung des Großbauern besonders angelegen sein ließ und die Masse der Bauern in ein proletarischen Verhältnis zum Großgrundbesitzer, zu den „Fäusten" und zum „Fabrikanten" brachte.

Abgesehen von diesem grundlegenden Zwiespalt zwischen der Regierungspolitik und der religiös begründeten sittlichen Überzeugung des Durchschnittsbauern — ein Antagonismus, der von der revolutionären Propaganda geflissentlich geschürt wurde —, hat eine Reihe von politischen Ereignissen,

wie die militärischen Mißerfolge im russisch-japanischen Krieg (1904/05), sowie die ganze an Fehlern, Unglücksfällen und Schandtaten reiche Regierung des letzten Zaren, dazu geführt, daß die ursprüngliche Glaubenswelt erschüttert wurde. Eine besondere Bedeutung kommt hier dem „blutigen Sonntag" (9. 1. 1905) zu, der eine letzte Überprüfung des Glaubens an den Zaren bedeutete, eine Prüfung, die eindeutig gegen den Zarenmythos ausfiel. In kirchlicher Prozession, unter Vorantragung von Ikonen und unter Leitung des Priesters Grigori Gapon ist damals die Petersburger Arbeiterschaft zum Zaren gegangen, um ihm eine Bittschrift zu überreichen. Die Abordnung wurde mit Gewehrsalven empfangen. Dem Versuch, eine unmittelbare Verbindung zwischen Volk und Zar herzustellen, wie das die russische Tradition gebot, fielen Tausende zum Opfer. Damit war das Urteil über das russische ancien régime gesprochen. Es bedurfte nur noch einer großen Krise, wie sie die riesigen Blutopfer im ersten Weltkrieg heraufbeschworen, und die aufgestauten revolutionären Energien mußten sich mit verheerender Wucht entladen.

Wie ist es aber zu erklären, daß die Revolution von 1917/18 und der Aufbau des Sowjetsystems sich im Zeichen einer materialistischen Lehre, des westeuropäischen Marxismus, vollzogen hat? Auch diese Erscheinung ist nicht zuletzt religiös begründet. Nicht der wissenschaftliche Inhalt der marxistischen Lehre, nicht das „Kapital" von Marx, sondern das Kommunistische Manifest von 1848 hat, vor allem in den Arbeitermassen, nach 1905 eine zündende Wirkung ausgelöst, weil dieser propagandistisch geniale Wurf dem Proletariat eine weltgeschichtliche Sendung zuschreibt, weil das Proletariat darin aufgerufen wird, in opfervollem Kampf gegen den Menschheitsfeind „Kapital" ein Reich der Gerechtigkeit und allgemeinen Wohlfahrt zu begründen. „Die Kommunisten erklären offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern! Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen." Diese Schlußworte des Manifests haben in keinem anderen Lande einen so starken Widerhall gefunden wie in Rußland; denn sie brachten jene Saiten der russischen Volksseele in Schwingung, die Dostojewski als die typisch russischen gekennzeichnet hat: Opferwilligkeit und die Überzeugung, daß die „Wahrheit" kompromißlos, nötigenfalls mit brutaler Gewalt verwirklicht werden müsse, sowie der Drang, der Welt das Heil zu bringen. Außerdem war nichts einfacher, als eine Verbindung herzustellen zwischen der marxistischen Lehre, z. B. der Zusammenbruchstheorie der kapitalistischen Wirtschaft, und der christlich-evangelischen Verheißung vom Jüngsten Gericht und dem Anbruch eines tausendjährigen Reiches der Gerechtigkeit. — So hat der Marxismus in die russischen proletarischen Massen über religiös-christliche Glaubenswahrheiten Eingang gefunden. Den Weg der praktischen Verwirklichung des Sozialismus hat aber nicht Marx, sondern Lenin gewiesen.

Es ist abwegig zu behaupten, der Bestand des kommunistischen Regimes beruhe ausschließlich auf dem Terror, so groß seine Bedeutung in jedem autokratischen Regime auch sein mag. Vielmehr ist diese Erscheinung auch religiös zu erklären. Nicht der Terror, sondern der Glaube an die Wunder wirkende Kraft eines Lenin und Stalin und ihrer Lehre, sowie die Zuversicht, durch sie an dem Aufbau einer besseren, gerechteren Welt beteiligt zu sein, bildet die Grundlage der kommunistischen Herrschaft. Wie der Zar als Statthalter Gottes auf Erden, so regiert mit noch größerer Machtvollkommenheit heute, nach weitverbreiteter

Glaubensüberzeugung, die durch den Sieg über den Eindringling und Schänder der russischen Erde bestätigt worden ist, Stalin das russische, von Gott auserwählte Volk. Lenin ist längst ein Heiliger der kommunistischen Kirche und Stalin wird es werden.

Beispiele, daß Personen, die fähig waren, den Glauben an ihre göttliche Sendung zu wecken, wunderwirkende Kräfte besitzen und eine große Gefolgschaft um sich vereinigen, bietet das russische Leben in Fülle. Der ganze Zarenmythos beruhte auf diesem Glauben. Der Zar war Gottes Stellvertreter auf Erden, von Gott bestellt, die Wahrheit zu verwirklichen und niemand als dem Allerhöchsten verantwortlich — ein Mythos, der, im 16. Jahrhundert entstanden, sich von einer erstaunlichen Langlebigkeit erwiesen hat. Auf dem gleichen religiös-mystischen Boden sind die meisten der zahlreichen religiösen Sekten entstanden. So hat eine der verbreitetsten, die der „Geißler" (Chlysty), die Göttlichkeit ihres Begründers, des Bauern Danila Philipow zum Dogma erhoben und diese Göttlichkeit auf die folgenden „Christusse", die nach ihm die gleiche Stellung in der Sekte einnahmen, übertragen; alle galten für wundertätig und übten eine autokratische Herrschaft aus über Leben und Tod ihrer Anhänger. Die gleiche Vergöttlichung ihres Gründers, des Bauern Seliwanow, lehren die „Verschnittenen" (die Skopzy), nach deren Lehre in Seliwanow sich Gott zum zweiten Mal offenbart hat. Fast alle religiösen russischen Sekten, sofern sie nicht ausnahmsweise rationalistisch-protestantischen Charakter haben, vertreten das Gottesgnadentum ihrer Urheber oder ihrer Urheberinnen, der „Gottesmütter". Der Historiker des russischen ancien régime, des ersten Weltkriegs und der Revolution wird sich eingehend mit der Gestalt Gregori Rasputins (ermordet Dezember 1916) zu befassen haben. Der überragende Einfluß dieses sibirischen Bauern, dieses „Gottesmannes", auf die letzte Zarin, den Zaren und die Regierung während der Jahre 1915/16 beruhte auf der Vorstellung, daß Rasputin übernatürliche Kräfte besitze, und auf der Tatsache, daß er vermöge einer hypnotischen Kraft oder aus natürlicher Intuition diesen Glauben zu festigen wußte. An diese Kraft hat sich das letzte Zarenpaar auf seinem Leidensweg inmitten politischer Wirrnis und persönlicher Bedrängnis geklammert.

Überträgt man dieses in der russischen Volksseele fortlebende Bedürfnis, einer charismatischen Persönlichkeit göttliche Ehren zu erweisen, sowie den Glauben, daß „Rußland allein der Träger der Christenidee ist" (Dostojewski), und daß „das Wort der Rechtgläubigkeit (d. h. heute des Kommunismus) sich in ihm zu einer großen Tat gestaltet", auf die Gegenwart, so wird verständlich, daß aus einem tief im religiösen Unterbewußtsein begründeten Drang gegen den „verwesenden Westen" ein Kreuzzug geführt werden muß, und daß dieser „kalte Krieg" währen wird, so lange die kommunistische Lehre als Glaubenswahrheit, getragen vom Machttrieb einer fanatischen Führerschaft, mit einem Autokraten an der Spitze, in der Sowjetunion fortbesteht.

Roderich v. Ungern-Sternberg

Der Münchner Psychologenkongreß vom 1. — 4. Oktober 1949

Unter dem Motto „Psychologie im Leben" beabsichtigte der diesjährige Psychologenkongreß, „die Arbeitsgebiete der praktischen Psychologie so in die Öffentlichkeit zu stellen, daß ihre Verbundenheit mit den entsprechenden Lebensgebieten sichtbar werde". Er wollte „allen denen, die in ihrem Beruf Psychologie anwenden oder benötigen, zeigen, in welch erheblichem Umfang diese heute praktisch wertvolle Arbeit zu leisten vermag".

Die Frage, ob es gelungen ist, dieses Programm zu verwirklichen, möchte man im großen und ganzen bejahen. In mehr als dreißig Vorträgen und einer Anzahl Arbeitsgemeinschaften wurden Themen behandelt, die die enge Verbundenheit der Psychologie mit Belangen des öffentlichen Lebens und mit den Anliegen des einzelnen Menschen aufwiesen. Die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse ließen es wohl ratsam erscheinen, die Anzahl der Kongreßtage möglichst zu beschränken; der Nachteil war jedoch eine Häufung von Vorträgen, so daß an die Aufnahmefähigkeit der Zuhörer sehr hohe Anforderungen gestellt wurden.

Die Rahmenthemen des Kongresses waren: Psychologie und Lebensführung, Psychologie und Erziehung, Psychologie und Wirtschaft, Psychologie und Rechtspflege, Psychologie und Verwaltung, Psychologische Diagnostik, Psychologie und Medizin. Dem Kongreß schloß sich eine Graphologentagung an. Phil. Lersch gab im ersten Vortrag des ersten Tages einen guten Überblick über die einzelnen Gebiete und wies in seinen Ausführungen einen Weg durch das reichhaltige Programm der Tagung.

Greifen wir aus der großen Anzahl der gehaltenen Vorträge je einen innerhalb jedes Bereiches heraus, so scheint uns für das Thema des ersten Tages „Psychologie und Lebensführung" die Vorlesung von Prof. Kafka von besonderer Bedeutung. Er umschrieb die Aufgaben der heutigen Psychologie als Bemühungen um die Strukturanalyse der Seele, um die Aufhellung entwicklungspsychologischer Tatsachen, um soziale Bedingungen und Abhängigkeiten. Kafkas Anliegen war eindeutig ein metaphysisches, richtendes. Es war gut, daß gewisse psychologische Fragen auch einmal in diesem Zusammenhang gestellt wurden. Die Beobachtung läßt nämlich auf eine Fehlentwicklung der Psychologie aufmerksam werden, die darin besteht, daß man auf der Flucht vor dem Rationalismus einem extremen Vitalismus anheimfällt.

Wie groß die Gefahr hier ist, zeigt sich in der Neigung der neueren Psychologie — der Ausdruckspsychologie wie der sogenannten „Tiefenpsychologie" —, die Tiefe des Menschen in seiner Triebwelt zu sehen. Für Klages besteht der Kern der Person im Bereich der Triebfedern, für die „Tiefenpsychologie" ist „Analyse" im allgemeinen gleichbedeutend mit Triebanalyse. Im Gegensatz zu diesen Auffassungen stellte Kafka, als die wahre „Tiefe" die geistige Mitte des Menschen hin, seine Stellung und Haltung zu den geistigen Werten. Die Höhe des Menschen ist seine wahre Tiefe.

Die Vorträge über das Thema „Psychologie und Erziehung" enttäuschten ein wenig. Sie blieben im allgemeinen zu sehr im Theoretischen hängen und ließen den Kontakt mit der Wirklichkeit etwas vermissen. Eine Ausnahme bildete Seelmanns „Erziehungsberatung". Der Beifall, den der Redner fand, hatte seinen Grund nicht nur in der liebenswürdigen, warmen, menschlichen Bereitschaft, zu verstehen und zu helfen, sondern auch in der Schlichtheit der Anwendung psychologischer Erfahrungen und Einsichten, in der Freiheit von jeder schulischen Orthodoxie oder Polemik. Seelmann entwickelte an einem Fall häufig vorkommender Eigentumsdelikte eines Neunjährigen deren Hintergründe, die für den moralisch urteilenden Alltagsmenschen sicher große Überraschungen brachten. Wenn schon bei einem Kind Versager in sittlicher Hinsicht kompliziertes, häufig undurchsichtige Ursachen haben, Voraussetzungen, die das Verhältnis der Eltern zum Kind, aber auch die Beziehungen der Eltern zueinander sowie die Stellung des Kindes unter seinen Geschwistern, ferner innere Nöte und Ausweglosigkeiten angehen — wie mag erst die Fehlhaltung des Erwachsenen von Umwelteinflüssen verschiedenster Art ab-

hängig und durch sie ursächlich bedingt sein. Seelmann konnte begreiflich machen, daß Versager meist nichts weiter als Symptome, also Zeichen sind, die als solche gesehen in einen lebendigen Zusammenhang gestellt werden müssen, sollen sie nicht völlig falsch bewertet und gedeutet werden. Die „Psychagogik", eine glückliche Mischung von strukturpsychologischem und analytischem Denken, von Theorie und Praxis, von Einsicht und gütigem Verstehen, von Geduld und Unternehmungslust, von behutsamer Rücksicht und klarem Entscheiden, wurde hier in ihrer Bedeutung für die Erziehung offenbar.

Das Thema „Psychologie und Verwaltung" ließ auf die schon im ersten Vortrag von Phil. Lersch genannte doppelte Aufgabe der Psychologie aufmerksam werden: Eignungsuntersuchung und Berufsberatung. Während es der Eignungsuntersuchung obliegt, für den jeweiligen Beruf die besten und geeignetsten Bewerber auszusuchen, will die Berufsberatung den jeweiligen Menschen dem rechten, entsprechenden Beruf zuführen. In einer Aussprache wurde die Frage gestellt, ob die Eignungsuntersuchung sich mit dem „Testen" der Bewerber begnügen solle oder diesen engen, z. T. als unzureichend erklärten Rahmen zu sprengen und die Gesamtheit des Menschen mit zu berücksichtigen habe. Zweifellos muß auch der Charakter eines Menschen neben seiner fachlichen Leistungsfähigkeit bei der Auslese berücksichtigt werden; anderseits wird man die Gefahr einer Einmischung in persönliche Angelegenheiten der Lebensführung des Bewerbers verhindern müssen, will man nicht Gefahr laufen, in der Öffentlichkeit anzustoßen und die Eignungsuntersuchung in Mißkredit zu bringen.

In der Vortragsreihe „Psychologie und Rechtspflege" sprach Prof. Mezger über „Psychologische Fragen im neuzeitlichen Strafrecht". Die Ausführungen waren sehr gründlich und zeigten genau die Stelle, an der die Mitarbeit des Psychologen erwünscht ist. Es kommt dem Richter in der Praxis darauf an, leicht zu handhabende Schemata zur Erfassung seelischer Voraussetzungen der Straffälligkeit zur Verfügung zu haben. In diesem Zusammenhang wies der Redner darauf hin, daß die neuere Charakterkunde, insbesondere die Forschungen von Klages wenig verwendbar seien. Hier läßt sich jedoch Gewichtiges einwenden. Man versteht durchaus das Anliegen leichter Verwendbarkeit psychologischer Einsichten und Zusammenhänge für die Praxis des Richters, aber man wird dem Referenten doch nicht recht geben können, wenn er dem Richter eine schlichte Typologie — welcher Art auch immer — als Handwerkszeug wünscht. Es entspricht nicht den Forderungen der heutigen Persönlichkeitsforschung, in der Wesenserhellung bei einer Typenzuweisung im psychiatrischen Sinn stehenzubleiben. Entscheidend muß die Individualbestimmung sein, die sowohl von der Strukturanalyse, also der Charakterkunde, wie auch von der Lebenslauferforschung zu versuchen ist. Typenzuweisungen können allenfalls erste, tastende Versuche eines Verstehens sein oder diese unterstützen; sie können aber niemals eine Straftat erklären oder einen straffälligen Menschen verstehen lehren. Die Motivforschung, die für den Richter von entscheidender Bedeutung ist, kann mit einer Typisierung des Menschen beginnen, aber sie muß mit einer Aufhellung des Individuums, im besonderen seiner Lebensgeschichte, enden. Hier wären neben charakterologischen Methoden Erfahrungen der Psychoanalyse, im besonderen der Komplexpsychologie Jungs nutzbar zu machen. Es ist sicher, daß manche Straftat und mancher Straffällige mit anderen Augen angesehen würden, wenn man es verstände, in diesem Sinn Individualpsychologie anzuwenden.

Im Themenkreis „Psychologische Diagnostik" war der Vortrag von Pro-

fessor Huth besonders aufschlußreich. Er entwickelte eine vollständige Übersicht über ihre gegenwärtigen Methoden. Als „Auskunftsstellen" für den Diagnostiker nannte er den Arzt, die Familie, die Schule, den Beruf, die sonstige Umwelt. Als „Diagnosen der Leistung" bezeichnete er Zeugnisse, Kenntnisprüfungen, Leistungen der Freizeit, berufliche Leistungen, psychologische Leistungsuntersuchungen (mittels Testverfahren). Für die Diagnose des Verhaltens bedeutsam erklärte er die Konstitution, den körperlichen Eindruck, die Handschrift, die Exploration, die psychologischen Charakteruntersuchungen. Mit Recht betonte Huth, daß der Diagnose des Verhaltens nach Möglichkeit die übrigen diagnostischen Methoden vorausgehen sollten, denn sie verhelfen zur leichteren Deutung des Verhaltens. Ebenso treffend war die Feststellung, daß ausdruckspsychologische Methoden wie etwa die der Handschriftenanalyse nicht als einzige angesehen werden sollten. Dies erkannte schon die Wehrpsychologie, die die genannten Methoden als Teilmethoden gelten ließ.

In einer Sonderveranstaltung fanden sich Mediziner, Psychotherapeuten und Psychologen zu einer Besprechung zusammen. Zweck war „Klärung und Vertiefung ihrer Zusammenarbeit". Der Gegensatz zwischen den genannten Berufsvertretern dürfte immer mehr einer gegenseitigen Respektierung und einer zu Recht bestehenden Beschränkung Platz machen. Sicherlich bedarf gerade die Medizin einer psychologischen Orientierung, die allerdings nicht einseitig analytischer Art sein sollte, sondern ebenso charakterologisch ausgerichtet werden müßte. Das gleiche ließe sich für den Psychotherapeuten sagen. Daß die Charakterologie eine Kompensationsmöglichkeit in der analytischen Methode erkennt, zeigte der Vortrag von Prof. Vetter „Strukturanalyse und Tiefenpsychologie".

Die Graphologentagung befaßte sich ausschließlich mit dem Formniveau. Das ist sehr bemerkenswert. Ist doch dieses Interesse begründet in metaphysischen Fragen, deren die Psychologie nicht entraten kann. Wertfreies Forschen mag im Bereich der Naturwissenschaft möglich sein, innerhalb der Psychologie, im besonderen der praktischen, diagnostischen Psychologie läßt sich das Werten nicht vermeiden. So entstand denn auch bald in der angesetzten Diskussion, die von M. Pulver, R. Heiß, A. Vetter, L. Wagner, W. Müller bestritten wurde, ein ernstes Gespräch über die Kriterien der Bewertung und über die Wertmaßstäbe. Während man zunächst als letzten Wertmaßstab im Sinne von Klages ausschließlich die Lebensfülle gelten lassen wollte, forderte Pulver in eindrucksvollen Worten die religiöse Haltung als entscheidenden Maßstab und das Heilige als höchsten Wert.

Es ist sicher nicht Aufgabe eines Psychologenkongresses, Lebenswerte herauszuarbeiten — das käme einer Pädagogentagung zu. Aber man kann nicht umhin, auf die Gefahr aller Psychologie hinzuweisen, die K. Jaspers in seiner „Psychopathologie" so klar herausstellt, wenn er von der „Schädlichkeit der psychologischen Atmosphäre" spricht. In keiner Veröffentlichung der jüngsten Zeit ist bislang so klar und verantwortungsbewußt ausgesprochen worden, daß es trotz der Notwendigkeit psychologischer Erhellung in erster Linie darauf ankommt, „die hinreißende Gestalt der Sachen, der Glaubensinhalte, der Bilder und Symbole, der Aufgaben, des Unbedingten in der Welt" zu suchen und sprechen zu lassen.

Hubert Thurn S.J.

Das Broadway-Theater

Der Broadway ist für das Theaterleben Amerikas und der ganzen Welt ein Begriff. Das ist aber keineswegs der Straße zuzuschreiben, die New York in seiner Länge durchzieht. Der Broadway wird, soweit er sich überhaupt von anderen Straßen unterscheidet, von

den geräuschvollen Vergnügungsstätten beherrscht. Um ein Theater zu finden, muß man ein paar Schritte in eine der Nebenstraßen abbiegen. Wenn man den abendlichen Times Square, um den herum die meisten der Bühnen New Yorks versammelt liegen, verläßt, so ist es, als ob man aus einer festlich erleuchteten Halle in ein dunkles Vorzimmer träte. Doch das ist nur für einen Augenblick so. Das Theater, das man sucht, winkt mit bunt prangenden Lichtern, genau so wie die vorlauten Kinos am Broadway.

Man nennt das Bühnentheater im Gegensatz zu anderen Unterhaltungsstätten „the legitimate theatre", aber diese respektvolle Bezeichnung räumt ihm keine Vorzugsstellung ein; es muß den harten Konkurrenzkampf innerhalb des „show business" ganz aus eigenen Kräften bestehen. Das Broadway Theater bezieht keinerlei öffentliche Zuschüsse. Es ist darum einzig auf den Publikumserfolg angewiesen. Das ist seine Schwäche und seine Stärke zugleich.

Die einzelnen Häuser haben kein Repertoire. Sie spielen jeweils nur ein Stück, und das so lange wie möglich. So hat etwa gegenwärtig „Born Yesterday" schon über anderthalbtausend Vorstellungen hinter sich. „Life with Father" soll sieben Jahre lang gespielt worden sein. Man kann sich denken, wie sehr diese anhaltenden Wiederholungen nicht nur die Schauspieler, sondern auch die dramatische Kunst abnutzen.

Anderseits gibt der erbarmungslose Kampf um den Erfolg dem Theater auch starke Antriebe. In der Theaterbeilage der New York Times wird auf der ersten Seite an auffälliger Stelle eine Liste geführt: „The big ten" — „die großen Zehn". Als ob es sich um ein Rennen handelte, werden da jede Woche die Aufführungszahlen der erfolgreichen Stücke notiert. Es gilt also, wie so häufig im amerikanischen Leben, auch hier den Rekord.

Ein wenig von diesem Wettkampfgeist würde manchem unserer mit öffentlichen Mitteln unterstützter Theater nicht schaden. Freilich verführt die Notwendigkeit, um jeden Preis dem Publikum zu gefallen, leicht zum Sensationellen. Nun braucht das nicht immer negativ zu sein. Ein Theater, das keine starken Erlebnisse bietet, taugt nichts. Die Frage ist nur, auf welcher Ebene die Erregung gesucht wird. Bei einem Massentheater, wie es der Broadway erfordert, kann man nicht erwarten, daß es sich immer um hohe Kunst handelt. Nicht weil die hohe Kunst den Massen gegenüber notwendig versagen müßte, sondern weil der Fall, daß die Kunst zugleich hoch und volkstümlich ist, erfahrungsgemäß außerordentlich selten vorkommt. Aber irgendeine Leistung muß es darstellen, was man bietet; sonst würde es sich nicht durchsetzen. So zeichnen sich die Erfolgsstücke durch technische Vollkommenheit und durch eine vorzügliche Psychologie der Publikumsbehandlung aus.

Aber es gibt auch in New York, trotz des riesigen Besucherreservoirs von elf Millionen, eine Theaterkrise. Die Direktoren fragen sich verzweifelt, was man tun solle, um mehr Publikum ins Theater zu holen. Der Fremde, der etwa zu „South Pacific" an der Abendkasse noch eine Karte haben will, mag sich wundern, wieso da von Krise die Rede ist, wo der Andrang doch so groß ist. Aber man muß wissen, daß im Durchschnitt von fünf Stücken, die herausgebracht werden, vier keine Gnade vor dem Publikum finden. Und unter fünfzehn Stücken ist nur eines ein wirklich starker Erfolg, ein „smash hit".

Ein Stück, das nur zwanzigmal gespielt wurde, war ein Versager, weil es die Kosten, die sehr hoch sind, nicht einträgt. Das Risiko kann darum niemals von einem einzelnen, auch nicht von einem Theater, getragen werden. Wer die Initiative für eine Aufführung ergreifen will (der „producer"), wen-

det sich darum an einen ganzen Kreis von Geldgebern. Für diese ist das Investieren eine Art von Glücksspiel. Bei den wenigen Proben, die sie von dem Stück vorher zu sehen bekommen, müssen sie sich ein Urteil bilden, ob es Gewinn verspricht oder nicht. Manchmal probiert man die Stücke, ehe man sie auf den Broadway bringt, erst auswärts aus, in Boston oder in New Haven. Aber immer bleibt dem Geldeinsatz, wie bei einer Wette, der Zug des Wagnisses. Da die Aussichten so unsicher sind, soll es nicht immer leicht sein, die nötigen „backer", die finanziellen Hintermänner, zusammenzubringen, besonders nicht bei Stücken, die geistige oder geschmackliche Ansprüche stellen.

Die beliebteste Art von Stücken ist gegenwärtig das sogenannte „musical". Es unterscheidet sich von der Operette durch die mehr dem Sprechen angenäherte Art des Singens. Der Nachdruck liegt mehr auf dem Schauspielerischen als auf dem Sängerischen, und innerhalb des Musikalischen sind Rhythmus und Bewegung wichtiger als Melodie und Ausdruck des Gefühls. Die Handlung ist bis zur Zusammenhanglosigkeit aufgelöst; sie bietet oft nur einer bunten Mischung von Einzelnummern, in der besonders Tänze eine große Rolle spielen, den Rahmen.

Doch es gibt auch ernstes Schauspiel am Broadway zu sehen. Ein so hintergründiges und schwer zugängliches Stück wie Jean Giraudoux' „Irre von Chaillot" behauptet sich nunmehr schon durch einige hundert Vorstellungen mitten im Trubel des Geschäftstheaters. Gleich gegenüber hat der amerikanische Anouilh sein neues Werk: „A Streetcar named Desire" („Eine Straßenbahn mit Namen Begierde") laufen. So trostlos das Stück ist, seine Meisterschaft im Atmosphärischen, die durch eine eigenartige Gläsernheit einen Zug des modernen Lebensgefühls mit bestürzender Eindringlichkeit zum Ausdruck bringt, sichert ihm den Einzug auch auf unsere Bühnen. Ebenso kann von zwei anderen Stücken vorausgesagt werden, daß sie auch bei uns erscheinen werden: „Anne of the Thousand Days" von Maxwell Anderson, und „Detective Story" von Sidney Kingsley. Das letztere liefert für das christliche Theater einen bemerkenswerten Beitrag. Nicht daß am Ende der Akt der Reue, und zwar in der kirchlichen Form, gebetet wird, sondern daß dieser Akt der Reue sowohl als dramatischer Schluß wie als Lösung überzeugt, das macht dieses Werk so willkommen; denn wir haben so wenig gute, moderne christliche Stücke. Zudem ist hier großes szenisches Können auch im einzelnen zu bewundern. Wer etwas sucht, das ebenso wirksam ist wie die „Erste Legion", zugleich aber besseres Theater, sollte sich diese „Detective Story" empfohlen sein lassen.

New York hat auch ein eigenes katholisches Theater, das „Blackfriars", das von einem Dominikanerpater geleitet wird. Es arbeitet nach anderen Grundsätzen als das kommerzielle Theater. Es ist sein Bestreben, möglichst viele Uraufführungen herauszubringen. Das wird ihm durch zwei günstige Umstände ermöglicht: Die Kritiker der großen Zeitungen, sehr machtvolle Herren für das Theaterwesen in New York, sind an den neuen Stücken interessiert und besuchen alle Premieren. Die Folge davon ist, daß sich die Schauspieler ohne Gage zur Verfügung stellen. New York ist voll von Bühnenkünstlern, die ein Engagement suchen, so daß viele von ihnen froh sind, wenn sie nur einmal, auch ohne Bezahlung, vor die Kritiker treten können. Diese Verhältnisse sind allerdings wohl einmalig, und die glückliche Einrichtung am Columbus Circle bleibt unnachahmbar für uns.

Werner Barzel S.J.

Besprechungen

Soziologie

Christliche Gesellschaftslehre; sozialistische oder christliche Kultur? Von Otto Schilling. (148 S.) München, Max Hueber.

Die unermüdliche Schaffenskraft des Altmeisters unter den Moraltheologen Deutschlands, der wir seit dem Umbruch bereits eine erweiterte Neubearbeitung seines Grundrisses der Moraltheologie (in Herders „Grundrissen") verdanken, beschenkt uns hier mit einem in edler Gemeinverständlichkeit gehaltenen Büchlein über christliche Gesellschaftslehre. Daß es sich durch die bei Schilling gewohnte klare und gediegene Lehre auszeichnet, bedarf kaum der Erwähnung. Was Vf. darbietet, ist die Lehre von einer christlichen Gesellschaft. Die sehr dornigen Fragen, wie nach christlichen Grundsätzen ein gesellschaftliches (staatliches usw.) Zusammenleben zu gestalten sei, wenn nicht alle oder nicht einmal die Mehrzahl der Menschen sich zu Christus bekennen, werden nur beiläufig berührt.

In der Verteidigung des hl. Thomas (n. 11) dürfte Vf. etwas zu weit gegangen sein. Wie gerade die Auseinandersetzungen zwischen Lotz (Rhein. Merkur 39/1948) und Eberhard Welty O.P. (Neue Ordnung 5/1948) gezeigt haben, weist die von Thomas vollzogene Zusammenschmelzung von Augustinismus und Aristotelismus nun doch einmal Nahtstellen auf; auch Thomas' geniale und säkulare Leistung bleibt den Grenzen allen Menschenwerks verhaftet.

Während die rationalistische Lehre von der Volkssouveränität schlagend zurückgewiesen wird (n. 139 u. a. O.), findet sich die christliche Lehre von der Volkssouveränität, der Papst Pius XII. so sichtliches Wohlwollen bekundet, überhaupt nicht erwähnt; bei unkundigen Lesern könnte das leicht zu Mißverständnissen führen. — Die ziemlich ablehnende Stellung zum Lichtspielwesen (n. 123) bedürfte wohl einer Überprüfung an Hand der sehr positiv eingestellten Film-Enzyklika Pius' XI. „Vigilanti cura." — Die Sozialversicherung (nn. 121, 144) ist zwar unter den heutigen Verhältnissen eine Notwendigkeit, aber doch keine zu allen Zeiten giltige Forderung der christlichen Soziallehre. Vielleicht dürfte ganz allgemein das überzeitlich Giltige vom zeitgeschichtlich Bedingten deutlicher abgehoben sein.

Wer das Büchlein sich geistig aneignet, besitzt damit eine treffliche Grundlage für das vertiefte Studium der christlichen Soziallehre, wozu Schilling im Einklang mit den Päpsten anleiten will und so nachdrücklich aufruft.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Staatslehre — Mensch, Recht, Staat. Von Heinrich Kipp. 2. verb. Aufl. (346 S.). Köln 1949, Balduin Pick.

Ein ganz vorzügliches Handbuch der Staatsphilosophie und des Staatsrechts auf der Grundlage der philosophia perennis. — In Fragen, in denen bis heute auch unter den Vertretern einer christlichen Staatslehre keine volle Einhelligkeit erzielt ist (ursprünglicher Inhaber der Staatsgewalt, Widerstandsrecht, Berechtigung des allenfalls notwendigen gewaltsamen Sturzes eines verbrecherischen staatlichen Gewalthabers oder selbst des Umsturzes einer unhaltbar gewordenen staatlichen Ordnung) zieht Vf. begrüßenswerterweise entschlossen alle Folgerungen aus der Lehre vom Gemeinwohl als Grund und Grenze der Staatsgewalt. Die namentlich im 19. Jahrhundert überwiegend vertretenen gegenteiligen Auffassungen erachtet Vf. offenbar als derart überholt, daß sie keiner Widerlegung gewürdigt werden. So ist das Buch mit keinem unnützen Ballast an Problemen und Kontroversen beschwert. Um so klarer tritt seine gerade Linie hervor. Bei leichter Verständlichkeit bietet das Buch doch weit mehr als nur eine erste Einführung.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Katholische Sozialpolitik am Scheideweg. Von Josef Dobretsberger. (160 S.) Graz-Wien, Ulrich Moser.

Gäbe der Überblick über die verschiedenen Richtungen und Strömungen innerhalb des sog. „sozialen Katholizismus", so wie Vf. ihn vorlegt, ein zutreffendes Bild, so stünde es wirklich schlimm, und hätte die christliche Soziallehre, nicht bloß die katholische Sozialpolitik, sich grundsätzlich neu zu besinnen. So richtig aber Vf. vieles sieht, so stark verzeichnet er anderes. Nicht selten werden Mißverständnisse und Irrgänge Einzelner dem sozialen Katholizismus oder der „katholischen Soziallehre" zur Last gelegt, so z. B.

die Verzerrung des berufsständischen Gedankens zum unseligen Ständestaat (141).

Der Weg, den die am Scheidewege stehende katholische Sozialpolitik nach Dobretsberger einschlagen soll, ist der Weg der Lenkungs- und Planwirtschaft, hineingestellt in ein „transzendentes Koordinatensystem" (159). Das will besagen: wir sollen die vom fortschrittlichen Sozialismus vorgeschlagenen praktischen Maßnahmen übernehmen, uns vom Sozialismus jedoch unterscheiden, indem wir all dieses in seiner Bedeutung relativieren, weil für den Christen nur das jenseitige Endziel absolut ist.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Wirtschafts- und Sozialordnung als Aufgabe. Von B. Schmittmann. 2. Auflage, bearbeitet von Dr. A. Lotz. (210 S.) Freiburg, K. Alber.

Im ersten Teil werden in vornehmlich sozialphilosophischer Weise die wirtschafts- und sozialpolitischen Grundlagen der bisherigen Wirtschaftsentwicklung dargestellt. Fußend auf der Naturrechtslehre der philosophia perennis werden im zweiten Teil die ethisch-rechtlichen Normen im Sinne dieses Naturrechtsdenkens für die Gestaltung des Wirtschafts- und Soziallebens entwickelt. Im dritten entwirft Schmittmann eine Wirtschafts- und Sozialverfassung, die er regional und gewerbeverbandlich gliedert.

So klar und verdienstlich unter Freilegung der eigentlichen philosophischen Grundlagen die Analyse der bisherigen Wirtschaftsentwicklung erfolgt, so wenig wird man im zweiten und vor allem im dritten Teil der Übersetzung der ethisch-rechtlichen Normen in die wirtschafts- und sozialpolitischen folgen können. Dieser Arbeit ist, wie so vielen (keineswegs nur auf christlicher Seite) eine gewisse Konstruktionsfreudigkeit bezüglich der Wirtschaftsordnung zum Vorwurf zu machen, die häufig, von durchaus richtigen ethisch-rechtlichen Grundeinsichten ausgehend, die gerade vom objektiv-metaphysischen Naturrecht geforderte Rücksicht auf die Gegebenheiten der Wirtschaftsform vermissen läßt. Für den Kenner der Materie ein anregendes Buch. Den in vieler Hinsicht stark zeitbedingten Ausgangspunkt des Verfassers (Weltwirtschaftskrise 1931!) vom „Tatbestand des zusammengebrochenen Kapitalismus" versucht A. Lotz in einem Anhang zu korrigieren.

W. Mende S.J.

Freiheit und Bindung des Eigentums. Von Arthur F. Utz. (172 S.) Heidelberg 1949, F. H. Kehrle. DM 5.50.

Das vorliegende Buch will und kann „entsprechend seiner philosophischen Betrachtungsweise nur der allgemeinen Grundeinstellung gelten, die den Weg bereiten soll zu späteren, einer konkreten Regelung oder Neuregelung der Eigentumsverhältnisse geltenden Entscheidungen, die das Ziel eines zweiten, diesem folgenden Buches sein sollen, worin eben die Eigentumsfragen mit modernen Wirtschaftsproblemen in Beziehung gesetzt werden". (S. 8)

Damit ist Absicht und Grenze dieser Darlegung des Eigentumsproblems ausgesprochen. Von seiner Bestimmung als Rechtsfrage, ihrer Rückführung auf das echte Naturrecht, mit dessen zentralen Begriffen: Person und Gemeinschaft, den daraus entspringenden Rechten und Pflichten des Eigentums angefangen, bis zur ethischen Forderung auf Privateigentum an die Wirtschaft und der Erörterung der christlichen Sicht des Eigentums und der schließlichen Auseinandersetzung mit dem rechtspositivistischen Eigentumsbegriff bleibt das Buch im Bereich der rein philosophischen Fragestellung.

Die ökonomische Anwendungsmöglichkeit der gewonnenen grundsätzlichen ethisch-rechtlichen Erkenntnisse auf die sozusagen technisch gegebene Wirtschaftsform bleibt in diesem Buch offen.

W. Mende S.J.

Kommunismus und Individualismus — wirtschaftstheoretische Argumente. Von Woldemar Koch. (93 S.) Tübingen 1949, I.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Nicht die Weltanschauungen, sondern die Wirtschaftssysteme des Kommunismus (Kollektivismus) und des Individualismus werden einander gegenübergestellt. Die Frage nach Möglichkeit und Grenzen einer Wirtschaftsrechnung in beiden Systemen wird grundsätzlich geprüft und der Klärung näher gebracht. Die Grenzen, an die beide Systeme stoßen, werden aufgewiesen. — Bemerkenswert sind drei Feststellungen, zu denen Vf. im Schlußkapitel über „Staatswissenschaftliche Grundlagen der Wirtschaftsordnung" gelangt: „Eine absolute wirtschaftliche Überlegenheit des Kollektivismus oder des Individualismus gibt es — bei dem heutigen Stand der technischen, wirtschaftswissenschaftlichen und soziologischen Erkenntnisse — nicht" (84): „Der

Preis, den der Individualismus, nicht für seine Lebensfähigkeit schlechthin, aber doch für seine Höchstleistungsfähigkeit entrichten muß, ist die Anerkennung staatlicher Führungsfunktionen. Diese Konzession mag dem Individualisten ebensowenig sympathisch sein wie das Zugeständnis an die Marktgesetze dem Kommunisten" (85). „Voraussetzung einer effizienten Volkswirtschaft ist unter allen Umständen eine effiziente Staatsgewalt" (92).

O. v. Nell-Breuning S.J.

Die amerikanischen Gewerkschaften. Ihr Wesen und Wirken. Von Florence Peterson. (326 S.) München 1948, Freitag Verlag.

Dieses Buch eines amerikanischen Fachmanns gewährt auch dem wirtschaftlich und sozial interessierten Laien einen guten Überblick über das geschichtliche Werden, den Aufbau und die innere Verwaltung der Gewerkschaften (1. und 2. Teil). Der 3. Teil befaßt sich mit der erzieherischen Betätigung der amerikanischen Gewerkschaften, der 4. mit dem Verhältnis der Gewerkschaften zu den Unternehmern, wobei die sozial völlig anders gelagerte Situation in USA besonders deutlich hervortritt. Der 5. Teil enthält ein auch für die weitere Beschäftigung mit der amerikanischen Gewerkschaftsliteratur nützliches Wörterbuch der Gewerkschaftssprache. Reiches statistisches Material sowie Literaturhinweise und Dokumente verdeutlichen den Text.

Das Buch hat einen ausschließlich informatorischen Charakter und erfüllt seinen Zweck einer Einführung in die Materie in hohem Maße. Für den fachlich Geschulten erweist es sich als ergiebige Quelle für fruchtbare Vergleiche zwischen USA und Europa auf dem Gebiete des Gewerkschaftswesens.

W. Mende S.J.

Frauenerwerbsarbeit und ihre Wirkungen auf die Frau. Von Martha Moers. (184 S.) Recklinghausen 1949, Bitter & Co.

In einer Zeit, in der die Frau in ungewöhnlichem Ausmaß zur Arbeit in der Öffentlichkeit herangezogen wird, ist eine Veröffentlichung wie die vorliegende sehr zu begrüßen. Die Schrift gibt in einem ersten Teil eine Übersicht über die Entwicklung der Frauenerwerbsarbeit, im zweiten einen Einblick in die Eigenart der Frau, wobei die Erwerbsarbeit in besonderer Weise berücksichtigt wird. Im dritten Abschnitt werden die einzelnen Berufe in ihren besonderen Anforderungen gekennzeichnet und die biologischen und seelischen Wirkungen auf die Frau durch statistische Übersichten und vorsichtig abwägende Erwägungen allgemeiner Art herausgestellt.

Das Buch bietet eine wertvolle Orientierung für den Berufsberater und für den Seelsorger, aber auch für die berufstätige Frau selbst.

H. Thurn S.J.

Russische Literatur

Russische Frömmigkeit. Briefe eine Starzen. Aus dem Russischen übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Nicolai Bubnoff. (178 S.) Wiesbaden 1947, Metopen-Verlag.

Das Büchlein bringt eine Auswahl der Seelsorgsbriefe des bekannten und fruchtreichen aszetischen Schriftstellers Theophan Satwornik (1815—1894). Nach gelehrten geistlichen Studien war er fast zwei Jahrzehnte als Professor tätig, erhielt dann, nach mehrjährigem Aufenthalt im Hl. Lande und in Konstantinopel den Bischofsstuhl von Tamboiw und dann den zu Wladimir. Aber es zog ihn in die Einsamkeit, um ganz dem Apostolat der Feder leben zu können. 1866 nahm er seinen Abschied und zog sich in die Wyschenskaja-Einsiedelei zurück. Die Seelsorge führte er nur mehr brieflich weiter; außerdem verfaßte er mehrere aszetische Werke, die viel gelesen wurden. — Der Wert der vorliegenden Auswahl liegt darin, daß uns ein neuer, direkter Einblick in russisches Frömmigkeitsleben gewährt wird. Ist doch die gegenseitige Kenntnis von Ost und West die allererste Vorbedingung für ein gegenseitiges Verständnis, das von allen ehrlichen Unionsfreunden angestrebt wird. Auch Verschiedenheiten zu westlichen Auffassung treten zutage, die uns besinnlich stimmen mögen; anderes ist mehr theosophisch als mystisch, mehr weltflüchtig als apostolisch. Eine kurze antikatholische Polemik bringt einige der üblichen slawophilen Mißverständnisse. Das Vorwort vermehrt diese noch durch eine völlig schiefe Auffassung des katholischen Ordenslebens. Unsere Freude über jede dokumentarische Veröffentlichung aus ostkirchlichem Leben möchten wir mit der leisen Aufforderung verbinden, nun auch auf russischer Seite einmal irgendwo den Anfang eines ernsten Studiums der katholischen Kirche zu machen,

das nicht von Chomiakow und Iwan Kirejewski, sondern von der Wirklichkeit ausgeht. H. Falk S. J.

Russische Meisterbriefe. Ausgewählt und übertragen von Karl Nötzel. Mit einem Vorwort von Otto Freiherrn von Taube. (434 S.) München 1948, Karl Alber. DM 13.—.

Erde und Ewigkeit. Russische Meistererzählungen. Übersetzt und herausgegeben von Erich Müller-Kamp. (346 S.) München 1948, Karl Alber. DM 10.—.

Die Titel versprechen nicht zu viel, wenn sie diese Briefe und Erzählungen als Meisterwerke bezeichnen. Sie stammen aus der Feder der angesehensten russischen Schriftsteller, von Gógol angefangen bis zu dem heute noch lebenden A. Rémisow. Alle Landstriche Rußlands sind vertreten und alle Schattierungen der „weiten russischen Seele", die am Hier und Heute niemals Genüge findet, sondern sich nach besseren, ewigen Werten sehnt. Dabei sind die Briefe mancher Revolutionäre tiefer und innerlicher als die des gefeierten Puschkin, der fast nichts als Koketterie im Kopfe hat. Kenner der russischen Literaturgeschichte werden bemerken, daß die von Altmeister Nötzel getroffene Auswahl der Briefe gerade die charakteristischsten Eigenschaften ihrer Schreiber herausstellt. Es ist eine Lesung für besinnliche Stunden; dann aber hat der Leser das Gefühl, als habe er selbst einen lieben Brief bekommen.

H. Falk S. J.

Briefe eines reisenden Russen. Von M. N. Karamsín. (67 S.)

Märchen. Von M. J. Saltyków. (69 S.) Bergen II (Oby.) 1948, Müller & Kiepenheuer Verlag (Sammlung „Die Weltliteratur"). Geb. je DM 1.30.

Diese Sammlung will über 700 Meisterwerke aus allen Völkern und Zeiten bringen. Auch Rußland soll mit 40 Titeln, deren Auswahl den fachkundigen Händen von A. Luther und F. Stepun anvertraut ist, vertreten sein. — Die „Briefe eines reisenden Russen" begründeten den Ruhm Karamsíns (1766—1826), der allgemein als Schöpfer der russischen Kunstprosa gilt und in der Novelle „Arme Lisa" ein Gegenstück zu „Werthers Leiden" geschaffen hat. — Saltyków (1826—1889) ist Satiriker und hat sich daher oft unter dem Decknamen Schtschedrín verborgen. Alle Typen, die wir aus Gógols „Revisor" und „Toten Seelen" kennen, tauchen auch bei ihm wieder auf. Die vorliegenden Kunstmärchen, die der letzten Lebensperiode des Dichters entstammen und zu seinen reifsten Schriften gehören, reden uns auch heute noch ins Gewissen.

H. Falk S. J.

Die Selbsterfassung des russischen Menschen im Werke Dostojewskis u. Solowjews. Von Fritz Lieb. (38 S.) Berlin 1947, Chronos Verlag.

Die Jahre nach dem zweiten Krieg haben uns viele Dostojewski-Studien gebracht. Es ist, als wenn nach all den Jahren der Versimpelung des Menschen die Sehnsucht nach der Verkündigung seiner unermeßlichen Tiefen wach geworden wäre. Der Verfasser bringt in diesem Auszug aus seinem Werk „Rußland unterwegs" Wesenszüge des russischen Menschen zur Darstellung. Dostojewski und Solowjew sind ihm Verkünder der Seelenlehre. Über Dostojewski heißt es: „In seinen Werken kommt die Zerrissenheit der russischen Seele zum Ausdruck, und keiner hat wie er mit einer solch prophetischen Kraft im 19. Jahrhundert deutlich werden lassen, daß die konkrete Beziehung von evangelischem Glauben und Leben und sozialistischer Verwicklung die eigentliche Schicksalsfrage des russischen Volkes sein wird." Dostojewskis Anerkennung der Schuld im echten, religiösen Sinn, des Nebenmenschen im Gegensatz zur Lehre lügnerischer Gleichheit, der Freiheit im Widerspruch zur sozialistischen Vermassung werden besonders hervorgehoben. Solowjew wird in seiner Entwicklung vom Rationalismus zur christlichen Weltanschauung ansichtig gemacht. Als Rationalist versucht Solowjew nach Ansicht des Verfassers Gott zu retten; aber dies geschieht auf Kosten der Tiefen von Leid und Schuld. Die Abgründe des Daseins werden verleugnet, die Dunkelheiten in Helligkeit umgedeutet. In den „Drei Gesprächen" findet Solowjew zur Anerkennung des Bösen als einer metaphysischen Macht zurück. Wenn auch hier die Verdinglichung der Kräfte bis an den Rand des metaphysich Möglichen geht — wahr ist, daß der Antichrist realer Gegenspieler Gottes ist, der seinen Einfluß zu vermehren sucht, im Maße das Gute im Menschen und in der Welt sich zu verwirklichen trachtet.

Wenn auch die Studie über Dostojewski nichts wesentlich Neues bringt, so sind die

Gedanken über Solowjew um so wertvoller.

H. Thurn S.J.

Charaktere und Sonderlinge. Von Nikolai Lessków. Deutsch von Johannes von Guenther. (483 S.) München 1948, Biederstein Verlag. Geb. DM 12.50.

Am Ende der Welt. Von Nikolai Lessków. Übertragen von Erich Müller. Einführung von Reinhold Schneider. (108 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 3.80.

Nikolai Lessków (1831—1895) zählt nicht zu den ganz Großen der russischen Literatur, aber er gehört zu den wenigen, deren Ansehen unbeeinflußt von Lob und Tadel und Zeitumständen stetig wuchs, die man wenig diskutiert, aber immer wieder gern liest. Seine Erzählungen umfassen das Menschenleben in seiner ganzen Weite, Vielfalt und Widersprüchlichkeit. Sie schildern das Menschliche in seiner russischen Ausprägung, in der scharfen Spannung zwischen Unmenschlichkeit und Heiligkeit. Aber die Gegensätze stoßen nicht wie bei Dostojewski in einem leeren Raum unversöhnlich aufeinander, sondern spielen in der realen russischen Welt menschlicher Irrungen und Schwächen. Sie werden so verständlich, ohne eine billige innerweltliche Lösung zu finden. Den Hintergrund aller Erzählungen bildet nicht wie zumeist in der russischen Literatur eine erdachte „Idee", sondern die Realität der barmherzigen Liebe Gottes und die Realität satanischer Macht. Erst in dieser anderen Welt findet das Menschliche seine Erlösung oder seine Verdammnis. Für uns Deutsche ist Lessków zudem unentbehrlich als Ausgleich gegenüber der einseitigen Orientierung durch die Lektüre Dostojewskis und Tolstois. Beide Dichter stellen den russischen Menschen dar, wie sie ihn durch die Brille einer bestimmten Ideologie sehen, und haben so mit ihren Ideen dem Abendland eine irreführende Vorstellung vom Russentum vermittelt. Lessków dagegen ist ein unbestechlicher, aber gütiger und humorvoller Realist. Seine Kleinbürger, Bauern, Popen und Altgläubige sind unverfälschte russische Wirklichkeit.

Die Sammlung „Charaktere und Sonderlinge" umfaßt neun Erzählungen von sehr verschiedener Thematik und Form. Sie schildern gute und böse, weise und dumme, schlichte und rätselhafte Menschen, Menschen, die trotz aller Erdhaftigkeit wie verloren in dieser Welt stehen und die in ihrer Verlorenheit über sich hinausweisen.

Das Büchlein „Am Ende der Welt" will die russische Gottesidee darstellen. Ein sibirischer Missionsbischof kommt in einem furchtbaren Erlebnis äußerster Todesnot zur Erkenntnis, daß seine Bekehrungsversuche an der Unempfänglichkeit der Eingeborenen und der Unfähigkeit seiner Missionare scheitern müssen, wenn er nicht zur Vergewaltigung der Seelen greifen will. Hier steht Christus, der stille und demütige „russische Gott" gegen die Befehle der staatskirchlichen Obrigkeit und gegen den menschlich-religiösen Ehrgeiz des Bischofs auf. Das Missionswerk muß abgebrochen werden, „um nicht Gott einen Streich zu spielen". Das Thema der ausweglosen Situation des Reiches Gottes in der Welt zieht sich durch das ganze Werk Lesskóws. Christus bleibt ein Fremdling in dieser Welt. Er wandert wie ein Pilger still durch die russischen Lande, unerkannt vor den selbstherrlichen Lenkern des Staates und der Staatskirche, aber nahe den armen und gedemütigten Menschen, die wie er keinen Anteil haben an dieser Welt.

J. Groetschel S.J.

Deutsche Dichtung in russischer Übertragung. Auswahl und Erläuterungen von Manfred Hellmann. (360 S.) Weimar 1948, H. Böhlaus Nachf.

Während uns die russische Lyrik noch größtenteils ganz verschlossen ist, und nur ganz wenige ihrer Werke in guter Übersetzung vorliegen, haben sich viele bedeutende russische Dichter des 19. und 20. Jahrhunderts mit Erfolg bemüht, Goethe, Schiller, Uhland, Heine u. a. in kongenialer Weise ins Russische zu übertragen. Das vorliegende Werk, das aus Seminarübungen an der Leipziger Universität entstanden ist und hauptsächlich als Materialsammlung für ähnliche Zwecke dienen will, aber auch sonst jedem Kenner der russischen Sprache Freude machen wird, bringt neben deutschen Texten der oben genannten Autoren fast hundert Nachdichtungen von Shukówskij, Lérmontow, Tjútschew und anderen russischen Lyrikern. Einführungen, Anmerkungen und Literaturhinweise vervollständigen die Ausgabe. In einem zweiten Band sollen ähnliche Übertragungen von Fet, Pleschtschéjew, A. Tolstói, Blok, Brjússow und Bálmont folgen.

H. Falk S.J.

Die Slaven im Altertum. Von N. S. Derzavin. (286 S.) Weimar 1948, H. Böhlaus Nachf.

Das Originalwerk, dessen Übertragung hier vorliegt, erschien 1946 im Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, wodurch ein fester Standpunkt des Verfassers bereits gegeben ist. Von da aus werden die an sich spärlichen Nachrichten, die wir über den Gegenstand besitzen, geordnet, und wo die Quellen ganz versagen, durch Theorien von Marx und Engels überbrückt, „da alle Völker im Grunde genommen dieselben Etappen in der Entwicklung der Gesellschaftsstruktur durchmachten" (65). Trotzdem sind viele Einzelheiten über die altslavische Stadt, über Industrie und Handel, Kriegshandwerk, Körpergestalt und Lebensweise recht interessant, besonders auch vom philologischen Gesichtspunkt aus. Das Kapitel über die heidnische Religion der alten Slaven schließt mit dem obligatorischen Ausfall gegen jeglichen „Aberglauben" und feiert den Kommunismus als „Triumph der Wissenschaft" und „endgültige Befreiung von der Magie" (189). Weiter werden die slavischen Staatsgründungen (Reich Samos, Böhmen und Mähren, Polen, Bulgarien, Serbien und Kroatien) im 7.—9. Jahrhundert behandelt. Zahlreiche Karten und Register erleichtern die Übersicht.

H. Falk S.J.

Romane des Auslands

Die Backfields (Sussex Gorse). 1946 (439 S.) Halbl. DM 11.80.

Johanna Godden (Joanna Godden). 1947 (426 S.) Halbl. DM 11.80.

Thomas Shetter (The George and the Crown). 1947 (337 S.) Halbl. DM 11.—. Sämtlich von Sheila Kaye-Smith. Verlag Josef Schaffrath, Köln.

Kaye-Smith ist im besten Sinne eine Heimatschriftstellerin. Denn alle ihre zahlreichen Romane kreisen fast immer um ihre Heimat Sussex. Das Leben ihrer Menschen ist eng mit dem Boden verflochten. Sie führen einen harten, erbitterten Kampf mit Moor und Heide und ringen dem mageren Boden neues Ackerland ab. Hier ist das Land mehr als nur ein Romanhintergrund. Es ist Mittelpunkt des Geschehens und Schicksals.

Das zeigt am deutlichsten der im 19. Jahrhundert spielende Roman „Die Backfields", in dem die Dichterin den zähen Kampf des Sussexbauern Reuben um die Erhaltung seines Gutes Odiam und um die Urbarmachung des Boarzell-Moores gestaltet. Reuben ist in seiner fanatischen Liebe zur Erde ein wahres Ungeheuer: ehrgeizig, skrupellos und grausam. Er hat Tag und Nacht nichts anderes im Sinn als seine Farm. In seiner Besessenheit macht er alle zu Sklaven: Frauen, Kinder und Arbeiter. Es ist ihm gleichgültig, ob er als herzloser Menschenschinder verschrien ist. Er schuftet trotz aller Rückschläge weiter, ein Tyrann, der alle ausnutzt bis aufs Blut und sie verflucht, wenn es ihnen gelingt, sich loszureißen. Sein Gut ist seine fixe Idee. Ihr opfert er alles: seinen Bruder, drei Frauen, zehn Kinder und sein eigenes Leben dazu! Am Schluß siegt er: alt, einsam, kinderlos trotz seiner zehn Kinder. Er hat alles erlangt, was er haben wollte, aber auch alles geopfert, was das Leben sonst lebenswert macht. Er hat die Erde gefunden und die Menschen verloren.

Johanna Godden ist ein weibliches Gegenstück zu Reuben Backfield. Sie übernimmt nach dem Tode ihres Vaters mit 23 Jahren das Gut Klein-Ansdore. Auch sie scheint nichts anderes zu kennen als ihre Farm. Stolz, eitel, arbeitsam und zäh, ganz Herrin, ist sie doch im tiefsten Grunde ihres Herzens ganz Frau, träumerisch, mitleidig, liebebedürftig: in einer rauhen Schale ein weicher Kern. Martin Trevor, der Mann, dem sich ihr Herz in der ersten großen Liebe ihres Lebens öffnet, stirbt unmittelbar vor der bereits festgesetzten Hochzeit. Liebe und Leben scheinen zerstört. Verbissen sucht Johanna Betäubung und Trost in der Arbeit, bis sich ihr sehnsüchtiges und unbefriedigtes Herz an den viel jüngeren kleinen Angestellten Bertie Hill verliert. Zu spät, erst als sie ihre Täuschung erkannt und die Verlobung gelöst hat, weiß sie, daß sie ein Kind erwartet. Aus Liebe zu ihrem Kind und im Willen zu freiwilliger Sühne für ihren Fehltritt gibt sie Hof und Heimat auf und schlägt sich in der Fremde mit ihrem Kinde durch. Sie findet dann doch noch ein spätes Glück an der Seite des aufrechten Jim Carpenter. Johanna Godden ist ohne Zweifel eine der unvergeßlichsten Gestalten der Dichterin Kaye-Smith.

Thomas Shetter, der Gastwirtssohn vom „König Georg", und Ernley Munk,

der Sohn des Besitzers der gegenüberliegenden „Krone", sind alte Freunde. Der gutmütige Thomas übernimmt nicht nur Ernleys abgelegte Kleidungsstücke, sondern auch dessen ehemalige Verlobte Belle. Er wirbt in Liebe um sie und verlobt sich mit ihr. Er will auch dann noch zu ihr halten, als sich herausstellt, daß sie ein Kind von Ernley erwartet. Aber gerade dieses Ereignis führt zur Heirat zwischen Ernley und Belle. Tom entflieht nach der normannischen Insel Sark. Dort führt ihn das Schicksal mit der hilflosen kleinen Rose Falla zusammen. Er heiratet sie aus Mitleid, aber aus der Ehe blüht eine wunderbare Liebe auf. Rose jedoch stirbt bei der Geburt des kleinen Daniel. Tom kehrt in die Heimat zurück. Dort aber ist der „Georg" verkauft, der Vater hat die Familie verlassen. Tom fristet sein Leben mit seinem Kinde als Autobusschaffner. Seine alte Liebe zu Belle lebt wieder auf. Schon droht daraus neue Verwirrung zu entstehen. Doch die Erinnerung an Rose und an sein Kind zeigt Tom den richtigen Weg, der zur Klärung seiner Gefühle und zur Wiederherstellung der zwiespältigen Ehe zwischen Belle und Ernley führt. In diesem Roman wird sichtbar, welcher reinen und zarten Töne diese Dichterin fähig ist.

Die Romane von Kaye-Smith sind spannend, glänzend im Dialog und zeigen einen echt angelsächsischen Realismus, verbunden mit einem tiefen Gefühl und Mitleid zu den Menschen. Die Personen sind mit einer großartigen psychologischen Kunst gezeichnet. Niemals ist eine Schablone zu spüren. Diese Menschen leben trotz all ihrer Verirrungen und ihrer in der Gewohnheit erstarrten Religiosität doch in einer Welt fester Bindungen. Wir haben wohl in unserer deutschen Gegenwartsliteratur wenig von dieser Art, das wir den Werken dieser englischen Dichterin an die Seite stellen könnten.

H. Gorski S.J.

Die Stadt des wunderschönen Unsinns. Von Temple Thurston. (358 S.) Urach 1949, Port Verlag.

Unter den vielen Neuerscheinungen von meist durchschnittlicher inhaltlicher und dichterischer Güte macht dieser Roman von Temple Thurston eine erfreuliche Ausnahme. Es ist ein Buch, für das man Gott dankt, daß es geschrieben wurde.

John Grey, der Journalist und Dichter, und Jill Dealtry, das Mädchen aus dem reichen Hause, lernen sich auf eine seltsame Weise kennen — beim Kerzenopfer an der Statue des hl. Josef —, lieben sich und finden nach vielen Hindernissen endlich zueinander in der Stadt des wunderschönen Unsinns — in Venedig.

Soweit wäre es also eine ganz gewöhnliche Geschichte, die geht, so wie alle anderen billigen, zu billigen 50- und 60-Pfennig-Romane auch. Aber es ist nicht so. Man wird weit gehen müssen, bis man wieder zwei Menschenkinder mit solch goldenen Herzen trifft, mit solcher Lauterkeit und Herrlichkeit der Liebe, mit so viel Kindesliebe und Herzenstakt wie John und Jill. Schon daß da einer im Markusdom zum hl. Antonius um den verlorenen Humor betet, wäre Grund genug, daß dies Buch geschrieben werden mußte.

Wir möchten dies Buch jungen Menschen in die Hand geben, die sich finden wollen fürs Leben. Wir möchten es alten Leuten geben, um an Johns Eltern eine seltene Altersliebe zu erleben, wir möchten es den Armen unserer Tage schenken, damit sie fänden, daß Armut wirklich „ein großer Glanz aus Innen" ist und wir möchten es den Eingeengten unserer Zeit empfehlen, damit sie fänden, daß es eine goldene Heiterkeit gibt, die nur dem gegeben ist, der glaubt.

Über dem Buch liegt der Zauber des Märchens, aber eines Märchens, zu dem alle Menschen den Schlüssel in der Hand halten, die guten Willens sind.

Der Verlag hat dem Buch eine geschmackvolle Aufmachung gegeben und es gleich in einer Auflage von 20 000 Exemplaren gedruckt. Es gibt noch gute Bücher heute.

G. Wolf S.J.

Die Schlittenfahrt. Von Edith Wharton. (170 S.) Berlin-Grunewald 1948, F. A. Herbig. Geb. DM 4.80.

In einer kleinen Rahmenerzählung wird das alte Spiel von Liebe, Leid und Tod erzählt. Die Sprache ist einfach wie die herbe Einfachheit von Strakfield im Staate Massachusetts, in dem die Geschichte spielt. Es sind urwüchsige Gestalten, diese Menschen, dabei von einer scheuen, rührenden Zartheit des Empfindens. Das ist die Geschichte: Ethan Frome ist mit einer hypochondrischen Frau verheiratet, die ihm

wenig geben kann. Da kommt Mattie Silver, eine verwandte Waise zu ihm ins Haus. Ethan und Mattie verstehen sich und ihr Verstehen fängt an, Liebe zu werden. Zeena, Ethans Frau, bemerkt es und ihr Entschluß steht fest: Mattie muß aus dem Haus. Mit pathologischer Raffiniertheit erzwingt sie den Abschied. Ethan bringt Mattie zur Bahn. Um den Abschied hinauszuschieben, wollen beide nocheinmal an einem ziemlich gefährlichen Abhang rodeln gehen. Diese letzte Schlittenfahrt bringt beide so zusammen, daß sie meinen, nimmer voneinander lassen zu können. Mattie sieht als letzten Ausweg eine letzte Schlittenfahrt den Abhang hinunter — an die Ulme und in den Tod. Sie bringt Ethan dazu. Sie wollen im Tode vereint bleiben, aber der Tod will sie nicht. Sie sind zum Leben verurteilt. Und nun geschieht es, daß Zeena für beide sorgen kann, sie, die vorher kaum für sich selber sorgen konnte. „Aber sie fand gleich die Kraft wieder, als sie gebraucht wurde."

Es ist ein Büchlein, das starke Eindrücke hinterläßt, voll von Trauer und Tragik.

G. Wolf S.J.

Das geschändete Antlitz. Roman von Dick Ouwendijk. (295 S.) Warendorf 1949, Verlag J. Schnellsche Buchhandlung. Geb. DM 9.80.

Der Roman gehört zu den Dichtungen, die im Gefolge von Bernanos und anderen das Ringen Gottes und seines Widersachers in dieser Zeitlichkeit behandeln. Das Besondere besteht darin, daß diesmal die so musterhaft geordnete und vorbildlich arbeitende Kirche Hollands der Schauplatz des Geschehens ist. In eine überliefert treu katholische Familie dringt das Böse ein, ergreift die studierenden Söhne und die Töchter, von denen die eine im Kloster freudlos, und doch in letzter Tiefe sogar glücklich, die Schuld zu sühnen sucht. Der eine der Söhne ist Priester und wird so von der Gewalt des Bösen und dem Versagen der herkömmlichen Seelsorge übermannt, daß er nicht länger mehr das schwarze Gewand tragen zu können vermeint. Die fast tagebuchartige Darstellung des jüngsten Bruders, der zwischen Eltern und den übrigen vier Geschwistern vermittelt, bewirkt, daß das an sich reiche Geschehen mehr Voraussetzung bleibt und der Leser sich durch viele Überlegungen und Gespräche hindurcharbeiten muß. Wenn so auch die Klarheit und Unmittelbarkeit zu kurz kommen, die letzten Motivierungen nicht aufgehellt werden, so vermittelt der Roman doch das anschauliche Bild der Verworrenheit und des Ineinander von rein menschlicher Ethik, übernommener Kirchlichkeit, der Versuchung des Bösen und der Gnadenführung Gottes. Man wird aber kaum irregehen, wenn man das Urteil ausspricht, dem Dunkel des Bösen hafte etwas von dem Erbe Calvins und des Jansenius an, die in den Niederlanden eine so große Rolle gespielt haben und deren Wirkung wieder in dem Maß spürbar wird, als eine lückenlose seelsorgliche Betreuung das Geheimnis des Bösen zu verharmlosen geneigt ist.

H. Becher S.J.

Parade der Gottlosen. Von Celia Bertin. (430 S.) Villingen 1949, Edition Max Reichelt.

Paris zur Zeit der deutschen Besetzung. Wie ein Film von Jean Cocteau rollen die Bilder dieses Buches ab: Liebe und Laster, Judenverfolgung und Heroismus, Collaboration und Resistance, Verzicht und Versagen. Und am Ende steht das Gefühl einer absoluten Leere. François, der Regisseur, und das unglückliche willensschwache Mädchen Marine sagen es am Ende selber: „Alles ist falsch." „Wir haben uns getäuscht."

Parade der Gottlosen heißt der Titel. Unter Gottlosen sind nach der Verfasserin die Haltlosen gemeint, die keinen festen Boden mehr unter den Füßen haben und keine Sicht, um das Leben zu meistern. Es findet sich viel edle Menschlichkeit und Hilfsbereitschaft unter dem Künstlervölkchen. Aber haltlos treiben sie alle.

Es steht manches von Sünde und Laster in diesem Buch. Aber es wird weder gepriesen, noch verbrämt. Es wird einfach hingenommen, wie das Leben selber, das man ertragen muß. Man kann ihm nicht ausweichen. C'est la vie.

Parade der Haltlosen. „Wer das verlor, was Du verlorst, macht nirgends Halt." So hat einmal Nietzsche gesagt. Ist es ein schlechtes Buch? Es ist gut geschrieben, aber es macht traurig. „Alles ist falsch. Wir haben uns getäuscht." Was aber ist richtig? Daß das Buch gar keine Lösung zeigen will, das ist es, was traurig macht.

G. Wolf S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Allport, Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart. (668 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Geb. DM 24.—.

Anouilh, Antigone. (460 S.) München, Abendl. Verlagsanstalt. Geb. DM 14.80.

Aristoteles, Tierkunde (hrsg. v. Gohlke). (544 S.) Paderborn, Schöningh. Kart. DM 12.—.

Augustinus, Bekenntnisse. Übertragen v. Karl Johann Perl. (411 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Geb. DM 12.50. Kart. DM 9.50.

Bach, Geschichte der deutschen Sprache. (296 S.) Heidelberg, Quelle & Meyer.

Bahle, Hans Pfitzner und der geniale Mensch. Eine psychologische Kulturkritik. (138 S.) Konstanz, Kurt Weller. Kart. DM 2.80.

Baiern-Kalender 1950. (200 S.) München, Schnell & Steiner. Geb. DM 2.—.

Bauer, Beseelter Alltag. Ein Hausbuch für den Feierabend. (238 S.) München, Don Bosco Verlag. Geb. DM 7.80.

Becher, Der Kranz der Engel und der Wert der Menschenseele. Ein Wort zu dem Buch von Gertrud von Le Fort. (48 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Kart. DM 1.—.

Benedikt von Nursia, Das christliche Menschenbild. Eingeleitet und ausgewählt von P. Emmanuel Heufelder. (58 S.) Lahr, Moritz Schauenburg. Kart. DM 2.—.

Bergenthal, Das Sein, der Ursprung und das Wort. Der Gottesgedanke des hl. Anselm. Mit dem lateinischen und deutschen Text des Proslogion. (174 S.) Augsburg, J. W. Naumann. Brosch. DM 5.—.

Berghoff, Von Petrus bis Pius. Bilder aus der Kirchengeschichte. (312 S.) Regensburg, Pustet. Geb. DM 7.80. Kart. DM 6.50.

Bischoff, Der Wassermann. Roman. (402 S.) Konstanz, Südverlag. Geb. DM 9.60.

Blume, Aus der Welt des Atoms. Mit 32 Bildern. (74 S.) Stuttgart, Mundus-Verlag. Geb. DM 3.50.

Böminghaus, Meditationen zum Weg der deutschen Kirche vom Ausgang des Mittelalters bis in die neueste Zeit. (405 S.) Hamburg, Hansa Verlag Josef Toth. Geb. DM 14.80.

Borgas, Das Antlitz der Mutter Gottes. Bildwerke westfälischer Kunst. 16 Tafeln. Freiburg i. Br., Christophorus-Verlag. Mappe DM 6.—.

Brems-Moßhamer, Das Wort an die Jugend. II. Band: Christus, die Offenbarung des Vaters. (319 S.) Freiburg i. Br., Herder. Geb. DM 9.60.

Brod, Das Diesseitswunder. (87 S.) Wiesbaden, Limes-Verlag. Kart. DM 3.80.

Buber, Gog und Magog. Eine Chronik (408 S.) Heidelberg, L. Schneider. Geb. DM 10.50.

Chery, Pfarrgemeinde und Liturgie. Aus der Praxis der Lyoner Vorstadtpfarre Notre Dame Saint-Alban. (207 S.) Warendorf/Westfalen, J. Schnell. Brosch. DM 5.60.

Christliche Philosophie in Deutschland 1920 bis 1945. Ausgewählte Texte. Einführung von Paul Wolff. (342 S.) Regensburg, Habbel. Geb. DM 12.—.

Christoffel, Lerne mit dem Herzen denken. Theodor Fontanes Selbstbildnis. Lebensweisheit, Selbstbetrachtung. (323 S.) Heidelberg, L. Schneider. Geb. DM 7.80.

Delépierre-Honney, Valeurs de Vie et Livres d'aujourd'hui. 2. Band. (222 S.) Bruxelles, Éditions de „Lumen Vitae". 940 frs. belg.

Descartes, Briefe 1629—1650. Herausgegeben von Max Bense. (453 S.) Köln, Staufen-Verlag. Geb. DM 13.80. Brosch. DM 12.40.

Dimpfl, Friede durch den Rosenkranz. (91 S.) München, Don Bosco Verlag. Kart. DM 2.—.

Diözesanpriester. Gedanken über priesterliche Selbstheiligung u. Seelsorge. Heft 2. Herausgeber: Unio Apostolica. (96 S.) Münsten/W., Aschendorff. Heft DM 1.20.

Döblin, Heimkehr der Fronttruppen (November 1918, II. Band). (500 S.) München, Alber. Geb. DM 14.—.

Dokumente der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Frage, Heft 1: Die Moskauer orthodoxe Konferenz vom Juli 1948. (79 S.) Witten/Ruhr, Luther-Verlag. Brosch. DM 2.40.

Dupare, Der dritte Richelieu. Befreier des Landes im Jahre 1815. (222 S.) 16 Bildtafeln, Freiburg i. Br., Karl Alber. Geb. DM 8.80.

Eichhorn, Credo. Ein Sklavenschicksal im alten Rom. (143 S.) Konstanz, Merk & Co. Geb. DM 3.80.

Epiktet, Handbüchlein zum wahren Leben. Einleitung von Walter v. Molo. (81 S.) Lahr, Moritz Schauenburg. Kart. DM 2.—.

Filchner, Kommt Kinder lauschet. Kinderpredigten. (290 S.) Regensburg, Pustet. Kart. DM 6.60.

Freeman-Watts, Psychochirurgie. Intelligenz, Gefühlsleben und soziales Verhalten nach praefontaler Lobotomie bei Geistesstörungen. (394 S.) 81 Abbildungen. Stuttgart, Wissenschaftl. Verlagsgesellschaft. Geb. DM 38.—.

Gablentz, Geschichtliche Verantwortung. Zum christlichen Verständnis der deutschen Geschichte. (179 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Geb. DM 6.80.

Gräf, Selig die Hungernden. (202 S.) Regensburg, Pustet. Geb. DM 4.80.

Grundmann-Heimpel, Deutsches Mittelalter. Kritische Studientexte der Monumenta Germaniae Historica. Band 4: Die Schriften des Alexander von Roes. (134 S.) Weimar, Hermann Böhlaus Nachf. Geb. DM 6.90.

D'Harcourt, La Religion de Goethe. (132 S.) Straßburg-Paris, Editions Le Roux.

Hartmann, Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften. (238 S.) Jena, G. Fischer. Geb. DM 14.—. Broschiert DM 12.—.

Hellpach, Pax futura. Die Erziehung des friedlichen Menschen durch eine konstante Demokratie. (324 S.) Braunschweig, Westermann. Geb. DM 9.50.

Hertling, Geschichte der katholischen Kirche. (399 S.) Berlin, Morus-Verlag. Geb. DM 14.—.

Höcht, Katholizismus, Krise oder Aufbruch? Eine Gewissenserforschung zur katholischen Aktion. (79 S.) Wiesbaden, Credo-Verlag.

Hünerbein, Erlebnisweisen des Christlichen. Religionspsychologische Untersuchungen. (127 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Geb. DM 4.60.

Huth, Zehn Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie. (112 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Geb. DM 2.80.

Jatho, Geheimnis der Kathedrale. (96 S.) Bonn, Hans Hümmeler. Geb. DM 1.20.

Jordan, Die Urkunden Heinrichs des Löwen, Herzog von Sachsen und Bayern. (285 S.) Weimar, Hermann Böhlaus Nachf. Geb. DM 22.50.

Kafka, Freiheit und Anarchie. (115 S.) München, Ernst Reinhardt. Broschiert DM 3.60.

Kahle, Geschichte der deutschen Dichtung. (563 S.) Münster, Regensburg. Geb. DM 14.—.

Kleinhammes, Die Quadratur des Kreises aus dem Geiste der Musik. (91 S.) Wangen/Allgäu, J. Kleinhammes. Geb. DM 5.60.

Kohl, Licht auf meinen Wegen. Gotteswort im Alltag. (188 S.) München, Don Bosco Verlag. Geb. DM 6.40.

Lauer, Barbara Pfister. Eine pfälzische Stigmatisierte. (136 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Geb. DM 3.60.

Mattiaci, Das alte christliche Wiesbaden. Eine Festgabe zum Jubiläum von St. Bonifatius. (88 S.) 45 Bilder. Wiesbaden, Credo-Verlag.

Matzig, Hermann Hesse. Studien zu Werk und Innenwelt des Dichters. (147 S.) 2 Bildtafeln. Stuttgart, Reclam. Geb. DM 5.80

Mayrhofer, Dreimal um die Welt. (436 S.) 35 Abbildungen. Regensburg, Habbel. Geb. DM 12.—.

Mitteis, Über das Naturrecht. (47 S.) Berlin, Akademie-Verlag.

Moock, Briefe über die Heilige Dreifaltigkeit. (231 S.) Dülmen i. W., Laumann.

Morel, Sonntag der Satten. Roman. (256 S.) Düsseldorf, L. Schwann. Geb. DM 8.40.

Müller, Max, Existenzialphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. (113 S.) Heidelberg, Kerle. Kart. DM 2.80.

Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Bd. I 1948. (409 S.) Freiburg i. Br., Karl Alber. Brosch. DM 19.—. Geb. DM 22.50.

Mumelter, Ein Rosenkranzspiel. (48 S.) Düsseldorf, Christophorus-Verlag. Kart. DM 1.20.

Musik und Altar. Heft 1, 2. Jahrgang. (34 S.) Freiburg i. Br., Christophorus-Verlag. Halbjährlich (3 Hefte) DM 3.—.

Newald, Einführung in die Wissenschaft der deutschen Sprache und Literatur. (227 S.) Lahr, Moritz Schauenburg. Kart. DM 2.—.

Orthodoxie und Evang. Christentum. Studienheft Nr. 1. Herausgegeben v. Kirch.-Außenamt der Evang. Kirche Deutschlands. (87 S.) Witten/Ruhr, Luther-Verlag. Brosch. DM 2.40.

Pfeiffer-Belli, Europa und das große Asien. eine geistesgeschichtliche Studie. (86 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Geb. DM 2.80.

Peterich, Gedichte 1933—1946. (148 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 7.50.

Quarz, Wider den technischen Kulturpessimismus. (55 S.) Düsseldorf, Deutscher Ingenieurverlag. Brosch. DM 1.70.

Raeymaeker, Einführung in die Philosophie. Ins Deutsche übertragen von Dr. E. Wetzel. (Philosophia Lovaniensis) (336 S.) Einsiedeln, Benziger. Geb. sFr. 17.50.

Rathgeber, Petrus, der Felsenapostel. Ein Lebensbild Petri. (320 S.) Regensburg, Habbel. Geb. DM 7.—.

Reeb, Christentum. Ende oder Wende. Die religiöse Sinndeutung der Gegenwart aus der Vergangenheit für die Zukunft. 2. verm. Aufl. (266 S.) Einsiedeln, Benziger. Geb. sFr. 16.80. Brosch. sFr. 13.20.

Rößler, Der Badische Landtag (1947). Historisch-Statistisch-Biographisch. (159 S.) Freiburg i. Br., Rombach & Co. Kart. DM 2.50.

Rohbeck, Bernhard von Clairvaux. Gestalt und Idee. (104 S.) Warendorf/Westf., J. Schnell. Geb. DM 2.80.

Rousseau, Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars. Übersetzt und eingeleitet v. Ernst Barthel. (145 S.) Lahr, Moritz Schauenburg. Kart. DM 3.—.

Saitschick, Bismarck und das Schicksal des deutschen Volkes. (198 S.) München, Ernst Reinhardt. Brosch. DM 5.—. Geb. DM 6.50.

Samulski, Kardinal - Bertram - Biographie (Aus: Archiv f. schles. Kirchengeschichte Band 7). (76 S.) Hildesheim, Lax.

Das Bonner Verfassungswerk

Von IVO ZEIGER S. J.

Es ist für den derzeitigen Zustand unseres Staatslebens bezeichnend, daß ein so einschneidender Vorgang wie die Schaffung einer neuen Bundesverfassung verhältnismäßig wenig Beachtung fand. Gewiß, der einfache Mann des Volkes stand schon immer juristischen Dingen und Fachtexten in „keuscher Scheu" gegenüber. Wortlaut und Stoff erscheinen ihm trokken, unanschaulich, schwer verständlich, ein Buch mit sieben Siegeln, hinter dessen Dunkelheit er eher einen Angriff auf seine Sicherheit als eine Sicherung der Geborgenheit vermutet. Eine Staatsverfassung mag noch so klar abgefaßt sein, sie wird doch nicht leicht ein spannendes Lesebuch. Darum dürften auch die wohlgemeinten Versuche, den Verfassungstext bei der Schulentlassung dem angehenden Staatsbürger in die Hand zu drücken und ihn so zu besinnlicher, öfterer Lesung der Magna Charta Libertatis anzuregen, kaum größere Wirkung erzielen, als wenn der Seelsorger dem Schulentlassenen als Lebensbuch den Katechismus mitgibt.

Der Inhalt einer Verfassung wird also gewöhnlich mehr oder minder unbekannt und unbeachtet bleiben. Ganz anders ist es mit der Tatsache, daß eine Verfassung beraten und geschaffen wird. Dieser Vorgang und die Auseinandersetzung darüber können sehr wohl die Gemüter erregen. Wenigstens war das so in der klassischen Zeit des modernen Rechtsstaates. Da nahm sich die öffentliche Meinung in breiter Aufmerksamkeit eines solchen Ereignisses an, das Für und Wider wurde lebhaft erörtert, der Wogengang der politischen Spannung erfaßte auch den letzten Mann der Straße.

Und das war begreiflich. Denn jene Zeit sah gerade darin ihren staatspolitischen Fortschritt, daß der Bürger selbst an der Verfassung mitschuf; sie war ein Grundgesetz, das ihm seine Rechte sichern, seine Pflichten klar umschreiben, sein Bürgerdasein gegen staatliche Willkür schützen sollte. Die Zeit, da er nur der Untertan war, sollte vorbei sein; nun fühlte er sich als Mitträger der Volkshoheit, als Mitschöpfer der Verfassung, als Mitgestalter des öffentlichen Lebens.

Dieser Auffassung lag eine tiefere politische Haltung zugrunde: man glaubte an die Verfassung. Man glaubte an ihre Beständigkeit, an ihre Sicherungen, man vertraute auf die Gerechtigkeit ihrer Ziele, vor allem jedoch, man baute mit einer schlichten Selbstverständlichkeit auf die

bindende Endgültigkeit eines Staatsgrundgesetzes, auf die heilige Unantastbarkeit einer Rechtsordnung.

Solche Haltung ist vorbei. Der Rechts- und Staatspositivismus, demzufolge alles Recht nur vom staatlich handelnden Menschen gesetzt und immer wieder von ihm aufgehoben wird, hat den alten Glauben unterhöhlt; die Erfahrung der vergangenen Jahrzehnte, erfüllt von Umwälzungen, neuen Staatsformen, Verfassungen und Willkürakten hat ihm den Gnadenstoß versetzt. In Deutschland wurden seit 1945 nicht weniger als 16 Verfassungen[1] geschaffen, fast möchte man sagen: am laufenden Band produziert. Einer derartigen Hochflut von Verfassungsschöpfung konnte schließlich nur eine Ebbe des politischen Interesses entsprechen.

So wird also die Kühle, mit der die deutsche Öffentlichkeit dem Bonner Verfassungswerk gegenüberstand, einigermaßen begreiflich. Es kommt dazu, daß die große Not des Alltags weder Zeit noch Kraft und Lust für solche Fragen beließ. Und schließlich fühlen alle viel zu sehr, daß dieses Grundgesetz, dem Befehl fremder Besatzungsmächte entsprungen, zunächst nur für einen Teil Deutschlands gedacht, mit dem Mal einer verhängnisvollen Vorläufigkeit gezeichnet ist. Das alles ist, vom staatspolitischen Standpunkt aus gesehen, betrüblich, aber noch begreiflich und daher verzeihlich. Unverzeihlich muß dagegen jenes Versäumnis genannt werden, das bei dieser Gelegenheit die zur Unterrichtung und Aufklärung des Volkes berufenen Stellen begangen haben. Gerade weil die seelische Aufgeschlossenheit gegenüber dem Verfassungswerk fehlte, hätten sich Presse, Rundfunk und ähnliche Stellen nicht darauf beschränken dürfen, über so bedeutungsvolle Beratungen entweder vornehm zu schweigen oder höchstens mehr oder minder pikante Sensationen, oft in reichlich unernstem Ton, zu berichten. Hier ist eine wesentliche Gelegenheit versäumt worden, um das geschwundene oder betäubte Staatsgefühl des Deutschen in sachlicher Form, man möchte sagen: in vornehmer Liebe zu wecken. So etwas hätte nichts mit staatlich gelenkter Propaganda unseligen Angedenkens zu tun haben müssen; jedes Volk hat das Recht, von jenen Einrichtungen, denen es opfert, in seinen wichtigsten politischen Fragen sachliche Hilfe und wohlwollende Förderung zu finden. Das muß nicht von der Behörde befohlen werden, es gehört einfach zum Ethos eines solchen Berufsstandes. Leider wurde auch hier erschreckend offenbar, daß unsere Presse weithin der Sensationsreportage verfallen ist, daß ihr die Adelskrone vergangener Zeit, nämlich die gerechte und weise Lehrmeisterin des „Mannes ohne Buch" zu sein, längst vom Haupte sank.

Das Verfassungswerk von Bonn ist am 8. Mai 1949 verabschiedet worden. Es kann nicht die Aufgabe dieses Beitrages sein, eine Gesamtwürdigung zu bieten; es genüge ein Überblick über die Vorgeschichte, eine kurze Darlegung seines Wesens und eine prüfende Beurteilung einiger Artikel.

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Wilh. Wegener, Die neuen deutschen Verfassungen, Essen 1947.

Vorgeschichte

Bereits die Vorgeschichte des Bonner Verfassungswerkes zeigt wie in einem Brennspiegel die eigentümlichen Schwierigkeiten unserer politischen Lage. Unter anderen Verhältnissen wären wir sicher nicht, drei Jahre nach dem Waffenstillstand, von dem Auftrag, eine neue Verfassung zu schaffen, beinahe unvorbereitet überrascht worden. Tatsächlich waren jedoch von Politikern und Juristen nur unerhebliche Vorbereitungen dafür getroffen. Der Gründe sind mancherlei: die Siegermächte hatten aus der bedingungslosen Waffenstreckung eine in der Geschichte neuartige Folgerung gezogen: sie hatten keine neue deutsche Regierung eingesetzt, sondern zunächst alles in eigene Hand genommen, das heißt aber auch in eigene Verantwortung. Das mußte eine Schwächung des deutschen Verantwortungs- und Planungswillens nach sich ziehen, erst recht in einer Zeit, die in fast allen europäischen Ländern nicht an überschüssiger Verantwortungsfreude leidet. Das Reichsgebiet wurde in Zonen aufgespalten, dann wurden neue Länder geschaffen. Die Uneinigkeit der Besatzungsmächte untereinander führte zu widerstreitenden Zielsetzungen in der Besatzungspolitik, was die Verwirrung nur steigerte. Wie weit hatten überhaupt die Siegermächte die Absicht, ein einheitliches deutsches Staatsgebilde wieder erstehen zu lassen? Auch hier gingen die Bestrebungen auseinander, angefangen von dem Willen zu restloser Aufspaltung in Einzelstaaten bis zur Wiederherstellung eines zentralistischen Einheitsreiches.

Eines jedoch stand fest: die Besatzung sollte noch für absehbare Zeit weiterdauern, an eine freie, vom deutschen Volk in innerer Unabhängigkeit getragene Willens- und Staatsbildung konnte also im Ernst noch nicht gedacht werden. Man sprach im Gegenteil von einem „Besatzungs-Statut" als der eigentlichen Rechtsgrundlage des deutschen Staatslebens. Dieses Besatzungsstatut aber ließ lange auf sich warten. Der Deutsche auf der anderen Seite, seit langem ohnedies an Befehlsempfang gewohnt, glaubte diesem Standpunkt Rechnung tragen und das Besatzungsstatut erst abwarten zu müssen. Vorher, so meinte man, könne vernünftigerweise überhaupt nicht an die Ausarbeitung einer neuen Verfassung gedacht werden. Da außerdem die berufenen Politiker und die wenigen noch amtierenden Juristen die Hände voll zu tun hatten, um der übergroßen Not der Nachkriegszeit zu steuern und um die Verwaltungsmaschine in den über Nacht neu geschaffenen Ländern in Gang zu bringen, so wird es niemand verwundern, daß bis 1948 eine amtliche Vorarbeit für die neue Staatsverfassung Deutschlands, wenigstens im Wesentlichen, nicht geleistet war.

Da trat eine ernste Wendung ein. Die russische Blockadepolitik zwang die Weststaaten zu selbständigem Vorgehen, wenn sie das Gesetz des Handelns nicht verlieren wollten. Auf einer gemeinsamen Viererbasis eine Lösung zu finden, schien aussichtslos; sofern man also überhaupt noch

auf eine Verselbständigung Deutschlands hinarbeiten wollte, blieb nur der Weg einer Teillösung, nämlich durch Gründung eines Weststaates.

So kam es zu dem sogenannten „Dokument Nr. 1" vom 1. Juli 1948: Die drei Westallierten erteilten den westdeutschen Ministerpräsidenten den Auftrag, so schnell wie möglich eine verfassunggebende Versammlung einzuberufen, um „eine demokratische Verfassung auszuarbeiten, die für die beteiligten Länder eine Regierungsform des föderalistischen Typs schafft". Nun galt es rasch zu handeln.

Wohl war bereits seit 1946/47 in kleinen politischen Gruppen am Entwurf einer Bundesverfassung gearbeitet worden. Einer der bedeutendsten Arbeitskreise, und zwar christlicher Prägung, war der nach dem Tagungsort benannte Ellwanger Kreis. Ihm gehörten Vertreter der bayerischen CSU, später auch der süddeutschen und norddeutschen CDU an. Im ganzen trug seine Arbeit das Gepräge der betont föderalistischen Ideen Süddeutschlands. Auf seine Vorarbeit konnte nun zurückgegriffen werden.

Die vereinten Ministerpräsidenten der drei Westzonen ernannten zunächst einen Verfassungsausschuß, der nach kurzer Vorberatung als sogenannter Verfassungskonvent vom 10.—25. August auf Herrenchiemsee in Bayern tagte. Seinen Beratungen lagen nur wenige Grundlinien vor, vor allem ein „Bayerischer Entwurf eines Grundgesetzes" und „Bayerische Leitgedanken für die Schaffung des Grundgesetzes", beide weitgehend den Ergebnissen des Ellwanger Kreises zugeordnet. So schien in einem ersten Augenblick Bayern die Führung zu haben. Erst in Bonn gesellten sich zu den Vorschlägen des Ellwanger Kreises und dem Herrenchiemseer Entwurf eine vom Innenminister Dr. Menzel-Düsseldorf ausgearbeitete Satzung der SPD.

Nach den gewöhnlichen demokratischen Spielregeln wird eine verfassunggebende Versammlung durch Volkswahl bestellt. In diesem Falle wählte man, um Zeit zu gewinnen und um den Vorläufigkeitscharakter des kommenden Grundgesetzes auch äußerlich zu betonen, den schlichten Weg, daß die bereits bestehenden Länderparlamente, nach Maßgabe der Bevölkerungszahl und der parteipolitischen Zusammensetzung, einige Abgeordnete nach Bonn entsandten. Daher erhielt die Verfassunggebende Versammlung von Bonn den Namen Parlamentarischer Rat.

Er begann seine Arbeit am 1. September 1948. Die vier Länder der amerikanischen Zone, die vier der britischen und die drei der französischen Zone hatten 65 Vollmitglieder abgeordnet, zu denen noch fünf Vertreter West-Berlins, jedoch ohne Stimmrecht, zugelassen wurden.

Da später dem Bonner Rat gerade auch von christlicher Seite der Vorwurf gemacht wurde, er sei in der Bundesverfassung den christlichen Forderungen zu wenig gerecht geworden, so ist es eine Pflicht der Billigkeit, die Startbedingungen der christlichen Vertretung genauer ins Auge zu fassen.

Die 65 Vollmitglieder setzten sich wie folgt zusammen: CDU/CSU 27, SPD 27, LDP/FDP 5, KPD 2, Zentrum 2, DP 2. Ausgeprägt christliche

oder gar kirchliche Anliegen konnten also im günstigsten Falle nur mit 31 Stimmen rechnen und waren von Anfang an in die Minderheit gedrängt.

Dazu gesellte sich eine Reihe von Tatsachen, die, in der Öffentlichkeit weniger bekannt, sich doch nicht weniger wirksam im Schoße der Bonner Arbeit erwiesen. Da war zunächst die Spannung innerhalb der christlichen Partei, wie weit die bundesstaatliche Form verwirklicht werden solle. Bedauerlicherweise offenbarten sich im Laufe der Bonner Verhandlungen noch andere recht heikle Zwistigkeiten, und zwar in Norddeutschland zwischen CDU und Zentrum, in Bayern innerhalb der CSU selber.

Verhängnisvoller jedoch für die Wahrung der christlichen Belange erwies sich eine Folgerung aus dem föderalistischen Ansatz. Nach dem Herrenchiemseer Entwurf sollte den Ländern ein möglichst hohes Maß staatlicher Eigenständigkeit vorbehalten werden. Es lag nahe, diese Länderhoheit dort restlos zu verwirklichen, wo dies am leichtesten war: auf dem Gebiet von Kultur, Erziehung, Schule und Kirchen. Gerade jene Länder, die in ihren Verfassungen bereits eine gute Regelung für diese Belange getroffen hatten, wünschten begreiflicherweise nicht eine Bundesgesetzgebung, die mit Rücksicht auf das gesamte Bundesgebiet natürlich minder günstige Ergebnisse gezeitigt hätte. Dazu war z. B. die Erinnerung an das einstens drohende Gespenst des Weimarer Reichs-Schulgesetzes noch viel zu lebendig. Man hatte sich daher auf Herrenchiemsee geeinigt, Kulturfragen aus dem Grundgesetz überhaupt fernzuhalten, damit die Bundesregierung nicht einmal in Versuchung geraten könnte, darüber befinden zu wollen.

Diese Sorge mancher Länder um die eigene christliche Kultursicherheit, erwies sich jedoch bald, ähnlich wie schon 1919, aus der Sicht der deutschen Gesamtkirche als Bumerang. Wenn nämlich die Kulturgesetzgebung ausschließlich den Einzelländern zufiel, so konnten wohl sogenannte christlich sichere Länder sich ihrer Errungenschaften in Ruhe erfreuen, aber die weltanschaulich gefährdeten Länder hätten alle Hoffnung auf Durchsetzung ihrer christlichen Forderungen aufgeben müssen. Das hätte unter Umständen für die Kirchen, und richtig verstanden auch für den neuen Staat, den Verzicht auf viele jener Grundrechte bedeutet, um die ein besseres Deutschland im Dritten Reich unter schwersten Opfern hatte ringen müssen: Elternrecht als Behauptung eines grundlegenden Menschenrechtes gegen den totalen Staatsanspruch, der christliche Charakter der Schule und überhaupt des deutschen Kulturlebens gegen ein staatlich gefördertes Widerchristentum, endlich die in Gesetz und Kirchenverträgen rechtlich geordnete Zusammenarbeit der weltlichen und geistlichen Gewalt gegen verhängnisvolle Trennungsbestrebungen.

Man mußte also darauf drängen, daß auch in der Bundesverfassung wenigstens einige kulturelle Sicherungen eingebaut würden. Um jedoch

dem geplanten bundesstaatlichen Charakter des Grundgesetzes Rechnung zu tragen, sollte dem Bund nicht eigentlich eine Kulturgesetzgebungsgewalt verliehen werden, sondern man beabsichtigte nur, bestimmte Mindestrechte einzubauen, die in Zukunft in der Ländergesetzgebung nicht unterschritten werden dürften.

Theoretisch war diese Überlegung richtig und gut; in der taktischen Durchführung stieß sie jedoch auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Zunächst einmal rächte sich, daß der überwiegende Teil des christlichen Volkes auf solche Auseinandersetzungen nicht vorbereitet war. Da eine beachtliche katholische Tagespresse infolge der vorausgegangenen Pressepolitik nicht bestand, war ein christliches Einwirken auf die Öffentlichkeit praktisch nur über den Versammlungssaal und über die Kanzel möglich. Dazu fehlte noch weithin eine in politischen Fragen geschulte und einsatzbereite Laienbewegung. So kam es, daß die obengenannten Forderungen nicht spontan von unten ausgingen — obwohl sie ohne Zweifel das ernste Anliegen des christlichen Volkes waren —, sondern von der kirchlichen Führung getragen werden mußten. Die Bischöfe und geistlichen Führer beider Konfessionen sahen sich plötzlich in der ersten Kampflinie. Und die Gegner konnten, mit einem Schein von Berechtigung, von einem „Eingriff der Kirchen" in die Bonner Arbeit sprechen, ja es fiel sogar das bitterböse Wort von der „fünften Besatzungsmacht". Hier wurde eine Erfahrung über die Struktur unseres politischen Wirkens gemacht, die ernstlich zu denken geben sollte.

Die Lage war taktisch insofern noch mißlicher, als gerade die christlichen Parteien in die Bonner Arbeit eingetreten waren mit ausgeprägt föderalistischer Tendenz und mit dem festen Willen, keine Kulturbelange in die Bundesverfassung einzubauen. Ja es scheint sogar zwischen den beiden großen Parteien, CDU und SPD, ein Abkommen bestanden zu haben, wonach die SPD auf ihre wirtschaftlich-sozialen, die CDU auf die kulturellen Forderungen verzichtet hat. Nun mußten die christlichen Vertreter unter dem Druck der Kirchen diese Abmachung brechen bzw. widerrufen. Von hier aus wird der zum Teil überraschend scharfe und bittere Kampfton verständlich, der nun den aufbrechenden Widerstand der gegnerischen Abgeordneten als Marschmusik begleitet. Allerdings wäre dieser Widerstand ja doch gekommen. Denn jeder Versuch, dem neuen deutschen Staatsgebilde das traditionelle christliche Gepräge zu sichern, mußte alle jene auf den Plan rufen, die trotz gegenteiliger Programme und Beteuerungen auf einen christentumfreien, alles Leben total formenden Staat hinarbeiten, und die es nicht verwunden hatten, daß schon einmal, im Jahre 1919 in Weimar, ihr Planen an der Festigkeit des christlichen Volksteiles gescheitert war.

Wenn man zusammenfassend diese Lage überblickt, kann man nur in Anerkennung und Dankbarkeit jener christlichen Abgeordneten gedenken, die in äußerst bedrängter Stellung trotzdem im ganzen die Rechtskonti-

nuität des bisherigen christlichen Bestandes zu retten und wesentliche Forderungen neu einzubauen vermochten.

Wie hart der Kampf und wie entschlossen der gegnerische Wille war, trat noch einmal Ende April 1949 kurz vor Abschluß in Erscheinung: die Bonner Verhandlungen waren, auch aus anderen Gründen (z. B. wegen der Frage der Finanzhoheit des Bundes und der Länder), reichlich festgefahren, die Alliierten drängten auf raschen Abschluß, da machte eine bestimmte Gruppe den Vorschlag, alle strittigen Punkte, also auch die Kulturfragen beiseite zu schieben und sich auf eine ganz kurze Fassung, wie ursprünglich geplant, zu einigen. Einen Augenblick schien die Überrumpelung gelingen zu wollen, ja die Presse hatte sie bereits als vollendete Tatsache gemeldet. Doch die christlichen Vertreter waren wachsam und hielten am Errungenen fest. Die Verhandlungen wurden erneut aufgenommen, beschleunigt durchgeführt, schließlich kamen durch das Eingreifen der Militärgouverneure, wie man damals sagte, „die schweren Wehen in einer Sturzgeburt zum Abschluß". Am 8. Mai verabschiedete der Parlamentarische Rat das Grundgesetz, am 12. Mai genehmigten es die Militärgouverneure, am 23. Mai konnte es, nachdem alle Länderparlamente außer Bayern zugestimmt hatten, ausgefertigt werden und in Kraft treten.

Das Grundgesetz selbst

Der Name Grundgesetz anstatt Verfassung wurde gewählt, um den Vorläufigkeitscharakter zu betonen. Er bedeutet also nicht, daß es sich nur um Grundrechte oder um bloße Rahmengesetze bzw. Gesetzesempfehlungen handelt. Das Grundgesetz ist vielmehr eine wirkliche Verfassung im herkömmlichen Sinn. Es besteht aus 146 Artikeln, hat also 35 Artikel weniger als die Weimarer Verfassung.

Bemerkenswert ist zunächst sein Aufbau. Die Weimarer Verfassung hatte im 1. Hauptteil „Vom Aufbau und den Aufgaben des Reiches" den Staat und seine Organisation behandelt. Erst der 2. Hauptteil sprach von den Rechten des Einzelmenschen, jedoch bezeichnenderweise unter dem Titel: „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen". Sie ging also vom Staate aus, und zwar vom konkreten deutschen Staat; auch die sogenannten Menschenrechte wurden in Verbindung mit diesem Staate als Rechte des deutschen Staatsbürgers dargestellt. So spiegelt bereits ihr Aufbau den damals herrschenden Staats- und Rechtspositivismus.

Anders die Bonner Verfassung. Sie beginnt, wie übrigens nicht wenige der vorausgegangenen Länderverfassungen (Bremen, Württemberg-Baden, Hessen, Rheinland-Pfalz, Baden) mit dem Menschen im allgemeinen und seinen natürlichen Grundrechten. Dieser naturrechtliche Ansatz, wohl ein Ergebnis der üblen Erfahrungen der vergangenen Jahre, könnte eine Abwendung vom rein positivistischen Staatsdenken bedeuten und eine Hinwendung zur christlichen Naturrechtslehre, nach der die menschlichen

Grundrechte das Erste, Entscheidende sind und allen staatlichen Rechtssetzungen vorauszugehen haben. Die konkrete Durchführung im Laufe der Verfassung offenbart dann allerdings immer wieder Lücken, durch die der alte Rechtspositivismus und der Staatstotalitarismus wieder ans Licht zu dringen suchen.

Nach Artikel 20 ist Deutschland ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. Dem entspricht eines der Hauptanliegen des Grundgesetzes, nämlich den bundesstaatlichen Charakter nach allen Seiten hin festzulegen und die Rechtsbeziehungen zwischen Bund und Ländern zu umschreiben. Als klassisches Beispiel für diese Abgrenzungen empfiehlt sich das Studium der Art 70 ff., wo dem Bund eine ausschließliche und eine mit den Ländern konkurrierende Gesetzgebungsmacht zugestanden wird. Man braucht kein Prophet zu sein, um die heiklen Fragen kommender Zuständigkeitskämpfe vorauszusehen. Ähnliches wird auch für den Grundsatz gelten, (Art. 83 ff.), daß die Bundesgesetze von den Ländern als eigene Angelegenheit durchzuführen sind (sogenannte Länderexekutive).

Die Deutsche Bundesrepublik wird durch zwei oberste Organe dargestellt und gelenkt: den Bundestag und den Bundesrat. Der Bundestag ist das eigentliche Parlament, dem der Bundesrat als Vertretung der Teilnahmeländer für bestimmte Aufgaben beigeordnet ist. Wir haben also wieder eine Art Zweikammersystem; der Grundsatz, daß der Bundestag als die gewählte Vertretung des souveränen Volkes der einzige und oberste Rechtsträger ist, wurde verlassen.

Was den Bundespräsidenten angeht, der nicht wie in Weimar auf 7 Jahre, sondern nur auf 5 Jahre gewählt wird, mit nur einmaliger Wiederwahlmöglichkeit, so ähnelt seine rechtliche Stellung der von Weimar, jedoch mit einer nicht unwesentlichen Einschränkung: die Vollmachten nämlich, die in der Weimarer Verfassung (Art. 48, sogenannter Notstandsartikel) dem Präsidenten zugestanden waren, wurden nicht wieder erneuert. Wenn das Bundesgesetz die Rechte des Bundespräsidenten im Vergleich zur Weimarer Verfassung erheblich einschränkt, so geschah das in warnender Erinnerung an die Vorgänge von 1932/33, die zur „Machtergreifung Hitlers" führten. (Dagegen stärkt Art. 67 des Bundesgesetzes ganz bedeutend die Stellung des Bundeskanzlers. Er kann nicht mehr durch das Mißtrauensvotum einer nur in der Verneinung einigen Opposition gestürzt werden, sondern nur dadurch, daß der Bundestag mit der Mehrheit seiner Mitglieder einen Nachfolger wählt und den Bundespräsidenten ersucht, den Bundeskanzler zu entlassen.) Im übrigen wurde auch dieses Mal aus dem Präsidialsystem der Vereinigten Staaten so gut wie nichts übernommen und nur wenig von jenen Aushilfsnormen eingebaut, die gerade ein demokratischer Staat braucht, um nicht der unfruchtbaren Zügellosigkeit eines haltlosen Parlamentarismus zu verfallen.

Man kann darüber geteilter Meinung sein. Eines jedoch scheint festzustehen: jedes Staatswesen braucht eine Staatsautorität. Es genügt nicht

ein Verwaltungsapparat, nicht eine Organisationsmaschine, auch nicht die Gewalt des staatlichen Armes. Sie vermag Furcht zu erwecken, aber keine Ehrfurcht. Ehrfurcht aber gegenüber der als wirklich höher empfundenen Ordnung, gegenüber dem Geistigen und Ethischen des staatlich organisierten Volkes und seiner Rechtsordnung ist für den Bestand eines Staates auf die Dauer wichtiger als die beste Organisation, entscheidender vor allem als eine noch so gut arbeitende Polizei. Ein Stück Bewußtsein von Gottesgnadentum der höchsten Gewalt tut not. Man wiederholt zwar bis zum Überdruß den Vorwurf, wir Deutschen seien zu staatsgehorsam und müßten erst den wahren Freiheitssinn erlernen; gerade deswegen hätte man auf die Erweckung einer gesunden Staatsehrfurcht Bedacht nehmen müssen. Denn zwischen dem auch im freiheitlichsten Staat notwendigen Gehorsam und der rechtverachtenden Zügellosigkeit liegt nur ein Weg: die mit gesundem stolzem Freiheitssinn gepaarte Ehrfurcht vor der gottentsprungenen Gemeinschaftsordnung.

Da nun der Mensch mehr durch Formen und Symbole als durch reine Ideen bestimmt wird, da gerade die selbstverständlichsten Überzeugungen etwas Sichtbares, ein geschautes Erleben voraussetzen, darum ist auch die Darstellung der durchdauernden Staatsautorität in einer erhabenen Person und in packenden Sinn- oder Hörbildern so bedeutungsvoll. Aus diesem Grunde, und nur aus diesem, wäre eine stärkere, klug durchdachte Betonung der höchsten Bundesautorität in der Rechtsfigur des Präsidenten begrüßenswert gewesen. Das Parlament kann dies nicht ersetzen, es müßte sich dazu viel würdevoller geben; auch nicht die Regierung, die bei jedem Mißtrauensantrag ins Schwanken geraten kann; noch weniger jene stillen Hintergrundsmächte, die in vielen modernen Staaten die eigentliche Macht innehaben: die Bürokratie, die namenlosen Kräfte der Großorganisationen, die Manager von Wirtschaft, Gewerkschaft, Presse in ihrer gegenseitigen Verflochtenheit.

Hier ist eine schmerzliche Frage berührt: Was muß geschehen, damit die Seele unseres Volkes wieder einer echten Staatsauffassung erschlossen wird, wieder erfüllt wird mit Vertrauen in die Unantastbarkeit der Rechtsordnung, mit Zuversicht in die Stetigkeit von Staatsautorität und Verfassung? Das vordergründige Tun des politischen Alltags kann darauf keine Antwort geben. Um so dringlicher wird das Anliegen einer politischen Erziehung auf weite Sicht.

Wie muß es daher jedem Vaterlandsfreund wehtun, daß das Grundgesetz dem Bedürfnis nach Festigkeit und Stetigkeit nicht gerecht wird. Im Gegenteil, es gibt wohl in der Rechtsgeschichte wenige Verfassungen, die von ihrer Empfängnis und Geburt her so ausgeprägt das Mal einer bloßen Vorläufigkeit an sich trugen.

Das Bonner Verfassungswerk ist ein Provisorium. Das hat die Vorgeschichte gezeigt, das wird an den verschiedensten Stellen des Textes sichtbar, das steht in geradezu rücksichtsloser Deutlichkeit auf dem

Grundstein und auf dem Schlußstein. Man lasse einmal ruhig die Worte auf sich wirken. Der Grundstein, die an sich würdevoll gehaltene Präambel, sagt: „... hat das Deutsche Volk in den Ländern ...“ — und wo sind die übrigen deutschen Länder? — „um dem staatlichen Leben für eine Übergangszeit eine neue Ordnung zu geben... Es hat auch für jene Deutschen gehandelt, denen mitzuwirken versagt war. Das gesamte Deutsche Volk bleibt aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden“.

Der Schlußstein des Grundgesetzes, Art 146, sagt in erschütternder Ehrlichkeit: „Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem Deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist.“

Soviel Worte, soviel Wunden. Trug sonst auf alten Bildern das Sinnbild der Nation eine stolze Mauerkrone auf dem Haupt, die feste unantastbare Verfassung, so ist die Vorläufigkeit des Bonner Grundgesetzes zur schmerzvollen Dornenkrone geworden. Ihr stechender Schmerz darf uns nicht noch einmal rasend machen in einem neuen Nationalismus, aber er könnte vielleicht zu einer neuen Ehrfurcht vor dem gemarterten Vaterland führen, zu einer neuen, mitleidenden und mitsorgenden Vaterlandsliebe; er könnte ein neues Staatsgefühl erwecken, das nicht von Größe und äußerer Macht sich blenden läßt, aber um so inniger die unvergänglichen, edlen Werte unseres Landes hegt.

Der Schutz des christlichen Charakters

Zum Abschluß sei ein kurzer Überblick über die weltanschaulichen Bestimmungen des Grundgesetzes gegeben: in der Gegenüberstellung dessen, was an christlichen Forderungen erreicht und was nicht erreicht wurde. Um es gleich von vorneherein zu sagen und damit Befürchtungen der Christen und ihrer Gegner zu beseitigen: das Grundgesetz von Bonn hat im Wesentlichen den Charakter des deutschen Staates weder christlicher noch unchristlicher gemacht. Ein tiefgreifender Bruch mit der Rechtsüberlieferung vor 1933 ist nicht erfolgt.

Im Einzelnen: Die Rechtsbeziehungen zwischen Kirchen und Staat, so wie sie in der Weimarer Verfassung (Art. 136—141) niedergelegt waren, wurden in Art. 140 durch einfache Übernahme der betreffenden Weimarer Artikel beibehalten. Ein Bruch mit dem früheren kirchenpolitischen Regime ist also nicht eingetreten.

Dazu kommt Art. 123 als interessante Ergänzung: Abs. 1 besagt, daß alles Recht aus der Zeit vor dem Zusammentritt des Bundestags weitergilt, soweit es dem Grundgesetz nicht widerspricht. Zu diesem alten Recht gehören auch Gesetze und Verfügungen über kirchliche Fragen, ebenso auch die sogenannten Länderkonkordate, die ja nach früherem Gebrauch als innere Staatsgesetze verkündet wurden.

Nur das Reichskonkordat 1933 macht eine Ausnahme. Um seinen Fortbestand ging der Kampf in Absatz 2. Dieser für den Außenstehenden beinahe unverständliche Text trägt heute noch die deutlichen Spuren der scharfen Auseinandersetzungen. Ist unter den „vom Deutschen Reich abgeschlossenen Staatsverträgen", die unter recht verzwickten Klauseln weitergelten sollen, auch das Reichskonkordat gemeint? Die nicht wenigen Gegner dieses Kirchenvertrages werden natürlich Nein sagen. Aber ihre Ablehnung kann höchstens belustigend wirken. Warum wurde denn dieser Absatz überhaupt eingesetzt und wochenlang umkämpft, wenn nicht eben wegen des Reichskonkordates? Doch gewiß nicht etwa wegen eines Abkommens mit der Schweiz um die gegenseitige Anerkennung der Matura oder des Doktorates! Und selbst wenn die damaligen Vorgänge in Bonn vergessen würden — der unbegreiflich verklausulierte Text führt eine laute Sprache, weil seine Einschränkungen sinnlos wären, wenn sie nicht gegen das — im Haupttext eben doch anerkannte Reichskonkordat — gerichtet wären. Bedauerlich bleibt jedoch die Tatsache, daß die deutsche Volksvertretung ihren Start in die deutsche Innenpolitik und in das internationale Leben begonnen hat mit einem Angriff auf jene Außenmacht, die sich wirklich neutral verhielt, die im Dritten Reich Zielscheibe gemeinster Schmähung wurde und nach unserem schimpflichen Zusammenbruch als erste Macht ein klares Bekenntnis gerechter Liebe zu unserm gedemütigten Volk abgelegt hat.

Im Schulrecht (Art. 7) wurde viel, doch nicht alles erreicht. Das Recht der Eltern, über die Teilnahme der Kinder am Religionsunterricht zu befinden, wird ausdrücklich festgestellt. Der Religionsunterricht ist als ordentliches Lehrfach in allen öffentlichen Schulen gesichert (eine Verbesserung gegenüber Weimar). Das Recht, private Schulen zu errichten, findet ausdrücklicher als in Weimar seine Anerkennung. Der sehr bedauerlichen „Bremer Klausel" (Art. 141) konnte wenigstens das gefährliche Herzstück ausgebrochen werden (nämlich daß der Staat einen Bibelunterricht ohne konfessionelle Bindung vorschreiben kann).

Dagegen ließen sich die vollen Auswirkungen des Elternrechts: Mitbestimmung der Eltern an der Schulart und die Bekenntnisschule, nicht durchsetzen. Dabei ist auch Art. 23 des Reichskonkordats, der für das Reichsgebiet die Bekenntnisschule als Regel vorsieht, einfach übergangen worden. Jene Parteien, die so groß von der Freiheit des Menschen und vom Schutz gegen den totalen Machtanspruch des Staates sprechen, haben in ihrem Widerstand gegen das volle Elternrecht bewiesen, wie wenig ernst es ihnen um die wahre Freiheit ist. Die alten Götzen sterben nicht so schnell.

Das Grundgesetz der Deutschen Bundesrepublik ist geschaffen. Nun gilt es, nicht darauf auszuruhen. Man mag mit ihm zufrieden oder mehr noch unzufrieden sein, aber es ist eine Brücke über den bisherigen Leerraum unseres staatlichen Rechtsstandes. Und wenn die Präambel sagt: „um für eine Übergangszeit eine neue Ordnung zu geben", so möge es als Brücke mutig beschritten werden zu den Ufern einer besseren Zukunft.

Gerard Manley Hopkins

Von IRENE BEHN

Es ist nicht nur eines, es sind dreierlei Leben, die nach den Worten des spanischen Dichters Jorge Manrique einem überragenden Menschen beschieden werden: das natürliche, das geistige im Ruhm und Nachruhm und das übernatürliche. Das natürliche, raum-zeit-gebundene Leben Gerard Manley Hopkins' ist schnell erzählt. Es begann im Jahre 1844, brachte zweiundzwanzig Jahre später seinen Übertritt zur katholischen Kirche, im Jahre 1868 — nach Vollendung der Universitätsstudien zu Oxford — den Eintritt in die Gesellschaft Jesu und 1884 eine Professur an der königlichen Universität zu Dublin. Durch ein „typhusartiges Fieber" — manche Umstände lassen eine Darmtuberkulose vermuten — wird dieses Leben schon 1889 beendet.

Für das zweite, das geistige Leben des Ruhmes, schien Gerard Manley Hopkins vorherbestimmt zu sein. Seine nächsten und ferneren Angehörigen waren musisch begabt, nicht wenige von ihnen berufene Künstler. Gerard selbst schien durch die außerordentliche Eindrucksfähigkeit und Eindrucksfreudigkeit aller seiner Sinne, durch eine schier grenzenlose Ausdrucksfähigkeit mehr noch als jene zur Kunst berufen. Seiner Naturliebe entsprechend zog ihn zunächst die Malerei an; dann wurde ihm die Dichtkunst das vertrautere Element, und gegen Ende seines Lebens begann er in der Musik sein Innerstes auszuströmen.

Es fehlte ihm nicht an Förderung durch kunstliebende oder kunstschaffende Freunde. Vor allem war es sein Studienfreund, der Poeta laureatus Robert Bridges, der sich immer wieder mit seiner Dichtung auseinandersetzte und ihr schließlich, lange nach dem Tode des Dichters, zum Durchbruch verhalf. Hopkins selbst hat die „gefährliche" Süße des Ruhmes niemals verkostet; nie hat er die seltsam prickelnde Freude empfunden, ein abgeschlossenes Werk gedruckt zu sehen.

Kaum minder leidenschaftlich wie nach Schönheit trachtete dieser Geist nach Wahrheit. Die Gaben nicht nur eines scharfsinnigen Gelehrten, sondern auch eines originellen Forschers waren von Mitstudierenden in ihm erkannt worden — Gaben, die ihm schließlich die Berufung an die Dubliner Universität einbrachten. Aus solcher Ehrung erwuchs jedoch wiederum kein Ruhm: Weitausholende Entwürfe über Gesetze der Sprache und der Poetik blieben Skizzen oder gingen verloren, so wie seine dramatischen Konzeptionen nur in wenigen Bruchstücken auf die Nachwelt kamen.

Dafür war dem Frühvollendeten ein Nachruhm beschieden, wie er selbst ihn wohl kaum ahnen konnte. Die Vergötzer der Kunst erheben ihn als einen der größten Lyriker; jene, die in der Kunst nur eine Stufe zu Gottes Thron erblicken, verehren und lieben ihn auf leisere und angemessenere Weise. Heute setzen die spärlichen Dichtungen dieses zeitlebens Unberühmten mit jedem ihrer Bestandteile Unzählige in Bewegung:

mit ihrem Wortschatz die Philologen, mit ihrer Form die Literaten, mit ihrer Seele den Philo-Logos. Es gibt heute kaum eine ausländische Bücherschau, in der nicht sein Name auftaucht. Es kann geschehen, daß Tiefgläubige ihre Briefe mit „In G. M. Hopkins" unterzeichnen. Das unaufhörliche Anwachsen seines Nachruhms läßt an einen anderen religiösen Dichter denken, den Mystiker Johannes vom Kreuz.

Beides will gleich rätselhaft erscheinen, das Ausbleiben des Ruhmes wie die Hochflut des Nachruhms. Alles müßte an diesem Dichter und seinem Werke rätselhaft bleiben, wenn jenes dritte Leben unbeachtet bliebe, das übernatürliche, das nicht erst mit dem Tode, sondern schon mit dem Erstreben des Nur-Natürlichen Wirklichkeit wird. Hopkins war Priester. Des Dichters Liebe zur Natur, war sie vereinbar mit des Jesuiten Liebe zu Jesus, dem Gekreuzigten? Hat Gnade hier die Natur unterdrückt oder vollendet?

Zunächst möchte es scheinen, als wollte die höhere Berufung die niedrigere zertreten. Bei seinem Eintritt in den Orden vernichtet Hopkins alle seine Gedichte, soweit sie ihm erreichbar sind, und entsagt in feierlichem Gelübde dem dichterischen Schaffen, es sei denn, daß einer seiner geistlichen Obern ihm solches Schaffen auferlege. Schwerlich hat er dabei in feinem Selbstbetrug angenommen, daß ein solcher Befehl erteilt werden würde und daß sich sein Schrifttum gleich jenem der heiligen Theresia von Avila im geistlichen Gehorsam reich entfalten würde. Nach sieben Jahren des Schweigens, das von den leisen Klängen einiger Gelegenheitsgedichte nicht ernstlich unterbrochen wurde, geschieht das Unerwartete: der Wunsch eines Oberen entsiegelt die Lippen des Dichters — und voller als Orgelklang schwingt die Dichtung vom „Schiffbruch der ‚Deutschland'" tief in sich und hoch über sich hinaus. Im Schoße des „großen Schweigens" ist der Dichter bis zur Unkenntlichkeit über sich hinausgewachsen. Die Frühgedichte, die gegen seinen Willen erhalten blieben, zeigten starkes und süßes Talent; der „Schiffbruch der ‚Deutschland'" ist das Werk eines religiös Erneuerten und eines genialen Erneuerers. Aus der Selbstentäußerung des Novizen ist nicht nur die Verwirklichungskraft eines heiligen Willens, sondern auch die geniale Kraft reichster und tiefster Intuitionen geboren, die Fähigkeit, das Höchste im Individuellsten auszudrükken, originell, das heißt dem göttlichen Ursprung und damit der eigenen Urwüchsigkeit ganz nahe. Das Ungeheure, das er vom genialen Dichter fordert, ist er nun selbst: eine sich nicht wiederholende Spezies der Natur, mehr als ein „individuum genericum oder specificum"! Er ist es in allen oder doch nahezu allen Gedichten nach dem siebenjährigen Schweigen.

Hopkins unterscheidet einmal drei Arten von Schönheit und staffelt sie nach ihrem Werte: „Niemand", schreibt er an Robert Bridges, „kann Schönheit des Leibes mehr bewundern als ich es tue. . . Allein diese Art von Schönheit ist gefährlich. Dann folgt die Schönheit des Geistes, wie etwa Genialität; und diese ist größer als die Schönheit des Leibes. . . Und schöner als die Schönheit des Geistes ist die Schönheit des Charakters,

das ‚holde Herz'." In einer Predigt über Christus bezeichnet er diese Herzensschönheit aufs genaueste: „Viel höher als Schönheit des Leibes, höher als Genie und Weisheit ist die Schönheit Seines Charakters, Seines Charakters als Mensch." (Note-books and Papers, p. 264.)

Diese drei Weisen der Schönheit sind ausgeprägt in Hopkins' Dichtung: die leibliche Schönheit in der farbigen Dichte und aufschwebenden Bewegtheit der Sprache, die geistige Schönheit in der genialen Kühnheit der Gestaltung; die christusmäßige Schönheit aber ist das „holde Herz", das fast alle seine Gedichte durchpulst.

Vielleicht ist der erste Eindruck seiner Dichtung nicht viel anders, als er es bei Hopkins' spätem Freund, dem Dichter Coventry Patmore war und blieb. Dieser schreibt an ihn, die bestürzende Fülle seiner Neuerungen, die verschiedenen und gleichzeitigen „Experimente in Versbau und Konstruktion", zusammen mit dem beispiellosen System von Alliteration und Wortzusammensetzungen lenkten allzusehr von dem ohnehin höchst schwierigen Gegenstand ab. In seiner Antwort erklärt Hopkins, daß solche Eigenarten nicht aus „gelehrten Theorien" stammten, sondern spontaner Ausdruck seines dichterischen Fühlens seien. Spontan sind demnach diese gewaltigen, domgleichen Gebilde entstanden — ein Rätsel mehr zu dem Wunder einer aus dem großen Schweigen geborenen genialen Schöpferkraft. Was einem Patmore zeitlebens ein Rätsel blieb, läßt sich zwar nicht dem Verstande klarmachen, allein es läßt sich deuten aus den Kräften jenes dritten, des übernatürlichen Lebens.

Was hat den überragend Begabten von Kunst und Wissenschaft hinweg zur katholischen Kirche geführt? Konnte er sich nicht in Oxford seinem Lehrer Walter Pater anschließen, dem Kyrenaiker, der die Kunst verabsolutierte? Oder jener Gruppe, die den Verstand anbetete? Konnte er nicht, wie manche Präraphaeliten, ein Maler-Dichter werden, oder ein Kritiker weit über Ruskin hinaus? Der ferne Newman, dessen Saat in Oxford immer noch Früchte trug, bedeutete ihm sicherlich mehr als die anwesenden Lehrer. Allein der Entschluß zum Übertritt kam so spontan, so unbeeinflußt wie sein Dichten. Er suchte Christus und fand ihn in der Kirche der ununterbrochenen Tradition und des ewigen Opfers. Er fand ihn, da es ihn stürmisch zu vollkommener Hingabe drängte, in dem Orden der Jesuiten. „Es ist genug, zu sagen, daß die Heiligkeit nicht von dem Orden gewichen ist — genug, um den Eintritt in ihn zu begründen", so erklärt er seinem Freunde seinen Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. Mit einem Aufjubeln der Liebe scheidet er von der Stätte irdischer Wissenschaft; er hat — laut einem Gedichte jener Zeit — das sein Leben Beherrschende gefunden:

„Love, o my God, to call Thee Love and Love".

Was er an Dixon aus seinem zweiten Noviziat schreibt, das gilt auch für das erste: „Überdies kann ich mit dem heiligen Petrus sagen: ‚Zu wem soll ich gehen? Du hast Worte ewigen Lebens.' "

Hopkins sucht das Eigentümliche und somit Gottümliche in allem mit aneignender Liebe; so auch das Eigentümliche des Jesuitenordens, das sich in den „geistlichen Übungen" am klarsten offenbart. War ihm die Welt in seinen Frühgedichten nur voll Schönheit des Körpers, weglos für die göttlichen Füße, so wird ihm jetzt im Noviziat, unter der Weisung des heiligen Ignatius und seiner Exerzitien, alles in der Welt Lichtpfad zu Ihm, alles, auch das scheinbar blind Vernichtende, zum Herold Seiner Majestät und Liebe. Die Exerzitien haben den heiligen Sturm seiner späteren Gedichte vorbereitet.

Ohne jeden Spalt ist bei Hopkins die Einhelligkeit von Sein, Leben und Schaffen, derart, daß jeder Satz seiner Predigten, seiner Briefe ein Licht auf seine Dichtungen wirft und jeder Satz seiner Gedichte in die unendliche Tiefe seiner Seele hineinleuchtet. „Was in dem Gedicht auf mich selbst Bezug hat", so schreibt er über den „Schiffbruch der ‚Deutschland'" an den ungläubigen Bridges, „das ist alles aufs genaueste und buchstäblich wahr und hat sich alles wirklich begeben: nichts ist dichterisch aufbauschend hinzugefügt worden" — Worte, die fortan für jedes seiner Gedichte gelten und wertvollste Einsicht in seine religiöse Entwicklung wie in die Echtheit dieser spontanen Dichtung vermitteln. Noch weiter, bis an den Ursprung seines religiösen Erlebens und seiner ureigenen Kunst führt eine Tagebuchnotiz: „Eines Tages... wurde im Refektorium Schwester Emmerichs Darlegung von der Todespein in Gethsemane verlesen; und ich begann plötzlich zu weinen und zu schluchzen und konnte nicht innehalten... Die Rührung, etwa durch ein dramatisches Pathos, kann nur leichte Tränen hervorrufen . . ., die starke Bewegung hingegen entspringt einer Macht, die sich in uns ansammelte, bevor sie sich entlud." Aus dem Hervorbrechen solch geheimer, lang angesammelter Macht ist die beispiellose Intensität von Hopkins' Dichtung, ist aber auch die Gedrungenheit und schwingende Überfülle zu deuten, wie das Bestreben, das übermannigfaltig Entsprudelnde wieder durch unerhörte Bindungsmittel zur heiligen Einheit des Ursprungs zurückzuführen.

Christus hat den Dichter zur Kirche geführt und durch das Schweigen hindurch zu weitaus erhabenerer Kunst; und diese Führung zeichnet sich ab in der Reihenfolge seiner Mysterien. Das „Incarnatus est" hat ihn, der um die Gestaltung höchster Ideen rang, verständlicherweise zuerst ergriffen. „Die unfaßbare Herablassung des fleischgewordenen Wortes (deren Größe kein Heiliger je zu ermessen hoffte) zeigt sich verehrungswürdig auch darin, daß unser Herr nicht nur die Qualen des Lebens auf sich nahm..., sondern auch die niedrigen und trivialen Zufälle des Menschendaseins", so schreibt er 1866 an E. H. Coleridge. Er sieht Ihn — mit mystischer Unmittelbarkeit —, wie Er „Fleisch annimmt" in den Menschenseelen: er gewahrt Ihn — nicht nur die Spuren des Schöpfers —, den Inbegriff des zugleich Gewaltigsten und Holdesten, in der Natur selbst, in Glockenblumen oder blauenden Gebirgsketten.

Aber ebenso unmittelbar sieht er die Inkarnation des Bösen, das mysterium iniquitatis. Ein Pilatusdrama hat ihn beschäftigt; und in einem Heiligenspiel, das nur bis zu wenigen Fragmenten gedieh, ist die Gestalt des Mörders am wuchtigsten ausgearbeitet. Aus der Wirklichkeit der Sünde erwächst für den Priester, den Retter der Seelen, das Kreuz, dessen Schatten in so viele seiner hochjauchzenden Gedichte fällt. Im Beichtstuhl weht ihn der Pestatem der Verderbnis an und belebt in ihm, mehr noch als die Furcht vor eigenem Sündenfall, den Willen zum Sühneleiden. Und endlich, in den späten, den „schrecklichen Sonetten", scheint er selbst gleich dem Geliebten am Kreuz zu hängen, mit allen Qualen der Gottverlassenheit. Allein es ist ein Unterschied zwischen der Trockenheit dessen, der seinen Durst auch an irdischen Quellen stillen möchte, und dem Dürsten dessen, der nichts außer dem Spender des lebendigen Wassers begehrt. „Gefühl, Liebe im besonderen, ist die große bewegende Kraft und der Ursprung der Dichtung; und die einzige Person, die ich liebe, rührt mein Herz nur selten, vor allem jetzt selten, fühlbar auf; und wenn es geschieht, kann ich nicht immer ‚Kapital daraus schlagen' — es wäre ein Sakrileg, das zu tun." So bekennt der Dichter seinem Freunde Bridges. Ähnlich erklären die großen Mystiker, daß sie ihre unmittelbare Gotterfahrung nicht eher in Worte bringen können, als bis ihnen eine neue Erleuchtung zuteil geworden ist.

Ist Hopkins ein Mystiker? Keiner hat dem Dichter-Priester die Heiligkeit abgesprochen; zu klar ist es, wer die eine „Person" ist, die er allein lieben, für die er allein leben kann. Jene, die im Mystiker vor allem einen Ekstatiker und Visionär sehen (was mit dem Begriff durchaus nicht notwendig verknüpft ist), werden die Frage offen lassen, ob Hopkins zu jenen „Kindern des göttlichen Adlers" gehört, zumal er die wertvollsten Dokumente, seine geistlichen Aufzeichnungen, bis auf wenige vernichtet hat. Wer aber überzeugt ist, daß ein göttlicher Funke in jeder Seele glimmt, der wird bei dem ursprünglichen Feuerhauch in Hopkins' Wesen und Worten nicht daran zweifeln können, daß dieser Priester und Dichter aus einer Erfahrung des Göttlichen lebte. Sonst blieben die „schrecklichen Sonette", dieses erdbebenstarke „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" unerklärlich.

In sein Dubliner Tagebuch schreibt der seelisch und leiblich Leidende: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir gegeben hat? . . . Bedenke . . .: die Freude, Christus, unseren Herrn, zu sehen, hat ihren Ursprung in einem Leben für Ihn." Der Gottliebende unter dem Kreuze, schließlich am Kreuze, hat nicht aufgehört zu singen; ja, diese Spätgedichte sind noch eine Steigerung an gottleidender Leidenschaft und Ausdrucksgewalt. Aus seinem letzten Gedichte tönt übergewaltig, mit der Stoßkraft der Bachschen H-moll-Messe, das Resurrexit! Das heraklitische Feuer natürlichen Werdens und Entwerdens wird zunichtegestrahlt

vom übernatürlichen Glanz: „The Resurrection!... I am all at once what Christ is, since he was what I am. . .“

Das Purgatorium seiner Wandlung hin zu Christus ist zu Ende. Von den Lippen des Sterbenden tönt es dreifach hinauf zu den „drei Freunden“ im Himmel, die doch nur Einer sind: „Ich bin so glücklich!“

Das Wenige, was von Hopkins' großem Geist und seiner noch größeren Seele hier skizziert wurde, mag den Wunsch nach einer Übertragung geweckt haben, aber auch zugleich das Bedenken, ob solche Aufgabe lösbar ist. Sie ist, das sei gleich gesagt, schlechterdings unlösbar für „Menschen des Wörterbuchs“. So etwas wie eine Interlinearübersetzung würde jede der drei Schönheiten, auch die unterste des Leibes, vollkommen zerstören. Eine Übertragung kann nur von dem dritten Leben und seiner heiligen Ganzheit ausgehen. Hopkins hat in dichterischer Schau einmal die ganze Welt in einem Tropfen von Christi Blut gesehen, „wodurch alles, was je Dasein hatte, purpurfarben wurde und doch zugleich — trotz des Hineintauchens in den Purpur — die ihm eigentümliche Farbe bewahrte.“ In solcher Ballung muß Hopkins' Werk wiedergegeben werden, auch wenn zugunsten des heiligen Purpurtones und einer mitreißenden Spontaneität mitunter die Eigentönung des einzelnen geopfert wird.

Diesen Weg ist, wie das Nachwort sagt, meine Übertragung gegangen,[1] die den Großteil von Hopkins' Gedichten darbietet. Im Dienste jener Ganzheit wurden die Gedichte in Gruppen zusammengefaßt, die in immer größere Gottnähe führen. Wenn Freunde einer starren Tradition die Anordnung der ersten beiden englischen Ausgaben von Hopkins' „Poems“ für unabänderlich halten sollten, dann sei darauf hingewiesen, daß die dritte, von W. H. Gardner im Jahre 1947 besorgte Ausgabe die frühere Reihenfolge vollkommen umstößt.

Zu einer gerechten Beurteilung der Übersetzung ist eine Unterscheidung der sprachlichen, besonders auch metrischen Möglichkeiten im Englischen wie im Deutschen unerläßlich. Die englische Sprache hat in den von Hopkins bevorzugten angelsächsischen Bestandteilen weit mehr einsilbige Wortstämme als die deutsche. Hinzu kommt, daß der Dichter oft seine Verse durch lauter einsilbige, hochbetonte Wörter zu zyklopischen Mauern türmt: „Our heart's charity 's hearth's fire, our thoughts' chivalry's throng's Lord.“ Eine wörtliche Übertragung müßte schon durch ihre Länge die vorhandene metrische Klammerung sprengen und einen Rustica-Palast in einen Steinhaufen verwandeln.

Die Schwierigkeiten der metrischen Übertragung sind minder groß bei den Gedichten in „running rhythm“, in den gebräuchlichen regelmäßigen Takten. Hopkins hat diese Form nicht so selten angewandt, wie manche

[1] G. M. Hopkins, Gedichte (140 S.) Hamburg, Claassen und Goverts.

glauben; nicht wenige seiner Spätgedichte sind, wenn auch aufgelockert durch meisterhafte Kontrapunkte, in ihr gestaltet. Des Dichters „sprung rhythm", jenes Versmaß, das während des „großen Schweigens" sein „Ohr heimsuchte", bringt wie alles wahrhaft Schöpferische Altes und Neues. Dieser ausschließlich dynamisierende Rhythmus, der nur die Hebungen zählt, ist der sinn-akzentuierenden germanischen Sprache natürlich und wird ebenso in „Pierce Ploughman" wie in den Knittelversen von Goethes Faust gefunden. Trotz solcher Verwandtschaft bietet eine Übertragung von Hopkins' „sprung rhythm" größte Schwierigkeiten; denn der Dichter baut sie — in Anlehnung an griechische und musikalische Kunstformen — weiter aus, bringt nicht nur zwischen seinen Hauptakzenten oft drei Senkungen, sondern auch nicht mitgezählte „Vorschläge", schwebende Figuren, die sich bei der außerordentlichen Kontraktionsfähigkeit der englischen Sprache noch eben den Hauptakzenten unterordnen lassen. In der deutschen Sprache aber, die solche Kontraktionsfähigkeit nicht besitzt, bringt der natürliche Rhythmus — auch jener der gehobenen Prosa, wie etwa Luthers Bibelübersetzung — in freiem Wechsel von kurzen und langen Wellen nicht mehr als zwei Senkungen; eine größere Zahl würde unrhythmisch werden und die feste Zahl der Hauptakzente durchbrechen. Diesem Unterschied der Sprachen entsprechend hält sich die Übertragung hinsichtlich der Zahl der Senkungen in engeren Grenzen, ohne darum den natürlichen Fluß des „sprung rhythm" mit seinem freien Wechsel von kurzen und langen Wellen aufzugeben.

Zum Verständnis der Übertragung sei noch dieses angedeutet: Hopkins erfaßt mit seiner metrischen Theorie nur einen Bruchteil dessen, was er in seiner Dichtung verwirklicht hat. Ein umfassenderes System der Spätzeit ist nicht erhalten; doch läßt sich aus einigen brieflichen Andeutungen vermuten, daß er die rhythmische Bewegung zwischen den Hauptakzenten entdeckte, die metrische Oberreihe, die in ihrer Kontrapunktik zur Unterreihe den Zauber großer Lyrik mitbestimmt. Demnach wollen die Übertragungen nicht nach einer viel zu eng gefaßten Theorie, sondern mit unverbildetem, auch die Oberreihe vernehmendem Ohr aufgefaßt werden.

Hopkins' Gedichte, die jahrzehntelang unveröffentlicht im Schreibtisch lagen, haben ihre Keimkraft bewahrt und erwiesen, auch in der deutschen Sprache. Das posthume Schicksal dieser Dichtungen ruft die an Dixon gerichteten Worte ihres Schöpfers ins Gedächtnis: „Wenn Sie schätzen, was ich schreibe, wenn ich es selber tue — viel mehr tut es unser Herr. Und wenn es Ihm gefällt, das, was ich zu seiner Verfügung hinterlasse, für sich zu nutzen, so kann Er das mit solcher Sieghaftigkeit tun, wie sie mir niemals zu Gebote stände."

Verantwortung vor dem Buch

Von WILLY SCHRECKENBERG

Es wäre falsch, die gegenwärtige Krise in der Welt des Buches[1] lediglich als eine vorübergehende, nur einen bestimmten Stand oder eine bestimmte Gruppe betreffende wirtschaftliche Depression zu sehen, der darum auch mit wirtschaftlichen Mitteln beizukommen ist. Das Problem geht tiefer; es überschreitet den wirtschaftlichen und soziologischen Bereich und berührt in bemerkenswerten Punkten die Welt des Geistigen ebenso wie die des Sittlichen und Religiösen. Denn hinter der wirtschaftlichen Not verbirgt sich eine geistige Krise, und diese Krise ist eine solche der „Entscheidung" und deckt damit Ursachen auf und verlangt Forderungen, die uns alle angehen und über die wir nicht hinwegsehen können. Vor allem nicht als Christen, für die jede Krise, gleich welcher Art, immer zugleich Aufruf ist. Aufruf nicht nur in dem engen Raum des Einzellebens — auf das es nur ankommt, wenn es zugleich irgendwie eingesetzt oder sogar aufs Spiel gesetzt wird —, sondern vielmehr Aufruf an uns als diejenigen, die in der Mitte des Ganzen stehen und unmittelbar für die Bewältigung der Welt, und zwar der gegenwärtigen Welt eben als der gegenwärtigen bestimmt sind. Gegenüber den technischen, organisatorischen, strukturellen und anderen Hilfsmitteln zur Behebung des Notstandes, die in den Zuständigkeitsbereich der Fachleute fallen, soll daher, gerade im Hinblick hierauf, jenes Moment herausgestellt werden, das allein Antrieb jeder Einzelbemühung sein kann: die Verantwortung vor dem Buch.

Das unmittelbare Verhältnis zum Buch ist heute weitgehend geschwunden. Die trotzdem zu beobachtende Lesefreudigkeit hat zu einem großen Teil ihre Ursache lediglich darin, daß man entweder die Langeweile überwinden oder die harte Wirklichkeit durch eine Phantasiewelt ersetzen oder einfach „auf dem Laufenden sein" will. Daher z. B. die Möglichkeit, daß das Kino, die Zeitung, die Illustrierte die Funktion des Buches übernehmen, daher auch die unbestreitbare Tatsache, daß viele Leser kein Lesergewissen mehr haben und unbesehen alles in sich aufnehmen, ohne tiefer berührt zu werden und ohne das Bedürfnis zu haben, das Buch im eigentlichen und im übertragenen Sinne zu erwerben, um es zu besitzen. Geschmack und Geist werden bei der Lesung ebensowenig beansprucht, wie die ethische oder weltanschauliche Sphäre berührt wird. Das aber bedeutet, daß das Buch nicht mehr als unmittelbare Anrede des Verfassers, nicht mehr als Ausdruck einer Überzeugung, Anschauung oder Haltung, nicht mehr als „Entscheidung" genommen wird, die zu innerer Auseinandersetzung oder Gefolgschaft auffordert, auch nicht mehr als Aufbauelement einer humanen Kultur, sondern fast ausschließlich der Unterhal-

[1] Vgl. den Beitrag im Novemberheft dieser Zeitschrift.

tung dient oder notwendiges Mittel einer zu erwerbenden Wissensmenge ist. Diese Tatsache ist um so gefährlicher, als sie nicht in sich steht, sondern auf eine bereits vollzogene Vorentscheidung zurückgeht, die eine aktive geistige Auseinandersetzung überhaupt vermeidet.

Allerdings hat es diesen „Leser" zu allen Zeiten gegeben: Kotzebue war ein größerer Bucherfolg als Goethe, und Ganghofer wird immer eine weitere Lesergemeinde haben als Hermann Hesse. Aber heute müssen wir dieser Tatsache besondere Aufmerksamkeit schenken, weil sich auch hier die Folgen der überall zu beobachtenden „Vermassung" zeigen. Denn nicht nur soziologisch und politisch, sondern auch auf dem literarischen, dem religiösen und jedem anderen Gebiet hat die Masse heute eine viel größere Bedeutung als je zuvor. Sie ist aus einem Objekt zu einem Subjekt geworden und weiß inzwischen ihr Übergewicht entsprechend einzusetzen. Ihr Zentrum ist nicht das Geistige, sondern das Materielle, ihre Orientierung nicht das Innen, sondern das Außen, ihr Ziel nicht das Eigentümliche und Persönliche, sondern das gleichmachende, unpersönliche „Man". Dieser haltungsmäßige Kollektivismus ist verbunden mit der Flucht vor sich selbst, das Kennzeichen dafür, daß man sowohl der Verantwortung des Denkens wie des Handelns auszuweichen sucht. Je mehr daher — wie es weitgehend der Fall ist — die geistige Elite und die aus der Masse herausstrebenden Einzelnen heute ihre Wünsche geistiger Art gegen drückende Verpflichtungen der leiblichen Sphäre zurückstellen müssen, um so größer ist die Gefahr, daß man sich im Geistigen und Ethischen den Bedürfnissen und dem Niveau der Masse oder des entsprechenden Kollektivs anpaßt und daß — nun auf die Welt des Buches angewandt — die gering- und minderwertige Literatur bevorzugt wird. Noch ist es nicht soweit; noch bieten unsere Buchhandlungen und Verlage ein (wieder) erfreuliches Bild hoher Qualität. Aber das wird kaum so bleiben, wenn die Läden keine Besucher finden und die wertvolleren Bücher nicht verkauft werden.

Dasselbe gilt für die Situation im religiösen und dem mit ihm zusammenhängenden Bereich. Auch hier ist bereits der typisierte und quietistische Durchschnittschrist das Normale. Wir haben zwar Millionen guter, anständiger und vorzüglicher Katholiken, die ihre Pflicht und mehr als das erfüllen. Aber es fragt sich doch, ob ihre der Gewohnheit benachbarte Haltung heute noch genügt. Der innere Glanz und die göttliche Weite des Christentums kommen jedenfalls darin nicht zum Ausdruck. Wer sich zudem offener Einsicht nicht verschließt, wird zugeben — was gelegentliche Untersuchungen bestätigten —, daß ein Großteil der Christen aus solchen besteht, die entweder nicht wissen, was Christsein heißt, oder nur aus Tradition und Gewohnheit oder nur noch deswegen zur Kirche gehören, weil sie vergessen haben auszutreten. Allen diesen ist die Ansicht gemeinsam, Religion und Leben seien durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt, den einen, weil ihnen die Kirche nichts bedeutet, den

anderen, weil sie Angst davor haben, ihr Christsein in der Welt zu riskieren. Das Leben aus dem Glauben aber verlangt gerade, daß wir der Welt begegnen und unser Christsein in ihr beweisen — nicht nur durch die Tat, sondern auch und gerade durch das Wort, durch die überzeugende Kraft und Fülle der christlichen Lehre. Das aber setzt voraus, daß man aus dem engen Kreis seiner religiösen Intimität und einer organisierten Behütung herauszutreten wagt, und setzt zweitens voraus, daß man seinen Glauben überhaupt kennt. Das Erste geht allerdings nicht ohne das Zweite, und da ist es nun erschreckend, wie wenig der Durchschnittschrist von seinem Glauben und den Möglichkeiten, aus ihm und in ihm zu leben, weiß, wie falsch dieses Wissen häufig ist und wie gering das Interesse, sich ernsthaft und eingehend zu unterrichten. Wäre das anders, so gäbe es nicht die auch unter „guten" Katholiken weitverbreitete, ja oft als selbstverständlich hingenommene Ansicht, daß der Katholizismus der Entwicklung des modernen Lebens und der modernen Wissenschaft und Kultur gegenüber eigentlich eine rückständige Angelegenheit sei oder daß die christliche Lehre vom Menschen ihn in seinen unmittelbaren Rechten beschneide, während, richtig gesehen, die Tatsachen doch gerade umgekehrt liegen. Ebensowenig würde sich das auf diesen falschen Voraussetzungen beruhende Christentum, das letztlich pharisäisch, kleinbürgerlich, eng und lebensverneinend ist, das alles Außergewöhnliche als anrüchig ansieht, nicht als das „eigentliche" Christentum hinstellen.

Die Folge davon ist entweder Flucht vor der modernen Welt oder eine voreingenommene Absage, und zwar — das ist wichtig zu betonen — von vornherein. Hier liegt ein Grund mit zu der Selbstverständlichkeit, mit der die Christen auf das Schlagwort, daß die Religion nur in die Kirche gehöre, hereingefallen sind oder es sogar begrüßt haben. Als Symptom dafür lassen sich für den näheren Bereich zwei Punkte besonders hervorheben: die Zeitfremdheit der christlichen Verkündigung und die mit rückständiger Ängstlichkeit verbundene Bevorzugung des Durchschnitts.

Trotz vieler erfreulicher Ausnahmen muß als Regel festgestellt werden, daß die christliche Verkündigung es immer noch oder immer wieder vergißt, daß wir heute leben und nicht vorgestern und daß die christliche Existenz von heute eine gänzlich andere ist als die bürgerliche von gestern. Das heißt natürlich nicht, daß irgend etwas Grundsätzliches aus der Glaubens- und Sittenlehre preisgegeben oder auch nur abgeschwächt werden könnte, wohl aber heißt es, daß es auch eine Soziologie der religiösen Existenz gibt; und wenn die Verkündigung des Wortes neben der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die der Mensch leben muß, einhergeht, dann ist sie in Gefahr, eine Sinnlosigkeit oder eine Herausforderung zu werden.

Die Heraushebung des zweiten Gedankens scheint um so berechtigter, je tiefer der kollektive Gedanke und die gefährlichen Gewohnheiten des Massemenschen bereits in die Bezirke des Glaubenslebens eingedrungen sind und dort gepflegt werden. Es ist aber nicht Sache des Christentums,

einen möglichst gleichartigen und einheitlichen Typ herauszubilden — kein einziger Heiliger ließe sich hier einordnen —, und es scheint an der Zeit, daß bei aller Wertschätzung der Organisation hier wieder ein Strukturwandel eintritt und die Bedeutung des Einzelnen in seiner lebendigen und notwendigen Polarität zur Gemeinschaft nicht ganz vergessen wird. Denn abgesehen von der Tatsache, daß der einzelne Christ ganz persönlich, in seiner einmaligen Art und Weise von Gott aufgerufen und angesprochen wird, dürfte die Kirche in den Einzelnen den soziologischen Unterbau finden für ihre Behauptung in Zeiten und Situationen, in denen eine äußere Gemeinsamkeit erschwert oder unmöglich ist. Natürlich ist der Mensch, der bei aller Bindung an diese Gemeinschaft, der er sich wesensgemäß zugeordnet weiß, sein ganz eigenes Verhältnis zum Herrgott sucht, gefährdeter als der Durchschnittschrist, aber er ist auch menschlicher und bereiter zur eigenen Verantwortung. Schließlich ist, vorbehaltlich der vollen Hingabe an die Lehren und Weisungen der Kirche, christliches Gemeinschaftsleben überhaupt nicht möglich ohne die Freiheit des einzelnen Christenmenschen oder, wie P. Ivo Zeiger auf dem vorjährigen Katholikentag sagte, ohne „die gesunde Initiative der Persönlichkeit" und ohne die „Realität des Unterschiedes".

Es erhebt sich damit eine doppelte Forderung. Einmal die Forderung nach der lebendigen Ausgestaltung des christlichen Geistes, in der die Berufung der Gläubigen wieder zur Selbstverständlichkeit einer Haltung und Ausdruck bewußter und wissender Überzeugung wird. — Zweitens die Forderung der Weitherzigkeit und Unbefangenheit. Denn wir können der Welt nicht begegnen, ohne daß wir die Welt ernst nehmen und ohne daß wir selbst so frei und sicher oder so offen für die Gnade und — auch in Sünde und Schuld — so gläubig erscheinen, daß wir die Welt zwingen, uns ernst zu nehmen. Viele Christen aber haben Angst vor der Freiheit und fühlen sich unglücklich, wenn sie in freier Verantwortung und ohne genaue Verhaltungsmaßregeln handeln müssen, also gerade da, wo ihr besonderer Vorzug und ihre weiteste Möglichkeit liegen. Die notwendige Folge ist eine große Unsicherheit in der Welt, nicht im Sinne jener insecuritas humana, die zum Wesen des christlichen Menschen gehört, aber den Mut zum Wagnis hat, sondern einer Unsicherheit, der es gerade an diesem Mut gebricht.

Wollen wir der damit angedeuteten und natürlich viel weitergehenden und tiefer-greifenden Aufgaben Herr werden, dann brauchen wir auch die entsprechenden Bücher — Bücher, welche die Menschen erregen, die auch die Unruhe nicht scheuen und unbequem sein können, die weder der Überheblichkeit noch der Feigheit das Wort reden und uns doch letztlich eine große Ruhe schenken, weil sie uns immer wieder vor die Tatsache stellen, daß das in der Zeit Fleisch-gewordene Wort keine geschichtliche Vergangenheit, sondern heute und hier unmittelbar wirkend und gegenwärtig ist. — Und wir brauchen die Leser, die mit ihrer Verantwortung

gleich lebendig der Verkündigung begegnen. Denn die notwendige Kenntnis von der Kraft, Fülle und Schönheit des Glaubens als Leben, Lehre und Gnade kann nicht nur aus den sonntäglichen Predigten oder gelegentlichen Vorträgen geholt werden, noch auch aus jenen Unterhaltungsromanen, die so häufig an der wahren Wirklichkeit vorbeigehen oder die Kraft der tragenden Idee verkitschen. Ihr Wert für die behüteten Wochenendhäuser der Etappe und für bestimmte Stunden der Erholung mag bestehen bleiben, für die Front — und wir werden alle für kürzere oder längere Zeit an die Front geworfen — reichen sie nicht aus. Da braucht es schon eine nachhaltige Versenkung in handfestere Bücher, die, wie der verstorbene Erzbischof von Paris Kardinal Suhard sagte, „in unseren Tagen die modernen Formen der Predigt sind". Sonst bleibt alle Hoffnung auf die Mündigkeit der Laien ohne jene bildungsmäßige Grundlage, von der aus erst der Eingriff in die Kulturaufgaben, in die politische und zivilisatorische Gestaltung der Welt oder der Aufbau der verschiedenen Gemeinschaften des bürgerlichen Lebens, die doch in erster Linie seine Sache sind, erfolgen kann. Es ist unbedingt notwendig, daß auch der einfache Christ einmal eine Kirchengeschichte, eine gute Dogmatik, eine Heiligenbiographie usw. liest, deren klarsehender Realismus ihm die traditionellen Werte der Kirche und ihrer Lehre ebenso zum Bewußtsein bringt wie ihre ungeschwächte Aktualität. „Hier gilt es eine ungeheure Lücke auszufüllen", sagt derselbe Kardinal in derselben Ansprache; denn „eine große Anzahl von Katholiken macht sich schuldig, schwer schuldig, wenn man an die Bedeutung des Problems denkt".

Gerade von hier aus gesehen scheint Frankreich die Begegnung von Christentum und moderner Welt viel positiver anzugehen, als es bei uns der Fall ist, und zwar sowohl im Leben wie in der theologischen Wissenschaft und in der Literatur. Auch sind alle Schichten der Bevölkerung stärker daran beteiligt. Das zeigen z. B. die Unmittelbarkeit, die Existenznähe, der Wagemut und das Außergewöhnliche der Bewegungen und die eingreifenden Fragestellungen ihrer Zeitschriften, zeigt aber auch die erstaunliche Beobachtung, daß ein so umfangreiches und wissenschaftlich hochstehendes Buch wie Daniel-Rops, „Jesus und seine Zeit" innerhalb weniger Jahre in 302 Auflagen verbreitet werden konnte, wobei in einem Jahre mehr als 75000 Exemplare verkauft wurden. Unmöglich kann hier nur die intellektuelle Schicht interessiert gewesen sein. Dort erweckt es keinen Argwohn mehr, wenn in der Literatur die täuschende Decke abgerissen und das Ungewöhnliche, Durchbrechende und Entscheidende dargestellt wird, das der katholische Glaube in alles Gewöhnliche hineinbringt, sobald seine letzte und seine erste Frage gehört werden. Aber damit gilt auch für ihre Gestalten der Ausspruch Graham Greene's, der mit seinen Werken ebenfalls Gottes Schatten auf diese Welt wirft, wenn es sein Licht nicht sein kann: „Diese Charaktere sind nicht meine, sondern Gottes Geschöpfe. Sie haben eine ewige Bestimmung. Sie spielen nicht nur eine Rolle

zur Unterhaltung des Lesers. Sie sind Seelen, für deren Erlösung Christus starb."

Immerhin sind auch in Deutschland die Le Fort, die Coudenhove, Th. Haecker, R. Schneider u. a. Bucherfolge, von denen wenigstens in gewissen Kreisen gesprochen wird. Aber das Volk?, der Durchschnitt? Und was, wenn es sich nicht um dichterische und wortvollendete Darstellung handelt? Zeigt es nicht eine sehr geringe Verantwortung für die Sache, wenn eine kleine Schrift über die Friedenspolitik des jetzigen Papstes, über die kaum ein deutscher Katholik im Bilde ist, eine Schrift, die ganze 0.90 DM kostet und gerade für das Volk geschrieben ist und auf die in vielen Kirchenblättern und kirchlichen Anzeigern hingewiesen wurde, wenn diese Schrift, statt in jeder Familie gelesen zu werden, in kaum 100 Exemplaren verkauft wurde?

Wieviel in der Verantwortung vor dem Buch noch zu tun ist, zeigt sich besonders klar, wenn wir einen Blick auf die Literatur über die soziale Frage werfen. Es dürfte stimmen, daß mehr als ein Drittel der erwachsenen Katholiken nicht einmal die Namen der beiden großen päpstlichen Sozial-Enzykliken kennt, daß mehr als die Hälfte sie niemals gelesen hat und infolgedessen auch nicht weiß, was von ihnen verlangt wird. Nachfragen und Prüfungen haben ergeben, daß sich nur relativ wenige Katholiken darüber klar sind, was das Prinzip der Subsidiarität bedeutet, dieser Zentralbegriff der christlichen und natürlichen Sozial- und Ordnungsauffassung. Die Ursache? Man unterrichtet sich nicht, man ist gar nicht daran interessiert, es zu wissen. Ein Buch, in dem nicht in Schlagworten und Parteiparolen, sondern zugleich grundsätzlich und konkret nach den Rechten und Pflichten des Eigentums gefragt wird, verfaßt von einem der besten Kenner auf diesem Gebiete, kann nicht einmal in 5000 Exemplaren abgesetzt werden, weder im Volk noch unter jenen Intellektuellen, die als Juristen, Volkswirtschaftler, Politiker, Sozialphilosophen, Priester oder Volksvertreter unmittelbar angesprochen werden. Wenn darum im Anschluß an den Bochumer Katholikentag festgestellt werden konnte, daß seine aufsehenerregenden Beschlüsse alle Achtung verdienten, im übrigen aber von keiner großen Bedeutung wären, weil sie doch nicht ausgeführt würden, so trifft dieser Vorwurf gerade den nach dem Ausdruck eines Dominikanerpaters „denkfaulen" Katholiken, der nicht sehen und wissen will, was gespielt wird, der die Welt lieber dem Atheismus überläßt und fein säuberlich von seinem Privatchristentum scheidet, als daß er sich um eine Überwindung bemüht, in der er nicht nur seine Ruhe, sondern vielleicht auch seine Sicherheit und bestimmt seine Scheinheiligkeit verliert. Es ist derselbe Christ, der durch seine Interesselosigkeit dafür sorgt, daß über kurz oder lang eine gute, aus den Kräften des Christentums gespeiste Literatur nicht mehr existieren kann.

Hier ist also mit Recht von einer Krise als Entscheidung zu sprechen, und diese Krise ist größer als der wirtschaftliche Notstand, von dem er-

wartet werden kann, daß er so oder so bewältigt wird. Diese Krise wird so lange dauern, bis jede Familie gewillt ist, im Umkreis ihrer Welt — es wäre Unsinn allzu hohe Forderungen zu stellen; aber irgendwie muß sich die Situation der Familie und der Buchbestand decken — Bücher zu lesen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und nach Maßgabe des Möglichen zu erwerben.

Es gab eine Zeit vor und nach dem ersten Weltkrieg, da eine Fülle von Dichtern und Schriftstellern in wenigen Jahren das Gerede von der Inferiorität der Katholiken ad absurdum führte, und das nicht nur auf literarischem Gebiet. Einige von ihnen leben noch. Die meisten aber sind bereits tot, und nur wenige sind an ihre Stelle gerückt. Was uns aber fast vollständig fehlt, ist jener christliche Roman, der nicht so hoch steht und keine so großen Bildungsansprüche stellt wie z. B. die Werke der Le Fort, aber auch nicht so niedrig steht oder so wirklichkeitsfremd ist, daß er höchstens einem quietistischen Christentum zum Trost dienen kann. Keiner der auf diesem Gebiet einigermaßen erfahren und belesen ist, wird die Schwierigkeiten dieser Aufgabe verkennen. Ansätze sind vorhanden, aber sie kommen ebenfalls noch aus der alten Generation, und es ist kaum ein Roman der verlangten Art darunter, der der Problematik unserer Zeit gerecht wird, die irgendwie zugleich Gottes und des Teufels ist.

Es kann nicht Sache dieses Aufsatzes sein, zu zeigen, wie nun im Einzelnen die Menschen an das Buch heranzubringen sind — die dritte Aufgabe, in der sich die Verantwortung vor dem Buche zeigt. Die Kirche hat hier noch eine große Verpflichtung; sie wird ihr durch den Borromäusverein in der Theorie ausgezeichnet, in der Praxis der einzelnen Bibliothek und in der Konkurrenz mit den zivilen Bibliotheken und Leihbüchereien nur sehr mangelhaft gerecht. Neben ihr sollen nur drei Gruppen noch erwähnt werden, die diese Aufgabe besonders angeht, weil sie unmittelbar mit dem Vertrieb oder der Empfehlung von Büchern zu tun haben: die Publizisten, die Sortimenter und die Verleger.

Abgesehen von einigen führenden Zeitschriften sind weder die Verleger noch die interessierten Leser mit den Besprechungen der Zeitungen und Zeitschriften zufrieden. Zum großen Teil mit Recht. Entgegen der Aufmerksamkeit, die dem Film und Theater gewidmet wird, wird das Buch allzusehr am Rande abgetan. Die Zeitungen, die sich in ausreichendem Maße und regelmäßig mit dem Buch beschäftigen, sind an den Fingern abzuzählen. Offenbar ist man sich über die Wirk- und Einflußmöglichkeiten eines Buches ebensowenig klar wie über den Schaden, der dadurch verursacht wird, daß die richtigen Bücher nicht zu Einfluß und Wirkung gebracht werden. Daneben fällt die Unterschiedslosigkeit auf, mit der besprochen wird. Wer sich nur nach den üblichen Besprechungen richtet, steht vor einem Einerlei, aus dem sich weder Höhe- noch Tiefpunkte herausheben. Daß damit aber die Aufgabe nicht erfüllt wird, dürfte

klar sein, da eine Hinführung zu einem empfehlenswerten Buch ebensowenig erreicht wird wie eine Warnung vor dem schlechten.

Vor allem gilt, wenn überhaupt für einen, für den Buchhändler, daß er sich der Verantwortung vor dem Buch bewußt sein muß. Leider ist das durchaus nicht selbstverständlich, und es gibt Sortimenter genug, die nicht nur ohne Unterschied kaufen und verkaufen, sondern selbst nur selten ein Buch lesen. Auch katholische Buchhändler. Daß diese natürlich niemals imstande sind, ein richtiges Verkaufsgespräch zu führen oder gar zum Buch hinzuführen, dürfte klar sein, klar auch, daß sie sich mitschuldig machen, wenn einer großen Anzahl Menschen nicht das richtige Buch vermittelt wird. In einer Umfrage der Zeitschrift „Welt und Wort" stellte sich heraus, daß weitaus die Mehrzahl der Sortimenter (ca. 65%) im Weihnachtsgeschäft 1948 Kunden zu bedienen hatte, „die sich auf den Rat des Buchhändlers verließen" oder ihm in Zweifelsfällen folgten. Die Zeitschrift sagt darüber: „Diese Zahlen belegen deutlicher als alles theoretische Für und Wider, welche unerhörte kulturpolitische Aufgabe dem Buchhändlerstand zugefallen ist"; sie „machen aber auch ersichtlich, daß nur ein gewissenhaft durchgebildeter, belesener und zu eigenem Urteil fähiger Sortimenter, seiner hohen Verpflichtung gerecht zu werden vermag." „Bücher gibt es über alles, von der Gotteshoheit bis zum Teufelsabschaum", und die Aufgabe des Buchhändlers, sich darin zurechtzufinden und in Beschränkung, Freiheit und Verantwortung ihre Fülle und Mannigfaltigkeit für sich und andere zu ordnen, setzt ebenso großen Idealismus wie Einsatzbereitschaft und Wissen voraus. Denn die Buchhandlung ist der Ort, wo die Einflüsse des geistigen Lebens, die Veränderung der Zeit und die Bewegung der Geschichte dokumentarisch oder pamphletistisch vorgelegt werden.

Ähnliches gilt für den Verleger, obwohl nicht übersehen werden darf, unter welch schwierigen Bedingungen ein Verleger heute zu arbeiten hat. Er ist nicht nur von der Lage im gesamten Geistesleben abhängig, seine Arbeit wird auch durch viele andere Umstände bedingt, die von technischen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren bestimmt werden. Beides kann hemmend und fördernd zu gleicher Zeit sein, und alles wird darauf ankommen, daß der Verleger in Verantwortung und Einsicht, in Hingabe und Abstand, im Wissen um das Notwendige und Mögliche das Beste zu erreichen sucht. Um so mehr muß verlangt werden, daß er selbst ein unmittelbares Verhältnis zum Buch und zu den Äußerungen des Geistes hat, und daß er sich bewußt ist, daß er mit dem Verlegen eines Werkes zugleich eine Pflicht übernimmt. Die geistige und ethische Seite christlichen Verlegertums stehen gleichberechtigt neben der wirtschaftlichen, ja sie sind voneinander nicht zu trennen.

Seelische Konflikte

Methoden ihrer Erforschung

Von HUBERT THURN S. J.

Seelische Konflikte können Anlaß der Einkehr und Umkehr werden. Seelisches Leid reift, innere Unzuträglichkeiten zwingen zum Nachdenken, zur Verarbeitung, führen zur Läuterung und Klärung. Aber nicht immer ist der Mensch geneigt, Konflikte als solche anzuerkennen. Leib-seelische Schwäche, ein empfindsames Ehrgefühl, Belastungen äußerer Art, erlebte Unfähigkeit, Konflikte zu lösen, allzu strenge oder übelwollende Bewertungen der Umwelt u. a. m. verführen leicht dazu, Konflikte zu verdrängen, sie zu übersehen oder zu verharmlosen, ihren Schwerpunkt zu verlagern — kurz ihnen auszuweichen.

Gerechtfertigt werden solche Versuche und Scheinlösungen durch Selbsttäuschungen. Selbsttäuschungen können sinnvoll sein, ja sie sind von der Seele meist sinnvoll gemeint. Sie sollen den Menschen davor bewahren, zu Zeiten, in denen er einer Gegenüberstellung seiner Schwächen oder Aufgaben nicht gewachsen ist, verdemütigende Niederlagen oder Ausweglosigkeiten zu erfahren. Aber es gibt für jede Selbsttäuschung, für jedes Ausweichen vor dem Konflikt auch eine Grenze der Sinnhaftigkeit, wo der Widersinn beginnt. Selbsttäuschungen, die über das Maß des vorhin bezeichneten Sinnes hinaus beibehalten werden, hemmen die innere Entwicklung, stören den Reifungsprozeß, führen oft zu Auffassungen und Wertungen eines früheren Entwicklungsstadiums zurück.

Es gibt nun Methoden der Erhellung seelischer Konflikte, die diese Gefahren der Selbsttäuschungen vermeiden oder unwirksam machen wollen, indem sie den Konflikt ins Bewußtsein rücken. Wenn solche Methoden innerhalb der Selbsterkenntnis ansetzen, so werden sie selten oder nie schaden. Der Drang nach Selbsterkenntnis ist in jedem Fall ein Zeichen fortgeschrittener Entwicklung, infolge deren die Selbsttäuschungen bemerkt, in ihrer Bedeutung geahnt werden, die Konflikte aber zum offenen Austrag drängen. Anders im Falle pädagogischer Einflußnahme auf andere. Werden die Selbsttäuschungen von einem anderen erkannt, so mag für den von Selbsttäuschungen Gehemmten die Zeit der Einsicht und der Bereitwilligkeit, sich der Auseinandersetzung mit dem inneren Konflikt zu stellen, noch nicht gekommen sein. Es sollte ein selbstverständlicher Grundsatz jeder erzieherischen Bemühung sein, erst dann in den offenen Widerstreit, in die offene Konfliktlage zu führen, wenn die Folgen der Selbsttäuschungen, des Ausweichens und der Scheinlösungen zu unhaltbaren Zuständen geführt haben, wenn der Zuerziehende selbst die Dringlichkeit einer Änderung, einer Auseinandersetzung mit dem Konfliktstoff spürt und ihr gewachsen ist. Dann soll und kann die Psychagogik einsetzen. Auch bedrohliche äußere Entwicklungen, die zwar mit dem eigentlichen Konflikt nichts zu tun haben, ja der grundlegenden Selbsttäuschung nicht einmal nahestehen, die aber zu einschneidenden äußeren Maßnahmen zwingen, also auch eine persönliche Not mit sich bringen, können es angezeigt sein lassen, den Finger auf die Wunde zu legen.

Konflikte können von innen und von außen bedingt sein. Die Charakterkunde neigt als Methode der Konflikterhellung und Selbsttäuschungsbeseitigung dazu, den Konfliktstoff ausschließlich im Innern, in der Struktur und Eigenart des Menschen begründet zu sehen. Gegensätze der Anlagen, der Eigenschaften, des Gefüges und der Triebfedern usf. sind für sie Voraussetzungen innerer Reibungen und Unzuträglichkeiten, aber auch äußeren Versagens, äußerer Schwierigkeiten und Hemmungen. Umgekehrt geht die analytische Psychologie meist einseitig auf Umweltbedingungen und -einflüsse zurück, um den Konfliktstoff zu ermitteln. Entweder sieht sie ihn ursächlich in der Vergangenheit begründet (Freud) oder in der Angst vor der Zukunft (Adler). Beide Einseitigkeiten müssen vermieden werden. Sowohl von innen, durch Anlagegegensätze, wie von außen, durch Umwelteinflüsse, können Konflikte bedingt sein und heraufbeschworen werden. Im allgemeinen findet sich eine Mischung von inneren und äußeren Faktoren, so daß die Anlage der Keimgrund, die Umwelteinflüsse der auslösende Anlaß sind.

Für die Diagnose des Konfliktes oder auch für die Beseitigung einer Selbsttäuschung kommen demgemäß Methoden in Frage, die einerseits die seelische Charakterstruktur, anderseits umweltbedingte Entwicklungen, Komplexe oder Gefühlszentren störender Art zu ermitteln imstande sind. Da die Konflikte oder deren Stoff in gewissen oben bereits genannten Fällen gerne verdrängt werden, also dem Selbsttäuschungsmechanismus verfallen, sollten die Methoden auch die Möglichkeit bieten, Verdrängtes oder Unbewußtes ansichtig zu machen. Die Methoden müßten ein Material verwenden, das der Verheimlichungs- oder Entstellungstendenz entrückt wäre.

Hier bietet sich zunächst die Graphologie als wertvolle Methode an, wenn sie die obengenannte Gefahr der Einseitigkeit vermeidet. Die Graphologie hat die Möglichkeit, lebendigen Ausdruck der Persönlichkeit zu verwenden, der der Täuschung entrückt ist — wenigstens im allgemeinen und grundsätzlich. Sie kann Material zeitlich unterschiedlicher Äußerungen verwenden und so zu einem Längsschnitt einer Entwicklung gelangen. Sie kann die anlagebedingten Voraussetzungen eines Konfliktes entschleiern, sie kann vor allem die Tatsache des Konfliktes selbst nachweisen.

Für die Ermittlung des umweltbedingten Konfliktes oder des Zwiespaltes, der aus inneren Voraussetzungen, zugleich aber auch äußeren Einflüssen erwächst, tut der sogenannte Wartegg-Test[1] gute Dienste. Er besteht aus acht quadratischen Feldern, die jeweils ein anderes Zeichen tragen, das als Anreiz zur Fortführung und Gestaltung eines Bildes, einer Darstellung dienen soll. Die Zeichen bieten auf Grund ihres Gefühlscharakters die Möglichkeit, entsprechende Gefühle bei dem Zeichner zu wecken. Das bedeutet oft, daß Bildgehalte heraufgeführt werden, die mit dem Konfliktstoff in Beziehung stehen — zumal dann, wenn der Konfliktstoff drängenden Charakters ist oder verdrängt wurde. Im Fall der Verdrängung steckt er ja in der Randzone des Bewußtseins und neigt dazu, bei entsprechenden Gefühlsregungen und -anregungen bewußt zu werden.

[1] Vgl. hierzu E. Wartegg, Gestaltung und Charakter. Leipzig, 1939; A. Vetter, Diagnostische Erfahrungen mit dem Wartegg-Test, in: Grenzgebiete der Medizin, 6. Heft, Dez. 48.

Vergegenwärtigt man sich, daß die Graphologie die Tatsachen des Konfliktes wie auch gewisse Voraussetzungen anlage- und strukturbedingter Art ermitteln kann, daß der Wartegg-Test auf Grund seines Anreizes zur Verbildlichung des Konfliktstoffes umweltbezogene und inhaltlich fixierte Äußerungen zu veranlassen vermag, so wäre noch eine Methode wünschenswert, die die Ergebnisse beider Methoden zusammenführt, sie miteinander vergleicht, Lücken oder Fragen, die noch offen bleiben, ergänzt oder beantwortet. Die hier gewünschte Methode nennt man Exploration, eine Bezeichnung, die erstmals von der Wehrpsychologie verwandt wurde. Exploration bedeutet nichts weiter als vertrauliche Besprechung, rückhaltlose Aussprache. Der Sinn der Exploration ist die Erhellung von Fragwürdigem, die Füllung des Bildes, das auf Grund der zwei vorgenannten Methoden gewonnen wurde, oft auch Richtigstellung von Gemutmaßtem. Kein Test und keine Methode ist unfehlbar, wenn sich auch schwere Fehler durch große Erfahrung und Übung ausschließen lassen. Täuschungsabsicht bewußter oder unbewußter Art wird man bei abweichenden Befunden der Exploration erst dann annehmen, wenn die Ergebnisse der graphologischen und Wartegg-Testuntersuchung völlig eindeutige Befunde liefern.

Es scheint notwendig zu sein, einmal grundsätzlich auf gewisse Fehlerquellen hinzuweisen, die jede psychologische Methode so leicht stören und ihren Erfolg vereiteln können: Schematik, Rechthaberei und „Lieblingsprobleme". Zunächst die „Schematik". Innerhalb der analytischen Psychologie nannte sich die Adlersche Richtung „Individualpsychologie". Leider ist es in der Praxis der analytischen Psychologie oft so, daß einige wenige Schemata herhalten müssen, die Individualität aufzuhellen. Die hier „klassisch" gewordenen Erklärungsversuche von Konflikten sind grundsätzlich von erstaunlicher Einfachheit — man denke in diesem Zusammenhang an die Freudschen und Adlerschen Neuroseschemata, die der Vielfalt von Komplikationsmöglichkeiten menschlichen Lebens gegenüber einfach unzureichend sind. Für die Diagnostik des Konfliktes bedeutet dies, daß man mit symbolischen Ausdeutungen des Wartegg-Testes äußerst vorsichtig sein sollte. Dasselbe gilt auch für Verbildlichungen, die man innerhalb des Schreibausdruckes erkennen zu können glaubt.

Verfehlt sind weiterhin rechthaberische Tendenzen des Psychologen. Innerlich unsichere, empfindliche und ehrgeizige Naturen neigen dazu, einmal Aufgefaßtes und Gemeintes starr festzuhalten. Es fehlt ihnen die Gabe, sich der jeweiligen Veränderung einer Sachlage anzuschmiegen. Ist der Horizont des Psychologen eng und sein Erlebnisfeld schmal, so ist die Gefahr der Einseitigkeit besonders groß. Man sollte sich immer wieder sagen, daß es gar nicht darauf ankommt, wer recht hat, auch nicht darauf, ob sich Theorien und vorgefaßte Meinungen bewähren, sondern einzig, daß die Wahrheit gefunden wird. Künkel hat von der Sachlichkeit der psychologischen Arbeit als einer wesentlichen Voraussetzung des Erfolges gesprochen. Sachlichkeit widerstreitet der Rechthaberei.

Schließlich bedarf noch das Thema der „Lieblingsprobleme" einer Erwähnung. Jeder Mensch hat persönliche Lebensschwierigkeiten. Jeder

neigt aber auch infolge dieser Schwierigkeiten zu Übertreibungen hinsichtlich der Verbreitung und Wichtigkeit seiner eigenen Hemmungen und Beeinträchtigungen. Diese bilden naturgemäß seine psychologischen „Lieblingsprobleme". Aber sie sind keineswegs die Lebensprobleme aller Menschen, noch viel weniger aller vernünftigen und brauchbaren. Wer auf Grund seiner Anlagen und gewisser Umweltbedingungen in seinem Leben viel verdrängen mußte und infolgedessen in einer Analyse vieles dem Unter- oder Unbewußten entreißen konnte, der sollte sich hüten, bei jedem Menschen die gleichen Voraussetzungen als gegeben anzusehen.

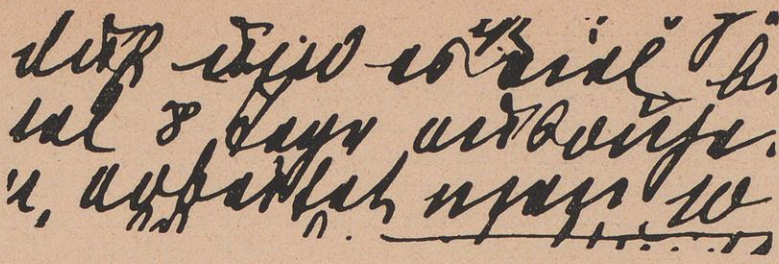
Viele Gegensätze zwischen der Charakterkunde und der analytischen Psychologie gehen auf Gegensätze in solchen „Lieblingsproblemen" zurück. Ein Mensch, der unter widrigen Umständen und Umwelteinflüssen heranwuchs, wird geneigt sein, die Bedeutung der Umwelt zu übertreiben — unter Hintansetzung anlagebedingter Einflüsse und Ursachen. Umgekehrt ist die Auffassung des Anlagegeschädigten so sehr von Problemen der Vererbung belastet, daß ihm der Sinn für die Wichtigkeit der Umwelteinflüsse fehlt. Methoden diagnostischer Art müssen solche Einseitigkeiten vermeiden. Für den Graphologen, der aus dem Wesen der Sache heraus strukturpsychologisch, statisch orientiert ist, gilt es, bei Ermittlung von Konflikten die Umwelt gelten zu lassen. Diese kann er aus dem Schriftbild nicht erschließen, es wäre aber sicher verfehlt, Konflikte einseitig aus Anlagebedingtheiten ableiten zu wollen. Umgekehrt geht es nicht an, alle Unzuträglichkeiten und Spannungen aus Umweltbedingungen, Erlebnissen der Vergangenheit und Besorgnissen für die Zukunft, aus Komplexen zu erklären. Gefühlsbegabungen bestimmter Art, Schwächen oder Störungen der Vitalität machen Fehlhaltungen u. U. leichter verständlich als gequälte Rückführungen auf Kindheitserlebnisse, die der Analytiker auf den Rat Freuds hin zu „erraten" hat.

Nach diesen Vorbemerkungen nunmehr zu den Methoden selbst!

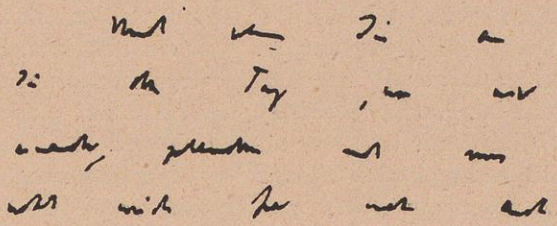
Die graphologische Methode

Die graphologische Methode ist zunächst einmal fähig, die Tatsache eines Konfliktes festzustellen. Konflikte äußern sich ganz allgemein in Spannungen oder aber in Zuständen der Apathie. Spannung bedeutet so viel wie Abwehr aktiver Art, Aufbegehren, Sichstemmen usf., Apathie läßt sich umschreiben als Depression, Mutlosigkeit, Hoffnungslosigkeit. Sie kann als Endstadium langer Spannungszustände auftreten, kann aber auch die erste Reaktion auf Konflikte sein.

Die Spannungszustände kommen graphologisch in ungewöhnlichen Graden der Druckstärke zum Ausdruck. Der Schreibdruck besonderer Art offenbart die Intensität der eingesetzten Abwehrenergie. Diese tritt auch in den druckbetonten Schlußzügen oder in ausfahrenden Wortenden klar in Erscheinung. Versteifungen, also eine starre und spröde, stark gewinkelte und enge Strichführung, weisen ebenfalls auf Spannungszustände von konfliktartigem Charakter hin, ferner ungewöhnliche Unruhe mit charakteristischen Störungen im Ablauf- und Verteilungsrhythmus. Für diese Feststellungen ist die Frage nach der Art der Bewegung



Figur 1
Spannungsreichtum: erheblicher Druck, Versteifung, ausfahrende Schlußzüge, keulenartig Dichte, nach rechts unten fahrende Enden (i-Punkt, f-Querstrich), 70 Jahre, weiblich.



Figur 2
Resignation, Apathie: spannungslose Teigigkeit, erheblicher Zeilen- und Wortabstand, Kleinheit, absteigende Richtung der Wortenden, 40 Jahre, männlich.
(Entnommen aus: W. H. Müller, Mensch und Handschrift, Munz & Co., Berlin, 1941)

entscheidend. Betrachtet man die Schrift unter der Rücksicht des Raumes, so sind die Zeilenabstände besonders aufschlußreich. Konflikte werden hier sichtbar im mangelnden Zeilenabstand, der das Erscheinungs-Bild ungewöhnlicher Schreibdichte hervorruft. Die Unterlängen der oberen Zeile greifen in die Oberlängen der unteren Zeile und umgekehrt, so daß raumsymbolisch die Desorientiertheit des konfliktbeschwerten Menschen, seine Ausweglosigkeit spürbar wird. Auch die Verworrenheit, die mit starken Konflikten meist gegeben ist — als Ausdruck der intensiven, überwertigen Beschäftigung mit sich selbst —, kommt in der übermäßigen Dichte zum Ausdruck. Neben der Bewegung und Raumsymbolik ist die Form der Buchstaben für Konflikte aufschlußreich. Konfliktbeladene Menschen neigen zur Introversion. Bekannt ist die schlichte Beschreibung der Neurose als übermäßige Ichbezogenheit. Die Form der Buchstaben läßt die Ichhaftigkeit in den linksläufigen Abbiegungen der Wortenden, in den scheuen, abbrechenden Wortausläufen erkennen, ferner in Einrollungen. Strichartige Oberzeichen und der Querbalken des kleinen „t", aber auch der Großbuchstaben „F" und „T" sind sehr aufschlußreich. Sind sie mit Wucht und zugleich in absteigender Form gesetzt, so symbolisieren sie eindeutig die Haltung des Abwertenden, Negativen, Mißlaunigen und oft auch Bösartigen, die sich bei stärkeren inneren und äußeren Konflikten einstellen kann.

Die Zustände der Apathie offenbaren sich in ungewöhnlicher Teigigkeit bei zugleich spannungsloser Schrift. Teigigkeit bedeutet Strich-

breite, also satte Strichführung, die im Gegensatz steht zu scharfen Strichformen. Teigigkeit ist hier das Ergebnis langer und lascher Federhaltung, die mit dem Zustand der Apathie in verständlichem Zusammenhang steht. Auch Verklexungen, überdeckende Gegenstriche sind der Teigigkeit zuzurechnen. Für die Bewegung des an Konflikten Gescheiterten, Resignierten ist also spannungslose Teigigkeit charakteristisch. Für den Raum sind sowohl mangelnder Zeilenabstand wie auch übermäßiger Abstand der Zeilen diagnostisch bedeutsam. Dem Apathischen fehlt die Steuerung, er hat sich selbst aufgegeben. Übermäßige Dichte ist hier ein Zeichen mangelnder Selbstsetzung, die zugleich Selbstabhebung, Abstand bedeutet. Der übermäßige Zeilenabstand läßt auf Isolierung schließen. Resignierte Menschen haben das Vertrauen zur Umwelt verloren. Daher hängen die Zeilen beziehungslos im Raum. Unverhältnismäßig große Wortabstände deuten auf Isolierung im gleichen Sinn hin. Die Form der Schrift Apathischer zeigt oft übermäßige Pedanterie, die aber zugleich der Kraft beraubt ist. Solche Schriften wirken exakt und geordnet, aber zugleich ängstlich, unsicher und unbestimmt. Neben der Korrektheit finden sich auch — mittels Lupe feststellbare — Verkümmerungen, Strichunterbrechungen, Vermeiden der Fülle, was besonders bei der Schleifenbildung auffällig wirkt. Auch bei der Resignation finden sich die bereits obengenannten — allerdings hier drucklosen — schiefstehenden Querstriche des kleinen „t", des großen „F" und „T", ferner Einrollungen und gedeckte Formen.

Für die Spannungen wie für die Apathie sind die Wortanfänge von Bedeutung. Spannungen gehen meist mit erheblicher Anfangsbetonung zusammen, der dann die übrigen Buchstaben an Größe nicht entsprechen. Diese sind vielmehr schwächlich, fallen oft bis zur Höhe der Kleinbuchstaben herab. Die Symbolik ist durchsichtig: der konfliktgeladene Mensch bäumt sich auf, mittels des Selbstschätzungsdranges. Aber die Selbstschätzung, das Selbstgefühl ist gestört, bedroht, wird von außen nicht anerkannt oder von innen bezweifelt. Die Lethargie und Resignation zeigt kleine Wortanfänge, aber gelegentlich steigende Oberlängen. In diesen Fällen ist die Resignation nicht echt; die steigenden Oberlängen lassen die unterbewußt wirkenden Strebungen zur Überwindung des Konfliktes erkennen.

Zur Feststellung der Tatsache des Konfliktes noch eine Schlußbemerkung. Vitale Naturen pflegen auf Konflikte mit heftiger Abwehr, mit Nachdruck und stürmischen Bewegungen zu reagieren, während die avitalen sehr bald der Resignation, müder Lustlosigkeit und Niedergeschlagenheit verfallen. Wir dürfen deshalb die entscheidenden Merkmale der Vitalität — Ausgiebigkeit, Geschwindigkeit, Wucht (Druck), Verbundenheit — in ihren Übersteigerungen einfachhin als Zeichen des vitalen Konfliktes, die grundlegenden Merkmale der Avitalität Langsamkeit, Lahmheit, auch Kleinheit in besonderer Ausprägung als Anzeichen avitalen Konfliktes werten. Diese Rücksicht mag der vorangehenden den Rahmen geben.

Neben der Feststellung der Tatsache des Konfliktes bietet die Graphologie in gewisser Hinsicht die Möglichkeit der Feststellung seiner Ar-

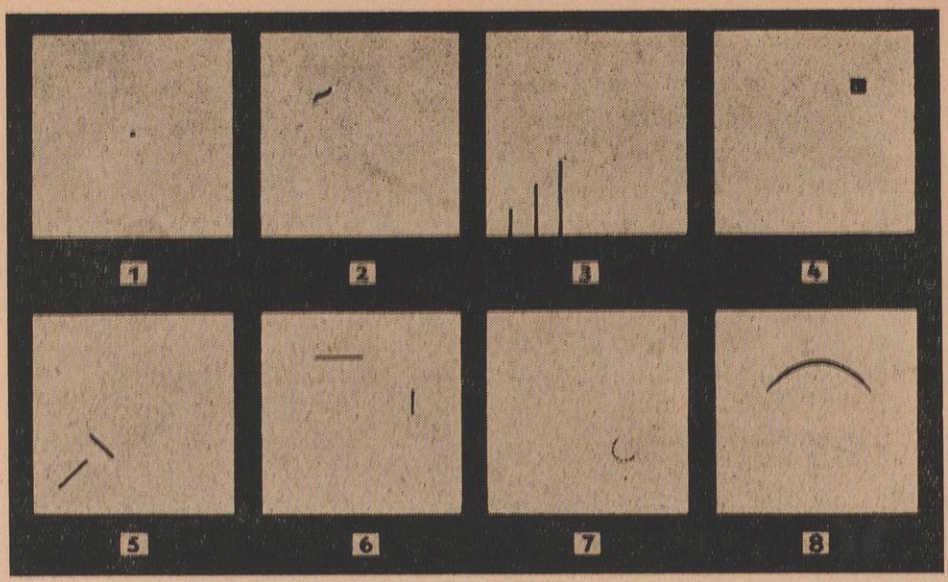
tung. Artung soll hier jedoch nicht bedeuten, daß der Konflikt im vollen Umfang seiner inhaltlichen Eigenart diagnostiziert werden kann. Es war bereits die Rede davon, daß dies nicht möglich ist. Es können vielmehr nur Ansatzpunkte des Konfliktes aufgewiesen werden. Wir nennen einige Es ist begreiflich, daß der „weibliche" Mann und die „männliche" Frau innerhalb ihrer Tätigkeit, ihrer Geschlechtsrolle Schwierigkeiten besonderer Art ausgesetzt sind. Ein Mann, der zu gefühlvoll, zu weich, eine Frau, die zu hart, zu sehr willensbetont ist, werden ihren Aufgaben schwerlich gewachsen sein, zum mindesten ihre Grenzen oft unangenehm zu spüren bekommen, d. h. aber vielen Konflikten ausgesetzt sein. Graphologisch läßt sich nun von ausgeprochen weiblichen Männerschriften und von betont männlichen Frauenschriften sprechen. Neben unwägbaren Eigenschaften sind es vor allem die Größe, die Bindeform und die Betonung der Zonen, die für den Geschlechtscharakter aufschlußreich sind. Mit dem graphologischen Nachweis der Ausgeprägtheit gegengeschlechtlicher Eigenarten sind demnach Konfliktsmöglichkeiten aufgewiesen.

Ungewöhnlicher Reichtum an Anlagen läßt auf Konfliktsmöglichkeiten aufmerksam werden, die graphologisch leicht zu ermitteln sind. Zeigt sich, daß die Bereiche Leib, Seele und Geist, also sinnliche Erlebnisfähigkeit, Gemütsbegabung und Verstand — Willensvermögen allseitig ausgeprägt sind, so wird man Konflikte innerhalb der Ganzheit als selbstverständlich ansprechen dürfen — vorausgesetzt, daß die Zeichen akuter Störungen feststellbar sind.

Schließlich vermag die Graphologie wertvolle Aufschlüsse über die Aussicht der Überwindung von Konflikten zu geben. Liegen Schriftproben aus verschiedenen Zeiträumen vor, etwa aus der Kindheit, den Entwicklungsjahren, den Jahren des reiferen Alters und der Lebensmitte, so wird man feststellen können, ob und wie Konflikte durchgestanden wurden. Reichte die Kraft beispielweise in den Entwicklungsjahren aus, Ruhe, Ordnung, Selbstsicherheit und Festigkeit herbeizuführen, so darf man mit Rücksicht auf die Abwehrkräfte annehmen, daß auch die Schwierigkeiten der Lebensmitte bestanden werden. Schon die Sicherheit der Feststellung, daß zu einer gewissen Zeit große Konflikte bereinigt wurden, vermag erheblichen Auftrieb zu geben — ein Hinweis, wie die Diagnose des Konfliktes auch erzieherisch wertvolle Anregung geben kann.

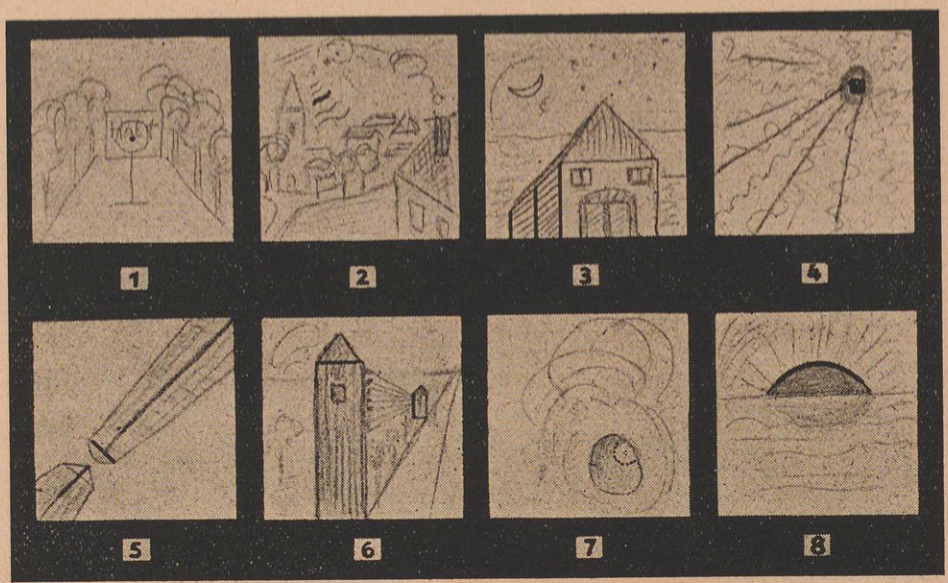
Der Wartegg-Test

Als zweite Methode der Aufhellung von Konflikten nannten wir den W.-Test. Wie aus dem aufgeführten Test ersichtlich ist, sind die Testzeichen in zwei Reihen untergebracht. Innerlich zusammen gehören jedoch das erste, zweite, siebente und achte Feld einerseits, das dritte, vierte, fünfte und sechste anderseits. Die Zusammengehörigkeit ergibt sich aus der Unterscheidung der Zeichen in vitale und „geistige". Punkt, Schlängellinie, punktierter Halbkreis, Kreissektor regen erfahrungsgemäß gerne zur Darstellung belebter Gegenstände an, während die anderen eher zu unbelebten Anlaß werden.



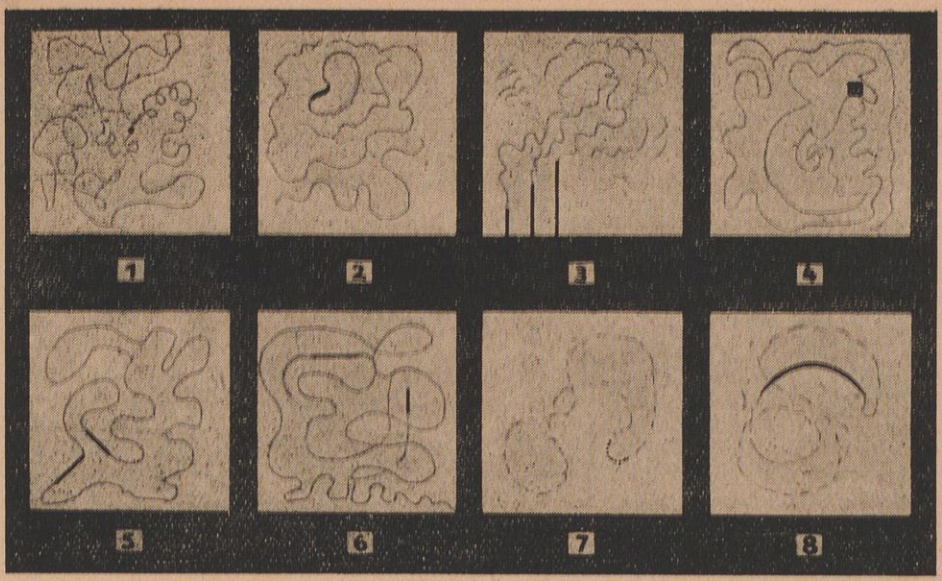
Figur 1

Wartegg-Test. Anweisungen: 1. Die Zeichen als Anfänge von Zeichnungen benützen. 2. Bleistift verwenden. 3. Nicht radieren. 4. Angeben, was die Zeichnungen bedeuten.

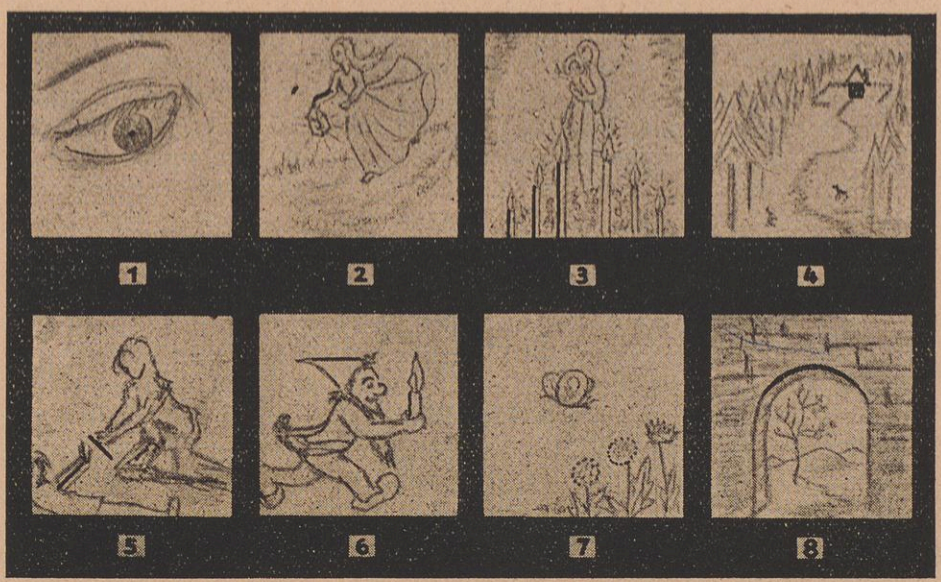


Figur 2

Beispiel eines ausgeführten Wartegg-Testes. (25 Jahre, männl.) Spannungs- und Konfliktcharakter ist ausgesprochen: das Feld 1 stellt ein Haltesignal dar (Ausdruck der Hemmung, Sperrung), das Feld 4 „Elektrizität", das Feld 5 zwei Spannungspole, das Feld 6 Spannungstürme. Die übrigen Felder kontrastieren durch ihre Empfindungsweichheit und Stimmungsreichtum.



Figur 3
Beispiel eines ausgeführten Wartegg-Testes. (35 Jahre, männl.) Charakter der Resignation, der Introversion und Apathie ist ausgesprochen. Spannungslosigkeit in allen Feldern deutlich, besonders in Feld 5.



Figur 4
Beispiel eines ausgeführten Wartegg-Testes. (24 Jahre, weibl.) Ungewöhnlich reiche Darstellung. Spannung in Feld 5 deutlich ausgeprägt. Feld 2 und 6 nicht frei von Spannung (Flucht!).

Es soll hier keine Einführung in die Auswertung des Testes geboten werden. Lediglich einige Hinweise sind beabsichtigt, wie und in welchen Feldern, Spannungen, Konflikte, Resignation und Apathie zum Ausdruck gelangen können.

Zunächst das „Wie" der Darstellung. Dafür ist die Strichform eben so aufschlußreich wie innerhalb des Schreibausdruckes. Konfliktbeschwerte Menschen haben die Neigung, durch heftigen Druck der Strichführung die innere Spannung oder durch eine Mischung von Druck und Drucklosigkeit, von Heftigkeit und Weichheit der Linienführung die innere Unausgeglichenheit zu äußern. Im letzten Fall werden etwa zarte, u. U. fast hauchdünne Zeichnungen in den Feldern 1, 2 und 7 neben kräftigen und überkräftigen besonders in den Feldern 3, 5 oder 6 angefertigt. Ferner werden bei besonderen Spannungen gerne die Feinheiten, die mit gewissen Zeichen (z. B. 7) gegeben sind, ignoriert, die punktierte Linie in eine harte, ausgefüllte umgebildet. Besonders aufschlußreich, sowohl für die Spannung wie auch für die Apathie ist das Feld 5. Wie man aus der Abbildung ersieht, handelt es sich dort um zwei Striche, die gegeneinander gerichtet sind. Sie fordern in der gegensätzlichen Richtung zu Spannungserlebnissen oder -erinnerungen heraus. Sowohl die Gegenstände, die an Hand der Vorlagen gezeichnet werden, wie auch schematische Bildungen lassen bei vorhandenen Konflikten diese dem Vorhandensein, aber auch oft dem Inhalt nach erkennen. Die Resignation kommt in Lösungen der Aufgabe sehr schön dadurch zum Ausdruck, daß die Spannung gar nicht gespürt wird, der Gegensatz der Strichbewegung überdeckt oder aufgehoben wird, Zwei Beispiele mögen die Spannung, ein drittes die Apathie veranschaulichen.

Der Wert des Wartegg-Testes besteht vor allem in der Möglichkeit inhaltlicher Orientierung. Die Zeichnungen stehen normalerweise in engem Zusammenhang mit der Vorstellungs-, Gefühls und Tatwelt des Zeichners. Was man aus dem Schreibausdruck nicht erfährt: berufliche und private Interessen, Erlebnisse und Neigungen, Hinweise auf Verwundungen seelischer Art, auch besondere Ängste usf., wird im W.-Test veranschaulicht. Der Deuter muß sich allerdings davor hüten, Projektionen vorzunehmen, d. h. hineinzudeuten, anstatt herauszuholen, was darin steckt. Vorgefaßte Meinungen, vor allem auch symbolische Ausdeutungen greifen leicht daneben, wenn sie nicht innerhalb der Exploration durch Aussagen gestützt werden können.[2] Wenn man sich daran hält, daß sowohl die graphologische Analyse wie auch die Auswertung des Wartegg-Testes in den Zusammenhang einer umfassenden Aussprache gestellt werden müssen, wird man nicht leicht Konstruktionen verfallen, die an der Wirklichkeit vorbeigehen.

Die Interessen, Erlebnisse, Neigungen usf., die der W.-Test u. U. erkennen läßt, stehen oft in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit Konflikten und lassen bei hinreichender Äußerungsfreiheit des Zeichners den Konfliktstoff selbst ausreichend erkennen. Hier wird allerdings vorausgesetzt, daß der Zeichner sogenannte „Sachlösungen" bringt, also

[2] Vgl. „Metaphysische Probleme der Medizin" in dieser Zeitschrift, Mai 1949.

konkrete Gegenstände darstellt. Es besteht jedoch auch die Möglichkeit rein schematischer Zeichnungen, also von Darstellungen ornamentaler Art, mathematischer Figuren usf. In solchen Fällen handelt es sich meist um schizothyme, also spaltsinnige Naturen, die ihre Gefühle, die eigentliche Welt der Erlebnisse abzuspalten suchen, oft auch wenig inneren Reichtum besitzen oder nur über insuläre, vereinzelte Gefühlsansprechbarkeit verfügen. Die Auswertung solcher Tests ist für die Konfliktforschung weniger ergiebig. Hier wird eine Aussprache, die allerdings vom Vertrauen des Ratsuchenden getragen sein muß, eher zum Ziele führen.

Der W.-Test kann vor Überraschungen stellen, wenn etwa das Schriftbild große Akkuratesse, aber ebenso Starrheit und Regelmaß erkennen ließ, also eine starke Willensbetonung aufwies. Überraschend wirkt dann etwa eine große Anschaulichkeit, Reichtum an menschlichen Beziehungen zur Natur, zu Tieren und Blumen, an Feinheit und Aufgeschlossenheit, die innerhalb des Schreibausdrucks durch Verregelung und Gleichmaß verdeckt wurden. Die „Tiefe", die aus der Schrift immer nur gemutmaßt werden kann, also Stärke der Gemütsbindungen oder im Sinne Klages' Introversion, kann im W.-Test recht deutlich werden. Der W.-Test kann weiterhin bestätigen, was die Schrift schon zum Ausdruck brachte, Gefühlsrichtungen, Triebfedern usw.

Schließlich kann der W.-Test Ergänzungen des Schreibausdrucks leisten. Nicht jeder schreibt sich im gleichen Maße aus. Es gibt Menschen, die zur Zeichnung einen unmittelbareren Bezug besitzen als zur Schrift. Man hat in der graphologischen Literatur öfters auf Typen hingewiesen, denen die Schreibleistung eine lästige und unerquickliche Arbeit ist. In diesem Fall ist der Schreibausdruck von Unlust belastet, in der Deutbarkeit also weniger ergiebig.

Abschließend noch die Bemerkung, daß man auch zum Zeichentest, wenn er aufschlußreich sein soll, eine Beziehung haben muß. Nicht jeder Mensch zeichnet gerne. Auch hier muß man sich vor Übertreibungen hüten. Die Grenze des Testes ist dort zu suchen, wo die Freude an zeichnerischer Mitteilung aufhört. Unergiebigkeit der Zeichnungen braucht durchaus nicht Unergiebigkeit der Person zu bedeuten.

Die Exploration

Unter Exploration verstehen wir die vertrauliche Aussprache von Mensch zu Mensch. Es ist begreiflich, daß eine vorhergehende graphologische Analyse und eine Auswertung des Wartegg-Testes Voraussetzungen zu erarbeiten vermögen, die mit sehr viel Nutzen zur Grundlage eines Gesprächs werden können. Es wird bei der Aussprache zunächst einmal darauf ankommen, die positiven Seiten, die guten Eigenschaften, die Begabungen herauszustellen. Bei Triebkonflikten ist — und das ist sehr wichtig — mit aller Deutlichkeit Triebstärke als Begabung zu veranschaulichen, also als Gabe, die freilich auch eine Aufgabe darstellt. Konfliktnaturen neigen infolge des Unverständnisses einer harten fordern-

den Umwelt dazu, ihre guten Seiten, die oft vorhandene Fülle wertvoller Anlagen — besonders innerhalb des Gefühls- und Seelenbereiches — zu übersehen. Diese sind daher so stark wie möglich ins Bewußtsein zu stellen. Man sollte sich nicht durch Überwertigkeitsgefühle täuschen lassen. Es kommt darauf an, das, was man feststellte, zu sagen. Man wird dadurch die Überwertigkeitsgefühle zur rechten Mitte führen, vor allem aber die den Überwertigkeitsgefühlen meist entsprechenden Minderwertigkeitsgefühle erfolgreich angehen können. Konfliktnaturen, Menschen, die in einem akuten schweren Spannungszustand stehen, aber auch resignierte, mutlose Menschen, bewerten sich gerne mit den Augen der strengen Umwelt, registrieren also einseitig die Versager. Die Exploration wird zur rechten Psychagogik, wenn sie es versteht, die Überzeugung von dem Vorhandensein der vernachlässigten Seite, der übersehenen Werte einzupflanzen und zu festigen.

Nach diesen mehr grundsätzlichen Erwägungen zu Einzelheiten.

Man kann sich die Exploration erleichtern durch vorherige Beantwortung eines „Fragebogens für die Fernberatung". Dieser stellt neben Fragen, die das Äußere des Menschen, seine Gestalt, Körperkraft und Körperbau betreffen, andere, die das Temperament, die Grundstimmung, die Umweltbeziehung, das äußere Auftreten, Handeln, Denken und Urteilen zum Gegenstand haben, ferner solche — und sie sind eigentlich die wichtigsten —, die das ganze Leben systematisch durchgehen und vor allem die Erlebnismittelpunkte in den Blick zu stellen suchen. Solche Fragen sind beispielsweise: Wenn Sie Ihr bisheriges Leben überblicken, was halten Sie für Ihr schönstes Erleben? Was ist Ihnen am schmerzlichsten gewesen? Versuchen Sie sich an das allererste Erlebnis Ihrer Kindheit zu erinnern! Haben Sie einmal einen Menschen sehr bewundert oder als Ideal verehrt und den Wunsch gehabt, ihm ähnlich zu werden? Schildern Sie diesen Menschen. Ist Ihnen einmal ein Mensch begegnet, den Sie sehr verabscheut haben? usf. Der Fragebogen enthält 25, z. T. sehr ins einzelne gehende Fragen, die geeignet sind, verschüttetes Erlebnismaterial zu Tage zu fördern. Die Erfahrung spricht dafür, daß konfliktsbeschwerte Menschen einerseits das Bedürfnis haben, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden, anderseits aber auch spüren, daß mit dem akuten Konflikt, der akuten Spannung oder Resignation eine Fülle von vorgängigen Erlebnissen verquickt ist. Es besteht der Wunsch, das Gesamt der Zusammenhänge ins Blickfeld zu rücken. Das menschliche Leben bildet ja eine einmalige Ganzheit, die der Hintergrund alles Einzelnen ist. Durch die Exploration — vielleicht an Hand des genannten Fragebogens — gerät die Vergangenheit in Bewegung. Freilich wird hier viel Weisheit vom Beratenden verlangt. Er muß Erlebnisse übergehen können, wenn es geraten scheint, er muß Wesentliches von Unwesentlichem scheiden, er muß sich bemühen, einen Zusammenhang, den übergreifenden Sinn aufzuspüren, Kristallisationspunkte seelischer Eigenart und persönlicher Schwierigkeiten herauszuarbeiten. Dabei sollte der Psychologe, das wurde bereits oben bemerkt, jede Schematik vermeiden. Die Psychoanalyse ist hier, so wie sie sich geschichtlich entwickelt hat, ein schlechter, weil voreingenommener Berater.

Alle Konflikterforschung wird zur Psychagogik, zur Seelenleitung führen müssen. Mit der Konfliktaufhellung allein ist erst ein Anfang gemacht. Ein notwendiger Anfang, aber nur ein Anfang.

Für die Psychagogik sind Geduld und Liebe grundlegende Voraussetzung. Die gesamte Persönlichkeit des Beratenden wird in jedem Fall aufgerufen, sich einzusetzen; es geht um Großes, um den Menschen. Beherzigenswert sind die Ausführungen, die K. Jaspers an die Frage der „Schädlichkeit der psychologischen Atmosphäre" anschließt. Er schreibt: „Ein psychologisches Wissen, wie etwas in der Seele möglich sei, und eine Richtung der Anstrengung auf psychologische Bewirkung dieses Erwünschten bringt nie dazu, daß es in mir auch wirklich werde. Der Mensch muß sich um die Sachen kümmern, nicht um sich selbst (oder um sich selbst nur als Weg), um Gott, nicht um die Gläubigkeit, um das Sein, nicht um das Denken, um das Geliebte, nicht um das Lieben, um die Leistung, nicht um das Erleben, um das Verwirklichen, nicht um Möglichkeiten — oder vielmehr um das je zweite immer nur als Übergang, nicht seiner selbst wegen".[3] Es muß also in der Beratung darum gehen, den Ring des Egozentrismus, der Selbstanalyse, der unfruchtbaren Dauerzergliederung zu sprengen, Es gilt, in den Bereich des Objektiven vorzustoßen, Aufgaben zu stellen und Aufgaben zu sehen. Es geht darum, „zur Sauberkeit des kraftvollen Glaubens zu kommen, der innerhalb des Wißbaren tut, was möglich ist, das übrige trägt und Gott anheimstellt, ohne es psychologisch vermeintlich zu wissen, zu vergewaltigen und zu entwürdigen".[4]

Er kommt als Mensch

Gedanken vor der Krippe

Von FRANZ HILLIG S. J.

Nun richten sie wie jedes Jahr die Weihnachtskrippe, und neben den staunenden Kindern finden sich sinnende und betende Menschen davor ein, als käme das auf Stroh gebettete Kind wahrhaftig vom Himmel, als wäre es das Kind Mariä, die Frucht ihres reinen Leibes. —

Zu Hause trägt die Mutter ihr jüngstes Kind an der Brust. Und da sie das Gewicht des warmen, atmenden Kleinen in ihren Armen spürt, kommt ihr der Gedanke an die Weihnachtsbotschaft. Sie wägt beides: das Kind und die Botschaft: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Er kommt als Mensch. Er war so ein Kind!

Ob Wachsjesuskind oder Kind in der Wiege, ob Lied oder Bild: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt! Sehen und berühren will ihn die Liebe. In Bruder Franz brach dieses Verlangen, so weit wir wissen, zum ersten Mal in die Sichtbarkeit durch bis zur Darstellung des Weihnachtsgeheimnisses. Das war jene selige Christnacht zu Greccio im Rietital, die über zwölf Jahrhunderte hin ein jubelndes Echo bildet der Heiligen

[3] Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin und Heidelberg, 1948, S. 677.
[4] Ebd.

Nacht von Bethlehem. In ihr schuf Franz eine Nachbildung nicht aus Gips und Karton, sondern in freier Landschaft, in einer wirklichen Grotte und in der wahren Vergegenwärtigung des eucharistischen Opfers.

„Franz", so lesen wir, „diente bei der heiligen Messe als Diakon mit dem Jubel und der Sorglichkeit der Mutter, die ihr Kindlein hegt. Als er nach dem Evangelium vor das Volk trat und predigte, war es den Scharen, als ob das göttliche Geheimnis wahrhaftig vor ihren Blicken aufleuchtete."[1] Es leuchtete ihnen tatsächlich. Es ward unter ihnen Gegenwart im Mysterium der Opferfeier und in der brüderlichen Menschlichkeit, die Franz erfüllte und von ihm zu all den einfachen Menschen ausstrahlte, die auf die Kunde hin zusammengekommen waren.

Es ist bezeichnend, daß sich in dieser Weihnachtsfeier Krippe und Meßopfer so innig berühren. Denn freilich gibt es sehr verschiedene Arten von Ergriffenheit des Gefühls. Es gibt eine Rührung, die sich mit dem glitzernden Märchenschleier der Weihnacht begnügt. Ihr wird „Tannenbaum" und „Weihnachtsmann" eines Tages ein vollgültiger Ersatz für das Erlöserkind. Und es gibt eine Rührung, die aus übervollem gläubigem Herzen, aus tiefer theologischer Versenkung kommt, die sich verströmen will und bis zu kindhaften Formen sinnenfälligen Ausdrucks greift. So war es bei Franz. Er glaubte, er liebte, er wollte mit allen Sinnen das Ereignis begehen, daß Gott unser Bruder ward. Und von der Stunde an bedeckte sich die Welt mit unabsehbaren Nachbildungen der Weihnachtskrippe. Ihm danken wir diesen schlichten Anschauungsunterricht in unseren Kirchen und Kapellen und Wohnungen.

Das Geheimnis der Menschwerdung selbst gibt ihm recht. Es liegt genau in dieser Richtung. Besagt doch die Christgeburt: der Unsichtbare wird sichtbar, der Ewige tritt ein in unsere Zeitlichkeit, der in unzugänglichem Lichte wohnt, wird unser Menschenbruder.

In abgrundtiefes Nachdenken führt die Botschaft der Weihnacht. Jeder reife Christ müßte zu der Wesensschau vorzustoßen suchen, wo jenseits von Idyll und Gefühl und Kindheitserinnern die Glaubensbotschaft anhebt, das Glaubensgeheimnis, der religiöse Reichtum: „Euch ist heute der Heiland geboren!" Das ist der Kern! Unabsehbare Ströme von Licht blenden und beseligen hier den sinnend betenden Menschen. Keiner braucht sich zu fürchten vor solcher „Theologie". Der Geist, der in die Herzen der Gotteskinder ergossen ist, öffnet denen, die danach verlangen, die Augen für das Geheimnis des Neugeborenen.

Gott ist Mensch geworden! Er konnte also Mensch werden, und der Mensch — seinerseits — ist nicht absolut unwürdig und unfähig zu solcher Erhebung! Nicht nur alle Kinder empfangen eine Heiligung von diesem Kind; nein: alle Menschen ohne Ausnahme erscheinen im Licht der Weihnacht in einem neuen Licht: der Mensch schlechthin. Wir sind heute ver-

[1] Der Heilige Franz von Assisi. Nach P. Cuthbert von J. Widlöcher. Kolmar, Alsatia Verlag, S. 324.

sucht, vom Menschen wenig gut zu denken. Die Frage Augustins „unde hoc tale animal?" — woher nur dieses Lebewesen? —[2] wird in unserm Mund leicht zu der bittern, angewiderten Frage: Woher dieses tierhaft Lebende, das, aus dunklen vorgeschichtlichen Fernen kommend, sich zu entarteten Hochzüchtungen weiterentwickelt — immer schneller dem Abgrund zu? Wir beneiden die Geschlossenheit und „Unschuld" des Tieres. Vor dem Menschen graut uns.

Wer an den Menschgewordenen glaubt, kann so nicht denken. Der Mensch muß groß und lauter entworfen sein. Er muß in seiner Tiefe einen Goldgrund von Güte tragen. Denn Christus ward unser Bruder. Er kam, um uns teilzugeben an der Fülle des göttlichen Lebens, das ihn selbst erfüllt. Dessen muß der Mensch fähig sein.

Erstaunlich ist das, und doch vorbereitet von den ersten Seiten der Bibel an. Denn dort heißt es, daß der Mensch nicht irgend etwas ist, etwas Geringes, Belangloses oder sogar Gemeines, sondern er ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Er ist von Anfang an aus Gott und für Gott. Die gesamte Schöpfung ist es, wenn auch in bedeutungsvollen Abstufungen. Da Christus kommt, kommt er nicht in völlig Fremdes. Er kommt, wie der Johannesprolog betont, in sein Eigentum. Der Mensch ist ein Werk des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Die Sünde konnte dieses Bild entstellen; sie konnte nicht alle seine Spuren auslöschen. Weihnacht feiern, heißt im Antlitz des Menschen wieder den höheren Abglanz sehen und an den Menschen glauben. „Woher dieses geheimnisvoll Lebende, — wenn nicht von dir, Herr", beantwortet Augustin sein eigenes Fragen.

Wir möchten im Angesicht der Christgeburt mit dem Hauptmann sprechen: „Herr, wir sind nicht würdig, daß du selbst kommt. Genügt nicht ein bloßes Wort?" Nein, er kommt selbst. So ernst nimmt er uns und das Problem der Neuformung des entstellten Menschen. Und auch das sagt noch zu wenig. Er kommt, das heißt: er wird einer von uns. So ernst nimmt er den Menschen. Das Weihnachtsgeheimnis ist das genaue Gegenteil von einem Märchen. „Märchenhaft" wäre es, wenn er einen Zauberstab über die Trümmer der Menschenwelt und des Menschenherzens hinführte und mit einem Schlag ein neues Sein erstehen ließe durch ein ganz fremdes, ungeahntes, plötzliches Geschehen.

Die Menschwerdung heißt umgekehrt: Gott will den Menschen menschlich, auf Menschenart retten. Der Sohn tritt in dieses Spiel und Schicksal ein. Er wird Mensch. Der Weg, der in der Ursünde zum steinigen Weg der Menschheit wurde, wird nicht verlassen. Dafür nimmt uns Gott zu ernst. Er wird nun zur Straße für dieses Kind. Er wird einmal einen neuen Namen tragen: „Straße des Kreuzes". Wir wissen warum.

Der Liebreiz des Kindes läßt viele den Ernst und die Härte der Krippe übersehen. Aber er ist auch hier schon das Lamm, das für den Opfergang bestimmt ist. Er soll uns retten durch seinen Gehorsam, durch sein Leiden.

[2] Conf. I, 6.

Schon jetzt, als Kind, leidet er und empfängt seinen Namen um den Preis des Blutes, das er bei der Beschneidung vergießt.

Die Feier der Weihnacht ist nicht verwöhnten Glückskindern vorbehalten, während die andern draußen stehenbleiben müßten. Die Weihnacht ist zuerst für die Armen und Geprüften und Beladenen da. In ihre Welt tritt er ein. Das Singen der Engel erklingt über der harten Wirklichkeit der Erde: dem obdachlosen Heiligen Paar wird das Kind geboren, und eine Futterkrippe in der zugigen Höhle ist seine Wiege. Bei Nacht und Nebel müssen sie es über die Grenze in Sicherheit bringen. Und wenn sie dann wieder in der Heimat sind, heißt es, den Alltag mit all seinen Prüfungen und Widrigkeiten meistern: das tägliche Brot verdienen, um zu leben. Kein Sonnenstrahl aus der Welt des Märchens! Kein einziges Wunder, sondern die Härte des Lebens, wie es auf den Schultern armer Leute lastet.

So sehr ist wahr: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Christus, unser Bruder, geht mit uns die steinige Straße. Darin ist er der Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat. Aber so sehr ist auch wahr, daß in ihm alles Menschliche vor Gott lauter und wertvoll sein kann. Gerade auch unser Schweiß und unsere Tränen, die Erfüllung unserer Berufspflicht, die Treue im Kleinen, die Geduld im Umgang mit den Menschen. Alles Menschliche ist Werkstoff der Heiligung. All dieses Zeitliche bietet sich der Gnade dar als ein Gefährt, als ein irdenes Gefäß, als ein Schauplatz, auf dem sich zugleich Sichtbares und Unsichtbares begibt.

Ein Trunk Wassers, aus Liebe gereicht, wird im Himmel belohnt. Vielleicht denken wir viel zu gering von den geringen Dingen. Vielleicht sind die Blumen und Tiere direkter von Gott, als wir meinen. Vielleicht neigen wir immer noch zu einer Leibfeindlichkeit, die aus ganz anderen denn aus christlichen Quellen stammt. Wer vor dem Kind in der Krippe kniet, dem erschließt sich die Erkenntnis von der echten Menschlichkeit unseres Erlösers. In allem ist er wirklich ein Mensch wie wir mit der einen Ausnahme der Sünde. Heilig ist er. Auf seinen Schultern ruht die Weltherrschaft. Und doch: durch seine Adern fließt unser Blut. Er friert, er weint, er lächelt. Er trinkt an der Brust seiner Mutter. Er wächst und erstarkt.

Dann wollen wir aber auch die Kühnheit der Liebe haben. Wenn er unser Bruder ist, dann dürfen wir ihm schlicht und herzlich nahen.

Doch wenn Gott Mensch ward, dann ist dieses Ereignis zu groß für unser kleines Herz, dann übersteigt es unser persönliches Verhältnis zum Vater im Himmel. Die Menschwerdung geht die ganze Menschheit an und wird zum universalen Strahlungszentrum, in dessen Kraftfeld alle Menschen ohne Ausnahme geraten. Allem Volk wird das Heil verkündet, weil in dieser Nacht, die nicht ihresgleichen hat, allen der Befreier geboren ist. Die Botschaft vom Frieden hat über Bethlehems Fluren eine Lauterkeit und Tiefenstrahlung, wie sie bis dahin auf Erden unbekannt war. Denn ihr Friede kommt aus Gott und wird allen Menschen im Erlöserkind zuteil, das die Jungfrau uns gebar. Er ist unser Friede.

Damit öffnet sich die große soziologische Sicht der Weihnacht: in ihr schlägt die neue Stunde der Bruderliebe. Die Welle von allgemeiner Sympathie und Rührung, wie sie noch bei den konventionellsten Weihnachtsfeiern über die Menschen kommt, mag davon wie eine letzte und ferne Ausstrahlung sein. Klar erfaßt und tief verankert wird sie erst da, wo begriffen wird, daß wir im Menschgewordenen Söhne und Töchter des Vaters geworden sind. Damit aber sind wir untereinander Brüder. Wenn die Botschaft der Menschwerdung angenommen würde, könnte es keine Kriege und keinen Klassenkampf mehr geben. Heute schon blüht in der Familie und in der Gemeinde, die den Friedensfürst einlassen, echte, herzliche Brüderlichkeit auf. Darum hat Franz die Nacht so geliebt, in der der Friede Gottes auf die Erde herniederstieg.

Franz feierte in Greccio keine private Andacht. Er feierte die Christnacht in der Brudergemeinschaft der Kirche. Wie das Opferleben Christi schon in der Krippe beginnt, so entfesselt die Weihnacht schon die Kräfte der Liebe, die nach Golgatha und Pfingsten die junge Kirche erfüllen werden. Viele Probleme der Kirche erhalten von Bethlehem her ihr Licht. Wie er als wahrer Mensch gekommen ist, so sendet er sie als wahre Menschenkirche. Er ist Göttliches in irdischer Schwachheit, und sie ist es nicht minder. Wie er kein Märchenchristus ist, so soll sie keine Märchenkirche sein. Sie soll die steinige Straße gehen wie er. Sie setzt das fort, was er begann. In ihr lebt er weiter.

Die Kirche beweist noch einmal, wie Gott uns ernst nimmt. Er bewies es, da er den Menschen schuf. Er ist sein Werk. Er bewies es, da er den Sohn als Menschen zu ihnen sandte. Das Geheimnis der Weihnacht. Er bewies es ein letztes Mal, da er das Werk, das der Sohn begonnen, in die Hände von schwachen Menschen legte und die Kirche begründete. Sie sollen predigen und taufen. Sie sollen Brot und Wein wandeln. Sie sollen von Sünde und Schuld lossprechen. Sie sollen arm sein wie die Hirten, geistig wach wie die sternsuchenden Magier und hilflos den Stürmen ausgesetzt wie die Heilige Familie auf der Flucht. Aber wie in dem Kind die Gottheit Mensch ward, so ist umgekehrt dem neuen Menschen Göttliches anvertraut.

Die Engel sind nicht davongeflogen. Sie öffnen Kerkertore und geleiten die Wandernden. Auch die Mutter bleibt in unserer Mitte. Groß und bergend ist sie bis in den Himmel emporgewachsen. Und ihr Sohn! Er hat sein Versprechen wahr gemacht. Er hat uns nicht als Waisen zurückgelassen. Das traute schlichte Wohnen in unsern Zelten hat seit Bethlehem nicht aufgehört. Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist er mitten unter ihnen. Weihnacht feiern, heißt heimfinden. Dem Stern folgen, bis er haltmacht über einem Haus. Das Haus ist die Kirche. In ihm findest du die Mutter mit dem Kind. Du findest das heilige Buch und das heilige Brot und findest die Brüder. So menschlich ist das alles, und doch Gottes voll.

Die orthodoxen Kirchen und der Kommunismus

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Anhänger und Freunde des Kommunismus weisen nicht selten, um seine angebliche Vereinbarkeit mit dem Christentum darzutun, auf das Beispiel der orthodoxen Kirchen hin, die zu einer friedlichen Zusammenarbeit mit den kommunistischen Staaten gekommen seien. Wie haltlos aber diese Begründung ist, zeigt sich sehr rasch, sobald man einmal genauer zusieht, welche Forderungen die gottlosen Regierungen an die orthodoxen Kirchen stellen und welche Haltung diese ihnen gegenüber einnehmen.

Die Forderungen des kommunistischen Staates an die Kirche sind z. B. klar ausgesprochen in einem Briefe des bulgarischen Außen- und Kultusministeriums an die Hl. Synode der Bulgarischen Kirche vom 11. Mai 1948. Hier heißt es wörtlich: „Die Kirche steht unter dem Staat und hat seinen Gesetzen zu gehorchen. Es gibt nur eine Autorität in Bulgarien, die des Staates. Man kann nicht von staatlicher und kirchlicher Autorität sprechen." Die Kirche muß sich streng an das Programm der Vaterländischen Front halten. In den Predigten und kirchlichen Veröffentlichungen müssen die heroischen Kämpfe des bulgarischen Volkes, die zur Aufrichtung der neuen kommunistischen Ordnung führten, ins rechte Licht gestellt werden. Die Kirche muß die kommunistische Partei loben und die Sozialisierung der Produktionsmittel billigen. Es ist ihre Pflicht, sich dafür einzusetzen, daß Klerus und Gläubige die Grundsätze der kommunistischen Volksdemokratie zu den ihrigen machen. Das Erziehungsprogramm für die Seminare muß den Prinzipien der Volksfront entsprechen. Die wissenschaftlichen Auffassungen über die natürliche Entwicklung der Dinge und der Gesellschaft sollen von der Kirche verbreitet werden (Naroden Pastir [Der Volkshirte] vom 1. 6. 1948). Heißt das nicht förmlich der Kirche zumuten, daß sie sich die Grundsätze des historischen und dialektischen Materialismus zu eigen mache?

Der kommunistische Staat sucht mit allen Mitteln der List und Gewalt seine Forderungen durchzusetzen und die Kirche zu seinem gefügigen Werkzeug zu machen. Er terrorisiert die Hierarchie und die Geistlichkeit solange mit seinen Drohungen, bis sie vor seinen Forderungen kapitulieren. In Rußland bezeichnet das Strafgesetzbuch (§ 58) jede Kritik an der Sowjetregierung als antirevolutionäre Tätigkeit, auf der bekanntlich die schwersten Strafen stehen. Das ist natürlich auch ein starkes Druckmittel gegenüber dem Klerus. Die totalitären Regierungen verstehen es ferner, alle widerstrebenden Elemente aus dem Klerus mit Gewalt zu entfernen und sich so mit der Zeit einen gefügigen Episkopat und eine gehorsame Geistlichkeit zu schaffen.

Die Gesetzgebung der kommunistischen Staaten sorgt endlich dafür, daß die Regierung die Kirche fest in ihre Hand bekommt. Wir haben in dieser Zeitschrift bereits an anderer Stelle über die Kirchengesetze der

Sowjetunion gehandelt.[1] Die neue Kirchenverfassung vom 31. Januar 1945 übernimmt fast vollständig die staatliche Gesetzgebung über die kirchlichen Vereinigungen, welche diese vollkommen dem Gutdünken der Staatsgewalt ausliefern. In Rumänien sorgte das Gesetz über die Ordnung der Kulte vom 4. August 1948 gründlich dafür, die orthodoxe Kirche an den Staat zu ketten und ihm zu versklaven. Hiernach bedürfen z. B. alle kirchlichen Würdenträger der staatlichen Bestätigung, um ihr Amt ausüben zu können (Art. 21). Das Kultusministerium kann jede Anordnung der kirchlichen Autoritäten aufheben. Alle Hirtenbriefe und Rundschreiben müssen der Regierung vorgelegt werden (Art. 25). Das Gesetz über die Reform des Unterrichts vom 3. August 1948 schließt die Kirche von jedem Einfluß auf die Jugend aus. In Bulgarien wurde am 17. Februar 1949 ein ganz ähnliches Gesetz erlassen, demzufolge beispielsweise jede Ernennung, Absetzung oder Versetzung von Geistlichen vom Gutdünken des Außenministeriums abhängig ist (Art. 9). Alle Anordnungen der kirchlichen Autoritäten bedürfen der Bestätigung der Regierung (Art. 17). Die Erziehung der Jugend ist ausschließlich Sache des Staates. Die Kirche darf sich damit in keiner Weise befassen (Art. 21). Auch jede caritative Tätigkeit ist ihr untersagt (Art. 22). In Jugoslavien ist die Haltung der Regierung gegenüber der Kirche noch schärfer als in Bulgarien und Rumänien. Die orthodoxe Hierarchie hat sich dort mehr als einmal bitter über die Gewalttaten und Verfolgungsmaßnahmen des Titoregimes beschwert.

Es ist nach allem nicht zu verwundern, wenn die orthodoxen Kirchen sich dem kommunistischen Staat gegenüber nachgiebig zeigten. Diese Kirchen kennen bekanntlich keine übernationale Autorität, die ihren Widerstand gegenüber einer brutalen Staatsgewalt stützen könnte. Zudem sind sie ihrer ganzen Tradition gemäß geneigt, sich an den Staat anzulehnen und von ihm Hilfe zu erwarten, nicht aber, ihm zu widerstehen. Sehen wir nun im einzelnen, welches in den verschiedenen kommunistischen Staaten die Haltung der Kirche gegenüber dem herrschenden System ist.

Wir haben schon an anderer Stelle über die servile Haltung der russischen Kirche gegenüber der Sowjetregierung gehandelt.[2] Hier sei noch besonders hervorgehoben, daß sie nicht nur den Sowjets in jeder Weise zu Diensten ist, sondern das soziale System des Kommunismus selbst gutheißt und als echt christlich hinstellt. Man kann es verstehen, daß die Orthodoxe Kirche es nicht wagt, das kommunistische System zu kritisieren, aber man sollte meinen, daß es sich vermeiden ließe, eine Ordnung, die derart der Menschenwürde und damit auch dem Christentum zuwider ist, auch noch als Ideal zu preisen. Freilich billigen die orthodoxen Hierarchen nicht die Grundlage des Kommunismus, den gottlosen Materialismus. Damit würden sie ja auch sich selbst aufgeben. Die russische Kirche macht aber den

[1] Staat und Kirche im heutigen Rußland, Band 142, 1948, S. 90—104.
[2] Ebd. S. 96ff.

aussichtslosen Versuch, das Gebäude von seinem Fundament zu trennen, das soziale System des Kommunismus von seinen Grundlagen loszulösen. Für die Moskauer Hierarchen besteht kein Gegensatz zwischen der kommunistischen Ordnung und dem Evangelium. Der Kommunismus ist für sie „die soziale Wahrheit". So schreibt z. B. Erzbischof Lukas von Tambov: „Die Menschen finden im Kommunismus die Wahrheit..., die Befreiung von sozialen Übeln, die sie suchen" (Moskauer Patriarchatszeitschrift Januar 1948, S. 63). Die kommunistische Gesellschaftsordnung ist nach ihm „voll von sozialer Gerechtigkeit" (ebenda). Der Patriarch Alexius selbst preist die Errungenschaften des Sowjetstaates; dieser brachte nach ihm dem russischen Volke „die Befreiung von Sklaverei und Bedrückung, von der Macht des Reichtums und der Habgier und den Aufbau des neuen Lebens auf der Grundlage der Gleichheit" (Patriarchats-Zeitschrift Januar 1949, S. 17).

Der Servilismus der russischen Kirche gegenüber dem kommunistischen Regime fand Nachahmung in den Satellitenstaaten, und zwar wohl am meisten in Rumänien. Der neue Patriarch Justinian (gewählt im Mai 1948) stellte sich rückhaltlos hinter die kommunistische Regierung. In seiner Rede nach der Wahl erklärte er: „Nie hat die Kirche in den zweitausend Jahren ihrer Geschichte eine so gute Gelegenheit gehabt, die Lehren des Evangeliums in die Tat umzusetzen, wie heute, und das dank der Volksregierung, die nun in unserm Lande herrscht." Die rumänische orthodoxe Hierarchie ist heute schon sehr stark von kommunistischen Elementen durchsetzt. So ist es nicht zu verwundern, daß sie sich weitgehend der Auffassung des Patriarchen angleicht. Am 15. März 1948 fand im erzbischöflichen Palast von Craiova im Beisein des Kultusministers unter Vorsitz des späteren Patriarchen Justinian eine Versammlung der kirchlichen Autoritäten statt. Hier wurde eine kommunistenfreundliche Entschließung angenommen, die dann im offiziellen Blatt des Patriarchates und in der Tagespresse erschien. Dieses Dokument gibt der Freude der Hierarchen Ausdruck über die Sorge, mit der die Regierung der Volksdemokratie die Kirche umgebe. Der Klerus müsse sich rückhaltlos in den Dienst des Volkes und der Regierung stellen und die Gläubigen über die Grundsätze der neuen Verfassung aufklären. Jede feindliche Haltung gegenüber dem demokratischen Regime sei zu bekämpfen. Die Geistlichen, die nicht mitmachen wollten, müßten bestraft werden. Am Schluß der Versammlung erklärte der Priester Bratan: „Nach vielen Jahrhunderten des Christentums ist endlich die Zeit gekommen, eine Ordnung auf Grund der Prinzipien des Evangeliums aufzubauen, auf denen die neue Verfassung beruht." Also die Kirche Christi mußte ausgerechnet das Zeitalter des gottlosen Kommunismus abwarten, um endlich ernsthaft mit der Verwirklichung des Evangeliums zu beginnen. Weiter kann man den würdelosen Servilismus gegenüber einer gottlosen Regierung, deren letztes Ziel die Vernichtung des Christentums ist, nicht treiben.

Die bulgarische Kirche hat wenigstens einigen Widerstand gegenüber dem gottlosen Regime gezeigt. Aber in letzter Zeit scheint auch hier der Druck der Gewalthaber den Widerstand zu besiegen. Immerhin hat die Hl. Synode den Mut gehabt, bevor die neue Verfassung Gesetz wurde, eine Denkschrift an Regierung und Parlament zu schicken, in der sie es wagt, einige Forderungen zu stellen, so z. B. daß die Kirche als Einrichtung des öffentlichen Rechtes anerkannt werde und daß man ihr in der Ausübung des Predigtamtes, des Religionsunterrichts und der Liebeswerke keine Hindernisse in den Weg lege. Die Zivilehe dürfe nicht obligatorisch sein; in den Staatsschulen müsse wenigstens fakultativer Religionsunterricht eingerichtet werden. Mehr und mehr wich jedoch die Hierarchie dem Druck der Regierung, ja schließlich gab sie gegenüber den Forderungen des gottlosen Regimes klein bei. In der außerordentlichen Sitzung der Hl. Synode vom 8.—11. Oktober 1948 wurde die Bestimmung, daß die Gläubigen, die sich nicht kirchlich, sondern nur zivil trauen lassen, von den Sakramenten und dem kirchlichen Begräbnis auszuschließen seien, aufgehoben. Die Hierarchie verzichtet offiziell auf die Erziehung der Jugend und erkennt das ausschließliche Recht des Staates auf diesem Gebiete an. Sie gibt ferner das Recht auf religiöse Propaganda auf, und zwar mit der Begründung, daß diese unnötig sei, da die Verfassung allen Bürgern Freiheit des Gewissens und der Religion gewährleiste. Die Geistlichen werden bevollmächtigt, der kommunistischen nationalen Front beizutreten, und aufgefordert, sich von der Jugenderziehung völlig fernzuhalten (Der kirchliche Bote, Sofia, vom 23. Oktober 1948). Diese Beschlüsse wurden in einem offiziellen Schreiben dem Kultusminister mitgeteilt. Sie sind nichts anderes als die Kapitulation der Hierarchie vor den Forderungen der totalitären gottlosen Staatsgewalt.

Was die Haltung des Klerus betrifft, sind die Vorkommnisse auf dem 30. Kongreß der Orthodoxen Priestervereinigung Bulgariens, abgehalten am 14. Oktober 1948, sehr aufschlußreich. Es liegt uns hierüber der Bericht eines Augenzeugen vor. Im Sitzungssaal hing ein riesiges Bild des Ministerpräsidenten Dimitroff an der Wand. Es war aber kein Kreuz und überhaupt keine religiöse Darstellung zu sehen. Die Zahl der anwesenden Geistlichen betrug 250—300. Der Kultusminister Dimiter Jlief hielt eine programmatische Rede über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Er beklagte sich über die Opposition in den Reihen des Klerus. Ein Geistlicher habe ihm gesagt: „Ich kann dem Georg Dimitroff nicht gehorchen, und er hat nicht das Recht, mir zu befehlen. Es könnte ihm morgen in den Sinn kommen, von mir zu verlangen, daß ich das Kreuz von der Kathedrale wegnehme und statt dessen den Halbmond draufsetze." Der Kultusminister verlas sodann den obenerwähnten Brief der Hl. Synode. Nach dessen Verlesung klatschten alle Beifall und brachten ein dreifaches Hurra auf Dimitroff aus. Darauf folgte eine Diskussion über das Blatt der Klerusvereinigung. Man schlug vor, die Redakteure sollten künftig nicht mehr

gewählt, sondern ernannt werden. Jemand wandte ein, auf diese Weise könne ja auch ein ganz ungläubiger Mann an die Leitung des Blattes kommen. Hier griff der Sekretär der vaterländischen Front ein und erklärte jede Diskussion für überflüssig. Der Redakteur müsse, ob gewählt oder ernannt, doch den Richtlinien der vaterländischen Front folgen. Nur 20 Anwesende stimmten für den Vorschlag, daß der Redakteur ernannt werden solle. Trotzdem stellte das Präsidium fest, der Vorschlag sei angenommen. Da trat ein kleiner Priester auf und erklärte mutig: „Jedermann sieht, daß hier über uns eine Diktatur ausgeübt wird." Man hörte darauf vereinzelte Bravorufe. Der Präsident entzog dem Sprecher sofort das Wort. Als die Sitzung zu Ende war, hörte man beim Herausgehen Stimmen wie: „Wir sind verraten worden ... wir sind verloren. Die Kapitulation ist total ... Ein Bravo dem kleinen Priester, der es wagte, das Wort ‚Diktatur' auszusprechen."

Die serbische Kirche hat am entschiedensten gegen das kommunistische Regime und seine Übergriffe Widerstand geleistet. Der Patriarch Gabriel, der als Gegner des Kommunismus bekannt war und im Exil einen scharfen Hirtenbrief gegen die Religionsverfolgung Titos erlassen hatte, kehrte im November 1946 unerwartet nach Belgrad zurück. Wie es scheint, hatte Präsident Benesch die Rückkehr vermittelt, und auch Moskau hatte wohl seine Hand mit im Spiel. Die Sowjetregierung befürwortete eine neue Religionspolitik auch in Jugoslawien. Tito ging aber auch in diesem Punkte nicht im vollen Umfang auf die Wünsche der Machthaber des Kreml ein. Der Patriarch empfing am 23. November eine Delegation von national, d. h. kommunistisch eingestellten orthodoxen Priestern; er sprach zu ihnen über die Notwendigkeit engerer Beziehungen mit den staatlichen Autoritäten und gab der Hoffnung Ausdruck, daß man bald zu einer friedlichen, beide Teile befriedigenden Lösung käme (Politika vom 24. November 1946). Auf dem panslavischen Kongreß in Belgrad im Dezember 1946 hielt der Patriarch eine Rede, in der er mit Lobsprüchen auf Rußland und seinen „genialen Führer" nicht sparte (Politika vom 12. Dezember 1946). Im Grunde legte er sich aber auch in dieser Rede trotz aller Verbeugungen in keiner Weise fest. Im Februar 1947 erließ Gabriel einen Aufruf an seine Kirche, in dem er zur Mitarbeit mit der Regierung ermahnt. Er leitete alsbald Verhandlungen mit Tito ein, um zu einem Modus vivendi zu kommen, zeigte sich aber durchaus nicht geneigt, einfachhin vor der Regierung zu kapitulieren. Er verlangte Freiheit für den Religionsunterricht in den Schulen, Anerkennung der kirchlichen Feste, Rückgabe der Seminare, Befreiung der gefangen gehaltenen Geistlichen usw. Der Patriarch war aber nachher über das Ergebnis seiner Verhandlungen schwer enttäuscht. Tito gab ihm gute Worte und versprach alles Mögliche, hielt aber nichts. Trotzdem veröffentlichte Gabriel im November 1947 eine Instruktion an den Klerus, in der er grundsätzlich die Mitarbeit bei der kommunistischen nationalen Front billigt, aber unter der Einschränkung, soweit der gute

Name der Kirche und des Klerus nicht geschädigt werde. Das Urteil hierüber wird den Priestern selbst überlassen (Glasnik vom 1. Nov. 1947). Jedenfalls bedeutet auch dieses Schreiben keine Unterwerfung unter die gottlosen Gewalthaber. Mitarbeit ja, aber mit Vorsicht und mit Vorbehalt.

Wohl noch fester war im ganzen die Haltung der Hl. Synode und der übrigen Bischöfe. Die fünf noch im Amte befindlichen orthodoxen Bischöfe erließen Ostern 1946 einen Hirtenbrief, in dem sie Klage führten über das Aufhören des Religionsunterrichts in den Schulen, die Einführung der Zivilehe, die antireligiöse Propaganda u.s.f. Nach der Rückkehr des Patriarchen zeigte sich die Hierarchie wenig erbaut von seinem Versöhnungsversuch mit Tito. Am 24. April 1947 gaben die Bischöfe auf einer Konferenz ihrer Entschlossenheit Ausdruck, die Freiheit der Kirche zu verteidigen, und verlangten vom Patriarchen eine Versicherung, daß er sich auf derselben Linie halten werde. Einzelne Bischöfe zeichneten sich durch ihren entschiedenen Widerstand gegen die Übergriffe der gottlosen Gewalthaber aus, so der Metropolit Josef von Skoplje, der den Patriarchen in seiner Abwesenheit vertrat. Er wurde später von seinem Posten entfernt. Der unerschrockenste Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche war der Bischof Barnabas von Sarajewo. Er hat sich vor Gericht im Februar 1948 als wahrer Held erwiesen. Man warf ihm vor, er habe in seinen Predigten den Untergang der Feinde Gottes vorausgesagt. Der Bischof bekannte sich offen dazu. Das habe er gesagt und noch mehr. Aber er habe nur dem Ausdruck gegeben, was das ganze Volk fühle und wünsche. Er klagte den Kommunismus offen an, weil er den Fortbestand der Religion in Jugoslawien bedrohe.

So ist also nach allem die Haltung der serbischen Hierarchie würdig und entschieden. Auch der Widerstand des niederen Klerus ist noch recht stark. Die große Mehrheit der Geistlichen stand vor der Rückkehr des Patriarchen auf seiten des kommunistenfeindlichen Metropoliten Josef. Die kommunistische Presse klagt, es gebe Geistliche, die nicht mit der Regierung zusammenarbeiten wollten (Politika vom 1. Dezember 1947). Nur eine Minderheit von sogenannten „nationalen" Priestern hält es mit dem Regime. Diese Minderheit ist aber sehr aktiv. Sie ist organisiert in Priestergewerkschaften und sucht alle Geistlichen zu zwingen, diesen beizutreten. Diese Vereinigungen sind von der Regierung als Gegengewicht gegen die Hierarchie gedacht. Sie sind regional gegliedert und es besteht eine Dachorganisation für die ganze jugoslawische Volksrepublik. Die Gewerkschaften sind der kommunistischen nationalen Front eingegliedert und unterstehen der Autorität der kommunistischen Partei. Man will die ganze Struktur der Kirche im demokratischen Sinne umformen. Der Dachverband für ganz Jugoslawien wurde Anfang März 1949 gegründet. (Hierüber berichtet ausführlich die kommunistische Belgrader Zeitung Borba [Der Kampf] vom 5. März 1949). In einem Telegramm an Tito versprachen die versammelten Geistlichen, treue und unermüdliche Verteidiger der großen

Errungenschaften des Volksbefreiungskampfes zu sein. Die von der Versammlung angenommene Entschließung ist voll von kommunistischen Schlagworten. Die orthodoxen Priester versprechen, aktiv teilzunehmen am sozialistischen Aufbau des Landes. Es sollen alle Geistlichen in der Vereinigung zusammengeschlossen werden. Die der neuen Zeit nicht entsprechenden alten Gebräuche sind abzuschaffen. Eine neue Kirchenverfassung muß den einfachen Priestern und dem Volke mehr Einfluß auf die Kirchenregierung geben. Der Klerus soll bedingungslos mit der Regierung und der nationalen Front zusammenarbeiten. Er will teilnehmen an der sozialistischen Umgestaltung der Dörfer, d. h. an der Kollektivierung der Landwirtschaft. Wenn man jedoch zwischen den Zeilen dieser Entschließung liest, so wird klar, daß die kommunistenfreundliche Priesterorganisation mit einer starken Opposition rechnet; denn diese wird in den heftigsten Ausdrücken angegriffen. Eine kleine Zahl von hohen und niederen Geistlichen habe die Interessen des Volkes verraten und der orthodoxen Kirche Schande gemacht. Dem Patriarchen schickte man zwar ein devotes Telegramm, unterließ aber nicht, seine Abwesenheit übel zu vermerken. Die Hierarchie ist mit Recht über die Bestrebungen dieser „demokratischen" Priestervereinigung schwer besorgt. Die serbische orthodoxe Kirche als Ganzes hat jedenfalls vor den Forderungen der gottlosen kommunistischen Regierung noch nicht kapituliert.

Von Serbien abgesehen ist es den kommunistischen Regierungen mehr oder weniger gelungen, die orthodoxen Kirchen ihren Zielen dienstbar zu machen. Außerhalb des kommunistischen Einflußgebietes findet jedoch Moskau wenig Zuneigung. Hier steht nur der Patriarch von Antiochien, ein Araber, zu Moskau. Nach manchen Nachrichten scheint auch er in seiner Sympathie allmählich wankend zu werden. Die griechischen Kirchen dagegen — Konstantinopel, Griechenland, Zypern, Alexandrien — wollen von Moskau und dem Kommunismus nichts wissen. Die am 1. Nov. 1948 erfolgte Wahl eines amerikanischen Staatsbürgers, des bisherigen griechischen Erzbischofs von New York, Athenagoras, zum Patriarchen von Konstantinopel hat der Opposition gegen Moskau einen starken Führer gegeben.

Es fehlt, wie wir sahen, auch in der orthodoxen Kirche nicht am guten Willen, den Kampf gegen den Hauptfeind, den das Christentum zur Stunde hat, den gottlosen Kommunismus, durchzustehen. Ob und wieweit es ihr gelingen wird, ist unserem Blick verborgen. Gewiß ist das eine, daß es zu einem wirklichen Ausgleich zwischen beiden Mächten, der politischen und der religiösen, nicht kommen kann, es sei denn, daß eine der beiden, der kommunistische Staat oder die orthodoxe Kirche, sich selbst aufgibt.

Die Stellung der Katholiken in USA

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

Presse und Literatur

Besuche in Buchhandlungen und bei Verlegern, Gespräche mit Redakteuren und Autoren vermittelten eine Fülle von Eindrücken über das katholische Schrifttum in den Vereinigten Staaten. So traf ich in Milwaukee mit einem früheren Präsidenten der Catholic Press Association (CPA) zusammen. Nach seinen Angaben existieren rund 400 Zeitungen und Zeitschriften mit 13,5 Millionen Beziehern (gegenüber einer Abonnentenzahl von 6,4 Millionen im Jahre 1925). Obwohl zahlreiche Laien in den Redaktionen mitarbeiten, liegt die Leitung durchweg in der Hand des Klerus. Diese Praxis oder Regel wird nur durch seltene Ausnahmen durchbrochen. Die weiteste Verbreitung hat der Typ einer Wochenzeitung, die den Bischöfen untersteht und betont kirchlich redigiert wird. Umfang und Inhalt reichen weit über unsere Kirchenzeitung hinaus. Andererseits haben sie nicht die kulturelle Weite und den geistigen Schwung, die sich in der katholischen Journalistik bei uns nicht selten findet. Die amerikanischen Katholiken haben ihren eigenen Stil entwickelt, der zwischen diesen beiden Formen liegt. Die Auflagenhöhe der 75 Wochenzeitungen in den 118 Diözesen schwankt zwischen 6000 und 140 000 (New World, Chikago). Mehr als die Hälfte bezieht Nachrichten und Aufsätze, die dann lokal ergänzt werden, von einer Zentrale, die 500 000 Exemplare druckt.

Bei diesem Gespräch stellte ich dem gleichen Gewährsmann auch die Frage, warum es in den Staaten keine katholische Tageszeitung gibt. Einen Konkurrenzkampf mit den bestehenden Morgen- und Abendzeitungen aufzunehmen, bekam ich zur Antwort, sei aussichtslos. Obwohl die Katholiken zwischen 30 und 60 % der Bevölkerung in den Großstädten ausmachen, kann eine solche Leserschaft, die weltanschaulich festgelegt und zahlenmäßig begrenzt ist, eine erstklassige Tageszeitung wirtschaftlich nicht tragen. Nur 20 % der Unkosten werden durch den Vertrieb gedeckt. Für die restlichen 80 % ist man auf Anzeigen angewiesen. Die Geschäftswelt benutzt für die Reklame begreiflicherweise die Blätter mit den höchsten Auflagen. Die Katholiken müßten also eine Zeitung herausgeben, die grob gesprochen von allen Bewohnern einer Stadt gelesen wird, ob sie nun katholisch sind oder nicht. Der Konkurrenzkampf würde sie zwingen, eine Zeitung zu machen so wie die andern auch, die auf Sensation abgestellt sind, mit sex appeal und crime stories arbeiten. Da außerdem in einer Zeitung, die für die Allgemeinheit bestimmt ist, der Leitartikel keine betont kirchliche Tendenz haben dürfte, kann man ernsthaft die Frage stellen, ob man soviel Arbeit und Geld (ein Betriebskapital von 10 Millionen Dollar wäre als Mindestsumme erforderlich) in ein Unternehmen hineinstecken soll, das keinen allzu hohen geistigen Gewinn zu versprechen scheint. Man hat sich auch mit dem Gedanken beschäftigt, eine Tageszeitung für alle Katholiken in den Vereinigten Staaten herauszugeben. Da jedoch der Amerikaner von seiner Zeitung immer auch die letzten Meldungen erwartet, scheint sich eine unüberwindliche Schwierigkeit aus den Entfernungen in USA zu ergeben. Da der Nachrichtendienst auf der Höhe der neutralen Tagespresse sein müßte (was unmöglich ist), wäre die katholische Tageszeitung aus diesem Grunde nicht konkurrenzfähig. Aber die Kommunisten haben zwei Tageszeitungen. Und auch die Christian Science bringt täglich ein vorzüglich redigiertes Blatt, The Christian Monitor, in einer Auflagenhöhe von 140 000 heraus. Vielleicht gelingt es doch auf die Dauer auch den Katholiken, allen

Schwierigkeiten zum Trotz den Weg von der Wochenzeitung zur Tagespresse zu finden.

Die meisten Zeitschriften haben nur örtliche Bedeutung (so verfügt fast jede Mittelschule oder Hochschule über ihr eigenes Blatt) oder dienen ausschließlich kirchlichen Zwecken, die oft mit den Aufgaben der zahlreichen männlichen und weiblichen Orden in den Staaten zusammenfallen (als Beispiel sei die Missionszeitschrift der Jesuiten angeführt, die in 150 000 Exemplaren gedruckt wird). Weit verbreitet und allgemein bekannt ist The Catholic Digest, der nicht nur eine eigene Ausgabe für Kanada, England und Irland herausbringt, sondern auch in französischer, holländischer, deutscher und japanischer Bearbeitung erscheint. Gern gelesen wird in manchen Kreisen The Catholic World. Von den Paulisten herausgegeben, bringt diese Monatsschrift neben Berichten über das kirchliche Leben auch Artikel, die zu allgemeinen und aktuellen Fragen grundsätzlich Stellung nehmen. Als Organ der jungen Generation wird die von Laien redigierte „Integrity" betrachtet; Wahrhaftigkeit und Idealismus führen oft zu scharfer Kritik am modernen und auch kirchlichen Leben, lassen radikale Lösungen leicht als die besten und einzigen erscheinen. In der wissenschaftlichen Welt hat außer den beiden früher schon erwähnten Zeitschriften — The Modern Schoolman, Review of Politics — vor allem „Thought" einen guten Ruf; als Herausgeber zeichnet P. Walsh, Professor für Geschichte an der Fordham Universität der Jesuiten in New York. Bleiben abschließend noch „America" und „Commonweal" als die Spitzenleistung der katholischen Journalistik in den Staaten zu erwähnen. Während „America" von den Jesuiten herausgegeben wird, als kirchliche Zeitschrift für die Öffentlichkeit einen offiziös-offiziellen Charakter hat und mit Vorliebe aktuelle Fragen in Wirtschaft, Politik und Erziehung anpackt (a weekly journal of information in order to form opinion), wird „Commonweal" durch eine Gruppe von Laien redigiert und mischt gern einen kontemplativen Zug in den militanten Charakter, den eine katholische Kulturzeitschrift in einer säkularisierten Umwelt zwangsläufig bekommt. Beide Zeitschriften sind Zuschußunternehmen, was übrigens auch für Veröffentlichungen mit den gleichen Ansprüchen außerhalb des kirchlichen Raumes gilt (Nation, New Republic).

Das steigende Interesse an Büchern läßt sich an zwei Tatsachen ablesen. So konnte ein katholischer Verleger im Mittleren Westen während der letzten Jahre seine Produktion auf das Doppelte erhöhen. Und es gibt schon Bestseller, die eine Auflagenhöhe von 50—100000 und darüber ereichen, was früher unbekannt war. Niveau, Stil und Ausstattung haben sich nach Aussagen der Buchhändler und Verleger seit 20—25 Jahren sehr gewandelt und erheblich verbessert. Bei Stichproben in Buchhandlungen stellte ich fest, daß neben guten amerikanischen Autoren auch Übersetzungen weiter sehr gepflegt werden. Führend sind die Franzosen. Man findet von den Dichtern Claudel, Bernanos, Mauriac, Peguy, Bloy, Ghéon; von den Philosophen Gilson, Maritain, Sertillanges; von den Theologen Suhard, de Lubac, Garrigou-Lagrange, Grandmaison, Prat, Plus. Unter den deutschen Autoren sind Karl Adam und Scheeben sehr geschätzt; ich traf ferner auch auf einige Schriften von Guardini und Pieper; weitere Verfasser waren Holzner, Willam, Gihr, Lindworsky und von Przywara die Ausgaben von Augustinus und Newman.

Zum Nachdenken regt ein Vergleich zwischen der Romanliteratur in England und den Vereinigten Staaten an. Unter den besten englischen Autoren findet man ausgezeichnete Katholiken, fast ausschließlich Konvertiten: Graham Greene, Bruce Marshall, Evelyn Waugh, Chesterton. Die amerikanischen Katholiken stellen in Klasse 2, die nach Leistung und Grenze

durch einen profanen Schriftsteller wie Bromfield umschrieben werden kann, einige wenige Vertreter (Lyrik: Merton, Lowell; Roman: Powers, Harry Silvester, Helen C. White). Klasse 1, im Range eines Thomas Wolfe etwa, verzeichnet keinen einzigen katholischen Autor. Im Gegenteil, sehr bekannte Naturalisten, die von Hause aus katholisch waren, gehören heute zu den sogenannten »fallen away Catholics«: Dreyser, Hemingway, Thomas Farrel, Fitzgerald Scott. Neben den persönlichen Gründen dieser Schriftsteller tritt darin doch wohl auch ein allgemeines Problem zu Tage: das ungelöste Verhältnis zwischen Religion und Kultur im amerikanischen Katholizismus. Lange Zeit hindurch setzte man Literatur mit Unterhaltung gleich (guter, schlechter, gefährlicher). Da ihre Bedeutung als Zeitspiegel oder kultureller Faktor nicht genügend erkannt wurde, war es möglich, daß eine führende Zeitschrift bis vor 25 Jahren diesem Thema überhaupt keine Aufmerksamkeit schenkte. Don't waste your time, Zeitverschwendung. Ein Verleger, der als konservativ bekannt ist, erzählte mir, als wir uns darüber unterhielten, er habe vor kurzem erst die Herausgabe des letzten Romans der Gertrud von le Fort abgelehnt, da man seiner Meinung nach dem katholischen Publikum diese Lesung nicht zumuten könne. Andere Anzeichen deuten darauf hin, daß diese Einstellung gegenüber der Kultur — Sicherung durch Isolierung — inzwischen schon überholt ist. So war man bei der „America" der Meinung, daß die Romane von Graham Greene (Die Macht und die Herrlichkeit, Das Herz aller Dinge), in denen Grenzsituationen geschildert werden, von 75 % der Katholiken in den Staaten verstanden und gebilligt werden, im Unterschied zu früher, wo man die Veröffentlichung verhindert oder die Lesung verboten hätte, wie es jetzt noch in Irland der Fall ist.

Parallel zu dieser innerkirchlichen Umstellung läuft eine Entwicklung außerhalb der Kirche, die Gretta Palmer, eine Schriftstellerin und Konvertitin, auf die Formel brachte: Catholicism gets publicity. Sie hatte mit ihrem Buch, God's Underground, einen durchschlagenden Erfolg. Ebenso erging es andern Konvertiten, die als Schriftsteller einen bekannten Namen haben: Clare Boothe Luce, Thomas Merton, Fulton Oursler. Es gelang ihnen, das persönliche Erlebnis zu einem allgemein bedeutsamen Ereignis zu erheben. Weite Kreise fühlten sich angesprochen, die in diesem Ansatz den Ausdruck oder die Spiegelung ihrer eigenen seelischen Verfassung entdeckten. Da gleichzeitig die katholischen Engländer überall im Lande gelesen werden, beginnen die Verleger sich mehr und mehr auch für katholische Autoren und für katholische Themen zu interessieren. Schon erscheinen katholische Bücher in neutralen Verlagen, die zuweilen eine eigene Abteilung dafür einrichten.

Die Sorge für den Nachwuchs, die Ausbildung und Förderung katholischer Schriftsteller, gehört auch zu den Aufgaben der Universität. Am bekanntesten ist die School of Journalism in Milwaukee. Seit ihrem Bestehen haben dort über 800 Studenten studiert und Examen abgelegt. Von ihnen stehen (noch) 95 % in der journalistischen Arbeit. Mit Ausnahme von 50, die im katholischen Pressewesen arbeiten, haben alle andern die neutrale Presse vorgezogen, die ihnen ein höheres Gehalt und bessere Aufstiegmöglichkeit bieten kann. Manche von ihnen wirken nicht nur als Redakteure an Zeitungen in USA, sondern sind als Korrespondenten in Europa und Ostasien tätig. Die Journalistenschule zählte im letzten Semester 265 Hörer. Wie man dort versichert, ist seit Jahren unter den Hörern mehr und mehr die Neigung zu spüren, vor allem diesen Beruf nicht nur als Job zu betreiben. Für das, was man wünscht und anstrebt, wurde eine französische Formulierung gebraucht: Témoignage chrétien.

Paul Bolkovac

Film und Funk

Bing Crosby, seit Jahren wegen seiner Stimme und seiner Songs, die auf den Dreiklang von Sentimentalität, Burleske und Ernst abgestimmt sind, der „Liebling Nummer 1" aller Kinobesucher und Rundfunkhörer, hat sich vor wenigen Jahren südlich von San Francisco an einer Bucht des Stillen Ozeans ein bezauberndes Landhaus gebaut, ebenso geschmackvoll wie einfach. Von Del Monte Forest bis Cannery Row, wo der Roman „Die Straße der Ölsardinen" von John Steinbeck spielt, kann es nicht allzu weit sein, da beides zu Monterey gehört. Als ich Bing an einem Samstag um 20 Uhr ohne Anmeldung überfiel, war er überrascht und zunächst etwas ungehalten. Aber das legte sich bald, nachdem er erfahren hatte, warum ich gekommen war und was mich daran gehindert hatte, ihn vorher zu verständigen. An dem Abend war er durch eine Besprechung verhindert und er schlug den nächsten Tag vor: „Morgen ist Sonntag. Sie werden zelebrieren und ich muß auch in die Messe. Kommen Sie doch anschließend heraus und wir verbringen den restlichen Vormittag zusammen." Am nächsten Morgen spielten 3 von seinen 4 Kindern vor dem Hause Ball. Die Jungen besuchen, wie früher der Vater, eine Jesuitenschule, die in der Nähe liegt. Bing wartete schon im Wohnzimmer, aus dem man durch breite und bis auf den Boden reichende Fenster einen wundervollen Ausblick auf das Meer hat. Er grollte zu Beginn über die Zudringlichkeit der Reporter (was ich ihm nicht übel nahm, da er Recht hatte) und katholischer Bittsteller, die ihn täglich mit Bettelbriefen überschwemmen (wobei ich schmunzeln mußte, da mir einfiel, was ich in Boy's Town gehört hatte: im letzten Jahr hatte er zu Weihnachten für jede der 46 Jungengemeinschaften einen prima Radioapparat gestiftet). Aber dann ließ sich bald die Frage stellen, auf die ich vor allem eine Antwort haben wollte: Wie kommt es, daß Hollywood seit einigen Jahren am laufenden Band religiöse Filme produziert? Und Bing Crosby fängt an zu erzählen:

Eine Zeitlang kann man das Publikum mit Erotik, Kriminalfilmen und Wild-West-Geschichten anlocken und unterhalten. Aber eines Tages merkten die Produzenten an der nachlassenden Besucherzahl und den sinkenden Kasseneinnahmen, daß die alten Themen nicht mehr so zogen wie früher. Die Regisseure wurden auf die Suche nach neuen topics geschickt. Eines Abends sitzt Leo Mc Carey, Katholik und erfolgreicher Regisseur, bei seinem Pfarrer, und das Gespräch kommt auf die Absatzkrise beim Film. Monsignore Conneally hört sich die Schilderung der Lage an und wirft dann nur die Bemerkung hin: „Nichts leichter als das. Du kennst doch genug Pfarrer und Kapläne. Greif zwei Typen heraus, einen alten und einen jungen — und mach einen Film daraus." Mc Carey geht nach Haus, legt sich zu Bett und beginnt am nächsten Morgen das Drehbuch zu „Going my way" zu schreiben. Paramount kann sich mit dem religiösen Thema zunächst nicht befreunden, man bezweifelt den Kassenerfolg. Aber da neue Stoffe gesucht werden und der Regisseur einen guten Ruf hat, handelt man nach der amerikanischen Lebensregel: give him a chance. Der Film „Weg zum Glück" wird mit einem geringen Aufwand von Mitteln hergestellt. Sein Welterfolg bringt der Gesellschaft 10 Millionen Dollar ein. Jetzt ist die Bahn frei für eine Serie von religiösen Filmen mit katholischem Hintergrund, die inzwischen zum Teil auch schon in Deutschland gezeigt wurden: Teufelskerle, Die Glocken von St. Marien, Die Jungfrau von Orleans. Die Entwicklung wird verstärkt durch die Neigung, außerordentliche Bucherfolge zu verfilmen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf Bestseller, die durch eine christliche Fragestellung und das kirchliche Milieu filmische Möglichkeiten zu bieten scheinen. So entstehen „Schlüssel zum Himmelreich" nach

einem Roman von Cronin, im Anschluß an Werfel „Das Lied der Bernadette" und „Der Flüchtling" nach Graham Greenes „Die Macht und die Herrlichkeit".

Soweit das Interview mit Bing Crosby. Einen guten Einfall, die Gunst der Verhältnisse und ein paar Katholiken im Ensemble: mehr braucht der religiöse Film nicht, um da zu sein, weder eine eigene Produktionsgesellschaft noch kirchliche Planung.

Anders verlief die Geschichte der Filmzensur, der privaten sowohl (Production Code) als auch der kirchlichen (Legion of Decency) und ihre Koppelung. Mr. Martin Quigley, Herausgeber des jährlichen International Motion Picture Almanac und der besten Filmfachzeitschrift: Motion Picture Herald, hatte die Anregung für eine moralische Kontrolle bei der Herstellung von Filmen gegeben und auch die Vorarbeiten geleistet. Die Handhabung soll innerhalb der Filmindustrie bleiben. 1930 unterzeichnen Hersteller und Verleiher den Production Code, der die Spielregeln enthält, an die man sich halten will. Als sich herausstellt, daß in der Praxis keine Besserung eintritt, wird 1932 von der katholischen Kirche die Legion of Decency ins Leben gerufen. Sie beschäftigt sich ausschließlich mit dem moralischen Wert oder Unwert der Filme. Wird ein Film unter C eingestuft, so schließt dies condemned für die Katholiken das Verbot ein, den Film zu besuchen. Ein erstklassiger Film (was die Ausstattung und den Aufwand von Mitteln betrifft) muß immerhin von 45 Millionen besucht werden, um rentabel zu sein. Die Filmindustrie merkt bald, wie sehr die kirchliche Führung das Vertrauen der amerikanischen Katholiken besitzt. Als die Einnahmen ständig zurückgehen, lenken Hersteller und Verleiher ein. Im Jahre 1947 bekommen nur noch 2 amerikanische Filme das Prädikat C, 1948 braucht man keinen mehr zu verbieten. So arbeitet die Legion of Decency erfolgreich als „watch dog" für die Einhaltung des Production Code.

Zum Abschluß noch ein paar Streiflichter aus Hollywood. Man trifft die katholischen Künstler am Sonntag, wenn man den Gottesdienst in der Kirche vom Guten Hirten besucht oder in der vom Allerheiligsten Altarssakrament auf dem Wilshire Boulevard, der Fifth Avenue von Los Angeles. Es gibt eine Reihe erstklassiger Kräfte unter ihnen. Dafür sprechen bei den Männern Namen wie Bing Crosby, Spencer Tracy, Pat O'Brien, Barry Fitzgerald oder unter den Schauspielerinnen Loretta Young, Irene Dunne, Ethel Barrymore, Joan Leslie Der Verfasser der Ersten Legion, Emmet Lavery, war jahrelang Präsident der Autorengruppe für Film und Theater. Ein Abend mit ihm oder der Nachmittag bei Loretta Young zeigte mir von neuem den informal way of living der Amerikaner von der angenehmsten Seite, verstärkt durch das gute Gefühl, das sofort da war, als Katholik durch die Zugehörigkeit zur Kirche Glied einer Familie zu sein, in der man freundschaftlich über alles sprechen kann. So kam umgehend ein sehr offenes Gespräch in Fluß über amerikanischen und europäischen Katholizismus, das Verhältnis von Religion und Kultur, die Stellung des Christen in der Welt und seine Möglichkeiten beim Film und am Theater. Man hielt nicht viel von Programmen, Organisationen und Reklame, sondern betonte das Wirken als Sauerteig in der Begegnung von Mensch zu Mensch durch die Ausstrahlung echter Menschlichkeit. Dabei sind die Künstler nicht abgeneigt, ihr Können auch in den Dienst einer guten Sache zu stellen, wenn das erforderlich ist. So mußten Schwestern, die in Los Angeles ein modernes Krankenhaus haben, einen weiteren Flügel anbauen. Die Stars inszenierten eine Show in einem Zirkus. Ein Reinertrag von 100 000 Dollar befreite die Schwestern von ihren Geldsorgen.

Ich beschloß meinen Aufenthalt in Los Angeles mit einem Besuch bei Joan Leslie. Auch hier kein Hollywood Rummel, sondern wiederum das Unwäg-

bare echter Menschlichkeit durchdrungen von einem christlichen Fluidum. Als ich mich schon verabschiedet hatte und die Tür geöffnet wurde, bat Joan unvermittelt, aber sehr einfach und nur dem Impuls ihrer kindlichen Frömmigkeit folgend, um den priesterlichen Segen. Das war mein letzter Eindruck von Los Angeles-Hollywood. Dann fuhr mich ihr Vater, ein alter echter Ire mit einem phantastischen Humor, zum Flugplatz und es ging weiter nach San Francisco.

Am gleichen Tag hatte ich vorher einer Probe und dann auch der Sendung beigewohnt, die Family Theatre jeden Donnerstag innerhalb des Mutual Broadcasting System (MBS) über ein Netz von rund 500 Stationen schickt. Es war der zweite Jahrestag seit der Gründung durch Father Peyton. Die Sendung steht Woche für Woche unter dem Thema: The family that prays together stays together; eine Familie, die zusammen betet, hält auch zusammen. Eine dramatisierte Story mit Musik, einigen Sprechern und eventuell auch Gesang läßt diesen Grundgedanken beim Hörer zum Erlebnis werden. Wer an der Sendung beteiligt ist, wird nach dem Tarif entlohnt, der durch die Gewerkschaft festgelegt ist; ausgenommen sind davon nur die Filmstars, die als Sprecher unentgeltlich mitwirken und das Ereignis der Woche bilden, für Hollywood und Family Theatre. An jenem Donnerstag, dem ich beiwohnen konnte, waren die Hauptsprecher Spencer Tracy, Dennis O'Keefe, Donna Reed und Rod O'Connor. Insgesamt haben vom 13. Februar 1947 bis zum 14. Oktober 1948 weit über 100 Stars von größerer oder kleinerer Lichtstärke sich an diesen Sendungen beteiligt. Darunter sind Namen wie Shirley Temple, Maureen O'Hara, Margaret O'Brien, Rosalind Russell und Charles Boyer, Don Ameche, Dennis Day, Ramon Navarro. Zweimal im Jahr, vor Weihnachten und in der Karwoche, betet Father Peyton mit den katholischen Künstlern am Mikrophon den Rosenkranz, den freudenreichen und den schmerzhaften. Die Sendung füllt mit Einführung, Gesang und Musik eine volle Stunde. Das Echo der Hörer auf die Joyful Hour am 20. Dezember 1947 war so überwältigend, daß man sie, so wenig passend der Ausdruck auch klingen mag, wiederholen mußte.

Entsprechende Programme laufen über das Kettensystem der übrigen zentralen Funkgesellschaften. Die National Broadcasting Company (NBC) sendet seit 1930 jeden Sonntag über ihre 164 Stationen eine Catholic Hour, die wegen der häufigen Ansprachen von Monsignore Sheen auch von Nichtkatholiken sehr viel gehört wird. Im Jahre 1947 begann Fulton Oursler über die 270 Stationen der American Broadcasting Company (ABC) eine packende Schilderung des Lebens Jesu: The greatest story ever told. Andere Programme kommen auf Grund von Verhandlungen mit den einzelnen Stationen zur Sendung und finden nur örtliche oder regionale, zuweilen aber auch die allerweiteste Verbreitung. Dafür einige Beispiele und Titel: Faith in our time (52 Stationen), Hour of faith (57 Stationen), Ave Maria Program (130 Stationen), Hour of St. Francis (151 Stationen). Insgesamt unterhalten die Katholiken mehr als 100 Sendereihen. Da der Rundfunk in Amerika privatwirtschaftlich organisiert ist und nicht der Hörer für den Empfang zu zahlen hat, sondern die Sendezeit „gekauft" werden muß, spielt auch hier die Geldfrage eine Rolle. Andererseits besteht die Möglichkeit, falls man ein gutes Programm hat, von den Stationen einen Teil jener Sendezeit zu bekommen, die für Themen von allgemeinem Interesse freigehalten und unentgeltlich abgegeben werden muß. Die weiteste Verbreitung hat ein täglich wechselndes 15 Minuten-Programm des katholischen Senders an der St.-Louis-Universität gefunden. Das sogenannte Sacred Heart Program stellt in einen musikalischen Hintergrund eine Ansprache,

die zum Beten hinführt. Mehr als 600 Stationen übernehmen regelmäßig diese Sendung, entweder täglich oder doch einmal in der Woche. Eine französische Bearbeitung geht über 14 Sender in Kanada, eine spanische über 22 in Südamerika.

Obwohl die Katholiken in der Rundfunkarbeit sehr aktiv sind, so gehören ihnen doch nur einige wenige Stationen unter den mehr als 1000 Sendern in USA. Neben der schon erwähnten Station WEW in St. Louis (sendet auf Mittelwelle und Kurzwelle: amplitude modulation und frequency modulation, AM und FM) ist auch noch sehr bekannt WWL in New Orleans (die stärkste Station im Süden mit 50000 Watt und 2 Millionen Hörern), beide verbunden mit der Jesuiten-Universität in der gleichen Stadt. Da alle Mittelwellen vergeben sind, bleibt für den Ausbau von AM Stationen nur der Aufkauf bereits vorhandener übrig. Dagegen bestehen gute Aussichten, weitere FM Stationen zu errichten, je mehr die Kurzwellen-Forschung zu praktisch verwertbaren Ergebnissen kommt. Offen bleibt nur die Frage, ob und wie weit die Öffentlichkeit einen solchen Einfluß der Kirche, wenn es zur Bildung einer stärkeren Sendergruppe kommen sollte, ohne Widerspruch hinnehmen würde.

An mehreren Stellen hat man auch bereits das Fernsehen in die Planung einbezogen. Auf diesem Gebiet setzte 1948 überall in den Staaten eine sprunghafte Entwicklung ein. Gegen Ende des Jahres waren schon 65 Fernsehstationen in Betrieb und die Zahl der Fernsehgeräte wurde auf 900000 geschätzt. Man rechnet für das Jahr 1949 mit einer Steigerung auf 150 Sender und 2500000 Empfänger. Die Schwierigkeiten der Katholiken werden vor allem in der Finanzierung liegen, die bei Television im Unterschied zum Radio erheblich kostspieliger ist. Es handelt sich dabei nicht nur um die Grundkosten, die für die Errichtung einer Station bei 750000 Dollar liegen sollen. Einstweilen arbeiten alle Stationen auch noch mit Verlust. Der sehr komplizierte technische Betrieb verschlingt gewaltige Summen. Sie können aber trotzdem auf die Dauer durch entsprechende Einnahmen gedeckt werden, sobald nur erst das Netz weiter ausgebaut ist.

Zusammenfassung

Für die Geschichte der Kirche in den Staaten haben die amerikanischen Katholiken des Wort geprägt: brick and mortar stage, Bauperiode und Aufbaucharakter. Was herüber kam aus der Alten Welt, war arm, wenig gebildet und eine Minderheitengruppe, die für den Fortbestand ihrer religiösen Existenz Sicherungen brauchte. Die Politik der kirchlichen Führung konnte nur Sammlung und Bewahrung sein, nicht Sendung und Ausstrahlung. Sie legte das Schwergewicht ihrer Arbeit auf die Pfarrei, das Schulwesen und die Pflege der Familie. Mit vollem Recht und einem ausgezeichneten Erfolg! Nicht nur beim Hausbau hängt das Gelingen an einem soliden Fundament. Man kann sich nicht gleichzeitig allen Aufgaben widmen. Es gibt Stufen der Dringlichkeit, die man im geschichtlichen Ablauf nur Schritt für Schritt und somit nacheinander nehmen kann, nicht alle zusammen mit einem großen Sprung.

Inzwischen hat sich für einen Teil der Katholiken die gesellschaftliche Lage gewandelt. Mit der steigenden Zahl einflußreicher Katholiken wächst allerdings nicht zwangsläufig auch der katholische Einfluß. So liegt in Boston die geistige Führung weiterhin bei Harvard und die kulturelle Luft ist protestantisch puritanisch. Ebenso hat in San Francisco der links stehende Harry Bridges durch seine Hafenarbeiter die Gewerkschaften in der Hand und die Universität von Kalifornien (Gruppe Nord: Berkeley) gibt für Forschung und Erziehung weiterhin den Ton an. Aber mit den besseren soziologischen Voraussetzungen ver-

bindet sich doch auch in nicht allzu kleinen Kreisen von Katholiken ein geschärftes Gefühl für die Aufgaben, die zu der neuen Stellung gehören. Auf Grund zahlreicher Gespräche mit sehr verschiedenen Menschen in allen Teilen des Landes habe ich die Überzeugung gewonnen, daß man von einem Umstimmungsprozeß im Lebensgefühl des amerikanischen Katholizismus der Gegenwart sprechen muß.

Man empfindet die Dreizimmerwohnung im Parterre — Pfarrei, Schule, Familie — als zu eng und will auch die übrigen Stockwerke im Hause beziehen. Die Ordnung zwischen Kirche und Welt erscheint in einem andern Licht. Mit der Betonung ihrer Zusammengehörigkeit gewinnt der Laie, der in seinem Beruf die Vermittlung zwischen den beiden Räumen herzustellen hat, auch seine Eigenständigkeit. Die straffe Führung durch den Klerus hat zwar dort, wo gelegentlich das Wort vom Klerofaschismus fällt, in keiner Form zu einem Antiklerikalismus bei den Laien geführt. Nur hat der Laie als Katholik selten die Initiative und Energie entwickelt, die für ihn als Amerikaner sonst so bezeichnend ist. Jetzt erst kann man deutlich ein doppeltes Bestreben spüren: das Ringen um eine christliche Deutung und Gestaltung der weltlichen Ordnungen (die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft) und die führende Rolle des Laien bei dieser Aufgabe (der Beruf als Schaltstelle). Der amerikanische Katholizismus war immer schon eine echte Realität durch seine inwendige Kraft. Welche Potenz nach außen in ihm steckt, wird die Zukunft zeigen. Wahrscheinlich ist sie, wenn auch nicht kurzfristig, stärker und erfolgreicher, als die meisten ahnen.

Neue Bibelarbeit

Eine Übersicht von ANTON KOCH S. J.

Das Unwetter, das in Deutschland von 1933 bis 1945 in immer wachsendem Ausmaß so weite Gefilde der Kultur verheerte, hat auch die Bibelarbeit auf katholischer Seite, über die wir in früheren Jahren wiederholt berichteten,[1] schwer getroffen. War es zunächst die bekannte „weltanschauliche" Gegnerschaft des Regimes, die den Bestrebungen auf diesem Gebiet mehr und mehr die Lebensmöglichkeiten entzog, so brachten der Krieg und die Kriegsfolgen sie allmählich ganz zum Erliegen. Die 1933 gegründete „Katholische Bibelbewegung" (Stuttgart) mußte unter dem Druck der einzigen „Bewegung", die es in Deutschland geben durfte, die Bezeichnung „Bewegung" aufgeben (was bei dem immer anrüchiger werdenden Beigeschmack des Wortes schließlich kein Schaden war) und nannte sich seit 1938 „Katholisches Bibelwerk", um 1944 trotzdem der vollen Unterdrückung zu erliegen. Die Papierzuteilung für solch überflüssige und unerwünschte Zwecke, wie es die Verbreitung der Hl. Schrift in den Augen der Machthaber war, wurde schon in den ersten Kriegsjahren ganz eingestellt, die noch vorhandenen Vorräte wie vielfach auch die technischen Voraussetzungen — Druckereien, Matern usw. — fielen weithin dem Luftkrieg zum Opfer. So erschien ein verheißungsvoll aufkeimendes Saatfeld wie vom Hagelschlag vernichtet, als der Krieg 1945 zu Ende ging.

Aber die Lebenskraft der Hl. Schrift sollte sich, aller Ungunst der Zeiten zum Trotz, nur wieder einmal mehr erweisen. Nicht umsonst geht mit dem

[1] Vgl. die Beiträge in dieser Zeitschrift „Die Bibel in Deutschland" (Bd. 125, S. 269—271), „Die Bibel im Volke" (Bd. 127, S. 415—418), „Wege zur Bibel" (Bd. 130, S. 564—567).

Gotteswort die Zusicherung unbegrenzter Dauer, eine Verheißung, die den irdischen Mächten und ihren Herrschaftsformen nicht gegeben ist. So zeigt sich im Deutschland der Nachkriegsjahre gerade auf dem Gebiete katholischer Bibelarbeit (wir beschränken uns auf diese, wenn auch mit gelegentlichen Blikken über die Grenzen nach Österreich und der Schweiz) ein so lebhaftes Schaffen und Planen, daß man mit Recht nicht nur von einer neuen Aussaat, sondern eher schon von einer reichen Ernte sprechen kann.

An erster Stelle ist hier die „Echter-Bibel" zu nennen, die der Echterverlag Würzburg 1947 herauszugeben begann und in erfreulich rascher Folge bis heute auf 9 Bände gefördert hat. Die prophetischen Bücher des Alten Testaments liegen in 4 Bänden abgeschlossen vor, von den geschichtlichen Büchern etwa die Hälfte (eben erschien der inhaltlich besonders wichtige Genesisband, der von Hubert Junker bearbeitet ist und eine vorzügliche Einführung in dieses an Schwierigkeiten reiche erste Buch der Hl. Schrift bietet). Eröffnet wurde die Sammlung 1947 mit dem Band „Die Psalmen", den Friedrich Nötscher-Bonn, der Herausgeber der alttestamentlichen Reihe, als verheißungsvollen Auftakt des großen Unternehmens herausgab. Nach den bisher vorliegenden Bänden zu schließen ersteht in der „Echterbibel" die heute führende Bibelausgabe, zunächst der alttestamentlichen Bücher, die in der Textgestaltung wie im Kommentar wissenschaftlich voll auf der Höhe der Zeit steht, ohne die Rücksicht auf den weiten Kreis an der Bibel interessierter Leser aus dem Auge zu verlieren. Nimmt man dazu die erstaunlich günstige Preisgestaltung der Bände,[2] so kann man nur der Freude Ausdruck geben, daß in den schweren Nachkriegsjahren ein so umfangreiches Werk wissenschaftlich und verlegerisch geleistet werden konnte.

Ebenfalls im Jahre 1947 konnte das neutestamentliche Gegenstück zur Echter-Bibel, das „Regensburger Neue Testament" — 1938 vom Verlag Friedrich Pustet begonnen —, nach langer Unterbrechung zwei weitere Bände vorlegen, die Offenbarung des Johannes (Wikenhauser) und das Evangelium nach Matthäus (J. Schmid), denen 1948 die Erklärung des Johannesevangeliums von A. Wikenhauser folgte. Es fehlen also außer dem abschließenden Registerband (und einigen vergriffenen Bänden, deren Neuauflage in Vorbereitung ist) nur noch die kleineren Paulusbriefe und die „Katholischen Briefe", deren Erscheinen in Bälde erwartet werden darf. Die Vorzüge der früheren Teile — sorgfältige Übersetzung, knappe sachliche Texterklärung, die an wichtigen Stellen durch gehaltvolle Exkurse glücklich ergänzt wird — finden sich auch in den Nachkriegsbänden und machen die Ausgaben zu einem Hilfsmittel für das tiefere Eindringen in die neutestamentlichen Schriften, das so rasch nicht überboten werden wird.

Für das zu vollerem Verständnis vieler Einzelfragen so wichtige vergleichende Lesen der „Synoptiker" (Matthäus, Markus und Lukas) steht nunmehr in der deutschen „Synopse der drei ersten Evangelien", die Josef Schmid im gleichen Verlag soeben herausgegeben hat (214 S. Großformat, DM 13.80), eine vortreffliche Hilfe bereit. Während die Übereinstimmung in den Grundsätzen der Bearbeitung den Aufbau des Ganzen von selbst weitgehend an die griechische „Synopse der drei ersten Evangelien" von Huck-Lietzmann (Tübingen, ^{9}1936) angeglichen hat, ist die typographische Anordnung des Textes gegenüber der griechischen Fassung durchgehend bis in die letzten Einzelheiten so verfeinert, daß die Gleichheiten (und die ebenso aufschluß-

[2] Genesis (DM 4.80), Samuel- und Königsbücher (7.20) Chronik/Sprüche (6.90), Makkabäerbücher (4.60), Psalmen (7.80), Isaias (6.—), Jeremias/Klagelieder (6.—), Ezechiel/Daniel (6.60), Zwölfpropheten/Kohelet (6.60).

reichen Verschiedenheiten) der Synoptiker sich dem Auge wie von selbst aufdrängen und so den Leser zu weiteren Überlegungen führen.

In der Reihe der Werke, die sich der ausdeutenden Schriftbetrachtung widmen, ragen vor allem die gewichtigen Bände hervor, in denen Adrienne von Speyer eine fortlaufende Erklärung der Reden des Herrn bietet. Uns liegen vor: Die Bergpredigt (Matth. 5—7, 291 S.), Die Streitreden (Joh. 6—12, 540 S.), Die Abschiedsreden (Joh. 13—17, 505 S.), alle im Johannes-Verlag Einsiedeln (Schweiz). Man hat vielleicht etwas überspitzt gesagt, die Verfasserin — praktische Ärztin von Beruf — fange mit ihrer Erklärung dort an, wo andere aufgehört haben. In der Tat stößt die Erklärung immer wieder in Tiefen vor, die bisher nicht gesehen, geschweige denn ausgelotet wurden, und sie erbringt damit den beglückenden Nachweis, daß die überweltliche Weisheit, die aus den Evangelien leuchtet, auch dem Bibelleser des 20. Jahrhunderts trotz allem, was die vorausgegangenen Jahrhunderte aus dem Evangelium geschöpft haben, immer noch neue, ungeahnte Entdeckungen bereit hält. Freilich liegen diese Schätze nicht an der Oberfläche, und vollends unmöglich ist es, in wenigen Zeilen die Erkenntnisse auch nur anzudeuten, die in diesen Bänden aus dem Gotteswort erhoben werden. Es bleibt eben wahr, was der Kirchenlehrer Ambrosius in einem Brief an den neugeweihten Bischof Constantius geschrieben hat (Migne, PL 16, 880): „Ein Meer ist die Heilige Schrift. Tief wie das Meer sind ihre Gedanken . . . ihre Wasser sind ausreichend für einen ersten und einen zweiten Trunk, ausreichend ohne Ende."

Wieviel die „Liebe zum Wort" — und alle echte Schrifterklärung lebt doch wohl aus solch heiliger Philo-logie — aus dem schlichten Bericht des Evangeliums herauszuhören vermag, zeigt auch Dillersberger in dem nunmehr in dritter Auflage erschienenen ersten Bändchen seiner Erklärung des Lukasevangeliums (177 S., Salzburg, Otto Müller). „Es gibt", so schreibt der Verfasser, „auch in der Exegese eine Zeit, da man den Schrifttext in jedem Wort umarmen muß (vgl. Prd. 3,1) — und wieder eine Zeit, da man... in größerer Übersicht und Zusammenschau erklären muß . . . Der erste Band ist mehr auf das eine eingestellt." Er umfaßt daher nur die ersten 38 Verse des Evangeliums, aber mit einer liebenden Einfühlung, die alle menschlich-zarten und göttlich-gewaltigen Unter- und Obertöne des Verkündigungsevangeliums zum Klingen bringt.

Herb und erhaben wie das Matthäusevangelium selbst ist das Christusbild, das Richard Gutzwiller in seinem Buch „Jesus der Messias" (383 S., Einsiedeln-Köln, Benziger) aus ihm erarbeitet. Der Titel umschreibt genau die Grundthese, um die es dem ersten Evangelisten geht. Die Einteilung folgt im allgemeinen den Erkenntnissen über den Aufbau des Matthäusevangeliums, die Hermann Cladder in seinem Werk „Als die Zeit erfüllt war" (Herder 1915) niedergelegt hat. Vieles, was dort im Keime grundgelegt war, wird hier reich entfaltet, vieles andere ganz neu gesehen, mancher wichtige Exkurs ist in Form von Anmerkungen dem Buche beigefügt. Mögen diesem ersten Versuch, „die Christusdarstellungen der einzelnen biblischen Bücher . . . in ihrer ursprünglichen Gestalt aufzuzeigen", bald weitere folgen.

Daneben behalten aber auch jene Werke ihre Berechtigung, die das Christusbild aus einer Zusammenschau aller evangelischen Berichte zu formen suchen, wie dies auf vorbildliche Weise in dem stattlichen Band „Das Leben Jesu" (701 S., Basel 1949, Thomas-Morus-Verlag) von Joseph Ricciotti geschieht. Der Verfasser, Professor für die Geschichte des christlichen Orients an der staatlichen Universität Rom, bietet in seinem Werk, das in Italien seit 1941 in weit über 200000 Exemplaren verbreitet ist, die Frucht seiner gelehrten Stu-

dien, aber auch die Ergebnisse der Forschung bis zu den jüngsten Ausgrabungen. Eine „kritische Einführung" von über 200 Seiten macht mit dem Heiligen Land und seinen Bewohnern zur Zeit Jesu, mit dem Quellenproblem und den Fragen der Leben-Jesu-Forschung bekannt, wobei vor allem die glänzende Abrechnung mit den Leben-Jesu-Deutungen des Rationalismus von Celsus bis in die Gegenwart hervorgehoben sei. Dann folgt eine sachlich-nüchterne, sorgfältig quellenmäßig unterbaute Darstellung des Heilandslebens, die wohl keine der vielen Fragen unberührt läßt, wie sie im Laufe der Zeit, besonders der kritischen Neuzeit, an den heiligen Bericht gestellt wurden. Das letzte Kapitel „Rückblick" beginnt mit den Worten: „Jesus ist die unbegreiflichste Persönlichkeit, von der die Geschichte weiß." Der letzte Satz aber lautet: „Und der Kampf um das Zeichen des Widerspruches wird weitergehen, solange auf dieser Erde Menschenkinder wohnen."

Diesen Kampf der Jahrtausende bis zum Ende der Zeiten im Anschluß an die Geheime Offenbarung zu schildern, unternimmt der bekannte Kölner Pfarrer und Vorkämpfer der Schriftpredigt J. Könn in seinem neuesten Werk „Gott und Satan" (448 S., Einsiedeln-Köln, Benziger). Seine Stärke liegt in der durch eine dreißigjährige Erfahrung gewonnenen Fähigkeit, den biblischen Gehalt auf der Grundlage einer gediegenen Exegese in einer übersichtlichen Gliederung allgemein verständlich zu erklären und für das praktische Leben auszuwerten — Vorzüge, die auch seine früheren, im gleichen Verlag erschienenen Bibellesungen auszeichnen: über das Buch Daniel („Der Sieg des Gottesreiches", 1947), den Epheserbrief („Die Idee der Kirche", 1946) und die Johannesbriefe („Glaube und Liebe", 2. Auflage 1948). Was er im Vorwort seines jüngsten Werkes schreibt, verdient alle Beherzigung: „Wir müssen ein Gegenstück zu der reichhaltigen" — wir möchten hinzufügen: und z. T. hochstehenden — „evangelischen Literatur schaffen, die dem Volke die Schrift nahebringt und erschließt. Die katholischen Erbauungsschriften zehren vorwiegend vom Dogma . . ., zum Teil auch von Heiligenleben und Mystik . . . Eine Ergänzung und Bereicherung unseres aszetischen Schrifttums von der Bibel her ist sicher ein Gewinn."[3]

Immerhin fehlen die Vorstöße in dieser Richtung nicht ganz und sie beschränken sich auch nicht allein auf das kleinere Schrifttum.[4] So schöpft das schöne Buch von Otto Hophan „Die Apostel" (432 S., Luzern, Räber) so gut wie ausschließlich aus biblischen Quellen, was umso mehr anzuerkennen ist, als gerade hier die Versuchung nahe lag, den oft nur kärglich überlieferten Nachrichten bei manchen Aposteln durch ein Hereinnehmen von legendärem Stoff oder gnostischen Überlieferungen nachzuhelfen. Es bleibt auch so noch genug des Sicheren, das hier zu einem wirkungsvollen Mosaikbild der ersten zwölf

---

[3] Daß auch die Dogmatik aus der Bibel (und umgekehrt die Exegese aus dogmatischer Besinnung) reiche Anregung empfangen kann, zeigt das Werk von Hermann Kuhaupt „Der neue Himmel und die neue Erde. Eine theologische Auslegung (Apk. 21,1—22,5)" (Münster 1947, Regensberg), auf das wenigstens nachdrücklich hingewiesen sei. — Einen kleinen, aber anregenden Beitrag zum Aufbau der Apokalypse bietet die Broschüre von A. Geiger-J. Sorg „Offenbarung Jesu Christi" (32 S., Stuttgart-Degerloch, O. Schloz).

[4] An kleineren Schriften seien genannt: von J. Straubinger, dem Gründer (1933) des Katholischen Bibelwerkes, das Heft „Job. Ein Trostbuch in schwerer Zeit. Betrachtungen über das Geheimnis des Übels und des Leidens" (96 S., Stuttgart, Kath. Bibelwerk); von Paul Claudel „Das Buch Job" (57 S., Düsseldorf, Bastion-Verlag), eine geistvoll allegorisierende Auslegung; endlich die Schriftenreihe „Die biblische Schatzkammer" (Verlag Herder) mit den bisher erschienenen Broschüren „Das Gebet des Herrn" von Eugen Walter, „Jobs Leid, Streit und Sieg", von H. Junker, „Jeremias. Vaterlandsverräter oder Friedensapostel?" von Karl Thieme.

Christusboten — dazu Matthias, Paulus, Markus und Lukas — zusammengefügt wird, und selbst aus den Lücken in unserem Wissen weiß der Verfasser gelegentlich noch für den Leser Gewinn zu schöpfen.

Volkstümlich in Sprache und Darbietung, aber auch ganz biblisch unterbaut ist das Lebensbild „Petrus, der Felsenapostel" von Alphons Maria Ratgeber (320 S., Regensburg, Habbel), das den Aufstieg des Fischers von Bethsaida zum ersten Papst der Kirche durch Christi Berufung in 31 Kapiteln beschreibt. Einige Stellen aus den zwei Petrusbriefen bringt der Anhang, den man gerne noch erweitert sähe auf Kosten der ebenfalls beigefügten Petruslegenden; manche von ihnen spiegeln doch zu sehr die spätmittelalterliche Verzerrung des Petrusbildes ins Burleske wider, die im frühen Mittelalter mit seiner hohen Verehrung für den Schlüsselträger des Himmelreiches noch undenkbar gewesen wäre.

Einen großen Fortschritt auf das Ziel hin, die Bibel der Familie und diese der Bibel zu erschließen, bedeuten die beiden Ausgaben des Herder Verlages „Herders Laienbibel" und die „Kinder- und Hausbibel", jene von Karl Thieme neu übertragen und erklärt, diese von Richard Beron O.S.B. bearbeitet. Beide Werke fanden bei ihrem ersten Erscheinen (1938, 1941) nicht die Verbreitung, die sie verdienten, was hoffentlich den Neuauflagen nach dem Kriege gelingt. Die Kinderbibel bietet in wohldurchdachtem Zusammenklang von biblischer Geschichte, Psalmwort, farbigem Bild, Lied und Gebet auf vorbildliche Weise den Hauptinhalt der Hl. Schrift von der Genesis bis zur Geheimen Offenbarung im Jahreskreis eines Kirchenjahres dar, und man stellt sich gerne vor, welcher Segen von ihr ausgehen kann, wenn sie in einer jungen, gläubigen Familie zum Haupt- und Herzbuch des Hauses erhoben wird. Auf dieser Grundlage sollte dann der heranwachsende Christ anhand der „Laienbibel", die in einer neuen, vorzüglich auch zum Vorlesen geeigneten Übersetzung die wesentlichen Teile der Hl. Schrift mit Einführung und Erklärung bringt, in ein tieferes und umfassendes Schriftverständnis eindringen, um auch in diesem Bereich zur „Vollreife des Mannesalters Christi" zu gelangen.[5]

Das in den Nachkriegsjahren am meisten edierte, kommentierte und übersetzte Buch der Hl. Schrift war ohne Zweifel das Buch der Psalmen. Den Anstoß zu all diesen Arbeiten gab die neue lateinische Psalmenübersetzung, die von Papst Pius XII. zugleich mit dem Motuproprio „In cotidianis precibus" am 24. März 1945 der betenden Kirche übergeben wurde. Wieviele Überlegungen und Vorarbeiten dieser Neuausgabe des altehrwürdigen lateinischen Psalteriums vorausgegangen sind, beschreibt das Bändchen „Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist" (171 S., Verlag Herder) von Augustin Bea S. J., der als damaliger Rektor des mit der Übersetzung betrauten römischen Bibelinstitutes am ersten berufen war, über Vorgeschichte, Ziel und Ergebnis des großen Unternehmens authentischen Aufschluß zu geben. Gewiß haben sich, wie nicht anders zu erwarten war, gegen die neue Übertragung auch kritische Stimmen erhoben, aber der sorgfältig nach dem Urtext gestaltete neue Wortlaut besitzt doch so viele in die Augen

[5] Ebenfalls für das frühe Jugendalter gedacht sind die beiden Bände „Das Volk Gottes" und „Der Sohn Gottes" (200 u. 180 S., Matthias Grünewald-Verlag, Mainz), in denen Daniel-Rops, in Frankreich berühmt geworden durch seine in fast hundert Auflagen verbreiteten Bücher „Le peuple de la Bible" und „Jésus en son temps", die Geschichte des auserwählten Volkes und das Heilandsleben seinen Patenkindern erzählt. Zu anregendem Vergleich sei auf die Jugendbibel „Schild des Glaubens" hingewiesen, die Jörg Erb in enger Anlehnung an den Luthertext bearbeitet und mit zahlreichen Schwarzweißbildern im Verlag Johannes Stauda, Kassel, herausgegeben hat.

springende Vorzüge, daß er in weitesten Kreisen der zum Brevier verpflichteten Psalmenbeter mit einem dankbaren Gefühl der Erleichterung und Zustimmung aufgenommen wurde. Wenn A. Bea in dem Vorwort zur italienischen Ausgabe „I Salmi... del Breviario Romano" von Galetto (Rom, Päpstl. Bibelinstitut) von 20 Übersetzungen des lateinischen Textes in die verschiedenen Kultursprachen berichtet — eine Zahl, die inzwischen schon überholt ist —, so zeigt das am besten, wie begierig der katholische Erdkreis den Grundgedanken des „Psallite sapienter" im neuen Psalterium Pianum aufgegriffen hat.

Eine kleine gefällige Taschenausgabe der Psalmen (nur deutsch) bietet Peter Ketter im Verlag Kepplerhaus (Stuttgart). Den neuen Text, lateinisch und deutsch, bringt die 15. Auflage des weitverbreiteten Bandes „Die Psalmen" von Athanasius Müller O.S.B. in der Sammlung „Ecclesia Orans" (Herder). Ebenfalls lateinisch und deutsch ist die Ausgabe „Der Vatikanische Psalter" von Simon Stricker O.S.B. (Münster, Regensberg), deren Vorbemerkungen zu den einzelnen Liedern dem Psalmenbuch eine betont christozentrische Ausrichtung auf des „Pascha Christi" hin geben.[6] Die schönste und für den praktischen Gebrauch geeignetste Ausgabe ist unstreitig der Band „Das Psalmengebet" von Peter Morant O.F.M.Cap. (1120 S., Taschenformat, Drittordenszentrale Schwyz, geb. sfr. 35.— u. mehr). Er bringt auf der linken Seite in kräftigem Druck den lateinischen und deutschen Text in der Anordnung des Breviers, mit Hymnen, Antiphonen usw., auf der rechten Seite einen knappen betrachtenden Kommentar (den man sich freilich ganz durchgehend dem zugehörigen Text seitengleich gegenüber wünscht) — alles in allem eine ideale Hilfe, das neue Psalterium mit neuem Geist und Verständnis zu beten.[7]

Wer ein kleines, praktisches Werk allgemein einführender Art für das Bibellesen sucht, greife zu dem Bändchen „Biblische Worte und Namen. Ein Hilfsbuch für Bibelleser" von Alfons Schulz (Warendorf, J. Schnell), das auf 90 Seiten alles bringt, was der Leser von der Bibel, ihrer Sprache, ihren Übersetzungen usw. zunächst einmal wissen möchte oder sollte. Das kleine, gefällige Heft „Im Land des Herrn" von Gustav Meinertz (64 S., München, M. Lurz) gibt eine Ortsbeschreibung der heiligen Stätten mit 4 Karten und 41 Bildern. Paul Heinisch behandelt in seinem Werk „Probleme der biblischen Urgeschichte" (194 S., Luzern, Räber) die schwierigen und vielumstrittenen Fragen der ersten 11 Genesis-Kapitel (Schöpfungsbericht, Erschaffung des Menschen, Paradies und Sündenfall, Alter der Menschheit, Sündflut, Turm zu Babel, Religion der Urzeit). Das Buch bietet keine endgültigen Lösungen, die beim heutigen Stand unseres Wissens vielfach noch nicht möglich sind, aber es zeigt auf sachkundige, auch dem gebildeten Laien verständliche Weise, wo die exegetische Forschung heute steht und was sie zu den einzelnen Fragen zu sagen hat. Noch mehr und ganz allgemein gilt dies von dem eben erschienenen Doppelheft (7/8) der „Schweizer Rundschau" (Benziger, Einsiedeln-Köln sfr. 5.50), das unter dem Titel „Die Bibel" in zwei Dutzend Beiträgen namhafter Autoren die Stellung der Bibel im heutigen Geistesleben von den verschiedensten Seiten beleuchtet. Das ausgezeichnet zusammengestellte Sonderheft vermittelt einen umfassenden Rundblick über die Probleme, die die Bibel

---

[6] Daß diese Art, die Psalmen auszulegen und zu beten, ganz dem Geist des Urchristentums entspricht, zeigt die Studie von Balthasar Fischer „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrer-Kirche" (31 S., Herder).

[7] Eine gute erste Handreichung gibt das Büchlein „Singet dem Herrn ein neues Lied" von Erhard Wagenhäuser O.E.S.A. (170 S., Frd. Pustet). Es bringt zu jedem Psalm in der Anordnung des Breviers nach einem knappen Vokabular eine Inhaltsübersicht des Psalms und eine kurze Anwendung für den Beter.

heute in Theologie, Exegese, Philologie und Religionswissenschaft, Kultur- und Kunstgeschichte aufgibt.[8]

Mit diesem Hinweis mag dieser erste Überblick über katholisches Bibelschaffen nach langen Brachjahren schließen. Er hat auf jeden Fall gezeigt, daß im weiten deutschen Sprachgebiet ganz spontan ein reges Bemühen zu beobachten ist, der Heiligen Schrift den Ehrenplatz im geistigen Leben zu geben oder wiederzugeben, der dem Buch der Bücher gebührt. Mit dieser Feststellung ist freilich erst die eine, gleichsam die gebende Seite, nämlich die der Autoren und Verleger, berührt; auf der anderen, der empfangenden und aufnehmenden Seite steht der Leser der Bibel. Von dieser mindestens ebenso wichtigen Seite praktischer Bibelarbeit vielleicht ein andermal. Für jetzt genüge das Wort eines Mannes, der, durch herbe Lebensschicksale heimgesucht, den Wert der Bibel innerlich erlebt und noch kurz vor seinem Tod in begeisterten Sätzen verkündet hat. Wir meinen den bekannten Journalisten Joseph Eberle, der in seinem 1947 erschienenen Lebensrückblick „Erlebnisse und Bekenntnisse" (Stuttgart, Schwabenverlag) über die Zeit seiner dreivierteljährigen Schutzhaft in einem Wiener Gefängnis (1941) berichtet (S. 92 f.): „Ich war im Gefängnis zum intensiven Leser der Bibel geworden; je länger je mehr wurde sie mir zum Hauptforschungs- und Betrachtungsgegenstand, zugleich zur Hauptquelle von Mut, Kraft und Trost. Als Sechzigjähriger mit etlichen Kenntnissen von Literatur und Geschichte, von Menschen und Dingen, nach Beobachtungen aus den Höhen und Tiefen des Lebens findet man natürlich unendlich mehr in der Bibel, als ehedem als Volksschüler und Student. Man erfaßt sie mehr und mehr als das Buch der Bücher, als das Licht der Lichter ... In der Bibel sind wirklich die Rätsel der Welt gelöst; hier werden die großen Lebensgesetze sichtbar; hier werden die erlösenden, befreienden Worte vermittelt ... Hier sind die Wege gezeigt, die die Menschheit gehen muß, wenn sie aus dem tiefen Verfall, in den sie geraten ist ... wieder zu würdigem Menschentum zurückfinden will ... Die Bibel ist der große Leuchtturm ... für die Menschen ... Wo es Zukunftsprogramme gilt, bietet Christi Bergpredigt Leitmotive, deren geschichtliche Bewährung, deren geistig-sittlicher Glanz alle Atlantik-Chartas und alle Beschlüsse von San Francisco weit überstrahlt."

---

[8] Hier noch einige letzte Neuerscheinungen, die nach Abschluß dieser Übersicht eintrafen. Übersetzt von Otto Kuß ist jetzt, viele Jahre nach dem ersten Erscheinen (1928), „Das Evangelium von Jesus Christus" von P. Lagrange O.P. endlich auch deutsch herausgekommen (XX u. 758 S., Heidelberg, Kerle, DM 15.—). Das Buch, zehn Jahre vor dem Tod des berühmten Exegeten abgeschlossen, gibt die reife Frucht eines ganz den biblischen Studien geweihten Lebens in anregender Sprache, deren leichte Verständlichkeit auch in der flüssigen Übersetzung voll erhalten blieb. — Als biblisches Lese- und Lebensbuch bietet sich das Werk von Karl Kohl „Licht auf meinen Wegen. Gotteswort im Alltag" an (188 S., Don Bosco Verlag, München, DM 6.40), eine biblische Laientheologie im kleinen. — Die Paulusbriefe, nach sachlichen Gesichtspunkten aufgegliedert und in 13 Kapiteln thematisch zusammengestellt, bietet die „Paulus-Synopse" von Gebhard Heyder O.C.D. (310 S., Regensburg, Habbel, DM 6.80), ein originelles, sorgfältig gearbeitetes Hilfsmittel, das den reichen Gehalt der paulinischen Briefe in systematischem Aufbau übersichtlich erschließt.

Umschau

Der ferne Gott

Mögen die Menschen auch immer wieder vor Gott flüchten, weil sie ihn als Last und Härte oder als erschreckendes Geheimnis oder als ein Rätsel empfinden, das hinter allen Rätseln der Welt das größte ist, so wacht doch in vielen, die sich ungläubig nennen, eine geheime Liebe, eine verborgene, fast zärtliche Hinneigung zu ihm. Vielleicht tritt sie nur in Erscheinung als Zorn und Absage an ihn, der sich unter tausend Unbegreiflichkeiten verbirgt, aber es ist der Zorn und die Absage dessen, der sich verschmäht wähnt, weil der Ruf des endlichen kleinen Ich nach dem unendlichen Du in der Unermeßlichkeit des Alls verhallt — ohne Echo, verhallt im grauen Nichts. Weil Er so ferne ist und sich nicht zeigt.

Treten wir diesen Gottfernen, die eigentlich seine heimlichen Liebhaber sind, mit den in strenger architektonischer Logik aufgebauten Gottesbeweisen näher, so finden wir meist, daß sie damit wenig oder nichts anfangen können. Sie sehen dem reibungslosen Ablauf der Gedankenkette zu, wie man erstaunlichen Akrobatenkunststükken zusieht, werden aber nicht hingerissen und bleiben daher in ihrem personalen Kern unbetroffen. Es sind „platonische Typen", sie antworten nicht auf einen „Eindruck", wenn er nur ein Wirkliches, sondern erst, wenn er zugleich ein für sie Werthaftes vermittelt. Nicht, wenn der Gegenstand auf einem weiten Umweg über verwickelte Verstandesoperationen seine ursprüngliche Lebendigkeit verloren hat, sondern nur, wo sie „schauen", d. h. ein gestalthaftes, lebendiges Ganzes geistig ergreifen. Dies gilt auch in Beziehung auf Gott.

Die Geschichte bietet hervorragende Beispiele von Menschen, die nur oder vorwiegend auf dem Wege lebendiger „Schau" sich Gott näherten. Nächst Plato und Plotin ist Augustinus das bekannteste. Zwar kennt er durchaus auch den Aufstieg zu Gott auf dem Wege schlußfolgernden Denkens. So von der Wahrheit, an der wir teilhaben, zur unveränderlichen Wahrheit selbst, welche unserem Geiste bestimmend und normgebend gegenübertritt.[1] Oder von der Schönheit und den Gesetzen der Ästhetik zur ewigen Schönheit.[2] In seinem Werke über die Dreifaltigkeit steigt er von den Gütern und Werten dieser Erde zum höchsten Gute auf.[3] Aber erstens geschieht diese Beweisführung nicht in den streng zugehauenen äußeren Formen der aristotelischen Logik, nicht in einer kühlen nüchternen Seinslehre, sondern meist im Ansatz des ganzheitlich Erlebten. Zweitens ist sie nicht diejenige Weise des Transzendierens zum Göttlichen, die Augustins Religiosität zutiefst bestimmt hätte. Wenn Augustinus den Weg (virtuellen) Schlußverfahrens geht, geht er ihn nur wie einen Anstieg zur Bergeshöhe, hoffend, daß sich auf dem Gipfel dem diskursiven Denken die Schau verbinde, das Erlebnis des Unmittelbaren.

Bezeichnend für sein Gotteserlebnis ist die berühmte Episode von Ostia Tiberina. Sie fand zwar nach seiner Bekehrung statt, enthält aber alle jene psychologischen Bestandteile, die sich in der Ich-Gottbeziehung Augustins immer wieder finden, so daß sie bis zu einem gewissen Grade auch für die Vergangenheit gilt.

„Bei Ostia am Tiber war es. Ermüdet von der langen, anstrengenden Reise, wollten wir uns fern von der Menge für die Seefahrt erholen. In einsamer Stille führten wir ein liebliches Zwiegespräch, da wir des Vergangenen nicht mehr gedachten und uns ausstreckten nach dem, was vor

[1] De lib. arb. (Migne P. L. 92) n. 15 ff.
[2] De vera religione (Migne P. L. 34) n. 52 ff.
[3] De Trinitate VIII, 3

uns lag. Vor Deinem Angesicht, der Du die Wahrheit bist, fragten wir uns: Wie wird die Ewigkeit der Heiligen sein?" ...

„Glühender strebte unser Verlangen hin auf das Seiende selbst. Stufe um Stufe durchwanderten wir die Körperwelten und den Himmel, der in Sonne, Mond und Sternen über der Erde glänzt. Weiter ging der Flug unserer Betrachtung und Rede, still ergriffen vom Wunder Deiner Werke, bis wir zu unserer Seele gelangten. Aber auch über sie stiegen wir hinaus, zu erreichen das Land unendlicher Fruchtbarkeit, wo Du, Herr, Israel erquickest mit Wahrheit ewiglich, wo man lebt in der Weisheit, durch die alles besteht, was war und sein wird." ...

„Und da wir schon sehnsuchtsvoll von ihr sprachen, berührten wir leise die ewige Weisheit mit der auflodernden Inbrunst des Herzens. Wir seufzten auf. Angeheftet ließen wir dort zurück die ‚Erstlinge des Geistes', da uns der Mißklang irdischer Worte herniederrief, Worte, die beginnen und verwehen. Welches Wort, Herr unser aller, ist dem Deinen gleich! Dein Wort altert nie, bleibt in sich und schafft alles neu."[4]

Klar zeigt sich die Zusammensetzung des Erlebnisses. Augustinus hebt sich zum Göttlichen empor auf den Stufen der Schöpfung, aber in einem Denkvorgang, der eine syllogistische Leiter einschließt. Dann aber, jenseits des Gipfels irdischer Wirklichkeit: der menschlichen Seele, geschieht ein Innewerden der Gottheit, das vom vorhergehenden wesensverschieden ist, wenngleich es dieses krönt. Es schweigt „die Unrast des Fleisches", es schweigen „die berückenden Schaumbilder der Erde, des Wassers und der Luft", es schweigt „das Sternenzelt". Ja es schweigt sogar in sich die Seele, alle Träume „und alle Bildnerkraft des Geistes". Er sieht im Kosmos nur noch seine Gottbezogenheit, das stumme Lied aller Dinge: „Er schuf uns, der bleibt in Ewigkeit!" Und dann schweigt auch das All, und Er, der Herr, allein spricht, nicht durch die Dinge, „nicht mit irdischer Zunge, nicht mit Engelsstimme, nicht im Donner und Schall der Wolke, nicht im Bild und Gleichnis ..."

Die Seligkeit dieses Augenblicks ist so groß, daß, wenn die „Schau" anhielte, es „das Glück des ewigen Lebens wäre". Das Denken des Verstandes wird vom mystischen Erlebnis des Geistes überdeckt.

Diese Augenblicke „zitternder Schau" waren zu allen Zeiten die Sehnsucht so mancher gottliebenden Menschen, besonders aber in Zeiten intellektueller Krisen, in denen der rationale Weg zum Unbedingten schwierig oder völlig verbaut war. So z. B. im Zeitalter des Nominalismus, als u. a. Occam und seine Schule die logischen und metaphysischen Grundlagen der Philosophie untergraben hatten. In mystischen Erlebnissen fand man den lebendigen Gott, den das schlußfolgernde Denken entweder überhaupt nicht mehr aufwies oder doch durch einen Wust dialektischer Spitzfindigkeiten dem Laien verschleierte. Ähnlich war es in der Epoche des neueren Rationalismus und Kritizismus. Die Erlebnisfrömmigkeit des Pietismus und Schleiermachers ist eine Antwort darauf.

Platonisch-augustinisches Gedankengut wirkt sich auch in den modernen Religionsphilosophen Wladimir Solovjeff und Max Scheler aus. Beide sind insofern echte Schüler Kants, als sie dem diskursiven Verstande nicht die Fähigkeit zutrauen, in die personale Mitte Gottes vorzustoßen. Sie suchen ihn daher auf dem Wege unmittelbaren Innewerdens. „Die Realität der Gottheit ist nicht die Schlußfolgerung einer religiösen Empfindung, es ist dasselbe, was empfunden wird. Nehmen Sie diese fühlbare Realität eines höchsten Prinzips fort, und in der religiösen Empfindung bleibt nichts mehr

[4] Conf. IX, 10

übrig, diese religiöse Empfindung selbst wird nicht mehr vorhanden sein."[5]

Scheler hat seinen religionsphilosophischen Augustinismus wahrscheinlich nicht unmittelbar von Augustinus selbst, sondern von dem Oratorianerpater A. Gratry[6], der die Ideen des Bischofs von Hippo in einer bestimmten Form abgewandelt hat. Gratry lehrt in seinem Buche „Von der Erkenntnis Gottes", daß die Gegebenheiten der Erfahrung keine Grundlage bilden können, von der aus durch folgerndes Denken Dasein und Wesen Gottes erkannt würden. Sie dienen dem Geiste nur als Ansatzpunkt, als Anstoß. Er schwingt sich beim Anblick der Dinge unmittelbar zu Gott empor, vermöge eines besonderen, ihm verliehenen Sinnes (sens divin).

Scheler nimmt eine bestimmte, dem Religiösen zugeordnete Aktklasse an; Gott ist nun irgendwie auch in seiner Existenzialität unmittelbar in diesen Akten zu fassen, er ist irgendwie ohne vorausgegangene Schlußfolgerung feststellbar. Auch wenn Scheler sich weniger kategorisch ausdrückt als Solovjeff, so bleibt ihm, da er das Schlußverfahren nicht anwendet, schließlich nichts anderes übrig, als die Wirklichkeit Gottes dadurch zu sichern, daß sie in den religiösen Akten „Gottesfurcht, Liebe, heilige Scheu" mitgegeben ist. Zwar nicht so, daß wir unmittelbar das Wesen Gottes schauten, vielmehr so, daß er an der geschöpflichen Wirklichkeit transparent, durchscheinend wird.[7]

Scheler hat keine allgemein gültige Begründung der Religion geleistet, weil er ebenso wie Gratry und Solovjeff das besondere Gnadengeschenk der Mystik, das nur wenigen Menschen verliehen wird, als allgemeine Norm der Gotteserkenntnis festlegt. Augustins Gotteserlebnis war in seiner Spitze meist mystisch und kann daher für andere nicht beispielhaft sein. Was wir aber Scheler verdanken, ist die Zeichnung eines modernen Typs von Menschen und dessen religionspsychologische Eigenart. Es ist der Mensch des Herzens und der Vitalität, in seinem Denken mehr intuitiv als nüchtern folgernd. Auch wo er schließt, übersieht er die Zwischenglieder und umfaßt stürmisch und begeistert nur das Ergebnis. Der Weg langsamer, schrittweiser Überlegung ist ihm zu langweilig und zu abstrakt; er will nur das konkret Lebendige: die konkrete Tatsache des einzelnen Menschen und seiner Akte und darüber den ebenso konkreten Gott. Zugleich ist er feinnervig und empfindlich, stößt sich an allen Härten der realen Welt — und findet daher aus ihr keinen Aufstieg zum Göttlichen. Ein weiterer Grund, den unmittelbaren Weg zu suchen. Die Welt der Wirklichkeit ist nicht durchwegs die Welt des Guten und Schönen, in ihr offenbart sich auch Grauen, Zerfall und Zerstörung. Die Erde spiegelt nicht das Antlitz Gottes. So kann sie auch nicht Wegweiser nach oben sein. Kommt dazu noch die erbliche Belastung fast unserer gesamten europäischen Intelligenz: die aufklärerische oder kantianische Skepsis gegenüber der Metaphysik der Vorzeit, konkret gewöhnlich gegen die Schulphilosophie — so scheint es in der Tat entweder keine oder nur die unmittelbare erlebnismäßige Erkenntnis Gottes zu geben.

Nun müssen sicher zwei Fragen genau getrennt werden: Erstens, welche Voraussetzungen sind logisch lebensnotwendig für eine der Menschennatur angemessene Ausübung der Religion?, und zweitens, wie kommt der einzelne tatsächlich zu ihr? Das erste ist religionsphilosophisch, das zweite

[5] Wladimir Solovjeff, „Die Rechtfertigung des Guten", S. 216. In der Sammlung ‚Ausgewählte Werke', aus dem Russischen von Harry Köhler. Stuttgart 1921/22, 2. Aufl.

[6] So urteilt J. Geyser; „Augustin und die phänom. Religionsphil." S. 76; 90 ff.

[7] Vgl. Max Scheler: „Vom Ewigen im Menschen", Leipzig 1921 S. 381, 382, 542, 529, 535.

religionspsychologisch gefragt. Indes mündet die zweite in die erste, wenn wir fragen, wodurch und worin der Einzelmensch über den erlebnismäßigen Augenblick hinweg der göttlichen Wirklichkeit unumstößlich sicher sei. In den konkreten Einzelheiten geht jeder Mensch seinen eigenen Weg zu Gott. Wie mannigfaltig sind die Fügungen und Führungen der Vorsehung! Aber wie kann unter allen Umständen und von besonderen Gnadenerweisen abgesehen jeder dieser Menschen in seiner Gotteserkenntnis sicher stehen?

Wie fragwürdig ein nur erlebnismäßiges Innewerden des Göttlichen ist, erkennen wir am letzten, bereits „säkularisierten" Ausläufer der augustinisch orientierten Religionsphilosophie, an jener Karl Jaspers.[8]

In ihr fühlen wir das Versinken einer Kulturgeneration und den Wirbel des entwurzelten Menschen, der ins Nichts fällt, und eben in der tiefsten Offenbarung seiner Nichtigkeit schlägt das Erlebnis um in ein Innewerden des Absoluten, das wiederum in dialektischem Spiel im Aufgehen verschwindet. Kontingenzbewußtsein schlägt um in die Berührung des unbedingt Seienden, und diese wiederum enthält ihre eigene Verneinung. Im Abgrund der Verzweiflung blüht Hoffnung auf, und der Aufschwung zu vertrauendem Bejahen des sicheren Weltengrundes sinkt mit gebrochenem Flügelschlag stets wieder ab in die eisige Möglichkeit, daß alles Täuschung ist. Nun kennt Jaspers gewiß auch eine unbezweifelte religiöse Geborgenheit, die des dogmatisch Gläubigen, aber sie ist philosophisch gesehen ein künstliches Gehäuse, in das der Mensch sich nur unter Verzicht auf sein vornehmstes geistiges Menschentum verkriechen kann.[9] Der Mensch als im vollen Sinne solcher bleibt in der unüberwindlichen Ungeborgenheit, ausgeliefert an ein Dasein, in das zwar Signallichter und Seezeichen von fernen Küsten hereinblinken, aber keine eindeutigen; es sind letztlich Chiffrezeichen, deren Schlüssel uns unbekannt ist. Der nahe Gott des Augustinus von Ostia Tiberina ist so zum fernen, brennenden Fragezeichen geworden, sowohl in seinem Wesen als auch in seiner Wirklichkeit.

Damit sind wir bei der Situation angelangt, die den Ausgangspunkt unserer Überschau bildete. Jaspers scheint zunächst denselben religionsphilosophischen Ausgangspunkt zu haben wie Solovjeff oder Scheler. Dann aber gleitet er von der Haltung der unbekümmert erlebenden Hinnahme einer transzendenten (göttlichen) Wirklichkeit in jene der schärfsten abstandnehmenden Zergliederung eben dieses Erlebnisses. Er hat den Aufschwung der platonischen Geistesart zur unmittelbaren Begegnung mit der Gottheit bestehen lassen, ihn jedoch mit dem Scheinwerfer der scharfen und feinen Kritik neuzeitlicher Verstandes- und Seelenanalyse entschleiert. Es ergibt sich daraus: wenn überhaupt, dann kann Religion, sowohl objektiv logisch als auch subjektiv psychologisch letztlich nur auf dem Grunde einer rationalen Metaphysik sicher und dauernd begründet werden. Wird nun eine objektiv-logische Begründung der natürlichen Religion so gestaltet werden oder überhaupt gestaltet werden können, daß sie sich nicht durch „rationalistische Dürre" gerade bei den feinsinnigsten, intuitiven und gemütsbetonten Geistern um jede Wirkung bringt und ihnen den fernen Gott noch ferner macht?

G. Friedrich Klenk S.J.

[8] Vgl. „Philosophie" (Berlin 1932) 3. Bd. und „Von der Wahrheit", München 1947, 3. Abschnitt: Vollendung des Wahrseins, S. 869 ff.

[9] Siehe auch diese Zeitschrift Band 143 (1949, S. 453 ff.) August Brunner: Philosophie oder Religion?

Geburtenbeschränkung im besiegten Japan

Nicht nur die Politik ist weiträumig und welträumig geworden, so daß der Politiker nie die andere Hemisphäre vergessen darf, während er mit der einen beschäftigt ist: auch der geistig wache Zeitgenosse darf über den schweren Problemen seiner Umgebung nicht vergessen, den Blick zum weiten Horizont zu erheben. Es geschehen da Dinge, die uns angehen und wie erschreckende Signale einer Weltentwicklung wirken. Ein solches Signal kommt aus Japan. Es ist der Brief eines Japanmissionars, den die „Études" vom September 1949 veröffentlichen; oder vielmehr, es sind die Vorgänge, die dieser Brief in die Helle des Weltbewußtseins heben möchte. Der Missionar schreibt:

„Das schwierigste Problem, dem sich die amerikanische Besatzungsbehörde und die japanische Regierung gegenübersehen, ist wahrscheinlich die Bevölkerungszunahme. Amerikanische Fachleute haben die Regierung darauf aufmerksam gemacht, daß Japan aus eigenen Mitteln nur 64 Millionen Menschen ernähren kann. Wenn aber die Entwicklung so weitergeht, zählt Japan im Jahre 1968 100 Millionen. Schon vor dem Krieg haben westliche Fachleute Japan auf die Gefahr aufmerksam gemacht und ihm die künstliche Geburtenbeschränkung empfohlen, aber das japanische Volk zeigte sich wenig begeistert für diese ‚wissenschaftlichen Methoden'. Nach der Meinung vieler Amerikaner war die Weigerung, den Bevölkerungszuwachs einzuschränken, der Hauptgrund für den japanischen Expansionskrieg. Jetzt ist Japan besiegt, es hat bedingungslos kapituliert. Bedeutet das, daß die Sieger das Recht haben, Japan gegen sein natürliches sittliches Empfinden eine bequeme Nützlichkeitsmoral aufzuzwingen? Ein Gutteil der ‚Bevölkerungstechniker' scheint dieser Auffassung zu sein. Für sie ist der langerwartete Augenblick endlich gekommen. Japan soll sich an die Spitze der Bewegung für die Geburtenbeschränkung unter den ostasiatischen Völkern stellen. Es soll eine ‚aufgeklärte Bevölkerungspolitik' treiben. Das bedeutet nichts anderes, als daß Japan ein Laboratorium für gewisse amerikanische Bevölkerungspolitiker werden soll....

Eine Abordnung der Rockefellerstiftung besuchte bereits unter der Leitung von Dr. Fairchild-Peu 1948 Japan. Darauf erließ der japanische Reichstag ein Gesetz zur Schwangerschaftsunterbrechung bei medizinischer und sozialer Indikation.

Von da an läuft der Feldzug nach einem wohlüberlegten Plan ab. Im Januar 1949 suchte ein Leitartikel des Tokyo Mainichi dem japanischen Volk klarzumachen, daß allein die Geburtenbeschränkung die Katastrophe verhindern könne. Es sei viel unsittlicher, Kinder zu haben, die man nicht entsprechend aufziehen könne. Ein Leitartikel der Nippon Times vom 8. Februar 1949 wirft der Regierung vor, daß sie noch keine konkreten Vorschläge gemacht habe. Sie solle die günstige Gelegenheit, die durch die Anwesenheit von Dr. Thompson gegeben sei, ausnützen. Dieser, ein Fachmann in bevölkerungspolitischen Fragen, war Mitte Januar 1949 auf Einladung des amerikanischen Hauptquartiers nach Japan gekommen. Am 1. März meldet Reuter, daß die Regierung den Verkauf antikonzeptioneller Mittel freigegeben habe. Am 5. März weiß die gleiche Nachrichtenagentur zu berichten, daß ein großzügiges Programm zur Propagierung der Geburtenbeschränkung vor der Durchführung stehe. Überall sollten Beratungsstellen errichtet werden, um die Japaner im Gebrauch der antikonzeptionellen Mittel zu unterrichten. Verschiedene Tageszeitungen bringen darüber Leitartikel. Die Kyushu Times vom 6. März weisen z. B. nach, daß die Geburtenbeschränkung das einzige Mittel sei, das Bevölkerungsproblem zu lösen. In-

dustrialisierung und Auswanderung kämen wegen der bedingungslosen Kapitulation nicht in Frage. Vom religiösen Standpunkt aus gebe es keine Schwierigkeit, denn die Dinge einfach ihren Lauf nehmen zu lassen, sei das schlimmste Verbrechen.

Wer den Ton der japanischen Presse kennt, weiß, daß diese Artikel von Nichtjapanern inspiriert, wenn nicht gar geschrieben sind. Diese ganze Bewegung geht dem Anschein nach von Japanern aus, in Wirklichkeit ist sie aber geleitet, oder sogar diktiert von Leuten, die im Namen der Wissenschaft und der Demokratie als Vertreter der Besatzungsbehörde und mit ihrer Billigung sprechen.

Die Christen wie auch die Nichtchristen Japans können nicht verstehen, wie eine Nation, die sich christlich nennt, auf der einen Seite die christlichen Grundsätze verbreiten will, auf der anderen Seite aber Fachleute schickt, um die Japaner zu lehren, das Gesetz der Natur und ihres Schöpfers zu verletzen. Alle Missionare können bezeugen, daß auch eine große Zahl Nicht-Christen die Anwendung dieser Methoden als innerlich schlecht ablehnen.

Die Japaner widersetzen sich aufs heftigste der Auffassung, als bedeute die bedingungslose Kapitulation die Auslieferung ihres Volkes als Versuchstiere zu bevölkerungspolitischen Versuchen. Die katholischen Ärzte und Rechtsanwälte haben an Mac Arthur ein Protestschreiben gerichtet, in dem sie darauf hinweisen, daß dort, wo die Bande des natürlichen Sittengesetzes einmal gelockert werden, ein nie wieder gutzumachendes Unheil über ein Volk gebracht werde.

Die Katholiken Japans haben ihre Stimme zum Protest erhoben. Aber was bedeutet diese Stimme einer kleinen Minderheit in einem besiegten Land, dessen verschüchterte Regierung sich vor jeder Anregung der Besatzungsbehörde beugt.

Das christliche Weltgewissen muß sich erheben, um diesen brutalen und skrupellosen Versuchen Einhalt zu gebieten, die an einem Volk gemacht werden, das sich selbst nicht mehr die Achtung seiner Menschenrechte verschaffen kann, weil es vor den christlichen Großmächten des Westens bedingungslos kapituliert hat..."

Soweit der Brief des Japanmissionars im Auszug. Der „Michael" vom 1. November 1949 bringt unter der Überschrift „Bilanz in Japan" folgende kurze Notiz: „Während der ersten sieben Monate dieses Jahres wurden durch die von der japanischen Gesetzgebung sanktionierten Abtreibungen mehr Menschenleben vernichtet als durch die Atombomben in Hiroshima und Nagasaki. Nach offiziellen Angaben des Wohlfahrtsministeriums wurden in diesen sieben Monaten 93863 Abtreibungen vorgenommen, inoffiziell werden mehr als 300000 Fälle genannt. 50000 Abtreibungen des offiziellen Berichtes wurden mit der Begründung vorgenommen, die Gesundheit der Mutter sei gefährdet; dabei ist zu bemerken, daß 1947 normalerweise in ganz Japan nur 4488 Todesfälle während der Schwangerschaft, der Geburt oder deren Nachwirkungen eintraten." Oskar Simmel S. J.

Buchgemeinschaft gegen Büchernot

Der schwere Schlag, der dem deutschen Geistesleben durch die Vernichtung so vieler Bücher zugefügt wurde, kann so rasch nicht wieder geheilt, ja in gewissem Umfang wohl überhaupt nicht wieder gutgemacht werden. Manche Originalwerke sind für immer dahin, andere Bücher sind auf absehbare Zeit in nur so geringer Verbreitung vorhanden, daß ihr Einfluß praktisch erlöschen wird. Die Generation, die jetzt ihre Bildung bezieht, wird den Mangel an Büchern insofern weiter vererben, als durch ihre Unbelesenheit viele Werke einfach aus dem allgemeinen Bewußtsein verschwinden werden. Denn wenn ein

Buch auch später wieder hergestellt werden kann, es ist nicht genug, daß es da ist. Bücher bedürfen, um zu wirken, eines bestimmten Rufes, der sich von Mund zu Mund fortpflanzt; die meisten Bücher werden gelesen, weil ein Lehrer oder ein Freund oder sonst ein Kundiger auf den Gewinn einer bestimmten Lektüre hinweist. Wenn nun eine ganze Generation diese Ratschläge nicht befolgen kann, dann zerreißt die Kette, die das alte Buch mit dem jeweils neuen Leser verbindet, und manches wertvolle Werk hört auf, eine aktive Rolle im Geistesleben zu spielen.

Man kann in der Vernichtung der Bücher auch ein Zeichen der Zeit sehen. Wie der Brand der Bibliothek von Alexandrien als ein Symbol für das Ende einer Kultur gilt, so könnten auch die Flammen, die unsere Bibliotheken verschlangen, das Ende oder den Anfang einer Epoche anzeigen. Die Auslegung des Ereignisses in diesem Sinn kann verschieden weit gehen. Man kann es als einen Aufruf und sinnvollen Zwang zur fundamentalen geistigen Erneuerung ansehen. Oder als Warnungsruf an den Stolz der selbstherrlichen Wissenschaft im neunzehnten Jahrhundert. Oder als die Markierung des Einschnittes zwischen zwei Weisen, die Welt zu sehen und zu begreifen. Oder auch als Verdammungsurteil über unsere Kultur und als das Fanal einer unaufhaltsam fortschreitenden Barbarisierung.

Aber wie immer man das Zeichen im Großen deuten mag, im Konkreten wird es immer als ein empfindlicher Mangel auftreten. Wir können auf das Geistesgut der Vergangenheit nicht einfach verzichten, wenn wir uns nicht freiwillig mit dem Schicksal des Fellachentums abfinden wollen. Selbst der Revolutionär, der einer versunkenen Welt ungerührt den Abschied gibt, wird sich auf die Erkenntnisse früherer Geister beziehen müssen, und sei es auch nur, um an dem Gegensatz sich selbst besser zu verstehen. Ob wir die alte Kultur retten wollen oder Beweise zu ihrer Widerlegung suchen, es wird nicht ganz ohne einige der alten Bücher gehen. Wie können wir sie wieder herschaffen? Das ist vor allem eine wirtschaftliche Frage, aber sie kann nicht nur den Wirtschaftlern überlassen bleiben. Wir können uns nicht darauf verlassen, daß der Handel von sich aus die gewünschten alten Bücher wieder auf den Markt bringen wird. Denn der Handel hat oft selbst nicht das nötige Kapital, um eine Neudrucklegung umfangreicher Werke in die Wege zu leiten; oder das Risiko ist für den einzelnen Kaufmann zu groß, so daß er entweder von solcher Produktion die Finger läßt oder sie zu unerschwinglichen Preisen anbietet; oder der Handel beschränkt sich, wenn er schon auf frühere Werke zurückgreift, auf die rascheren Gewinn versprechenden Objekte, so daß die wichtigen wissenschaftlichen Standardwerke zu kurz kommen.

Es muß also etwas von seiten der Bücherbedürftigen selbst geschehen. In Tübingen hat man den Anfang gemacht und ist zur Selbsthilfe geschritten. Unter der Leitung und dem Protektorat namhafter deutscher Professoren wurde die „Wissenschaftliche Buchgemeinschaft e. V." gegründet. Ihren Mitgliedern wird der Erwerb von Büchern zu ungefähr dem halben Ladenpreis zugesagt. Außer zwei DM Eintrittsbeitrag hat der Interessent eine Anzahlung von dreißig Prozent zu leisten. Dies Geld dient zur Kapitalbildung und ermöglicht dadurch eine selbständige Initiative.

Die günstigen Lieferungsbedingungen kommen dadurch zustande, daß die Subskription das Absatzrisiko aufhebt, daß die Größe der Auflagen das einzelne Exemplar erheblich verbilligt, daß die Gewinne von Verleger und Sortimenter so niedrig wie möglich gehalten werden und Stiftungen und Spenden, auch aus öffentlichen Mitteln, dem Unternehmen zu Hilfe kommen sollen.

Auf der Liste der angebotenen Werke stehen verlockende Titel, so daß mit einer Nachfrage sicher gerechnet werden kann. Wie groß der Absatz tatsächlich ist, wie weit die Verleger mit der Freigabe von Lizenzen entgegenkamen, zu welchem Verzicht die Sortimenter bereit sind, wie hoch die Stiftungen sind und aus welcher Quelle sie stammen, darüber liegen im einzelnen keine genauen Angaben vor. Die Durchführung der Geschäfte liegt in den Händen des Verlages Dr. M. Matthiesen u. Co. KG., Tübingen.

Dem Plan als Ganzem muß bestes Gedeihen gewünscht werden. Gegen Einzelheiten sind Einwendungen erhoben worden. Das Hamburger Wochenblatt „Die Zeit" stellt am 15. September 1949 die Frage, „warum die Wissenschaftliche Buchgemeinschaft... nicht ihrerseits die schlafende Initiative der Verleger geweckt und für das eigene Projekt eingesetzt hat, statt einem einzelnen Verlag die technische Durchführung ihrer Produktionspläne anzuvertrauen." Der Kritiker findet die vorgelegte Liste von Titeln wenig überzeugend, weil sie statt des „ganz Unentbehrlichen" höchstens das „Notwendige", wenn nicht das „Wünschenswerte" enthalte. Um „Standard-Literatur im strengen Sinne an die Spitze ihres Programms zu stellen, Werke also, die zum unentbehrlichen Handapparat des wissenschaftlich Arbeitenden gehören", sei es notwendig, „daß die Wissenschaftliche Buchgemeinschaft ihr Verhältnis zu den Original-Verlegern in anderer Weise ordnet." Hier ist sicher ein schwacher Punkt getroffen. Aber kann man es den Verlegern schließlich verübeln, daß sie sich das Geschäft mit dem „Unentbehrlichen", weil es eine gewisse Sicherheit bietet, lieber selbst vorbehalten? Man darf vom Idealismus nicht zu viel verlangen.

Dasselbe gilt freilich für den Konsumenten. Die „Zeit" möchte den Buchhandel vor der Konkurrenz, die das Unternehmen für ihn bedeutet, in Schutz nehmen. Aber kann man vom Käufer verlangen, daß er auf einen Vorteil in der Beschaffung notwendiger Bücher verzichtet, nur weil „das echte und gutgeführte Sortiment doch auch leben können" soll? Der Kritiker tritt an anderer Stelle selbst dafür ein, daß die Gesetze der Wirtschaft ihre Unerbittlichkeit behalten müssen.

Die „Zeit" ist weiterhin enttäuscht von dem „Rückfall in das Anlehnungsbedürfnis an den Staat". Wenn aber schon die Hilfe des Staates in Anspruch genommen werde, so würde „eine kräftige Erhöhung der Bücherei-Etats der Allgemeinheit nachhaltiger dienen als die Subventionierung... von Privatbüchereien." Diese Bemerkung ist sicher richtig, doch kann für die Privatbücher folgendes gesagt werden: Die großen Bibliotheken sind nur in großen Städten, das Land würde also benachteiligt; auch Privatbücher gehen von Hand zu Hand; viele Bücher können nur immer von einem Leser auf einmal gebraucht werden, so daß sie auch in einer öffentlichen Bücherei praktisch nicht mehr herumkommen, als wenn sie privat ausgeliehen werden.

Die öffentlichen Bibliotheken können sich übrigens die Vorteile der Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft ebenso zunutze machen wie jeder Privatmann.

Es ist vielleicht gut, in dieser Frage nicht zu allgemein zu diskutieren. Es handelt sich nicht um Bücher schlechthin, sondern um eine Anzahl ganz bestimmter Bücher, deren Beschaffung dem, der sie gern besitzen möchte, erleichtert werden soll. Wenn man dem Staatssäckel einen Beitrag dafür entlockt, so ist er wahrscheinlich viel zu klein, um eine grundsätzliche Erörterung über eine mögliche bessere Verwendung zu verlohnen. Die Tübinger Tat ist ein Anfang, den alle Beteiligten begrüßen. Verbesserungsvorschläge werden sich wohl von selbst einstellen, wenn die ersten praktischen Ergebnisse sie nahelegen.

Werner Barzel S. J.

Besprechungen

Romane

Der Urmeier. Von Peter Dörfler. (392 S.) München, Karl Alber. Geb. DM. 12.—.

Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die historische Kenntnis oder die dichterische Gestaltung dieses Dörflerromans aus der beginnenden Karolingerzeit.

Man müßte kein Deutscher und kein Christ sein, wenn man dieses Buch nicht liebgewänne, das die Geschichte des Meiers Waltram von Bidingen und seines Sohnes Gernar erzählt. Großartig das ganze bunte Zeitkolorit der Missionierung unserer Heimat, großartig der Aufstieg der jungen Fränkischen Hausmeier, ein wahres Meisterwerk die Schlacht von Poitiers.

Es ist ein Buch, das den Leser, hat er die Angst vor seinem beträchtlichen Umfang einmal überwunden, nicht mehr losläßt und das ihn dankbar des Segens gedenken läßt, den das Christentum unserer Heimat gebracht hat.

G. Wolf S. J.

Olenklinten. Von Hans Heitmann. (198 S.) Urach, Port Verlag. Hlbln. DM. 7.50.

Heitmann schildert uns in seinem Roman ein Dorfgeschehen im 17. Jahrhundert. Ein Dorfvogt will sein Dorf aus dem allgemeinen Elend heraus in die Höhe bringen. Im Anfang erzielt er gute Erfolge. Aber dann ergreift der Machtrausch Besitz von seinem Herzen. Der Vogt hat sich von der Idee des Sittlichen getrennt, und das bringt ihm und dem Dorf den Untergang. Freilich wird die Entwicklung durch die Gutgläubigkeit — oder soll man sagen Dummheit? — der Kätner stark gefördert.

Eine kräftige, bildhafte Sprache und große psychologische Einfühlungskunst machen den Roman in Stil und Inhalt zu einem einheitlichen Kunstwerk.

A. Hüpgens S. J.

Transit. Von Anna Seghers. (316 S.) Konstanz, Curt Weller. Geb. DM. 7.50.

Transit ist die Durchreiseerlaubnis durch ein fremdes Land, die man braucht, um in ein drittes zu gelangen. Der Roman spielt unter den flüchtigen Verfolgten aus den faschistischen Staaten zur Zeit, da die Deutschen Frankreich überrannten. Südfrankreich war noch nicht besetzt; so fanden sich Tausende von Flüchtlingen in Marseille ein, um dort noch ein Schiff nach Übersee zu bekommen. Der aufregende und doch meist aussichtslose Kampf um das Transit bildet den Inhalt dieses Buches. „Sie finden das alles gleichgültig? Sie langweilen sich? — Ich mich auch." So fängt das Buch an, und dieses Motto könnte über den Menschen stehen, die Anna Seghers schildert. Diese Menschen sind ohne Glauben und ohne Hoffnung, sie haben mit ihrem Vaterland auch sich selbst verloren. Für die Freiheit und Würde des Menschen haben sie große Opfer gebracht, nun erscheint alles sinnlos. Der Faschismus rast durch Europa, bald gibt es auf dem ganzen Kontinent kein Fleckchen mehr, wo der Mensch frei atmen kann. Das leidenschaftliche Feuer in ihren Herzen ist längst verrauscht, die Langeweile kommt wie ein lähmendes Gespenst in ihr Leben. Ist das nicht ein wahres Bild der heutigen Menschheit? Gegen ihren Willen legt die Sozialistin Seghers Zeugnis dafür ab, daß der Mensch, in dessen Herz Gott gestorben ist, im Innersten zerstört wird.

A. Hüpgens S. J.

Basalt. Von Anton Betzner. (390 S.) Freiburg i. Br., Badischer Verlag. Geb. DM. 9.80.

Ein Basaltsteinbruch wird erschlossen, und ein kleines Dorf gewinnt dadurch über Nacht großen Reichtum. Die Habgier kommt über die Menschen dieses Dorfes, und alle Leidenschaften werden wach. Haß und Liebe, Neid, Mißgunst und selbstlose Opferbereitschaft stehen hart nebeneinander. Die Hauptperson ist ein junger Steinrichter, er treibt die Arbeit im Steinbruch immer wieder voran. Doch er hat sich verkalkuliert. Der Basaltberg ist doch nicht so ergiebig. Der Steinrichter entschließt sich, in der Stadt ein neues Leben zu beginnen. Aber ein plötzlicher Unglücksfall auf der Arbeitsstätte kostet ihm das Leben. Der Steinbruch liegt wieder verödet da, und das Dorf sinkt in die Armut zurück.

Eine strenge und herbe Luft weht in diesem Buch, und die Sprache hat daran teil. In einer unaufdringlichen, aber sehr eindringlichen Art weist uns der Dichter darauf hin, daß der Mensch nicht hilf-

los an die Mächte der Natur ausgeliefert ist, wenn er nur zu sich selbst findet und im Wechsel des Lebens den ewig-göttlichen Plan erkennt, nach dem alles zum Heil des Menschen geordnet sei.

A. Hüpgens S. J.

Der Stachel in der Seele. Von Felix Braun. (430 S.) Wien, Amandus-Edition.

Der Stachel in der Seele ist das niedere Ich im Menschen, von dem er sich lösen muß, und zugleich die Sehnsucht nach dieser Erlösung. Erlösung aber wird dem, der bereut und bekennt. „Die Reue ist das Scheidewasser, in dem das Ich sich löst" (S. 21). „Was sich nicht löst, kann nicht erlöst werden" (S. 65).

An seltsamen Orten und mit seltsamen Menschen erlebt eine Seele die Befreiung von ihrem Ich. Lang und mühsam ist der Weg der Läuterungen und Prüfungen. Dabei wird manches gescheite und schöne Wort gesagt. So wunderlich und fremd uns die Personen auch erscheinen mögen, wir spüren doch wie sie alle unsere Züge, Menschenzüge tragen, denn sie spiegeln alle unsere Seele, ihre Sehnsucht und ihre Rückfälle, ihr Schicksal und ihre Schuld.

So verdichtet sich unter den Händen eines Dichters, was anfänglich als gekonntes Spiel dichterischer Phantasie erscheinen mag, zur Wirklichkeit unseres Daseins, und aus Traum und Roman wird Theodizee und Anthropologie zugleich.

G. Wolf S. J.

Der Birkenpsalm. Roman von Berit Spong. Aus dem Schwedischen übertragen von G. Haer. (395 S.) Stuttgart 1948, Reclam. Geb. DM 12.50.

Das Leben auf dem Lande in der schwedischen Provinz Oestergötland um die Mitte des vorigen Jahrhunderts mit seinen Gebräuchen, seinen Nöten und seinem Aberglauben zieht im Schicksal des Kätners Adel mit epischer Breite an uns vorüber. Um das Studium, das man dem begabten, aber armen Jungen versprochen hatte, ist er betrogen worden. In seinem Sohn möchte er erreichen, was er selbst nicht konnte; aber auf tragische Weise zerschlägt sich auch diese Hoffnung, bis sie sich in einer seiner Töchter, die Lehrerin wird, doch noch erfüllt, und sein Vertrauen, wie es sich im Birkenpsalm ausdrückt, nicht zuschanden wird.

A. Brunner S. J.

Frauenromane

Maria Janna. Von Gertrud Vehring. (428 S.) Paderborn, Schöningh. Hlbln. DM 8.50.

Maria Janna ist die letzte Tochter eines münsterländischen Bauerngeschlechtes und liebt gegen den Willen ihres Vaters den Großknecht des Hofes. Durch mancherlei Bedrängnis der Umwelt wie auch des eigenen Herzens sucht sie tapfer den Weg zu dem geliebten Mann, den sie behutsam vom Vertrauen auf die eigene Kraft allein hinführt zur ehrlichen Unterwerfung unter den Willen Gottes, der über dem Lande wacht. Das Bild dieser Frau ist schlicht, doch mit nachhaltiger sprachlicher Kraft gezeichnet.

A. Hüpgens S. J.

Hälfte des Lebens. Von Trude Melhardt. (450 S.) Regensburg, Habbel. DM 8.50.

Der Roman schildert ein Frauenschicksal zur Zeit der Freiheitskriege. Ein Mädchen wird durch die Zeitentwicklung aus der Geborgenheit des Elternhauses gerissen, sein Bruder und der Verlobte ziehen in den Krieg. Der Bruder kommt schwer verwundet zurück, der Verlobte, geblendet vom Hofleben auf dem Wiener Kongreß, löst sein Versprechen. Das Mädchen findet zum Freund ihres Bruders, mit dem sie innerlich viel mehr verbindet. Doch ihr junger Gatte fällt bei Waterloo. Die Witwe findet einen neuen Wirkungskreis als Erzieherin in einem Töchterinstitut. Hier erlebt sie es, daß die Hälfte des Lebens nicht Verzicht und Verzweiflung bedeuten muß, sondern ihr ein Auftakt des Reifens der Seele geworden ist.

Das Buch zeugt von einem eindringenden Verständnis der geistesgeschichtlichen Situation der Freiheitskriege, da Rationalismus, deutscher Idealismus und die Romantik miteinander rangen. Die beste Zeit des deutschen Bürgertums ist hier eingefangen. Der besinnliche Leser wird auch überraschende Parallelen zum Heute finden.

A. Hüpgens S. J.

Die Schwestern Materassi. Von Aldo Palazzeschi (453 S.) Hamburg 1948, J. P. Toth Verlag. Geb. DM 12.80.

Über die alleinstehende, unverheiratete Frau ist viel geschrieben worden, vor allem nach dem verlorenen Krieg. Hier geht ein Dichter, ein wirklicher Dichter an diesen Stoff. Löst er die Frage? Er will es gar nicht.

In das Leben von zwei Schwestern, das scheinbar völlig zufrieden in Arbeit und Beruf verläuft, tritt ein junger Neffe, den sie aufziehen. Schön, begabt, leichtsinnig und raffiniert nützt er die beiden in ihn verliebten Schwestern bis zum Verbluten aus, um schließlich eine junge Amerikanerin zu heiraten und zu verschwinden. Das ist der Inhalt.

Südlicher Himmel, wunderbar gezeichnete Kleinwelt und darüber die Heiterkeit des Dichters, der um Menschenherzen weiß. Hier wird das Schicksal von alleinstehenden Frauen gezeigt, mit deren Herzen gespielt wird. Sie verlieren sich und ihr Geld an diesen leichtsinnigen Neffen, aber sie sind nicht unglücklich dabei. Sie haben jemand gefunden, den sie verehren, den sie lieben können. Und das ist ihnen genug.

Das Buch ist ein Meisterwerk dichterischen Sehens und Könnens. Aber es befriedigt nicht ganz.

G. Wolf S.J.

Alberta. Von Thekla von Düring. (478 S.) Braunschweig, Albert Limbach.

Die durch ihren Roman über Caroline Schlegel bekannte Dichterin führt uns in ihrem neuen Roman wieder an den Anfang des 19. Jahrhunderts, diesmal aber in ihre Heimat an der Niederelbe, ins Land der Deiche, Moore und fruchtbaren Elbmarschen.

Hier verlebt Alberta von Sethen neben einem schönheits- und naturliebenden, verständnisvollen Vater und einer nüchternen, arbeitsamen, stets zum Tadel geneigten Mutter eine Jugend voll Sehnsüchten, Träumen, Leidenschaften und frühem Leid. Immer, wenn sich etwas schon der Erfüllung zuzuneigen beginnt, ist von ihr ein opfervollen Verzicht gefordert. Unerfüllt bleibt ihre erste Liebe zu dem Lützower Jäger Enno Maren, aber auch die Liebe ihres Lebens zu Herwart von Friesen. An der Seite eines wenig geliebten, schuldbeladenen Mannes muß sie ein hartes Leben auf sich nehmen. Die doppelte Versuchung der Flucht vor dem ihr bestimmten Lebensweg wendet sie — nach schwerem inneren Bemühen, die Gesetze ihres Lebens zu erkennen — in der Erkenntnis der Notwendigkeit einer Sühne für die Schuld von Generationen in ein reines und klares Bekenntnis zum Verzicht auf persönliches Lebensglück und zum Opfer für ihr Kind und den Hof.

Die Dichterin hat uns mit diesem Roman ein Buch geschenkt, durch das über einem tief religiösen Grundton in seltener Reinheit die Melodie des Opfers klingt. Es ist erfüllt von einer großen Liebe zur heimatlichen Landschaft und zur Natur. Die ganze wunderbare Kraft dieses Landes ist hier eingefangen und verwoben mit dem heimatlichen Volksgut aus Sagen und Märchen. Welche Fülle von Gestalten und Lebensschicksalen! Harte, verschlossene Menschen, die im Kampf um die Verteidigung ihres Landes gegen die Gewalten des Wassers stark geworden sind im Durchhalten und im Opfern.

H. Gorski S.J.

Erzählungen

Der Bruder des verlorenen Sohnes. Von Walter Georg Hartmann. (241 S.) München 1949, Erich Schmidt. Geb. DM 6.80.

Wie steht es mit der Gerechtigkeit in einer Welt, „die aus unverständlichen Himmeln den Sünder mit dem Feste der Liebe überschüttet und den Getreuen mit dem — ach wenn auch so liebevoll gereichten — Brot des Alltags speist?“ — so lautet, in der Sprache des Dichters, die bohrende Frage, vor die sich der Bruder des verlorenen Sohnes gestellt sieht, die Frage, die ihn aufstört, vom Vater und dem Heimgekehrten scheidet, bis er das Unbegreifliche hinnimmt und erfährt, daß „die Spuren reuiger Reinigung nicht als Makel auf dem Herzen bleiben, sondern wie verklärende Male, ... daß ein Wunder unbenennbarer Liebe zwischen Himmel und Erde strömt, die kein Anrecht herbeizwingt.“

Zwischen diese beiden Pfeiler ist die Handlung gespannt, die in einer zuchtvollen, vielleicht ein wenig fernen, an Stifter geschulten Sprache erzählt wird und trotz mancher dramatischer Begebenheit mehr wie ein stiller besinnlicher Monolog des Dichters anmutet. Die Umgebung, in der sich die inneren Geschehnisse abspielen, ist zeitlos — ein Bauernhof, die liebevoll gezeichnete Landschaft, in der Ferne die unruhige Stadt —, jedoch steht ein Zeitproblem im Hintergrunde: die Frage der Sühne nach himmlischen und irdischen Maßen, der Spannung zwischen Gnade und staatlicher Gerechtigkeit, welch letztere den verlorenen Sohn nur „nach seinen Kleidern“ zu wiegen vermag.

Aber auch hier zeigt sich dem Dichter letzten Endes eine Harmonie, die er im Bilde zu fassen sucht: in der Eintracht des irdischen und des „schwebenden" Engels der Gnade. Mit dieser erhabenen Vision klingt die ruhig dahinfließende Erzählung aus, die dem Leser durch ihre gedankliche Tiefe reichen Gewinn bringt.

O. v. Nostitz

Die Insel. Von Helene Henze. (175 S.) Freiburg, Badischer Verlag.

Die Erzählungen des schmalen Bändchens lassen uns wieder einmal still werden und nach innen horchen. Es tut schon not, wieder Zeit zu haben für „Didi", den kleinen Spatzenjungen und Dandalin, die Katze, und es tut gut, hineinzuhorchen in das Menschenherz, das „Haus Heimat" braucht, um von seinem Wandern zur Ruhe zu kommen. Aber auch von wunderlichen Menschen ist hier die Rede, vom alten Böcker, der Unheil vorhersah und von dem wunderlichen Registrator Ohlrogge.

Anspruchslose Geschichten sind es. Aber sie erheben Anspruch, einmal für Augenblicke Einlaß zu bekommen in unser Herz. Und dort wird Erinnern aufsteigen und eine große Ruhe und das Wissen, daß es auch noch anderes gibt, als Hasten und Rennen und Erwerben. Denn unsere stillsten Stunden sind unsere fruchtbarsten.

G. Wolf S. J.

Credo. Ein Sklavenschicksal im alten Rom. Von Otto Eichhorn. (143 S.) Konstanz, Verlagsanstalt. Geb. DM 3.80.

Aus genauer, in vielen Reisen gewonnener und vertiefter Kenntnis der Kultur der römischen Kaiserzeit und besonders Pompejis bietet der Verfasser mit diesem Bändchen allen Freunden der altrömischen Zeit eine edle literarische Frucht. Feinsinnig gestaltet er das leid- und dann freudvolle Lebensschicksal des Sklaven und späteren Freigelassenen Pylades, den er aus dem untergehenden Pompeji an den Kaiserhof in Rom gelangen und dort zu bedeutendem Einfluß aufsteigen, vor allem aber in allmählicher seelischer Wandlung zum beglückenden Credo des jungen Christentums heranreifen läßt. Dieses romanhafte Gebilde bettet der Verfasser lebensvoll ein in ein farbensattes Gemälde der Geschichte und Kultur der flavischen Kaiserzeit: Wir erleben die denkwürdige Katastrophe Pompejis, das milde Regiment des Kaiser Titus, die Tyrannei seines Bruders Domitian, erfahren in plastischen Bildern die ganze geistige, religiöse, politische und gesellschaftliche Lage jener Zeit und verspüren, bei aller zarten Zurückhaltung, das junge Christentum als das wahre Heil der erlösungsbedürftigen Welt.

M. Breithaupt

Werk einer Sichel. Von Heinrich Weis. (172 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geh. DM 4.—.

Eine Handvoll phantastischer Geschichten, denen man deutlich die Freude am Erzählen anmerkt, die den Verfasser beseelt. All diese Geschichten haben die Natur und die Bindung des Menschen an sie zum Gegenstand. Sie wollen zeigen, daß der Mensch sich nicht außerhalb der kosmischen Bezogenheit stellen darf, will er nicht seinem Wesen untreu werden. Man kann das richtig verstehen, aber Weis scheint doch einem Naturmythos zu huldigen, dem Urgrund, aus dem alles Lebendige erwächst und sich entfaltet. Der Mensch ist in all diesen Geschichten, mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, der Natur als einer unpersönlichen Macht ausgeliefert.

A. Hüpgens S. J.

Die Rückkehr des Kornetts. Von Eugen Gagarin. (220 S.) München, Franz Ehrenwirth. Geb. DM 6.50.

Im Niemandsland zwischen zwei Fronten, von denen keine in Wahrheit für Rußland kämpft, so findet sie der Kornett — die verlorene Heimat, das geschändete Vaterhaus, für Minuten nur, um sie für immer zu verlieren. Auf diese Rückkehr hin fiebert die Handlung, das ist ihre innere Spannung, das ist die Liebe, das Weh und die Zerrissenheit dieser Novelle. Von hier aus sprengen sich die Fronten, werden Dinge und Menschen gemessen, geliebt, gehaßt. Ob sie der Heimat feindlich oder liebend gegenüberstehen, das ist das Entscheidende. Bei den gefangenen Rotarmisten späht der Kornett nach einer letzten Spur von ihr, und beim Feldgrauen, der das russische Kind herzt, sieht er dankend den Funken des Verstehens. Er tastet glücklich nach ihr in der naiven Kreuzzugsidee Paulchens, des deutschen Offiziers, er findet sie beim einfachen Volke, und selbst die unausgesprochene Liebe zu Natascha, der Sowjetrussin, findet hier Impuls und Grenze. So wird Heimat mehr als Vaterhaus, als Scholle und Blut: Heimat, das weite, heilige Rußland, das um den Geist der Reinheit, der De-

mut, der Geduld und Liebe auf den Knien liegt, das Rußland, in dem wie nirgend auf der Welt der Siegesgesang „Christ ist erstanden" gesungen wird.

Am Ende steht nicht die Verzweiflung, sondern das „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen" als über das russische Land und Volk verkündigt, Unterpfand neuer Auferstehung. K. Ott S. J.

Das gefrorene Herz. Erzählungen von Theodor Plivier. (140 S.) Konstanz, Curt Weller. DM 5.—.

Plivier erzählt Begebnisse von der winterlichen Ostfront. Er will durch diese Erzählungen die Deutschen zur Gewissenserforschung anregen. „Schlimmer als gefrorene Hände ist ein gefrorenes Herz." So erscheint in diesen Erzählungen die große Winterkatastrophe in Rußland 1941/42 als eine Strafe, weil die Soldaten ihr Herz hatten erfrieren lassen. Unangenehm berührt aber, daß Plivier in diesen Begebnissen nur das Grauenvolle, das menschliche Versagen zeichnet und die starken Kräfte, die doch auch in vielen durch die Kriegsverhältnisse geweckt wurden, ganz verschweigt. Dadurch entsteht die Gefahr einer Schwarz-Weißzeichnung, die die Gesamtwirkung beeinträchtigt.

A. Hüpgens S. J.

Tilman Riemenschneider kehrt heim. Von Ludwig Bäte. (79 S.) Freiburg i. Br. 1948, Christophorus-Verlag. DM. 2.20.

Das Ehrenwort. Von Bernt von Heiseler. (68 S.) Ebd. DM. 2.40.

Das Beichtsiegel. Von Werner Bergengruen. (106 S.) Ebd. DM. 2.80.

1. Anfang und Ende einer kurzen Jugendliebe Tilman Riemenschneiders mit Heilwigis Lüdering wird hier mit viel Zartheit und liebevoller Kleinmalerei erzählt. Die Illustrationen von I. M. Goll-Köhler machen das schmale Bändchen zu einer kleinen Kostbarkeit.

2. Nach der Schlacht von Sedan hat Jacques Lantier bei der Gefangennahme durch die Preußen sein Ehrenwort gegeben, nicht mehr aktiv als Soldat gegen die Sieger zu kämpfen. Er kehrt nach Paris zurück. Gambetta organisiert den letzten Widerstand. Gegen alle Versuche und Versuchungen des Vaters, der Braut und seiner Freunde steht er zu seinem Wort, auch wenn er unter diesen Spannungen seelisch fast zugrunde geht. Als letzten Ausweg aus der unerträglichen Spannung des eigenen Herzens will er beim Sturm auf Paris seinem Vaterland als Sanitäter beistehen und geht vor die Stadt, wo eine deutsche Granate allen Spannungen und Konflikten seines tragischen Lebens ein Ende macht. — Ein feines Büchlein für Menschen, die noch an die Verpflichtung des eigenen Herzens glauben.

3. Martin Schöllhas wird als Vertreter seines Onkels Hofbeichtvater im markgräflichen Hause. Er erfährt in der Beichte von einem Mordanschlag auf die Prinzessin des Hauses und hält es für seine Pflicht, ohne das Beichtsiegel zu gefährden, das Leben der Prinzessin zu beschützen. Bergengruen ist groß in der Schilderung des Zusammenwirkens von menschlichem Wollen und transzendentem Geschehen. Diese Erzählung ist ein kleines Meisterstück solcher Art. Sie zeigt in formvollendeter Geschliffenheit der Sprache alle Konflikte, die sich aus dieser qualvollen Lage bis zu dem völlig überraschenden und erschütternden Ende für Martin Schöllhas ergeben.

Wir können diese Kleinbuchreihe des Christophorus-Verlages nur empfehlen.

G. Wolf S. J.

Laienspiele

Die Berufung. Ein Weihespiel zur Priesterehrung. Von Georg Thurmair. (31 S.) DM 1.20.

Die Herbergsuche. Ein Spiel für den Advent. Von Georg Thurmair. (36 S.) DM 1.20.

Kölner Mysterienspiel. Von Georg Thurmair. (61 S.) DM 1.50.

Maranatha. Ein Bild aus dem Weihespiel Tharcisius von Ilse von Stach (18 S.) DM 1.20.

Vollendet im Glauben. Ein Spiel von der Herzogin Hedwig. Von Maria Mumelter. (51 S.) DM 1.20.

Unsere Liebe Frau vom Troste. Von Maria Mumelter. (44 S.) DM 1.20.

Ein Rosenkranzspiel. Von Maria Mumelter. (48 S.) DM 1.20.

Die Lieb' ist stärker als der Tod. Ein Hochzeitsspiel. Von Maria Mumelter. (39 S.) DM 1.20.

Zwei Wallfahrer. Ein Spiel nach Leo Tolstoi. Gestaltet von Erich Reisch. (46 S.) DM 1.20.

Sämtlich im Christophorus-Verlag, Düsseldorf.

Die Meisterschaft Georg Thurmairs in der Kunst eingängiger religiöser Aufsageverse ist virtuos. Treffsicher im Ausdruck, lauter im Rhythmus, klar in Aufbau und Entwicklung, verbreitet diese Sprache eine Helle, in der der Hörer sich freudig wundert, wie einfach die Dinge auf einmal geworden sind. Diese Sprache ist zum Feiern vornehmlich gemacht. In einem Spiel wie „Die Berufung" in dem mehr mit Wahrheiten als mit Personen umgegangen wird, gibt sich diese Sprache ein erhebendes Fest. Wo es sich dann aber weniger darum handelt, schon vorhandene Gesinnungen und Gefühle aufzurufen, als vielmehr neue zu begründen, erweist sich die Schwäche dieser Sprache: sie hat ihre Klarheit ein wenig auf Kosten der Anschauung gewonnen. Die „Herbergsuche" ist von dem Können eines Meisters der Form aus der Tradition dieses Spiels, nicht aus dem Erlebnis der Gegenwart gestaltet. Auch die ärmsten Heimatlosen von heute benehmen sich nicht so weinerlich wie Maria und Josef in diesem so schön gearbeiteten Spiel. Es ist merkwürdig, wie leicht das Fromme auch in der Hand des Kundigen zum Rührseligen gerät, wenn es ihm nicht ganz aus der Mitte des Herzens stammt.

Kräftiger und gegenwartsnäher ist das „Kölner Mysterienspiel". Das Dämonische unserer Zeit wird, wenigstens im Gedanklichen, mutig angepackt. Der Triumph des Guten am Ende geht dann wieder zu sehr in Feier über. Köstlich jedoch ist Thurmair in den kommentierenden Couplets, die er den zuschauenden Wasserspeiern des Doms in den Mund legt. Hier entdecken wir den Menschen hinter der Pracht seiner Worte. Wenn doch der Dichter sich öfter in dieser Weise vernehmen ließe!

Die Probe, die wir in dem kurzen Bild „Maranatha" von Ilse von Stachs „Tharcisius" zu sehen bekommen, kann das Stück nicht eben empfehlen. Das gestelzte Pathos, das sie sprechen, macht die Frömmigkeit dieser Urchristen nichts weniger als glaubwürdig.

Eine echte Dramatikerin mit dem richtigen Gefühl für das Bühnenwirksame hat das katholische Laienspiel in Maria Mumelter gefunden. Die beiden Werke „Vollendet im Glauben" und „Unsere Liebe Frau vom Trost" legen wir indes beiseite. In ihnen hat die Dichterin ihr Talent erst versucht, noch nicht freibekommen. Mit dem „Rosenkranzspiel" bricht sie sich Bahn zum wirklichen, wenn auch vereinfachten und im guten Sinn naiven Drama. Obwohl hier noch des Guten und Erbaulichen manchmal ein wenig zu viel geschieht, so sind doch technisch und künstlerisch die grundsätzlich richtigen Mittel erkannt und benutzt. Ihr „Hochzeitsspiel" kann in jeder Pfarrei vorgestellt werden, ohne daß man den kritischen Teil der Gemeinde zu fürchten hätte, und auch eine mittelmäßige Aufführung wird immer des Eindrucks sicher sein.

Die Gattungen volkstümlicher Gemeinschaftskünste werden mit dem „Erzählspiel für Feierstunden" Erich Reischs um eine neue bereichert. Ein versammelter Freundeskreis, so ist es gemeint, unterhält sich damit, daß eine Erzählung gemeinsam mit verteilten Rollen vorgetragen wird. Wenn die Art, in der Reisch Tolstois „Zwei Wallfahrer" für diesen Zweck zubereitet hat, die richtige ist — und es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln — dann haben wir wieder ein Zeichen dafür, daß das Volk nach Literatur zwar verlangt, sie aber nicht zum Lesen und literarisch, sondern unmittelbarer, ansprechender gereicht haben will. Die Vereinfachung und Primitivierung, die dieses Bedürfnis notwendig macht, bedeutet eine Verarmung. Doch ist der Prozeß nicht aufzuhalten. Der Versuch Reischs entspringt einer unbefangenen Einsicht in die tatsächliche geistige Lage. Und für die Dichter stellt er eine unerbittliche Probe auf ihre Substanz dar, die sie sich werden gefallen lassen müssen.

W. Barzel S.J.

Laienspiel. Von Toni Budenz. (90 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Das ungemein sympathisch geschriebene Werkchen will um rechtes Verständnis für das Laienspiel werben. Im Stil zeigt sich mehr der frisch voranstürmende Redner, und manche von den Argumenten, die sich der Verfasser aus den verschiedensten Lebens- und Wissenskreisen heranholt, könnten einem Nörgler Zweifel eingeben. Aber die Haupterkenntnis ist ohne Zweifel richtig und wert, daß man sie unter die Menschen bringt: wie wichtig, immer und heute besonders, für die Entfaltung eines an Herz und Geist gesunden Menschen das Spiel ist. Spielen lockert und bändigt zugleich, es befreit und erzieht, es macht lebendig und

nimmt in Zucht. Nicht jedes Spiel freilich. Aber richtiges und echtes Laientheaterspiel könnte viel dazu beitragen, die Menschen aus ihrer Dumpfheit zu erwecken und ihre Seelen aus dem Joch der finsteren Zweckmäßigkeit des immer nur „Praktischen" zu erlösen. Deshalb verdienen die Gedanken des Büchleins, unter der Jugend vor allem, bekannt zu werden. Budenz ist ein erfahrener Laienspielführer und weiß eine Menge guter Winke für Praxis beizusteuern.

W. Barzel S. J.

Jugendbücher

Der verborgene Glanz. Ein Buch für junge Christen. Von Peter Eismann. Nürnberg. Verlag Die Egge.

Als das Buch während des Krieges zum ersten Mal erschien, hat es viel Segen gestiftet, hat manche heimliche Jungengruppe gestärkt, manchem Kaplan packende Geschichten und Beispiele geliefert, manchen einsamen Jungen in der geistigen Verwirrung der Zeit wieder auf den klaren Weg hingewiesen. Peter Eismann hatte in ihm das Beste, was in Deutschland während der letzten Jahre vor dem Krieg in Zeitschriften und Broschüren für die Jugend erschienen war, gesammelt und noch vieles Neue hinzugetan. Nun hat der Egge-Verlag eine zweite, etwas veränderte Auflage herausgebracht. Die Zeit ist anders geworden, wir stehen nicht mehr unter dem Druck geistiger Tyrannei. Aber heute wie damals tun der Jugend Bücher wie dieses not. Bücher, die ihr den Weg weisen zu echtem Christentum und froher Lebensgestaltung aus dem Glauben, die ihr in ansprechender Weise das Leben zeigen, über dem der „verborgene Glanz" Christi liegt.

N. Lohfink S. J.

Die Fahrt über den Strom. Erzählung von Peter Pauquet. (156 S.) Krailing vor München. Erich Wewel. Pappbd.

Dieses Buch voll spannender Abenteuer und köstlicher Berichte muß jeden echten Jungen packen. Es stehen darin atemraubende Gespenstergeschichten, aber auch humorvolle Dinge wie die Erzählung vom geborstenen Weindampfer oder der Bericht vom Bau des Felsennestes und von der nächtlichen Überfahrt. Spiel und Ernst gehen ineinander über. Ohne Zweifel eines der besten Jugendbücher, die uns nach 1945 geschenkt worden sind.

H. Gorski S. J.

Neuauflagen

Das Jahr 1949 brachte wiederum manches Wiedersehen mit lange entbehrten bewährten Büchern, die sich (im Unterschied zu 1948) heute weithin bereits wieder in friedensmäßiger Ausstattung vorstellen. Die meisten Verfasser und Titel dieser neu aufgelegten Werke sind längst bekannt (und z. T. in dieser Zeitschrift besprochen), so daß hier ein kurzer Hinweis genügen darf. (11., 15.— bedeutet: 11. Auflage, DM 15.— für das gebundene Exemplar).

Der Verlag Herder legt die zwei großen Bände von J. Lortz „Die Reformation in Deutschland" vor (3., 45.—), für die wir auf unsere ausführliche Besprechung in Bd. 137, S. 301—304 (von Hugo Rahner) verweisen. Soeben erschien das Werk „Die Religionen der Menschheit" von A. Anwander (2., 16.—), dem seinerzeit R. v. Nostitz-Rieneck eine eingehende Besprechung gewidmet hat (Bd. 166, S. 157 ff.). Das Neuerscheinen von Egenter „Von der Freiheit der Kinder Gottes" (2., 9.—) wird von vielen ebenso begrüßt werden wie die Studie über das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales „Frohe Gottesliebe" (3., 8.40) und die heute noch aktuelle Schrift des verstorbenen Dompropstes P. Simon über „Das Menschliche in der Kirche" (3., 5.50). Für die Bücherei des Priesters seien genannt: das vielgebrauchte „Zeremonienbüchlein" von J. B. Müller S. J. (21., 9.50), das „Vademecum Theologiae Moralis" von D. Prümmer O. P. (6., 5.80), der „Grundriß der Moraltheologie" von O. Schilling (2., 16.—), die „Philosophia naturalis" von C. Frank S. J. (2., 8.40) und die „Religionsphilosophie mit Theodizee" von H. Straubinger (2., 8.80).

Der Verlag F. Pustet brachte im 42. Tausend die beliebte „Kleine Laiendogmatik" von L. v. Rudloff heraus (5.80), ebenso die vielbegehrten Bändchen von R. Gräf C. S. Sp. „Ja Vater" (34., 5.50), „Selig die Hungernden" (48.—57. Tsd., 4.80), „Herr lehre uns beten" (36.—45. Tsd., 4.80), sowie das schmale, inhaltreiche Werk von R. Graber „Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung" (2., 2.80). Ebenfalls in 2. Auflage konnte endlich auch „Das Tagzeitenbuch des monastischen Breviers" erscheinen (19.—), das von der Erzabtei Beuron 1934 im An-

schluß an die Meßbücher von Schott herausgegeben wurde.

Von Ida Görres sind nach langer Zeit wieder herausgekommen (im Verlag J. Knecht, Frankfurt/M.) das „Gespräch über die Heiligkeit" (25.—30. Tsd., 3.80) und das Buch „Von den zwei Türmen" (19.—24. Tsd., 3.80) sowie „Die siebenfache Flucht der Radegundis" (4., 5.80). Der gleiche Verlag brachte in dritter, erweiterter Auflage das Buch von R. Scherer „Christliche Weltverantwortung" heraus (5.80), ebenso die „Grundformen sozialer Spielregeln" von J. Pieper (3.80).

Der Verlag F. Schöningh legt von neuem das letzte Werk von Ignaz Klug „Tiefen der Seele" vor (11., 12.—), auch das bekannte Christusbuch von Hilarin Felder O. M. Cap. „Jesus von Nazareth" ist wieder zu haben (3., 10.—). Die „Wissenschaftliche Handbibliothek" des Verlags kann die besteingeführten Bände von Bihlmeyers „Kirchengeschichte", 2. Band: Mittelalter, und Eichmanns „Kirchenrecht" in 12. bzw. 6. Auflage vorlegen (je 18.—) und wird damit zu den früheren Benützern viele neue gewinnen. (Die Bände wurden von Tüchle-Tübingen bzw. Mörsdorf-München auf den heutigen Stand der Forschung gebracht.)

Aus dem Matthias Grünewald-Verlag (Mainz) sind zu nennen: R. Guardinis Buch „Besinnung vor der Feier der heiligen Messe" (4., 10.50), das Auswahlbändchen aus Franz von Sales „Auf heiligen Bergen" von F. Zimmer (13.—22. Tsd., 2.—) sowie eine Neuausgabe der berühmten Predigten des Mainzer Bischofs W. E. v. Ketteler über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" (3.50).

Die weitverbreitete „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung" von J. Lortz erschien in 11.—14. Auflage (15.—) bei Aschendorff (Münster). — Das Buch „Vom Wesen des Christentums" von Mich. Schmaus kam im 6.—10. Tausend im Gangolf Rost-Verlag, Augsburg-Westheim, heraus (9.60). Die vielbenützte und hochgeschätzte „Katholische Dogmatik" des gleichen Verfassers beginnt in ihrem alten Verlag (Max Hueber-München) wieder zu erscheinen (Band 1 „Gott der Dreieinige", 3. u. 4., 17.—). — Von Fritz Tillmann ist seine handliche Laienmoral „Der Meister ruft" endlich in einer zweiten, verbesserten Auflage wieder greifbar (Düsseldorf, Patmos-Verlag), von B. Poschmann das Werk „Die katholische Frömmigkeit", eine wesentlich umgestaltete und erweiterte Neuausgabe seines Buches „Grundlagen und Geisteshaltungen der katholischen Frömmigkeit" (7.50, Echter-Verlag, Würzburg). — Die „Christliche Askese" von Hengstenberg liegt jetzt in 3., erweiterter Auflage vor (7.80, F. H. Kerle, Heidelberg), ebenso das stark beachtete Werk von J. Sellmair „Der Mensch in der Tragik" (5.80, Erich Wewel Verlag, Krailing vor München).

Von Peter Ketter liegt nun wieder das schöne Buch „Christus und die Frauen" vor (9.—, Kepplerhaus Stuttgart). Bei Otto Müller, Salzburg, erschien das umfassende Werk der Benediktinerin Maura Böckeler „Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit" (S 39.—), eine „Theologie der Frau", welche die gesamte Heilsgeschichte umgreift. Die klassische Selbstbiographie der hl. Theresia von Lisieux, die „Geschichte einer Seele", ist, von Otto Karrer übersetzt und mit einer vorzüglichen Einleitung versehen, in gewohnt schöner Ausstattung beim Verlag Ars Sacra (München) neu herausgekommen (8.90).

Die Freunde Joseph Wittigs werden gerne nach einem seiner bekanntesten und besten Werke greifen, das der Thomas-Verlag, Kempen, neu herausgab: „Die Kirche im Waldwinkel" (6.50). Von G. v. le Fort bringt der F. Ehrenwirth Verlag, München, ein großes und ein kleines Werk für den Weihnachtstisch: „Der Papst aus dem Ghetto" (12.—16. Tsd., 9.—) und „Die Abberufung der Jungfrau von Barby" (21.—25. Tsd., 5.—). Die spannende Erzählung von Rüdiger Syberberg „Ich komme in der Nacht" erschien im Alber Verlag, München, im 16.—20. Tausend (4.80). Das erste Bändchen einer Stifter-Reihe im Gangolf Rost Verlag (4.80) brachte die drei Perlen seiner Erzählungskunst „Das Heidedorf", „Der Hochwald" und „Der beschriebene Tännling".

Heiliges Jahr

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Was soll uns heutigen Menschen ein Heiliges Jahr? Wir sind doch dem Rhythmus des naturgebundenen Menschen längst entwöhnt. Wir haben den strengsten und unerbittlichsten Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis durch die Lichtflut moderner Beleuchtung fast ausgewischt. Auch die Folge der Jahreszeiten spüren wir weniger, weil wir ihre Vorteile ausnützend uns gegen ihr Ungemach besser zu verteidigen wissen. So haben wir den Wellengang der Natur fast eingeebnet und sind für ihre Gezeiten weniger empfänglich geworden. Ein Heiliges Jahr soll aber wie ein Wellenkamm sein im Gewoge der Zeiten. Wie gäbe es Höhen, wo es keine Wellentäler mehr gibt?

Und dann kommt noch ein ernsteres Bedenken, das christliche, hinzu. Heißt es nicht in vorchristlichen Aberglauben zurückfallen, wenn ein Jahr als besonders heilig aus der Zahl der andern herausgehoben wird? Dem primitiven Denken und naturhaft heidnischen Empfinden sind allerdings die Zeiten nicht, was sie für uns bedeuten, der gleichmäßige Ablauf, der, in sich ununterschieden, seine Farbe nur von dem erhält, was sich in ihm abspielt. Nein, diesem uns so fernen Empfinden sind Tage und Wochen und Jahre an sich verschieden, schon vorgängig zu allem, was sich in ihnen ereignen könnte. Ja, was sich in ihnen abspielt, das ist durch den eigenen Charakter der Zeitabschnitte bedingt und zugelassen. An Glückstagen kann nur Glückbringendes eintreffen. Unglückszeiten hingegen lohnen auch die scharfsinnigsten und umsichtigsten Unternehmen des Menschen nur mit Mißerfolg und Scheitern, weil Glück und Erfolg in Widerstreit zu ihrem schwarzen, verderblichen Charakter stehen. Gewisse Zeiten sind an sich heilig und darum für Feste und religiöse Feiern günstig und geeignet; andere wieder sind unheilig, von bösen, unterirdischen Mächten durchdrungen, sie sind ihnen eigen und darum, aller Festesfreude abhold, nur dem Kulte der Toten und der furchterfüllten Abwehr der zerstörenden Kräfte zugeteilt. In dem Glauben an die Astrologie und an Horoskope erleben wir ein Wiedererwachen dieses primitiven Denkens.

Aber es ist doch eine der großen Leistungen des Christentums, daß es mit diesem Aberglauben aufgeräumt hat, daß es keinen Platz mehr hatte für die Unterscheidung der Zeiten in heilige und unheilige und dem Kult naturhafter Mächte ein Ende bereitet hat (vgl. Kol. 2, 16—19). Es hat dies vollbracht aus dem Gedanken heraus, daß die Welt aus der Hand des einen himmlischen Vaters hervorgegangen ist und darum die naturgegebe-

nen Mächte an sich weder heilig noch unheilig sind, sondern es erst werden durch den Entscheid der freien Person, daß diese Personen aber durch den Tod Christi von der Übermacht Satans erlöst sind. Nunmehr ist jede Zeit zum Dienst und Lobe Gottes gleich geeignet und gleich verpflichtend, und böse werden die Zeiten erst dadurch, daß Böses in ihnen geschieht. Es ist eine große Befreiungstat aus dem Bann der Magie und der Weltangst, die das Christentum damit vollbracht hat und deren Wirkung mit der Lebendigkeit des Christentums aufs engste verknüpft ist, wie in unserer entchristlichten Zeit das Erstarken des Aberglaubens und die unheimlich ansteigende Weltangst es bekunden; die letzte wird bereits wieder so vordringlich, daß sie zur Grundbefindlichkeit des Menschen erklärt werden konnte. Muß sich nicht gerade der Christ sträuben gegen einen Rückfall in das, was das Christentum in seiner eigentlichen Macht zerstört hat?

Aber um solches handelt es sich nicht in der Feier des Heiligen Jahres. An sich ist auch das Jahr 1950 ein Jahr wie alle andern; es wohnt ihm auch in seiner Eigenschaft als Mitte des Jahrhunderts keine heilige Mächtigkeit inne. Wir wissen, daß die Zählung eine rein menschliche Bezeichnung ist, eine Etikette, die am Inhalt nichts ändert. Nicht die Heiligkeit des Jahres macht es zu besonderen Feiern geeignet, sondern die Feiern verleihen ihm erst den Charakter eines Heiligen Jahres.

Denn wenn die Kirche sich von Anfang an gegen die abergläubische Unterscheidung der Zeiten in heilige und unheilige gewandt hat und nie davon abgegangen ist, so hat sie doch auch immer an dem althergebrachten Rhythmus der Woche durch die Feier des Sonntags und der Jahreszeiten durch den Reigen der Feste des Kirchenjahres festgehalten. Denn sie hat auch von Anfang an den wahren und gültigen Kern des Aberglaubens mit scharfem Blick vom Irrtum unterschieden, und dieser Kern ist die rhythmische Bewegtheit des menschlichen Lebens, sein Auf und Ab von der Wiege bis zum Grabe.

Gewiß sind alle Zeiten, jeder Tag und jede Stunde Gott heilig, weil von Ihm geschenkt, und darum zum Dienste Gottes gleich verpflichtend. Aber der Mensch ist kein reiner Geist. Durch seinen Leib ist er in die Rhythmik des Lebendigen hineingebunden, in dessen Gezeiten des Auf und Ab. Müdigkeit und Frische wechseln miteinander ab, und der Mensch kann sich nicht in einem immer gleichen Ebenmaß der Offenheit für das Geistige halten. So ist es seine Aufgabe, diese Bewegung zu benützen, um sich aus der immer wiederkehrenden Erschlaffung aufzurütteln, sich immer wieder emporzureißen aus Unlust und Unfähigkeit zu geistigen Dingen. Was ein bloßes Auf und Ab des Lebendigen ist, soll er zu einem immer erneuerten Aufschwung geistigen Lebens umgestalten und weise seiner Natur sich anpassend verchristlichen. Darum feiern wir in jeder Woche den Sonntag. Gewiß, es wäre besser, wenn jeder Tag durch den reinen Dienst an Gottes Werk ein Sonntag, ein Tag des Herrn wäre, so daß es eines besonderen Tages nicht mehr bedürfte. Aber es wäre vermessen und folgenschwer,

wollte man als allgemeinen Zustand das voraussetzen, was ein nur von wenigen erreichter, nach langen Mühen erstiegener Höhepunkt sein kann. Darum paßt sich das Kirchenjahr der Stimmung der Jahreszeiten an in der innigen Winterfreude daheim in der Weihnachtszeit, in dem Jubel der Osterzeit, wo das Wiedererwachen der Natur in ihrer Neuheit und Macht uns empfänglicher macht für den geistigen Jubel der Auferstehung, in der Pracht von Pfingsten und Fronleichnam, wenn die leuchtenden Sommertage durch das Wachsen und Reifen der Früchte uns das Walten des Heiligen Geistes in der Kirche einsichtig machen, das sich in Früchten der Heiligkeit auswirkt. Durch diese Bewegtheit wird die einschläfernde und ermüdende Eintönigkeit vermieden und dem Zuge der allezeit wirksamen Trägheit nach unten hin immer aufs neue kräftig begegnet. Es ist gewiß nicht schmeichelhaft für uns, aber es ist leider so, daß wir nicht auf den Gipfeln verweilen können und daß das Höchste, dessen wir fähig sind, immer nur dieses ist: erneut und immer wieder uns aufzuschwingen von Gipfel zu Gipfel den ewigen Höhen entgegen, und dies immer wieder und wieder im erneuten Kampf gegen die Mächte, die uns in das Einerlei der Trägheit und des Gehenlassens mit lastendem Gewicht hinabdrücken.

Das ist nun auch der Zweck des Heiligen Jahres. Von Zeit zu Zeit soll der dauernde Sinn alles zeitlichen Daseins, die Heiligung des Lebens durch besondere Feiern uns wieder eindrücklich ins Bewußtsein gerufen werden. Jeder Augenblick ist ein Tor, das wir durchschreiten, Vergangenes hinter uns lassend, der Zukunft entgegen. Aber dieses Tor sollte zu jeder Zeit Christus sein (Joh. 10, 7 ff.). Darum wird die Heilige Pforte feierlich eröffnet, um uns zu erinnern, daß für den Christen jeder Tag eine neue Zeit sein soll dadurch, daß er selbst ein neuer Mensch in Christus geworden ist (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Was die Forderung aller Jahre ist, soll im Heiligen Jahre allen wieder mächtig und sinnfällig eingeprägt werden.

Die Kirche ist so immer eingedenk, daß sie eine Kirche von Menschen ist. Sie erstrebt als ihr letztes Ziel, alle der Heiligkeit entgegenzuführen, der innigen Verbindung eines jeden Atemzuges mit der Liebe Gottes. Aber sie glaubt dieses Ziel nicht auf dem Wege einer Geistigkeit erreichen zu können, die vergißt, daß der Mensch einen Leib hat. Hieße dies doch vergessen, daß sie aus der Menschwerdung des Sohnes Gottes entsprungen ist. Sie weiß zu gut, daß die Vermessenheit, sich unentwegt gleich auf der geistigen Stufe halten zu wollen, bestraft wird durch den Sturz in die Gleichförmigkeit des stofflichen Geschehens mit seiner mechanischen Geistlosigkeit. Sie weiß allerdings auch um die Gefahr der allzu großen Vermenschlichung des Göttlichen, wenn es als Ziel und nicht als Weg verstanden wird, wenn der Mensch statt der Entspannung zu neuem Aufschwung in ihr seine endgültige Wohnstätte finden wollte.

Noch ein Weiteres erstrebt die Kirche durch das Heilige Jahr. In Scharen ziehen die Gläubigen nach Rom und sammeln sich um ihren ge-

meinsamen Vater, den Stellvertreter Christi. Auch hier gilt wieder, daß für den Christen kein Ort durch sich heilig ist wie für den Heiden. Der Weg zum Himmel ist von Rom weder kürzer noch bequemer als von sonst einem Punkt der Erde. Aber die ständige Einheit der Kirche an allen Orten der Erde verlangt nach einem sichtbaren Ausdruck, daß der Mensch sie mit Händen fasse, daß er sich von ihr rings umfangen spüre. Das Rom des Heiligen Jahres vermittelt ihm diesen gewaltigen Eindruck einer Einheit im Bekenntnis des gleichen Glaubens, in der Zugehörigkeit zu dem einen sichtbaren Oberhaupt, in der Liebe zu dem gleichen Christus. Eine Einheit über alle Unterschiede der Sprachen, Kulturen und Rassen hinweg, in welcher Bildung oder Einfalt keine entscheidende Rolle spielen. Diese Einheit ist geboren aus der freien Kraft des Herzens und nicht mit physischen Machtmitteln gewaltsam zusammengestampft. Ihr eindrucksvoll sichtbarer Erweis ist gerade in einer Zeit wichtig, die als Mittel der Einigung nur mehr den Terror kennt. Dieser hebt das Gegensätzliche und Feindliche der zusammengepreßten Kräfte, die er nur äußerlich und unwillig aneinander bindet, nicht auf. Beim ersten Nachlassen des äußeren Drucks müssen sie darum um so roher und verheerender aufeinanderprallen, je rücksichtsloser der Zwang sie vergewaltigt hatte. Die Angst vor einem solchen Ausbrechen läßt keinen Raum für eine freie Entfaltung des Lebens in seinen verschiedenen Möglichkeiten, sondern engt alles ein in die graue Eintönigkeit unfruchtbarer Gleichmacherei.

Die Liebe hingegen verwandelt die menschlichen Mächte von innen. Da sie aus der Tiefe des einen geheimnisvollen Grundes aufquillt, bindet sie alle Kräfte von ihrem Ursprung her und verleiht ihnen aus dem Sinn des Ganzen ein willig eingehaltenes Maß. Diese Einheit ist durch die Unterschiede nicht bedroht, weil sie innerhalb der einigenden Kraft stehen und nun von sich aus ohne Gewalt und Zwang dem einen Sinn sich zuneigen im vollen und farbenreichen Zusammenklang einer wohltönenden Symphonie.

Im Bekenntnis zu dem einen Christus entspringt diese Liebe den letzten Tiefen des menschlichen Seins, da, wo es geheimnisvoll angerührt wird von der schaffenden und erlösenden Macht des Gottes, der die Liebe ist. Darum kann solche Liebe über alle Unterschiede der Völker, Sprachen und Rassen, der Stände und der Bildung hinweg die Menschen einen. Wenn sie sich nun in diesem Jahre in Scharen treffen vor dem gemeinsamen Vater, dem irdischen Vertreter des einen Christus, vor den ehrwürdigen Denkmälern christlichen Strebens, Leidens und Überwindens, dann wird das Trennende zurücktreten vor dem Bewußtsein, als Kinder des einen himmlischen Vaters und als Brüder Christi eine große völkerversöhnende Familie zu bilden, die aus der Macht der Liebe heraus das eigene Leben und die Welt zu verchristlichen berufen ist.

Gesellschaft und Wirtschaft

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

„Kultur" nennen wir den Inbegriff all der Güter, die dem Menschenleben die ihm eigene Hoheit und Würde geben, es edel, schön und reich gestalten. Da der Mensch von Gott als gesellschaftliches Wesen geschaffen ist, von Gott dazu bestimmt, „in der Gesellschaft sich zur ganzen Fülle und zum ganzen Reichtum dessen, was Gott an Anlagen in ihn hineingelegt hat, zur Ehre Gottes zu entfalten" (Quadragesimo anno = Q. a. 118), so ist Kultur nichts mehr und nichts weniger als Inhalt und Ziel des gesellschaftlichen Lebens auf Erden. Dem entspricht die bekannte Begriffsbestimmung des menschlichen Gesellschaftslebens als „der in Raum und Zeit verlaufende, verbindlich vorgegebene Handlungszusammenhang der Menschen zur Verwirklichung der objektiven Kulturwerte."

Die Verantwortungsschwere des gesellschaftlichen Lebens ist damit in einer Nachdrücklichkeit herausgestellt, die nicht mehr wohl überboten werden kann. Es geht um nichts Geringeres als um die gesamte menschliche Kultur, den Inbegriff alles dessen, was das Menschenleben lebenswert macht. Es handelt sich hierbei nicht um ein Mehr oder Weniger dem Maße oder Grade nach, sondern es geht um das Ganze: es gibt keine menschliche Kultur, das will heißen: keine Religion, keine Sittlichkeit, keine Bildung und Erziehung, keine Wissenschaft und Kunst, die nicht voll und ganz gesellschaftlich bedingt wäre. Verneinung der Verantwortlichkeit gegenüber dem gesellschaftlichen Leben, seiner rechten Ordnung und Gestaltung, bedeutet darum so viel wie ein Sich-der-Verantwortung-Entschlagen gegenüber allem, was es über der rein stofflichen Ebene an Werten überhaupt gibt.

Die Tatsachen des Lebens scheinen dieser Behauptung zu widersprechen. Wir leben in einer reich entfalteten Kulturwelt und müssen doch feststellen, daß die Menschen in ihrer überwältigenden Mehrheit um Ordnung und Gestalt der menschlichen Gesellschaft sich überhaupt nicht kümmern, ja sich darunter schlechterdings nichts denken können. Gesellschaftsphilosophie und Gesellschaftspolitik sind Sachen eines ganz engen, obendrein meist nicht ganz ernst genommenen Kreises von „Spezialisten"; von den verschiedenen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen genießt insbesondere die als Soziologie im engeren Sinne bezeichnete einen reichlich fragwürdigen Ruf.

Die aufgezählten Tatsachen stimmen; nur ihre Deutung geht fehl. Nicht darauf kommt es zunächst an, daß möglichst viele Menschen über sozialphilosophische, sozialreformatorische, sozialpolitische Fragen sich die Köpfe zerbrechen, spekulieren und disputieren; das kann unbedenklich Sache eines verhältnismäßig kleinen Kreises von Spezialisten sein. Worauf es zunächst ankommt, ist dieses, daß alle Menschen den Vergemeinschaf-

tungen gegenüber, in denen sie stehen, deren Glieder sie sind, ihre Pflicht tun. Diese Pflichterfüllung muß selbstverständlich ausgerichtet sein an dem richtigen Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft; dazu aber ist es keineswegs notwendig, daß dieses Ordnungsbild jederzeit jedem bewußt und gegenwärtig sei. Für ein sittlich wohlgeordnetes Handeln ist es nicht notwendig, daß der Mensch immer und überall durch alle einschlägigen sittlichen Normen bis zur obersten und letzten Sachnorm hindurchschaut, um sich bewußt an ihr auszurichten. In der Regel genügt es, daß er die unmittelbar nächste sittliche Norm sich zur Richtschnur nimmt. Ja, selbst dieses braucht nicht in reflexem Akt zu geschehen, sondern es genügt die die Handlung begleitende Bereitschaft, sie einzuhalten und gegebenenfalls sich zu berichtigen, falls ein sittliches Warnzeichen im Bewußtsein erklingen sollte. Beim gewissenhaften Menschen pflegen diese sittlichen Warnzeichen sowohl rechtzeitig als auch laut genug zu ertönen, wann immer Gefahr besteht, die Grenze von Gut und Böse zu überschreiten. So erfüllen die meisten Menschen ihre Pflichten gegenüber der Gesellschaft, indem sie das leisten, was ihnen als Familienvätern, als Berufsangehörigen, als Gemeindeeingesessenen, als Staatsbürgern, als Gliedern der Kirche obliegt. Die jeweiligen Pflichten dieser zahlreichen Pflichtenkreise sind ihnen — wenigstens soweit sie sie unmittelbar angehen — vertraut, und indem sie die Vielzahl dieser Pflichten erfüllen, werden sie zugleich ihren Verbindlichkeiten als Glieder der menschlichen Gesellschaft gerecht. Alle diese Pflichten sind ja letzten Endes vom rechten Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft her bestimmt; ob der einzelne dieses Ordnungsbild und den Zusammenhang der ihm obliegenden Pflichten mit diesem Ordnungsbild kennt oder nicht, ist an und für sich der Sache nach belanglos. Der Durchblick zum gesellschaftlichen Ordnungsbild als der im Bereiche des Geschöpflichen letzten und höchsten sittlichen (Sach-)Norm, aus der alle Einzelpflichten in den verschiedenen gesellschaftlichen Lebensräumen sich ableiten, ist schön und wünschenswert; er ist geistig befriedigend und erhebend und gewiß sehr dazu dienlich, das sittliche Verantwortungsbewußtsein im Menschen zu wecken, zu läutern, zu vertiefen und zu schärfen. Als Christen dürfen wir aber nicht vergessen, daß der dem schlichten Menschen zudem leichtere Durchblick auf den heiligen Willen Gottes und den dreimal heiligen Gott selber, die schlechthin letzte und höchste sittliche Norm, in noch viel höherem Grade das Verantwortungsbewußtsein zu wecken und zu schärfen geeignet ist.

Nichtsdestoweniger ist damit keineswegs alles gesagt. Für die Erfüllung der Alltagspflichten der großen Mehrzahl der Menschen bedarf es allerdings in der Tat des Durchblicks auf die gesellschaftliche Ordnung nicht. Und gewiß wäre es etwas überaus Großes und Schönes, wenn die große Mehrzahl der Menschen diese ihre Alltagspflichten wirklich treu erfüllt. Das furchtbar ernste Wort Papst Pius' XI., „die gesellschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart könn(t)en ohne Übertreibung als derartig be-

zeichnet werden, daß sie einer überaus großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, ... ihr ewiges Heil zu wirken", verbietet es aber, sich die Sache so einfach vorzustellen. Die große Mehrzahl der Menschen wird eben selbst ihre schlichtesten und notwendigsten Alltagspflichten nicht erfüllen, wenn nicht wenigstens die Berufenen sich um die gesellschaftliche Ordnung annehmen, also bewußt und mit vollem Durchblick bis zum Letzten ihre Pflichten gegenüber der menschlichen Gesellschaft ernst nehmen und erfüllen.

Welche Verantwortungen sich hier ergeben, enthüllt ein Blick auf die bereits oben angeführte Begriffsbestimmung der menschlichen Gesellschaft: „der in Raum und Zeit verlaufende, verbindlich vorgegebene Handlungszusammenhang der Menschen zur Verwirklichung der objektiven Kulturwerte". In dem Wörtchen „objektiv" liegt die ganze Verantwortungsschwere des gesellschaftlichen Lebens und damit des sittlichen Handelns des Menschen im gesellschaftlichen Leben. Ob „der in Raum und Zeit verlaufende Handlungszusammenhang der Menschen" objektive Kulturwerte, d. i. wahre Werte, die vor Gott als Werte bestehen, oder aber Unwerte verwirklicht, hängt ja ab vom Handeln der gesellschaftlich verbundenen Menschen. Und dies nicht nur vom Handeln jedes Einzelnen, je nachdem ob er seine Pflichten als Glied der großen menschlichen Gesellschaft, praktisch also in den verschiedenen kleineren Vergemeinschaftungen, in denen sein Leben sich abspielt, erfüllt oder ihnen zuwiderhandelt. Nach den Worten des Papstes hängt es ebenso sehr oder noch mehr ab von der Zuständlichkeit der Gesellschaft, d. i. davon, ob die menschliche Gesellschaft richtig und darum leistungsfähig gebaut oder aber mißgestaltet und darum mehr oder weniger überhaupt nur zu Fehlleistungen fähig ist. Ob die menschliche Gesellschaft richtig oder falsch gebaut ist, bestimmt sich nun aber nicht, wie es der historische Materialismus oder ökonomische Determinismus will, nach Zwangsläufigkeiten, denen der Mensch ausgeliefert ist, sondern liegt an den Menschen selbst. Gott der Herr gab dem Menschen Vernunft und Willensfreiheit. Damit ist es dem Menschen anheimgegeben, den Bau der menschlichen Gesellschaft den „in Raum und Zeit" jeweils vorgegebenen Tatsächlichkeiten entsprechend so aufzuführen, daß der menschliche Handlungszusammenhang, d. i. das Ineinandergreifen des Tuns und Lassens der gesellschaftlich verbundenen Menschen sinnvoll abzulaufen vermag, anders ausgedrückt: „zur Verwirklichung der objektiven Kulturwerte" taugt.

Um den vollen Sinngehalt unserer Begriffsbestimmung der menschlichen Gesellschaft auszuschöpfen, ist noch einzugehen auf den „verbindlich vorgegebenen Handlungszusammenhang der Menschen". Was ist es um diese Verbindlichkeit? Es ist nicht bloß eine Tatsache oder gar eine Zufälligkeit, daß das menschliche Handeln ineinandergreift, einen Handlungszusammenhang bildet. Das ist vielmehr durch die von Gott

als Schöpfer dem Menschen gegebene Wesensanlage so herbeigeführt, und darin drückt sich der für den Menschen verbindliche heilige Schöpferwille Gottes aus, der Mensch solle „in der Gesellschaft und (folgerecht) in Unterordnung unter die gottgesetzte gesellschaftliche Autorität sich zur ganzen Fülle und zum ganzen Reichtum dessen, was Gott an Anlagen in ihn hineingelegt hat, zur Ehre Gottes entfalten und durch treue Erfüllung seines irdischen Lebensberufes sein zeitliches und zugleich sein ewiges Glück wirken" (Q. a. 118). Damit ist der Handlungszusammenhang, der das menschliche Gesellschaftsleben bildet, mit jener Verbindlichkeit gegeben, die dem heiligen Schöpferwillen Gottes eignet. In dieser Verbindlichkeit leuchtet ein letztes Mal die Verantwortungsschwere des gesellschaftlichen Lebens auf: der Mensch hat es vor seinem Herrgott, in dem Gericht, wo über sein ewiges Heil die unwiderrufliche Entscheidung fällt, zu verantworten, ob er seinen Pflichten im irdischen Lebenslauf nachgekommen ist oder nicht. Ihrem Inhalt nach bedeutet diese Pflichterfüllung oder das Versagen im irdischen Lebenslauf nichts Geringeres als Mitwirkung zur Verwirklichung der objektiven Kulturwerte oder zu deren Zerstörung, zur Verelendung der Menschen durch eine Kultur, die in Wahrheit Unkultur ist, weil ihre Wertgehalte und Wertziele vor Gott das Brandmal des Unwertes tragen.

Steht es so um die Dinge, dann ergibt sich für den Menschen, der seinen Lebensverhältnissen, seinen geistigen Fähigkeiten und seinem Bildungsgrade nach imstande ist, über die gesellschaftliche Ordnung sich seine Gedanken zu machen, die bestehende gesellschaftliche Ordnung auf ihre Richtigkeit zu prüfen, gegebenenfalls ihre Mängel aufzudecken und Wege zu deren Behebung zu weisen, das richtige Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft aufzuzeigen und zu seiner Verwirklichung einen theoretischen oder praktischen Beitrag zu leisten, die zweifelsfreie Verpflichtung, sich diese Gedanken auch wirklich und mit allem Ernst zu machen, seine Erkenntnisse der Allgemeinheit zugänglich zu machen, überhaupt zu tun, was an ihm liegt, um den Bau der menschlichen Gesellschaft so aufzurichten, daß er mit Rücksicht auf die „in Raum und Zeit" vorgegebenen Tatsächlichkeiten den sinnvollen Vollzug des menschlichen Handlungszusammenhanges und damit die Erfüllung der von Gott dem Menschen gegebenen irdischen Bestimmungen ermöglicht. Diese Einsichten besitzen und sich ihnen verschließen, die darin beschlossene Verantwortlichkeit nicht sehen oder nicht gelten lassen wollen, das wäre in der Sprache der Theologie gesprochen die Sünde gegen den Heiligen Geist. Die Verantwortung für jeden, der die Zeichen der Zeit sieht und bei gutem Willen imstande wäre, sie zu deuten, wiegt furchtbar schwer.

Zwei Stichworte mögen genügen im Hinblick auf die Zeichen der Zeit: Entwurzelung und Vermassung. Zwei der bedeutsamsten gesellschaftlichen Lebensbereiche sind es vor allem, die im 19. und bisherigen

20. Jahrhundert zu dieser Entwurzelung und Vermassung der Menschen geführt haben: der wirtschaftliche und der politische Lebensbereich. Die durch die wirtschaftliche Fehlentwicklung des individualistischen Kapitalismus im Laufe von rund zwei Jahrhunderten herbeigeführte Entwurzelung und Vermassung der Menschen nennen wir Proletarisierung oder im Ergebnis Proletarität. Die vom Kollektivismus der autoritär-totalitären Staaten — in Wahrheit nichts anderes als ein Individualismus gigantischer Kollektiv-Individuen — in unvergleichlich kürzerer Zeit vollzogene Entwurzelung und Vermassung nicht bloß einer gesellschaftlichen Gruppe oder Schicht, sondern ganzer Völker, ja des Menschen schlechthin, ist anscheinend noch zu jung, um schon einen wissenschaftlich anerkannten Namen zu tragen; wir stehen ja noch mitten in diesem erschütternden Geschehen, ohne das Ende abzusehen.

Da vom Staat als Verantwortungsbereich des Christen hier nicht zu handeln ist, braucht nur auf die Wirtschaft eingegangen zu werden. Nicht die infolge der wirtschaftlichen Fehlentwicklung vor uns liegende gesellschafts-politische Aufgabe der „Entproletarisierung des Proletariats" (Q. a. 59—62) und die damit uns aufgebürdete Verantwortung soll beleuchtet werden; hier handelt es sich vielmehr um das Wirtschaften selbst als sittliche und darum verantwortliche Betätigung des Menschen.

Hierauf einzugehen, ist aus einem doppelten Grunde notwendig. Einmal ist bis auf den heutigen Tag eine bereits vom klassischen Altertum ererbte Denkweise weit verbreitet, die die Wirtschaft nicht als Kultursachbereich und damit zugleich auch nicht als gesellschaftlichen Lebensbereich anerkennt. Zum andern Mal herrscht gleichfalls bis zur Stunde in weiten Kreisen noch die von der klassischen National-Ökonomie aufgebrachte, von einer Richtung innerhalb der neoklassischen Ökonomik bis auf die Spitze getriebene Lehre von der Zwangsläufigkeit (Automatik) des wirtschaftlichen Geschehens, die für freie und darum sittlich verantwortbare Willensentscheidungen des wirtschaftenden Menschen schlechterdings keinen Raum lasse. Die erste Auffassung verneint die sittliche Werthaftigkeit des Objektes „Wirtschaft" und damit von der Objektseite her die denknotwendige Voraussetzung sittlicher Verantwortung ihm gegenüber; die andere bestreitet von der Seite des Subjektes, des wirtschaftenden Menschen, her die tatsächliche Möglichkeit sittlich verantwortlichen Handelns.

Beide Irrungen sind berichtigt durch zwei kurze Sätze Pius' XI.: „Die sogenannten Wirtschaftsgesetze, aus dem Wesen der Sachgüter wie aus dem Geist-Leib-Wesen des Menschen erfließend, besagen nur etwas über das Verhältnis von Mittel und Zweck und zeigen so, welche Zielsetzungen auf wirtschaftlichem Gebiet möglich, welche nicht möglich sind. Aus der gleichen Sachgüterwelt sowie der Individual- und Sozial-Natur des Menschen entnimmt sodann die menschliche Vernunft mit voller Bestimmtheit

das von Gott, dem Schöpfer, der Wirtschaft als Ganzem vorgesteckte Ziel" (Q. a. 42).

Der erste Satz berichtigt die Irrung der klassischen und neoklassischen Ökonomik über das Wesen der Wirtschaftsgesetze. Für den Zweck, um den es hier geht, kann diese Berichtigung auf die kurze Formel gebracht werden: mit der eisernen Zwangsläufigkeit des Zweck-Mittel-Verhältnisses umgrenzen die Wirtschaftsgesetze das Feld unserer Möglichkeiten. Damit aber, daß sie uns dieses Feld freier Gestaltungsmöglichkeit abstecken, erschließen sie es uns auch und lehren uns, welcher Mitteleinsatz die Erreichung eines der im Rahmen der verschiedenen möglichen Ziele freigewählten Zieles gewährleistet. Damit ist die Möglichkeit sittlich verantwortlichen Handelns im Bereiche der Wirtschaft von der Seite des wirtschaftenden Menschen als Subjekt gesehen durch die Wirtschaftsgesetze nicht nur nicht abgeschnitten, sondern im Gegenteil unerschütterlich gesichert.

Entgegen der vermeintlichen metaphysischen und ethischen Wertfreiheit der Wirtschaft zeigt der zweite Satz unmittelbar deren sittliche Werthaftigkeit: es gibt nicht nur ein vor Gott dem Schöpfer der Wirtschaft als Ganzem vorgestecktes Ziel, sondern dieses Ziel ist für den Menschen kraft seiner Vernunft mit Bestimmtheit erkennbar. Ein von Gott dem Schöpfer vorgestecktes Ziel besagt als solches einen Wert im metaphysischen und ethischen Sinn, der an den wirtschaftenden Menschen mit dem ganzen Ernst der sittlichen Forderung, einer von Gott dem wirtschaftenden Menschen verpflichtend gestellten Aufgabe herantritt.

Wirtschaft ist „Gestaltung menschlichen Zusammenlebens unter der Rücksicht dauernden Einklangs von Bedarf und Deckung"; dieser Einklang soll vom Menschen jedoch nicht ein für allemal auf der Ebene eines physiologisch starr festliegenden Existenzminimums, sondern fortschreitend aufsteigend auf stets höherer kultureller Stufe verwirklicht werden.

Damit erhellt die doppelseitige sittliche Aufgabe der Bedarfsgestaltung einerseits, der Bedarfsdeckung anderseits.

Grundlegend ist, da der menschliche Bedarf — entgegen dem des rein triebhaft handelnden Tieres — nicht nur der Erweiterung (Ausweitung), sondern auch der Verfeinerung und Veredelung grundsätzlich unbeschränkt fähig ist, die rechte Gestaltung des Bedarfs. Dahin gehört die Zügelung der „Wunschmaßlosigkeit", die aber nicht bloß verstanden werden darf als Begrenzung, sondern vor allem verstanden sein will als die rechte inhaltliche Gestaltung des Bedarfs nach Wertstufe und Dringlichkeit. — Handelte es sich nur um Aufstellung und Einhaltung einer Rangordnung der Bedürfnisse entweder nach Dringlichkeit oder nach der Wertstufe, so möchte man darin vielleicht eine rechenhaft lösbare Aufgabe erblicken. Die Aufgabe, die das Leben stellt, ist aber gerade diese, den beiden, in keiner Weise aufeinander abstimmbaren oder rückführbaren Gesichtspunkten der Dringlichkeit und der Wertstufe zu-

gleich gerecht zu werden. Die Aufgabe der inhaltlichen Gestaltung des menschlichen Bedarfs liegt darum auf einer höheren Ebene, wo es nicht mehr um Größen, sondern um Beschaffenheiten, um Angemessenheiten, um Sinnerfüllungen geht. Sie ist eine ihrem Inhalte nach kulturelle Aufgabe, bei der die sittliche Leistung sich nicht darin erschöpft, eine an sich anethisch, d. i. im Wege des rechnerischen Kalküls oder anderer logischer Operationen zwingend sich ergebende Lösung gewissenhaft zu ermitteln, anzunehmen und zur Ausführung zu bringen, wo vielmehr die Lösung selbst bereits eine sittlich-kulturelle Leistung bedeutet, die es dann durch die gewissenhafte Einhaltung und Verwirklichung des als sinnvoll und darum sittlich-werthaft Erkannten zu bekrönen gilt.

Damit ist bereits die Brücke geschlagen von der Bedarfsgestaltung zur Bedarfsdeckung. Die Bedarfsdeckung vollzieht sich durch eine unübersehbare Vielzahl technologischer Prozesse. Auch diese technologischen Prozesse der Gütererzeugung, Güterverteilung usw. erfordern zu ihrem ordnungsmäßigen Vollzug eine Unsumme von Gewissenhaftigkeit und Verantwortungsbewußtsein. Diese Gewissenhaftigkeit und dieses Verantwortungsbewußtsein macht den Inhalt des Berufsethos zahlreicher Lebensberufe aus, die wir dem wirtschaftlichen Leben zurechnen, weil sie wirtschaftlich bedeutsame Dienstleistungen zum Gegenstand haben, d. i. all der Menschen im landwirtschaftlichen Berufsstande, in Gewerbe, Handel und Verkehr. Und doch liegt dieses Berufsethos, liegen diese Gewissenhaftigkeit und dieses Verantwortungsbewußtsein sozusagen noch unter der Schwelle oder jedenfalls vor dem Tore der Wirtschaftsethik im eigentlichen Sinne des Wortes.

Wirtschaft im Sinne der obigen Begriffsbestimmung besteht in der Herbeiführung des dauernden Einklangs von Bedarf und Deckung. Die sittliche Verantwortung des Menschen gegenüber der Wirtschaft muß daher die Herbeiführung und dauernde Aufrechterhaltung dieses Einklangs zum Gegenstand haben. Nicht einseitig von Seiten des Bedarfs oder von Seiten der Deckung, sondern nur durch wechselseitige Abstimmung von Bedarf und Deckung aufeinander ist dieser Einklang zu verwirklichen. Daß der Bedarf durchaus keine fest gegebene Größe, ja richtig verstanden überhaupt keine Größe ist, wurde bereits ausgeführt; von der Dekkung gilt grundsätzlich das Gleiche. Bedarfsdeckung besteht ja nicht in der Bereitstellung einer beliebigen Summe oder auch einer möglichst großen Fülle von Sachgütern und Dienstleistungen, sondern stets nur in einer sinnvollen Zusammenordnung der verschiedenartigsten Bedarfsdeckungsmittel, die dem ebenso vielfältig zusammengesetzten Bedarf entsprechen. Wie beim Bedarf, so handelt es sich auch bei der Deckung nicht um bloße Größen, sondern gleichfalls um Beschaffenheiten, Angemessenheiten, Sinnerfüllungen. Berücksichtigt man überdies, daß selbst ein bestimmter Bedarf durch sehr verschiedene Deckungsmittel be-

friedigt werden kann, wie auch umgekehrt die gleichen Bedarfsdeckungsmittel zur Befriedigung sehr verschiedenartigen Bedarfs zu dienen vermögen, so erhellt, daß die wechselseitige Abstimmung von Bedarf und Deckung alles andere als eine rechnerische, etwa im Wege der Marktanalyse, zu bewältigende Aufgabe ist. Sie ist vielmehr eine im höchsten Sinne kulturelle Aufgabe, die grundsätzlich nicht eine mögliche Lösung zuläßt, sondern auf vielerlei Weise gelöst werden kann, eine künstlerische Gestaltungsaufgabe. Gestaltet aber wird nicht toter Stoff, sondern menschliches Begehren, menschliches Handeln im Güterschaffen und Gütergenießen, ein gutes Stück Sinnerfüllung des Menschenlebens im Diesseits, nach den zutreffenden Worten unserer Begriffsbestimmung der Wirtschaft nichts Geringeres als das menschliche Zusammenleben selbst — selbstverständlich nicht allseitig, sondern in einer bestimmten, allerdings sehr bedeutsamen Richtung.

Der Künstler, der an dieser Gestaltung arbeitet, trägt darum Verantwortung nicht für toten Stoff, nicht für das sinnenhaft Schöne als sichtbare Darstellung der unsichtbaren Schönheit Gottes, sondern um das geistig und sittlich Schöne und Edle im Menschenleben als geschöpflicher und endlicher Abglanz der ungeschaffenen, unendlichen Vollkommenheit Gottes. Wirtschaft ist eben nicht bloß der stoffliche Unterbau oder Sockel, auf dem das menschliche Kulturleben sich erhebt; sie ist vielmehr die zwar unterste, aber mächtigste und breiteste Stufe des Kulturlebens selbst.

Die Verantwortung für die Abstimmung von Bedarf und Deckung in der Wirtschaft als Ganzem trifft an erster Stelle den Politiker, den Staats-, Gesellschafts-, Wirtschafts-, Sozialpolitiker. Aber sie trifft nicht ihn allein. Zu seinem entsprechenden Teil trägt jeder einzelne mit daran, der Bedürfnisse geltend macht, Bedarfsdeckungsmittel in Anspruch nimmt oder an der Bereitstellung der Bedarfsdeckungsmittel beteiligt ist; jeder trägt seinen größeren oder kleineren Teil an dieser Verantwortung. Eben hingewiesen sei auf die Verantwortlichkeit der Bedarfs-Weckung: Bedürfnis wecken nach wertechten Gütern in einem Maße, wie die Möglichkeit oder doch gegründete Aussicht besteht, diesem Bedürfnis zu entsprechen, ist wirtschafts- und kulturfördernd; jede andere Bedarfsweckung dagegen stört den sinnvollen Ablauf des Wirtschaftslebens; werden Bedürfnisse nach Unwerten geweckt, so wirkt sie unmittelbar entsittlichend. — Hingewiesen sei ferner auf die Gefahr einer Verselbständigung (Verabsolutierung) des Erwerbsstrebens und insbesondere des Gewinnstrebens in der Wirtschaft, darin bestehend, daß der Erwerb oder Gewinn als Personzweck (‚finis operantis' der Schulsprache), statt dem Sachzweck der Wirtschaft (‚finis operis') sich unterzuordnen und ihm zu dienen, auf Kosten dieses Sachzwecks ihre Befriedigung suchen. Die Erfahrung lehrt, daß ungezählten Menschen es an dem sittlichen Halt mangelt, um dieser Versuchung zu widerstehen und ihrer Verantwortung gegenüber dem Sachzweck der Wirtschaft zu genügen. Ja, weitverbreitet findet sich die Hal-

tung, die sich in diesem kurzsichtigen Eigennutz als „klug" gefällt und auf die andern, die dieser Verantwortung sich bewußt sind und ihr zu entsprechen sich bemühen, als die „Dummen" herabsieht!

Den Christen spricht die Verantwortung gegenüber der Wirtschaft als Ganzem und seine Verantwortung als wirtschaftender Mensch im besonderen noch in einer eigentümlichen Weise an; sie ist gekennzeichnet mit dem Stichwort: „Kreuz und Kultur". Das Christentum ist die Religion des Kreuzes, nichtsdestoweniger ist das Christentum richtig verstanden grundsätzlich nicht nur weltoffen, sondern ausgesprochenermaßen kulturfreundlich. So bezeichnet Papst Pius XI. eine Volkswirtschaft dann als „ihren Sinn erfüllend", wenn „allen Gliedern des Wirtschaftsvolkes alle die Güter zur Verfügung stehen, die nach dem Stande der Ausstattung mit natürlichen Hilfsquellen, der Produktionstechnik und der gesellschaftlichen Organisation des Wirtschaftslebens geboten werden können". Und er fährt fort: „So reichlich sollten sie bemessen sein, daß sie nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern den Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen, das, im rechten Maß genossen, dem tugendlichen Leben nicht nur nicht abträglich, sondern im Gegenteil förderlich ist" (Q. a. 75).

Damit ist noch einmal die Aufgabe gestellt, einen Einklang zu finden und in die Tat umzusetzen, hier den Einklang zwischen der niemals in ihrem Ernst abzuschwächenden Warnung Jesu Christi vor den Gefahren des Reichtums und seiner Seligpreisung der geistigen oder geistlichen Armut, d. i. der innerlichen Losgelöstheit von allem Erdengut einerseits, und der an „reichliche" Versorgung mit Bedarfsdeckungsmitteln gebundenen „Entfaltung eines veredelten Kulturlebens" anderseits. Dem Anscheine wie auch der irrigen Meinung nicht weniger Christen nach ein unaufhebbarer Widerspruch von Bedürfnislosigkeit und Genußfreudigkeit, und doch in Wahrheit kein Widerspruch, sondern eine höhere Einheit, die allerdings dem Menschen nicht als Geschenk in den Schoß fällt, sondern errungen werden muß. Erwies sich bereits die inhaltliche Gestaltung des Bedarfs, mehr noch die Herstellung des Einklangs von Bedarf und Dekkung als eine nicht rechnerische, sondern sittliche, kulturelle und künstlerische Leistung von hohen Graden, so erfordert die Lösung dieser letzten und höchsten Aufgabe, den Einklang herzustellen zwischen Kreuz und Kultur, den Heiligen und gottbegnadeten Künstler zugleich.

Ein großer Gegenspieler Hitlers

Von MAX PRIBILLA S. J.

Eine häufige Quelle von Irrtümern im Leben und in der Wissenschaft ist das Übersehen der Ausnahmen. Um der Fülle der Erscheinungen Herr zu werden oder unter dem Eindruck übermächtiger Ereignisse oder Zeitströmungen neigt der Mensch zu festen, abschließenden Urteilen, die alles in eine starre Form pressen, aber in ihrer Unbedingtheit der ganzen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Die Gefahr zu irren wird natürlich noch verstärkt, wenn bei gewaltigen Umwälzungen der äußeren Verhältnisse die Gemüter in leidenschaftlicher Erregung gegeneinander entbrennen und die Stellungnahme selbst nicht durch sachliche Gründe, sondern durch vorgefaßte Meinungen, Abneigungen oder selbstsüchtige Absichten bestimmt wird. So begreift es sich, daß in Zeiten des Niedergangs oder nach einer Katastrophe die Schuld einseitig verteilt wird und die Kräfte des Widerstandes, die gegen das hereinbrechende Verderben angekämpft haben, der Vergessenheit anheimfallen oder gar in das allgemeine Verdammungsurteil einbezogen werden, einfach deshalb, weil ihnen der Erfolg versagt war.

Allbekannt ist es, daß nach dem Zusammenbruch gegen die deutschen Generale viele schwere, durchaus nicht unberechtigte Vorwürfe erhoben worden sind; ja die deutsche Militärkaste wurde der Weltöffentlichkeit wie eine massa damnata ohne Ausnahme hingestellt. Es ist aber auch bemerkenswert, daß sich der Internationale Militärgerichtshof in Nürnberg gegen diese ganz allgemeine Verurteilung aussprach, indem er es ablehnte, den Generalstab und das Oberkommando der deutschen Wehrmacht einfachhin als verbrecherische Organisation zu erklären, unbeschadet seiner Feststellung, daß viele der höheren Führer für die unsagbaren Leiden und Nöte von Millionen verantwortlich seien oder in schweigender Zustimmung verharrt hätten, als vor ihren Augen die furchtbarsten Verbrechen begangen wurden. Neben den vielen, die versagten, gab es aber andere, die mit größter Sorge und mit wachsender Empörung die Kriegspolitik Hitlers verfolgten und mit Umsicht und Entschiedenheit auf Abhilfe bedacht waren. Aus ihrer Zahl sei an Hand einer neuerlichen Veröffentlichung eine leuchtende Gestalt herausgehoben, auf die auch nicht ein einziger der Vorwürfe zutrifft, die man in der ganzen Welt gegen den deutschen Militarismus erhoben hat. Unter dem bezeichnenden Titel „Ein General kämpft gegen den Krieg" hat Wolfgang Foerster im Münchener Dom-Verlag 1949 aus nachgelassenen Papieren des Generalstabschefs Ludwig Beck von dessen zähem Kampf gegen Hitlers Kriegspolitik eine anschauliche Schilderung gegeben, die sowohl nach der militärischen und politischen wie nach der charakterlichen Seite höchst aufschlußreich ist und keineswegs nur geschichtlichen Wert hat.

Ludwig Beck wurde am 29. Juni 1880 in Biebrich am Rhein geboren, wo sein Vater als Leiter einer Eisengießerei („Rheinhütte") eine ange-

sehene Stellung im Wirtschaftsleben innehatte. In seiner Familie, die dem evangelischen Bekenntnis angehörte und kirchlich gesinnt war, erhielt er eine gute Erziehung und wurde schon in früher Jugend an Schlichtheit, Pflichttreue und Arbeit gewöhnt. Nach dem Besuch des Humanistischen Gymnasiums in Wiesbaden trat er im März 1898 als Fahnenjunker in das Feldartillerie-Regiment Nr. 15 in Straßburg ein. Er folgte darin der Familientradition; denn bis auf den Vater waren seine Vorfahren hessische Offiziere gewesen. Zum Leutnant befördert, kam er frühzeitig an die Kriegsakademie in Berlin und im Anschluß daran in den Großen Generalstab. Es ist für die Beurteilung seiner späteren Entwicklung von höchster Bedeutung, daß seine Ausbildung zum Offizier bis zum Hauptmann noch in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg fällt. Er wuchs also in den überkommenen Anschauungen des alten preußischen Heeres auf, dessen Stärke auf Gehorsam und schweigender Pflichterfüllung beruhte. Die genaue Scheidung von Heerwesen und Politik war dabei ein streng durchgeführter Grundsatz, über dessen Einhaltung das Heer selbst wie auch die Träger der Politik wachten. Das Heer sollte in die innerpolitischen Gegensätze weder sich einmischen noch hereingezogen werden. Eine große Zurückhaltung umgab namentlich die ganze Arbeit des Generalstabs, der nach außen wie eine anonyme Gesellschaft erschien. Redselige oder gar politisierende Generale erfreuten sich keiner sonderlichen Achtung. Unablässig wurde dem Generalstab als Ideal vorgestellt: viel leisten, aber wenig hervortreten!

Am ersten Weltkrieg nahm Beck in verschiedenen Generalstabsstellungen an der Westfront teil. Mit ganzer Seele beim Heere und voll Bewunderung für dessen militärische Leistungen, gewann er doch schon 1916 näheren Einblick in die großen Zusammenhänge und gelangte im Gegensatz zu dem „Diktator" Ludendorff zu dem Urteil, daß Deutschland auf einen Verständigungsfrieden hinarbeiten müsse. Nach der Niederlage, die er aufs schmerzlichste empfand, trat er in die Reichswehr über und stieg allmählich in der militärischen Laufbahn empor. Am 1. Oktober 1933 wurde er in das Reichswehrministerium berufen und zum Chef des Truppenamtes ernannt, eine Bezeichnung, die am 1. Juli 1935 aus Gründen der Tradition in die des Chefs des Generalstabs des Heeres umgeändert wurde. Schon in den Jahren der Vorbereitung auf seinen wichtigen Posten beschäftigten ihn sehr die Fragen der Truppenführung und die generalstabsmäßige Heranbildung des jungen Führernachwuchses. Was er von den Offizieren vor allem forderte und in seiner eigenen Person vorlebte, war logisches, klares Denken und Charakter, stark genug, das zu tun, was der Verstand diktiert. Ganz im Sinne des Generals v. Seeckt dachte er sich die Reichswehr als eine straff disziplinierte, völlig unpolitische Truppe. Die Machtübernahme Hitlers begrüßte er zunächst als Voraussetzung für die Wiederherstellung der militärischen Gleichberech-

tigung, mußte aber bald die großen Gefahren erkennen, die für Volk und Heer heraufzogen.

Als Generalstabschef hatte Beck zwar weitgehenden, unmittelbaren Einfluß auf die Heranbildung aller Generalstabsoffiziere des Heeres, aber in seiner ganzen übrigen Tätigkeit mußte er sich, da unter dem Oberbefehlshaber des Heeres stehend, mit der Rolle des schöpferisch anregenden, vorschlagenden oder warnenden Ratgebers begnügen. Immerhin war seine Stellung auch so von größter Bedeutung. Wie ernst und gewissenhaft er sein Amt auffaßte, geht aus seinen privaten Aufzeichnungen deutlich hervor. In völliger Übereinstimmung mit dem Oberbefehlshaber des Heeres, Frhr. v. Fritsch, war er für ein in ruhiger, solider Arbeit aufgebautes Heer zum Schutz des Reiches. Er wollte aus dem deutschen Heer ein zuverlässiges Machtinstrument des Staates machen, wobei es ihm als selbstverständlich galt, daß dieses Instrument nur im Dienste einer sittlich fundierten Politik eingesetzt werden dürfe, jedoch niemals zu Angriffszwecken und zur Unterdrückung fremder Völker. Auch beklagte er die Ausartung der modernen Kriegsführung in den totalen Krieg.

Ein Mann von äußerster Gewissenhaftigkeit und gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind, und nicht wie sie gewünscht werden, war er sich der gefährdeten Lage Deutschlands und seiner unzureichenden Hilfsmittel sowie des unfertigen Zustandes des Heeres voll bewußt. Er hielt es daher für die Pflicht der Wehrmachtsführung, alles daran zu setzen, daß Deutschland die Schrecken eines neuen Krieges erspart blieben, zumal da er auch die Stimmung im Volke genau kannte, das die Erhaltung des Friedens ersehnte und von der Wehrmacht erwartete. Obwohl er der Politik Hitlers mißtraute und sich überhaupt gesinnungsmäßig im schärfsten Gegensatz zu ihm wußte, hoffte er doch längere Zeit, daß dieser vor dem Wagnis eines Krieges zurückschrecken werde. Schon den ersten Andeutungen eines kriegerischen Vorgehens im Jahre 1935 hatte Beck seine ernsten Bedenken entgegengesetzt. Seitdem aber Hitler in seiner Rede vom 5. November 1937 (vor den Spitzen der Wehrmacht) seine kriegerischen Ziele offen kundgegeben hatte und zumal als ein Überfall auf die Tschechoslowakei in greifbare Nähe rückte, bot der Generalstabschef alles auf, um eine kriegerische Verwicklung zu verhüten, in der er den Keim eines zweiten, für Deutschland aussichtslosen Weltkrieges sah. Er mußte dabei über das militärische Gebiet hinaus in die Politik des Reiches eingreifen. Zwar widersprach das seiner inneren Neigung und seiner soldatischen Erziehung, aber er hatte schon längst klar erkannt, daß die Stellung der Wehrmacht im Staat eine ganz andere geworden war als zur Zeit der Monarchie und daß sie sich ihrer politischen Verantwortung nicht entziehen könne. Seine äußere Lage war insofern sehr erschwert worden, als am 4. Februar 1938 Hitler selbst den Oberbefehl über das Heer übernommen hatte und der zwar fähige, aber weniger entschlossene General v. Brauchitsch an die Stelle des Generaloberst v. Fritsch getreten war.

In immer wiederholten Eingaben und Vorträgen drängte er den Oberbefehlshaber des Heeres, sich der Kriegspolitik Hitlers zu widersetzen. Als aber Hitler auf seinem „unabänderlichen Entschluß" beharrte, die Tschechoslowakei zu zerschlagen, wies Beck am 16. Juli 1938 in mündlichem Vortrag den Oberbefehlshaber des Heeres nochmals auf den ganzen Ernst der augenblicklichen Lage hin und legte die Maßnahmen dar, die er für den Fall, daß Hitler an seinem Entschluß festhielt, für notwendig erachtete. Sie gipfelten in einem Vorschlag, wie er in der Geschichte des deutschen Heeres einzig dasteht, nämlich durch einen gemeinsamen Schritt der höchsten Führer der Wehrmacht bei Hitler diesen zur Einstellung seiner Kriegsvorbereitungen zu zwingen. Der Vorschlag und seine Begründung sind bezeichnend für Geist und Charakter des Mannes, der ihn machte: „Alle aufrechten und ernsten deutschen Männer in staatsverantwortlichen Stellungen müssen sich berufen und verpflichtet fühlen, alle erdenklichen Mittel und Wege bis zur letzten Konsequenz anzuwenden, um einen Krieg gegen die Tschechei abzuwenden, der in seinen Auswirkungen zu einem Weltkrieg führen muß, der das Ende Deutschlands bedeuten würde. Die höchsten Führer der Wehrmacht sind hierzu in erster Linie berufen und befähigt; denn die Wehrmacht ist das ausübende Machtmittel des Staates in der Durchführung eines Krieges. Es stehen hier letzte Entscheidungen über den Bestand der Nation auf dem Spiele. Die Geschichte wird diese Führer mit einer Blutschuld belasten, wenn sie nicht nach ihrem fachlichen und staatspolitischen Wissen und Gewissen handeln. Ihr soldatischer Gehorsam hat dort eine Grenze, wo ihr Wissen, ihr Gewissen und ihre Verantwortung die Ausführung eines Befehles verbietet. Finden ihre Ratschläge und Warnungen in solcher Lage kein Gehör, dann haben sie das Recht und die Pflicht vor dem Volk und vor der Geschichte, von ihren Ämtern abzutreten. Wenn sie alle in einem geschlossenen Willen handeln, ist die Durchführung einer kriegerischen Handlung unmöglich. Sie haben damit ihr Vaterland vor dem Schlimmsten, vor dem Untergang bewahrt. Es ist ein Mangel an Größe und an Erkenntnis der Aufgabe, wenn ein Soldat in höchster Stellung in solchen Zeiten seine Pflichten und Aufgaben nur in dem begrenzten Rahmen seiner militärischen Aufträge sieht, ohne sich der höchsten Verantwortung vor dem gesamten Volk bewußt zu werden. Außergewöhnliche Zeiten verlangen außergewöhnliche Handlungen!" (102 f.) Die Form der gemeinsamen Erklärung konnte nach der Ansicht Becks nicht eindrucksvoll, hart und brutal genug abgefaßt werden. Beck hatte auch schon im Sinne seines Vorschlages die Rede ausgearbeitet, die der Oberbefehlshaber vor den höchsten Führern des Heeres halten sollte; sie war ein Inbegriff aller seiner Denkschriften, die er gegen die Kriegspolitik Hitlers verfaßt hatte.

General v. Brauchitsch mochte sich den Gründen seines Generalstabschefs nicht verschließen, aber er lehnte dessen Vorschlag ab. Als am 4. August die obersten Führer des Heeres zusammenkamen, verlas Beck

eine seiner Denkschriften gegen den Krieg, die einen tiefen Eindruck machte. In der Aussprache ergab sich auch eine Übereinstimmung der Generale in der Ablehnung des Krieges, aber von einem Kollektivschritt bei Hitler war nicht die Rede. Das Unglück wollte es, daß Becks Beurteilung der Lage sich zwar in der Fernsicht völlig bewähren sollte, nicht aber in Hinsicht auf die unmittelbar nun folgende Entwicklung. Beck hatte die Entschlußkraft Frankreichs und Englands überschätzt, und so konnte Hitler, der die drohenden Warnungen des Auslandes als Bluff behandelte, die tschechische Frage ohne Schwertstreich „lösen". Hitler behielt in seinem forschen Draufgängertum vorläufig recht, während Beck als Zauderer und trockener Stubengelehrter erschien. Die Erfolge Hitlers waren überdies geeignet, bei den Generalen die Bedenken gegen seine Kriegspolitik zu beschwichtigen.

Beck selbst fühlte sich durch die Ablehnung des Kollektivschrittes von seinem Vorgesetzten im Stich gelassen und war daher entschlossen, zurückzutreten; er hatte am 18. August sein Entlassungsgesuch eingereicht. Seine Auffassung der Berufspflicht verbot ihm, noch weiter ein Amt zu bekleiden, das ihn zum Werkzeug von Entschlüssen und Befehlen machen mußte, die er aus tiefster Überzeugung als verfehlt und verderblich ablehnte. Er stand dabei zu seinem eigenen Wort: „Was der Chef des Generalstabs lehrt, danach muß er auch handeln. Ein Zwiespalt zwischen Worten und Handeln wäre für ihn tödlich und von verderblicher Wirkung auf den Generalstab. Sieht er sich daher vor eine Lage gestellt, die nach gewissenhafter Prüfung subjektiv nur diesen Ausweg für ihn lassen würde — ganz einerlei, daß seine Auffassung objektiv falsch sein kann —, so muß er im Interesse des Generalstabes seinen Platz räumen. Zweifel an seiner Geradlinigkeit sind ausgeschlossen." Am 27. August 1938 schied Beck aus seinem Amt, am 31. Oktober desselben Jahres als Generaloberst auch aus dem Heere.

Die nun folgende politische und militärische Entwicklung verfolgte er mit gespannter Aufmerksamkeit. Hitler schritt auf seiner verhängnisvollen Bahn weiter. Der zweite Weltkrieg, den Beck vermeiden wollte, brach aus. Je näher er die Katastrophe langsam, aber mit unheimlicher Sicherheit heranrücken sah, desto stärker fühlte er sich gedrängt, sie abzuwenden. Er hatte in einem strengen Leben der Pflichterfüllung gelernt, Verantwortung zu tragen, und war nun entschlossen, sie in einem Maße auf sich zu nehmen, wie das wohl noch niemals in der Geschichte bei einem deutschen Offizier der Fall war. Groß geworden in den Auffassungen eines Offizierskorps, in dessen Lexikon die Worte Meuterei und Revolution keinen Platz hatten, mußte er in sich selbst die stärksten Widerstände überwinden, ehe er zum Haupt einer Verschwörung gegen das Staatsoberhaupt wurde, in dem er die Wurzel allen Übels erblickte. Von der Härte dieses seelischen Konflikts kann sich der Außenstehende wohl schwerlich eine Vorstellung machen; denn je traditionsgebundener

ein Mensch ist, desto schwerer fällt ihm die innere und äußere Umstellung, wenn bei einem tiefen Umbruch der Verhältnisse ganz neue, bisher völlig ungewohnte Anforderungen an ihn herantreten. Mit Recht bemerkt Foerster: „Es bedurfte des furchtbaren Anschauungsunterrichts, den Hitler dem deutschen Volk und der ganzen Welt gegeben hat, um Beck, diesen in großen, heiligen Traditionen wurzelnden Patrioten, erkennen zu lassen, daß es im Daseinskampf eines Volkes Verhältnisse und Voraussetzungen geben kann, unter denen offene Auflehnung gegen verbrecherisches Tyrannentum zur höchsten sittlichen Pflicht und zur zwingenden staatspolitischen Notwendigkeit wird."

Von der Tätigkeit Becks als Haupt der Widerstandsbewegung lassen sich keine dokumentarischen Beweise geben, da diese ganze Bewegung sich im geheimen abspielte. Beck hielt mit den verschiedensten Kreisen Fühlung und organisierte den Widerstand vor allem innerhalb des Heeres. Als nach dem Mißlingen des Anschlages gegen Hitler die Erhebung des Heeres zur Abschüttelung der herrschenden Tyrannei unmöglich geworden war, machte Beck am Abend des 20. Juli 1944 seinem Leben selbst ein Ende, da auch dieser ernste und starke Geist in der ungeheuren Verwirrung jener Stunde keinen Ausweg aus dem entstandenen Chaos fand.

Was im Vorstehenden über Gesinnung und Tätigkeit Becks gesagt ist, läßt ihn als eine bedeutende Persönlichkeit erscheinen, die als Ausnahme über der Masse der Offiziere emporragt. Er war eben nicht Nur-Soldat, sondern verfügte über eine hohe geistige Bildung, die weit über das militärische Gebiet hinausgriff. Daher auch seine Aufgeschlossenheit für geschichtliche, wirtschaftliche und politische Fragen. Ein solcher Mann war wie vorherbestimmt, die rein militärische, subalterne Gehorsamshaltung zu durchbrechen. Von seiner Persönlichkeit entwirft der spätere General Hoßbach, der ihm als Chef der Zentralabteilung des Generalstabs dienstlich und menschlich nahestand, folgendes Bild: „Vornehm und gütig in der Sinnesart, bescheiden im äußeren Auftreten und in seiner Haltung, von vollendeten weltmännischen Formen im Verkehr mit jedermann, wohl der klügste und bestgeschulte Kopf des Heeres, von ungeheurer Arbeitskraft, genau im Einzelnen, großzügig im Großen, sorgsam im Wägen. Unvoreingenommen gegenüber Menschen und Dingen, schätzte er aufrechte Berater, erkannte er abweichende und gegenteilige Auffassungen an und besaß die Klugheit des Zuhörens in der Vollendung. Große Selbstbeherrschung und ständige Selbstzucht bewahrten ihn vor übereilten Urteilen und Entschlüssen. Umfassende Bildung, Wärme des Herzens und Schärfe des Geistes machten das dienstliche und private Gespräch mit ihm zum Erlebnis . . . Er war ein Mann der Studierstube, ohne jedoch die Kenntnis der rauhen Wirklichkeit zu vernachlässigen. In seiner großen Bescheidenheit erschien er mir immer wieder wie ein Abbild des alten Feldmarschalls Grafen v. Moltke, dessen begeisterter

Verehrer er war" (42 f.). Ähnlich schildert ihn Paul Fechter aus eigener Erfahrung in seinem Buch „Menschen und Zeiten" (Gütersloh 1948, Bertelsmann): „Der mittelgroße schlanke Mann mit dem schmalen Kopf war ein Typus des höheren preußischen Offiziers, wie er vollendeter nicht gedacht werden konnte. Alles an ihm war geformt und bis ins Letzte beherrscht, so daß es wieder vollkommene Natürlichkeit geworden war, die nur sich unterstand. Sein schmales, völlig ausgearbeitetes, wesentlich auf Profil gestelltes Gesicht war bis in die feinste Regung seinem bewußten Wesen unterstellt; Geist und Willen waren in einer Einheit aufgegangen, die schon den Zügen des Lebenden etwas von einer großartig durchseelten Plastik gaben. Das Schönste an diesem Gesicht waren die Augen, kluge, sehr geistige Augen, die zuweilen mit dem Scharm einer menschlichen Wärme aufleuchten konnten, wie sie im Bereich seines Berufes sonst nicht eben häufig war."

Man hat die kritische Frage gestellt, ob Beck in seinem Amt die gleiche „Zivilcourage" gezeigt hätte, wenn er nicht beratender Generalstabschef, sondern verantwortlicher Befehlshaber gewesen wäre. Da er später in der Widerstandsbewegung sein Leben wagte, wird man solchen Zweifel an seinem Mut als unbegründet ablehnen müssen. Dagegen wird man wohl sagen dürfen, daß die hohe Geistigkeit dieses Offiziers ihn von vornherein benachteiligte, wenn es galt, gegen die brutalen Methoden Hitlers und der Nazis den Kampf aufzunehmen.

Eine große Bedeutung kommt dem Beispiel Becks für die Frage des soldatischen Gehorsams und seiner Grenzen zu. Man darf sich keiner Täuschung hingeben, daß alle Erörterungen darüber von „Zivilisten" auf die eigentlich militärischen Kreise ohne Eindruck bleiben, weil diese Kreise auf das Urteil von Außenseitern keinen Wert legen. Bei Generaloberst Beck aber, der als Generalstabschef in höchstem Ansehen stand, können sie weder die Zuständigkeit noch die Erfahrung noch die Vaterlandsliebe bestreiten. Er hat durch sein Wort und Beispiel gelehrt, daß der militärische Gehorsam durch seine sittliche Begrenzung nicht gefährdet wird, sondern seine wahre Sinnerfüllung findet. Je höher jemand auf der militärischen Stufenleiter emporsteigt, desto mehr muß der Gehorsam gegenüber dem Staatsoberhaupt den Charakter der Mitarbeit und Mitverantwortung annehmen; denn sonst wäre der Herrscher zum Verderben des Staates ohne Berater und Warner. Dem einfachen Soldaten aber muß die Gewissenhaftigkeit und Charakterfestigkeit der höheren Führer die Gewähr bieten, daß sein Leben nicht leichtfertig und vor allem nicht für eine ungerechte Sache aufs Spiel gesetzt wird. Hätten die deutschen Generale die Linie eingehalten, die Generalstabschef Beck klar vorgezeichnet hat, dann wäre das deutsche Volk und die ganze Menschheit vor unermeßlichen Leiden bewahrt worden.

Europa als dritte Macht

Von PAUL ROTH

I.

Es liegt im Wesen der menschlichen Natur, im persönlichen Erleben wie im geschichtlichen Geschehen vorwiegend unter dem Eindruck der Gegenwart zu stehen. Die Vergangenheit verblaßt oder wird vergessen, die Zukunft liegt im Dunkel. Je schwerer und drückender die Gegenwart uns belastet, desto enger bleiben wir an sie gefesselt. Um so mehr sollte man versuchen, sich auf einen höheren Standpunkt zu erheben, Lehren zu ziehen aus dem was war, und Richtlinien zu finden für das, was kommen soll.

Hart und trübe ist unsere Gegenwart. Sie scheint ein kaum je zuvor erreichter Tiefpunkt in der Geschichte Deutschlands, ja Europas. Ist die geschichtliche Rolle unseres ruhmvollen alten Erdteils ausgespielt? Gibt es lediglich noch den Tatbestand, daß nach der Selbstzerfleischung Europas durch zwei Weltkriege nur zwei im Wesentlichen außereuropäische Mächte übriggeblieben sind und daß dem Abendland nur noch die Wahl bleibt, wie es Dr. Kogon, der Präsident der Deutschen Europa Union, in seiner Schlußrede bei dem deutsch-französischen Schriftstellertreffen im Frühjahr 1949 ausgedrückt hat, „zum Wurmfortsatz Asiens oder zum Landungsgeklüft von Atlantis" zu werden? Hat Europa noch eine Hoffnung auf Wiederaufrichtung und was können wir dafür tun?

Es wäre durchaus ungeschichtlich gedacht, in den gegenwärtigen politischen und Machtverhältnissen einen End- oder Dauerzustand zu sehen. Nichts ist so wandelbar wie die Geschichte. Gonzague de Reynold hat in einem Aufsatz „Was ist Europa?" darauf hingewiesen[1], daß Europa zweimal, vor dem Auftreten Karls des Großen und demjenigen Ottos des Großen, von den Normannen, von asiatischen Nomadenstämmen und dem Islam „in die Zange genommen", auf Mittel- und Norditalien, Frankreich, die Hälfte Deutschlands, Belgien und England zusammengedrängt war und verloren schien, obwohl es „seine ruhmvolle Zukunft noch vor sich hatte". Oder, auf der anderen Seite, wer denkt heute daran, daß vor kaum drei Jahrhunderten Schweden in Europa eine Großmacht war und Holland eine mit England wetteifernde See- und Kolonialmacht? Was ist übriggeblieben von der Hegemonie Spaniens oder Frankreichs in Europa oder von dem im Frieden von Utrecht 1713 offiziell verkündeten und Jahrhunderte lang verfolgten Grundsatz des europäischen Gleichgewichts? Die Geschichte bewahrheitet immer wieder den Ausspruch Heraklits: Alles fließt.

Nichts aber wäre verkehrter, als sich fatalistisch mit der aus der Erfahrung stammenden Gewißheit zu begnügen, daß auch der gegenwärtige Zustand Europas nicht von Dauer sein kann. Diese Gewißheit soll viel-

[1] „Merkur" (Baden-Baden), 2. Jahrg., 1948, Heft 7.

mehr nur ein Antrieb sein, den zu erwartenden geschichtlichen Wandel zu beeinflussen und so zu verhüten, daß er sich als endgültige Katastrophe Europas abspielt. Demgegenüber gibt es nur einen Ausweg: Europa muß selbst wieder eine Macht werden, die dritte Macht. Der deutsche Bundeskanzler Dr. Adenauer hat dies nicht lange nach seinem Amtsantritt folgendermaßen formuliert: „Angesichts der beiden großen Mächte in der Welt bleibt Europa keine Chance, wenn es sich nicht derart verbündet, daß eine dritte Weltmacht entsteht, die notwendig für ein Gleichgewicht und fähig ist, den massiven Drohungen von außen zu begegnen". Wenn aber ein solches Ziel nicht nur ein Schlagwort sein soll, muß ernstlich geprüft werden, ob die Voraussetzungen für eine Einigung Europas in geistiger und materieller Hinsicht gegeben sind und ob es Mittel und Wege gibt, die zu einer solchen Einigung führen können. Es kann dabei zur Zeit freilich nur ausgegangen werden von dem gegenwärtigen Zustand, das heißt, es kann nur das Europa westlich des Eisernen Vorhanges konkret in den Bereich solcher Erörterungen gezogen werden. Doch wird auch die Frage zu behandeln sein, wie unter normalen Verhältnissen der Umkreis eines „Pan-Europa" zu ziehen wäre.

Es läßt sich verhältnismäßig leicht dartun, daß Europa auch heute noch über das materielle Potential verfügt, um zu einer „dritten Macht" zu werden. Allein die vier größeren Staaten Mittel- und Westeuropas: Großbritannien, Frankreich, Italien und Westdeutschland umfassen eine Bevölkerung von etwa 175 Millionen Menschen. Bezieht man die Benelux-Staaten — Belgien, die Niederlande und Luxemburg — sowie Dänemark und Norwegen im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zum Antlantik-Pakt mit ein, so kommt man auf etwa 200 Millionen, während das ganze nicht von Moskau abhängige Europa über 250 Millionen Menschen umfaßt. Das sind durchaus Zahlen von der Größenordnung der beiden Weltmächte, die — allerdings ohne ihren Anhang — zur Zeit etwa 150 (USA) und 180 (UdSSR) Millionen Einwohner zählen dürften. Wie die Bevölkerungszahl, so stellen auch die Rohstoffvorräte, die Produktionskraft und die technische Leistungsfähigkeit der hochentwickelten europäischen Länder Faktoren von Weltmachtformat dar, die überdies gerade bei gemeinsamer Bewirtschaftung noch einer erheblichen Steigerung fähig sind.

Bestehen, sich entwickeln und sinnvoll geleitet werden könnte ein geeintes Europa aber nur dann, wenn es von einem seine Einheit erfüllenden geistigen Leben getragen wird. Eine nur als technische Organisation oder Konstruktion wirkende Einheit dagegen wäre, wenn sie überhaupt herstellbar ist, letzten Endes nicht lebensfähig und vor allem durch die Sonderinteressen der europäischen Einzelstaaten gefährdet. Gibt es nun noch einen europäischen Geist, gibt es geistige Güter, Strebungen und Überlieferungen, die Europa eigentümlich sind und ihm zugleich eine Eigenart verleihen, die es gegen die übrige Welt, vor allem gegen die beiden heutigen Weltmächte abgrenzt?

Constantin Frantz, der sich schon im vorigen Jahrhundert mit der Frage einer organischen Einheit Europas befaßt hat, sagt hierüber: „Was ist es aber, wodurch das Völkerleben des abendländischen Europa noch immer einen gemeinsamen Charakter bewahrt, durch den es sich ebensosehr von dem Russentum wie von dem Amerikanismus unterscheidet? Ist es doch vor allem die Gemeinschaft der Traditionen, welche unserem Leben einen inneren Zusammenhang gibt." Es ist bezeichnend für den Weitblick von Constantin Frantz, daß er viele Jahrzehnte vor der heutigen Situation gerade die Abgrenzung der europäischen Kultur vornimmt, die heute für uns eine vordringliche Frage geworden ist. Ausdrücklich nennt er den „Amerikanismus". In der Tat haben die Vereinigten Staaten, obwohl sie als Kolonialland Europas entstanden sind, einen eigenen Geist entwickelt, für den der aus den puritanischen Anschauungen hervorgegangene Geschäftsgeist einerseits und ein extremer Liberalismus anderseits charakteristisch sind, der aber der Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des europäischen Geistes entbehrt. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß Amerika wohl auf den Gebieten der Technik und der exakten Wissenschaften den alten Kontinent eingeholt, stellenweise sogar überholt hat, daß es aber auf rein geistigem Gebiete, in Philosophie und Kunst, gemessen an den Spitzenleistungen der europäischen Kultur, nichts Ebenbürtiges aufzuweisen hat. Wie sehr aber die Mentalität Amerikas von der Europas abweicht, sei an einem charakteristischen Beispiel veranschaulicht. Im Jahre 1801 begann in England, wo sich der Fabrikbetrieb zuerst entwickelte, die Sozialgesetzgebung. Das englische Gesetz über den Zehnstundentag von 1847 bedeutete nicht nur in England, sondern auch auf dem europäischen Kontinent die Erlösung für Hunderttausende, wie das u. a. Ernst Abbe, der Begründer der Zeißwerke in Jena, in seinen Lebenserinnerungen hervorhebt. Es ist ein Ruhm Deutschlands, mit der Kaiserlichen Botschaft vom 19. November 1881 die Arbeiterschutzgesetzgebung der Länder des Kontinents eingeleitet zu haben. In den Vereinigten Staaten erklärte aber bis zum Jahre 1937 der Oberste Gerichtshof Sozialgesetze für verfassungswidrig, weil sie einen Eingriff in die Rechte des Individuums darstellten.

Rußland nimmt nach Fläche und Bevölkerung einen erheblichen Teil des geographischen Europa ein. Trotzdem zieht Constantin Frantz eine Trennungslinie zwischen Europa und dem „Russentum"; wohlgemerkt, zu einer Zeit, da niemand den Übergang Rußlands zu seinem heutigen Regime voraussehen konnte. Daß eine Unterwerfung Europas unter den Kommunismus die Auslöschung seiner geistigen Eigenart bedeuten würde, braucht nicht dargelegt zu werden. Es bedarf aber einer Erörterung, weshalb auch das Russentum als selbständige, von der europäischen verschiedene kulturelle Einheit anzusehen ist.

Der ausgezeichnete Rußlandkenner Artur W. Just hat unlängst ein Buch unter dem Titel „Rußland in Europa" veröffentlicht (Stuttgart, Deutsche

Verlagsgesellschaft), in dem er wohl den richtigen Grundsatz aufstellt: „Wir wünschen vor allem nicht, von der einen oder der anderen Seite zu einer politischen Option gezwungen zu werden" (S. 296), aber auch die These vertritt, daß „Rußland in Europa" liege, ja, sich zu der Hyperbel versteigt: „Europa endigt auch heute nicht am Rhein, an der Oder, nicht an der Weichsel und nicht am Ural, sondern es reicht bis Wladiwostok und Kamtschatka" (S. 260). Es soll unerörtert bleiben, ob nicht mit dieser Auffassung indirekt eine Option vorgenommen ist. Wohl aber ist der Versuch abzulehnen, eine kulturelle Verbundenheit Europas mit dem Russentum darzutun, die hinreichend wäre, um dieses als Glied in die europäische Kulturgemeinschaft einzubeziehen. Mit der Feststellung der Andersartigkeit des Russentums soll kein Werturteil ausgesprochen werden. Was aber Rußland von der geistigen Entwicklung Europas trennt, ist gerade das weitgehende Fehlen der von Frantz betonten „Gemeinschaft der Traditionen".

Diese Traditionen sind vor allem die Antike und das Christentum, und zwar beides in seiner westlichen Prägung. Rußland hat beides nicht. Wenn Just nachzuweisen sucht, daß auch vor Peter dem Großen, der bewußt und mit drakonischen Mitteln, unter dem Widerspruch des Altrussentums — es sei an Mereschkowskijs glänzenden historischen Roman über Peter den Großen erinnert — Rußland nach dem Westen hin auszurichten versuchte, Verbindungen zwischen Rußland und Europa vorhanden waren, so beweist das nichts für eine kulturelle Einheit. Außerdem waren sie nur dünn und, wie z. B. das Kontor der Hansa in Nowgorod, überwiegend einseitig. Daß nach Peter dem Großen und vor allem im Laufe des 19. Jahrhunderts eine kulturelle Oberschicht in Rußland an dem wissenschaftlichen und geistigen Leben Europas teilnahm, ist unbestreitbar. Aber die Seele Rußlands, aus der Eigenart seiner Menschen, seiner Landschaft und seinem „byzantinischen Erbe"[2] geformt, durch die jahrhundertelange Tatarenherrschaft, die das übrige Europa nicht betroffen hat, östlich beeinflußt, blieb Europa fern. Wer den russischen Menschen kennengelernt hat, wird immer mit Überraschung festgestellt haben, daß er im Wesen noch derselbe ist, wie ihn Olearius im 17. Jahrhundert in seiner „Moskowitischen und Persianischen Reise" geschildert hat. Gewiß haben die großen russischen Schriftsteller in Europa wie in der ganzen Welt ihren Ruf, wenn es auch übertrieben erscheint, wenn Just behauptet, Jasnaja Poljana, das Gut Tolstojs, bedeute „der gebildeten Menschheit, dem geistigen Europäer nicht weniger als ein Gotteshaus" (S. 100), oder wenn er davon spricht, daß derselbe Tolstoj „die planetarische Höhe eines Fürsten des Menschentums" erreiche (S. 229). Aber das typisch Russische, das auch hervorragende Geister Rußlands wie Dostojewski oder Tolstoj an sich haben, nicht ihre schriftstellerischen Leistungen, sondern ihre russi-

[2] Toynbee, Russia's Byzantine Heritage, in „Civilisation on Trial".

sche Mystik und ihre russische Psychologie, bleibt dem Europäer fremd, ja unheimlich, auch wo es in einem ihm ebenfalls fremden christlichen Gewand erscheint. Die Grenze Europas ist eben im allgemeinen die Grenze der Ausbreitung des römischen Christentums; also die Ostgrenze Polens.

Die Einbeziehung Polens in die europäische Einheit ist zur Zeit nicht aktuell. Es ist auch schwer, nach all den Greueln, die Deutsche im Auftrag Hitlers in Polen verübt haben, und den nicht minder schweren Greueln, die den Deutschen jenseits der Oder-Neiße-Linie von Polen angetan worden sind, eine Überbrückung der Kluft ins Auge zu fassen, die diese Verbrechen geschaffen haben. Aber gerade der Unterschied der geistigen und kulturellen Entwicklung Polens und Rußlands zeigt, daß jenes die Verbindungen mit Europa hatte, die diesem fehlen. Polnische Könige waren Lehnsmannen des deutschen Kaisers. Ein polnischer Fürst, Herzog Konrad von Masowien rief die deutschen Ordensritter zu Hilfe, die dann den Ordensstaat von Ostpreußen bis Reval schufen. Die polnische Krone war wiederholt mit der ungarischen, schwedischen, sächsischen verbunden. In Krakau ist 1364, nach Prag (1348) und vor Wien (1365), Heidelberg (1386), Köln (1386) und Erfurt (1392) die zweite Universität im Kulturkreis des deutschen Kaisertums gegründet worden. Zahlreiche polnische Städte hatten deutsches — Magdeburgisches — Recht, und die nun zerstörte Altstadt von Warschau um den Alten Markt herum, an dem noch ein Fukier-, d. h. Fuggerhaus lag, konnte ebensogut irgendwo in Süddeutschland gestanden haben.

Wenn wir grundsätzlich als Ostgrenze Europas die Ostgrenze der Ausbreitung des Christentums westlicher Prägung bezeichnet haben, so ist dem noch zuzufügen, daß über diese Grenze hinaus noch Einwirkungen in das jenseitige Gebiet vor allem von Österreich ausgegangen sind. Erst nach dem Zerfall Österreichs ist vielen klar geworden, daß Wien kultureller und wirtschaftlicher Mittelpunkt auch für den Balkan war. Tatsächlich suchten diese Länder in der relativ kurzen Zeit ihrer eigenstaatlichen Existenz sehr stark die Verbindung mit dem Westen, vor allem in der Ausbildung ihrer geistigen Führerschicht, die mit der politischen weitgehend zusammenfiel.

Auch heute noch besteht daher die oben wiedergegebene Ansicht von Constantin Frantz von einer Einheitlichkeit Europas zu Recht. Europa ist, wie Gonzague de Reynold sagt, „kein bloßer geographischer Begriff, sondern eine lebendige Wirklichkeit. Europa ist ein historisches Lebewesen, eine Person. Als solche hat es sein eigenes Leben, seine besondere Entwicklung, seine Eigenheiten, besitzt es einen Geist, einen Genius, eine Seele, die nur ihm eigen ist."

II.

Sehen wir von Versuchen früherer Jahrhunderte ab, die Verhältnisse in Europa politisch zu festigen und dadurch Europa zu befrieden, Versuche,

die immer den Beigeschmack hatten, bestimmte Machtverhältnisse zu sichern, wie etwa der „Große Plan" des französischen Königs Heinrichs IV. oder die Heilige Allianz, so finden wir den Beginn der Bewegung zur Einigung Europas im vorigen Jahrhundert, gleichzeitig mit den Bestrebungen des Pazifismus und der Abrüstung. Schon im Jahre 1888 wurde in Paris eine Interparlamentarische Union als freie Vereinigung von Parlamentariern verschiedener Länder gegründet, die für den Weltfrieden und für zwischenstaatliche Gerichtsbarkeit eintrat, 36 nationale Gruppen umfaßte und ihren Sitz in Genf hatte. Sie tagte jährlich in Interparlamentarischen Konferenzen. In zahlreichen Ländern bildeten sich Friedensgesellschaften, die mit einem Internationalen Büro in Genf in Verbindung standen. Das bedrohliche Wettrüsten der europäischen Großmächte rief gerade unter geistigen und weiter denkenden Menschen derartige Gegenbewegungen hervor, und ein gewisser Erfolg dieser Bewegungen waren die beiden sogenannten Friedenskongresse im Haag 1899 und 1907. Diese beiden Kongresse und andere zwischenstaatliche Vereinbarungen brachten zwar manche Fortschritte auf völkerrechtlichem Gebiet, konnten aber den Ausbruch des ersten Weltkrieges nicht verhüten.

Diese Katastrophe zeitigte begreiflicherweise nach Kriegsende eine Gegenwirkung in dem Sinne, daß man nach Maßnahmen suchte, um die Wiederkehr eines solchen Unglücks zu verhüten. Von politischen Aktionen in dieser Hinsicht seien genannt die Gründung des Völkerbundes 1919 und der Abschluß des Kellogpaktes 1928, mit dem die Unterzeichner, darunter Deutschland, die Verpflichtung übernahmen, „daß die Regelung und Entscheidung aller Streitigkeiten oder Konflikte, die zwischen den Vertragspartnern entstehen könnten, welcher Art und welchen Ursprungs sie auch sein mögen, niemals anders als durch friedliche Mittel angestrebt werden soll." Zur Einigung Europas aber rief Graf von Coudenhove-Kalergi im Jahre 1923 die Paneuropa-Bewegung mit dem Sitz in Wien ins Leben. 1926 tagte in Wien der erste Paneuropäische Kongreß.

Unter dem Hitlerregime waren Pazifismus und Völkerverständigung in Deutschland verpönt. Als 1935 von Ossietzky, der Herausgeber der linksradikalen „Weltbühne", den Nobel-Friedenspreis erhielt — ob seine persönliche Bedeutung dieser hohen Auszeichnung entsprach, sei dahingestellt — wurde er eingesperrt, und auf persönliche Anordnung Hitlers wurde allen Deutschen die Annahme des Nobelpreises verboten. Das Nazitum machte dann alle Bemühungen um Frieden und Verständigung in Europa zunichte. Statt eines geeinten Europa kam der zweite Weltkrieg, furchtbarer als der erste. Aber er rief den Entschluß hervor, „kommende Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten der Menschheit unsagbares Leid gebracht hat", wie es am Anfang der Urkunde der 1945 gegründeten „Vereinten Nationen" heißt. Churchill war es, der als erster der führenden Staatsmänner die Einigung Europas als unerläßlich für die Verwirklichung dieses Zieles bezeichnete,

während Coudenhove-Kalergi, der 1938 Österreich verlassen hatte, noch von den Vereinigten Staaten aus alsbald seine Wirksamkeit für ein Paneuropa wieder aufnahm.

Es hieße ein Buch schreiben, wollte man die Bestrebungen für eine Einigung Europas, die sich nach dem Ende des zweiten Weltkriegs entfalteten, mit ihren zahlreichen Organisationen, Kongressen und Programmen, mit ihren Nuancen, Verzweigungen und Fusionen, ihrer publizistischen propagandistischen und politischen Auswirkung schildern. Es sei daher hier nur in großen Zügen auf das Wichtigste hingewiesen.

Die umfassendste Organisation ist die „Bewegung für ein Vereinigtes Europa" unter der Leitung des Schwiegersohnes Churchills, Duncan Sandys. Zu dem Internationalen Rat dieser Bewegung gehört ein im Mai 1949 gebildeter Deutscher Rat, dessen Präsident der frühere Reichstagspräsident Löbe ist und dem Vertreter der Parteien, Gewerkschaften, Stände, der Wissenschaften, von Frauenorganisationen, der Deutschen Friedensgesellschaft, der Europa-Union, des Bundes deutscher Föderalisten und einige konfessionelle Vertreter angehören. Zum Präsidenten der vorstehend genannten Europa-Union wurde auf dem Hamburger Europakongreß im Juni 1949 Dr. Eugen Kogon gewählt. Aus einer Verschmelzung des Mouvement Fédéraliste Européen und der British Federal Union entstand 1947 die Union Fédéraliste Européenne unter der Führung des Holländers Dr. Brugmans. Coudenhove-Kalergi wirkt in der parlamentarischen Europa-Union. Nach wie vor tritt er für eine europäische Verfassung ein, für einen Bund, der staatsrechtlich über den Einzelstaaten steht.

Es gibt ferner ausgesprochen christliche Europabewegungen. Die katholische Europa-Liga hat im April 1949 ein Sekretariat in Köln ins Leben gerufen. Diese Liga ist eine lockere Verbindung der Pax-Christi-Bewegung, des Kolping-Werks, des Ausschusses für internationale Zusammenarbeit und des Friedensbundes deutscher Katholiken. Im September 1949 ging aus der Christlichen Aktion des Domherrn Collins von St. Paul in London eine „Christliche Bewegung für europäische Vereinigung" hervor.

Während alle diese Organisationen ihrem Wesen nach Vereine von Privatpersonen und Körperschaften sind, mit dem Ziel, die öffentliche Meinung und die Regierungen für die Europa-Bewegung zu gewinnen, hat sich aus dem nach dem zweiten Weltkrieg abgeschlossenen Brüsseler Pakt, einer Defensiv-Allianz der fünf Mächte, England, Frankreich, Belgien, Holland und Luxemburg, der Europa-Rat entwickelt, dem für den Fortgang und die Verwirklichung einer Europa-Union entscheidende Bedeutung zukommen dürfte. Durch ein Europa-Statut vom 5. Mai 1949 wurde der Pakt zu einem Zehn-Staaten-Vertrag erweitert; außer den fünf bereits genannten gehören zu den Vertragspartnern Norwegen, Schweden, Dänemark, Irland und Italien. Im August 1949 trat die „Beratende Versammlung des Europa-Rates" zu einer bedeutsamen Tagung in Straßburg zusammen; Dr. Kogon nennt sie in einem Aufsatz „Aus der

Hauptstadt Europas“[3] das „europäische Ansatz-Parlament“ und hält es sogar für wahrscheinlich, daß sich aus einer auf dieser Tagung eingesetzten Ständigen Kommission die „künftige Regierung Europas“ entwickeln wird. Auf dieser Tagung, an der Churchill teilnahm, ist auch die Frage der Zuziehung Deutschlands erörtert und eigentlich nur aus formalen Gründen noch zurückgestellt worden.

Schließlich wäre von Europa-Organisationen noch die OEEC, d. h. Organisation for European Economic Cooperation, zu nennen. Dies ist eine Verbindung der 19 europäischen Länder, die Marshallplanhilfe erhalten. Sie berät nicht nur über die Verteilung der Mittel des Marshallplanes auf diese Länder, sondern, wie ihr Name sagt, auch über die Möglichkeiten und die Verbesserung einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen ihnen, mit dem Fernziel der Herstellung einer europäischen Wirtschafts- und Zollunion.

Es fehlt also nicht an Bestrebungen, Organisationen, Plänen und Vorarbeiten, sogar an Ansätzen und Teillösungen in der Frage der Schaffung eines vereinigten Europas. Trotzdem ist noch ein weiter Schritt zur Verwirklichung der vollen Lösung, und dieser vollen Lösung steht ein schweres Hindernis im Wege, das Klaus Knorr in einem Aufsatz über die Probleme einer Westeuropa-Union in der „Review of Politics“[4] scharf herausgearbeitet hat. Knorr unterscheidet zwei Möglichkeiten eines europäischen Zusammenschlusses, die Föderation und die Union. Diese beiden Möglichkeiten unterscheiden sich dadurch, daß bei der Föderation die Souveränität bei der über den Mitgliedstaaten stehenden Zentralgewalt liegt, während sie bei der Union den Mitgliedstaaten verbleibt; es ist dies also das gleiche Verhältnis wie zwischen Bundesstaat und Staatenbund. Die Schaffung einer Föderation würde also nötig machen, daß die Mitgliedstaaten auf ihre Souveränität oder wenigstens auf wesentliche Teile derselben zugunsten einer Zentralgewalt verzichten. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß hiergegen bei den europäischen Regierungen starke Hemmungen vorhanden sind.

Nun steht außer Frage, daß auch durch eine Union sich manches erreichen ließe, in der Weise, daß man — nach einer von Knorr zitierten programmatischen Stellungnahme des englischen Außenministers Bevin — „den Prozeß eines ständig Schritt um Schritt durch Verträge und Abmachungen enger werdenden Zusammenschlusses wählt“ und „bestimmte Dinge nicht mehr einzeln, sondern kollektiv in Angriff nimmt.“ Aber es ist keine Frage, daß eine Union ohne Souveränitätsrechte der Unionsleitung einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt ist, wenn sie in ernsten Fragen auf Widerstand souveräner Mitglieder stößt; man denke an das Vetorecht im Rahmen der Vereinten Nationen. Von Pascal stammt der

[3] „Frankfurter Hefte“, 4. Jahrg., Heft 10, Oktober 1949.
[4] Her. von der Universität Notre Dame, Indiana, April 1949; deutsch in „Dokumente, Zweimonatsschrift im Dienst übernationaler Begegnung“, 5. Jahrg., 1949, Heft 4.

Ausspruch: „Recht ohne Macht ist Ohnmacht!" Dieser noch zu behebende Mangel des Völkerrechts, daß es keine Instanz gibt, die die Macht hat, völkerrechtliche Entscheidungen durchzusetzen (was manche Juristen veranlaßt hat, dem Völkerrecht den Charakter eines Rechts überhaupt abzusprechen), würde in gleicher Weise die Handlungsfähigkeit einer europäischen Unionsregierung gerade dann matt setzen können, wenn es in kritischer Lage darauf ankommt, durchzugreifen. So wird man nicht umhin können, das Ziel einer Einigung Europas in vollem Umfang erst dann als verwirklicht anzusehen, wenn die Vereinigten Staaten von Europa geschaffen sind, als Bundesstaat, nicht als Staatenbund, so daß den Einzelstaaten nur mehr eine Rolle zufällt wie etwa den Bundesstaaten der USA.

Die Handwerke der Einsiedlerbienen

Von ADOLF HAAS S. J.

Wenn das letzte herbstliche Blattgold von den Bäumen gefallen ist und unsere feurigsten gefiederten Sänger in einen verheißungsvollen südlichen Sommer abgereist sind, dann erwacht in uns Kindern des Nordens eine eigenartige Sehnsucht nach Licht und Leben. Nur die Schätze unseres Gedächtnisses können unter der winterlich sinkenden Sonne uns noch einmal das überschäumende Fest des Frühlings und Sommers zurückrufen: das erste Lied, das die Amsel über die aufbrechenden Weidenknospen hin sang, über die jetzt die Schneeflocken herabtanzen; die kunstvolle Liebesstrophe der Singdrossel über den hohen Fichten, die jetzt von dicken Schneehauben bedeckt sind; den Flötenruf des Pirols, des scheuen Pfingstvogels im maigrünen Buchenwald, dessen Bäume jetzt mit ihren blattlosen Ästen in den blaukalten Winterhimmel starren; den Ruf des Kuckucks, das Trommeln der Spechte, das Summen der Bienen über der farbenduftigen Bergwiese. Der Winter stört die bunte Welt dieser sommerlichen Bilder nicht. Je öfter sie aus der Schatzkammer des Gedächtnisses auftauchen, um so mehr erfaßt sie der grübelnde Geist, den der Schöpfer uns Nordländern mitgegeben hat. Er ordnet ihre unübersehbare Mannigfaltigkeit und zwingt ihre Gestalt in ein faßbares System. Was ich in der Welt der Einsiedlerbienen, den Kindern der Sonne und Schwestern der Blumen, erlebt habe, hat sich unter dem Gedanken ihrer Handwerke beim Nestbau zu einem Ring von Bildern zusammengeschlossen, die das winterlich einsame Herz mit tiefer Freude erfüllen können.

Erdarbeiter und Maurer

Der erste Ruf des Kuckucks dringt durch das frische Blattgrün. Die wilden Kirschen am Waldrand sind von weißem Blütenschnee überschüttet und am Bachufer leuchtet das Gold der Sumpfdotterblume. Auf den felsigen Kalk-

hügeln, die sich in den Frühlingshimmel hinaufwölben, läuten die purpurvioletten Osterglocken der Küchenschelle von den grauen Felsbändern herab. Selbst der stachelige Schwarzdorn trägt einen blütenweißen Frack über seinem dunklen Gezweig. Aber was wäre dieses Frühlingsfest ohne das singende, zirpende, summende Völklein der Insekten? Auf dem Schwarzdorn kehren sie ein und führen einen berauschenden Frühlingstanz über dem weißen Blütenteppich auf. Auch eine kleine, wilde Einsiedlerbiene ist dabei. Auf ihrem Hinterleib trägt sie ein feuerrotes Haarkleidchen. Ihre Brust ist bedeckt mit schwarzem Samt und ihr wohlklingender Name ist: Osmia. Sie weiß, warum sie heute so besessen ist vom Jubel des neuen Lebens, das sie den ganzen Winter über, eingeschlossen in ein allzu enges Gespinsttönnchen erwartet hat. Launisch und voller Wechsel wie alles Junge sind diese Frühlingstage. Jede sonnige Stunde ist kostbar. Drüben am aufgelassenen Weinberg, wo die Nießwurz, die Schwester der Christrose blüht, liegt ein leeres Haus der Weinbergschnecke. Das hat die Einsiedlerin Osmia sich zur Wohnung erkoren. In langwieriger Arbeit wird die Schneckenvilla gesäubert, und ehe noch von der Dorfkirche die Abendglocke übers Tal läutet, ist neues Leben in die alte Schneckenburg eingezogen. Die Windungen des obersten Stockwerkes werden zur Kinderstube ausgebaut. Unermüdlich kehrt die Einsiedlerin in der blühenden Schenke am Waldrand ein und bringt Nektar und Blütenstaub nach Hause. Keine zwei Tage vergehen, da füllt ein goldgelber Honigkuchen die oberste Windung der Einsiedelei und — o Wunder des Lebens! — ein kleines, weißes Bienenei liegt mitten darauf. So lebt das kommende Bienenkind wirklich in einem Land, das von Honig fließt.

Im Buchenhain kichern die wilden Tauben und der Täuberich fliegt mit lautem Flügelgeklatsche über den Bachgrund. Vor der Kinderstube der Schneckenvilla meldet sich mit lebhaften Fühlergebärden und vielen Bücklingen ein neuer Gast: eine Schlupfwespe. Sie führt nichts Gutes im Schilde. Mit ihrem langen Legestachel pflegt sie die Bienenbrut anzustechen und ihr Ei in das fremde Lebewesen zu legen. Einer von den vielen Schmarotzern, die sich auf Kosten eines anderen Lebens durchschlagen müssen. So weben sich Tod und Leben ineinander, und neben den Bildern des überschäumenden Frühlings steht das Bild des tödlichen Kampfes, das den tiefer blickenden Beobachter immer wieder davor bewahrt, die Natur zu verharmlosen.

Heute kam die galante Schlupfwespe aber zu spät. Osmia, die besorgte Bienenmutter, hat ihr Handwerk schon fast vollendet. Den Gang zur Kinderstube in der obersten Windung des Schneckenhauses hat sie bereits mit einer festen Wand zugemauert. Das Material dazu hat sie aus zerkauten Blättern selbst zubereitet. Dieser Mörtel wird sehr hart und verwehrt jedem Raublustigen den Zutritt. Aber damit nicht genug! Die noch freien Gänge des Schneckenhauses werden mit kleinen Steinchen dicht ausgefüllt. Endlich wird diese Steinbarrikade am Eingang zur Einsiedlerwohnung mit

einer neuen Mauer nach außen hin abgeschlossen. Kein Schmarotzer kann das reichlich versorgte Bienenkind mehr finden.

Ermüdet vom Schleppen der Steinchen und dem Aufrichten der Mauerwände setzt sich Osmia in den wilden Kirschbaum. Welche Wonne! Sie bürstet und kämmt ihr rot-schwarzes Trachtenkleid mit dem zierlichen Putzapparat ihrer Beine. Noch einmal zieht sie die Fühler durch den Kamm und wischt mit zarter Bürste über die Augen. Dann ist sie in der lachenden Sonne eingeschlafen. Erst das Trommeln des Buntspechts an einem dürren Kirschenast weckt sie auf.

Schon neigt sich die Sonne den Kalkhügeln im Westen zu. Die in ein graues Pelzmäntelchen gehüllten Osterglocken der Pulsatilla haben sich schon geschlossen. Der Star flötet und schwatzt noch im wilden Kirschbaum und erzählt der sinkenden Sonne, was er in südlichen Breiten gesehen und gehört hat. Da fliegt unsere Einsiedlerin in schwerfälligem Flug vom Kiefernwald herüber. Mit ihren Beinen trägt sie 3—4 mal so lang wie sie selber — eine lange Kiefernnadel. Was hat sie nur vor mit dieser ungewöhnlichen Last? O mütterliche Sorge! Die Einsiedlerin fliegt zum Schneckenhaus und legt dort kreuzweise Kiefernnadeln, Grashalme, kleine, dürre Zweiglein übereinander und verkittet sie mit einem klebrigen Mörtel. So entsteht langsam eine ganze Reisigburg, unter der das Kinderheim vollgetarnt verschwindet. Kein Schlupfwespenräuber kann mehr unter diesem Reisigbündel das kostbare Geheimnis der Einsiedlerin vermuten. Jetzt erst überläßt Osmia ihr noch im Ei schlummerndes Kind seinem Schicksal.

Was ich hier geschildert habe, ist keine Phantasie. Wie oft konnte ich an Ort und Stelle den Zweifler von der poesievollen Wirklichkeit meiner Beobachtungen überzeugen. Was ich von Osmia erzählt habe, könnte ich an vielen anderen Einsiedlerbienen mit neuen Tatsachen belegen.

Da ist eine andere Art aus derselben Gattung. Sie baut auf dem Boden zwischen den Grashalmen kleine, zierliche Töpfchen aus Lehm. Die Grashalme werden fest in die Zwischenräume der einzelnen Tönnchen als Pfeiler eingemauert. Ein Lehmdeckel verschließt jedes Bruttönnchen. Schließlich wird als Schutzdach und Tarnung ein Lehmdach mit eingezogenen Grashalmen darübergebaut. Das Ganze gleicht eher einem harmlosen Lehmballen als der kunstvollen Wiege einer Einsiedlerbiene.

Anthophora, die Pelzbiene, ist eine andere Verwandte der Osmia und Mitglied der Maurergilde. Bei ihrer Nestgründung an irgendeiner Lehmwand hat sie schwere Erdarbeiten zu leisten. Zuerst wird ein horizontaler Gang in die senkrechte Lehmwand gegraben. Von dieser Hauptröhre gehen nun nach unten die einzelnen Brutkammern ab. Hauptgang und Brutkammern werden mit einem sehr schnell erhärtenden Leim verputzt. Keine Erdkrümchen können mehr in die Einsiedlerwohnung herabfallen. Mit dem gleichen Leim werden auch die einzelnen Brutzellen verschlossen, nachdem die Mutterbiene Pollen und Nektar eingetragen und ein Ei gelegt

hat. Die erst nach zwei Jahren ausschlüpfenden Jungbienen lösen durch eine aus dem Mund austretende Flüssigkeit den Verschluß der Zelle und gelangen durch den Hauptgang ans Licht der Frühlingssonne. Manche Anthophora-Arten bauen vor den Hauptgang noch eine ganz sonderbare, nach unten gebogene, über die Wand herabhängende Röhre. Der biologische Sinn dieses Gebildes ist nicht ganz ersichtlich. Vielleicht ist es nur die Kundgabe eines Baustils ohne besonderen Nutzen. Wer alles durch die trübe Brille der Nützlichkeit sieht, verkennt die Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebendigen und überträgt eine verarmte Gesinnung auf die Natur.

Die Maurergilde unter den Einsiedlerbienen ist so artenreich und weitverbreitet, daß der aufmerksame Beobachter überall auf ihre seltsamen Bauten stoßen kann. Nur einen ganz bescheidenen Ausschnitt haben wir dem Leser dargeboten. Weiteres bleibe seiner eigenen Entdeckerfreude überlassen.

Maurer und Tapezierer

Die meisten Einsiedlerbienen sind vielseitige Baukünstler, die mehrere Handwerke verstehen und anwenden. Das artenreiche Völkchen der Gattung Osmia beherbergt z. B. Arten, die mit dem Maurerhandwerk die Kunst des Tapezierers verbinden.

Eine der seltsamsten Einsiedlerwohnungen sah ich als Soldat in meinem Schützengraben. Noch heute steht mir das Erlebnis dieser kleinen Entdeckung lebendig vor Augen: Sonniger Morgen an irgendeiner Front des wahnsinnigen Krieges. Am Vortage haben wir die letzten fünf Kameraden, die einst mit uns ausgezogen waren, in der braunen Moorerde bestattet. Unter das weiße Birkenkreuz habe ich einen mächtigen Porstbusch gepflanzt, dessen unscheinbare Blüten einen scharfen Zitronengeruch ausströmen. Dann machen wir uns spät abends auf den Rückzug. Endloser Marsch durch die russische Nacht. Ein Häuflein geschlagener und verzweifelter Menschen. Beim Morgengrauen setzen wir über einen Fluß und dann kommt der Befehl: Eingraben!

Mit der letzten Kraft hebe ich aus der lehmigen Ackererde einen flachen Graben aus, in den ich gerade langgestreckt hineinpasse. Eine dumpfe Verzweiflung hat unser junges Leben gepackt. Ich habe nur den einzigen Wunsch, in meinem Loch von der fruchtbaren Ackerscholle, die mich rings umgibt, zugedeckt zu werden, ausgelöscht zu sein. Wir sind alle am Ende. Ein verzweifelter Gedanke nach dem andern jagt durch das gemarterte Hirn, bis ein kurzer bleierner Schlaf mich überfällt. Plötzlich werde ich wach. Was war das? Jemand hat Sand auf mein Gesicht geworfen? Aber die ganze Front liegt im tiefen Schweigen wie ein ruhendes Raubtier, nachdem es seine Beute verschlungen hat. Bald verfalle ich wieder in den bleiernen Schlaf eines Halbtoten. Plötzlich werde ich wieder wach! Wieder ist mir Erde auf das Gesicht geworfen worden! Es muß

sich einer an meinen Graben herangeschlichen haben. Wie ein aufgescheuchtes Wild hebe ich den Kopf. Da sehe ich zu meiner Überraschung am Grabenrand den Einbrecher: eine Einsiedlerbiene!

Ein seltsamer Besucher in meiner verlorenen Welt! Gerade kommt sie aus einer kleinen Höhle, die sie am Rande meines Grabens angelegt hat, und trägt einige Körnlein Erde heraus, wirft sie in weitem Bogen in meinen Graben. Sogleich verschwindet sie wieder und kommt nach wenigen Sekunden mit einer neuen Ladung Erde hervor. Wahrhaftig, die Nestgründung einer Einsiedlerbiene!

Bei der Betrachtung dieser unermüdlichen Arbeiterin erwachen in meinem trostlosen Herzen wieder die ersten Regungen einer neuen Lebensfreude. Das kleine dichtbehaarte, überaus anmutige Tierchen ist ein vollendeter Baumeister. Den Eingang zur Röhre baut es ganz eng, nach unten aber erweitert sich die Nestanlage eiförmig. Da unten ist ja auch die Kammer für die Wiege der kommenden Bienenkinder. Erst als die Sonne hoch am Himmel steht, ist das Heim fertig, und die Biene fliegt zum ersten Mal weiter von der Nesthöhle weg. In gespannter Aufmerksamkeit erwarte ich ihre Rückkehr mit Honig und Blütenstaub. Aber da geschieht etwas Merkwürdiges: nach wenigen Minuten summt die wilde Einsiedlerbiene heran von der anderen Seite des Grabens, wo ein weites Kornfeld sich bis an den Fluß hinabzieht. Sie trägt keinen Blütenstaub, sondern mit ihren Beinen hält sie — wie der Adler seine Beute — ein grellrot leuchtendes Etwas. In schwerfälligem Fluge landet sie an ihrem Nest. Jetzt zieht sie ihre rote Last in das Nest. Ich kann mir nicht vorstellen, was da geschieht. Eine unbeschreibliche Neugierde erfaßt mich. Da erscheint die geheimnisvolle Einsiedlerin wieder am Nesteingang und fliegt hastig ab ins nahe Kornfeld.

Ein Gedanke blitzt mir durch den Kopf: du mußt hinüber ins Kornfeld! Ganz genau habe ich die Stelle gesehen, wo sich die Biene niedergelassen hat. Es steht jedoch zu befürchten, daß ein feindliches Auge mich sieht, und eine fremde Kugel mich erreicht. Das Geheimnis der Einsiedlerbiene aber ist mächtiger als alle Angst! So krieche ich auf allen Vieren aus meinem Graben hinüber ins wogende Getreidefeld. Als ich am Rande angekommen bin, bietet sich eine neue Überraschung: Auf einer weithin leuchtenden Klatschmohnblüte turnt die Einsiedlerbiene herum und schneidet mit ihren scharfen Kieferscheren kleine Blütenstückchen heraus, rollt sie geschickt zusammen und fliegt damit hinüber in meinen Schützengraben. Freudige Erregung packt mich. Das Rätsel ist gelöst. Nun kann ich mir alles selber zusammenreimen: die Einsiedlerbiene baut am Grunde ihres Nestes aus den Klatschmohnblüten eine samtweiche Wiege für ihre Kinder. Kunstvoll schneidet sie halbmondförmige Stückchen aus dem Mohn und tapeziert damit die Kinderstube. Wieviel Weisheit und Schönheitssinn steckt doch in dieser kleinen Einsiedlerin! Und doch ist sie nur eines der vielfältigen Wunder der Natur. Einen Augenblick läßt mich der

Anblick die Not des Krieges vergessen, und eine heimliche Freude am Leben regt sich.

Mitten in der brennenden Mittagshitze krieche ich in meinen Graben zurück. Mit wahrem Heißhunger verzehre ich mein letztes Stück Brot. Indessen hat die kleine Künstlerin ihr Werk vollendet. Noch ein paarmal fliegt sie hinüber ins Kornfeld, trägt Blütenstaub und Honig von den blauen Kornblumen heim, knetet aus beiden einen nahrhaften Honigkuchen und legt ein zartes, weißes Eilein darauf. Wenn das Bienenkind aus dem Ei schlüpft, dann findet es gleich gedeckten Tisch. Und nun verschließt die sorgsame Mutter die anmutige Kinderstube mit einem roten Dach aus einer Klatschmohnblüte. Jetzt kann kein Körnchen Erde mehr in die nahrhafte Wiege fallen.

Aber noch ist es nicht genug! Der Schöpfer hat unsere Bienenmutter mit so viel Lebensweisheit ausgerüstet, daß wir immer wieder staunend vor so viel Geist in der Natur stehen. Die Einsiedlerbiene weiß, daß es auch Nesträuber und Plünderer in der Natur gibt; darum tarnt sie ihr Nest. Sie schüttet es mit Erde zu, schafft von allen Seiten Erdklümpchen herbei, bis das Nest nicht mehr von seiner Umgebung zu unterscheiden ist. Erst jetzt ist sie zufrieden und überläßt das noch im Ei schlummernde Bienenkind in der nahrungsreichen Mohnblütenwiege seiner Entwicklung.

Osmia papaveris, Mohnbiene, so heißt der kleine Held dieses Erlebnisses. Sie holt ihre Tapeten vom Mohn. Andere Osmien lieben andere Farben. In diesem Jahr beobachtete ich den Nestbau von Osmia villosa. Sie tapezierte mit den Blüten des blutroten Storchschnabels. Einige Osmien lieben das leuchtende Gold des Hahnenfußes. Die Einsiedlerin Trachusa, eine von Mitteleuropa bis nach Sibirien hinein nicht seltene Art, gräbt ihre Röhren in den Sand, fliegt dann auf einen Storchschnabelbusch und schneidet aus den grünen Blättern 2 cm lange Streifen heraus. Diese werden spiralig zusammengerollt und ins Nest getragen. Dort wird die Blattrolle losgelassen und das sich entfaltende Blattstück schmiegt sich an die Röhrenwand an. So wird die ganze Wohnung grün austapeziert. Zum Schluß wird das Endstück der Blatt-Tapeten mit einer Harzschicht überstrichen und so das Ganze verfestigt.

Holzarbeiter und Blattschneider

Die sumpfigen Wiesen am Bachgrund sind seit einer Woche von seltsam neuem Leben erfüllt. Geheimnisvoll klingelt und läutet es bald hier bald da. Dann flötet es wieder jubelnd in der Luft und endet in klagender Wehmut auf dem Boden. Es dauert lange, bis man den hochbeinigen, langschnäbeligen, gewichtig einherstelzenden Neuling entdeckt. Es ist ein Brachvogelmännchen. Die zarte Liebesflöte des Weibchens antwortet ihm aus dem Bachgrund.

Auch in die alten Balken des Brückengeländers bei der Dreibrunnenmühle ist neues Leben eingezogen. Eine ganze Einsiedlerstadt hat sich angesiedelt. Megachile heißt der fremdartig klingende Name der Einsiedlerinnen. Sie haben dem morschen Querbalken arg zugesetzt. Überall sind die runden Fluglöcher der Einsiedlerwohnungen zu sehen. Tief in das mulmige Mark des Stammes führt der Gang. Viele Tage hat Megachile mit ihren Kiefern gebohrt und gemeißelt, bis die Röhre endlich fertig war. Oft saß die neugierige Kohlmeise auf der Brücke und sah erstaunt, wie das Holzmehl und der Mulm aus den kleinen Löchern des Stammes herausflog. Aber sie konnte sich das sonderbare Geschehen nicht erklären. Als schließlich der Rotschwanz sich am Stamm zu schaffen machte und die Schnabelspitze frech in ein Flugloch einzwängte, stürmten die Einsiedlerbienen aus ihren Wohnungen und umschwärmten das neugierige Federvieh. Kohlmeise und Rotschwanz hielten von da an gebührenden Abstand von der Einsiedlerkolonie.

Hoch oben im blauen Frühlingshimmel schwebt das Brachvogelpaar. Ein liebetolles Geflöte erfüllt den moorigen Bachgrund. Auf tausend hohen Stengeln tragen die Trollblumen ihre goldgelben Kugeln, Sinnbilder lebendiger Vollendung. Die Einsiedlerbienen fliegen geschäftig in den Garten bei der Dreibrunnenmühle. Die Holzarbeit ist beendet. Jetzt beginnt das schwierigere Handwerk der Schneiderei. Am Rosenbusch wird der Stoff zugeschnitten. Zuerst werden mit der wunderbar geeigneten Kiefernschere runde Blattstückchen ausgeschnitten und heimgetragen; dann folgen einige ovale und schließlich wieder einige runde. Alles wird ins Nest hineingezerrt. Wird die Höhle damit tapeziert? Nein! Megachile ist eine Blattschneiderbiene. In ihrer Einsiedelei angekommen baut sie den am Rosenstock zurechtgeschnittenen Blattstoff zu zierlichen Töpfchen, die einem Fingerhut nicht unähnlich sind, zusammen. Die kreisrunden Stückchen liefern den Boden des zarten Blattgefäßes, die ovalen werden zur Seitenwand. Ist ein Töpfchen fertig und ruht der Honigkuchen mit dem Bienenei auf dem Boden des grünen Fingerhutes, so schließt sich gleich das nächste Töpfchen an. Sein Boden ist zugleich Deckel für das erste. So folgen ungefähr acht Zellen übereinander. Dann ruht das Schneiderhandwerk für kurze Zeit, bis eine neue Höhle in den Stamm gebohrt ist.

Von den Brachvögeln ist seit einigen Tagen immer nur einer zu sehen. Heimlich und verstohlen stochert das Männchen mit dem langen Schnabel auf der Moorwiese nach allerlei Gewürm herum. Drüben aber am anderen Ufer sitzt das brütende Weibchen zwischen den blühenden Seggen und hütet ängstlich unter ihren Flügeln ein zartes Geheimnis.

Seiden- und Wollweber

Unter den Handwerken der Einsiedlerbienen ist eines besonders bemerkenswert: die Seidenweberei. Da ist z. B. Colletes, die Seidenbiene, die

in Afrika ebenso wie in Asien und Amerika zu Hause ist. Massenhaft findet man sie in Chile und Argentinien. Auch bei uns in Mitteleuropa ist sie nicht selten. Ihr Nestbau besteht aus einem runden Gang in irgendeiner Sandschicht. Die Innenwand dieser Neströhre wird mit einem feinen seidenartigen Gespinst ausgekleidet. Damit aber diese seidenen Wandteppiche nicht in den Höhlengang hereinhängen, wird das Gespinst mit einem feinen, schnell hart werdenden Leim, den die Einsiedlerin aus ihrem Kröpfchen entleert, überstrichen und so an der Nestwand befestigt. In diese seidene Einsiedelei wird nun Pollen und Nektar eingetragen und dann ein Ei darauf gelegt. Schließlich wird das Stück Röhre mit dem ersten Bienenei durch eine seidene Querwand abgeschlossen. Die erste Kinderstube ist fertig. Es folgen noch weitere 9—10 Kämmerchen, die alle dicht aneinander anschließen und kleine Einsiedlereier beherbergen.

Der Zunft der Seidenweber stehen die Wollweber nahe. Anthidium, die Wollbiene, kleidet ihre Wohnung mit Pflanzenwolle aus. Diese wird mit den dazu ganz besonders geeigneten Kiefernscheren von dichthaarigen Pflanzenstengeln und Blättern abgeschabt. Beliebt bei den Wollwebern ist der weißwollige deutsche Ziest, der Salbei, das Eisenkraut, die Silberpappel und im Gebirge das Edelweiß und seine Verwandten. Ist ein kleiner Wollballen in die Neströhre eingetragen, so wird er innen ausgehöhlt und der Innenraum der kleinen Höhle mit einem erhärtenden Schleim ausgestrichen. Dann wird wieder der Honigkuchen zubereitet und ein Ei daraufgelegt. Schließlich wird die Brutzelle aus Pflanzenwolle verschlossen. So werden 5—7 Wollzellen angelegt. Eine ganz sonderbare Wohnung hat sich eine südliche Verwandte unserer Wollbiene auserkoren. Sie bringt ihre Wollzellen in alten, von den Gallwespen an Pflanzen erzeugten Gallen unter.

So mannigfaltig wie die Natur in ihrer verwirrenden Formenfülle, ebenso mannigfaltig sind auch ihre kunstvollen Handwerke. Nur einige Typen konnten geschildert werden. Aber schon die wenigen mitgeteilten Beobachtungen haben gezeigt, welche Wunderwelt sich dem forschenden Menschengeist hier auftut — und wieviele Rätsel allein in diesem kleinen Ausschnitt des unermeßlichen Reiches der Natur noch der Lösung harren.

Goethe und das Gebet

Von EVA MARIA LÜDERS

Die Frage nach Goethes Religiosität, d. h. in unserer abendländischen Geisteswelt zugleich: nach seinem Verhältnis zum Christentum, ist während der nunmehr fast anderthalb Jahrhunderte andauernden Goethe-Diskussion ein ebenso zentrales wie leidenschaftlich umstrittenes Problem gewesen, das zu den unterschiedlichsten, ja einander widersprechenden Ergebnissen geführt hat. Es scheint, daß sich hier sowohl auf der Seite des Erkenntnismaterials, wie auf der des Betrachters unüberwindliche Hindernisse erheben, die eine objektive Darstellung der Verhältnisse verhindern.

Der letzte Grund für diese schwankende Beurteilung ist wohl darin zu suchen, daß Goethes Auseinandersetzung mit dem abendländischen Erbe und die Wirkungen, die davon ausgehen, so im Mittelpunkt unserer neuzeitlichen Probleme stehen, daß es unmöglich ist, sich „neutral" und rein betrachtend ihnen gegenüber zu verhalten, daß vielmehr einer der goethischen Gedankenwelt innewohnende Dynamik und aktuelle Problematik dazu auffordert, das Gesagte nach allen Seiten hin deutend und weiterdenkend zu überschreiten und es in seinen näheren und ferneren Auswirkungen als eine gegenwärtige Macht zu bekämpfen oder auszuwerten. Wie Goethe schon zu seinen Lebzeiten, etwa im Pantheismusstreit, durch ein in das Zentrum unsichtbarer Spannungen gesprochenes Wort diese zu entschiedener Parteinahme und offenem Kampf getrieben hat, so haben sich auch später immer wieder die Geister an ihm geschieden und sind in der Auseinandersetzung mit Goethe zu einem stärkeren und klareren Bewußtsein ihrer eigenen religiösen Position gelangt. Nicht zuletzt zeigen auch die Äußerungen zum Goethejahr 1949, in denen nicht allein die weltanschaulichen Gegensätze von Ost und West und die Unterschiede zwischen dem deutschen Geistesleben der Emigration und der durch die innerdeutschen Verhältnisse der letzten zwei Jahrzehnte geformten Generation, sondern auch die feineren Nuancen innerhalb christlicher, humanistischer und existentialistischer Wirklichkeitsdeutung offenbar werden, daß die Goetheinterpretation in hohem Maße eine Sache eigener religiös-weltanschaulicher Entscheidung ist.

I.

Aber gerade aus dieser Aktualität des Goethe-Problems, seiner Bedeutung für unseren eigenen geistigen Standort, entspringt die erhöhte Forderung nach einer Erkenntnis der wahren Gestalt goethischer Religiosität und Weltanschauung, die für unsere Orientierung im allgemeinen Fluß der modernen Geisteswelt wichtig ist.

Im Bemühen um eine möglichst phänomengerechte Darstellung derselben soll hier versucht werden, ein einzelnes und konkretes Moment herauszuheben, das wiewohl ergänzungsbedürftig — etwa durch eine

Analyse von Goethes Verhalten zu den Quellen, historischen Manifestationen und einzelnen Offenbarungsgehalten des Christentums, seiner Anthropologie, Natur- und Geschichtsauffassung — dennoch einen wesentlichen Einblick in seine religiöse Innenwelt gibt.

Es herrscht eine sehr weitgehende Übereinstimmung zwischen den Bekennern, Kritikern und wissenschaftlichen Beurteilern der Religionen darüber, daß in allen ihren Formen das Gebet eine zentrale Bedeutung hat, nicht nur als Kennzeichen für das Vorhandensein einer religiösen Bindung überhaupt, d. h. eines auf der Ebene des freien Personseins, nicht der Naturnotwendigkeit liegenden Gottesverhältnisses, sondern auch als Gradmesser und Unterscheidungsmerkmal innerhalb bestimmter Religionen. In der Geschichte des Gebets, seiner magisch-kultischen, prophetischen, liturgischen und mystisch-betrachtenden Formen stellt sich die Religionsgeschichte bis zu einem gewissen Grade selbst dar.

So zeigen uns also zunächst die zahlreichen, zudem sehr unbefangen und selbstverständlich anmutenden Gebetsworte in Goethes Werken, Briefen und Tagebüchern, daß Goethe trotz seiner zeitweiligen Annäherung an deistische und pantheistische Zeitströmungen stets ein inneres Verhältnis zu einem persönlichen Gott bewahrt, ohne welches das Gebet sinnlos wäre. Meist sind es die äußersten Höhen und Tiefen des Glücks und des Schmerzes und die Augenblicke großer Lebensentscheidungen, Zustände also, die nicht mehr in der „humanen" Daseinsmitte liegen und die man fast als „Grenzsituationen" bezeichnen könnte, die Goethe im Gebet eine Art Schutz vor dem Grenzen- und Maßlosen finden lassen.

„Ha, ich bin der Herr der Welt! mich lieben
Die Edlen, die mir dienen.
Ha, ich bin der Herr der Welt! ich liebe
Die Edlen, denen ich gebiete.
O gib's mir, Gott im Himmel! daß ich mich
Der Höh' und Liebe nicht überhebe."

So heißt es auf dem Gipfel eines alle menschlichen Begriffe übersteigenden Glücks- und Kraftgefühls, das sich im Innewerden eines persönlichen Gottes zum menschlichen Maß bekehrt. Werther findet im Abgrund des Schmerzes durch das Gebet ein vertrautes und verstehendes „Du", während seine Welt der entgötterten und erbarmungslosen Naturszenerie Ossians schon immer ähnlicher wird: „O Gott! du siehst meine Tränen!" (30. November) „Gott! du siehst mein Elend, und wirst es enden!" (4. Dezember). Von dem Vertrauen, das der Mensch in die Heilkräfte der Natur setzt, sagt er in betender Meditation, es sei nichts anderes als „das bißchen Vertrauen..., das er auf dich hat ... du Alliebender." (30. November) Kurz vor seinem Tode empfindet er, daß dieser „Alliebende" ihn wie alles andere „an seinem Herzen" trägt: „Ich danke dir, Gott, der du diesen letzten Augenblicken diese Wärme, diese

Kraft schenkest ...“ (Brief „nach eilfe“). So hält ihn die Ahnung eines persönlichen Gottes vor den letzten Tiefen der Verzweiflung zurück.

Ähnlich vermag Gretchen — in der Goethe eine naïve und unbedingte Gläubigkeit gestaltet — in der furchtbaren Zerissenheit von Schmerz und Schuld zur „Mater dolorosa“ Zuflucht zu nehmen. Die letzten Verse ihres berühmten Gebets lassen den Aufschrei grenzenloser Ratlosigkeit im Reich der Gnade verhallen:

„Hilf! rette mich von Schmach und Tod!
Ach neige,
Du Schmerzenreiche,
Dein Antlitz gnädig meiner Not.“

Am Ende der Gretchentragödie knüpft ein Stoßgebet ihr verlorenes Erdendasein an das Ewige:

„Gericht Gottes! Dir hab ich mich übergeben!“

Und im erneuten Bewußtsein der Gefahr, die ihr vom Bösen droht:

„Dein bin ich, Vater! Rette mich!
Ihr Engel, ihr heiligen Scharen,
Lagert euch umher, mich zu bewahren!“

Auch Götz, Weißlingen, Clavigo, Stella lassen den Aufschrei der Not in ein Gebet ausmünden. Vor allem ist es aber das Gebet des Harfners im „Wilhelm Meister“, das die Begegnung des Menschen am Rande furchtbarer Geschicke mit dem Göttlichen zum Ausdruck bringt:

„Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.“

In der von inneren Spannungen und einem Streben nach Selbsterweiterung und Klarheit über die eigene Bestimmung erfüllten letzten Frankfurter und ersten Weimarer Zeit sehen wir Goethe in seinen persönlichen Äußerungen ebenfalls die Stimmung besonderer Augenblicke zum Gebet erheben: „Herr, mache mir Raum in meiner engen Brust!“ heißt es mit den Worten eines Gebets Mose aus dem Koran in einem Brief an Herder vom Juli 1772, in dem Goethe sich der entscheidenden inneren Verwandlung bewußt wird, die er während der Straßburger Zeit erfahren hat. Nachdem sich sein Lebenskreis in Weimar so ungeheuer geweitet hat, heißt es im November 1777 in seinem Tagebuch: „Heiliges Schicksal, du hast mir mein Haus gebaut und ausstaffiert über mein Bitten ... Laß' mich nun auch frisch und zusammengenommen der Reinheit genießen. Amen ...“

Diese wenigen Beispiele, in denen die Seele meist durch übermächtiges Erleben über ihre Grenzen hinaus getrieben wird, zeigen schon, daß

Goethe das Gebet durchaus als Ausdruck einer realen Gottesbeziehung versteht, nicht in einer intellektuellen Reduktion und Ästhetisierung des religiösen Gehalts, wie etwa bei Rilke die Anreden an den Engel und die Götter erscheinen. Es ist für ihn auch nicht, wie so häufig in der Dichtung des 19. Jahrhunderts, ein Mittel lyrischer Selbstdarstellung des autonomen Herzens, sondern wird vielmehr dem Menschen im Kampf mit den Schicksalsgewalten eingegeben.

Es ist ein Ausdruck kreatürlicher Bedürftigkeit und Unfähigkeit zu selbständigem Handeln, der Goethe einigermaßen in Gegensatz stellt zur Aufklärung, die in ihrer Begründung der menschlichen Autonomie gerade diesen Sinn des Gebets verwarf und es allenfalls als Mittel der Selbstkonzentration gelten ließ, wenn sie nicht mit den Argumenten von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" es überhaupt ablehnte, den notwendigen Gang der Dinge „durch die pochende Zudringlichkeit unseres Bittens" beeinflußen zu wollen. Angesichts dieser Zeitströmungen, die Goethes Geisteswelt sonst vielfach berühren, ist es um so aufschlußreicher für seinen religiösen Charakter, wenn er an dem Gebet als Ausdruck einer unmittelbaren und personalen Beziehung von Gott und Mensch festhält.

II.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß sich Goethe widerspruchsfrei der christlichen Gebetstradition einfügt. Er läßt sich nicht den Schöpfern der abendländischen Gebetsdichtung an die Seite stellen, in deren Leben und Werk das Gebet eine zentrale Stelle einnimmt, so daß ihnen alle innerweltlichen Gehalte und Vorgänge im übernatürlichen Bezuge standen. Goethe vermag die menschlichen und natürlichen Verhältnisse auch außerhalb dieses Bezuges zu sehen und als sinnvoll und wertvoll zu erkennen. Die Relation des Gebets ist kein notwendiger Bestandteil seiner Wirklichkeitsauffassung, sie betrifft vielmehr vorwiegend — wie wir sahen — ihre Grenzgebiete. Deshalb steht ihr Ausdruck in seiner Dichtung auch sowohl dem äußeren Umfang wie der religiösen Intensität nach weit hinter dem der christlichen Dichter, der Mystiker und Glaubenskämpfer zurück.

Wohl hat Goethe in seiner pietistischen Zeit christliche Antriebe empfangen, die hier wie überall in seiner Dichtung spürbar sind. Ein unverkennbarer Anklang an die pietistische Gebetsdichtung findet sich in der dritten Strophe des „Sehnsucht" betitelten Gedichts aus dem Jahr 1773, das nach einer Choralmelodie geformt ist:

„Könnt' ich doch ausgefüllt einmal
Von dir, o Ewger werden —
Ach diese lange tiefe Qual,
Wie dauert sie auf Erden."

Ganz ähnlich hatte Tersteegen, der Begründer des Pietismus in der reformierten Kirche, dies in der christlichen Gebetsdichtung unendlich variierte Thema behandelt:

„Stilles Gotteswesen du,
Einig meines Geistes Ruh',
Ach, wann wird mein Geist auf Erden
Recht in dir gestillet werden?
Laß mich nicht so jämmerlich
In der Unruh quälen mich."

Der Vergleich zeigt, wie sehr Goethe künstlerisch die pietistischen Ausdrucksmittel beherrscht, in die er sich zur Zeit der Korrespondenz mit E. Th. Langer um 1768/69 völlig eingelebt hatte. Aber man braucht nur die beiden den oben zitierten Versen vorausgehenden Strophen zu betrachten, um zu sehen, daß Goethe ungeachtet jener echten pietistischen Stimmungen aus einer anderen Wesensmitte heraus arbeitet als der christliche Dichter:

„O laß doch immer hier und dort
Mich ewig Liebe fühlen;
Und möcht der Schmerz auch also fort
Durch Nerv und Adern wühlen..."

So wird vorher um die Verewigung der Unruhe und des Schmerzes der irdischen Liebe gebeten, als deren letzte Blüte dann die Erfüllung und Ruhe in Gott erscheint. Nicht in der Abwendung von der Welt wird also die Gottesnähe gewonnen, wie es das betont dualistisch gesinnte Christentum zu Goethes Zeit tat, sondern auf dem Grunde der tief und echt durchlebten und durch-littenen Leidenschaften des Hiesigen — eine monistische Tendenz, mit der Goethe zu seiner Zeit verschüttete Formationen des Christentums wieder aufdeckt, die im mittelalterlichen „ordo" eine Bedeutung hatten.

Zumal die Liebe der Geschlechter steht bei ihm in einem religiösen Bezug, da in ihr eine von der Gottheit ausgehende und den Kosmos durchwaltende Kraft dem Menschen am unmittelbarsten spürbar wird, ein Vorgang, von dem das „Wiederfinden" im Buch Suleika der Divandichtung und die „Weltseele" in „Gott und Welt" handeln: Die in einem allgemeinen Trennungs- und Individuationsprozeß aus der Gottheit hervorgegangene Welt wird durch die Liebeskraft wieder in sich zusammengeführt und so auch mit der Gottheit vereinigt. Diese neuplatonisierende Wirklichkeitsauffassung macht es verständlich, wie bei Goethe die irdische Liebe eine religiöse Funktion und die Geliebte Gegenstand der Anbetung werden kann, wofür sich zahlreiche Beispiele im „Werther", in den Briefen an Auguste Stolberg und Charlotte von Stein sowie im „Divan" finden. Nicht als eine Form der „Idolatrie", wie sie sich in der Liebesdichtung des

19. Jahrhunderts durchsetzt, indem die Liebe der Geschlechter als absolut höchster Wert an die Stelle der Religion tritt, ist es also anzusehen, wenn hier die Geliebte als Heilige oder Göttin verehrt und um Güter angefleht wird, die nur die Gottheit verleihen kann, und wenn die Gegenstände ihres täglichen Umgangs eine sakramentale Bedeutung erlangen. Liebe und Geliebte sind vielmehr Erscheinungsformen und Mittler eines hinter ihnen stehenden Göttlichen, dessen Transzendenz unbeschadet dieser immanenten Darstellungsweise bestehen bleibt.

Dieser Auffassung eines zugleich überweltlichen und innerweltlichen Göttlichen entspringt das für Goethes Religiosität vielleicht am meisten charakteristische Gebet, das an Charlotte von Stein gerichtete „Wanderers Nachtlied", das in seinem psychologischen Ablauf einen Übergang von einem christlich anmutenden Flehen um ein Gnadengeschenk zu einer hiesigen Befriedigung überspannter Leidenschaften enthält:

„Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!"

Wie die Geliebte gleichsam stellvertretend die Huldigung empfängt, die sich eigentlich an das hinter ihr stehende und in ihr sich vorübergehend offenbarende Göttliche richtet, so verhält es sich auch mit den von Goethe in der Gebetsform apostrophierten Göttern, Musen und Genien, mit den außerchristlichen Gottheiten, wie Allah und Brahma, ja mit dem Christengott und seiner Hierarchie selbst. Stets sind die Anreden an sie uneigentlich gemeint, bezieht sich das Gebet eigentlich auf das eine Göttliche, dessen unvollkommene Manifestationen sie alle für den Dichter sind und das Goethe als solches für unfaßbar erklärt.

Nur aus dieser Vielgestaltigkeit und transzendent-immanenten Darstellungsweise des goethischen Gottesbegriffs ist es zu erklären, daß sich Goethes Gebet mit soviel Ernst und Selbstverständlichkeit in den verschiedensten Religionsformen bewegt und oftmals in einer dem christlichen Empfinden widerstrebenden Weise zwischen den Anreden an mehrere Gottheiten und zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen hin und herpendelt. Sein Beten ist im Grunde ein Suchen nach dem „deus absconditus" und einer realeren religiösen Vereinigung, wie es der Eingangsmonolog zu dem von Goethe in der Zeit seines intensivsten religiösen Suchens entworfenen „Mahometfragments" in beispielhafter Weise zeigt: Hier erhebt sich Goethe im Gewande des arabischen Religionsstifters von den Götzen der überlieferten Volksreligion und von den göttlichen

Offenbarungen in der Natur zu dem einen Gott, der hinter alledem steht, und der allein dem menschlichen Herzen zu genügen vermag.

„Hebe, liebendes Herz, dem Erschaffenden dich!
Sei mein Herr, du mein Gott! Du alliebender, du,
Der die Sonne, den Mond und die Sterne
Schuf, Erde und Himmel und mich."

In einer solchen aufsteigenden Reihe göttlicher Manifestationen bewegt sich auch „Wanderers Sturmlied".

Auch, wo nicht ausdrücklich ein solcher Aufstieg gezeichnet wird, richtet sich das im Sinne einer Religionsform oder der Naturverehrung gesprochene Gebet auf dies letzte überall verborgene Göttliche, das sowohl hinter der pantheistischen Naturvergötterung im „Ganymed" und im „Werther" wie auch hinter der Göttin Iphigenies steht, so daß die Gebete aller Religionsformen sich mit echt empfundenem Gehalt erfüllen.

Aber auch hinter dem christlichen Himmel, wie ihn der Schluß von Faust II darstellt, zeigt sich noch diese andere religiöse Wirklichkeit. Wenn sich die Gebete an die Mutter Gottes schließlich im „Chorus mysticus" zur Verehrung des Ewig-Weiblichen umarten, so wird nicht allein das Vordergründige und Gleichnishafte der hiesigen Existenz, sondern auch die von Goethe nur uneigentlich gemeinte Welt der christlichen Glaubensgehalte durchbrochen. Nicht die Mutter Christi ist es schließlich, die Mittlerin der einen, an einem bestimmten historischen Ort geschehenen christlichen Erlösung, die in der „Mater gloriosa" verherrlicht wird, sondern die allgemeine kosmische Erlösungskraft der Liebe, die im Sinne des Neuplatonismus die Menschen untereinander und mit der Gottheit vereinigt, das Ewig-Weibliche, das, zugleich in Natur und Übernatur wirksam, in allen Religionen irgendwie zum Ausdruck kommt. Bei vielfacher Annäherung an die geistigen Strukturen des Christentums weicht also der Faustschluß gerade dadurch von dessen zentralen Gehalten ab, daß seine Gebete eine unbestimmte Aufwärtsrichtung annehmen und die der christlichen Offenbarung wesentlichen, durchaus nicht bloß äußerlichen, Formen als uneigentlich und gleichnishaft zurücklassen.

Deshalb liegt es auch Goethe ebenso nahe, in den östlichen Religionen, im Islam, im Brahmaismus und in der altpersischen Zoroasterreligion die Ausdrucksmittel einer Verehrung des unbestimmten und verborgenen Göttlichen zu suchen, wie es in den „Talismanen" und im „Vermächtnis altpersischen Glaubens" der Divandichtung und in der Pariatrilogie geschieht.

III.

In dieser letzten kommt Goethes Gebetsauffassung, gerade in ihrem Bezug und ihrer Abweichung vom Christentum, am klarsten zum Ausdruck. Die indische Legende wird hier zum Darstellungsmittel seiner

eigenen sogenannten „Altersmystik", in die alle Ströme seiner Religiosität schließlich einmünden: Nachdem im ersten „Gebet des Paria" die sozial und religiös Entrechteten und Entehrten den Herrn der Welt darum angefleht haben, auch in irgendeiner Weise am Göttlichen teilhaben zu dürfen, schildert die Legende die Entstehung jener vermittelnden Göttin der Paria, die in einer Verstrickung von Schuld und Schickung aus Niedrigstem und Höchstem zusammengesetzt wird. So lebt sie zugleich in der reinen hohen Sphäre des Göttlichen und in Elend und Schuld eines tiefsten Menschentums, eine überdimensionale Darstellung — „ein Riesenbildnis" — des Menschen überhaupt in seinem Zwiespalt zwischen der Sehnsucht nach oben und der „niederziehenden Gewalt der Erde". So vermag sie seine Not dem höchsten Gott nahezubringen, ihn vor allem durch ihre „grausenhafte" Gestalt, die er „gräßlich umgeschaffen", zum Mitleid zu bewegen und zu mahnen. Den Menschen aber verkündet sie die Anteilnahme Brahmas, der seine „tausend Augen" und „tausend Ohren" einem jeden, sei er auch noch so sehr erniedrigt und in Schuld verstrickt, zuwendet, der „seinen Blick nach oben kehrt", eine Erlösung aus der gnadenlosen Gottesferne also, die das Elend alles Elends ist.

Für diese „Wiedergeburt" in eine — durch Gebetsanrufung und Gebetserhörung sich realisierende — Gottesgemeinschaft dankt der Paria im letzten Teil der Dichtung in einem Preisgebet an Brahma, den er erst jetzt ganz als Schöpfer und Herrscher der Welten erkennt, da er alle gelten läßt und auch den Niedrigsten ein Unterpfand seiner Gnade gegeben hat.

Von der Pariadichtung aus fällt ein Licht auf alle Gebetsworte Goethes, welchen Lebensepochen sie auch angehören. Die Art der religiösen Vereinigung, die darin immer wieder von dem nach seinem göttlichen Ursprung und Ziel sich sehnenden Menhschen gesucht wird, dem sich die Gottheit auf Vermittlung sinnend entgegenneigt, hat in der Pariagöttin feste symbolische Gestalt gewonnen. Das Gebet zeigt sich hier als Ausdruck eines echten personalen Gottesverhältnisses, das dem christlichen sehr ähnlich ist. Die Pariagöttin ist Mittlerin zwischen Gott und Mensch durch die Teilhabe an deren beiden Bereichen. Sie ist durch die tiefste Not des Erdendaseins gegangen und gerade „der Schmerz" hat sie „zur Göttin gewandelt" und ist die Voraussetzung des Heils, das allen zugute kommt. Eine Gnadenbotschaft geht von ihr aus, die in aller Welt und in allen Zeiten auch dem Geringsten verkünden soll, „daß ihn Brahma droben hört".

Zugleich läßt aber auch ihre so klar umrissene Gestalt erkennen, worin die durch sie dargestellte Erlösung bei aller offensichtlichen Abhängigkeit und Ähnlichkeit vom christlichen Erlösungsgedanken abweicht. Sie ist, wiewohl in ihrer Pariagestalt der göttlichen Natur teilhaftig, doch keine Menschwerdung der Gottheit im Sinne des Christentums. Dieses versteht die durch die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person be-

gonnene Erlösung als einen Einbruch göttlichen Lebens in die natürliche Welt, durch den diese in ihrem Wesen verwandelt, ihre Ordnung durch eine höhere überformt wird. Die Pariagöttin hebt das Gesetz der Erde nicht auf; vielmehr soll sie, dem Wesen ihrer Mittleraufgabe gemäß —

„Mit dem Haupt im Himmel weilend,
Fühlen Paria dieser Erde
Niederziehende Gewalt" —

selbst der Verführung zum Niederen und der „tollen Wutbegier" einer fessellosen Sinnlichkeit unterworfen sein, um Brahma, den Gott der Reinen an diese Not des Erdenlebens zu mahnen, ja, um als Göttin diese selbst in seine Region emporzutragen. Im Gegensatz zum christlichen Begriff des Gott-Menschen, der die Überwindung von Versuchung und Sünde eben durch die Aufhebung der bloßen Naturbestimmtheit des Menschen in der Übernatur einschließt, entspringt die Pariagöttin jenem goethischen Begriff der Gott-Natur, durch den er schon früher die Natur in ihrem eigensten Wesen zur Göttlichkeit erhoben hat.

Eine religiöse Vereinigung im Sinne dieser Gott-Natur bleibt stets dem christlichen Erlösungsgedanken fern. Goethes Gebet steht im Rahmen einer „kosmischen Erlösung", um den oben gebrauchten Ausdruck mit neuem Sinn zu erfüllen. Es ist nicht jenem souveränen, die Grenzen des natürlichen Kosmos sprengenden Einbruch göttlichen Lebens in die Welt geöffnet, der sich im Begriff des Gott-Menschen ausdrückt, sondern an die kosmischen Grenzen der Gott-Natur gebunden, wenn es auch innerhalb derselben in immer neuen Vorstößen gegen ihre Grenzen eine Verbindung mit dem unbekannten Gott jenseits desselben aufzunehmen sucht, zu dem ihm die mannigfaltigsten religiösen Vorstellungen — so auch die Legende der Pariagöttin — eine Vermittlung zu schaffen scheinen.

Goethes Gebet teilt mit den außerchristlichen Religionen die stets durch einen ähnlichen kosmischen Erlösungsgedanken vom Christentum getrennt sind, einen Standort, der, so nahe er auch den christlichen Symbolen und Ausdrucksweisen von der menschlichen Seite her kommen mag, doch durch eine unüberschreitbare Grenze von dem Einbruch göttlichen Lebens in die Natur getrennt ist. Nur wenn diese sich dem Glauben an die christlichen Heilstatsachen erschließt, verwandeln sich alle Weltgehalte und damit auch das menschliche Beten.

Der kranke Mensch

Von GEORG SIEGMUND

Durch die wissenschaftliche Medizin geht eine Erschütterung bisheriger Grundvoraussetzungen, ein Zusammenbrechen selbstgesteckter Abgrenzungen und ein Auslangen nach einer philosophischen Wesenslehre, in deren Mittelpunkt eine Lehre vom Menschen steht. Die heutige Medizin hat in ihren bedeutendsten Vertretern längst den Standpunkt des Klinikers Bernhard Naunyn aufgegeben, der behauptete, Medizin werde Naturwissenschaft sein oder werde überhaupt nicht sein. Wirklich im eigentlichen Sinne — so sieht man heute ein — sind überhaupt nicht „Krankheiten", sondern nur der kranke Mensch. Das heißt: Der ganze Mensch mit seiner einmaligen Geschichte, mit seiner spezifischen Menschlichkeit, seiner Selbstherrschaft oder auch dem Mangel seiner Selbstherrschaft gehört in seine Krankheit hinein und ist zu ihrer Verständlichmachung unerläßlich.

Denn menschliche Krankheit unterscheidet sich wesensmäßig von tierischer Krankheit, so wie überhaupt das Tier vom Menschen durch eine Wesenskluft getrennt ist. Auch das Tier ist Krankheiten unterworfen, muß an ihnen leiden und kann an ihnen zugrunde gehen. Während aber dem tierischen Nicht-in-Ordnung-Sein eine naturhafte Führung entspricht, die von sich aus Wege der Abwehr gegen die Krankheit findet, reicht beim Menschen die naturhafte Krankheitsabwehr nicht aus, da sie keine spezifische Eindeutigkeit mehr besitzt, diese ihr vielmehr erst durch die bewußte menschliche Handlung vermittelt wird.

Durch den Schmerz wird das Tier in seinem sinnlichen Selbst geweckt, auf naturhafte Heil-Antriebe zu achten, sie aufzunehmen und durchzuführen. Dazu bedarf es keiner bewußt begreifenden Erfassung dieser Antriebe, wie sie dem Menschen gegeben ist. Vielmehr wird das Tier von seiner Natur in einer erstaunlich sicheren Weise geleitet. Ein Chirurg, Hans von Haberer, berichtet den aufschlußreichen Fall eines naturgeführten Heilungsversuches beim Tiere. Auf die Bitte des Direktors des Zoologischen Gartens Köln entfernte er bei einem Orang-Utan operativ den Wurmfortsatz des Blinddarms, in dem sich eine Menge kleiner Metallstücke vorfand. Die Schnittwunde heilte glatt; das Tier schien bald wieder guter Dinge zu sein, doch verfiel seine Stimmung bald von neuem. Eines Tages fiel es tot vom Baum. Die Sektion deckte als Todesursache eine ganz schwere Anämie (Blutarmut) und als Folge davon eine Fettleber auf. Diese Feststellung warf auf die vorhergehende Appendizitis ein unerwartet klärendes Licht. „Instinktiv", das heißt durch seine Natur geleitet und getrieben, hatte das Tier — was den Wärtern aufgefallen war — immer wieder an den Eisenstäben seines Käfigs genagt. Ein quälender spezifischer Appetit hatte es dazu gedrängt. „Man kann nun nicht annehmen", sagt Haberer, „daß unser Orang-Utan ein Weltweiser gewesen ist oder von der

Behandlung der Anämie mit Eisen gewußt hat. Aber instinktiv hat dieses Tier sein Eisengitter benagt, um so das Körperbedürfnis nach Eisen zu befriedigen, wie denn überhaupt Tiere bei Erkrankungen instinktiv viel vernünftiger gegen die Krankheit ankämpfen, als viele Menschen es zu tun pflegen."[1]

Wenn wir diese Spur weiter verfolgen, gelangen wir zu einer Festlegung des spezifisch menschlichen Krankseins gegenüber dem tierischen Kranksein. Selbst solche Tiere, die auf uns keineswegs den Eindruck besonderer Intelligenz machen, werden von ihrer Natur in einer erstaunlich sicheren und intelligenten Weise zur Vermeidung schädlicher Einflüsse und zum Aufsuchen heilender und abwehrender Stoffe angetrieben. Unter unseren Haustieren gilt das Huhn als besonders unintelligent, doch treibt es ein besonderer Hunger zur Zeit des Eierlegens, wenn sein Blutkalziumgehalt unter eine gewisse Grenze gesunken ist, dazu an, Kalk zu fressen, nicht aber Sand, Ton oder Salz. Findet es sonst keinen Kalk, so holt es sich ihn selbst aus dem Mörtel des Mauerwerkes. Daß es sich hier um einen ganz spezifischen Appetit handelt, ergibt sich aus der Vergleichstatsache, daß dem Hahn ein derartiger spezifischer Appetit abgeht, wie aus der Beobachtung, daß beim Huhn der Drang, Kalk zu suchen und zu fressen, sofort nachläßt, wenn man ihm größere Mengen Kalziumsalz ins Blut spritzt. Es muß also dem Tiere die Tatsache des sinkenden Kalziumgehaltes dumpf zum Bewußtsein kommen; trotz der Dumpfheit des Bewußtseins muß doch der spezifische Inhalt des Benötigten darin eindeutig gegeben sein. So allein wird das Befriedigungserlebnis verständlich: Dieses und nichts anderes ist es, was den Drang befriedigt. In dem Befriedigungserlebnis ist also ein sinnliches Urteil über das „Passen" des Gefressenen enthalten; darüber hinaus ist diesem sinnlichen Erkennen sogar das Erfassen des richtigen Maßes möglich. Ein sinnliches Kongruenzerlebnis sagt: Genug! Soviel genügt, um dem Mangel abzuhelfen!

Die spezifische Ausrichtung des Hungers heißt mit Recht „Appetit", weil eben der an sich allgemeine Hunger in seinen besonderen Formen tatsächlich etwas ganz Bestimmtes erstrebt („appetit"). Beim Tier läßt sich für die spezifische Ausrichtung des Hungers eine Fülle von Beispielen anführen. Junge Rinder, die in starkem Wachstum begriffen sind, nagen hie und da an Knochen herum, um sich auf diese Weise den zum raschen Knochenwachstum benötigten phosphorsauren Kalk zuzuführen, während sich doch Rinder sonst mit reiner Pflanzenkost begnügen.

Aus vielen Einzelerfahrungen an Kranken ist zu entnehmen, daß auch beim Menschen noch eine spezifische Ausrichtung des Appetites auf ein vom Körper Benötigtes besteht. Sinkt beim Menschen der Blutzuckerspiegel in bedenklicher Weise, dann verspürt der Erkrankende einen unwiderstehlichen Trieb nach Zucker, so daß in diesem Zustande Kinder

[1] Hans von Haberer, Klinischer Unterricht, in: Almanach des Thomas-Verlages, 1949, 63 f.

etwa Kandiszucker stehlen, Erwachsene sich hemmungslos Süßigkeiten kaufen. Ein wegen psychischer Störungen in eine Heilanstalt eingeliefertes Mädchen in der Reifezeit zeigte einen auffallenden Fetthunger, was beim Fettmangel der Kriegszeit leicht begreiflich war. Mit der Befriedigung des anormalen Fetthungers verschwanden zugleich auch die psychischen Störungen. Nicht selten führte die Befriedigung eines absonderlichen Appetites auf Dinge, die eigentlich die Krankheitsdiät verbot, zu überraschenden und erstaunlich schnellen Heilungen. Offensichtlich „wußte" die Natur um die Heilwirkung einer besonderen Nahrung und richtete deshalb den „Appetit" darauf. Solche Erfahrungen machen die immer wieder erhobene Forderung verständlich, die „Natur" zum eigentlich heilenden Prinzip zu erheben, sie zum Leitgedanken der Heilkunde — deshalb „Naturheilkunde"! — zu machen. Sie hätte nichts anderes zu tun, als auf das geheime „Wissen" der Natur zu achten, Erfahrungen zu sammeln und sie zu verwerten. Gleichzeitig mit der Forderung nach einer Naturheilkunde wird oft die Kunst-Medizin verworfen. Stellt nicht die Heil-„Kunst" eine Verirrung des menschlichen Intellektes dar, die nur durch Rückkehr zur „Natur" zu berichtigen ist, um sich wieder ihrer Führung anzuvertrauen und so ein ähnliches inneres Gleichgewicht zu erhalten, wie es das Tier in seiner Natur besitzt?

Auf diese oft leidenschaftlich gestellte Forderung ist zu antworten, daß der Mensch keine Natur mit eindeutiger Führungskraft besitzt. Gewiß hat man auf Grund der Erfahrungen und des für Ernährung gewonnenen Verständnisses Diätregeln aufstellen können, die im allgemeinen den Bedürfnissen der einzelnen Krankheitsformen entsprechen. Aber man gelangt doch nur zur Aufstellung von „Regeln", niemals jedoch zu eigentlichen „Gesetzen". Regeln unterscheiden sich bekanntlich von Gesetzen dadurch, daß sie im allgemeinen gelten, aber im einzelnen doch sehr bedeutsame Ausnahmen erleiden. Gerade diese Ausnahmen sind für den Menschen bezeichnend und bedürfen besonderer Beachtung. August Bier berichtet von einem Schwerkranken, bei dem jede Diät versagte. Allen Diätregeln zuwider verlangte der Darmkranke nach einem sauren Hering, woraufhin Bier großzügig den Rat gab, alle Diätvorschriften beiseite zu schieben und dem „Instinkt" des Mannes zu folgen. Tatsächlich leitete der „Hering mit Bier" die Gesundung des Mannes ein. August Heisler weiß von anderen Fällen zu berichten, in denen gerade die Übertretung der Diätregeln zu unerwarteter Heilung führte. Mit der Aufzeichnung solcher Ausnahmen fallen keineswegs die allgemeinen Diätregeln; sie bleiben gültig. Aber ihre Durchbrechung weist darauf hin, daß der einzelne Kranke keine allgemeine menschliche Natur besitzt, sondern eine durch sein vorhergehendes Leben geschichtlich geformte Natur. Auch die Ernährungsgeschichte dieses individuellen Menschen mit seinen Besonderheiten ist nicht spurlos an der Natur vorübergegangen, sondern hat auch die „Natur"-Bedürfnisse geformt. Auf Grund der Diätregeln wurde einem aus schwerer Krankheit

Genesenen jeder Fleischgenuß untersagt. Daraufhin stellten sich Ernährungsstörungen ein; überschüssiger Magensaft quälte ihn, bis man ihm erlaubte, seinen spezifischen Appetit auf Fleisch zu befriedigen. Damit fiel die Qual des unzufriedenen Magens. Als Schwerarbeiter war der Mann vor seiner Krankheit eine sehr reichliche Fleischkost gewohnt. Dadurch hatten seine Ernährungsbedürfnisse ihre besondere Formung erhalten; das Verlangen nach Fleisch war ihm zur „zweiten Natur" geworden.

Damit stoßen wir auf einen Tatbestand, dessen begriffliche Klärung geeignet ist, das dem Menschen Eigentümliche, was ihn vom Tiere abhebt, klar herauszustellen. Mag beim Menschen die Natur mit ihren spezifischen Appetitangaben hie und da recht haben, so ist seine Natur doch nicht allgemeinhin in einem Zustande, daß er sich „einfach" von ihr führen lassen könnte. Denn die Antriebe, die er von seiner Natur her erhält, kommen gar nicht von der ersten reinen Natur her, sondern sind durch die besondere Lebensgeschichte individuell geformt. Auf Grund dieser Formung treten Bedürfnisse auf, die zwar eine ganz spezifische Ausrichtung haben und doch den Forderungen der besseren eigentlichen Natur völlig widersprechen. Am eindringlichsten tritt uns dieser Tatbestand bei Betrachtung der Süchte entgegen. Mit dem Begriff „Sucht" ist bereits eine bestimmte Bewertung eines Dranges im Sinne einer Auferung über das geordnete Maß hinaus verbunden. Mit einer schließlich unwiderstehlichen „Natur"-Mächtigkeit treiben Süchte auf die Erfüllung ihres Zieles hin. Bekannt ist, wie bei Süchten das gesamte Interesse auf Gewinnung und Beschaffung des Rauschgifts abgestellt sein kann. Jedes andere Interesse tritt dahinter zurück. Bei Süchtigen kann der Charakter die männliche Bestimmtheit verlieren. Selbst vorher sittlich hochstehende Menschen schrecken vor Betrug und Schwindelei nicht zurück, wenn es darum geht, sich Rauschgift zu besorgen oder die Rauschsucht zu beschönigen. Bei chronischem Rauschgiftmißbrauch wird der ganze Organismus so umgestellt, daß die Gewebe ein heftiges Natur-Bedürfnis entwickeln. Wird die Zufuhr von Rauschgift eingestellt, so leiden sie unter heftigem Hunger. Wird der Versuch gemacht, das Gift zu entziehen, so kommt es zu den charakteristischen Entziehungserscheinungen. Für Tage treten äußerst schmerzhaft quälende Störungen körperlicher und seelischer Art auf. Bei Beginn einer Entziehungskur in einer Heilanstalt leiden die Patienten unter großer Angst, Schwäche, Schlaflosigkeit und Unruhe; sie schreien, weinen, toben und fluchen. Sie stehen nachts auf, wandern ruhelos umher, rütteln an den Türen und verlangen nach Entlassung. Störungen der Nahrungsaufnahme, des Blutkreislaufes, der Sinneswahrnehmungen gehen Hand in Hand mit schwerer Mißstimmung.

Keine Frage: Das Verlangen nach dem Rauschgift ist hier ein „Natur"-Trieb geworden und besitzt die Mächtigkeit, Entschiedenheit und Eindeutigkeit eines echten Natur-Triebes. Darin ist gar nicht mehr das selbst-

herrliche Ich der eigentlich Strebende, vielmehr geht das Verlangen von dem unpersönlichen „Es" der Natur aus. Bei den Süchten ist es nun ohne weiteres deutlich, daß sie nicht der ursprünglichen ersten Natur entstammen. Nicht dieses stellt die dranghaften Forderungen, sondern eine „zweite Natur", die sich aus der ersten noch unbestimmten Natur herausgebildet hat. Die besondere Form dieser zweiten Natur nun steht unter dem wertenden Richtmaß von Ordnung-Unordnung; sie kann ebenso ordnungsgemäße Erfüllung von Anlagen wie ordnungwidrige Auswucherung sein. Mit dem Begriff der „zweiten Natur" fassen wir einen für den Menschen wesentlichen Grundbestand; ihr Begriff ist für die gesamte Anthropologie von entscheidender Bedeutung. Bislang ist die Tragweite dieses Begriffes weder voll erfaßt noch behandelt worden. Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden, aber das eine sei betont: Nirgendwo und nie treffen wir beim Menschen auf seine unverfälschte, reine, ursprüngliche Natur, sondern immer schon auf eine in besonderer Richtung geformte zweite Natur. Hinter ihr freilich steht normierend und korrigierend die erste Natur, aber nie so, daß wir uns „einfach" auf die Natur-Forderungen verlassen können. Beim Menschen führt nicht wie beim Tier „einfach" die Natur. Sie ist beim Menschen aus dem Zustand unmittelbarer Gegebenheit übergetreten in den Zustand mittelbarer Erfaßbarkeit. Daraus folgt, daß es beim Menschen nicht einfach wie beim Tier eine Natur-Heilung gibt. Das „einfache" Sichüberlassen an die unmittelbaren Naturantriebe kann den Menschen ebenso zur Heilung wie ins Verderben treiben.

Aus der Tatsache der mittelbaren Stellung zur Natur ergeben sich für den Kranken zwei unumgängliche Forderungen. Die erste besteht darin, sich nicht auf seine Natur zu verlassen, sondern die Aufgabe der Vermittelung durchzuführen. Zwar haben die Forderungen der Naturheilkunde darin recht, daß es geboten ist, auf die Forderungen der Natur achtzuhaben, aber unrecht haben sie, wenn sie diese ohne Vermittlung und kritische Beurteilung zum Maßstab der Heilung machen wollen. Der Mensch muß als Ausleger seiner eigenen Naturforderungen dazwischen treten, Recht und Unrecht der Einzelforderungen abwägen, selbst eine Scheidung und Entscheidung vornehmen, um auf Grund dieser Selbst-Entscheidung zwar nicht eine Eigen-Heilung zu wirken, aber doch selbst an der Natur-Heilung mitzuwirken und sie zu leiten. Insofern ist also menschliches Heilen wesentlich mehr als Heilen beim Tiere. Hier bleibt Heilung grundsätzlich auf der Natur-Stufe stehen, beim Menschen aber wird sie „Kultur"; schon in ihren primitivsten Formen handelt es sich bei ihm um Heil-„Kunde" und Heil-„Kunst".

Wie die Therapie beim Menschen über die Natur hinausgeht, so muß es dementsprechend auch bei der Diagnostik der Fall sein. Es ist ohne Zweifel eine wichtige Entdeckung der modernen Heilkunde, daß es seelisch bedingte Erkrankungen gibt. Die volle Tragweite dieser Entdeckung ist aber den Entdeckern selbst meist noch nicht aufgegangen. Sie hat zu der

falschen Vorstellung verführt, als ob man zwei große Gruppen von Erkrankungen, die miteinander nichts zu tun haben, unterscheiden müsse, nämlich psychisch bedingte und somatisch bedingte Krankheiten. Die einen — so sagt man — fordern trotz ihrer körperlichen Symptome eine seelische Behandlung, die anderen fordern trotz eventueller seelischer Begleiterscheinungen eine rein somatische Behandlung. Mit dieser schematischen Unterscheidung aber vermindert man den Wert der gemachten Entdeckung. So kann der Mensch nicht in zwei Hälften zerlegt werden, mag man auch zugeben, daß die eine Wesenshälfte immer auch auf die andere Seite übergreift; im Grunde aber wird die „Schuld" doch einseitig auf die eine oder die andere Hälfte geschoben. Der Mensch ist in allen seinen Erkrankungen eine Einheit. Deshalb muß die Diagnose einer Krankheit grundsätzlich immer bis zum spezifisch Menschlichen durchzustoßen versuchen, darf nicht beim rein Naturhaften stehen bleiben. Das war der Fehler früherer Zeiten.

Die pathologische Anatomie, die ihren Siegeslauf vor etwa 170 Jahren begann, war zunächst befriedigt, wenn sie den Sitz der Krankheit im Organismus aufgefunden hatte. Der Sitz der Krankheit war für sie gleichbedeutend mit Ursache der Krankheit. So zum Beispiel in dem berühmten Buche des großen Italieners Morgagni „De sedibus et causis morborum".[2] Der krankhafte Befund aber läßt die Frage offen: Weshalb ist es zu dieser Organerkrankung, etwa dem Befall einer Lunge durch die Pneumokokken, die Erreger der Lungenentzündung, gekommen? Der nächste Schritt der pathologischen Diagnostik bestand darin, von dem pathologischen Befund zu der unmittelbaren Ursache zu schreiten und eben im Falle der Pneumonie auf die Pneumokokken zu weisen. Gewiß war die Auffindung der Infektionserreger ein wesentlicher Schritt weiter. Aber auch mit diesem Befund können und dürfen wir uns nicht zufrieden geben. Denn die Pneumokokken sind nicht zufällig vom Himmel auf diese Lunge gefallen, sondern waren längst vor der Erkrankung im Organismus, besonders in den oberen Luftwegen verbreitet. Sie lebten mit dem menschlichen Organismus in Frieden, ohne ihn im mindesten zu stören. Weshalb aber ist nun in diesem bestimmten Zeitpunkt eine bösartige Entartung dieser unserer sonst friedlichen Symbionten erfolgt? Man weist auf eine Erkältung hin, aber auch hier kann die Ursachenforschung noch nicht haltmachen. Wie kommt es, daß von zwei Menschen, die das Gleiche durchleben, die gleichen Witterungsunbilden erleiden, nicht beide erkranken, nur der eine, der andere aber ganz gesund bleibt? Wie kommt es, daß ein und derselbe Mensch zweimal in der gleichen Situation sich durchaus verschieden verhalten kann: das eine mal erkrankt er, das andere mal nicht? Erst wenn wir diese Fragen stellen, stoßen wir in den Bereich des eigentlich Menschlichen vor. Denn Krankheit hat nicht eine Ursache;

[2] Nach: R. Siebeck, Die Medizin in der Verantwortung, 1947, 7.

sie entsteht vielmehr aus dem spezifisch menschlichen Leben heraus und hat deshalb soviel Ursachen, wie es besondere Menschen in besonderen Lagen gibt. Eine wirklich befriedigende Diagnostik muß also bis zu den Wurzeln in der Lebensgeschichte des Menschen zurückgehen; damit aber überschreitet sie weit das Gebiet dessen, was man früher unter Medizin als einem streng naturwissenschaftlichen Bereich verstand. Damit rückt auch Krankheit aus dem Gebiet des rein Naturwissenschaftlichen heraus, nicht nur in der Diagnose, sondern ebenso in der Therapie. Denn wenn die letzten Wurzeln einer Krankheit auf spezifisch menschliches Verhalten zurückweisen, dann bedeutet ja auch die Heilung nicht nur eine Beseitigung naturhafter Hemmungen, sondern eine spezifisch menschliche Umstellung, eine besondere Aufgabe, die dem Kranken gestellt ist, die er freilich von sich aus allein zu bewältigen für gewöhnlich nicht in der Lage ist.

Hiermit rückt auch die Psychotherapie in ein ganz anderes Licht. Psychotherapie gilt heute eben als e i n Heilungsweg neben vielen anderen, die somatisch eingestellt sind. Aber es ist gar nicht so, daß sie neben den anderen Heilungswegen stünde. Wer sie so sieht, der hat ihre eigentliche Bedeutung noch gar nicht erfaßt. Vielmehr bedeutet sie die sachgemäße Vollendung der Heilkunde überhaupt, ihre Abrundung auf das spezifisch Menschliche hin, das bislang vernachläßigt worden ist.

Freilich ist die Verflechtung der Ursachen von Erkrankungen so vielfältig, daß sie im Einzelfall nie ganz durchschaut werden kann. Es genügt auch für gewöhnlich im Einzelfall, eine naheliegende Ursache aufzugreifen und gegen sie anzugehen, als wäre sie die alleinige Ursache, wie Bakterien, Traumen, Erschütterungen, Spannungen, Erregungen. Aber entscheidend ist dabei doch, daß man sich der grundsätzlich begrenzten Bedeutung der Einzelursache bewußt bleibt und daneben das — wenn auch unausgefüllte — Schema der ausstehenden anderen Ursachen hält, um nötigenfalls weitergraben zu können, nicht aber schwere Unterlassungsfehler durch Absolutsetzung einer Teilursache zu begehen. In diesem Sinne ist die Forderung von Weizsäcker zu verstehen, „biographische" Krankheitsdeutung zu betreiben. Gemeint ist eben, daß es, wenn auch nicht in jedem Einzelfall, so doch grundsätzlich notwendig ist, ins spezifisch Menschliche vorzustoßen. Hatte man früher nach dem Worte von F. Th. Vischer: „Das Moralische versteht sich immer von selbst" gehandelt und behandelt, so hat man nun eingesehen, daß gerade dieses Wort fehlgeht. Eher gilt, so meint V. v. Weizsäcker, das Exakte für den Arzt von selbst, über das Moralische aber muß er nachdenken. Damit rückt der Arzt in ein ganz neues Verhältnis zu seinem Patienten. Als wichtige Regel für den Arzt formuliert Weizsäcker: „Wir sollten wenigstens in jedem wichtigeren Falle versuchen, biographische Medizin zu treiben. Das heißt praktisch zunächst: den Kranken nicht schematisch ausfragen, sondern aushören: ihm ein Ohr bieten, das schweigend aufzunehmen versteht —

und wir werden sehen, wie rasch und leicht er uns oft die wichtigsten Verhältnisse seines Lebens, seiner Nöte, seines Werdeganges erzählt. Wir werden alsbald die Krankheit als ein wichtiges Teilstück seinem äußeren und inneren Leben eingefügt sehen, eigentlich als Übergang, Gelenk und Nahtstelle zweier Lebensabschnitte, als Krise oder als Schlußsumme seiner bewußten Erlebnisse, seiner unbewußten Lebensweise verstehen. Das ist das, was wir eigentlich allein ‚Anamnese' nennen sollten; nicht den Fragebogen nach Erblichkeit, Beschwerden und Symptomen. Dann erfahren wir auf einmal, daß der Gallenanfall nach einer Zurücksetzung, die Angina nach einer erotischen Krise, die Tuberkulose nach einer Liebesenttäuschung eintrat. Oder daß die Kreislaufstörung der Schlußpunkt einer Arbeitmüdigkeit, die Nierenentzündung die Liquidation einer vergeblichen Anstrengung, einer verlogen gewordenen Geisteshaltung war. Ich sah ... eine Menge Soldaten mit akuter Nephritis aus einem Lager kommen, in dem ein psychopathischer Offizier die Gefangenen mit unwahrer heroischer Haltung aufhetzte und quälte. Es sah diese Epidemie ganz so aus, als ob die Leute eine geistige Nahrung bekommen hätten, die gar nicht mehr nähren konnte, so, wie man etwa Wasser statt Brot aufnimmt und dieses Schein-Nährmittel dann nicht mehr los wird".[3]

Freilich nicht immer wird es gelingen, die Fäden von den Symptomen einer Krankheit über deren organische Herkunft bis zu ihrer ersten Verursachung im besonderen Lebensschicksal durchgehend aufzudecken; es ist für die Heilung auch meist gar nicht nötig. Aber diese Aufgabe grundsätzlich nicht aus den Augen zu verlieren, gehört zu einer vollmenschlichen Bewältigung des Lebens. In diesem Sinne hat der Heiler nicht mehr nur eine naturwissenschaftlich-medizinische Aufgabe an dem Kranken zu erfüllen, sondern eine allgemein-menschliche. Der Arzt tritt heraus aus seinem engen Fachstandpunkt; seine Aufgabe nähert sich der eines Erziehers und Seelsorgers. Aber auch umgekehrt: Seelsorger und Erzieher haben nicht minder die Aufgabe, den ganzen Menschen zum Heil-Sein zu erziehen, mithin sich auch um sein Gesundsein zu kümmern. Gesund-Sein ist eine allgemein-menschliche Aufgabe, die sich nicht in ein besonderes Fach einordnen läßt.

Krank-Sein ist nicht bloß ein Negativum, das zu beseitigen die Aufgabe des Arztes bildet, sondern ein sehr wesentliches Mittel für den Menschen, sich auf seine allgemein-menschliche Aufgabe zu besinnen, „eine Gelegenheit mittwegs" (Weizsäcker): „Die Krankheit bekommt so, statt des negativen, einen höchst positiven Wert; eben Gelegenheit, die menschliche Unzulänglichkeit anzugreifen, und Gelegenheit, aus der Krankheit die Wandlung zu entwickeln" (34 f).

Weizsäcker vertritt sogar die scheinbar rigoristische (und wohl auch schwer beweisbare) Ansicht, daß jeder Krankheit ein persönlicher Kon-

[3] V. v. Weizsäcker, Von den seelischen Ursachen der Krankheit, in: Siebeck-Weizsäcker, Die Medizin in der Verantwortung, 1947, 41 f.

flikt zugrunde liege. „Es gibt im Leben Krisen, die nicht schleichen, sondern rasch sind. Kurze Konflikte — kurze Krankheiten. Zu den kürzesten gehört ein Nesselausschlag, eine Migräne, ein epileptischer Anfall. Etwas länger dauert eine Angina, eine Grippe, bei denen sich mancher nicht zu Bette legt. Wenn wir offenen Sinnes bei solchen Fällen ‚biographisch', lebensgeschichtlich zusehen, entdecken wir oft genug — ich meine: immer —, daß auch hier sich ein Knoten schürzte; ohne es zu bemerken — das ist wichtig —, floh hier ein Mensch aus einer unerträglichen Situation unbewußt in die Krankheit. Die Forderungen seines Bewußtseins und die Nötigungen seiner seelisch-leiblichen Beschaffenheit fanden keinen anderen Ausweg als den der Krankheit. Nun war er nicht mehr böse, sondern krank, hatte den seelischen Konflikt durch eine körperliche Unterwerfung ersetzt, und der Körper leistete ihm den Dienst — weiterzuleben, zu genesen und neu anzufangen. — Was man die ‚psychogene Angina' genannt hat, ist dies. Ich könnte viele Beispiele akuter Infektionskrankheiten nennen, die ich so habe entstehen sehen. Das sind also Musterfälle von ‚seelischen Ursachen der Krankheit'. Fälle von akuter Blinddarmentzündung, von Nebenhöhlen-Eiterung der Nase, von Pneumonie liegen ganz ähnlich. Hier käme es nur auf ein Prinzip an. Es ist klar, daß diese akuten Erkrankungen bei vertiefter Analyse auf eine langfristige Vorbereitung hinweisen. Wie man bei einem Kriegsausbruch nicht nur die sechs Stunden vor dem Marschbefehl beurteilen darf, so auch bei einem Nesselfieber, einer Angina" (37).

Auch kollektive Ereignisse, wie Epidemien, sind nicht einfach ein naturhafter Zwang, dem alle in genau der gleichen Weise unterliegen; auch hier hat das Individuelle einen, wenn auch eingeschränkten Spielraum. Nicht nur viele Ärzte, sondern auch viele Kranke werden sich sträuben, so weitgehend eine Eigen-Schuld an den Anfang jeder Krankheit zu setzen. Ob sich das Schema nun grundsätzlich immer durchführen läßt oder nicht: daß es überhaupt aufgestellt werden kann, enthält bereits einen unüberhörbaren Appell zur Selbsterforschung, nichts von sich einfach abzuschieben, nichts bloß als Naturtatsache gelten zu lassen, sondern bei allem seine — mindestens mögliche — eigenmenschliche Verursachung ins Auge zu fassen.

Urteile von Amerikanern über den Katholizismus

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

„Our Town" von Thornton Wilder hat die amerikanische Kleinstadt in der Welt bekannt gemacht. Eine solche kleine Stadt von 18 000 Einwohnern im Mittleren Westen hat neben zwei katholischen Kirchen, von denen die eine den Iren und die andere den Deutschen gehört, weitere 37 protestantische Kirchen, die eben so vielen verschiedenen Bekenntnissen entsprechen. Bei dieser Lage läßt sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht leicht auf eine Formel bringen. Auch hier gilt: dont't generalize. Hinzu kommt, daß sich allem Anschein nach eine neue Ordnung zwischen beiden abzeichnet. Obwohl die Katholiken weiterhin eine Minderheit bilden, haben sie an Zahl und Einfluß erheblich gewonnen, während die Protestanten durch geistige oder organische Zersplitterung in den eigenen Reihen und das Abgleiten mancher Kreise in die Gleichgültigkeit nicht mehr über das alte Schwergewicht verfügen. Nur langsam paßt sich das Gefühl der neuen Wirklichkeit an. Auf der einen Seite mischt sich in das Gefühl der Unterlegenheit und Bedrohung von früher das neue Bewußtsein der Kraft und Sicherheit. Bei den andern löst die Entwicklung ein Gefühl der Sorge aus, das an Angst grenzen kann. So ist der gemeinsame Raum mit einer eigenartigen Spannung geladen.

Wichtiger als die Beziehung zwischen den 20% Katholiken und 30% Protestanten ist das Verhältnis zur Religion bei den restlichen 50%, die keiner Kirche angehören. Die allgemeine Einstellung ist wohlwollend. Sie geht bis zur Steuerfreiheit für kirchlichen Besitz, Fahrpreisermäßigung für Geistliche durch das clergy ticket und die Freistellung vom Militärdienst. Der Durchschnittsamerikaner hat persönlich wenig Interesse für Religion. Er ist ausgefüllt durch seinen Beruf. Das kann ebenso gut business wie science sein. In beiden Fällen hat die Arbeit einen mythisch-mystischen Zug. Sie ist Religionsersatz. Offenen Unglauben trifft man selten. Zuweilen gibt es wohl den kritischen Atheismus aus der Wurzel rationaler Schwierigkeiten, und ein militanter Atheismus, der um des Fortschritts willen gegen die Idee Gottes zu Felde zieht, gewinnt sogar an Boden. Aber in der Regel wird jeder Amerikaner die Frage, ob er noch an Gott glaube, entrüstet als Beleidigung zurückweisen. Ein vages religiöses Gefühl, genau das und nicht mehr, ist übriggeblieben. Die Wahrheitsfrage wird überhaupt nicht mehr gestellt. Man spricht von Toleranz und meint Indifferenz. In seinem sonstigen Leben ist der Amerikaner gar nicht tolerant. Mit allen Mitteln macht er den Versuch, seine Umwelt davon zu überzeugen, daß der letzte Film, die Psychoanalyse oder Chesterfield das Beste vom Besten sei. Seine religiöse Toleranz schließt nicht nur die Achtung vor der Überzeugung des andern, sondern auch die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage ein. Die Jugend wächst ohne Religion auf. Unterricht wird nicht erteilt. Er ist bei den staatlichen Schulen verboten und an den privaten, mit Ausnahme der kirchlichen, nicht üblich. Es kann nur eine Frage von ein oder zwei Generationen sein, bis auch der letzte Rest von einem christlichen Erbe verbraucht sein wird.

Eine allgemeine oder weit gespannte rückläufige Bewegung zum Glauben scheint es in den Staaten einstweilen nicht zu geben. Wohl sind zahlreiche Einzelgänger en route. Aber sie gehen allein und bleiben allein. In dem Maße, als sich die Menschen spezialisieren, scheint das Organ für den Glauben zu verkümmern. Je universaler ihre Interessen blieben, etwa bei Professoren an den Universitäten, desto mehr Bereitschaft und Wohlwollen fand ich für religiöse Fragestellungen. Immerhin sind Anzeichen dafür vorhanden, daß auch weitere Kreise eine Neigung verspüren, auf dies Thema näher einzugehen, als es bis-

her üblich war. Man ist mit dem Naturalismus als Lebenshaltung und Literaturgattung unzufrieden. Einstweilen spielt man mit verschiedenen Möglichkeiten und ist verliebt in die „Ambivalenz": die Entscheidung offenlassen, keine Bindung an ein Absolutes. Vielleicht gewinnen Eliot und Hopkins, die beide sehr geschätzt werden, auf die Dauer über das Formale hinaus auch Einfluß durch ihre sachliche Thematik. Der augenblickliche Schwebezustand schließt diese Lösung als Möglichkeit, durchaus ein. Einen Rückschluß gestattet auch ein theologisch ausgezeichneter Artikel über den Teufel, den „Life" brachte. Wenn Life seinen 15 Millionen Lesern diese Lesung zumuten kann, ohne ein psychologisches Risiko einzugehen (entsprechende Artikel brachten und bringen auch „Time" und „Fortune", die zur gleichen Produktionsgruppe gehören), dann muß im allgemeinen Lebensgefühl eine religiöse Disposition vorhanden sein.

Vom Ursprung her protestantisch, im Verlauf der Geschichte mehr und mehr säkularisiert, in der Gegenwart eine Mischung von Unterschieden und Gegensätzen in Fragen der Weltanschauung: das ist Amerika, und das muß man sich vor Augen halten, um die Urteile zu verstehen, die über den Katholizismus gefällt werden.

Nach dieser allgemeinen Einführung werden im Folgenden einige Typen herausgegriffen: Stimmen von Gegnern, Stimmen von Freunden. Es kann sich dabei nur um eine sehr begrenzte Auswahl handeln. In die engere Wahl kamen nur solche Urteile, auf die ich entweder häufig gestoßen bin oder die trotz ihrer Seltenheit aufschlußreich sind für die Lebensart des Amerikaners und den Stil der katholischen Kirche in Amerika.

Stimmen der Gegner

In Chicago hatten Bekannte einen Kreis von etwa 20 Personen zu einem Abendessen geladen. Anschließend setzten wir uns im Wohnzimmer zusammen, um Erfahrungen und Meinungen auszutauschen. Wie mir die Dame des Hauses erzählte, hatte ein Professor der Universität die Beteiligung abgelehnt und dafür folgende Begründung gegeben: „Mit Katholiken kann man sich ebenso wenig unterhalten wie mit Kommunisten; sie sind dogmatisch und disziplinär gebunden" (wörtlich: they follow the partyline). Obwohl allgemein bekannt ist, daß zwischen Katholiken und Kommunisten ein Gegensatz besteht wie zwischen Feuer und Wasser, werden die beiden doch oft in einem Atem genannt. Als Protestant, Liberaler und selfmademan liebt der Amerikaner die Freiheit über alles und verwechselt die Autorität leicht mit Diktatur. Jede feste Ordnung, die nicht auf freier Übereinkunft beruht und auf Wunsch jederzeit gelöst werden kann, schließt für sein Empfinden zunächst eine Gefährdung der Freiheit ein und führt auf die Dauer zwangsläufig zu ihrem Verlust. Diese Angst hat der Amerikaner auch gegenüber der katholischen Kirche.

An dem eben erwähnten Abend saß ich neben einem Professor für Politik. Er hatte während der letzten Tage die Enzyklika über den Staat „Immortale Dei" von Leo XIII. gelesen und stellte folgende Frage: „Die Kirche verurteilte den Nationalsozialismus, sie kämpft gegen den Kommunismus, sie schwieg zu Mussolini und unterstützt Franco. Obwohl es sich in allen vier Fällen um die Auseinandersetzung mit einem totalen Staat handelt, war das Verhalten der Kirche nicht einheitlich. Haben Sie eine Erklärung dafür?" Die landläufige Erklärung der Amerikaner war mir bekannt. Sie lautet: So lange die Katholiken eine Minderheit bilden, fordern sie Gewissensfreiheit; haben sie erst die Macht in der Hand, wird die Opposition mit Gewalt zum Schweigen gebracht. Nicht nur die Verwechslung von Autorität und Diktatur liegt dieser Auffassung zugrunde. Sie hängt auch mit der Trennung von Glaube und Vernunft zusammen.

Der religiöse Glaube der gebildeten Amerikaner, falls er überhaupt vorhanden ist, hat seine Wurzeln nur im Gefühl. Sie sind überrascht und erfreut zu hören, daß im Katholizismus nicht nur für die Autorität als solche eine Rechtfertigung gegeben wird, sondern auch die ethischen Forderungen von Fall zu Fall durch vernünftige sachliche Argumente gestützt werden. In Wirtschaft und Politik drängt die Entwicklung bereits zur Stärkung der weltlichen Autorität. Es steht zu erwarten, daß mit dieser Relativierung des alten Freiheitsbegriffs dann auch mehr Verständnis für die Leitung der sittlichen und religiösen Freiheit durch eine kirchliche Autorität einziehen wird. Einstweilen hat man im Geistigen den Anschluß an die Entwicklung noch nicht gefunden, die im Praktischen unvermeidbar geworden ist. Eine Zeitlang wird man darum mit dem Fortbestand einer ziemlich starken emotionalen Unterströmung gegen den Katholizismus rechnen müssen, vor allem unter den Intellektuellen. So lange noch die Überbetonung der Freiheit als typisch amerikanisch gilt, wird der Katholik den Vorwurf zu hören bekommen, un-amerikanisch zu sein.

Als un-amerikanisch wird von gewissen Gruppen auch die Schulpolitik der Katholiken bezeichnet. Die Vertreter der staatlichen Schulen, vor allem die starke Organisation der Mittelschulen: National Education Association (NEA), führen den Schulkampf gegen das eigene Erziehungssystem der Katholiken unter dem Stichwort: divice element, Fremdkörper und Spaltpilz. Man kämpft gegen die Konfessionsschulen, für die Einheitsschule: um der Einheit des Volkes willen. Im Namen der Demokratie wird die Konfessionsschule abgelehnt, da sie die Einheit zerstört oder verhindert. Als ideale Demokratie gilt die klassenlose Gesellschaft; ihr Vorläufer und Wegbereiter ist die Einheitsschule. Aber sobald man aus der Demokratie einen Kult macht, schlägt sie in Diktatur um. Man erstrebt dann nicht mehr Zusammenarbeit, sondern will die Gleichschaltung erzwingen, benutzt dazu wirtschaftlichen und politischen Druck. Das zeigte die Debatte über Federal Aid im Kongreß: die Verteilung der staatlichen Zuschüsse. Washington will Millionenbeträge in den Aufbau des Schulwesens stecken. Ein kleiner Betrag geht in Form von Stipendien an die einzelnen Studenten. Die Zuwendung soll unabhängig davon sein, an welcher Schule das Studium vorgenommen wird. Über die Verteilung der Hauptsumme, die den verschiedenen Schulen unmittelbar zur Verfügung gestellt wird, hat man lange und leidenschaftlich verhandelt. Nachdem man bald darüber einig geworden war, daß neben den staatlichen Schulen auch die privaten in die Unterstützung einbezogen werden sollen, prallten die Meinungen heftig aufeinander, als die Beteiligung der kirchlichen Schulen zur Sprache kam. Wegen der Trennung von Staat und Kirche war die Mehrheit der Ansicht, daß ein staatlicher Zuschuß für kircheneigene Institute nicht vertretbar sei.

Und das ist ein dritter Punkt, wo die Auffassungen auseinandergehen: das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Im allgemeinen hat sich der Grundsatz der Trennung günstig ausgewirkt. Es gibt keine Staatskirche. Alle Gruppen werden vom Staat gleicherweise geduldet und geschützt. Sie haben gleichen Start und gleiche Chance. Aber inzwischen hat der Supreme Court in Washington, das oberste Bundesgericht, Entscheidungen getroffen, die zu erregten Diskussionen über Sinn und Tragweite dieses Grundsatzes führten. Dieser Streit entzündete sich an der Frage, ob in Schulräumen, die dem Staat gehören, Religionsunterricht erteilt werden dürfe. Eine andere Frage betraf die Beförderung von Kindern, die eine konfessionelle Schule besuchen, zusammen mit anderen, die auf Staatskosten mit einem Omnibus zur Einheitsschule gefahren werden. Mit der Berufung auf die gesetzliche Trennung von Staat und Kirche hat sich das Gericht gegen diese Praxis ausgesprochen. Die Katholiken machen geltend, daß der

entsprechende Abschnitt in die Verfassung nur eingefügt wurde, um mit der Abschaffung einer Staatskirche allen Konfessionen die gleichen Rechte und jedem Gläubigen die Gewissensfreiheit zu sichern. Also keine Indifferenz des Staates gegenüber der Religion, sondern nur die Gleichberechtigung der verschiedenen Formen vor dem Gesetz. Sollte sich aber die neue Auslegung durchsetzen, könnte und müßte jede Förderung der Religion durch den Staat als mit der Verfassung in Widerspruch stehend erklärt werden. Dagegen sprechen mancherlei Gewohnheiten und Einrichtungen im öffentlichen Leben: der Kongreß eröffnet die neue Sitzungsperiode mit einem Gebet, Truman wurde bei seinem Amtsantritt auf Verfassung und Bibel vereidigt, die Einrichtung der Militärpfarrer bei der Wehrmacht, die Steuerfreiheit der Kirchen. Immerhin zeigt die Auslegung, wie weit der Prozeß der Säkularisierung schon vorangeschritten ist, und das endgültige Verhältnis zwischen Staat und Kirche in USA wird davon abhängen, welchen Sinn man dem Grundsatz von der Trennung gibt: ob man an der ursprünglichen Bedeutung festhält oder die neue Auslegung zum Maßstab erhebt, der bei allen Konflikten in Zukunft angewandt wird.

Stimmen der Freunde

Überall in den Staaten begegnet man der Auffassung, daß in der Öffentlichkeit der Katholizismus während der letzten Jahre eine andere und bessere Bewertung gefunden hat. Die Presse ist zwar fast immer tolerant gewesen, aber das hatte vor allem wirtschaftliche und politische Gründe. Ein Wandel in der geistigen Einstellung zeigt sich bei führenden Zeitungen in der ausführlichen Wiedergabe päpstlicher Rundschreiben, in einer sorgfältigen Berichterstattung über die amerikanische Bischofskonferenz oder dem häufigen Eingehen auf kirchliche Themen. Ein Teil der alten Vorurteile, die unausrottbar schienen, ist in Auflösung begriffen. Das gilt sogar für den Süden, wo man den gefühlsmäßigen Widerstand am stärksten zu spüren bekam. Der Krieg würfelte die Menschen durcheinander und brachte sie zusammen. Auch der Rundfunk ist mit seiner Übertragung von Ansprachen und Gottesdiensten nicht ohne Wirkung geblieben. Ferner spielt wohl auch das Verhalten der Katholiken eine Rolle. Da ihre Einstellung zur Welt anders geworden ist, stellt sich die Welt ihnen gegenüber anders ein. Vor allem sind die allgemeinen Verhältnisse so grundlegend anders geworden, daß plötzlich auch die Kirche in einem neuen Licht dasteht. Katastrophen von europäischem Ausmaß kennt Amerika noch nicht, aber ein unterirdisches Beben geht durch das Land. Man merkt auch dort, daß wir auf einem Vulkan leben.

Der erste Weltkrieg, die Wirtschaftskrise von 1930, der zweite Weltkrieg, die Gefahr eines dritten, die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, die Existenz der Atombombe: all das ist auch bei dem Amerikaner nicht in den Kleidern hängen geblieben, sondern hat ihn mitgenommen. Er sucht Sicherungen und fragt nach den Maßstäben. Sein Ordnungswille entzündet sich an der nicht vorhandenen Ordnung in der Welt. Technik, Krieg und Frieden, Wirtschaft und Politik führen ihn zur Ethik. Ein Professor an der Universität von Kalifornien in Los Angeles, der selbst den Weg vom Unglauben zum Glauben gegangen ist, faßte das Ergebnis seiner Gespräche mit Studenten in die Sätze zusammen: „Sie haben Interesse für das Christentum. Nur geht es ihnen weder um den eigentlichen Sinn der Religion noch um irgendeine kirchliche Form. Sie erwarten vom Christentum die sittlichen Ideen und moralischen Maßstäbe für die Deutung und Gestaltung der Welt." Und ein Professor an der Universität von Chikago brachte in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen Liberalismus und Katholizismus auf die Formel: „Der Katholizismus hat sich bei den Liberalen

Freunde erworben durch seinen Kampf gegen den Kommunismus, der als Bedrohung der ‚western civilisation' und unserer eigenen Existenz empfunden wird. Der Liberalismus fühlt sich allein nicht mehr stark genug für diese Auseinandersetzung, er braucht dringend und begrüßt herzlich die Unterstützung durch den Katholizismus — wenn die Hilfe als Frucht der europäischen Tradition und Kultur dargeboten wird, ohne Bindung an Dogma und Autorität." Der gemeinsame Dienst an der verbindenden Aufgabe einer innerweltlichen Ordnung bringt die „freien Geister" und die Vertreter der Kirchen zusammen.

Bei solchen Gesprächen tritt die Krise des amerikanischen Liberalismus in aller Schärfe zutage. Ein pragmatischer Relativismus verfügt über keine Argumente gegenüber der Diktatur als System. Ob es sich um Franco, Mussolini, Hitler oder Stalin handelt, ist dabei gleichgültig. Wenn alles bedingt ist, dann können die Verhältnisse auch den Kommunismus rechtfertigen. Plötzlich zeigt sich, wie auch die Demokratie in der Luft hängt, wenn nichts absolut ist. Mit der Einsicht in die Bedeutung und Notwendigkeit einer Idee, die durch keinen geschichtlichen Wechsel um ihren bleibenden Wert gebracht werden kann, ist über Pragmatismus und Relativismus das Urteil gesprochen. Sie haben das Spiel verloren. In der American Bar Association, einem einflußreichen Verband amerikanischer Juristen mit 25000 Mitgliedern, wurde diese Frage in den letzten Jahren sehr eingehend behandelt. Die Zeitschrift des Verbandes ist bei der Bildung des Rechtsbewußtseins maßgebend beteiligt. Als roter Faden zieht sich durch die einschlägigen Veröffentlichungen der Gedanke: Wenn es uns nicht gelingt, einige Grundwahrheiten der geschichtlichen Strömung zu entreißen, werden wir durch unsere Prinzipien gezwungen, den Wert der Demokratie zu relativieren und müssen auch den Kommunismus gelten lassen. Es erschienen laufend Beiträge über das Thema der unveräußerlichen Menschenrechte und eines bleibenden Naturrechts. Die Thesen wurden durch entsprechende Leitartikel von der Redaktion unterstrichen und gestützt. Es liegt auf der Hand, daß dort, wo solche Bestrebungen lebendig sind, auf die Zusammenarbeit mit dem Katholizismus Wert gelegt wird.

In diesen Zusammenhang gehören auch alle Bestrebungen, die das Spezialistentum überwinden wollen und in Wissenschaft und Leben nach einer Ganzheit streben, in der die einzelnen Teile aufeinander abgestimmt sind. Das können individuelle Ansätze sein wie bei einem Professor in Chikago, der um die Verbindung zwischen Einzelforschung und Philosophie ringt und dabei zur Erkenntnis kommt, wie seine Soziologie von der Sache her mehr und mehr einen katholischen Zug bekommt. Einen weiteren Beitrag liefert die Erforschung des Mittelalters und die Beschäftigung mit dem Thomismus. Gilson, Maritain und das katholische Institut für Mittelalter in Toronto-Kanada haben einen ziemlichen Einfluß. In den letzten Jahren wurden an einer Reihe von neutralen Universitäten neue Lehrstühle für Geschichte des Mittelalters oder Philosophie der Scholastik errichtet. Und die Idee einer universalen Bildung hat seit langem schon die Arbeit von Hutchins an der Universität von Chikago inspiriert.

Die Auseinandersetzung mit dem Spezialistentum ist verbunden mit dem Ringen um den Sinn des Ganzen. Diese Frage wird in den Staaten häufiger gestellt, als man vielleicht vermutet. Der ungebrochene Optimismus des Amerikaners war sprichwörtlich. Er gehört der Vergangenheit an. Und mehr als das. Sein Dasein hat als Grundgefühl eine geheime Angst. Man kann keine halbe Stunde lang ein ernstes Gespräch führen, ohne daß die Wirtschaftskrise von 1930 heraufbeschworen wird. Ob wir noch ein zweites Mal hindurchmüssen? Und wie werden wir dann damit fertig? Auch der fieberhafte Kampf im Lande gegen den Kommunismus und wie man über den Krieg spricht, läßt auf das Gleiche

schließen. Nicht umsonst geht der Amerikaner zum Psychoanalytiker und Psychotherapeuten, wie wir zum Zahnarzt gehen. Was sein Leben erfüllt, befriedigt ihn nicht und er bleibt unsicher. Man hat für die Not und ihre Überwindung die Formel geprägt: frustation-integration. Aus diesem Kontingenzerlebnis eines zerbrochenen Optimismus und gescheiterten Liberalismus führen, wenn man erst einmal alle Zwischenlösungen durchexperimentiert hat, ohne eine Lösung zu finden, nur zwei Wege heraus: man wird Kommunist oder Katholik. Die Frage wird in manchen Kreisen, vor allem bei der Jugend, heute schon so gestellt. Und man trifft sowohl die eine wie auch die andere Entscheidung. An den Universitäten gibt es kleine kommunistische Zellen, die sehr aktiv sind. Aber es gibt auch „Konvertiten" — und einige unter ihnen sind ehemalige Kommunisten.

Die Stimme von Konvertiten

Über die Atmosphäre und Geistigkeit einer Schicht, die zwar nicht allzu groß, aber doch sehr aufschlußreich ist und auf die Dauer auch nicht ohne Einfluß bleiben wird, unterrichtet am besten der Brief eines jungen Amerikaners, in dem er seinen Werdegang beschreibt. Ich war nur ein paar Tage mit J. H. zusammen. Wir verstanden uns ausgezeichnet, und aus der zufälligen Bekanntschaft entwickelte sich sehr bald eine herzliche Freundschaft. Während des Krieges war er Flieger gewesen. Als wir uns kennenlernten, studierte er an einer Universität. Der Brief, um den ich ihn beim Abschied gebeten hatte, geht auf Strömungen im modernen Lebensgefühl ein und nennt die Namen von Menschen, die auf seine Konversion Einfluß hatten:

„Ich glaube, ich wurde angeregt, mich für diese Menschen zu interessieren, weil sie diejenigen waren, von denen in Zeitungen und Zeitschriften die Rede war und weil sie am besten die Zeit repräsentierten, in der ich lebte. Auf andere traf ich nur zufällig. Daher zögere ich zu behaupten, daß sie auf alle den gleichen Einfluß hatten wie auf mich. Wenn ich jedoch jemanden traf, der ebenfalls an diesen Fragen interessiert war, dann hatten wir für gewöhnlich ein gemeinsames Interesse an diesen Leuten.

Unter den Schriftstellern hatte und hat Thomas Wolfe, ein junger Amerikaner, welcher Ende der 30er Jahre starb, den größten Einfluß auf mich, und auch auf die Studenten von heute hat er großen Einfluß. Er drückt für uns alle jene Gefühle und Sehnsüchte aus, die wir unfähig sind selbst auszudrücken und allein sogar kaum verstehen können. Seine fünf Romane, alle autobiographisch, enthalten jenes fürchterlich drängende Bedürfnis nach Glück und die unendliche Suche nach ihm in jeder Art von Wissen und Erfahrung — alles ohne Erfolg. Die deutliche Tatsache, daß er, der alles gelesen, alles ausprobiert, alles ersehnt hatte, nichts fand, um dieses brennende Bedürfnis zu stillen, führte mich in besonderem Maße dazu, das Glück an dem einzig übriggebliebenen Ort zu suchen, bei Gott selbst. Ich habe es gefunden, über meine leidenschaftlichsten Erwartungen hinaus. Ich bin Wolfe zutiefst dankbar, daß er mich gezwungen hat, mich selbst kennenzulernen und Gott zu suchen ...

Unter den Dichtern hat T. S. Eliot mich am meisten interessiert. In seinen ‚Gesammelten Gedichten' kannst Du sein Leben verfolgen von jugendlicher Hoffnung über Desillusionierung und Verzweiflung zu einem wachsenden Glauben an Gott. Offenbar hat man seinen Einfluß auf moderne Literatur und modernes Denken erkannt; denn sonst würde er wohl kaum den Nobelpreis bekommen haben. G. M. Hopkins interessierte mich zuerst wegen seiner Formexperimente. Aber je mehr ich das geistliche Leben kennenlernte, desto mehr gewannen auch seine Gedanken an Interesse für mich, die in den Gedichten enthalten sind. John

Donne, William Crashaw und George Herbert, die ‚metaphysischen Dichter' des 17. Jahrhunderts, hatten großen Einfluß auf Eliot und aus diesem Grunde richtete ich meine Aufmerksamkeit auch auf sie.

Unter den Dramatikern hatte Eugene O'Neil den weitaus stärksten Einfluß. Seine Stücke enthüllen jene Seite unserer menschlichen Natur, die wir nur allzu deutlich kennen und uns doch nicht eingestehen wollen. G. B. Shaw und Somerset Maugham verdeutlichen am besten das ausschweifende und brüchige Gesellschaftsleben unserer Zeit. Maughams Roman ‚Auf des Messers Schneide' nahm meine Erfahrung auf, wo Wolfe mich im Stich gelassen hatte. Er faßte meine eigene Suche nach Gott in der Religion in Worte. Nachdem ich in den indischen Religionen, in Theosophie und im Mystizismus herumgeplätschert hatte, landete ich schließlich in der Kirche, während Maughams junger Mann in einem der indischen Kulte landete. Erst in der Kirche begann ich die Lehren der Mystiker zu verstehen, und umgekehrt gewann die Kirche erst durch die Lehren der Mystiker ihren eigentlichen Sinn für mich. Ich war schon 1939 katholisch geworden, hatte mich aber in diese andern Gefilde verirrt. Theresia und Johannes vom Kreuz brachten mich zurück und halten mich hier fest..."

Es handelt sich bei dieser Entwicklung nicht um einen einmaligen Fall. Mein Freund wies auf Thomas Merton hin. Ich hatte bereits von ihm gehört und mir sein Buch gekauft: The Seven Storey Mountain, Selbstbiographie eines Konvertiten. Als junger Mann pendelte Merton in New York zwischen Columbia University, den Theatern am Broadway und einer Kommunisten-Gruppe. Mit 23 Jahren stand er vor der Wahl: katholisch werden oder mit dem Leben Schluß machen. Ein paar Jahre nach seiner Konversion trat er in den Trappistenorden ein und wird in diesem Jahr zum Priester geweiht. Nicht wenige Konvertiten und auch ehemalige Soldaten sind den gleichen Weg gegangen. Seit dem Kriege konnte das alte Trappistenkloster in Kentucky vier Neugründungen in Georgia, Utah, New Mexico und South Carolina vornehmen. Die Biographie des Trappisten und Konvertiten wurde ein Bestseller. Man las das Buch in der Untergrundbahn von New York, auf der Fahrt zwischen Wohnung und Büro. In Los Angeles suchte eine Studentin nach der Lesung den Herausgeber der katholischen Wochenzeitung auf: „Mir ist genau so zumute, wie es Thomas Merton in seinem ersten Teil beschreibt. Wir sind in einem Käfig gefangen und können die Tür nicht finden. Ihm ist der Sprung in die Freiheit gelungen. Was muß ich tun, um diese Sicherheit, einen solchen Frieden zu finden?" Das Buch erschien in einem neutralen Verlag und fand die weiteste Verbreitung in Kreisen außerhalb der Kirche.

In welchem Umfang ein Interesse für den Katholizismus besteht, zeigte sich im vergangenen Jahr, als die Kolumbusritter einen neuen Informationsdienst ins Leben riefen. Dieser Verband von 700 000 katholischen Männern ließ im bezahlten Anzeigenteil von 6 Zeitschriften, die zusammen eine Auflagenhöhe von 15 Millionen erreichen, eine Serie von 6 Artikeln erscheinen. Die Themen fanden solchen Anklang, daß mehr als 180000 Leser um weitere Auskunft und Zusendung von Literatur baten. Obwohl häufig genug das Interesse ohne Konsequenzen bleibt und auch die Katholiken aus Mangel an Leuten und Zeit sich dieser Aufgabe nicht allzu sehr widmen können, ist doch die Zahl der Konvertiten während der letzten Jahre sprunghaft gestiegen. Sie betrug 87000 im Jahre 1946, 100000 im Jahre 1947 und 115000 im Jahre 1948.

Kurz vor meiner Abreise besuchte ich in New York die Gattin des Besitzers und Herausgebers von Life, Time und Fortune. Auf Grund ihrer gesellschaftlichen Stellung, durch eine erfolgreiche politische und literarische Tätigkeit steht Clare Boothe Luce seit Jahren im Brennpunkt der amerikanischen Öffentlichkeit.

Ihre Stücke wurden monatelang in den Theatern am Broadway gespielt und dann verfilmt. Zweimal hat sie die Republikanische Partei als Abgeordnete in Washington vertreten. 1946 wurde C. B. Luce durch Msgr. Fulton Sheen in die katholische Kirche aufgenommen. Diese Konversion war in Amerika mehr als eine Sensation. Plötzlich richtete sich die Aufmerksamkeit von Millionen auf den Katholizismus. Das Rätselraten um die Gründe und Hintergründe begann. Als die Konvertitin in der bekanntesten Frauenzeitschrift unter dem Titel „The Real Reason" eine Beschreibung und Rechtfertigung ihres Schrittes gegeben hatte, nahmen 8000 Leser dazu in Briefen an die Redaktion Stellung. In diesen Aufsätzen gibt die Verfasserin ein weltanschauliches Portrait der amerikanischen Gesellschaft, das an Deutlichkeit nicht leicht übertroffen werden kann: der Kommunismus als Symptom für die Krise des Liberalismus und ihre persönliche Fragestellung, die wider Erwarten zum Katholizismus führt. Das Gespräch mit Clare Boothe Luce gehört zu den letzten, die ich in Amerika geführt habe. Und das war gut so. Es war ein Höhepunkt, der zahllose Eindrücke bestätigte und zahlreiche Einsichten zusammenfaßte. Beim Abschied bat ich um die Erlaubnis, die genannten Aufsätze verwerten zu dürfen. Die Einwilligung wurde gern gegeben. Mit einer knappen Wiedergabe der entscheidenden Absätze aus diesem ebenso sachlichen wie persönlichen Bericht möchte ich meinen Bericht über Amerika und den Katholizismus beschließen:

„Zu meiner Zeit schien der Liberalismus das Sammelbecken für schlechthin alles zu sein: Stoizismus, Platonismus, Humanismus, Kapitalismus, Naturalismus, Hedonismus, Agnostizismus. Der Hauptschlüssel aber für das liberale Labyrinth von Ismen war der Pragmatismus. Der Liberale war ein Mann des praktischen Lebens, ein Pragmatiker. Die Menschen und die Gesellschaft verurteilten ein Dogma oder eine Kombination von Dogmen nur, wenn ihre praktischen Auswirkungen sich als ‚unbrauchbar' herausgestellt hatten. Ein Mann der Praxis probierte natürlich alle durch, bis er eins oder mehrere fand, die für ihn ‚brauchbar' waren. Ich habe in den vergangenen 20 Jahren einen großen Teil der bekanntesten amerikanischen Journalisten, Verleger, Herausgeber, Leitartikler, Bühnenschriftsteller, Dichter und Filmautoren kennengelernt, also die Menschen, welche die öffentliche Meinung in Amerika machen. Sie rechneten sich zu den Liberalen. Selbstverständlich kannte ich nicht alle gut genug, um zu wissen, was in ihren Herzen vorging. Aber es war nicht schwer festzustellen, was in ihren geschäftigen Köpfen vorging. Im atheistischen New York der 20er und 30er Jahre war der Swinburne-Salon-Atheismus des 19. Jahrhunderts ebenso überholt wie die Gasbeleuchtung des Viktorianischen Zeitalters: im großen und ganzen glaubten sie alle nicht mehr an Gott.

Wie alle halbwegs anständigen und idealistischen jungen Menschen meiner Generation hatte auch ich in meiner Jugend von einer allgemein gültigen Patentlösung für die Probleme der Menschheit geträumt. Ich suchte Utopien und plante tausendjährige Reiche, deren Erfüllung eine Kleinigkeit zu sein schien, wenn wir alle nur ein wenig Mut, Ausdauer und Zusammenarbeit aufbrächten. Als Backfisch gehörte ich zu den nicht ungewöhnlichen Studentinnen, die ‚Das Kapital' von Karl Marx lasen, und ich war geneigt zu glauben, daß er die vollkommene Formel für eine glückliche Gesellschaft gefunden habe. Ich möchte heute annehmen, daß die Anziehungskraft des Kommunismus in seinen religiösen Aspekten lag. Der Kommunismus hatte eine totale, autoritäre, religiöse Struktur. Dem Liberalen der letzten Tage, hungrig nach Autorität, bot der Kommunismus einen absoluten Glauben und die unfehlbare Autorität für seine Auslegung und Verkündigung. Denn der Kommunismus hatte sich selbst als die universale katholische Kirche des Materialismus proklamiert. Es ist wirklich

kein Zufall, daß die Intellektuellen meines eigenen Kreises, die am stärksten die Notwendigkeit eines persönlichen Glaubens leugneten, sich selbst heute noch am meisten zu der Religion des Kommunismus hingezogen fühlen. Nicht einmal ein moderner ‚Liberaler' kann vom Brot allein leben.

Das New York meiner Jugendzeit war eine satte, reiche, glänzende, erregende, zauberhafte Stadt. Praktisch war ein jeder von uns in Reichweite seines Zieles. Ich selbst habe wohl ein halbes Dutzend Mal ‚Karriere' gemacht und dabei, obwohl ich mich niemals für genial hielt, immer Erfolg gehabt. Wir hatten soviel von dem, was wir wünschten; und doch wünschten wir immer noch mehr. Warum waren wir nicht glücklich? In der Wirtschaftskrise, die auf die Hochkonjunktur folgte, begingen vier gute Freunde Selbstmord, zwei schöne und umworbene Frauen, zwei begabte und beneidete Männer. Niemand kannte den wahren Grund. Wahrscheinlich war selbst das Leben ihnen zu einem ‚Ismus' geworden, der sie langweilte. Dieser Einbruch des freiwilligen und gehäuften Todes war für mich ebenso schwer verständlich wie für viele andere auch. Er glich den allerersten Blättern, die sich an einem frühen Herbsttag vom Baum lösen. Man suchte vergeblich nach der Hand, die sie abgepflückt hatte. Und dann kam der mächtige Wind, und es blieb ungewiß, ob sich ein einziges Blatt würde halten können: der Krieg kam über Europa und ganze Völker begannen mit dem Selbstmord. In den Jahren 1940—41 ging ich als Korrespondentin für „Life" nach Europa und Asien. Dort wurde mir eines ganz klar: Was eine umfassende und überall anwendbare Erklärung forderte, das war die fürchterlichste Tatsache des Krieges: der endlose Tod. Der freiwillige Tod, der zufällige Tod. Tod durch Bomben, Kugeln und Folter. Feuertod, Kältetod, Erschöpfungstod, Hungertod. Tod zu Lande, unter der Erde, zu Wasser, unter dem Wasser und in der Luft. Das furchtbare und überwältigende Ausmaß des Todes stellte schließlich unausweichlich vor die große Frage: Was ist der Sinn des Todes? Welchen Sinn der Tod auch immer haben mag, er wird ihm vom Leben gegeben. Niemand kann die Doppelseitigkeit dieser großen Frage übersehen. Aber was ist der Sinn des Lebens? Wenn alles vergeht, wenn unser Körper vergeht, sind dann nicht sowohl das Leben als auch der Tod beide ohne jeden Sinn? Ist das ganze Leben der Menschen nichts mehr als die Partnerschaft in einer verlorenen Schlacht? Vor acht Jahren kam meine Mutter ums Leben, vor drei Jahren meine Tochter; beide durch einen sinnlosen Autounfall. Die große Frage war: schliefen oder vermoderten sie?

Einer Konversion geht manchmal eine Konvergenz voraus, ein schnelles Zusammenfließen alles dessen, was der Konvertit jemals gewesen ist, getan oder gefühlt hat. Es ist der Höhepunkt der Verwirrung, die Erschöpfung aller Auswege, der Scheitelpunkt des Zweifels, der Nullpunkt des Glaubens und die Krisis der Verzweiflung. Es ist die endgültige Zusammenfassung aller Irrtümer, die Schlußabrechnung. Wie und warum mir das an einem späten Abend im Herbst 1945 in einem bestimmten New Yorker Hotelzimmer passierte und nicht in einem andern, das ist unwichtig. Daß es überhaupt passierte, ist ungeheuer wichtig. Mir ging endlich der wahre Sinn der Sinnlosigkeit auf: zu glauben, daß man sich bis zum Erlöschen ungeliebt, unliebbar und lieblos durch dies Leben schlagen muß. Ich fühlte, daß ich weinte. Und dann betete ich. Es war eine lange Reise gewesen. Aber durch den dichtesten Nebel meines Lebens hatte ich den Dachfirst von meines Vaters Haus erblickt, endlich. Ich hatte keineswegs alle meine Zweifel überwunden in dieser Nacht, die ich als Anfang meiner Konversion bezeichnet habe. Ich hatte nur die Gewißheit erhalten, daß nichts so nutzlos ist wie die Illusion, daß wir uns selbst jemals genügen könnten. Ich war nicht bewußt gewillt, katholisch zu werden. Aber zum ersten Mal seit meiner Jugend war ich offen für eine religiöse Sinngebung des Lebens."

Umschau

Von Fouquet bis Cézanne

Gedanken zu einer Kunstausstellung

Die große Ausstellung der französischen Meisterzeichnungen aus 5 Jahrhunderten — vielleicht das bisher größte kunsthistorische Ereignis nach dem Kriege — hat ihre Tore geöffnet. Unter dem Protektorate der Association Française d'Action Artistique stellen der belgische und französische Staat im Palais der schönen Künste in Brüssel 224 Meisterwerke aus 32 europäischen Museen und 12 bedeutenden Privatsammlungen aus. Vertreten sind an hervorragender Stelle die Schätze des Louvre, der Wiener Albertina, des Berliner Kaiser-Friedrich-Museums, des Courtauld Institute of Art in London und des Stockholmer Nationalmuseums, dazu fast aller Museen Frankreichs, Belgiens und der Niederlande.

Kein Wunder, daß die Hallen des Kunstpalastes täglich dicht gefüllt sind, daß sich dort Kunstverständige und Kunstliebhaber aus ganz Westeuropa treffen.

Denn mehr als an Gemälden läßt sich ja die Entwicklung der Malkunst an der Zeichnung ablesen, und so wird gerade dieser Ausstellung in Fachkreisen ein ganz besonderer Wert beigemessen.

Inmitten der noch stark religiös gebundenen Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts, vertreten vor allem durch Froments „Transfiguration", Zeichnungen von Callot und Poussin, dessen „Heilige Familie" aus dem Louvre mit das schönste Blatt der ganzen Ausstellung ist, erscheint Jean Fouquets Berliner Bildnis des Guillaume Juvénal des Ursins, dieses selbstbewußten, fast überheblichen französischen Kanzlers, wie ein erster Quell der Auflehnung gegen metaphysische Gebundenheit, von dem aus sich dann ein Strom durch fünf Jahrhunderte ergießen soll, um schließlich in ein Meer aushöhlender und verflachender Darstellungen zu münden, an dessen Ufer einsam und verlassen, wie eine bittere Ironie des Schicksals, die Studie zu einem Torso steht.

Bei Claude Lorrain erreicht die Landschaftsmalerei in Frankreich ihren ersten großen Höhepunkt, seine „Landschaft bei untergehender Sonne" wie „Die Ufer des Arno", beide im Besitze des Louvre, üben einen unheimlichen Reiz auf den Beschauer aus, vor allem aber verrät die tiefe Geborgenheit in seinen Haarlemer Naturstudien, daß er die Landschaft als Schöpfung eines liebenden Gottes sieht.

Welch ein Gegensatz dann bei Antoine Watteau. Welch ein Bemühen um den Menschen in der Pariser Studie der acht Köpfe und dann seine Gestalten: „Die Schuhputzer", die „Türken" und „Neger"; sie kennen nur diese Erde, und wo dieses Leben endet, stehen sie vor einem Nichts. Einsam zieht „Der Pilger" durch diese profane Welt; auch er ist ein Weltpilger, der Hauch des Alltags umweht ihn, ein alter Mann, vom Leben gebeugt, ziellos, den Blick nach unten gerichtet.

Den Mann sah Watteau, François Boucher sieht die Frau. Noch einmal umgibt uns heiliger Gottesfriede in seinem Wiener Hof-Bild, in den „Mütterlichen Sorgen", doch es ist gleichsam ein Abschied von der geborgenen Welt. Denn nun bricht das 18. Jahrhundert an. Fragonards „Pascha" aus dem Louvre eröffnet seinen bunten Reigen: munteres Leben durchbraust sein „Fest in St. Cloud". An Saint-Aubin geht es vorbei, und wer all diese Bilder sieht, spürt es bereits, daß nun die Revolution folgen muß — viel deutlicher als beim Lesen der Geschichte wird es uns hier in der Malerei klar.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts: Dantons Bildnis von Jacques Louis David. Bis zu Ingres führt die blutige Serie. Und nun vor der harten

Feder Delacroix', die das antike Heidentum wiedererweckt, von dort zu der seltsam zwiespältigen Welt Corots, deren matte Farbenpracht uns für einen Augenblick in ihren Bann zieht, ehe sie uns sacht zu Millets sonniger Welt hinübergeleitet.

Und wieder steht der Mensch vor uns; seine entstellte Fratze grinst uns an, unvergeßlich Daumiers „Advokat", sein „Drehorgelspieler" wie eine freche Ohrfeige mitten ins Gesicht unserer Zeit.

Als ein letzter Ruhepol erscheint Manet, zart und feinfühlend. Einsam und vergessen — ja, ein wenig verträumt — dann Monets „Kirche von Varengeville".

Ein Kind inmitten dieser Welt. Was es hier wohl verloren habe, fragen wir uns. Es ist Sisleys berühmtes Blatt aus dem Louvre. Ein Kind in dieser Welt des Festes und der Freude, zwischen Renoirs Sinnenlust und Degas' vom Tanze gejagter Welt! — Dann ist der Mensch vergessen . . . „Blumentöpfe" von Cézanne, Gauguins „Gespenst", Gestalten einer blassen Unterwelt, Untermenschentum eines Toulouse-Lautrec, und schließlich, am Ende unseres Weges, die Studie zu einem Torso von Auguste Rodin.

Es ist ein weiter Weg, den wir zurücklegten, ein Weg aus der Geborgenheit in die Ungewißheit, aus der beseelten Fülle ins offene ... Nichts! Die Technik wird vollkommener, die Bilder erhalten neues Leben, die Farbenpracht nimmt zu, die Linie gewinnt an Schwung — doch die Seele des Bildes verkümmert und verdorrt.

Ein trauriger Weg führt von Fouquet zu Cézanne, ein Weg durch fünf Jahrhunderte, vorbei an den größten Meisterwerken jenes Volkes, das einst die Kathedrale schuf, in dessen Herz sich noch heute die „Notre Dame" erhebt.

Schon lange sind wir geneigt, an einem Fortschritt der Kunst zu zweifeln; diese Ausstellung bestärkt uns darin. Wohin führt dieser Weg, fragen wir uns vor den letzten Blättern. Ein leises Beben durchschauert uns, denken wir an die Entwicklung der letzten 50 Jahre, deren Künstler hier noch nicht vertreten sind. Hat man sie absichtlich fortgelassen?

In eine Sackgasse mündete unser Weg, so wollte es der Architekt, der einst den Palast der schönen Künste geschaffen; wir müssen den gleichen Weg noch einmal zurück, noch einmal aus dem Nichts zur Fülle.

Georg Hermanowski

Zur Psychologie des Kollektivs

Die Bezeichnung Kollektiv wird hier ganz allgemein, also im Sinn einer Mehrzahl von Menschen verwandt. Die psychologische Literatur weist nicht sehr viele Untersuchungen über das Thema auf, während über das Individuum sowohl systematische wie auch Einzeldarstellungen in kaum überschaubarer Anzahl vorhanden sind. Das ist recht erstaunlich, da doch die Vermittlung psychologischer Gesetzmäßigkeiten einer Vielheit von Menschen, etwa eines Volkes, von großer Wichtigkeit ist und zugleich nicht wesentlich schwieriger sein dürfte als die des Einzelmenschen.

Wenn man bedenkt, daß Individuen, die in einer Menge existieren, zwar als solche gewisse Veränderungen des Erlebens und Verhaltens aufweisen, anderseits aber auch als Einzelwesen bestehen bleiben, so wird begreiflich, daß sich die Psychologie des Kollektivs entweder mehr um die Herausstellung der Besonderheiten kollektiven Erlebens und Verhaltens oder um den Aufweis gewisser Gemeinsamkeiten von Individuum und Kollektiv bemühen kann. Wir wählen hier die zweite Möglichkeit. Die Frage lautet dann: Welche Gesetzmäßigkeiten psychologischer Art sind für das Individuum und für das Kollektiv in gleicher Weise

von Wichtigkeit, lassen Handlungsweisen beider verständlich erscheinen?

H. Thirring, Professor der theoretischen Physik an der Universität Wien, hat ein Buch verfaßt „Homo sapiens", eine Psychologie der menschlichen Beziehungen (Ullstein Verlag, Wien 1947), das eine Anzahl solcher Gesetzmäßigkeiten zusammenstellt.

Nach seiner Ansicht sind für das Individuum wie für das Kollektiv von Bedeutung die Gesetze des „inneren Kontrastes", des Wertwachstums auf Grund der „seelischen Perspektive", des Traumas, des geistigen Beharrungsvermögens und der versäumten Adaptation, der seelischen Kräfte des Idealismus und der „Verklärung", aber auch des Ressentiments und der „Urwaldinstinkte".

Unter „innerem Kontrast" versteht Thirring Gegensätze, die sich erfahrungsgemäß sowohl im einzelnen Menschen wie im Kollektiv finden. Diese Gegensätze sind innerhalb des Tatsachenbereiches solche der Anlagen, des Temperaments usf., unter der Rücksicht des Wertes gesehen gute und schlechte Eigenschaften. Der „innere Kontrast" besteht mit den Worten des Autors darin, „daß so gut wie jeder Mensch — in stärkerem Maß erst recht jedes Menschenkollektiv und in gewissem Sinn weiter jeder Staat und jede geistige Strömung — eine Vielzahl von guten und schlechten Seiten, von Vorzügen und Mängeln, von stärkeren und schwächeren Punkten, von Fähigkeiten und Unfähigkeiten aufweist".

Wertwachstum benennt die Tatsache, daß durch bestimmte Einstellungen und Erlebnisse, durch Spiel und Beharrung, aber auch durch traumatische Vorgänge Werte ansichtig werden, ja zu „überwertigen Ideen" anwachsen können. Diese bieten Voraussetzungen zu besonderen Leistungen, sie können aber auch zu schweren Konflikten führen, weil sie blind machen für die Wirklichkeit, sie verzerren und Fehlhaltungen ihr gegenüber hervorbringen. Überwertige Ideen sollten deshalb — nach Ansicht Thirrings — sowohl dem einzelnen wie dem Kollektiv zum Bewußtsein gebracht werden, damit Erkennen und Einstellung, „die seelische Perspektive", korrigiert oder vervollständigt werden können.

Das „Trauma", das vom Verfasser im Sinn der Psychoanalyse verstanden wird, ist von Bedeutung für Individuum und Kollektiv, weil es als seelische Verwundung in der doppelten Weise der Kompensation wie des Ressentiments gefährlich werden kann. Als Kompensation führt es leicht zu unnatürlichem Wertwachstum, als Ressentiment disponiert es zu Negativismus und Zerstörung. Daß es auch kollektive Traumen gibt (jene des Individuums sind von der Psychoanalyse bereits behandelt worden), lehrt z. B. der Rückblick auf die Geschichte des zweiten Weltkriegs, für die das Erlebnis der Katastrophe des ersten Weltkriegs von größter Bedeutung war.

Als weitere Gesetzmäßigkeit erfahren wir die des geistigen Beharrungsvermögens und der versäumten Adaptation. Thirring sieht beides darin begründet, daß einmal angenommene und geübte Haltungen — etwa Werten oder Menschen gegenüber — auf Grund gewisser Dispositionen eine Neigung haben zu „perseverieren", anzudauern auch wenn sie längst überholt sind und sich im Gesamt der Auffassungen fortgeschrittener Art nicht mehr organisch einfügen. Antipathien fahren sich z. B. leicht fest, obwohl Einsichten, Lebenserfahrungen und -anschauungen sie längst hätten unwirksam machen können und sollen. Das Gesetz des Beharrens und der verspäteten Adaptation ist das psychologische „Trägheitsgesetz". Es leuchtet ohne weiteres ein, daß dieses Gesetz ebensolche Bedeutung für das Kollektiv hat wie für den einzelnen. Auch das Kollektiv kann an Einstellungen festhalten, manchmal sogar über Generationen weg, obwohl ihre Grundlagen unberechtigt sind und

als unberechtigt leicht nachgewiesen werden könnten.

Die Gesetzmäßigkeiten der seelischen Kräfte, des Idealismus und der Verklärung, des Ressentiments und der „Urwaldinstinkte" weisen auf den engen Zusammenhang zwischen der Phantasie und dem Willen einerseits, Instinkt und Willen anderseits hin. Wenn es gelingt, die Phantasie mit idealistischen, zugkräftigen Bildern zu füllen, wird man den Menschen begeistern, ihn „befähigen zu einer mit starken Gefühlen verknüpften Bindung an ein Ideal". Idealismus und Verklärung machen geneigt, auch schwere Opfer eines Zieles wegen in Kauf zu nehmen. Aber sie lassen sich auch mißbrauchen zu schlechten Zielen, und darin liegt namentlich bei der Jugend eine große Gefahr. Ressentiment und „Urwaldinstinkte" sind nach der Auffassung Thirrings instinktive Kräfte, die dem Kulturmenschen längst hätten abgewöhnt werden sollen. Sie sind nach seiner Meinung Entwicklungshemmungen der Menschheit, die auf Grund des geistigen Trägheitsgesetzes verharren, obwohl Lebensumstände, Kultur, äußerer Fortschritt sie längst hätten überwinden können.

Wir konnten hier nur die Grundgedanken des Buches andeuten. Es soll nach dem Wunsch des Verfassers Massenwirkung ausüben. Thirring glaubt, daß die Menschheit in der Technik und in den Naturwissenschaften enorme Fortschritte gemacht habe, in den eigentlich menschlichen „Haltungen" aber auf rudimentärer Stufe stehen geblieben sei. Nach seiner Auffassung sollte und könnte durch Aufklärung — namentlich über psychologische Sachverhalte — eine Nachreifung erreicht werden.

Bestimmend für die Grundanschauungen und Überlegungen des Verfassers ist seine unverkennbar optimistische Ansicht von der Menschennatur. Er glaubt, daß der Mensch — von Natur aus gut — auf Einsicht hin grundsätzlich bereit sei, sein Verhalten den Einsichten entsprechend zu formen. Es ist sicher berechtigt, Einsichten zu fördern, sie, wenn sie Bedeutung haben, mit allen Mitteln ins rechte Licht zu stellen und für die Massenwirkung heranzuziehen. Es ist auch berechtigt, eine Art „Lebenskunde" zu propagieren, dafür zu sorgen, daß Haltungen, die einer fortgeschrittenen Auffassung der menschlichen Beziehungen nicht entsprechen, beseitigt werden. Es fällt in diesem Zusammenhang sicherlich auf, daß die Schule viel zu wenig in theoretischer Form zum gegenseitigen Verständnis der Menschen beiträgt. Viele Gebiete des Lernens werden von der Schule einbezogen, aber für das Verständnis des Menschen, für psychologische Einsichten und deren Folgerungen geschieht fast nichts. Die psychologischen Gesetzmäßigkeiten des „inneren Kontrastes", des Traumas, des Wertwachstums usw. könnten sicherlich dazu verhelfen, manche Methoden der Menschenbehandlung zu beseitigen und unschädlich zu machen, weil sie verfehlt und „rudimentär" sind. Gegensätze könnten leichter getragen werden, wenn man sähe, daß sie — auf Grund des Kontrastgesetzes — neben Gleichheiten bestehen; Unwerte würden eher hingenommen werden, wenn man sähe, daß ihnen Werte beigegeben sind. Traumen könnten unschädlich gemacht werden, wenn man sie als solche erkennen würde, wenn man vor allem auf ihre schädigende, wirklichkeitsverfälschende Strahlung und auf ihre Unfruchtbarkeit hinwiese. Die Kenntnis der Gesetze des „Wertwachstums" könnte manche Überwertigkeit in ihren hemmenden und störenden Folgen aufheben. Einblick in die Eigenart des Beharrungsvermögens und der versäumten Adaptation ließe Haltungen aufgeben, die überholt sind. Verstehen des Zusammenhangs des Idealismus und der Verklärung mit den Willenshandlungen würde die Gefahr des Mißbrauchs dieser Kräfte

verringern. Man würde unterscheiden lernen zwischen den äußeren, idealistisch motivierten Zielen und den tatsächlichen, die den vorgetäuschten oft in nichts ähnlich sehen.

All dies wird man dem Verfasser gerne zugeben, aber den ontologischen Optimismus wird man nicht mit ihm teilen können. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch über eine große Anzahl treffender Einsichten verfügen kann, ohne daß sie für sein Handeln wirksam werden. Jeder Optimismus der genannten Art verführt dazu, die Erkenntnis zu überschätzen. Man hat jahrelang geglaubt, Aufklärung, also Einsicht in die Zusammenhänge, in deren Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit, bringe automatisch entsprechendes Handeln hervor. Man hat sich getäuscht. Das Christentum mag oft wenig zügig verkündet und oft wenig gelebt worden sein, das wird man nicht bestreiten können, daß es fähig wäre — aus seinem Wesen und Gehalt heraus —, die Welt zu erneuern. Daß es diese Kraft so stark verloren hat, liegt an anderem als am Mangel an Einsicht. Es ist begründet in der menschlichen Schwäche und in der menschlichen Bosheit. Der Mensch kann einsichtswidrig handeln, und die Erfahrung zeigt, daß dies sehr oft der Fall ist. Vielleicht darf man behaupten — ohne die Wichtigkeit der oben empfohlenen „Lebenskunde" anzutasten —, daß oft Einsichten genug vorhanden wären, die den Menschen befähigten, sich und andere zu verstehen, daß infolgedessen auch die Kollektive, wie etwa die Völker, fähig sind, sich zu einigen und Frieden untereinander zu halten, wenn nicht Kräfte des Egoismus die Einsichten unwirksam machen würden. Mag auch Erkenntnis wichtig sein — sie allein genügt nicht, die menschlichen Beziehungen zu bessern. Entscheidend ist das Opfer, die Hinnahme von Unwerten um eines höheren Wertes willen. Dies gilt für den Einzelmenschen ebenso wie für die Kollektive. Hubert Thurn S. J.

Der christliche Glaube in der Krise der Zeit

Noch zu Beginn des Jahrhunderts schien eine gläubige Haltung weithin der Würde des modernen, gebildeten Menschen zu widersprechen und der Glaube galt vielen als letzter Überrest einer überwundenen Zeit. Das ist heute anders geworden. Männer von wissenschaftlichem Ruf, Forscher, Philosophen und Künstler scheuen sich nicht, heute öffentlich zu bekennen, daß das Christentum der einzige Weg zu Gott und der christliche Glaube die Wahrheit ist, die allein den Menschen zu retten vermag.

Unsere Existenz stellt sich uns nicht mehr gesichert und großartig dar, sondern von allen Seiten bedroht und dunklen Mächten ausgeliefert. Sie ist wieder voller Rätsel und Geheimnisse. Darum ist vieles, was der aufgeklärte Mensch noch gestern ablehnte, heute wieder selbstverständlich. Hierin kann freilich die Gefahr liegen, im Glauben weniger die Wahrheit als die Geborgenheit zu suchen. Doch es gibt auch Menschen genug, die nicht nur in Wort und Schrift für den Glauben eintreten, sondern durch ihr Leben Zeugnis für ihn ablegen; und mancher, der einst andere Wege ging, bezeichnet sie heute öffentlich als Irrwege.

Wir hatten schon in einem früheren Beitrag Proben für diesen Umschwung geboten.[1] Er sei hier durch weitere Beispiele deutlich gemacht.

Das erste betrifft den Maler Henri Matisse, den wir als Beispiel für eine verbreitete Art verschwommener, rein gefühlsmäßiger Gläubigkeit anführten. Nun erhalten wir einen Bericht über „Die Wandlungen des Malers Henri Matisse", der den berühmten, hochbetagten französischen Künstler in einem anderen Lichte zeigt.[2] Danach lebt Henri Matisse still und

[1] Vgl. 143. Bd., 74. Jg., Febr. 1949 (Seite 392—395).

[2] Vgl. Dr. Paul Becker in „Die Österreichische Furche": V, 44 (29. 10. 49).

weltabgewandt in einer kleinen Kreisstadt der Riviera. Seit über einem Jahr arbeitet er an Entwürfen für die Ausmalung der Kapelle des Dominikanerklosters in Vence. „Ich kann nichts anderes arbeiten", erklärt Matisse, „ich hatte die größte Mühe, eine Illustration zu Ronsard zu machen. Mein Geist ist christlich, und es war mir nicht möglich, den heidnischen Geist Ronsards wiederzufinden." Matisse soll jetzt ganz in dem Bau der Kapelle aufgehen und auch seine Freunde im Ausland dafür mobilisiert haben.

Dann ist da die seit langem viele Menschen innerlich bewegende und in der Öffentlichkeit erörterte Wandlung, die sich — beispielhaft für viele andere — bei Ernst Jünger „im Mahlstrom der Zeit" und „in Stürmen reifend" vollzogen hat.

Von einem, für den das Christentum überwunden schien und der Gott verloren hatte (18. 7. 43),[3] ist er heute wieder zum Menschen geworden, der in den Raum göttlicher „Strahlungen" und in die „Heilssphäre" geraten ist. Mag dieses ernsthafte Ringen um Gott, in dem sich Jünger erst mühevoll Gott beweisen zu müssen meint, ehe er an ihn glauben kann, auch noch nicht bis dorthin gelangt sein, wo ihm die alles entscheidende Bedeutung Christi, des Gottmenschen und Erlösers, aufgegangen ist, so gesteht er doch mitten in den Trümmern dieser Welt: „In solcher Lage richten sich die Blicke auf das Christentum."

In den „Strahlungen" wird offenbar, daß für Jünger das Gebet zu einem neuen, inneren Erlebnis geworden ist. Er nennt es einen „ungeheuren Reichtum", dem keine Erfindung auf Erden gleichkomme (28. 8. 43), und er bekennt: „Von allen Domen bleibt nur noch jener, der durch die Kuppel der gefalteten Hände gebildet wird. In ihm allein ist Sicherheit" (31. 12. 43).

Die Eindeutigkeit, mit der Jünger in seiner „Friedensschrift" gleich nach dem Zusammenbruch von 1945 sich mit dem Christentum auseinandersetzte und Frieden und Heil des Menschen unserer Zeit als einzig auf den christlichen Glauben gegründet erkannte, hat ebensolche Überraschung auf der einen wie Ablehnung auf der anderen Seite gefunden. Ohne Zweifel aber lebt heute in Ernst Jünger „eine Ahnung vom hohen Schimmer, den der Mensch gewinnen kann", wenn er nicht nur um Gott ringt und ihm begegnet, sondern sich ihm auch hingibt.[4]

An Gott scheiden sich die Geister jeder Epoche. Auch die unsrige hat ihre Skeptiker. Ihr großer französischer Exponent ist André Gide. In einem Aufsatz zum 80. Geburtstag Gidas berichtet C. A. Weber[5] von der Bitterkeit, die François Mauriac als Christ beim Lesen von Gides „Tagebuch 1939—1942" empfand, das jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegt.[6] Verschanzt sich doch Gide darin in der endgültigen Feststellung, man müsse den Menschen an die Stelle Gottes setzen. Die Summe seiner Lebensauffassung spricht Gide in der folgenden Tagebuchnotiz aus: „Wird der Mensch nie lernen, von sich das zu fordern, was er glaubt von Gott fordern zu können? Er müßte wahrhaftig dahin gelangen. Wenn das nicht gelingen sollte, wäre alles verloren. Denn nur dann wäre die merkwürdige Aufgabe gelöst, die wir hier auf Erden haben (ohne es zu wollen, ohne es zu wissen und oft wider Willen), wenn durch unser eigenes Verdienst sich die Gottesidee verflüchtigte und andern Ideen Platz machte. Der Mensch müßte aber durch eige-

[3] Die Daten beziehen sich auf die Tagebucheintragungen in „Strahlungen" (648 S.) Tübingen 1949, Heliopolis-Verlag. DM 18.80.

[4] Hierzu die Studie über Ernst Jünger von Hubert Becher S. J., Warendorf 1949, Schnell.

[5] „Münchner Allgemeine" vom 27. 11. 49.

[6] München 1949, Desch, DM 6.50.

nes Verdienst Gott ersetzen und sich über ihn stellen. Gott existiert dann nur noch als Würde des Menschen, als seine Tugend und sein Verdienst. Et eritis sicut Dei. In diesem Sinne möchte ich das Wort des Verführers verstehen, der wie Gott selbst nur in unserm Geist existiert. Und so möchte ich in seinem Angebot, das uns als heimtückisch gepredigt wurde, eine Möglichkeit der Rettung erblicken ..." — Rettung durch die Hybris!

Man begreift das Ungeheuerliche der Auffassung Gides, wenn man ihn Léon Bloy gegenüberstellt, dessen Tagebücher ebenfalls jetzt in deutscher Sprache herausgekommen sind.[7] Dieser hart und mit erschütterndem Ernst in Verlassenheit und innerer Qual um Gott ringende Bekenner bringt uns zum Bewußtsein, ein wie gefährliches Abenteuer der Glaube an Gott ist. Oder man muß Gides Skeptizismus einmal den Büchern des erst siebenundzwanzigjährigen katholischen Dichters Robert Morel gegenüberstellen.[8] Dann weiß man, was der Glaube aus einem Menschen zu machen vermag, wenn er mit ihm ernst macht.

Daß es letzten Endes um die persönliche Hingabe an Gott und den Anschluß an den Gottmenschen Jesus Christus geht, um die Erlösung durch sein Kreuz, das erleben wir in einer eindringlichen Weise an Alfred Döblins neuem Bekenntnisbuch „Schicksalsreise".[9] Durch dieses Buch, auf das wir hier nur im Zusammenhang mit unserer besonderen Fragestellung eingehen wollen, wird uns wieder von neuem bewußt, daß der Glaube Gnade ist, die dem Menschen unserer Zeit gerade in Krieg, Flucht und Niederlage geschenkt wird. Der Weg führt Döblin immer wieder unter das Kreuz: „Der Gekreuzigte läßt mich nicht los" (182). Der Glaubende erlebt „Religion und Kirche von innen" und umfaßt die Welt der Glaubensgeheimnisse mit innerer Freude. „Religion führt durch den Glauben die menschliche Person an die zentralen Dinge, die schöpferischen Kräfte der Welt. Und so führt Glauben zu einer psychophysischen Veränderung" (373). Tiefe Gedanken über die Glaubenssituation des heutigen Menschen sind in diesem Buche zu finden.

Es ist nicht nur ein Bild oder Gleichnis, daß der Glaube an Gott, den Dreieinigen, und an den, den er gesandt hat, an den Gottmenschen Jesus Christus, das Licht und die Sonne unseres Lebens ist. Es ist eine gnadenhafte Wirklichkeit im Glaubenden. Im Lichte des Glaubens sind Welt und Leben grundlegend verwandelt. Die Sonne des Glaubens aber kennt in der Abfolge der Generationen und im Leben des einzelnen auch Zeiten des Steigens, der Zunahme an Helligkeit bis zur Lichtfülle des Zeniths und Zeiten des Absinkens in Dämmerung und Nacht. Die Perioden solchen Aufstiegs und Niedergangs sind in ihrer zeitlichen Dauer sehr verschieden, ja unberechenbar, weil sie nicht nach Naturgesetzen erfolgen, sondern sich allein aus der freien Wechselwirkung von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ergeben. Daß in unserem Jahrhundert der christliche Glaube nicht im Zenith steht, ist eine schmerzliche Tatsache. Wie viele Menschen gibt es, die wie der Vormund in Gertrud von le Forts „Kranz der Engel"[10] nur noch von der Abendröte des Christentums leben. „Die Abendröte verklärt, aber sie reift keine Früchte mehr. Die Ehrfurcht vor dem christlichen Glauben und das Wissen um die Tiefen dieses Glaubens kann den vollen Glauben niemals

[7] „Der undankbare Bettler". Tagebücher 1892—95. (364 S.) Nürnberg 1949, Glock u. Lutz. Brosch. DM 8.50.

[8] „Sonntag der Satten" (256 S.) Düsseldorf 1949, Schwann, geb. DM 8.40; „Das Abenteuer des Judas" (136 S.) Nürnberg 1949, Glock u. Lutz. Brosch. DM 2.85.

[9] Frankfurt 1949, J. Knecht. Geb. DM 12.—.

[10] München 1946, Michael Beckstein (jetzt Franz Ehrenwirth) Neue Dünndruckausgabe: Schweißtuch der Veronika. Beide Bände in einem Band 1949, DM 19.80.

ersetzen" (251). Solche Menschen sind nicht wie Veronika „bereit, ihrem Gottverhältnis alles zu opfern, sogar ihr persönliches Lebensglück, während sonst überall das Entgegengesetzte geschieht: Jedermann opfert die religiösen Werte ganz beliebig für das Allernichtigste auf, ja, er ist sich dessen kaum bewußt, so wenig gegenwärtig sind sie ihm. Das Geheimnis, um das es hier geht, aber ist: daß man mit der Aufopferung Gottes auch die Welt opfert, daß der Verrat an der Religion den Verrat an der Kultur nach sich zieht, nach sich ziehen muß. Die abendländische Kultur wird genau so lange leben wie die abendländische Religion lebt. Nicht jene trägt diese, sondern diese jene. Wenn diese stürzt, so stürzt jene nach..." (250 bis 251).

Wie sehr das wahr ist, erleben wir heute in erschreckender Deutlichkeit. Der Mensch ist zwar in seiner Haltung von der Zeit abhängig und darum auch von ihrem Glauben oder Unglauben beeinflußt, aber er ist ihr nicht ausgeliefert. Er kann sich über sie erheben. Kraft verleiht ihr dazu die Gnade, in der er die Welt überwindet. Darum gibt es in unserer Zeit nicht nur die Verdunklung und die Abendröte des Glaubens, sondern auch verheißungsvolle Morgenröte und ein neues Aufsteigen des Glaubens in den Herzen, das uns mit Zuversicht erfüllt. Wir erleben immer wieder die Wahrheit des Wortes, das Hans Carossa einmal geschrieben hat: „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 aufsteht."[11]

Herbert Gorski S. J.

[11] Kindheit und Verwandlungen einer Jugend. (S. 325 f.). Neuausgabe: Stuttgart 1949, Gesammelte Werke, 2 Bände, Insel-Verlag. Lw. DM 22.—.

Zuschriften aus dem Leserkreis

Zu dem Umschaubeitrag: „Lebt Gott in Rußland?" (im Oktoberheft 1949) schreibt Pfarrektor W. G.:

Der Aufsatz hat mich mit innerer Genugtuung erfüllt, sprach er doch Gedanken aus, die auch in mir auf Grund jahrelanger Erfahrungen im Verkehr mit dem russischen Menschen lebendig waren. Ich freue mich außerordentlich, daß Sie „vor der Vermessenheit" warnen, „von den gottlosen Russen zu sprechen."

Nach den Ortsnamen zu urteilen, die Sie in Ihrem Aufsatz anführen, bin ich während des Krieges ungefähr in derselben Gegend des weiten Rußland gewesen. Ich erlernte die russische Sprache in Wort und Schrift, ich unterhielt mich mit allen erreichbaren Wesen, mit Beamten, die tief gläubig waren, mit frommen Frauen, mit Handwerkern und Bauern, mit alten Popen und mit ihren jungen Nachfolgern im Amte, auch mit Schulkindern: alle waren gläubige Menschen.

Allerdings stellte ich auch Beispiele des Unglaubens fest: junge Mädchen im Alter von 17—20 Jahren, ausgebildet als Krankenpflegerinnen oder „Volksärztinnen", und einmal die noch junge Frau eines sowjetischen Beamten.

Hier zwei besonders interessante Beispiele: Es war im August 1942, in einem Quartier in B. im Rostower Bezirk. Mehrere Schuljungen wie immer dabei, wenn Soldaten auftauchen. Ich frage den größten aus über seine Schulausbildung und komme dabei auch auf die Religion. Er lernte davon nichts in der Schule. Er kennt aber Gott im Himmel, seinen Sohn Jesus Christus, die „Matka boschija" und sogar eine ganze Reihe der Apostel mit Namen. Ich frage ihn: „Woher weißt du denn das alles?" Er antwortet: „Ich habe ein Buch, darin lese ich immer." Ich: „Hole es herbei!" Er geht und bringt — das Neue Testament, ein Eselsohr eingekniffen an der Seite, die er gerade liest. Ich frage:

„Woher hast du das Buch?" Die — allerdings ganz typische Antwort — lautet: „Von meiner Großmutter."

Und das zweite Erlebnis: August 1942 in B. Die dortige höhere Schule ist zerstört, die Bücherei noch erhalten, wenn auch in Unordnung. Ich finde ein größeres Buch, sehr zerlesen, mit vielen Gedichten und dazu gehörigen Karikaturen, alle „Stände" verunglimpfend, besonders die Popen in ihrem Privatleben und in ihren kirchlichen Funktionen. Pornographische Bilder allerdings sind nicht darin enthalten. Ich denke beim Durchblättern, daß doch wohl viel Unheil von der Lektüre dieses Buches ausgegangen sein muß, daß viel Kinderseelen durch das Gift des Spottes und der Ironie verdorben worden sein müssen. Das ist auch sicher der Fall gewesen. Aber zu meinem großen Trost lese ich auf einer Seite die deutlich von Kinderhand geschriebenen Worte: „Wer dieses Buch liest, ist ein Esel!" Das Buch mußte als Andenken mitgehen und ist noch heute ein Stolz meines Bücherregals.

Sie haben Recht und werden Recht behalten: Gott lebt auch in Rußland. Die Menschen, die dieses Rußland ausmachen, habe ich lieben gelernt."

Ein ungarischer Flüchtling, Mitglied des Oberhauses im früheren ungarischen Parlament, schreibt:

In der Augustnummer (1949) las ich den Artikel über die Kirchenverfolgung in Rumänien. Da mein Geburtsort Nagyvarad, das jetzige Oradea, ist, wo ich mehrere Jahrzehnte lebte und die Verhältnisse gründlich kenne, interessierte mich der Artikel besonders. Deshalb erlaube ich mir auf einen Satz hinzuweisen, der einer gewissen Berichtigung bedarf (Seite 443 f.):

„Die Rumänen Siebenbürgens sind Nachkommen der römischen Kolonisten, die Kaiser Trajan in dem von ihm eroberten Dacien ansiedelte." Das ist ein Irrtum, den nur einige rumänische „Geschichtsschreiber" erfunden haben.

In Dacien gab es keine solche Kolonisierung, wie sie z. B. in Gallien oder Hispanien anzutreffen war. Nur einige Legionen standen in Dacien und auch diese nur 150 Jahre lang. Die Römer haben Dacien im Jahre 261 vollkommen geräumt und ihre Legionen auf das rechte Ufer der Donau zurückgezogen. Aus der Zeit nach 261 finden wir kein einziges römisches Grabmal oder anderes römisches Denkmal auf dem linken Ufer der Donau. Ein anderer Teil Ungarns, Pannonien, blieb auch weiterhin unter römischer Herrschaft, wovon eine ganze Reihe von späteren Denkmälern spricht. Hätte die römische Herrschaft auch in Dacien weiter bestanden, so hätten wir auch dort ebenso zahlreiche römische Denkmäler aus späterer Zeit wie in Pannonien.

Die Rumänen sind Nachkommen jener römischen bzw. italienischen Kolonisten, die im 5. und 6. Jahrhundert von Italien aus über das Adriatische Meer auf die Balkanhalbinsel, näherhin in das durch die Slaveneinfälle verwüstete Illyrien auf die Güter der dortigen römischen Grundbesitzer übersiedelten. Dort kamen sie in Berührung mit den Albanern. Das ist die Ursache davon, daß in der rumänischen Sprache der Artikel — wie in der albanischen Sprache — nicht vor, sondern hinter dem Hauptwort steht, z. B. Mensch ist rumänisch „om", der Mensch „omul", Vater ist „tata", der Vater „tatal". Der Wortschatz des Rumänischen ist nur zu einem Fünftel romanisch, vier Fünftel sind slavisch usw., was wieder auf den balkanischen und nicht dacischen Ursprung hinweist

Die rumänische Sprache stammt allerdings aus der lateinischen, aber sie entstand nicht in Dacien, sondern in Illyrien und verbreitete sich auf der Balkanhalbinsel. Erst im 13. Jahrhundert kamen die Rumänen auf das linke Ufer der Donau, zuerst in die Wallachei und von dort nach Siebenbürgen, wo sie also nicht Ureinwohner, sondern spätere Einwanderer sind.

Besprechungen

Für Freunde der Natur

Über **Zoologie** zu „plaudern" ist sicher kein leichtes schriftstellerisches Unternehmen. Ein sachliches Gespräch muß sich fernhalten von oberflächlicher Popularisierung und Verniedlichung wissenschaftlicher Tatsachen, anderseits aber doch so allgemeinverständlich sein, daß eine echte „Plauderstunde" entstehen kann. Heselhaus hat diese Aufgabe glücklich gelöst.[1] In 11 Kapiteln wird das zoologische Tatsachenmaterial vorgelegt. Nach einer Einführung in Ziele und Wege zoologischer Forschung wird dem Leser die Tierwelt in ihrer tausendfachen Kunst der Tarnung und Verteidigung gezeigt. So öffnet der kenntnisreiche Verfasser dem Wißbegierigen erst einmal die Augen. Von klassischen Beispielen ausgehend (Stabheuschrekke, Wandelndes Blatt, Vogelkotspinne usw.), werden wir zu ebenso staunenswerten Künsten der heimischen Tierwelt geführt. Auf dieser Grundlage kann nun eine Vertiefung der Kenntnisse erfolgen durch Betrachtung der äußeren Gestalt und des inneren Baues der Tiere.

Das Tier ist aber kein isoliertes Wesen. Vielfältige Beziehungen verbinden seine Gestalt mit dem Raum und der Zeit, in der es lebt. Die Wunder der tierischen Bewegung (Raketenantrieb, Fallschirme, Rennboote, Gleitflug usw.), der Zoogeographie und Ökologie, die Problematik der Abstammung werden an einer Fülle von Beispielen vorgeführt, in weiteren Kapiteln die Beziehungen der Tiere untereinander, zur Pflanze und zum Menschen aufgedeckt. Mit Tatsachen aus der Vererbungslehre, Sinnesphysiologie und Tierpsychologie schließt sich der Reigen ungezählter, fesselnd dargestellter Naturbeispiele. — Unter dem Abschnitt „Bienensprache ohne Worte" hätten die erstaunlichen Nachrichtentänze der Bienen eine Erwähnung verdient. Ebenso wünschte man an manchen Stellen (z. B. bei der Besprechung der Experimente von Driesch und Spemann) einen Ausblick in die naturphilosophische Problematik.

Eine willkommene Ergänzung zu diesem Buch bieten die **„Biologischen Plaudereien"** von Heinen.[2] Hier wird den Fragen des Lebens bis in die naturphilosophische Problemstellung nachgespürt. Das Buch gibt weder ein Kaleidoskop biologischer Tatsachen, noch „zerplaudert" es, was sonst in trockenen wissenschaftlichen Werken steht. Von der ersten bis zur letzten Seite stellt Heinen das Leben mit seinen vielfältigen Äußerungen und Geheimnissen in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Der Leser wird an einen verlandenden Nebenarm des Niederrheins geführt und lernt die mikroskopisch kleine Welt des Wassertropfens kennen. Dabei werden eine Reihe naturphilosophisch wichtiger Probleme erörtert (Eigenständigkeit des Lebendigen, Verhältnis von physikalischem zu biologischem Geschehen, Reiz und Reaktion, Entstehung des Lebens usw.). Wir lernen in einem weiteren Gespräch die erstaunliche Vielfalt der Biologie der Einzeller, das Wesen der Bakterien und in der Schilderung eines Traumerlebnisses die Welt des Plasmodiums kennen. Von der dichterischen Höhe des Traumerlebnisses führt uns Heinen sodann in das reale, nicht weniger reizvolle Reich der Pflanzen und Tiere, wobei jeweils typische Vertreter des Systems vorgeführt werden. Dem Verfasser gelingt es, nicht nur etwas von der „Poesie der Systematik" aufleuchten zu lassen, sondern auch die entscheidenden biologischen und naturphilosophischen Fragen immer wieder zur Vertiefung der Gespräche geschickt einzuflechten.

In dem Kapitel „Die Entwicklung der Tiere" führt er dann an das Zentralproblem der Naturphilosophie heran: Mechanismus oder Vitalismus. Es ist begrüßenswert, daß in diesem Kapitel auch die neuesten naturphilosophischen Arbeiten (z. B. vom Conrad-Martius) herangezogen werden. Fragen der modernen Physiologie (Assimilation, Zucker, Eiweiß und Riesenmoleküle, Energiestoffwechsel, Fermente, Vitamine, Hormone usw.) werden in den Gesprächen über den „Kreislauf des Lebens" und „Geheimnisse des Stoffwechsels" dem Leser nahegebracht. Ein Kapitel über Vererbung stellt die Unzulänglichkeit der materialistischen Auffassung des Erbgeschehens einleuchtend

[1] Zoologische Plaudereien. Von Dr. Franz Heselhaus (312 S.) Bonn 1948. Buchgemeinde.

[2] Biologische Plaudereien. Von Dr. Werner Heinen (268 S.) Bonn 1948, Buchgemeinde. DM 12.—.

heraus. Den Ausklang der „Plaudereien" bildet ein Gespräch über die Abstammungstheorie, in dem Bedeutung und Grenzen des Darwinismus und Ansätze zu einer neuen, tatsachengerechten Theorie (Dacqué, Beurlen, André, Woltereck, Conrad-Martius u. a.) aufgezeigt werden.

Die „Biologischen Plaudereien" führen den Wißbegierigen zur frohen Begegnung mit den Geheimnissen der Natur, aber auch der Pfarrer, Lehrer, Gruppenleiter wird gern nach dem Buch greifen und reichen Stoff für seine Erziehungsarbeit finden. Daß dem lebendig geschriebenen Buch kein einziges Bild beigegeben wurde, ist ein Mangel, der in einer Neuauflage leicht behoben werden könnte.

Der durch zahlreiche wertvolle Abhandlungen über Floristik, Pollenanalyse und Pflanzengeschichte weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus bekannte schwäbische Botaniker Karl Bertsch schenkt den Naturfreunden eine **„Geschichte unserer Kulturpflanzen"**, auf die hier abschließend hingewiesen sei.[3] Zugleich ist diese neueste Zusammenfassung unserer Kenntnisse ein Denkmal für den im Osten gefallenen Botaniker Franz Bertsch, des Altmeisters Sohn, der das Buch geplant und mitbearbeitet, den Druck aber nicht mehr erlebt hat.

Nach einer einleitenden Einführung in die Geschichte der Wirtschaftsformen (Jäger und Sammler der Altsteinzeit, Hackbau und Ackerbau, Pflugbau, Zweifelder- und Dreifelderwirtschaft usw.), werden die einzelnen Kulturpflanzen eingehend behandelt (Getreide, Obst und Beeren, Gemüse und Ölpflanzen, Gespinstpflanzen, andere Pflanzen). Ein Anhang bringt eine Übersicht über die vorgeschichtlichen Zeitstufen und ein reiches Schriftenverzeichnis.

Daß das Werk schon nach einem Jahr eine 2. Auflage erlebte, ist ein Zeichen für das Interesse, das heute der Geschichte unserer Kulturpflanzen entgegengebracht wird, aber auch begründet durch die lebendige Darstellungskunst, mit der die beiden Botaniker das reiche Tatsachenmaterial dargeboten haben.

Adolf Haas S. J.

[3] Geschichte unserer Kulturpflanzen. Von Karl und Franz Bertsch. (275 S.) 2. Auflage. Stuttgart 1949, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. DM 15.—.

Zur Geistesgeschichte des Abendlandes

In eindrucksvoller synthetischer Arbeit und mit einer außergewöhnlichen Breite gediegenen Wissens hat der Würzburger Professor Hans Meyer in den bisher vier Bänden seiner großen „Geschichte der abendländischen Weltanschauung[1] die verschiedenen Epochen europäischen Denkens zur Darstellung gebracht. Er hat damit ein Werk geschaffen, das nicht nur Studenten und Freunden der Philosophie, sondern jedem, dem das Werden und Wachsen, der Aufbau und Zerfall unserer Kultur ein Anliegen ist, eine Überschau über das Wirken des abendländischen Geistes bietet, die vom Beginn griechischer Dichtung und Weltweisheit bis in die weltanschauliche Problematik der Gegenwart reicht.

Bei der Bestimmung des Begriffswortes Weltanschauung wird ihr Verhältnis zur Philosophie eindeutig herausgestellt: Philosophie ist die „immer wieder mit sauberen wissenschaftlichen Erkenntnismitteln zu versuchende Grundlegung der Weltanschauung" (V, S. 4). Eine Geschichte der Weltanschauung wird daher vornehmlich Geschichte der Philosophie sein müssen, ohne freilich darin aufzugehen, da ja Weltanschauung auch in Mythologie und Kunst, Religion und Dichtung zum Ausdruck kommt. Gegenüber einer heute manchmal vertretenen Auffassung, daß Philosophie und Weltanschauung formal gesehen wenig miteinander zu tun hätten, ist diese Herausstellung zu begrüßen. Weder ist Weltanschauung ein endgültig und in allen Einzelheiten unverrückbares Gehäuse, noch Philosophie ein einziger Fluß stets sich wandelnder Gedanken.

1. Band. Die erste bedeutsame Epoche im Werden abendländischer Weltanschauung ist ohne Frage die griechische. Zwar beginnt sie keineswegs mit dem Nichts, vielmehr sind Vorderasien und Ägypten ihre Lehrmeister, aber sie ist weit über diese hinausgewachsen und hat die aufgenommenen Ideen ganz in die eigene Wesensart eingeschmolzen und in neuen kühnen Entwürfen ans Licht gebracht. „Die wissenschaftliche Entwicklung des

[1] 1. Bd. Die Weltanschauung des Altertums, 2. Bd. Vom Urchristentum zu Augustin, 3. Bd. Die Weltanschauung des Mittelalters, 5. Bd. Die Weltanschauung der Gegenwart (413, 152, 371 u. 571 S.) Würzburg 1947—1949, F. Schöningh.

Weltbildes bleibt ein für allemal das Verdienst der Griechen, das wie kein anderes Volk die Fähigkeit zur begrifflichen Bewältigung der Welt besaß" (S. 20).

Den Höhepunkt der Gestaltung erfuhr die griechische Weltanschauung im Bereiche der attischen Kultur. Auch die Dichter und Geschichtsschreiber gehören zu den geistigen Erziehern des griechischen Volkes: Äschylos, Sophokles, Herodot usw. Die für die Menschheit entscheidenden Fragen erhalten ihre tiefste Klärung jedoch durch die Philosophie, die in Platon und Aristoteles ihren Gipfel erklimmt. Am Ende der trefflichen Überschau über Werke und System des Stagiriten urteilt Meyer: „Ohne es zu ahnen und zu wollen, ist er der Lehrer für die kommenden Jahrtausende geworden. Er konnte dies vor allem deshalb, weil in seinen Werken ein großangelegtes, aus einheitlichen Prinzipien aufgebautes und mit wissenschaftlicher Methodik entworfenes philosophisches System vorliegt ..." (Seite 295).

Der Hellenismus der Epoche nach Alexander dem Großen erscheint als Verschmelzung zwischen Griechentum und Orient, dem sich später das römische Element beigesellt. Das Beste des hellenistischen Kulturerbes übernahm dann das Christentum.

2. Band. In einer Zeit, wo Theologie und religiöses Schrifttum sich zu Patristik und Urchristentum zurückwenden, um aus ihnen sich neu zu beleben und den Fragen unserer bedrohten christlichen und allgemein menschlichen Existenz die rechte Antwort geben zu können, kommt diesem zweiten Bande eine besondere Bedeutung zu. In einer durchsichtigen, z. T. nach chronologischen, z. T. nach ideellen Gesichtspunkten geordneten Überschau wird hier der Reichtum frühchristlichen Denkens und seine Meisterung existentieller Probleme aufgezeigt. Sie geschieht im Lichte der christlichen Offenbarung und des griechischen Logos. Wir verfolgen die ersten Versuche einer Synthese von geoffenbartem Wort Gottes und demjenigen, was der Menschengeist von den Tiefen der Welträtsel durch eigenes Denken erhellt hat oder erhellt zu haben glaubt. In Augustinus findet diese Arbeit einen genial intuitiven Meister. Er bringt sie zu einem vorläufigen Abschluß. Viele Fragen drängen noch zu weiterer Klärung, sie verbleibt dem Mittelalter als Aufgabe.

3. Band. Wer diesen dritten Band aufmerksam liest und unbefangen auf sich wirken läßt, wird darin ein Mittelalter finden, dessen geistige und sachlich kulturelle Mannigfaltigkeit — umschlossen von der Einheit letzter Prinzipien —, dessen gedankliche Weite und lebendige Fülle von Entwicklungsmöglichkeiten, die in der „Einfachheit" ihres Weltbildes verborgen liegt, unsere Gegenwart in mehrfachem Sinne angehen. Wir vermögen uns erstens nicht aus der geschichtlichen Strahlungskraft des Mittelalters herauszunehmen, da wir bei aller Verschiedenheit des Lebensgefühls seine Erben sind, und bedürfen zweitens auch heute noch seiner Güter. Besonders dieses sei unterstrichen. Immerhin erscheint uns die Metaphysik des Hochmittelalters ergänzungsbedürftiger, als es hier zum Ausdruck kommt.

Wie gebannt steht man vor der universalen Größe der europäischen Kultur des Mittelalters. Über die völkischen Gegensätze hinweg verbindet die Nationen der christliche Glaube und die aus ihm und dem gemeinsamen Erbe sich ergebende Weltanschauung. Christentum, Germanentum und Romanentum durchdringen einander in Rechtsauffassung, Sitten und Gebräuchen, in Philosophie, Theologie, Politik und Kunst und schaffen trotz mancher Mängel und Widerstände jene abendländische Einheit, die wir heute mühsam wieder suchen als Mittel, die Überreste unserer Kultur vor dem Untergang zu bewahren.

5. Band. Der fünfte Band unterrichtet uns über die Gründe und Hintergründe, die zum gegenwärtigen Chaos geführt haben.

Mehr als in jedem früheren droht in diesem Bande die Fülle des zu bewältigenden Stoffes den eng gezogenen Rahmen der Darstellung zu sprengen. Umsomehr muß man anerkennen, daß es dem Verfasser gelungen ist, dem Leser einen Überblick über die folgenschwere Entwicklung unseres europäischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert zu geben. „Was wurde im 19. Jahrhundert grundgelegt und was wirkte von der früheren Tradition her fort?"

Die Verheerungen des Positivismus und Naturalismus waren größer als ihre Leistungen, weil sie mit dem Anspruch einer Weltanschauung auftraten. Aber auch Neukantianismus und Neu-Hegelianismus waren durchaus unzulängliche Systeme, die

keine Dämme gegen das Verderben aufzuwerfen vermochten. Selbst jene Denker, die beanspruchen, aus dem „Leben" und der konkreten Existenz des Menschen zu philosophieren, übersehen meist in verhängnisvoller Weise wesentliche Bezirke des menschlichen Seins und der menschlichen Bezogenheiten. Der „entfesselte Prometheus" Mensch hat sich selbst vernichtet und seine Würde als Ebenbild der Gottheit im Staube materialistischer, biologistischer und pragmatisch-empiristischer Innerweltlichkeit verloren. Als Kräfte des Aufbaues und der Erhaltung wirken diejenigen Wissenschaftler, Philosophen und Dichter, die aus gegenstandsbedingter Seinslehre oder aus der existentiellen Offenbarung des eigenen Seelenlebens heraus die Zufälligkeit geschöpflichen Daseins in einer absoluten Seins- und Sollensordnung zu sichern trachten. Noch stehen wir mitten im Kampfe. Was wird der Mensch von morgen sein?

F. G. Klenk S. J.

Wirtschaft und Gesellschaft

Marktwirtschaft und Sowjetwirtschaft, ein Vergleich. Von Adolf Weber. (XVI u. 471 S.) München 1949, R. Pflaum.

Die freie Verkehrswirtschaft und die sowjetische zentrale Befehlswirtschaft werden einander gegenübergestellt, vor allem unter der Rücksicht, daß die erstere in den echten, am Markte gebildeten Preisen das Mittel besitze, sich ständig ihrer Rationalität zu vergewissern, während letztere in den bloß fiktiven Verrechnungspreisen kein ausreichendes Mittel zur Überwachung ihrer Rationalität zur Hand habe und darum nicht „wirtschaftlich", d. h. rechenbar-rational zu arbeiten vermöge. — Daß Vf. die Marktwirtschaft nicht im Sinne des laisser-faire versteht, bezeugt seine Feststellung, immer werde „in der neuzeitlichen Volkswirtschaft das subjektive Planen irgendeiner objektiven Planung unterworfen sein" 163). — Die Unzulänglichkeit der Befehlswirtschaft wird durch eine erdrückende Fülle von Tatsachen belegt. Dagegen wird die grundsätzliche Frage nach der Rechenbarkeit der Wirtschaft überhaupt und nach der Möglichkeit, auch eine zentralgeleitete Planwirtschaft an Hand eines ihr angepaßten wirtschaftlichen Rechnungswerkes zu steuern, nicht weiter vertieft. Über diese Frage dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein.

Das Werk zeichnet sich aus durch die bei diesem Vf. gewohnten Vorzüge: bewunderungswürdige Beherrschung eines ungemein ausgebreiteten Stoffgebiets, klare, für jedermann verständliche Darstellung und wohlabgewogenes Urteil, verbunden mit echtem sozialem Ethos.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Abriß der Sozialpolitik. Von Ludwig Heyde. (180 S.), 9. Aufl. 41.—45. Tausend, Heidelberg 1949, Quelle & Meyer, Geb. DM 6.—.

Mit großer Freude zeigt man das Wiedererscheinen dieses 1935 zum letzten Mal erschienenen Werkes an, das damals August Pieper gewidmet war und heute, wie Vf. im Vorwort sagt, „im Geiste Piepers Brücken zu schlagen" unternimmt. Damit sind Geist und Richtung des Buches wie seines Vfs. gekennzeichnet. Sehr vieles von dem, was das Büchlein aus der Geschichte der deutschen Sozialpolitik berichtet (24—71), hat sein Vf., den wir heute als den Altmeister der Sozialpolitik verehren, nicht bloß als nahe oder nächst Beteiligter miterlebt, sondern zum guten Teil mit erkämpft oder doch mit beeinflußt. Daher die Lebendigkeit und innere Wärme der Darstellung. Überlegen maßvoll und von vollendeter Vornehmheit ist die Wertung und Würdigung, die Heyde der Haltung der „Sozialen Praxis" während der Nazizeit widmet, die er selbst bis kurz vor der Machtergreifung geleitet hatte (67). — Der umfangreichere Teil des Buches (72—180) gibt eine knappe, aber gediegene Einführung in alle bedeutsameren Fragen des sozialpolitischen Bereichs und zugleich einen Überblick über den heutigen, so ungemein schwer übersehbaren Stand der sozialpolitischen Gesetzgebung und Einrichtungen. Man wird hoffen dürfen, daß diese 9. Auflage recht schnell vergriffen und es so dem Vf. möglich sein wird, in rascher Aufeinanderfolge weitere Auflagen herauszubringen, um der voranstürmenden Entwicklung auf dem Fuße zu folgen und die große Zahl der Sozialarbeiter und Sozialinteressenten, die eines verläßlichen Führers und zugleich eines raschen Überblicks bedürfen, über den jeweils neuesten Stand der Dinge in seiner meisterlichen Art kritisch zu unterrichten. — Der Verlag hat gut daran getan, durch eine für heutige Verhältnisse erträgliche

Preisfestsetzung die wünschenswerte Verbreitung des Büchleins zu erleichtern.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Kurzgefaßte Volkswirtschaftslehre. Von Adolf Weber (251 S.) Berlin 1948, Duncker & Humblot. DM 8.60.

Dieses Buch ist kein Ersatz der vierbändigen Theorie des Verfassers, sondern will eine selbständige „erste Einführung" in die wissenschaftliche Durchdringung der Volkswirtschaft geben. Das Buch stellt sich weder in den Dienst irgendwelcher Interessenten, noch will es die Theorie um ihrer selbst willen betreiben, ohne Bezug auf die Probleme der Gegenwart. (Einleitung)

Nach Klärung des Wissenschaftscharakters der ökonomischen Theorie und einem kurzen geschichtlichen Abriß der theoretischen Entwicklung folgt die Darlegung der grundlegenden Elemente der Volkswirtschaft: Arbeit, sachliche Produktionsmittel, technische Hilfsmittel. Das Thema des Hauptteils ist das Ineinandergreifen der Einzelwirtschaften — beschränkt allerdings auf das Modell der reinen Verkehrswirtschaft — in Güteraustausch und Güterumlauf. Im zweiten Abschnitt werden, nach allgemeinen Bedenken gegen die freie Verkehrswirtschaft, die Friktionen der Preisbildung (im Marktmechanismus), der Konjunkturwechsel (in den Störungen des Gefüges der Produktionselemente) und die Geldproblematik (in Inflation und Deflation) kritisch bedacht. Der dritte Abschnitt befaßt sich mit den „Regelungen", die sich die „freie" Verkehrswirtschaft gefallen lassen muß: durch das Monopol (Warenmarkt), die Gewerkschaften (Arbeitsmarkt), durch die Währungspolitik des Zentralnoteninstituts und durch eigentliche staatliche (zentralverwaltungswirtschaftliche) Wirtschaftsführung.

Übersichtliche Gedankenführung und eine plastische Sprache machen dieses Buch, gleichsam als Elementargrammatik der Wirtschaft, für den Studenten wie den interessierten Laien zu einer fördernden Lektüre.

W. Mende S. J.

Zeitkritik

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

Leese bespricht nacheinander die Gottlosenbewegung, den religiösen Sozialismus, die Religion bei R. M. Rilke, den Mythus vom werdenden Gott und die Welt- und Naturfrömmigkeit, um ihren unpersönlichen Gottesbegriff abzulehnen. Die Untersuchung ihrer Ursachen scheint uns aber nicht sehr tief zu gehen; klingen doch manche seine Ausführungen z. B. so, als ob die Hexenprozesse und die Tatsache eines Kirchenrechts die Hauptschuld am Aufkommen des Atheismus hätten. Im Kapitel „Katholizismus und Protestantismus" spürt man überall den redlichen Willen, objektiv zu sein, aber auch die Unzulänglichkeit eines Urteils, das einer Sicht entspringt, die völlig von außen kommt und das innere Leben des Katholizismus nicht kennt. L. selbst steht auf einem völlig undogmatischen Standpunkt und sieht in ihm das Heilmittel für die heutige Krise. Zu den Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses über Christus bemerkt er S. 280: „Das ist für mein Urteil nichts weiter als Mythologie, an der ich vollkommen uninteressiert bin. Das Christentum verstehe ich als undogmatischen, als immer wieder aus der Christusbewegung des Neuen Testamentes sich speisenden Inbegriff frei wirkender Motive und Lebenskräfte, die ihren Zusammenschluß, ihre Einheit in dem finden, was man am zutreffendsten als Religion der barmherzigen Gottes- und Menschenliebe (nicht mehr und nicht weniger) bezeichnen kann." Es fragt sich nur, ob diese Religion nicht deswegen am Schwinden ist, weil ihre wesentlichen Voraussetzungen als Mythologie beiseite geschoben wurden, so daß das von L. angebotene Heilmittel, das der in weiten Kreisen bereits aufgegebenen liberalen Theologie entstammt, die Zersetzung nur beschleunigen würde.

A. Brunner S. J.

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

Das neu erwachende nationale Bewußtsein der asiatischen Völker ändert auch ihre Stellung zum Christentum und wird zu einer Auseinandersetzung ihrer Religionen mit ihm führen. Es ist darum wichtig zu wissen, was der Asiate vom Christentum denkt. Ohm schöpft nicht nur aus einer reichen Kenntnis der Literatur, sondern auch aus persönlicher Bekanntschaft mit bedeutenden Asiaten. Vieles allerdings, was diese am Christentum auszusetzen haben, betrifft eher den religionslos gewordenen Westen, vieles bleibt auch mehr am Äußeren haften. Zu

einer tieferen Auseinandersetzung ist es kaum schon gekommen; aber einzelne Punkte künden diese bereits an.

A. Brunner S. J.

Humanismus

Humanitas Christiana. Geschichte des christlichen Humanismus. Von Josef Sellmair. (519 S.) München, Franz Ehrenwirth. Geb. DM. 14.50.

Humanitas Christiana, das heißt christliche Selbst- und Weltgestaltung „das Zusichselberkommen des Menschen" und seine Entfaltung in der personalen Wertfülle der natürlichen Ordnung und der Gnadenfülle der übernatürlichen, Formung der menschlichen Umwelt zu einem Spiegel des Geistes.

Der Geist Jesu Christi und auf der rein irdischen Ebene besonders der griechische Genius bestimmen diesen Werdeprozeß schöpferisch. „Darum ist die antike und die christliche Humanitas-Idee wesentliche Komponente des Humanismus, wie er in Bildung, Kultur und Zivilisation den Westen geformt hat" (S. 7). Diese Humanitas-Idee ist jene, die letztlich in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet. Trotz menschlicher und oft allzu menschlicher Begrenztheit der Antike finden wir in ihrem Schrifttum diese Idee vorgebildet. Daher ist das griechisch-römische Menschenbild dort, wo es seine Vollendung findet, geeignet, mit dem evangelischen Entwurf des Christen eine Einheit zu werden. Denn es ist ein Gott, der sich in den Wahrheiten und Werken der Schöpfungs- und der Erlösungsordnung offenbart.

Indes umgreift die Idee der Humanitas heute nicht nur die griechisch-lateinische Kultur und ihre Begegnung mit dem Christentum, sondern alle ästhetischen, sittlichen und intellektuellen Möglichkeiten des Menschen im Rahmen seiner christlichen Berufung. Es bleibt dem antiken klassischen Ideal allerdings insofern ein Vorrang, als es Ausgangspunkt und bleibende Grundlage unserer abendländisch-christlichen Kulturleistung ist. Es vermag dies zu sein, weil es „auf die ewigen Formen der Züge des Menschenbildes" hinweist.

Humanismus ist also gleichzeitig Beharrung und schöpferische Entwicklung. Gegenstand und Inhalt des vorliegenden Buches ist es eben, dieses fruchtbare Werden und Wachsen der europäischen Bildungs- und Kulturgüter und den Wandel des Menschenbildes ebenso aufzuzeigen, wie die Wirksamkeit des Ewig-Wahren, -Guten und -Schönen. Von Hellas und dem Heiligen Lande führt der Weg bis in unseren Lebensbereich, von den Tagen der griechischen Hochkultur über den Hellenismus und die Romanitas ins Mittelalter und weiter über Renaissance und Reformation in die neuere und neueste Zeit herein, bis zur Gegenwart. Es ist ein mutiges Buch, denn es ringt um eine neue Zukunft edlen Menschentums inmitten der Trümmer einer modernen Barbarei.

G. F. Klenk S. J.

Humanitas-Christianitas. Drei Vorträge von Walther von Loewenich (131 S.) Gütersloh 1948, C. Bertelsmann. DM. 4.—.

Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Humanismus ist noch nicht abgeschlossen. Die letzte Antwort ist für unsere Zeit noch nicht gegeben. Der Verfasser untersucht den Zusammenhang beider Welten bei Augustin, Luther und J. Burckhardt. Er ist ein ernster Forscher, der sich seine Aufgabe nicht leicht macht. Seine Ausführungen aber bedrücken uns schwer, wenn wir wiederum feststellen, wie mit der lutherischen Bestimmung der Verhältnisse Gott und Mensch, Einzelmensch und objektive Gemeinschaft eine unheilbare Kluft zwischen den Konfessionen gegeben ist, die letztlich keinen Bund und keine Einordnung des Humanum in das Divinum erlaubt. Die von Loewenich berührten Fragen fordern aber eine eingehendere Behandlung, die bei gegebener Gelegenheit die Anzeige seines Buches ergänzen soll.

H. Becher S. J.

Realer Humanismus. Die Wiederkehr des Tragischen. Platon und Marx oder Humanismus und Sozialismus. Zwei Vorträge von Heinrich Weinstock. (42 S.) Köln und Opladen 1949. Westdeutscher Verlag.

Die Humanisten haben das Tragische verharmlost. Die „Zeit des Harmonieglaubens" war blind „für die härteste Wirklichkeit des Menschen, das Umsonst und Vorbei" des Todes. (6) Man kann der Tragik der Griechen nur gerecht werden, wenn man sie religiös versteht. Im tragischen Untergang wird der Mensch zu der Erkenntnis geführt, „daß er in all seinem klugen Wissen ein blinder Tor vor dem Allwissen, in all seiner Macht ein Nichts vor der Allmacht" ist. (14) Aber auch der moderne Nihilismus mißdeutet

die Griechen. „Die Tragödie, da sie die Nichtigkeit des Menschen rücksichtslos bloßstellt, will den Menschen nicht vernichten." (19) Sie „feiert ebenso eindrucksvoll seine Siege." (16) In beidem ist es ihr letztlich nur um eines zu tun: um die Gottesfurcht. Sie ist „das einzige, wodurch der Mensch vor Gott besteht und was den Menschen... groß, nämlich von aller Furcht frei und dadurch heilkräftig machen kann." (20)

Der zweite Vortrag, obwohl ein anderes Gebiet betretend, paßt in den Zusammenhang. Marx, den der Vf. für die „einzige ernsthafte Anstrengung zu einer Erneuerung des humanistischen Prinzips in der modernen Welt" (25) beansprucht, begeht seinen Fehler nicht, indem er die von Platon geforderte „Einheit zwischen Wahrheit und Wirklichkeit" (28) mit Gewalt erzwingen will — der Kommunismus gilt ihm nur als ein notwendiges Entwicklungsstadium — sondern der „nicht zu heilende Bruch im System" ist dies: Marx erwartet, daß das Negative des Klassenkampfes sich von selbst zu dem Positiven einer neuen Humanität verwandeln werde. Damit verfällt er „demselben ideologischen, also unwirklichen Humanismus, dessen Widerlegung der fruchtbare Ausgang seiner ganzen gedanklichen Anstrengung war." (35) Ein „realer" Humanismus hat die Gebrechlichkeit und Verführbarkeit des Menschen in Rechnung zu setzen. Das „wirklich mögliche Glück" kann uns nur zuteil werden, „wenn wir gehorsam unsere Urbindung an das Sein der Transzendenz wiederherstellen." (37)

Der Christ kann den klugen und erkenntnisreichen Gedankengängen weithin folgen. Nur kann er nicht mit derselben Gläubigkeit wie der Verfasser Platon als den Künder der Humanität hinnehmen. „Die ewigen Sterne, der griechische und der christliche" (39) hängen für ihn an verschiedenen Himmeln.

W. Barzel S. J.

Literatur

Der heroische Nihilismus und seine Überwindung. Ernst Jüngers Weg durch die Krise. Von Alfred von Martin. (269 S.) Krefeld 1948, Scherpe Verlag.

A. v. Martin setzt in diesem Buch seine Studien über Burckhardt und Nietzsche fort, indem er an Jünger, dessen Abhängigkeit von Nietzsche unbestritten ist, den Ausgang und die Überwindung des antihumanistischen Geistes zeigt. So sehr das Verhängnis Nietzsches aus Gedankenatomen Jüngers eindeutig erwiesen wird, so ist es anderseits wohl keine Frage, daß der Verfasser dem Wesen Jüngers nicht ganz gerecht wird; denn dieser ist nicht so sehr im Ideengebäude Nietzsches beheimatet, sondern wird aus dem gesamten Lebensgefühl der Jugend vor 1914 erklärbar. H. Becher S. J.

Ernst Jünger, Weg und Wirkung. Eine Einführung. Von Karl O. Paetel. (247 S.) Stuttgart 1949, Verlag Ernst Klett, geb. 8.50 DM.
Ernst Jünger, Mensch und Werk. Von Hubert Becher S. J. (110 S.) Warendorf 1949, J. Schnell'sche Verlagsbuchhandlung, geb. 3.20 DM.

Der seit 1935 im Ausland lebende Verfasser stellt Jünger als einen echt konservativen Dichter und Denker vor, der mit unerbittlicher Ehrlichkeit die geistigen Entscheidungen der Gegenwart darstelle. Der Schwerpunkt des Buches liegt im Politischen. Der Kampf um Jünger, der Fall Jünger wird in seinem Für und Wider ausgiebig dargestellt, aber das Politische wird zugleich zu seiner geistigen Wurzel geführt, zu einem Objektivismus der Ordnung, die nur in einer europäischen Zusammenarbeit Wirklichkeit werden kann. Obwohl Paetel in Einzelheiten anderer Meinung wie Jünger ist, sagt er Ja zu dessen Kernanliegen und seiner menschlichen Aufrichtigkeit. Eine wertvolle bibliographische Übersicht schließt das Buch ab.

Zum Unterschied von Paetel versucht unsere Schrift den inneren Entwicklungsgang Jüngers darzustellen, die Antriebe seines Denkens, die sich im Lauf der Zeit erweitern und klären, das von ihm entworfene Weltbild, die über Naturwissenschaft, Humanismus zum Religiösen und Christlichen vorstoßende Überzeugung. Wie bei Paetel finden auch hier die unbedingte Ehrlichkeit, Männlichkeit und seine Ehrfurcht vor Menschen und Dingen eine hohe Würdigung. Jünger ist noch auf dem Weg, ein endgültiges Urteil steht noch aus; daß er aber zu den größten und liebenswürdigsten geistigen Kräften der Gegenwart gehöre, steht fest. Daran ändert auch nicht der kristallinische oder metallische Charakter seines Wesens und seines Stiles. Doch sei nicht unerwähnt gelassen, daß Jünger in seinem innersten Bereich auch Herz und Gemüt hat, die sich in den Ereignissen und in seinem geistigen Streben von Stufe zu Stufe läuterten und vertieften.

H. Becher S. J.

Das Gastmahl. Begegnungen abendländischer Dichter und Philosophen, von Walter Mönch. (414 S.) Hamburg 1947. Hans von Hugo Verlag.

Das Werk zeichnet sich aus durch die Zusammenschau großer Gestaltungen und Probleme im Gange der neueren Geistes-, Kultur- und Literaturgeschichte. Die Themen sind: Plato, Plotin und die platonisch-plotinische Renaissance in Italien; Don Juan und Faust als Parallelen auf dem Gebiete des europäischen Dramas; Voltaire und Shakespeare, zwei Antipoden in der „Begegnung zweier Geistesmächte"; Diderot und Goethe im „Gespräche über die Kunst"; E. A. Poe und Charles Baudelaire, in welchen die Schönheit des Dämonischen erscheint.

Der Verfasser sieht in der platonischen Renaissance in Italien eine geistige Grundbewegung, die notwendig war, weil nach seiner Anschauung der mittelalterlichen Philosophie die Synthese von Plato und Aristoteles nicht gelungen sei. Er zitiert Friedrich Schlegels Vorlesungen über die Geschichte der alten und neuen Literatur, in denen Schlegel mit der gesamten Romantik auf der Linie der Erneuerung platonisch-plotinischen Geistes sich bewege. Im Mittelpunkt erkennt der Verfasser Schlegels Zeichnung der drei Stufen des Dramas, die zur Vollendung in Dante und Calderon führten. Damit wäre doch die platonisch-aristotelische Synthese in der Geschichte der Dichtkunst erwiesen. Voltaire und Shakespeare können nur durch die Beachtung ihrer entgegengesetzten Grundeinstellung zum Christentum nach ihrem vollen geistigen Umfang und ihrer Bedeutung erkannt werden. In Diderot und Goethe erscheint das Problem der Säkularisierung des europäischen Geistes in seiner mannigfaltigen Differenzierung durch Ursprung und Wirkung. In E. A. Poe und Ch. Baudelaire leuchtet die Dämonie auf, ohne welche die Katastrophen der Neuzeit nicht zu verstehen sind.

Don Juan und Faust zeigen den Ursprung der dämonischen Macht im Menschen und über den Menschen aus der Ursünde. Baudelaire hat die Erbsündefrage durch sein ganzes Leben gequält. Er sehnte sich aus dem Banne der Macht und Schönheit des Dämonischen nach Erlösung. Hier ist auf die einzig mögliche und unumgänglich notwendige Lösung der durch das vorliegende Werk aufgeworfenen Fragen hingewiesen.

F. Braig

Der große Haller. Von Rüdiger Robert Beer. (137 S.) Säckingen 1947. Hermann Stratz. Pappbd. 4.20 DM.

Nicht nur der Arzt und der Literarhistoriker sind aus fachlichen Gründen an dieser Einführung in Leben und Werk Hallers interessiert. Denn Haller ist weder ein einseitiger Fachgelehrter gewesen, noch beruht sein Verdienst allein auf der Abfassung seines Gedichtes „Die Alpen", wie man aus den üblichen Literaturgeschichten schließen könnte. Vielmehr wird uns hier das Leben eines jener vielseitigen und umfassenden Geister gezeigt, um die wir Heutigen bisweilen frühere Jahrhunderte beneiden. Das Lebenswerk Hallers ist außerordentlich mannigfaltig. Es umfaßt neben medizinischen Fachbüchern theologische Schriften und politische Romane, neben umfangreicher Lyrik nicht weniger als 1200 Buchbesprechungen aus allen Sparten der Wissenschaft. Über 1000 Korrespondenten empfingen in fast allen europäischen Sprachen Briefe von Haller. Daneben steht dann noch die unermüdliche Sorge und Arbeit für die Vaterstadt Bern. Nicht weniger groß als der Gelehrte war der Mensch Haller, der als Wunderkind begann, dem aber dann in seinem Leben viel Schweres widerfahren ist. Trotz des nicht immer gerade leicht lesbaren Stiles folgt man der Darstellung Beers mit Spannung, vor allem wegen der zahlreichen Begegnungen Hallers mit berühmten Zeitgenossen.

H. Gorski S. J.

Lessings Drama. Von Reinhold Schneider. (27 S.) München 1948. Karl Alber Verlag.

Auf der Suche nach einem Vorbild für ein modernes christliches Drama, tastet Reinhold Schneider die dramatischen Werke Lessings nach ihrer Gültigkeit ab. Die ehrliche Bewunderung verweilt am längsten vor der „Emilia Galotti", ihre „männliche Beherrschtheit, die Herzens- und Geistesklarheit" (25) preisend. Doch die Begrenzungen werden ebenso klar erkannt: Lessing's bürgerliches Standesdrama ist auf das Mitleid gerichtet; Opfer, die uns erbarmen, sind seine höchsten Gestalten, sein Ethos ist die Anklage der sittlichen Verfassung der Umwelt; zur großen Tragik, zur unabwendbar-ungewollten Schuld, zur Erfahrung der Mächte, zur letzten Freiwerdung auf dem Wege unerhörten Leidens bricht es nicht durch." (16) Zu der Höhe der antiken Tragödie gelangt Lessing nicht; denn die „spielt in einer religiösen Sphäre und ist von den Schauern der Gottheit durchbebt". (10) Lessing hat vorher Halt gemacht. Wiewohl religiös in Bewegung (der „Nathan" ist für Schneider ein Ringen um die Idee des Vater Gottes), bleibt Lessing letztlich vor der christlichen Offenbarung unentschieden, wenn nicht ablehnend.

Das Drama, das Lessing erstrebte, aber nicht leisten konnte, ist uns zur Aufgabe gestellt. „Vielleicht gibt es eine Verantwortung der Kunst, die nur vom Drama erfüllt werden kann, und vielleicht ist die Stunde dieser äußersten Verantwortung wieder gekommen." (27)

W. Barzel S. J.

Das zertrümmerte Menschenbild

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Der Mensch ist definiert worden als das Seiende, dem es in seinem Sein um sich selber geht. Er ist in seinem Tun unablässig geleitet von einem Bild seiner selbst, von einem gegenständlich nie ganz bewußten und darum auch nicht bis ins letzte sagbaren Selbstverständnis. In der Tat sehen wir, wie in den heidnischen Religionen Mythen vom Ursprung des Menschen erzählen; aus ihnen erfährt der Mensch, wer er sei, was er infolgedessen tun solle und was er erwarten dürfe. Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung mit dem sich daraus ergebenden Bild vom Menschen hat dann Jahrhunderte lang die abendländische Geschichte beherrscht. Aus diesem Bild heraus hat das Abendland bis gegen Ende des Mittelalters gelebt und, wenn auch sehr unvollkommen, versucht, es in den irdischen Wirklichkeiten zur Geltung zu bringen.

Dann aber ist dieses Selbstverständnis des Menschen von zwei Seiten her in Frage gestellt worden. Die Renaissance entdeckte die Antike wieder. Dort hatten die Griechen in ihrer Philosophie eine Idee vom Menschen geformt, die einem rein innerweltlichen Selbstverständnis sehr nahe kam. Wenn daraus kein unversöhnlicher Widerstreit mit der antiken Religion entsprang, so nur darum, weil die antiken Götter selbst wohl menschenüberlegene, aber nicht außerweltliche Mächte darstellten. Außerdem ordnete sich der antike Mensch ganz selbstverständlich in den Kosmos ein, fühlte sich als einen Teil davon. Jeden Gedanken, ihn und seine Mächte beherrschen zu wollen, hätte er als Hybris empfunden, die unweigerlich das Verhängnis über ihn heraufbeschworen hätte. Die Menschen der Renaissancezeit hingegen kamen vom Christentum her. Ein rein innerweltliches Selbstverständnis konnte hier keine religiöse Bindung mehr übriglassen. Der Mensch hatte gelernt, sich aus einem weltüberlegenen Ursprung her zu begreifen und sein Ziel über und nicht in der Welt zu sehen. So konnte er dieses neue Selbstverständnis nur durchführen, wenn er dem christlichen Gott eine Absage erteilte und die christliche Lehre vom Wert der Menschenseele ins Profane wendend sich selbst als den Ursprung betrachtete, der über der Welt stehend auch fähig wäre, sie aus den Angeln zu heben und sie nach den eigenen Zielen umzugestalten. Daher mußte das neue Menschenbild mit dem Christentum in unversöhnlichen Widerstreit geraten.

Die zweite Bedrohung kam von der Reformation. Man hat mit Recht gesagt,[1] daß in der Idee, daß Gott nicht nach Analogie des Menschen gedacht werden dürfe, bereits eine Herabsetzung des Menschen beschlossen liege, eine Leugnung seiner Gottebenbildlichkeit, die ihn seiner Würde und seines Adels beraubt hat. Die Lehre war gewiß als Demütigung des Menschen gemeint gewesen, als ein Gegenstoß gegen die Verharmlosung des Göttlichen und die allzu nahe Vertraulichkeit mit ihm. Aber der Stoß ging über sein Ziel hinaus. Denn nun konnte sich der Mensch nicht mehr von Gott her verstehen. Das Ebenbild Gottes strahlte nicht von seinem Angesicht wieder. Ja auf die Dauer war selbst der Glaube an eine eigentliche und wirkliche Menschwerdung Gottes, Mitte und Kern des Christentums, schwer zu vereinbaren mit dieser einseitigen Transzendenz Gottes. So war auch von dieser Seite her der Mensch zu seinem eigenen Verständnis auf sich selbst zurückgeworfen und das Programm, die Welt ohne Rückgriff auf transzendente Begriffe zu verstehen[2] und den Sinn des Lebens in ihm selbst zu finden, ist nur der Endpunkt einer hier angebahnten Entwicklung, auf deren Weg Kant und Hegel als die großen Meilensteine stehen.

Denn der deutsche Idealismus ist der begeisterte Versuch, die Wirklichkeit vom Menschen her zu begreifen. Dieser Versuch ist mit einem ungewöhnlichen Aufwand an Verstand und Wissen unternommen worden. Selten ist die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit so weitgehend in ein System einbezogen worden wie bei Hegel. Und doch, wie kurz war eigentlich die Lebenszeit dieser Philosophien, wie schnell wurden sie gestürzt und von neuen Auffassungen abgelöst. Wir können hier nicht alle Versuche auch nur aufzählen, die sich immer aufs neue bemühten, ein gültiges Bild von Menschen aufzurichten. Die Geistphilosophie machte der Lebensphilosophie, ja dem Materialismus Platz. Ist der Mensch doch eben nicht reiner Geist, sondern auch Leben und den Gesetzen des Stoffes unterworfen. Warum sollte man in ihm nicht, ebenso einseitig wie der Idealismus, das Ergebnis nur dieser Mächte sehen? Der Mensch wurde also zum höheren Tier, zu einem Bündel überall gleicher, fast mechanisch verstandener Triebe, zu einem Kreuzpunkt stofflicher Bewegungen und Kräfte. Immer schneller verbrauchten sich die neuen Bilder; sie hatten oft kaum mehr Zeit, sich ganz zu gestalten und sich auszuwirken, und schon waren sie überholt und altmodisch.[3] Nur das eine blieb und wirkte immer mächtiger: der Wille des Menschen, sich aus sich selbst zu verstehen.

Die bisher erwähnten Versuche haben trotz ihrer äußersten Verschiedenheit das eine gemeinsam, daß sie den Menschen aus einer dem Einzelnen überlegenen Einheit her begreifen wollten. Diese Einheit ist der

---

[1] A. Sedlmayr, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit (Salzburg 1948) S. 173.
[2] W. Dilthey, Gesamte Schriften IV, 210.
[3] Vgl. A. Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Münster 1948, Regensberg.

überall nach gleichen Gesetzen der Selbstentfaltung voranschreitende menschliche Geist, oder der eine Lebensstrom, der sich immer wieder in Arten und Gestalten vergegenständlicht, um sie dann alle wieder in sich hineinzunehmen; oder es ist die Einheit des stofflichen Zusammenhanges, in dem überall im ganzen Weltall die gleichen Kräfte auf die gleiche Weise wirken. Man wußte nicht, daß alle diese Einheiten nur Reste waren, zuletzt kümmerliche Reste, von der christlichen Einheit, der Einheit der schöpferischen und erlösenden Liebe Gottes zu den Menschen und der aus ihr entspringenden Liebe zu allen, auf deren menschlichem Antlitz die Berufung zur Gotteskindschaft leuchtete, mochten sie sonst weiße oder schwarze Hautfarbe haben, mochten sie Griechen oder Juden, Barbaren und Skythen, Freie oder Sklaven, Mann oder Frau (Kol 3, 10 ff., Gal 3, 28) sein; alle diese Unterschiede verblaßten vor dem Glanz der einen himmlischen Berufung. So sehr hatte man sich unter christlichem Einfluß daran gewöhnt, die Menschheit als eine selbstverständliche Einheit zu betrachten — obschon selbst in christlicher Zeit die Kräfte der Zwietracht sie immer wieder zu zerreißen drohten —, daß sie sich nicht mit der schrittweisen Aufgabe des christlichen Menschenbildes sofort auflöste. Aber die immer größere Kenntnis der Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen und den gegeschichtlichen Zeiten, die Einsicht in die sich ständig wandelnde Vielfalt des biologischen Lebens mit seinem Kampf und schließlich die Entdeckung, daß die Einheit des Stofflichen rein äußerlich ist, wirkten als ein immer stärkerer Sprengstoff, dem nichts Einendes mehr außer dem Beharrungsvermögen alter Vorstellungen das Gleichgewicht hielt. Und so ist es jetzt so weit, daß heute der Mensch als letzen Ausweg den Menschen nicht mehr aus der Menschheit oder ähnlichen Übereinheiten zu verstehen unternimmt, sondern daß jetzt der einzelne auf sich selbst verwiesen ist. Das heißt aber so viel, als daß es kein gemeinsames Bild des Menschen mehr gibt. Darum zerfallen auch alle Organisationen, die die Menschheit zu einer segenbringenden Tätigkeit zusammenfassen wollen, von innen her. Deswegen auch der entsetzliche Versuch, die Menschen durch Zwang und Terror zusammenzustampfen, wie man eine stoffliche Masse durch äußeren Druck in die gewollte Form zwingt. Die Gemeinsamkeit der Worte dient nur noch dazu, den Leichtgläubigen über die unversöhnliche Verschiedenheit des Gemeinten zu täuschen. Auch die Kunst hat keine gemeinsame, allen verständliche Sprache mehr.

Die Einschränkung auf den einzelnen, wie sie sich in der heutigen Philosophie spiegelt, bedeutet aber die letzte Auflösung und Bankerotterklärung des Menschen. Wie die Kunst spricht die Philosophie nur aus, was der heutige Durchschnittsmensch fühlt, wie er sich selbst erfährt, aus welchen Gründen heraus er die Wirklichkeit angeht, um sein Leben zu gestalten. Daß aber ihre Darstellung richtig ist, das beweist der Widerhall, den eine oft schwer zu verstehende Philosophie wie die Existenzialphilosophie gefunden hat, so daß in Zeitungen, in Kino und Rundfunk

immer wieder über sie geredet wird. Angebahnt hat sich diese Philosophie des einzelnen schon mit Kierkegaard, Nietzsche, Stirner und den Philosophen des Anarchismus des vorigen Jahrhunderts. Aber erst die heutige Zeit scheint sich in ihr wiederzuerkennen.

Was ist nun der Mensch nach diesen Philosophien? Er ist unerbittlich von dem Besorgen vorangetriebene Zeitlichkeit, die aus dem Nichts kommt und auf das Nichts zugeht. Unverstehbare und sinnlose Geworfenheit ins Dasein, dem jede Erfüllung versagt ist. Denn jede Hoffnung auf Erfüllung gehört in die Selbsttäuschungen der Menge, des Man. Diese Selbsttäuschung über die Wirklichkeit ist für die allermeisten das Klima, in dem allein sie noch leben können. Wo der Mensch sich entschlossen der Wirklichkeit stellt, da blickt er dem Nichts ins gespenstische Gesicht, und es bleibt ihm nur das eine, illusionslos und ohne Trost, in sternenweiter Entfernung von jeder menschlichen Hilfe diesem grauenhaften Anblick standzuhalten.

Gehen wir von Heidegger — denn von seiner Philosophie war die Rede — zu Sartre, so begegnen wir einer noch schärferen und rücksichtsloseren Philosophie der Vergeblichkeit. Im Cartesianismus Sartres steht ein absolut freies, aber ohnmächtiges Für-sich dem Mechanismus des stofflichen An-sich gegenüber. Aber in diesem neuen Cartesianismus sind die Wertungen auf den Kopf gestellt. Das Denken ist nicht mehr die Krone der Wirklichkeit, sondern der Einbruch des Nichts in sie. Das Sein des Menschen ist in seinem Innersten wie vom Wurm des Nichts angefressen, während das An-sich, der Stoff, als dichtes, volles Sein, dem nichts etwas anhaben kann, unerschütterelich dasteht. Der Geist ist sozusagen eine Selbstzersetzung des Seins, ein aufbrechendes Geschwür des Nichts. Der Stolz des Denkenden, wie er sich in der Cartesianischen Haupttugend der Großmütigkeit (générosité) ausspricht, ist kläglich zusammengebrochen. Der Mensch steht nicht mehr seiner selbst gewiß und sicher in seiner Geistigkeit. Haltlos und gierig wirft er sich auf das An-sich, um sich seiner Festigkeit und brutalen Seinsdichte zu bemächtigen. Und das Beschämende ist, daß er wie ein Süchtiger weiß, daß es doch vergebens ist, daß er für immer aus diesem Paradies des verantwortungslosen, um sein Sein nicht besorgten, unangreifbaren Stoffes ausgeschlossen ist. Und so ergibt sich, daß der Mensch eine unnütze Leidenschaft ist, eine reine Süchtigkeit, da er ja einem unmöglichen Ziel nachläuft und trotz seines tiefen Wissens um diese Unmöglichkeit nicht von diesem Rennen lassen kann. Das Anormale ist zur Norm geworden.

In beiden Philosophien liegt der Nachdruck auf dem Verhältnis des Menschen zu den Dingen, zum Stofflichen. Nur nebenbei ist bei Heidegger von dem Mitsein mit andern Menschen die Rede, und es wird von ihm in den gleichen Ausdrücken der Sorge gesprochen. Alle Gemeinschaft ist Sache das Man, also Selbsttäuschung, geboren aus uneingestandener Angst. Und in der Tat, wie sollte der in sich ungegründete Mensch einem andern

Menschen wirklich Stütze und Halt im Letzten zu sein vermögen? Alle Gemeinschaft kann nur Flucht aus dem eigenen Nichts ins fremde Nichts sein, und die eigene Angst wird nicht gebannt, wenn sie im andern dem gleichen schreckhaften Antlitz des Nichts begegnet. Der Mensch steht in Wahrheit allein, und im Eigentlichsten geht kein Weg von einem zum andern. Er ist wirklich der Einzelne in unaufhebbarer „Jemeinigkeit" seiner Existenz. Mit Recht hat man solches Mitsein als das Zusammen von Galeerensträflingen bezeichnet.[4]

Nicht besser steht es um die Gemeinschaft bei Sartre. Zwar wird dort die Erkenntnis des andern Menschen als Menschen zum ausdrücklichen Problem und das Sein-für-andere zu einer Seinsdimension des Menschen. Aber dieses Sein-für-andere ist nur unter dem einen Anblick der Bedrohung der eigenen Macht gesehen. Der Andere ist der, der in meiner Welt nicht aufgeht, der sich nicht wie die Weltdinge in meine Ordnung, die mich selbst zum unausgesprochenen Mittelpunkt hat, einreihen läßt. Er gibt den Dingen meiner Welt eine Bedeutung, die nicht von mir kommt, und er durchkreuzt und überspielt meine Möglichkeiten in der Welt durch seine eigenen. Sein Erscheinen in meiner Welt reißt in ihr eine Wunde auf, durch die sich meine Möglichkeiten verbluten. Ja, indem er ein Subjekt ist, macht er mich zu seinem Gegenstand und beherrscht mich. Dieser Unterlegenheit kann ich nur dadurch begegnen, daß nun ich als Subjekt ihn zum beseelten Ding herabsetze. So entsteht der Kampf um die Macht. Kampf ist die Urbeziehung von Menschen untereinander. Er vollzieht sich in den beiden Hauptformen der Liebe und des Hasses. Durch die Berückung der geschlechtlichen Liebe versucht der Geliebte, den andern mit seiner Freiheit und damit das eigene Sein-für-andere in seine Hand zu bekommen. Aber die Täuschung ist immer nur kurz: gelingt die Verzauberung, so hört die Freiheit auf; nicht einen Menschen, sondern ein verstandbegabtes Ding hat er in seinen Händen und der Zauber, eine Freiheit zu besitzen, verfliegt in dem Augenblick, wo er vollkommen wirksam wird. Zudem kann Freiheit nur frei sich binden, sich also jederzeit auch wieder zurücknehmen. Darum schlägt Liebe so leicht in Haß um; im Haß setzt sich mit anderen Mitteln der gleiche Versuch fort, einer fremden Freiheit Herr zu werden. Nur will der Haß sie einfach aus der Welt schaffen, sie vernichten. Aber auch er ist ohnmächtig; selbst wo er bis zu seinem natürlichen Ende, zum Mord geht, wird nur die Freiheit des andern endgültig dem Zugriff entzogen und peinigt nun als Gespenst den Mörder. Die Beziehungen unter Menschen sind somit nach Sartre wesentlich und unausweichlich ein im voraus zur Vergeblichkeit verurteilter Machtkampf, der gerade von dem uneingestandenen Bewußtsein der Vergeblichkeit eine Schärfe und einen Ingrimm erhält, wie sie das Tierreich nicht kennt.

[4] Emmanuel Mounier, Einführung in die Existenzphilosophien (Bad Salzig 1949, K. Rauch) S. 104.

Gnadenlos und jeder Freude bar, so erscheint das menschliche Leben in der heutigen Philosophie. Es ist nach Sartre völlig überflüssig in der Welt. In düsterer Entschlossenheit oder in zynischem Leichtsinn muß es übernommen werden; denn es gibt keinen Ausweg. Der Mensch ist ins Dasein geworfen und zur Freiheit verurteilt. Aber niemand wirft ihn und zwingt ihn; darum kann ihn auch niemand auffangen und freisprechen. Er ist ein geschehender Selbstbetrug. Im Tiefsten lauert die Verzweiflung, die Hölle. Wie weit sind wir entfernt von dem Stolz und der Kulturfreudigkeit des letzten Jahrhunderts, wie tief ist der vergötterte Mensch in seinen eigenen Augen gesunken, wie gering der Preis, auf den er sich selbst einschätzt! Er hat keinen Stand mehr in sich. Er ist nur ein Wirbel der Zeitigung über dem Nichts, die sinnlose Bewegung auf sich selbst, nein, auf das Phantom seiner selbst zu, ein Rennen nach nirgendwohin. Die ruhelose Hast des heutigen Lebens, der sinnlose Rhythmus der Arbeit wie des Vergnügens sind nur die Offenbarungen der inneren Unstete. Nichts schien fester, zuverlässiger und unangreifbarer als der Stoff, dem nichts etwas anhaben kann. Und so hat der Mensch versucht, in ihm seinen Stand zu nehmen, in seinem notwendigen Geschehen zu gründen und dadurch die Bedrohung durch die eigene, so unzuverlässige Freiheit endlich los zu werden. Und siehe da, der Mensch ist mit hineingerissen worden in die Bewegtheit des Stofflichen, das keine Ruhe und kein Ziel kennt. Haltlos treibt es ihn weiter und wirbelt ihn durch das freudlose Dasein. Das Wort Nietzsches hat sich als wahr erwiesen: „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X" (Werke XV, 142). Dieses X ist die vollkommene Leere der Sinnlosigkeit und der Verzweiflung. Der Mensch weiß nicht mehr, wer er ist, wo er steht. Die Kantischen Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? sind heute weniger denn je beantwortet, es sei denn, man sehe das Nichts als eine Antwort an.

So steht nach der Philosophie, in der sich der heutige Mensch wiedererkennt, der Mensch entweder allein auf sich, von allen Mächten verlassen, wenn er in sein eigenstes Selbst zurückkehrt, oder er ist nur ein halb bewußter Selbstbetrug, den jeder auf seine Weise vollzieht. Schon Stirner hatte ihn so genannt: „Der Mensch ist der letzte böse Geist oder Spuk, der täuschendste und vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen."[5] Ein gemeinsames gültiges Bild des Menschen ist auch nach Jaspers nicht mehr möglich. Kant hatte noch geglaubt, die Einheit der Erkenntnis und damit der Menschheit auf dem Menschen begründen zu können. Ohne Beweis nahm er als etwas Selbstverständliches an, daß die Kategorien immer und überall die gleichen seien und gewesen seien, daß sie der stetigen Änderung, die sonst alles erfaßt, allein entzogen seien. Dilthey war nur folgerichtig, wenn er meinte,

[5] Der Einzige und sein Eigentum (Reclam) S. 215.

daß auch die Kantischen Kategorien in Fluß gebracht werden müßten. Damit war aber die Einheit der Welt zerstört; es gab soviele Welten, als es verschiedene kategoriale Systeme gab, wie bereits Landsberg[6] bemerkt hat. Jedoch liegt der erste Beginn dieser Entwicklung nicht bei Kant. In ihm wirkt sich nur die Zerstörung der christlichen Einheit des Abendlandes aus. In der Lehre, daß der Einzelne als solcher Gegenstand der unmittelbaren Erleuchtung und Führung des Heiligen Geistes ist, und nicht der in der Gemeinschaft der einen Kirche stehende Einzelne, war grundsätzlich die Auflösung des gemeinsamen religiös begründeten Menschenbildes möglich geworden, deren letzte Auswirkungen wir heute erleben. Mit der Einheit der Kirche verschwand die sichtbare Einheit, die über den Unterschieden und Gegensätzen der Völker, Rassen und Klassen stand und sie durch ihren gemeinsamen Geist zum innern Ausgleich brachte. Nunmehr mußte die Einheit jeweils auf niedereren Seinsschichten gebildet werden, auf Seinsschichten, denen eine Vielheit wesentlich ist. Die berechtigten Unterschiede mußte man jetzt alle bis auf einen zu unterdrücken versuchen, wollte man zu einer Einheit gelangen. Je tiefer die jeweils führende und verabsolutierte Schicht steht, um so äußerlicher bleibt die Einheit, um so weniger kann sie ohne Gefährdung die Unterschiede ertragen. Nachdem die Einheit im Glauben zerstört war, stützte man sich auf die Einheit der Menschheit, des Geistes, der Kultur und der Bildung. Alles das hat als einigende Macht versagt. So bleibt nur mehr die zwangsmäßige, rein äußerliche Einheit der totalitären Systeme.

Der Mensch ist ein vielschichtiges Wesen und im eigentlich Menschlichen nicht naturhaft festgelegt. Was dieses Eigentliche für ihn bedeuten solle, das bestimmt er selbst. Nachdem die wahre Mitte verloren war, mußte sich jede besondere Haltung für absolut nehmen. In der Tat sehen wir, wie jede Teilwissenschaft ihre Ansicht vom Menschen, die als Teilansicht innerhalb gewisser Grenzen berechtigt ist, für den Menschen erklärt hat. Der Mensch ist nur ein denkendes Wesen, ist nur ein unbewußter Triebmechanismus, ist nur das letzte Ergebnis der Geschichte oder der biologischen Entwicklung oder der wirtschaftlich-stofflichen Mächte. Nichts verbindet und versöhnt mehr diese Menschenbilder untereinander. Nur Bruchstücke des Menschen bevölkern heute noch unsere Welt, Bruchstücke, die darum unzufrieden, unruhig und seelisch krank sind.

Die Philosophie, so könnte man meinen, sei berufen, in diese Verwirrung Licht und Ordnung zu bringen. Wenn sie sich dem Menschen zuwendet, so muß sie doch als Wissenschaft vom Ganzen auch den ganzen Menschen erfassen. An sich ist eine solche Erwartung nicht ohne Grund. Philosophie will nicht Wissen um einen bestimmten Bereich sein, sondern das Ganze, das Sein als solches in Sicht und Griff bekommen. Betrachten wir aber die heutige Philosophie, so müssen wir feststellen, daß sie ebenso

[6] Die Welt des Mittelalters und wir (3. Aufl. 1925) S. 116.

zerrissen ist und ebensowenig ein allgemein anerkanntes Bild vom Menschen aufstellen kann wie die Wissenschaft oder das vorwissenschaftliche Bewußtsein vom Menschen. Aber ist dies so überraschend? Ist sie doch eine Philosophie, die von dem bereits zerrissenen Menschen geleistet wird. Kann sie die Mitte ergreifen, wenn diese bereits verloren ist? Und ist schließlich nicht der Standpunkt jeder Philosophie der endliche, geschichtliche Standpunkt? Gewiß zielt sie von ihm aus das Ganze an und sucht durch Einbeziehung ihrer eigenen Geschichte die Endlichkeit und die Gebundenheit an den jeweiligen Standpunkt zu überwinden. Aber dies kann ihr immer nur in endlichem, beschränktem Maße gelingen. Und es gelingt jeweils soweit, als eine Zeit bereits in sich diese Beschränktheit überwunden hat, also um so vollkommener, je mehr der philosophische Blick jene Tiefen, wo die Einheit des Menschen sich noch nicht in die verschiedenen Bereiche aufgespalten hat, den Quellgrund seines Seins, in Sicht bekommen kann, weil der Mensch von ihnen aus lebt. Dies tut er aber in seiner Stellungnahme zum Absoluten, in seiner religiösen Haltung. Philosophie geht immer nur da, wo Religion bereits den Weg gebahnt hat.

Den eigenen Grund in seiner letzten Tiefe erreicht aber kein menschliches, ja kein endliches Erkennen und Denken. Sonst wäre der Mensch ja Gott; hätte er doch sich selbst durch seinen Grund restlos in der Hand, fiele er beseligt mit sich selbst zusammen in fragloser Übereinstimmung. Dann bedürfte er keiner Philosophie und keiner Wissenschaft, keines Fragens und Suchens nach dem eigenen Bild mehr. Eine philosophische Anthropologie kann Großes beitragen zu einer besseren Erkenntnis des Menschen. Aber den letzten Schritt vermag sie so wenig zu tun, wie die natürliche Religion; die eigentliche Hilfe können beide nicht bringen. Sie bleiben Anthropologie und Religion eines beschränkten, kranken, sündigen Menschen.

Die letzte Sicht auf den Menschen, eine Sicht, die alles umfaßt, hat nur Gott, sein Schöpfer. Nur er weiß, was der Mensch wirklich ist, im ersten und im letzten. Wenn der Mensch sich auf den Standpunkt Gottes stellen könnte, wenn es ihm gelänge, sich von da aus zu erschauen, dann würde wohl die Einheit des Menschenbildes, die Übereinstimmung im tiefsten trotz aller Verschiedenheit im vorletzten und vorvorletzten wiederkehren. Aber wie soll der Mensch sich zu diesem absoluten Standpunkt erheben? Aus eigener Kraft und somit durch die Philosophie gewiß nicht. Das Mißlingen der großen Versuche von Fichte, Schelling und Hegel spricht eine deutliche Sprache. Aber es gibt doch einen Weg in dieses Weglose: der Glaube. Der Glaube[7] ist ja nichts anderes als die Sicht Gottes auf die Wirklichkeit, wie er selbst sie uns in der Offenbarung darbietet, eine Sicht, die menschlich faßbar und verständlich geworden ist, indem sie zugleich

[7] A. Brunner, La Personne Incarnée, Paris 1947, Kap. 12: La croyance et la foi surnaturelle.

die Sicht eines Menschen ist, des Gottmenschen Jesus Christus. Wie man im natürlichen Glauben sich mehr oder weniger in die Mitte eines Menschen versetzt, um von da aus gleichsam mit seinen Augen die Welt zu sehen und ihn selbst dabei versteht, so lebt der gläubige Christ von der Mitte Christi her und sieht die Wirklichkeit mit seinen gottmenschlichen Augen in absoluter Sicht, soweit dies endlichen Seienden überhaupt möglich ist. Wie aber die Mitte eines andern Menschen nur im Aufschwung der Liebe erreicht wird, ja wie Liebe nichts anderes ist als dieses Einswerden der Standpunkte in der Gemeinschaft der tiefsten Haltungen, so ist der Glaube auch nur vollkommen möglich in der Liebe zu Christus. Aus dieser Liebe entspringt letzte und tiefste Gemeinschaft, aus der allein ein gemeinsames Bild vom Menschen aufsteigt, das allen berechtigten Unterschieden in sich Raum zu geben vermag. Daß aber ein Mensch von seinem Grund her eintrete in die in Christus offenbar gewordene Liebeshaltung, die Gott selbst ist, was ist das anders als Gnade?

So muß also der heutige Mensch, wenn er wieder zu einem gemeinsam verpflichtenden und überall wirkenden Menschenbild gelangen will, zuerst den Willen aufgeben, der die letzten Jahrhunderte bestimmt hat, den Willen, sich nur aus sich selbst zu verstehen, weil man auf sich selbst stehen will. Der Mensch ist kein letzter fester Standpunkt, kein letzter sicherer Halt, weil er nicht letztes Sein, Sein aus sich selbst, weil er nicht Gott ist. Er muß die aus diesem Willen entsprungene Ablehnung des Glaubens, die bereits zur Glaubensunfähigkeit geworden ist, wieder rückgängig machen. Für sein übersteigertes Selbstbewußtsein sind alle Enthüllungen seiner Abhängigkeit zu Kränkungen dieses Selbstbewußtseins geworden (Freud). Dies brauchte nicht zu sein, wenn nur der Mensch den Platz einnehmen will, den sein Sein ihm im Ganzen zuweist. Aus der letzten Sicherheit seiner ewigen Berufung heraus würde er das Offenbarwerden seiner leiblichen Bedingtheiten ohne Schaden ertragen. Der Erlösung gewiß brauchte er seine Sündhaftigkeit und sein Versagen nicht zu verdrängen und an einer falschen und unmöglichen Natürlichkeit krank zu werden. Aber diese Sicherheit liegt in fremden Händen; und das widerstrebt der Selbstherrlichkeit des heutigen Menschen. Diese Erlösung wird ihm als Gnade geschenkt, und er ist zu stolz, Gnade anzunehmen. Aber sind Gottes Hände, die uns schaffen, fremde Hände? Darf derjenige stolz Gnade ablehnen, dessen Dasein schon nichts ist als Gnade? Der heutige Mensch leidet an den Folgen einer großen Verdrängung, der Verdrängung der Schöpfung, der Erbsünde und der Erlösung. Sein Bild wird erst heil und allen kund werden, wenn er sich in Demut dazu versteht, diese ersten und letzten Wirklichkeiten frei anzuerkennen. Wie aber könnte er es außer im Glauben und in der Liebe?

Situationsethik und Sündenmystik

Von KARL RAHNER S. J.

Das Gewissen gehört zweifellos zum „Ewigen Menschen", zu den Dingen, die in gewissem Sinn „absolut" und letzte Instanz im Menschen sind. Dennoch ist die Theorie über das Gewissen und, davon beeinflußt, auch das Gewissen selbst in einer eigentümlichen Abhängigkeit von der geistigen Situation, in der ein Mensch den Anruf und das Gericht seines Gewissens hört. Darüber soll hier gehandelt werden. Es soll erstens gefragt werden nach einigen auffallenden Tendenzen, die in der Deutung des Wesens und der Funktion des Gewissens sich heute auch unter Katholiken geltend zu machen suchen, Tendenzen, die der allgemeinen geistigen Situation unserer Zeit entspringen und die christliche Lehre vom Gewissen bedrohen, und es soll zweitens dieser Deutung das Richtbild vom christlichen Gewissen entgegengehalten werden. Was die Zeichnung dieser Tendenzen angeht, so kann es hier weder auf Namen von Vertretern und auf Belege ankommen, noch auch auf Vollständigkeit, noch auf die Frage, ob solche Tendenzen dort, wo sie auftreten, ihres eigenen Wesens sich immer ganz bewußt sind und sich so systematisch und ausdrücklich geben, wie sie hier dargestellt werden. Es ist genug, wenn es uns gelingt, manches beim rechten Namen zu nennen, was als anonyme Gefahr überall auftritt.

I.

Die beiden Tendenzen, die wir herausheben wollen, könnte man vielleicht auf die Formel bringen: extreme Situationsethik und Sündenmystik. Suchen wir Ursprung und Wesen des Gemeinten klar zu machen:

1. Die Tendenz einer extremen Situationsethik

Wir leben zweifellos in „extremen" Zeiten auch im Gebiet des Sittlichen. Das will sagen: die Verhältnisse und Situationen, in denen der Mensch von heute sein sittliches Leben führen muß, sind so, daß das sittlich richtige Verhalten in einem viel größeren Umfang als zu anderen Zeiten sowohl schwer zu erkennen als auch schwer zu tun ist. Die ungeheure planetarische Verflochtenheit, Verwickeltheit und Unübersichtlichkeit des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, die größer gewordene seelische Differenzierung der Menschen, die lauernde Bedrohung der physischen Existenz durch Hunger, Krieg und Wirtschaftskatastrophen, die ständige Möglichkeit tiefgreifender Eingriffe in den privatesten Bereich auch des letzten unbekannten Einzelnen von Seiten staatlicher, wirtschaftlicher und parteilicher Mächte, die Übervölkerung, die Wohnungsnot, die Beeinflußbarkeit aller durch eine rasch wechselnde und mit dem Druck einer überallhin dringenden Propaganda arbeitende „öffentliche Meinung", die Lockerung und Zerstörung gewachsener und stabiler Bindungen des einzelnen Menschen durch Familie, Sippe, Tradition der Heimat, des Standes und des Berufes, die Freizügigkeit und Nomadisierung des Menschen, die Möglichkeit einer uneingeschränkten Vertretung und Propagierung jedweder Ansicht und jeden Standpunktes überall und vor

jedem, die seelische Überreizung durch das Raffinement des Vergnügungsbetriebes, der den Menschen eine jederzeit bereite Möglichkeit der Flucht vor sich selbst anbietet — diese und viele andere Umstände verdunkeln und erschweren in höchstem Maße dem Menschen von heute die Erkenntnis und den Vollzug des richtigen sittlichen Handelns.

In früheren Zeiten waren die Verhältnisse einfacher und übersichtlicher. Wie man recht zu handeln habe, war in weitem Umfang theoretisch klar und leicht einsichtig, war schon unzählige Male ausgeprobt, vorgemacht und hatte sich aus einer sittlichen Norm in die Sitte der Gesellschaft hinein konkretisiert. Das Leben war so, daß das sittlich richtige Handeln weithin auch nach den Maßstäben des Nutzens, des Erfolges und der Lebensklugheit das vernünftigste Handeln war; der einzelne war somit in seiner Erkenntnis und in seiner persönlichen sittlichen Leistung bei seinem Handeln (wenigstens was dessen sachliche Seite anging) weitgehend entlastet.

Was früher nur extremer Randfall sittlicher Situation war, der nur selten vorkam, das ist nun aber heute fast zum „normalen" Fall geworden: es gibt nur wenig, worüber alle einig sind; die abweichendsten und sich widersprechendsten Meinungen über das richtige sittliche Handeln werden vertreten und bieten sich jedem gewissermaßen zur Auswahl an; man weiß „statistisch", wie wenig das tatsächliche Verhalten der Menschen den offiziell vertretenen Normen zu entsprechen pflegt; sittlich richtiges Handeln führt nur zu leicht zu wirtschaftlichen, bis zum Existenzverlust reichenden Nachteilen; es ist gefährlich geworden, seinen Glauben zu bekennen; die normalste Ehe führt auch ohne bösen Willen nur zu oft auch sittliche Konflikte schwerster Art herauf: die Bedrohung der Festigkeit der monogamen, unauflöslichen Ehe, das Problem der Kinderzahl; ein politisches Bekenntnis kann ein Risiko auf Leben und Tod sein; auch der einfache Mann von heute, der ja auch überall herumgekommen ist und fremde Länder und andere Sitten erlebt hat, steht unter dem Eindruck einer großen Wandelbarkeit der Formen und Normen des Lebens, unter dem Eindruck einer verwirrend weitgehenden Relativität der Grundsätze, der Religionen, der Sittlichkeit und der Sitte im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geschlechtlichen, staatsrechtlichen Leben usw.

Man ist vielleicht unbewußt auch beeindruckt von einem in gewissem Sinn protestantischen Affekt gegen eine materiale Normethik als einer christlichen Angelegenheit, von einem Widerspruch dagegen, daß neben (oder in) dem gläubigen Vertrauen auf die Vergebung Gottes noch andere Haltungen und Handlungen des Menschen von bestimmter Inhaltlichkeit für sein Heil und seine Rechtfertigung vor Gott von entscheidender Bedeutung sein könnten. Man denkt ausdrücklich oder unwillkürlich extrem existentialphilosophisch: wo Geist, Person, Freiheit ist, da gibt es keine „Essenz", kein allgemeines Wesen des Menschen und seiner Handlungen, das im voraus zu seiner freien Entscheidung die Richtigkeit oder die Falschheit seiner Handlungen bestimmen könnte, da gibt es darum auch keine allgemeinen und allgemein verbindlichen Normen, da gibt es nur den jeweils unableitbaren Einzelnen, der in gar keiner Weise „Fall" eines Allgemeinen ist, der allein je in der Entscheidung seiner ihm ureigensten

Freiheit wissen kann, wie er zu handeln hat und ob er recht gehandelt hat. Man kann heute leichter und öfter als in den „guten alten Zeiten" den Eindruck haben, vor theoretisch unlösbaren Gewissenskonflikten zu stehen: vor der Pflicht, den Glauben zu bekennen, und der Pflicht, für das irdische Wohl der Familie zu sorgen; vor der Pflicht, das werdende Kind nicht zu töten, und der Pflicht, das Leben der Mutter zu erhalten; vor der Pflicht, die Ehe nicht zu brechen und dem fast als Pflicht empfundenen Recht, seine persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten nicht zu verschütten; vor der Pflicht, das geschlechtliche Leben in der Ehe allein zu vollziehen und dem vermeintlichen Recht auf ein solches Leben, obwohl eine Ehe in den konkreten Verhältnissen unmöglich erscheint.

In einer solchen chronisch und allgemein gewordenen Situation, die sich aus all den genannten Momenten zusammensetzt, ist nun die Gefahr eines Kurzschlusses gegeben: man will an der verpflichtenden Würde des Sittlichen, am unabdingbaren Spruch des Gewissens festhalten, man will — wenigstens unter Christen — nicht einfachhin in einen sittlichen Relativismus und Skeptizismus hinein kapitulieren. Aber man verzweifelt doch — ausdrücklich oder uneingestanden — daran, diese unüberwindlichen und komplizierten Situationen noch mit einsichtigen, allgemeingültigen und (wenigstens grundsätzlich) begründbaren sittlichen Normen klären und beherrschen zu können. So tritt man — bewußt oder unbewußt, theoretisch ausdrücklich oder im faktischen Verhalten — den Rückzug an. Man „setzt sich vom Feind ab", d. h. man sucht eine Lösung, die den Konfliktsfall von vornherein ausschließt und alles auf einmal und für immer löst, indem man die bisherigen Schwierigkeiten als Scheinprobleme zu durchschauen behauptet. Man tritt den Rückzug auf die „Gesinnung" an: man verzichtet auf die Forderung einer bestimmten Handlungsweise, einer sachlich bestimmten Tat und Leistung. Nicht das, was du tust, ist wichtig, sondern bloß die Gesinnung, in der du es tust; ist diese gut, ist alles andere gleichgültig vor dem Gewissen und vor Gott. Ist man z. B. in der „Liebe", dann ist alles in Ordnung, wobei dann die stillschweigende oder ausdrückliche Voraussetzung gemacht wird, daß diese „Liebe" sich mehr oder weniger in jeder Handlung realisieren könne, die Handlung also in keiner Weise ein Kriterium dafür abgeben könne, ob man tatsächlich in der Liebe sei. Man tritt den Rückzug auf das „Gewissen" an: Man gibt es auf, eine schwierige sittliche Situation zu klären, sie von den allgemeinen Normen des immer und alle verpflichtenden Naturgesetzes und der christlichen Offenbarung her zu durchleuchten und von daher zu bestimmen, was hier und jetzt als das einzig sachlich Richtige und Gottgewollte zu tun sei. Man beschränkt die sachlichen Forderungen sittlicher Art in der christlichen Offenbarung auf eine rein formale Pflicht der Treue und des Mutes zu seinem eigenen Gewissen. Man sagt in den harten und schwierigen Situationen einer Gewissensentscheidung: das muß jeder mit seinem Gewissen abmachen; da mußt du selbst wissen, was zu tun sei; da ist aus der konkreten Situation allein heraus von absolutem Einzelfall zu absolutem Einzelfall zu entscheiden, was je gerade jetzt das Rechte sei, das einem das Gewissen sage. Das eigene Wissen normiert sich nicht mehr an der objektiven Wesensstruktur der Sache, den sitt-

lichen Normen und Geboten Gottes, sondern gewissermaßen an sich selbst. Das Gewissen ist nicht mehr Stimme und Medium einer verpflichtenden Norm, über die eine objektive Verständigung unter Menschen grundsätzlich möglich ist, sondern sozusagen der Gesetzgeber selbst, der je einmalig, inappellabel und undurchdringlich seinen je nur hier geltenden Spruch fällt.

Wie dann das Funktionieren des Gewissens einer solchen extremen Situationsethik weitergedacht wird, ist verschieden: ob es (soweit diese Frage überhaupt gestellt wird) mehr existentialphilosophisch gedacht wird als bedingungsloser Mut zu seiner je einmaligen Freiheit oder mehr religiös als eine Art je einmaliger Inspiration von oben (bis zu einem Pseudo-Mystizismus), das ändert nichts an dem Gemeinsamen in solchen extremen Situationsethiken: das Gewissen ist nicht Vermittlung eines Gesetzes, sondern Ursprungsort eines je einmalig nur gerade je für mich je jetzt in dieser Situation geltenden Spruches, dessen Richtigkeit darum auch nicht dadurch bestritten werden kann, daß er sich in Widerspruch setzt zu den allgemeinen Normen des christlichen Sittengesetzes, wie die Kirche sie allgemein verbindlich verkündet. Eine solche Situationsethik kennt keine eigentliche, allgemeinverbindliche, theoretisch begründbare, von außen vermittelte inhaltliche Norm. Die Bestreitung einer solchen Auffassung erscheint dieser extremen Situationsethik als Rückfall in einen alttestamentarischen Legalismus, als Verwechslung von Religion und Sittlichkeit, als Verwechslung von liebendem Glauben und äußerlich normierter Sittlichkeit, als Leugnung der Freiheit der Kinder Gottes, als überholte Essenzmetaphysik, die mit einem eindeutigen und sich bei allem geschichtlichen Wandel durchhaltenden Wesen des Menschen rechnet, während doch der Mensch eine unbestimmte, sich in Freiheit je ganz neu schöpferisch gestaltende Existenz sei. Ein gutes Stück (nicht alles!) der heute auch unter Katholiken verbreiteten Abneigung gegen moraltheologische Kasuistik ist ein Symptom einer solchen impliziten Situationsethik: es solle und könne nicht versucht werden, den Einzelfall theoretisch zu klären durch seine Zurückführung auf allgemeine Prinzipien; das Gewissen könne und müsse im Einzelfall selber allein entscheiden, wo es das Rechte sehe und wo nicht. Dort, wo ein Beichtvater aus Bequemlichkeit, Unwissenheit oder Furcht vor einem Konflikt mit einem Beichtenden es vermeidet, die zweifellos oft schwierigen und verwickelten Gewissensfälle des Beichtenden zu klären nach den Prinzipien der christlichen Moral, und statt dessen ungefähr in jedem schwierigen Fall sich damit begnügt, einfach zu sagen: das müssen Sie mit Ihrem Gewissen abmachen; handeln Sie, wie es Ihnen Ihr Gewissen eingibt, und dort, wo ein Christ es vermeidet, sich und sein konkretes Verhalten mit der Sittenlehre der Kirche zu konfrontieren, wo er diese Lehre gar nicht mehr als auch für sich in seiner Situation verpflichtend zur Kenntnis nehmen will, weil er fürchtet, diese Lehre könne sein Tun verurteilen, wo er statt dessen erklärt: er habe ein gutes Gewissen, das nehme er schon auf sein Gewissen, da rede die Kirche nur so im allgemeinen oder zu sehr vom grünen Tisch aus, da hätten sie und ihre konkreten Vertreter keine Ahnung und könnten „leicht" reden, — dort ist praktisch und unreflex eine Situationsethik am Werk, wie wir sie im Auge haben.

2. Die Tendenz einer Sündenmystik

Eine zweite Gefahr des christlichen Gewissens in der heutigen Zeit ist — wenn wir die gemeinte Sache mit einem kurzen Schlagwort bezeichnen dürfen — eine gewisse Art von Sündenmystik. Diese Haltung mag im allgemeinen noch latenter und unreflexer vorliegen, aber sie ist zweifellos vorhanden. Was mit Sündenmystik gemeint ist, ist dies: Der Mensch von heute — in den verwickelten und lastenden Situationen — erlebt nur zu leicht und zu oft bei sich und bei anderen Schuld und sittliches Versagen, Zusammenbrüche seines guten Willens, das Rechte zu erkennen und zu tun. Er weiß (mit Recht), daß ihn auch in dieser Situation der Schuld noch das Erbarmen Gottes umfängt und zur Reue und zum Glauben an die Gnade des Erlösers ruft; er weiß, daß der Erlöser gekommen ist, nicht die pharisäisch vor sich selbst Gerechten zu berufen, sondern die Sünder, die an ihre Brust schlagen: Herr, sei mir Sünder gnädig; er weiß (mit Recht), daß, wenn wir sagen, wir seien keine Sünder, wir uns selbst betrügen und Gottes Wahrheit und Liebe nicht mit uns ist. Und heute wohl mehr als je fühlt der wahre und ernste Christ, daß, wollte Gott mit uns nach seiner Gerechtigkeit ins Gericht gehen, nicht einer von tausend vor ihm bestehen könnte. Und da liegt es nun nahe, zu denken und zu schreiben und zu tun: wir sind nun einmal Sünder; wir bleiben es; wir können doch eigentlich auch als Gerechtfertigte die Gebote Gottes nicht halten; aber gerade so sind wir die wahren Christen, diejenigen, die wissen, daß sie sündigen, die es bekennen, die aber so gerade dem Erbarmen und der überströmenden Gnade Gottes die Gelegenheit bieten, sich zu zeigen und zu erfüllen; es kommt nicht darauf an, die Sünde zu meiden, sondern nur darauf, sie gläubig umfaßt sein zu lassen von der Gnade Gottes. Es entsteht die Haltung, die fast instinktiv denkt, Rechtschaffenheit und ehrlicher Kampf zur Meidung der Sünde sei letztlich notwendig phärisäische Heuchelei und Selbstgerechtigkeit; die wahre und einzige wirkliche Möglichkeit des Christen sei nicht das Leben in der bewährten Treue zum Gebote Gottes, sondern nur und einzig das Scheitern in Schuld und Versagen, in deren Verlorenheit allein Gott wirklich uns gegenüber Gott sein könne: der unbegreifliche Erbarmer wider alles Recht und alle Erwartung. Wenn in christlichen Romanen von heute der Christ geschildert wird, so erscheint er fast nur mehr als der schuldig Gewordene, der Gescheiterte, der schiffbrüchig am Leben Zerbrochene, der nicht mehr in einer wahren Umkehr aufsteht, ein neues Leben beginnt und würdige Früchte der Buße bringt, der nicht fragt: Brüder, was sollen wir tun? (Apg 2, 37), sondern nur noch im irdisch hoffnungslosen Zerronnensein seines Lebens umfangen bleibt von einer Gnade Gottes, die ihn nicht wandelt, sondern nur noch wie von außen den Ungewandelten umfaßt und rettet. Es ist die Gefahr, daß die Sünde als getane zum innerlich notwendigen Moment der christlichen Existenz erklärt wird, ohne das die Gnade Gottes, die allein den Christen zum Christen und Erlösten macht, gar nicht sein könne. Es ist die Gefahr, die schon Paulus formuliert: Sollen wir nicht in der Sünde verharren, damit die Gnade desto reichlicher werde (Röm. 6, 1)? Von da aus ist der Schritt dann nicht mehr weit und auch konsequent zur eigent-

lichen Lehre, einer wenigstens esoterisch gewußten Allerlösungslehre, die wissen will, daß alle und jeder tatsächlich gerettet werden, und der Schritt zum Gedanken, daß die sublimste und „übernatürlichste" Art der Mitarbeit an der Erlösung Christi die sei, die Schuld der Welt durch demütiges Mitschuldigwerden zu teilen. Kurz, — es ist die Gefahr, daß der Scheiternde, der faktisch und immer wieder Schuldige, der Haltlose und Zerbrochene zu dem und zwar eigentlich einzig wahren Typ des Christen hinaufidealisiert wird, daß das auch menschlich Gesunde, Feste und Gefügte, das Geordnete und Ausgeglichene als etwas für das eigentlich christliche Dasein Belangloses abgewertet wird. Es ist die Gefahr, daß als einziger Punkt, an dem die Gnade Gottes Ereignis wird, jener Ort gilt, wo der Mensch, menschlich gesehen, scheitert, die Gefahr, daß die Gnade nur noch als vergebende, nicht mehr aber auch als heilende, erlösende und bewahrende gesehen wird, daß auf neue Weise der alte gnostische Irrtum entsteht, daß der Gott der Erlösung nicht in einem auch der Gott der Schöpfung und ihrer Ordnung sei, sondern die Erde und das Fleisch wesentlich heillos seien, und gerade dort und nur dort, wo sie sich als heillos bis ins letzte erweisen, von oben und oben bleibend die Gnade komme. Das ist es, was wir meinen, wenn wir sagen, es sei die Gefahr, daß eine geheime Sündenmystik die rechte Gewissenshaltung und -bildung verkehre, die Gefahr einer morbiden Sündenmystik.

II.

Was ist nun zu diesen beiden Gefahren für das heutige christliche Gewissen zu sagen? Wir versuchen, ihnen einfach die katholische Lehre gegenüberzustellen. Es handelt sich dabei nicht um einen Versuch, im einzelnen Stellung zu nehmen zu jenen konkreten Gewissensfragen, an denen wir andeutungsweise und beispielhaft das bisher Gesagte zu veranschaulichen suchten. Die oft schwierige und gewiß immer neu und besser zu leistende Beantwortung dieser einzelnen sachlichen Gewissensprobleme muß anderswo gesucht und gegeben werden. Hier geht es nur um Grundsätzliches und daher notwendigerweise Allgemeines.

1. Zur Situationsethik

Zunächst ist es selbstverständlich: Der Mensch muß seinem Gewissen folgen. Denn das Gewissen ist die unmittelbarste und als solche nie überspringbare Vermittlung des sittlich Gebotenen. Selbst wenn das Gewissen faktisch irren würde, dieser Irrtum aber konkret nicht behebbar wäre, ist ihm zu gehorchen; denn es kann wesensmäßig nie ausgeschaltet oder ersetzt und umgangen werden. Auch noch im Gehorsam gegen ein so schuldlos irriges Gewissen erfüllt der Mensch den Gehorsam gegen Gott und seine Huldigung vor dem Guten. Aber es ist ebenso selbstverständlich, daß das Gewissen nicht eine automatisch und unfehlbar wirkende Instanz ist, daß es vielmehr irren kann, daß es schwer ist, seine Stimme — die des wirklichen Gewissens — zu unterscheiden von der Stimme der Voreiligkeit, der Leidenschaft, des Eigensinns, des Egoismus, einer ethischen

Primitivität, welche die feinen Unterschiede und Konsequenzen auf weite Sicht nicht sieht. Und darum hat der Mensch die Pflicht, nach Kräften sein Gewissen den objektiven Maßstäben der sittlichen Wertwelt anzugleichen, sich zu bilden, sich belehren zu lassen, sich bereit und offen zu halten (wie schwer ist das oft!) für die Belehrung durch das Wort Gottes, das Lehramt der Kirche und überhaupt jeder rechtmäßigen Autorität im Rahmen ihrer jeweiligen Zuständigkeit.

Es ist richtig, daß es ein „Gewissen" gibt, in dem der Mensch inne wird, was er gerade als der je einmalige zu tun hat.[1] Das will sagen: da und insoweit der einzelne nicht bloß Fall der allgemeinen Menschennatur ist (was er auch ist), sondern auch ein einmaliger und unvertretbarer, darum und insoweit hat er auch einen Auftrag und einen Ruf, der ihm durch allgemeine Normen und Gebote nicht eindeutig vermittelt werden kann, sondern durch eine bestimmte Individualfunktion des Gewissens kund wird. Weil es den je einzelnen gibt, gibt es eine Individualethik und eine ihr entsprechende Funktion des Gewissens. Weil aber dieser je einzelne im Menschen das Allgemeine im Menschen nicht aufhebt, sondern innerhalb des allgemein Menschlichen und als solchen Gottgewollten steht, gibt es eine Individualethik nur innerhalb einer allgemeinen normativen Ethik (so allerdings auch wirklich, was nur zu oft übersehen wird), gibt es echte sittliche und doch individuelle Imperative nur innerhalb des Gebietes der allgemeinen christlichen Sittlichkeit, und jene führen nie über diese hinaus.

Es ist richtig, daß es eine Mündigkeit des christlichen Gewissens des einzelnen und selbstverständlich auch des Laien gibt und geben soll, und daß, wo diese nicht in genügendem Maße gegeben ist, sie gefördert und ermutigt werden muß, sollen nicht schwere Schäden für die Gesellschaft und auch für die Kirche selbst heraufbeschworen werden. Aber diese Mündigkeit des christlichen Gewissens besteht nicht in einer Emanzipation, einer Abschüttelung der vom Evangelium und der Kirche verkündeten allgemeinen Normen unter Berufung auf eine einmalige Situation und sein eigenes Gewissen, sondern in der selbständigen Fähigkeit, diese Normen auf seine konkrete Situation anzuwenden, ohne in jedem Fall einer neuen pädagogischen Nachhilfe zu bedürfen, besteht in der Fähigkeit, auch dort noch christliche Pflichten und Aufgaben zu sehen, wo die verkündeten allgemeinen Normen wegen ihrer Abstraktheit und Allgemeinheit für ihre kirchenamtlichen Hüter nur schwer oder gar nicht die Möglichkeit bieten, anzugeben, wie sie hier und jetzt konkret verwirklicht werden müssen.

Aber wenn es eine Individualethik im Rahmen einer allgemeinen Ethik gibt, wenn die Mündigkeit des Gewissens ein anzustrebendes Ideal ist, so gibt es doch keine rechtmäßige Situationsethik in dem vorher geschilderten Sinn.

Zunächst ist es für das christliche Glaubensbewußtsein, wie es gerade in der Reformationszeit sich eindeutig und definitiv äußerte, selbstverständlich, daß das Sittliche wesentlich in das Christliche und Religiöse hinein-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Der Einzelne in der Kirche, diese Zeitschrift 139 (1947) 260—276.

gehört. Die Erfüllung der Gebote ist nicht bloße Ethik, sondern ein wesentliches Stück des Christlichen als solchen selbst und nicht bloß ein letztlich gleichgültiges Material, an dem sich höchstens noch die Gesinnung des Glaubens irgendwie betätigt. Auf eine solche Theorie aber läuft eine „gläubige" Situationsethik, folgerichtig durchgedacht, hinaus.

Weiter: die Kirche verkündet diese Gebote göttlicher Autorität genau wie bei den übrigen „Glaubenswahrheiten" entweder durch ihr „ordentliches" Lehramt oder durch einen Akt ihres „außerordentlichen" Lehramtes, in päpstlichen Kathedral- und konziliaren Entscheidungen. Aber, wie gesagt, auch durch ihr ordentliches Lehramt, d. h. durch die normale, in Unterricht, Predigt und sonstiger Unterweisung der Gläubigen erfolgende Verkündigung. Diese Form wird aus der Natur der Sache heraus gerade bei sittlichen Normen die gewöhnliche sein, während die Entscheidung durch konziliare oder päpstliche Definitionen die seltene Ausnahme sein wird; sie verpflichtet aber den Gläubigen im Gewissen genau so wie die Verkündigung in ihrer außerordentlichen Form. Es ist also durchaus nicht so, daß nur jene Normen (die durchaus in der „Welt" umstritten sein können) den Christen zu einer Glaubenszustimmung und zu einer gehorsamen Erfüllung verpflichten, für die eine feierliche Definition vorliegt, selbstverständlich noch weniger ist es notwendig — stillschweigend wird bei sittlichen Normen oft diese Voraussetzung gemacht —, daß die von der Kirche verkündete sittliche Norm den (auch nur theoretischen) Beifall der nichtgläubigen Welt finde. Wo wirklich die Gesamtkirche faktisch in ihrer alltäglichen Verkündigung überall in der Welt eine sittliche Norm als göttliches Gebot verkündet, wird sie durch den Beistand des Geistes vor Irrtum bewahrt, und darum ist tatsächlich dieses Gebot Befehl des Willens Gottes und bindet den an die Kirche Glaubenden im Gewissen, auch ehe eine feierliche Definition dies nochmals ausdrücklich feststellt.

Eine sittliche Norm ist ihrer Natur nach allgemein und will gerade von daher den einzelnen Fall normieren. Wenn sie also, richtig verstanden, aufgefaßt und interpretiert (d. h. so verstanden, wie sie nach der Deutung des Lehramtes, nicht nach dem privaten Gutdünken des einzelnen zu interpretieren ist) einen einzelnen Fall meint und ihn unter sich begreift, dann ist dieser Fall als Einzelfall in seiner konkreten Einmaligkeit von diesem Gesetz auch tatsächlich betroffen und unter die Bindung dieses Gesetzes gestellt. Wenn z. B. die Kirche verkündet, daß jede direkte Schwangerschaftsunterbrechung sittlich unerlaubt ist, daß keine sakramental geschlossene und vollzogene Ehe zweier Getaufter dem Bande nach auflösbar sei, dann ist auch tatsächlich jeder solche Einzelfall getroffen, ganz gleichgültig, wie er in seinen konkreten Umständen sonst noch sei und erlebt werde. Es gibt in solchen Fällen keine „Situationsmoral", in der je nach Umständen, die natürlich jeder in seinem Fall für ganz eigenartig und außergewöhnlich zu halten versucht ist, erst noch einmal untersucht werden müßte, ob in gerade diesem Fall nicht doch das „Gewissen" — bei aller „Anerkennung" des allgemeinen Gesetzes, also für alle anderen Fälle außer diesem — etwas anderes mit objektiver Berechtigung für richtig halten könne. Eine Situationsmoral müßte, zu Ende gedacht, bei einem ethischen und metaphysischen Nominalismus enden, in dem das

Allgemeine nie das Konkrete eigentlich bindend treffen kann. Natürlich wird es oft ein auch schuldlos irriges Gewissen geben, das glaubt, aus irgendwelchen besonderen Gründen und Umständen heraus anders handeln zu dürfen oder zu müssen, als es ohne sein Wissen die durch die Kirche verkündete Norm tatsächlich befiehlt. Aber das christliche Gewissen hat, wenn es nicht in private Subjektivität entarten soll, die Pflicht, sich an den objektiven Normen zu orientieren. Und wenn der Christ weiß, daß diese objektiven Normen in der Lehre der Kirche zu finden sind, und wenn er weiß, daß eben gerade auch sein eigener Fall vom Gesetz gemeint ist (weil jeder derartige Fall gemeint ist), dann ist nicht mehr leicht zu begreifen, wie ein gläubiger Christ dennoch logisch und gewissensmäßig schuldlos zu der Meinung kommen kann, in seiner Situation sei der „Fall" eben doch sittlich anders, als das allgemeine Gesetz ihn beurteilt. Würde er in solchen Fällen wenigstens zugeben, daß er aus menschlicher Schwäche und Ohnmacht gegen das Gesetz verstößt, das ihn doch zugegebenermaßen verpflichtet, so wäre ihm leichter zu helfen. Im Irrtum aber und in gefährlicher Situation sind die, die ihren Vorstoß gegen das Gesetz mit Berufung auf ihre Situation mit subtilen theoretischen Kunststücken oder mit der Berufung auf ihr „Gewissen" oder gar eine göttliche Privaterleuchtung als in ihrem Einzelfall auch noch objektiv berechtigt für sich selbst zu erweisen glauben. Es kann ihnen nur ein Selbstbetrug gelingen, sie halten die Wahrheit Gottes nieder.

Wenn der Mensch einmal erfahren hat (im Zeitalter der Psychoanalyse sollte man diese Erfahrung für verbreitet halten dürfen; leider ist es nicht so), wie leicht und raffiniert der Mensch sich selbst betrügt, wie schnell ihm auch berechtigt erscheint, was von ihm begehrt ist, wie verborgen und verbogen oft die letzten Maßstäbe sind, von denen aus er tatsächlich alles bemißt und abschätzt, wie „evident" uns oft Dinge erscheinen, die nichts als Dressate problematischer Art sind, dann wird er vorsichtiger mit der Berufung auf das „gute Gewissen". Und wer die ersten Kapitel von Pauli Römerbrief gelesen hat, wie da Gott über die zweifellos doch sehr „anständigen" Juden und Heiden (wo gibt es Menschen, die sich nicht für sehr anständig hielten?) urteilt, der müßte eigentlich erschreckt merken, daß das „gute Gewissen" der anständigen Leute, die so schnell wissen, was Gott von ihnen verlangt und was er uns „natürlich" nicht zumuten kann, nur zu leicht bloße Strafe und Ausdruck ihrer blinden, aber gerade so verantwortlichen Sündigkeit ist: das bloße Verstummtsein des eigentlichen Gewissens und das ungestörte Solo des eigenen Herzens, das nach der Schrift böse ist von Jugend auf. Wer vor einer Gewissensentscheidung als Christ wahrhaft betend sich zu Herzen nähme, daß die Welt unter dem Kreuz steht, an dem Gott selbst angenagelt und durchbohrt hängt, daß Gottes Gebot auch den Tod des Menschen als Konsequenz fordern kann, daß es nichts in der Welt an Bitterkeit, Tragik, Verzweiflung gibt, das ein zu großer Preis für die ewige Verheißung Gottes wäre, daß man nicht Böses tun darf, um Gutes zu erreichen, daß es Irrtum und die Häresie der eudämonistischen Neuzeit ist, wenn man meint, das sittlich Richtige könne den Menschen nicht in eine innerweltlich ausweglose Tragik führen, wenn man sich zu Herzen nähme, daß der Christ

eigentlich als fast selbstverständlich erwarten müsse, seine christliche Existenz werde ihn einmal in die Situation zwingen, wo alles geopfert oder die Seele verloren wird, daß es nicht im Belieben des Menschen steht, eine „heroische" Situation immer zu vermeiden, dann gäbe es wahrhaftig seltener Christen, die meinen, ihre Situation bedürfe einer Regelung, die abweicht von den Gesetzen, die die Kirche als die Gottes verkündet, dann gäbe es auch seltener Beichtväter und Gewissensräte, die aus Furcht, den Menschen die Unerbittlichkeit des göttlichen Gesetzes zu verkünden, sich vor dieser Pflicht drücken mit der Auskunft, der andere solle seinem Gewissen folgen, als ob dieser andere nicht gerade gefragt habe und fragen müsse, welches denn unter den vielen Stimmen seines Innern die wahre Stimme Gottes sei, als ob dies nicht nach dem Gesetz Gottes im Munde seiner Kirche auszumachen sei, als ob das wahre Gewissen sprechen könne, auch wenn es nicht belehrt ist von Gott und dem Glauben, der vom Hören kommt.

Wer — Gnade Gottes ist es! — gelernt hat, sich vor dem Menschen zu fürchten, der Lügner ist (omnis homo mendax) und der er selber ist, der wird nicht mehr so leicht erklären: Das mache ich mit meinem Gewissen ab; das reden die Pfarrer vom grünen Tisch. Muß man die Sache „mit seinem Gewissen" abmachen, oder eigentlich — genauer und ehrlicher gesagt — mit — Gott? Und redet er — gerade in dunkeln und schwierigen Fällen — nicht durch sein eigenes Wort aus dem Mund seiner Kirche am vernehmlichsten, so daß erst, wenn der Spruch des Gewissens mit dieser Rede übereinstimmt, die Sicherheit gegeben ist, daß man wirklich die Stimme des Gewissens und nicht die der eigenen schuldhaften Verblendung hört? Die Pfarrer reden nicht „vom grünen Tisch", wenn sie sich an die Lehre der Kirche halten, sondern das Wort Gottes. Ist es eigentlich verwunderlich, daß dieses Wort (das Gottes ist) so „unrealistisch" ist und unzeitgemäß, wenn die Realität im Argen und die Zeiten böse sind und der Christ bis zum Widerstehen aufs Blut für Gott gegen die „Realität" und gegen die „Zeit" einstehen soll?

Aber wo ist dann noch die Freiheit der Kinder Gottes? Sind wir nicht wieder unter die Herrschaft des Buchstabens geraten, der tötet und nur die Dogmatik der Sünde ist (vgl. 1 Kor 15, 56)? Gilt nicht: Liebe und tu dann, was du willst? Es ist wahr: wo der Geist des Herrn rechtfertigend, verklärend und vergöttlichend den Menschen treibt, da ist der Mensch nicht mehr unter dem Gesetz, da ist er frei von dem Gesetz, das als bloßer Buchstabe fordernd und die eigene Ohnmacht des schwachen und sündig versklavten Menschen offenbarend von außen an den Menschen herantritt; wo der Geist stark und mächtig das Innere des Menschen durchwaltet und ihn mit dem Gott über allem Gesetz in persönlichster Liebe unmittelbar verbindet, da ist das Gesetz „aufgehoben" in das innere Gesetz des Herzens, in das Gesetz Christi, in dessen Kraft frei getan wird und getan werden kann, was dieses Gesetz gebietet und was in diesem Gesetz inneres Müssen und freies Können geworden ist. Aber um so frei zu sein, muß man diesen Geist wirklich haben, diesen Geist kann man verlieren, über den Besitz dieses Geistes kann der lügenhafte Mensch sich täuschen. Man hat ihn aber nicht, wenn man die Gebote Gottes nicht

hält, obwohl man sie auch nur in diesem Heiligen Geist halten kann, in dem Gottes Wille und Gottes Kraft eins sind, in dem allein die christliche Freiheit wahrhaft Freiheit ist. Wer die Freiheit der Kinder Gottes rühmt, der muß mit Paulus auf die Frage: Machen wir das Gesetz zu nichte? antworten: Das sei ferne, vielmehr stellen wir das Gesetz fest (Röm 3, 31), der muß wissen und leben: Wer das Gesetz erfüllt, wird leben (Gal. 3, 12); die Täter des Gesetzes werden bei Gott gerechtfertigt werden (Röm 2, 13). Geendet ist das Gesetz, indem es nicht in menschliche Willkür, sondern in die Kraft des Heiligen Geistes hinein aufgehoben ist. Ob dies aber im eigenen Leben geschieht, das ist gerade daran zu erkennen, daß es erfüllt wird. Und selbst noch der Sünder, der zur Gnade Christi flieht und darin Heil und Rechtfertigung findet, flieht in seiner Metanoia nur dann zu Christus, wenn er bekennt, daß er gerade dadurch schuldig geworden ist, daß die Gnade, die ihm Wollen und Vollbringen ermöglicht hätte, durch seine eigene Schuld unwirksam geblieben ist, wenn er von dem, der das Ungetane vergibt, auch das Tun anzunehmen wirklich bereit ist, denn „wer sagt, die göttlichen Gebote seien auch für den Gerechtfertigten und in die Gnade gestellten Menschen unerfüllbar, der sei im Banne" (Trident. sess. 6 can. 18).

Auch den freien Kindern Gottes ist das Wort gesagt (in der ewigen Freiheit Gottes braucht es ihnen nicht mehr gesagt werden; aber jetzt müssen sie es sich noch sagen lassen, weil sie in Gefahr sind, ihre wahre Freiheit mit den Begierden des Fleisches zu verwechseln): Täuschet euch nicht: Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lüstlinge, Knabenschänder, Diebe, Habsüchtige, Trunkenbolde, Gotteslästerer, Räuber werden am Reiche Gottes keinen Anteil haben (1 Kor 6, 9f). Man kann „alles" tun, wenn man die Liebe hat. Aber man hat die Liebe nicht, wenn man solches tut. Gibt es aber heute nicht viele „gute" Christen, die mit Berufung auf die Freiheit des Christen, subtil und unehrlich zugleich, eine Gemeinschaft zwischen Gerechtigkeit und Gottlosigkeit, Licht und Finsternis, Christus und Belial in ihrem sittlichen Leben erfinden wollen, die alles tun und dann noch lieben wollen, anstatt wahrhaft zu lieben (was höchste Entsagung ist), um dann alles zu tun, was ein wahrhaft Gott liebender Mensch zu tun vermag?

Es bleibt dabei: Die Gebote Gottes kommen wahrhaft und lauter aus dem Munde der Kirche und sie fordern den eigentlichen Gehorsam über alle ihre (mögliche oder im subjektiven Fall nicht mögliche) Einsichtigkeit hinaus, weil sie Ausdruck des Willens des lebendigen Gottes sind, der gesprochen hat durch Jesus Christus unseren Herrn, — Ausdruck des Willens, der auch für die gerechtfertigten und begnadeten Kinder Gottes in der Freiheit des Heiligen Geistes gilt. Der Glaube, der vor Gott rechtfertigt, ist der Glaube in der Liebe, die den Willen Gottes tut.

2. Zur Sündenmystik

Es sind noch einige Bemerkungen zu machen zu jener Tendenz, die wir vorhin Sündenmystik genannt haben.

Es ist zunächst für den Christen selbstverständlich, daß das Christentum das Heil auch derer ist, die vor Gott in Schuld gefallen sind, schon

darum, weil außerhalb der vor Schuld bewahrenden oder von Schuld erlösenden Gnade überhaupt kein Mensch tatsächlich ohne Schuld war oder sein wird. Wo immer und wann immer nur ein Mensch aus der Tiefe seiner Schuld im Glauben aufblickt, in Reue, in Gnade ist, sich emporsehnt und das Heil in Christus Jesus ergreift, ist im Himmel mehr Freude über diesen Sünder als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht zu bedürfen glauben. Es ist selbstverständlich, daß das Heil dem zerschlagenen — auch durch seine eigene Schuld zerschlagenen — und demütigen Herzen näher ist als dem Selbstgerechten mit seiner spießbürgerlichen Wohlanständigkeit, die oft nur die täuschende Fassade vor innerer Verderbtheit ist. Es ist selbstverständlich, daß die Gnade Gottes geheime und für uns unbegreifliche Wege kennt und gehen kann, die nicht unsere sind, zur Erlösung und zum Heil von Menschen, die menschliche Augen nur als fern von Gott erblicken können. Seine Gnade geht über unser Begreifen und ist uns keine Rechenschaft schuldig. Er bindet uns, nicht sich selbst an die Wege, die er uns gewiesen hat.

Aber es ist auch wahr: Wer ehrlich spricht: Ich habe gesündigt, muß auch sprechen: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen. Im Lande Gottes aber ist keine Gemeinschaft von Licht und Finsternis, von Gott und Sünde. Es ist definierte Glaubenswahrheit, daß die Gnade Gottes dem Gerechtfertigten es möglich macht, die Gebote Gottes zu halten, so daß, wo er dennoch in Schuld fällt, er fällt, obwohl er stehen könnte und weil er die wahrhaft verantwortliche, schuldige Ursache dieses Falles ist. Ein Gewissen also, das den sündigen Menschen trösten wollte mit dem Gedanken, es sei eigentlich doch unvermeidlich, schuldig zu werden, und diese Schuld sei eigentlich nicht heilsgefährdend, wenn man nur sündigend im Vertrauen auf die göttliche Vergebung verharre, ein solches Gewissen ist nicht die Stimme des Gottes der Gnade, sondern die Stimme der eigenen Verblendung, die im letzten doch nur einen billigen Kompromiß zwischen der Sünde des Menschen und der Heiligkeit Gottes sucht. Das Wort von der „seligen Schuld" darf nur und erst sprechen, wer die Schuld in Gottes Gnade überwunden hat. Daß Gott auf krummen Linien gerade schreiben kann, gibt der Kreatur kein Recht, krumme Linien im Buch ihres Lebens zu ziehen. Ein solcher Akt, der die Sünde zu einem im voraus geplanten und eingerechneten Entwicklungsmoment im eigenen Leben zu machen sich unterfängt, ist die entsetzlichste Hybris der Kreatur, die die Barmherzigkeit Gottes überlisten will, die sich den Standpunkt Gottes anmaßt im Kalkül des menschlichen Lebens, ist Hochmut und Verblendung, die Gott nicht mit seiner Gnade, sondern mit seinem Gericht zu beantworten droht. Gerade weil die Sünde nicht nur im unmittelbaren und ausdrücklichen Gebiet des Glaubens und des Vertrauens, sondern auch auf dem Gebiet des Sittlichen im engeren Sinn, auf dem Gebiet der Gebote begangen werden kann und weil die Sünde von der Kreatur aus gesehen immer ausweglos und unaufhebbar ist, darum hat der Mensch nie das Recht, sich in ihre Ausweglosigkeit „gläubig" hineinzubegeben, bloß weil er angeblich hofft, er stehe unter der Vergebung und falle auch sündigend nicht aus der Gnade Gottes heraus. Wenn der Mensch, der gesündigt hat, von der Gnade Gottes getroffen wird, ist dies

immer neues, ungeschuldetes Ereignis dieser Gnade, das sich nicht schon im voraus, vor der Sünde listig einkalkulieren ließe. Es ist seltsam, wie hier die existentialistischen Sündenmystiker plötzlich in eine Essenzmetaphysik verfallen, wo sie gar nicht am Platz ist, wenn nämlich das ereignishafte Wunder der vergebenden Gnade plötzlich zu einem immer verfügbaren Essential des menschlichen Daseins gemacht wird, mit dem man von vornherein rechnen dürfe.

Wenn uns — besonders im modernen katholischen Roman — geschildert wird, wie die Gnade auch den Verlorenen noch findet, so wollen wir das dankbar als ein Echo des Evangeliums lesen. Wir wollen uns aber auch gleichzeitig gegen das Mißverständnis dieses Echos wappnen und wehren, als sei das christliche Dasein in solcher Rettung allein und adäquat beschlossen. Nein, es ist immer mehr: es ist neues Leben (selbst dort noch, wo diesem Leben nur noch das karge Ende eines irdischen Menschenlebens zu Gebote steht), es ist Heiligung der Welt, es ist Werk aus dem Glauben und der Gnade, es ist Früchtebringen im Heiligen Geist, es ist immer erneuertes Bemühen (mag dieses auch faktisch immer wieder scheitern), das Reich Gottes in uns und in der Welt zur Herrschaft zu bringen. Das Gesunde, das sittlich Harmonische, das Geformte und Gefügte, das scheinbar bloß Humane sind auch (selbst wo es nicht gewußt wird) Erscheinungsformen der Gnade und des göttlichen Lebens, die uns aufgetragen und uns abverlangt werden, weil das Wort Fleisch geworden ist, nicht um uns von dem Fleisch zu erlösen, indem es in das Verderben der Sünde gestürtzt wird, sondern um das Fleisch zu erlösen. Daß diese Erlösung Gottes Tat ist, wird nicht dadurch gefährdet, daß diese Erlösung auch in unserer Tat kommt und kommen muß, denn unsere Tat ist ja seine Gnade.

Wir sind heute alle bedroht von der Gefahr der Zusammenbrüche im kulturellen, geistigen und sittlichen Bereich. Aber selbst wenn uns solche Niederlagen treffen, wollen wir Gott noch einmal größer sein lassen als unsere Zusammenbrüche und nach seiner rettenden Gnade noch im Sturz glaubend greifen. Wir wollen nicht sündig und morbid zugleich von vornherein den möglichen Zusammenbruch zum Angelpunkt eines Systems als des einzig christlichen erheben. Wenn ein solcher Zusammenbruch uns schon trifft, trifft er uns zu unserem immer noch möglichen Segen und Heil nur dann, wenn er uns gegen ihn kämpfend trifft. Und darum wollen wir auch — nicht aus einem naiven weltlichen Optimismus, sondern aus christlichem Gehorsam gegen unsere Aufgabe und aus Mut und Hoffnung aus der Gnade Gottes heraus — auch in unserer schon sehr abendlichen Zeit des Abendlandes das Gesunde, das Hoffende, das Heile preisen und als das Ziel der Mühen uns vorsetzen, das wir anzustreben haben, mag Gott über uns verfügen, wie er will, weil seine Verfügung eben nicht unsere kreatürliche ist. Wer so gesinnt ist, preist die Macht und die Herrlichkeit der Gnade mehr als der, der wie hypnotisiert auf den möglichen (inneren und äußeren) Untergang starrt und glaubt, ihn dadurch allein bestehen zu können, daß er ihn als List der siegreichen Gnade allein durchschauen will. Der wahre Lobpreis der sola gratia bedarf nicht des Hymnus einer Sündenmystik.

Für und wider die Sozialisierung

Von JOSEF MAND

Nach Begründung des neuen deutschen Staatswesens werden die Fragen der Sozialisierung akut. Der Deutsche Gewerkschaftsbund für die britische Zone hat Bundestag und Bundesrat auf seinem Bundeskongreß aufgefordert, die Großindustrien Kohle, Eisen und Chemie durch schnelle Gesetzgebung in Gemeineigentum zu überführen. In seiner Regierungserklärung sagte der Bundeskanzler: „Die sozial- und gesellschaftspolitische Anerkennung der Arbeitnehmerschaft macht eine Neuordnung der Besitzverhältnisse in den Grundindustrien notwendig." Es dürfte deshalb an der Zeit sein, sich Licht und Schatten der Sozialisierung unvoreingenommen vor Augen zu führen.

Wie ist die Sozialisierung heute zu sehen?

Unter Sozialisierung versteht man im heutigen Sprachgebrauch überwiegend die Überführung privatwirtschaftlichen Eigentums und der dazugehörigen Aufgaben aus der privatwirtschaftlichen Sphäre an die Gesellschaft. Der einzelne als Glied einer Personengruppe des Staates (oder einer sonstigen öffentlichen Körperschaft) wird an Leitung, Eigentum und Erfolg nur indirekt, auf dem Wege über seine politische Mitbestimmung und seine Teilnahme am allgemeinen Nutzen der staatlichen (oder sonstigen) Organisation, beteiligt.

Sozialisierung ist also eine Übernahme dreier Kreise von Rechten und Pflichten durch die Personengruppe einer öffentlichen Körperschaft — meist des Staates — in ihrer Gesamtheit:

1. Eigentum an den sozialisierten Betrieben,
2. Unternehmerwagnis und Erfolg der wirtschaftlichen Tätigkeit,
3. Leitung der Wirtschaftsbetriebe.

Maßnahmen, die nicht durch diese drei Faktoren gekennzeichnet sind, fallen nicht unter den Begriff der Sozialisierung. Die Sozialisierung ist von der Vergenossenschaftlichung abzugrenzen. Diese bezieht sich auf kleinere soziologische Gebilde, vor allem Unternehmungen, und erhält die Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeiten beim Zusammenschluß zu einem gemeinsamen Werk.

Durch Sozialisierung sollen einmal die Gefahren privatwirtschaftlicher Machtpolitik gebannt, zum anderen bestimmte Sozialprogramme ermöglicht werden. In beiden Fällen bildet die Eigentumsübertragung von den bisherigen Inhabern an die Allgemeinheit die Grundlage. Gegen die Bedeutung der Eigentumsübertragung wendet man häufig ein, die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel liege heute schon zu einem großen Teil nicht mehr bei den Eigentümern. Bei Beschränkung auf die deutschen Verhältnisse und die bedeutendste Form der Kapitalgesellschaften, die Aktiengesellschaft, ist festzustellen, daß der Vorstand als Leiter der Unter-

nehmung durch Gesetz und Satzung von den Kapitalgebern in seinen Befugnissen eigeengt und durch deren gewählte Vertreter, den Aufsichtsrat, bestellt und überwacht wird sowie bei Vorliegen eines wichtigen Grundes (z. B. grober Pflichtverletzung oder Unfähigkeit zur ordnungsmäßigen Geschäftsführung) abberufen werden kann. Selbstverständlich ist es möglich, und dies hat die Praxis gezeigt, daß der Leiter (Manager) eines Unternehmens zu einer beherrschenden Stellung gelangt, in der er tatsächlich derjenige ist, der uneingeschränkt über die — ihm nicht gehörenden — Produktionsmittel verfügt. Aber das darf nicht die grundlegende gesetzliche Regelung übersehen lassen. Wer die Lage kennt, wird auch wissen, in wievielen Fällen die maßgeblichen Kapitalgeber die Zügel selbst oder durch ihre Vertrauensleute fest in Händen halten. Mit dem vorstehend aufgeführten Argument ist die Forderung nach Sozialisierung keineswegs zu Fall zu bringen oder umzudeuten.

Die Sozialisierung bezweckt eine soziale Besserstellung nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsschicht allein, sondern für das gesamte Volk. So wurde auf dem Kongreß der englischen Labourpartei in Blackpool ganz klar zum Ausdruck gebracht, daß die Sozialisierung „im Dienste aller stehe und nicht im einseitigen Interesse der beteiligten Arbeitnehmer."[1]

Sozialisierung ist keine Zauberformel, deren Anwendung ohne weiteres ein wirtschaftliches und soziales Paradies erschließt. „Wir waren des Glaubens, die Privatindustrie müsse sich aus Mangel an rechter Planung heillos festfahren, die Unternehmer hätten keinen Weitblick, die Arbeiter seien Lohnsklaven, und der Teufel in der ganzen Geschichte sei der Profit. Wir glaubten außerdem, wenn wir die Wirtschaft nach dem Prinzip des allgemeinen Nutzens organisierten statt nach dem des Profits, wäre der Arbeiter ein freier Mann und könnte im Überfluß leben."[2] Demgegenüber stellt Osthold (a. a. O.) ganz sachlich fest: „Das Unglück für die Labourregierung besteht darin, daß sie nicht einfach diese Nationalisierung unvorbelastet in den Dienst weitgesteckter Sozialprogramme stellen kann, sondern daß auch die nationalisierten Wirtschaftszweige der harten Zwangsläufigkeit einer Wirtschaftspolitik unterliegen, wie sie sich aus der außerordentlichen Verarmung und Schwächung Englands durch den Zweiten Weltkrieg ergibt. Diese einfache Tatsache bildet den Boden für die Enttäuschung der Massen, die ja durch die sozialistische Agitation in allen Ländern zur Unterschätzung des wirtschaftlich Notwendigen und zur Überschätzung des sozial möglich Erscheinenden erzogen worden sind."

Sozialisierung ist heute nicht mehr ausschließlich eine Angelegenheit sozialistischer Kreise. Es „ist ersichtlich, daß die Anhänger einer freien Wirtschaft . . . durchaus einer Überführung bestimmter Industriezweige

[1] Paul Osthold, „Der Labourkongreß, eine Lehrschau" in: Der Arbeitgeber, 1949, Nr. 1.

[2] Alfred Edwards, Mitglied des englischen Unterhauses, früheres Mitglied der Labourpartei, in einem in „Das Beste aus Reader's Digest", Juli 1949, nachgedruckten Aufsatz.

aus der privatwirtschaftlichen Sphäre in den Bereich der Gemeinwirtschaft positiv gegenüberstehen."[3] Sozialisierung ist kein Verfahren rein ökonomischen, materiellen Charakters. Der englische Lordpräsident Morrison sagte dazu auf dem Kongreß: „Öffentlicher Geist muß jeden durchdringen, nicht zuletzt die Arbeiter, und unter den Arbeitern nicht am allerwenigsten diejenigen in den nationalisierten Industrien. Wenn wir nicht im Gleichschritt mit der Kollektivierung der Wirtschaft und mit dem Fortschritt der Sozialisierung einen hohen moralischen Kodex entwickeln, einen hohen ethischen Standard und eine wachsende öffentliche Verantwortung, dann wird uns der Erfolg versagt bleiben."[4]

Formen der Sozialisierung

Dem Umfang nach ist zu unterscheiden zwischen Voll- und Teilsozialisierung. Bei der Verstaatlichung werden die sozialisierten Unternehmungen in den Bereich der staatlichen Verwaltung überführt, während man von Nationalisierung spricht, wenn sie zwar in Gemeineigentum übergehen, aber ihre Leitung nicht mit der staatlichen Verwaltung gleichgeschaltet ist. Das Unterscheidungsmerkmal zwischen Verstaatlichung und Nationalisierung ist der Grad der Zentralisation oder Dezentralisation zwischen der Staatsverwaltung und den sozialisierten Wirtschaftsbetrieben.

Als „kalte" Sozialisierung bezeichnet man das immer weitere Umsichgreifen des Staates im Bereich der Wirtschaft durch eigene Betriebe. Eine Abart dieser Form entsteht dadurch, daß der Staat durch erhebliche Steuerüberschüsse zum Kreditgeber der Privatwirtschaft wird. Man spricht hier treffend von einer „Verstaatlichung der Spargelder".

Als dritte Form hinsichtlich der Entstehung ist die Enteignung (mit oder ohne Entschädigung) privater Eigentümer von Unternehmungen zu nennen.

Grundsatzfragen

Eigentum, Erwerbsstreben und Risiko. Die Sozialisierung ist zweifellos entwicklungsgeschichtlich die Reaktion auf die rein-individualistische Auslegung des Eigentumsbegriffs, die zu der wirtschaftlichen Situation unserer Zeit führte. Sie wird in der Enzyklika Quadragesimo anno (107) außerordentlich treffend gekennzeichnet: Die „Zusammenballung von Macht, das natürliche Ergebnis einer grundsätzlich zügellosen Konkurrenzfreiheit, die nicht anders als mit dem Überleben des Stärkeren ... enden kann, ist das Eigentümliche der jüngsten wirtschaftlichen Entwicklung." Wie die Geschichte an ungezählten Beispielen lehrt, bedeutet die Reaktion meist ein Ausschlagen zum anderen Extrem, womit wiederum neue Gefahren auftauchen. „Zwei gefährliche Einseitigkeiten sind daher mit Bedacht zu meiden. Auf der einen Seite führt die Leugnung

[3] Fritz Kroeger in „Begegnung", 4. Jg. (1949) Heft 7, S. 213.
[4] Zit. bei P. Osthold (s. Anm. 1).

oder Abschwächung der Sozialfunktion des Eigentumsrechts zum Individualismus oder mindestens in seine Nähe, auf der andern Seite treibt die Verkennung oder Aushöhlung seiner Individualfunktion zum Kollektivismus oder läßt wenigstens dessen Standpunkt bedenklich reifen." (Quadragesimo anno, n. 46.)

Als freies Unternehmertum auf der einen und als Sozialisierung auf der anderen Seite stehen die beiden Einseitigkeiten vor uns. Es gilt, aus ihnen den „goldenen Mittelweg" zu erkennen.

Das Unternehmertum erscheint gerechtfertigt, wenn es drei Anforderungen entspricht: 1. Es muß sich um wirtschaftliche Aufgaben handeln, die ihre Lösung am besten auf der Grundlage einer auf dem Erwerbsstreben beruhenden Privatinitiative finden („Erwerbsprinzip"). 2. Die Lösung wirtschaftlicher Aufgaben muß als echter Leistungswettbewerb erfolgen können („Wettbewerbsprinzip"). 3. Das Unternehmertum muß sein wirtschaftliches Wägen und Wählen ausrichten an dem Grundsatz der Verpflichtung für das Gemeinwohl („Sozialprinzip").

Morrison formulierte diese Prinzipien in kürzester Form so: „Die einzige Rechtfertigung für das private Unternehmertum ist, daß es leistungsfähig, wirtschaftlich sowie unternehmerisch ist und für das allgemeine Wohl arbeitet."[5]

Die Bedeutung des Erwerbsstrebens darf nicht unter-, aber auch nicht überschätzt werden. Auch Forscher, Wissenschaftler, Erfinder, Politiker, Beamte usw. entwickeln Privatinitiative, die wesentlich zum wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt beiträgt. Die Privatinitiative — auch im Wirtschaftsbereich — äußert sich nicht nur als persönliche Interesseninitiative, sondern auch als Pflichtbewußtsein und Pflichterfüllung aus höheren — religiösen, ethischen — Gründen als solchen materieller Art. Aber es kann doch wohl festgestellt werden, daß die arbeitenden Menschen im allgemeinen mehr oder weniger nach Eigentum streben. Dies ist ein ganz natürlicher Wesenszug, der, wenn er in den nötigen Grenzen bleibt, nichts mit Materialismus zu tun hat.[6]

Mit dem Unternehmertum verknüpft ist das Eigentumsrisiko. Dieses verstärkt das Erwerbsstreben, ist aber auch ein gewisses Sicherheitsventil. Der Leiter eines sozialisierten Betriebes verliert seinen Posten (in gewissen Grenzen kann er vielleicht schadenersatzpflichtig sein), der Unternehmer aber verliert auch noch sein Eigentum. Dabei ist wiederum zu bedenken, daß die großen Unternehmungen doch meist ihre Kapitalhaftung durch die Wahl der Rechtsform einer Kapitalgesellschaft stark beschränkt haben und daß ihre Leitung vielfach bei Angestellten liegt. Sehr wesentlich ist in diesem Zusammenhang auch die soziale und soziologische Situation in den Wirtschaftsbetrieben. Bekannt geworden ist in der jüngeren Zeit ein Bei-

[5] Bei Paul Osthold (s. Anm. 1).

[6] Vgl. meinen Aufsatz „Grundfragen des Arbeitsverhältnisses" in „Begegnung", 1949, Heft 7.

spiel, das die Duisburger Kupferhütte durch eine neuartige Sozialgestaltung gegeben hat. „Äußerungen aus Kreisen der Belegschaft zeigen, daß man unter solchen Umständen für ein imaginäres ‚Eigentum des Volkes' und andere Programmsätze nur noch wenig Verständnis aufbringt."[7] Man darf wohl annehmen, daß die Forderungen auf Sozialisierung durch gute Maßnahmen betrieblicher Sozialpolitik zum mindesten eine wesentliche Einschränkung erfahren können. Darüber hinaus aber gilt: Je weiter unternehmerische Initiative zu genossenschaftlichen Betriebsverfassungen führt, desto enger wird der Raum für Sozialisierungsmaßnahmen — sowohl hinsichtlich der sozialpolitischen Forderungen als auch der ökonomischen und sozialen Notwendigkeiten.

Aus grundsätzlicher Sicht heraus ergibt sich keine Bestlösung allgemeiner Art, sie läßt nur den „goldenen Mittelweg" als eine breite Bahn erkennen, auf der jedes staatlich geeinte Volk und wohl auch jede Zeit ihre Bahn einer konkreten Lösung — entsprechend dem Willen ihrer Glieder — zurücklegen muß. Als „goldenen Mittelweg" können wir zunächst eine Lösung ansehen, bei der ein soziales Unternehmertum als breiter erwerbs- und konkurrenzwirtschaftlicher Unterbau mit einer Teilsozialisierung verbunden ist.

Sicherheit, Initiative und Freiheit. Für viele Anhänger einer sozialisierten Wirtschaft ist die dadurch erhoffte Sicherheit gegenüber der unternehmerischen Wirtschaftsweise mit ihrem konjunkturellen Auf und Nieder und ihren schweren Krisen der stärkste Beweis. Sie soll sich vor allem auf Vollbeschäftigung, Steigerung der Produktivität und Stabilisierung der Preise für die lebensnotwendigen Güter erstrecken. Vollbeschäftigung ist ohne Zweifel als eines der Hochziele jeder Wirtschaftspolitik zu betrachten. Für die Gesellschaft ist die Arbeit eines jeden erforderlich. Zwangsweise Arbeitslosigkeit wirkt störend auf die Lebenskräfte des gesunden Menschen. Durch Ausfall von Arbeitsleistung stehen aber auch weniger Güter zur Verteilung für die Gesamtheit bereit. Daß die Werktätigen nach einer Sicherheit im wirtschaftlichen und sozialen Bereich streben, ist ihr gutes Recht. Dieses Recht durch Sozialisierung zu verwirklichen würde bedeuten:

1. An die Stelle privater Initiative tritt eine staatliche Planung.
2. Der Bereich der Wirtschaft wird mit dem politischen unter der Führung des letzteren verbunden.

Demgegenüber steht der „oberste sozialphilosophische Grundsatz" der Sozialenzyklika Pius' XI: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen

[7] H. Sch., „Exempel Duisburg" in „Blätter für Steuerrecht, Sozialversicherung und Arbeitsrecht", 4. Jg., Heft 8, April 1949.

die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."[8]

Die erstrebte Sicherheit kann aber nicht dadurch erreicht werden, daß dem Staat ein Aufgabenbereich übertragen und unterstellt wird, dessen Wahrnehmung gegen sein Wesen verstößt. Ernst v. Hippel weist nach, „daß es im Staat verschiedene Bereiche mit jeweils besonderen Vertretern gibt, die sinnvoll zusammenwirken müssen, da für wirklichkeitsgemäßes Denken es unberechtigt ist, den politischen Bereich und in ihm das Parteienwesen mit dem Staat gleichzusetzen und seinem Zentralismus alles andere zu unterwerfen. Und was sich so bezüglich des Kulturbereichs ergab, gilt entsprechend auch im Hinblick auf die Wirtschaft, die ebenfalls als Bereich Autonomie besitzen muß, da die Politisierung die Wirtschaft ebenso ruiniert wie den Kulturbereich und zugleich, als Tendenz der Lenkung von außen her, jede persönliche Initiative untergräbt oder belastet."[9]

Diese grundsätzlichen Erwägungen finden ihre Bestätigung durch Erkenntnisse aus der Praxis der Sozialisierung. „Die Behandlung des Gesetzentwurfs zur Nationalisierung der Eisenindustrie im Oberhaus führte zum Austritt des Lord Milverton aus der Labour-Partei. Nach dem Parlamentsbericht der Times führte er dazu u. a. aus: Er habe seit einiger Zeit mit wachsender Befürchtung gefühlt, daß dieser Gesetzentwurf für Freunde der Freiheit den Punkt bedeute, an dem sich die Wege schieden. Zum ersten Mal übernehme der Staat eine produktive und im Wettbewerb stehende Schlüsselindustrie. Vielleicht hingen seine Befürchtungen hinsichtlich der sich ständig ausweitenden Ringe der Staatskontrolle damit zusammen, daß seine Erfahrungen in der Verwaltung ihm gezeigt hätten, wie eine uneingeschränkte Bürokratie den Unternehmungsgeist zu strangulieren vermag. Die Straße, die sie gegenwärtig betreten hätten, führe an einen Abgrund, aus dessen Tiefe klar der totalitäre Staat heraufsteige."[10]

In seinem bekannten Buch „The Managerial Revolution" legt der Amerikaner James Burnham dar, daß durch die Vereinigung des wirtschaftlichen Bereichs mit der politischen Sphäre die neue führende Schicht der Manager entstehe, für die er eine „ausbeuterische Klassenherrschaft" voraussagt, „wie sie in solcher Schärfe und Ausschließlichkeit bisher kaum vorgekommen ist." Man wird dem Werk nicht gerecht, wenn man sagt, es führe „eigentlich nur den Nachweis, daß jede Wirtschaftsform eine Oberschicht der Führung entwickelt und braucht und daß der Manager, der

[8] Quadragesimo anno n. 79.
[9] Ernst v. Hippel, „Der Staat in christlicher Sicht" in „Begegnung", 1949, Heft 7.
[10] Bei P. Osthold (s. Anm. 1).

entscheidende Staatsfunktionen mit der Verfügung über die Produktionsmittel verbindet, eine besonders große Macht in Händen hat."[11] Wenn die Entwicklung so verlaufen würde, wie Burnham, der übrigens Sozialist ist, sie vermutet, so stände man auf dem Umweg über Sozialisierung und Managertum wieder vor denselben Problemen wie heute: Zusammenballung wirtschaftlicher Macht in Händen weniger. Wesentlich verschärft aber würde die Situation dadurch, daß die neuen wirtschaftlichen Machthaber Funktionäre des Staates wären.

Diese von Burnham wohl übertriebene, aber zweifellos vorhandene Gefahr sollte zu einer zweifachen Überlegung anregen:

1. Beschränkung auf eine notwendige Teilsozialisierung. „Es ist das wesentliche Kennzeichen unserer Zeit, daß die nachdenklichen Schichten unseres Volkes zwischen den beiden Ideologien stehen."[12]

2. Betrachtung der Sozialisierung als eine zeitbedingte Hilfe zur Erreichung des Übergangs zu einer neuen Sozial- und Wirtschaftsordnung, in der alle fähigen und willigen Kräfte Möglichkeiten unternehmerischer und mitunternehmerischer Stellung haben hinsichtlich Eigentum und Gewinnbeteiligung, Mitwirkung, Mitbestimmung und Mitverantwortung in den Wirtschaftsbetrieben.[13]

Es muß klar erkannt werden, daß durch Sozialisierung der Klassenkampf, den man treffend die erste „permanente Revolution" der Geschichte genannt hat, letztlich nicht beendet werden kann. Abschließend kann zu diesem Abschnitt festgestellt werden: Willensbildung und Leitung im Volkswirtschaftskörper sollen weder individualistisch noch kollektivistisch erfolgen.

„Die Wettbewerbsfreiheit — obwohl innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen — kann unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft sein."[14]

Das Wirtschafts- und Sozialgefüge ist aber anderseits so kompliziert und vielgestaltig, daß es auch schon aus rein ökonomischem Gesichtswinkel ein Unding ist, von einer Staatsbehörde anzunehmen, sie wäre in der Lage, es umfassend und in allen seinen Teilen zu leiten und zu ordnen. Die organische Verbindung weitgehender Freiheit und Initiative der Einzelpersönlichkeit mit deren sozialem und wirtschaftlichem Schutz ist das Ziel, zu dessen Verwirklichung eine Teilsozialisierung sicherlich wertvolle Hilfe zu leisten vermag. Die Sozialisierungsmaßnahmen dürfen dabei nicht die Grenzen überschreiten, die durch die Notwendigkeit der Wahrung sozialphilosophischer Grundsätze, die in ihrer Richtigkeit und Zweckmäßigkeit durch die Praxis bestätigt werden, gesetzt sind. In diesen Grenzen

[11] H. Bargheer, Ideen und Ideologien. — Aus dem literarischen Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus, in „Der Arbeitgeber", 1949, Nr. 5.
[12] Ebda.
[13] Um mich nicht zu wiederholen, darf ich auf meinen Aufsatz „Der Lohn im Gesichtsfeld einer sozialen Neuordnung" verweisen in „Begegnung", 1949, Heft 10.
[14] Quadragesimo anno n. 88.

wird das Maß im einzelnen von dem Willen der Menschen und der ökonomischen und sozialen Notwendigkeit bestimmt. Oberste Willensbildung und Leitung der Wirtschaft darf nicht den politisch-staatlichen Organen übertragen werden, sondern sie muß aus dem Wirtschaftsbereich selbst durch den Aufbau einer berufsständischen Ordnung erwachsen.

Verfahrensfragen

Leitung, Kontrolle und Mitbestimmung. Ein von dem Erfolg der englischen Sozialisierung enttäuschtes Parlamentsmitglied erzählt folgendes Beispiel: „Der junge Kumpel, der im Kohlenstaub arbeitet, liebt es, wenn er nach Schichtende aus dem Zechentor geht, piekfein auszusehen. Deshalb verlangten die Bergleute von den Zechenkantinen, daß diese eine Haarpomade führen sollten, eine bestimmte Markenbrillantine, die von den Mädchen sehr geschätzt wird. In der Privatindustrie hätte der Kantinenverwalter diese Pomade raschestens besorgt. So aber mußte jene Lappalie erst an den örtlichen Zechenvertreter, dann in die örtliche Grubenverwaltung, dann an den regionalen Verwaltungsausschuß und schließlich an das Kohlenamt in London gehen. Darauf mußte die Entscheidung erst wieder durch die verschiedenen Ressorts nach unten durchfiltriert werden..."[15] In dem Bericht einer Kommission zur Rechnungsprüfung der öffentlichen Betriebe in Frankreich (nach dem Stand bis Ende 1947) wird grundsätzlich die Forderung erhoben, „daß die Staatsbetriebe ‚nach Möglichkeit' nach den gleichen Grundsätzen geleitet werden wie die privaten Unternehmungen. Die Aufsicht, die vom Staate ausgeübt wird, dürfe die Handlungsfreiheit und Verantwortlichkeit der Betriebsleiter nicht einschränken. Die Zusammensetzung der Verwaltungsräte, die aus Staatsvertretern, den Verbrauchern und Vertretern des Personals bestehen, wird als unglücklich bezeichnet, weil diese Gruppen nur ihre Sonderinteressen wahrnehmen und damit den Verwaltungsrat zur Machtlosigkeit verurteilen. Die Kommission empfiehlt daher die Hinzuziehung von Persönlichkeiten aus der Industrie, dem Handel und der Finanz. Abschließend verlangt die Kommission eine schnelle Verabschiedung des dem Parlament vorliegenden allgemeinen ‚Statutes der öffentlichen Betriebe', das diese mehr als bisher vor politischen Eingriffen und ungerechtfertigten Einmischungen der Staatsgewalt schützen soll."[16] Das erste Beispiel kann auf den Laien verwirrend wirken; leicht kann der Eindruck entstehen, so müßte es — und könnte es gar nicht anders — sein in sozialisierten Betrieben. Das zweite Beispiel ist durch seine Sachlichkeit wesentlich wertvoller, läßt es doch klar erkennen, daß es sich bei der Leitung sozialisierter Unternehmungen nicht um Grundsatz-, sondern um Verfahrensfragen handelt.

Das Vorgehen Englands zeigt ganz deutlich ein Abrücken von der Zentralisierung, wie sie sich besonders im Kohlenbergbau vorfindet, zu-

[15] Alfred Edwards (s. Anm. 2).
[16] In „Der Arbeitgeber", 1949, Nr. 5.

gunsten einer fortschreitenden Dezentralisierung. Weiterhin bietet die Sozialisierung in England „unzweifelhaft ein interessantes Beispiel für den Versuch, einen Wirtschaftszweig nach demokratischen Grundsätzen zu organisieren und dabei doch die kaufmännische Führung gegen unsachliche nicht zuletzt politische Einflüsse abzuschirmen ... Daß dabei selbst das Parlament, der historische Träger der englischen Souveränität, von der Einflußnahme auf das laufende Geschäft ausgeschlossen ist, ist ein Maßstab dafür, wie weit England in der Sicherung einer ungestörten Geschäftsgebarung in den sozialisierten Betrieben zu gehen willens ist."[17] Auch in dem erwähnten französischen Bericht wird die „Behinderung der Betriebsleitung durch paritätische Betriebskommissionen, die bei der Einstellung und Entlassung der Betriebsangehörigen das Recht zur Mitbestimmung haben", besonders hervorgehoben.[18] „Gegen die Mitbestimmung wurde bemerkenswerterweise auch von gewerkschaftlicher Seite Einspruch erhoben. Im Namen der Bergarbeiter wurde davor gewarnt, die Stellenbesetzung in nationalisierten Industrien zu politisieren."[19] Finale und empirische Gesichtspunkte stellen die Notwendigkeit einer unabhängigen Geschäftsführung heraus, die weder von der Staatskontrolle noch durch die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Ausübung ihrer wirtschaftlichen Funktion eingeengt werden soll. Für die deutschen Verhältnisse bietet das Aktiengesetz eine brauchbare Grundlage, die Forderung nach kaufmännischer Geschäftsführung zu verwirklichen. Dabei wäre zunächst einmal festzulegen, wie die Hauptversammlung gebildet werden soll.

Diskussionsvorschlag:

Vorschlag von 9 Mitgliedern der Hauptversammlung eines sozialisierten Unternehmens durch den Wirtschaftsminister auf Grund von Vorschlagslisten der verschiedenen Wirtschafts- und Berufskörperschaften (z. B. Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände, Industrie- und Handelskammer usw., aber auch der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät des betreffenden Bezirkes).

Wahl (bei Ablehnung neuer Vorschlag) der Mitglieder durch das Parlament.

Hinzu je ein ernannter Vertreter des Wirtschafts- und Arbeitsministeriums sowie der von der Belegschaft gewählte Betriebsratsvorsitzende. Gesamtzahl: 12. Diese wählen aus ihrer Mitte 3 Aufsichtsräte. Diese bestellen den Vorstand. (Rechte und Pflichten der einzelnen Organe laut Aktiengesetz.)

Zum andern wäre gesetzlich festzulegen, daß als Vorstandsmitglieder nur Personen aus der Wirtschaft mit Ausbildung und Qualifikation für die Ausübung unternehmerischer Tätigkeit bestellt werden dürfen.

Wettbewerb, Rentabilität und Leistung. Hand in Hand mit der Durchsetzung einer Geschäftsführung nach kaufmännischen Grund-

[17] „Realismus in der englischen Sozialisierung" in „Der Arbeitgeber", 1949, Nr. 5.
[18] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Um die Mitbestimmung der Betriebsvertretung" in „Begegnung", 1949, Heft 8.
[19] Siehe Anm. 1.

sätzen muß dafür Sorge getragen werden, daß auch die sozialisierten Betriebe konkurrenzwirtschaftlich ausgerichtet werden. In manchen Fällen kann die Sozialisierung zu einem Neuerstehen wirtschaftlicher Konkurrenz führen, wobei diese allerdings nicht zu einer Zerschlagung volkswirtschaftlich notwendiger produktions- und wirtschaftstechnischer Bindungen werden darf.[20] Es ist unsinnig zu behaupten, daß sozialisierte Betriebe grundsätzlich unrentabler arbeiten würden als privatwirtschaftliche. Richtig ist, daß wir heute die Verfahrensfragen noch nicht ausreichend durchdrungen haben und beantworten können. Deshalb muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß Sozialisierungsmaßnahmen nur schrittweise erfolgen dürfen, da die Beobachtungen und Erfahrungen des ersten Schrittes — und deren wissenschaftliche Verarbeitung — die Grundlage des folgenden sind. Heute auf die ökonomischen Mißerfolge von Sozialisierungsmaßnahmen in England und Frankreich als grundsätzliche Argumente gegen die Sozialisierung hinzuweisen, wäre das gleiche, wie wenn man die Unternehmerwirtschaft wegen der zu Beginn des Hochkapitalismus aufgetretenen und als Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu bezeichnenden Erscheinungen (wie z. B. Kinderarbeit) als grundsätzlich asozial verurteilen würde. Die Entwicklung geeigneter ökonomischer Verfahren braucht Zeit. Darüber dürfen politische Programme und Forderungen — ungeachtet ihrer inneren Berechtigung — nicht hinwegtäuschen. Die Sozialisierung hat aber auch keineswegs ohne weiteres eine Steigerung der Leistungen in ihrem Gefolge. Edwards drückt dies in überspitzter Weise so aus: „Männer geben zwar ihr Leben für ein hohes Ideal hin, aber mehr arbeiten — das hat sich jetzt eindeutig herausgestellt — werden sie nur für höhere Löhne, also aus Profitgründen."[21]

Tatsache ist jedenfalls, daß die sozialisierten Betriebe vor denselben Fragen sozialer Betriebsgestaltung (Entlohnung, Aufstiegs- und Ausbildungsordnung usw.) stehen wie die privatwirtschaftlichen. Für eine weitgehende sozialisierte Wirtschaft wie in England sind diese Probleme besonders dringend, weil mit der Sozialisierung ein großzügiges Sozialprogramm verbunden ist. Es können aber auf dem Wege über die Bildung von (Geld-) Einkommen nie mehr Güter zur Verteilung gelangen, als im Wirtschaftsprozeß erzeugt wurden. Hier ist die Gefahr naturgemäß sehr groß, daß man Lohnerhöhungen und Sozialleistungen durchführt auf Kosten der Kapitalbildung, wodurch man über kurz oder lang nicht nur einen ökonomischen, sondern auch einen sozialen Rückschritt erreicht.

[20] Vgl. Fritz Ottel, „Wettbewerb durch Zwang?" in „Der Volkswirt", 1949, Nr. 31.
[21] Siehe Anm 2.

Das christliche Krankenhaus

Von GÜNTER DICHGANS

Die Begegnung zwischen dem Christen und dem Kranken steht unter zwei Geboten des Herrn, unter dem Gebot, die Kranken zu heilen, das an die Apostel und Jünger erging, und unter dem Gebot, die Kranken zu besuchen, das an alle erging. „Dann wird Er zu denen auf der Linken sagen: Hinweg von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Ich war krank und gefangen, und ihr habt mich nicht besucht." Das „Curate infirmos" macht die charismatische Heilung denen zum Auftrag, die die Kraft empfangen haben, Krankheiten zu heilen, eine der vielfältigen Gnadengaben des Heiligen Geistes. So werden einzelne Rechenschaft geben müssen, ob sie die ihnen geschenkte charismatische Gabe der Heilung geübt haben; von allen Christen wird Rechenschaft gefordert werden, wie sie das Gebot des Besuchs der Kranken erfüllten.

Wir sollen den Kranken besuchen, eine Form des Suchens an ihm üben. Was ist der Grund? Der Kranke leidet. Und was soll seinem Leiden unser Besuch bedeuten? Er soll erfahren, daß er nicht verlassen ist von seinen Brüdern und Schwestern, wenn ihn auch die Gesundheit verlassen hat und er für die Welt zu einer Last geworden ist. Er soll erfahren, daß das Maß der Welt, die nach Fähigkeit zur Arbeit und Nützlichkeit mißt, ein uneigentliches Maß ist, das unter Christen nicht gilt. Und weil die Ereignisse auf der Welt ihr Gewicht nur daher haben, was sie vor Gott sind, soll dem Kranken bewußt werden, daß seine Krankheit, die nicht ohne Gottes Zulassung da wäre, vor Gott keine Minderung bedeutet, sondern einen Aufruf, eine Zeit, die ihn lebendiger machen soll, und sei es, daß er zum Leben jetzt durch den Tod hindurchschreiten müßte.

Aber nicht nur wegen seines Leidens, sondern auch wegen seiner Gefährdung sollen wir den Kranken besuchen. Die geistige Seele ist Form des Körpers. Durch die erste Schuld wurde die reine Sicherheit der Form zerstört. Seitdem gibt es Krankheit und Tod, seitdem gibt es Gesundheit nur in der Annäherung. In der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen gefährdet die Unordnung des Geistes die Ordnung des Körpers, und umgekehrt gefährdet die Unordnung des Körpers die Ordnung des Geistes, weil der Körper ein materielles Bild Gottes ist, ein Zeichen, eine Leiter, eine Kraft und eine Stütze, durch welche die Seele zu einem Leben nach Gottes Vorbild gedrängt und vorbereitet wird, wie die artikulierte Sprache die Intelligenz zum Denken anregt und vorbereitet (Gratry). Das Wort aus der Wahrheit repräsentiert die Ordnung und hat von da her heilende Kraft. Dieses Wort sollen wir dem Kranken in seiner Gefährdung bringen.

Die christlichen Bemühungen um den Kranken hatten bis zur Zeit der modernen Medizin die Pflege und das Besuchen des Kranken zum Inhalt. Die Hospitäler wollten den Fremdling und den Kranken empfangen wie den Herrn selbst. Hospes venit, Christus venit. Daß diese Gesinnung nur in der Annäherung und manchesmal kaum noch von Ferne verwirklicht wurde, gehört zum Menschen und seinem Schuldigsein. Aber im Hospital hatte die Erfüllung des Gebotes des Herrn, den Kranken zu besuchen, eine Form gefunden. Religiosen und Laien, Heilige und Kleingläubige bemühten sich um die Erfüllung dieser Form. Hinter der Pflege des Kranken und seinem Besuch trat im Erscheinungsbild die Tätigkeit des Arztes mit seinem Bemühen um die Heilung zurück. Heilung wurde zunächst von der Barmherzigkeit Gottes erwartet.

Die Zeit der modernen Medizin hat im Verhältnis zum Kranken das Bemühen um die natürliche Heilung in den Vordergrund gestellt. Die Einsicht in die Natur der Krankheiten und die damit verbundene Entwicklung der Heilverfahren führte zu einer solchen Veränderung des Verhältnisses der zivilisierten Menschheit zum Kranksein, daß grundsätzlich jede Krankheit als heilbar angesehen wurde und ein augenblickliches Noch-nicht-heilen-können nur eine Durchgangsstufe der fortschreitenden Erkenntnis schien. Diesem Geist des Fortschritts entsprechen die modernen Krankenhäuser, die durch unruhige Geschäftigkeit, technische Einrichtungen und Typisierung des Menschen gekennzeichnet sind. Unruhe gehört zur Technik. Dieser Zusammenhang läßt sich durch strenge Anschriften in den Gängen nicht beseitigen, zumal Lärm nicht die einzige Form der Unruhe ist. Die Zweckhaftigkeit und Uniformierung in Bauweise und Einrichtung, das nicht zu verbergende technische Gerät und die Betriebsamkeit geben die Atmosphäre einer Reparaturwerkstatt. Der Kranke ist Objekt angespannter äußerer Tätigkeit, die er als Fall eines Typus an sich erfährt. Da die Heilung von physikalisch-chemischen Einwirkungen erwartet wird, ist die menschliche Begegnung nur ein Beiwerk der technischen Vorgänge. Unter den Mitarbeitern des Hauses stuft sich der Rang nach dem Grade der Teilnahme an den Technizismen der Diagnose und Therapie ab. Die allgemein menschlichen Dienste wie das Darreichen der Nahrung und das Sauberhalten werden am geringsten gewertet. Die Zahlungsfähigkeit findet nach Klassen Berücksichtigung. Der Reichere wird nicht wegen der Schwere seiner Erkrankung, sondern weil er in der Lage ist, mehr Geld für seinen Krankenhausaufenthalt auszugeben, in einem durch Doppeltüren wohlgeschützten Einzelzimmer untergebracht. Der Ärmere kommt auf den Krankensaal. Niemand kann Aufnahme finden, für den nicht zuvor ein Kostenträger gefunden worden ist. Das Haus selbst ist nie Kostenträger, sondern verrechnet Leistung und Gegenleistung nach allgemein wirtschaftlichen Gesichtspunkten.

Diese Darstellung gilt nicht nur für weltliche Krankenhäuser, sondern ohne grundsätzlichen Unterschied auch für Krankenhäuser unter christ-

lichen Namen und Zeichen. Die Gründung der zahlreichen religiösen Gemeinschaften zur Krankenpflege im 19. und 20. Jahrhundert war ein Echo auf die moderne medizinische Entwicklung. Es wurde versucht, eine Form der christlichen Teilnahme aus dem Geist der Nächstenliebe an den neuen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Helfens zu finden. Da aber die natürliche Heilung als solche keine spezifisch christliche Aufgabe ist, dieses Ziel aber durch den starken Anstoß der neuen medizinischen Entwicklung ganz in den Vordergrund trat, konnte sich der Unterschied zwischen den Krankenhäusern der Welt und den christlichen Krankenhäusern verwischen. Von den religiösen Krankenpflegegemeinschaften wird eine Mitarbeit an dem technischen Handeln durch Operationsschwestern, Röntgenschwestern, Laborschwestern und Stationsschwestern angestrebt. Für die Auswahl der Ärzte ist deren wissenschaftliche Ausbildung maßgebend. Aus einem unklaren Gefühl für innere Spannungen zwischen der neuen ärztlichen Wissenschaftlichkeit und Katholischsein wird von den Ärzten nur Loyalität gegenüber dem christlichen Bekenntnis, nicht das Bekenntnis selbst erwartet, ja die Katholizität eines Arztes kann zu einem Bedenken gegen seine wissenschaftliche Qualifizierung werden. Die typisierende Behandlung des Menschen, die sich aus der wissenschaftlichen Haltung gegenüber dem Kranken ergibt, gewann Eingang in die Räume der Pfortenzimmer, Krankensäle und Operationssäle. Zusammen mit der unruhigen Geschäftigkeit und den technischen Einrichtungen, in denen man nicht hinter weltlichen Häuser zurückstehen, sie womöglich übertreffen will, wurde sie weitgehend zum Charakteristikum auch der christlichen Häuser. Dahinter tritt das Christliche als etwas Zusätzliches zurück, das vor allem in der Kleidung der Schwestern und im Wandschmuck des Hauses gegenwärtig blieb. Die innere Beziehung von Gebet und Meßopfer zu dem übrigen Handeln des Hauses ist nicht mehr deutlich und kann von den Kranken als eine störende Unterbrechung der steten geschäftigen Bereitschaft mißverstanden werden. Das Besuchen der Kranken mußte aus den Notwendigkeiten des Arbeitsganges heraus auf bestimmte Besuchstage und Besuchsstunden eingeschränkt werden, zum mindesten für die Stationen dritter Klasse. Die Frage nach dem Kostenträger und die Einteilung nach Klassen bekam einen festen Platz auch in dem christlichen Krankenhaus. So geschah es, daß der Geringe der Brüder eine wesentlich schlechtere Aufnahme findet als der Reiche.

Dieser Zustand wird von einer Wandlung in der medizinischen Wissenschaft angetroffen, die die Auseinandersetzung mit dem ganzen Menschen wieder aufnehmen möchte. Entscheidend für das Zustandekommen dieser Wandlung ist die Erfahrung, daß Krankheit nach physikalisch-chemischen Gesichtspunkten weder grundsätzlich erfaßbar noch grundsätzlich heilbar ist. Die Wandlung begann mit Freud, der wiederentdeckte, daß die Heilung körperlicher Krankheitserscheinungen durch einen geistigen Vorgang

erfolgen kann. Seitdem hat die sogenannte Psychotherapie ständig an Bedeutung gewonnen. In Amerika steht sie in der ersten Reihe der medizinischen Disziplinen. In Deutschland ist diese Entwicklung seit dem Ende des letzten Krieges überraschend schnell nachgeholt worden. Es wird von psycho-somatischer Medizin gesprochen.

Wenn der physikalisch-chemischen Medizin sicher eine falsche Vorstellung vom Menschen zugrunde liegt, so gehört zur Wiederentdeckung der Bedeutung des Seelisch-Geistigen für das Kranksein des Menschen noch nicht, daß auch das wahre Bild des Menschen wiederentdeckt worden wäre. Vielmehr finden alle Irrtümer über den Menschen und über das Verhältnis des Menschen zu Gott unmittelbaren Eingang in den Bereich der Bemühungen um den Kranken. Anthroposophen versuchen zu heilen von einer Vergottung des Menschen her, Sozialisten von der ausschließlichen Auffassung des Menschen als Gemeinschaftswesen, psychotherapeutische Vitalisten von der Bestätigung und Entfaltung der triebhaften Anlage des Menschen aus. Vielmals ist es Magie, ein sich Anheimgeben an das Dunkle und Geheimnisvolle, das Heilung bringen soll. Aber nicht Schlaf, Nahrungsaufnahme, Verdauung, Bewegung der Glieder, Beseitigung von Schmerzen als Vorgänge an sich sind Heilung. Eine wirkliche Heilung ist nur da, wo sich die Heilung mit einem Heil verbindet, wo der Wiederherstellung der Ordnung des Körpers nach außen hin eine Mehrung der inneren Ordnung entspricht. Wenn der Arzt dem Kranken die Überzeugung vermittelt, das Geschlechtliche habe sein Gesetz nur im Verlangen der Person, und vielerlei körperliche Störungen durch die gelebte Verwirklichung dieser Überzeugung aufhören, ist keine Heilung erfolgt, sondern Symptome sind beseitigt. Für viele Krankheiten bleibt der Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Ordnung unerkennbar und der Arzt begnügt sich mit Recht mit der Wiederherstellung der äußeren Ordnung des Körpers. In dem unerkennbaren Zusammenhang der inneren Ordnung dadurch zu Hilfe zu kommen, daß ihrem Zeichen, dem Körper, seine Ordnung wiedergegeben wird, ist viel. Sie ist für die Ordnung der Seele ein Bild und ein Vorbild. Daß die Wiederherstellung der Ordnung des Körpers auch durch ein sich Überlassen an die geistige Unordnung erfolgen kann, gehört zu den Vieldeutigkeiten des Menschlichen. Ruhe gibt es nicht nur nach der gewonnenen, sondern auch nach der verlorenen Schlacht.

Im christlichen Bereich ist ein Interesse für die psychotherapeutischen Ergebnisse spürbar verbunden mit Versuchen, solches Wissen für die praktische Seelsorgsarbeit nutzbar zu machen. Die damit verbundene Gefahr des sich Verlierens in tiefenpsychologischen Gedankengängen hängt mit einer Resignation gegenüber der Wirksamkeit des Christlichen zusammen. Verwandeln und befreien und damit auch heilen kann aber nur die Wahrheit, die gesprochene und gelebte Wahrheit. Die Bestätigung dieser Erkenntnis durch die psychotherapeutischen Erfahrungen ist für

den Christen mehr ein Anlaß, sich der Wahrheit zu öffnen, sich ihr anheimzugeben und anderen den Weg zur Wahrheit, die nur eine ist, zu zeigen, als von psychotherapeutischen Methoden als solchen ein Heil zu erwarten. In den Bemühungen der Psychotherapeuten und in der damit zusammenhängenden Wandlung im Denken der medizinischen Wissenschaft liegt aber für die Christenheit ein Anlaß, ihr Verhältnis zum Kranken auf seine Grundlagen nachzuprüfen.

Wenn das Christliche sich in der Welt zu erkennen gibt, muß es sich als das Andere zeigen, das nicht Welt ist, als das Leben aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe. Je mehr das Christsein nach außen behauptet wird, um so größer ist die Gefahr des Ärgernisses. Wo die Rede: „sie sind auch nicht anders", mit Recht gesprochen wird, macht sie offenbar, daß der Herr von uns gleichzeitig bekannt und geschmäht worden ist. Unsere große Schuld, in der Nachfolge des Herrn zurückzubleiben, steht in der Welt wie eine Behauptung des Inhalts, das Christliche sei nichts anderes als eine Art von Weltlichkeit. Der Kranke in einem Hause unter dem Zeichen des Kreuzes erwartet eine Begegnung mit dem Christlichen. Tatsächlich steht aber in den christlichen Krankenhäusern das Bemühen um die Heilung nach chemisch-physikalischen Methoden im Vordergrund, so sehr, daß das Haus als Ganzes dem Kranken nur als eine modifizierte Weltlichkeit begegnet. Dabei kann die Liebesgesinnung und große Opferbereitschaft sehr vieler Barmherziger Schwestern nicht verkannt werden, und es ist gewiß, daß durch ihre Haltung manche Kranken zu einer verwandelnden Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gekommen sind. Daß trotzdem das Haus als Ganzes nicht als das Andere der Welt gegenübertritt, ist nicht Schuld der Einzelnen. Die Ursachen sind nicht nur aus der besonderen Situation der modernen Medizin verstehbar, sondern reichen tief in die immer neu stattfindende Überwältigung des Christlichen durch die Welt hinein, der immer neu die Besinnung auf das Eigentliche und die Befreiung folgen muß. Das Christliche eroberte die Welt in einer Zeit der Martyrer; vielleicht darf gesagt werden, daß es sie nur in dieser schärfsten Form des Andersseins erobern konnte. Als die abendländische Welt christliche Formen annahm, entstand die Gefahr, daß der Gegensatz zwischen dem Christlichen und der Welt nicht mehr gesehen wurde, daß die Behauptung der Welt, sie repräsentiere das Christliche, den Blick auf das eigentliche Christsein verstellte. Ein christliches Abendland besteht nicht mehr. Für die Christen ist aber die Schärfe des Gegensatzes zur Welt noch nicht wieder bewußt geworden, und sie suchen in einem gut nachbarlichen Verhältnis mit der Welt zu leben, zu dem sie eine weltkluge Unauffälligkeit für erforderlich halten. Wie könnte aber von einer solchen Gesinnung her das Christliche der Welt als das Andere entgegentreten?

In der zunehmenden Entchristlichung des Abendlandes hat das Bemühen der Christen sich lange Zeit darauf beschränkt, ihre Positionen zu

halten. Die Erhaltung eines äußeren Bestandes wurde als ein Ziel angesehen, als ob der Platz des Christlichen in der Welt nach Zahlen gemessen werden könnte. Die Begegnung mit der Welt wurde fast gescheut. Das ungeheure Ausmaß des Abfalls hat zu einer Besinnung und zu einem Suchen nach neuen Formen der Begegnung mit der Welt geführt, um sie neu zu gewinnen. Das christliche Krankenhaus ist einer der Orte, an denen das Christliche der Welt entgegentritt. Glaube, Hoffnung und Liebe sind nicht lernbar wie Schulwissen. Soweit die Gnade die Begegnung zwischen Menschen zu ihrem Werkzeug macht, wird die Wirklichkeit der göttlichen Tugenden am anderen erlebt und von da her als eigene Möglichkeit begriffen. Unter dieser Aufgabe steht das christliche Krankenhaus. Es wird immer weit hinter dem Ziel zurückbleiben. Aber das Ziel muß gesehen werden durch die Erkenntnis der unzähligen Sünden, Fehler und Nachlässigkeiten in der Nachfolge des Herrn hindurch. Wo Versagen dem Kranken zum Ärgernis werden kann, muß das Versagen offenherzig bekannt werden, damit unsere Schuld nicht den Blick auf die Wahrheit verstellt. Bei den Kranken, die heute in ein Krankenhaus kommen oder gebracht werden, besteht nicht immer ein scharfer Schmerz oder eine Bedrohung des Lebens; oft sind es Alltagserkrankungen oder -verletzungen, aber alle befinden sich auf dem Weg zur Ewigkeit. Darin liegt der eigentliche Grund, ihnen die Bereitschaft der Liebe zu erweisen. Es kann nie ein Grund bestehen, einen Kranken zu verachten, auch dann nicht, wenn er vor der Last der alltäglichen Mühe in der Krankheit Zuflucht sucht. Je mehr an einem Krankheitsbild seelische Ursachen beteiligt sind, um so mehr wäre ein Krankenhaus des Wortes aus der Wahrheit der eigentliche Platz, um Heilung und Heil zu bringen. Das bedeutet nicht einen Katechismusunterricht, nicht einmal, daß die Gespräche mit solchen Kranken oftmals die offenbarten Wahrheiten berühren. Auch natürliche Wahrheiten über die Ordnung der Welt und den Platz des Einzelnen in dieser Ordnung befreien. Aber da die Analyse der Existenz eines Einzelmenschen, wie sie eine seelisch verursachte Erkrankung notwendig machen kann, einen Durchstoß zu einem Mehr an Wahrheit herbeiführen soll, muß der Behandelnde von einem Erkenntnisfundament ausgehen, um sich nicht zusammen mit dem Kranken erneut zu verirren. Die natürlichen Wahrheiten bedürfen des Schutzes der Offenbarung. Die Krankenhäuser der Gegenwart wissen mit den seelisch verursachten oder mitverursachten Krankheiten, deren Zahl groß ist, nichts anzufangen. Die sogenannten Psychotherapeuten sind noch selten, können von den meisten Kranken nicht bezahlt werden, und sie arbeiten ohne ein Bekenntnis ihrer Überzeugungen, deren suggestiver Kraft der Kranke auch ohne Wollen des Behandelnden ausgesetzt ist. Anders als die physikalisch-chemischen Methoden der Diagnostik und Behandlung wäre das Hinführen zu einem Mehr an persönlicher Wahrheit eine eigentlich christliche Aufgabe, die von den christlichen Krankenhäusern als Krankenhäusern des Wortes

bewußt übernommen werden müßte. Dabei könnte für die Kranken das Leben in einer Gemeinschaft eine wesentliche Hilfe bedeuten.

Es bleibt übrig, an die Form des neuen christlichen Krankenhauses zu denken. Aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe werden sich viele Formen finden lassen. Manches wird aber in allen Häusern verwirklicht werden müssen. Die Zahl der Kranken und Mitarbeiter darf nicht so groß werden, daß eine Gemeinschaft nicht mehr möglich ist. Nicht nur die Schwestern, sondern ebenso die Ärzte und jeder Bedienstete müssen zu einer vollen Hingabe an den Glauben, die Hoffnung und die Liebe bereit sein und eine Ordnung des Gebetes annehmen, die zum Teil gemeinsam vollzogen würde. Die Geduld darf keine Grenzen haben. Allem Richten über den Nächsten muß abgesagt werden. Aus dem Geist der Armut würde eine freiwillige Beschränkung auf das zum standesgemäßen Leben Notwendige übernommen. Auch die Chefärzte hätten kein hohes Einkommen. Ärzte und männliche Pfleger könnten verheiratet sein. Alle würden sich zum Gehorsam gegen einen Oberen verpflichten, einen Priester oder einen Laien, dem für die weiblichen Mitarbeiter eine Oberin zur Seite stünde. Aber es dürfte keine starre Organisation geben, sondern Führung und Zusammenarbeit müßte so lebendig und aufgeschlossen sein, wie es das Leben in der Welt erfordert. Für die Aufnahme unter die Mitarbeiter wäre eine große seelische Gesundheit erforderlich, um alle Formen der religiösen Überspanntheit auszuschließen. Die Heiterkeit sollte ein Zeichen des Hauses sein. Es gibt viele Ärzte, Schwestern und Helfer jeder Art, die mit Freude eine solche Möglichkeit zu einem Leben aus der Liebe Christi ergreifen würden.

Die Pforte darf kein Platz nur der Schreibarbeiten und des Telephons sein, sondern muß zu einem Platz der christlichen Begegnung werden. Wie in den Klöstern ist dieses Fenster und dieser Raum das Gesicht nach außen, das den Geist des Hauses widerspiegelt. Die Frage nach dem Kostenträger für die Behandlung darf die Verwirklichung des „Hospes venit, Christus venit" nicht entstellen. Sicher wird geschrieben und gerechnet werden, aber in dem Bewußtsein, daß ein solches Haus nicht auf der Basis moderner wirtschaftlicher Überlegungen steht, sondern auf dem Grunde des „Adjutorium nostrum in nomine Domini" aufgebaut ist. Die Liebe verlangt, daß für die Unterbringung des Kranken die Art und Schwere seiner Krankheit, sein Herkommen und seine Lebensschicksale Berücksichtigung finden. Reichtum und Armut, Kassenpatient oder Privatpatient können in einem christlichen Bereich keine Unterscheidungsmerkmale sein. Es gibt in Amerika Krankenhäuser, in denen die Reichen für die Armen mitzahlen. Auch darin muß das Andere des Christseins in Erscheinung treten, daß nicht wie in einem Geschäft der Welt der Leistung die Gegenleistung gegenübersteht, sondern daß mit Freude gegeben wird, und dieses Gebet wird bei vielen eine dankbare Antwort finden. Durch die Sozialversorgung treten die unmittelbaren Anforderungen, das Geld im

Geiste der Liebe zu verwenden, soviel weniger dringend an den Menschen heran, daß ein Geben für den Nächsten, der als Kranker neben dem Kranken liegt, und daß ein sich Begnügen mit einem Weniger an Bequemlichkeit, um dem anderen ein Mehr zu schenken, von vielen mit Freude geübt werden wird, vielleicht mit dem Gefühl des Dankes, daß ihnen wieder eine Form der christlichen Gemeinschaft unmittelbar begegnet. Natürlich gibt es Abrechnungen mit öffentlichen und privaten Krankenkassen, die nach außen nicht anders aussehen wie die Abrechnungen aller Krankenhäuser. Wenn für die Unterbringung in dem gleichen Krankenzimmer einmal der niedrige Pflegesatz öffentlicher Krankenkassen verlangt wird und das andere Mal sich ein vermögender Kranker eine entsprechend höhere Rechnung für seine Privatkrankenkasse ausstellen läßt, so ist das interne Angelegenheit des Hauses in seinem Verhältnis zu den Kranken.

Dem weltlichen Denken scheint der Versuch, das Christliche in der Welt in einer äußeren Form zu verwirklichen, nicht nur als eine geistige, sondern auch als eine wirtschaftliche Utopie. Sogar in einem christlichen Zeitalter erschienen die Gründungen des hl. Franziskus von Assissi und der hl. Theresia von Avila als solche Utopien, weil die Hingabe an Gott auch das Weltlichwirtschaftliche ersetzen sollte. Der Unterschied zwischen Arm und Reich gehört zur Welt. Die Welt kennt nur zwei Stellungnahmen zum Armen. Entweder macht sie ihn zum Sklaven des Reichen und Mächtigen oder sie erhebt die Verteilung der materiellen Güter der Erde zum wichtigsten Anliegen der menschlichen Gemeinschaft, und nach einer Umwandlung der ständischen Ordnung verteilt eine kleine Schicht politischer Führer diese Güter an die unfreie Menge, die in wirtschaftlicher Unfreiheit zwar einen gewissen Schutz vor der drückendsten Not erfährt, aber gleichzeitig durch die Einschränkung der vollen Wirkung der Leistung und Verfügung des Einzelnen von jeder Fülle ausgeschlossen und zu einer dauernden Armut verurteilt wird. In den Bemühungen um die Auseinandersetzung mit der Armut ist das sozialistische Krankenhaus entstanden, das in der Aufhebung von Klassenunterschieden dem Christlichen zu entsprechen scheint, nur mit dem Unterschied, daß diese Brüderlichkeit nicht aus der freien Begegnung zwischen Mensch und Mensch entsteht. Die Situation ist aber in der Gegenwart so beschaffen — und das darf nicht übersehen werden —, daß in der Form des sozialistischen Krankenhauses ein stärkerer Versuch der Auseinandersetzung mit der Armut liegt als in den christlichen Häusern, die die äußeren Unterschiede nicht mehr mit dem Geist der Liebe zu überwinden versuchen.

All das ist nur eine Anregung. Wenn die Zeit reif ist, werden Männer und Frauen an die Arbeit gehen, ein neues christliches Krankenhaus aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe zu verwirklichen.

Fernsehen nah besehen

Von WERNER BARZEL S. J.

„Video" hieß, als wir auf Quinta gingen: ich sehe. Heute heißt es — in Amerika schon, bei uns wann? — ich fernsehe. Oder: der Fernsehapparat. Oder ganz allgemein: das Fernsehwesen. Ein anderer Name ist: „television".

In den dicht besiedelten Gegenden des nordamerikanischen Ostens wird das Fernsehempfangsgerät ein immer häufigeres und in weiten Kreisen allmählich sogar selbstverständliches Einrichtungsstück. Freilich steht das Fernsehen noch in seinen Anfängen. Die Sendestationen arbeiten vorläufig mit riesigen Verlusten; der Empfang ist nur in einer bestimmten Nähe zum Sender von erträglicher Deutlichkeit und auch da noch unvollkommen und durch atmosphärische Störungen nicht selten getrübt. (Es sieht dann so aus, als ob die Gestalten sich in einem Schneegestöber bewegen.) Aber das wird sich ohne Zweifel bald ändern. Schon liegt die Erfindung bereit, die die Übertragung auch von Farben ermöglicht. Mit zunehmendem Umfang des Fernsehwesens und mit der wachsenden Erfahrung wird man sicher untadelige, klare Bilder auf der Scheibe zu sehen bekommen.

Niemand zweifelt in Amerika daran, daß das Video eine siegreiche Zukunft vor sich hat. Doch man zerbricht sich den Kopf darüber, welche Folgen das haben wird.

Diese Frage betrifft am unmittelbarsten den Rundfunk und den Film. Noch ist das Radio unbestritten in der Führung. Erst kürzlich wurde es in einer Zeitung als ein bezeichnender Scherz verbucht, daß die Leiterin einer Artistengruppe die Bemerkung geäußert habe, das Beste an ihrem Television-erfolg sei, daß er ihnen einen Vertrag beim Radio einbringen werde. Aber auf die Dauer wird der Hörfunk viel Publikum abtreten müssen, und was noch wichtiger ist: viele „sponsors" werden zum Sehfunk überwechseln.

Der amerikanische Rundfunk lebt von der Reklame. Firmen finanzieren die einzelnen Sendungen, und als Gegenleistung wird vorher und nachher und nicht selten auch zwischendurch das betreffende Erzeugnis angepriesen. Wenn nun die Geschäftsleute sehen, daß ein bildhaftes „advertisement" erfolgreicher ist als ein rein akustisches, dann werden sie ihr Geld lieber den Videoleuten geben.

Diese warten nur auf solchen Umschwung und nehmen die gegenwärtigen Verluste in der Hoffnung auf das kommende große Geschäft in Kauf. Schon jetzt gehört das Bild einer Packung „Lucky Strike" zu dem Gewohnten auf der Fernsehscheibe.

Hollywood tut nach außen hin noch gern so, als sei Television als Gegner vorläufig nicht ernst zu nehmen. Statistiken ergeben jedoch, daß die Besitzer von Fernsehgeräten seltener ins Kino gehen. Allerdings folgt

daraus zunächst nur, daß das Filmtheater in eine Krise geraten wird. Denn Filme werden durch das zunehmende Fernsehen eher mehr als weniger benötigt werden. So handelt es sich für Hollywood nicht so sehr um einen Konkurrenten als um einen neuen Absatzzweig, in den es sich nur rechtzeitig einzuschalten gilt.

Die Kinos wollen sich dadurch helfen, daß sie neben der Projektionsleinwand große Fernsehapparate aufstellen. Allerdings werden sie, wenn die Fernsehübertragung wirklich die Filmvorführung verdrängen sollte, den letzten Rest von ihrer Eigenschaft als Theater verloren haben. Sie dienen dann nur den Armen und den Durchreisenden als eine Art amüsanter „Wärmestube", in der man das genießen kann, was den anderen Leuten bei sich zu Hause zur Verfügung steht. Außerdem ist zu befürchten, daß den Kinos auch dieser Vorteil von den Restaurants weggeschnappt wird. (Wobei zu bemerken ist, daß die Cafés ihr neues Lockmittel gar nicht sonderlich lieben: die Gäste verzehren weniger, wenn sie in ein Fußballspiel vertieft sind.)

Die Hindernisse von außen wird das Video wohl alle bestehen. Eine andere Frage ist es, ob es mit sich selber so leicht fertig werden wird. Wie sich schon jetzt zeigt, wird die Programmgestaltung dem Fernsehsender zu schaffen machen. Was soll man bringen? Fürs erste mag es den Empfänger schon entzücken, daß er Dinge, die weit weg vor sich gehen, im eigenen Wohnzimmer vom Sofa aus beobachten kann. Aber diese Sensation der Neuheit hat sich bald verbraucht. Dann will der Besitzer eines Fernsehgerätes etwas sehen, das es in sich selber lohnt angeschaut zu werden. Er will etwas haben von dem teuren Apparat. Doch was soll das sein? Wie kann man durch viele Stunden hindurch immer etwas zeigen, das aufmerksame Zuschauer findet?

Hier scheint die eigentliche Schwierigkeit zu liegen, die das Video zu überwinden hat. Vorläufig sind die Programme kurz. Das mag daran liegen, daß die Geschäftsaufträge bei Television noch nicht zahlreich genug sind. Die Firmen können nicht von heute auf morgen auf das Neue überwechseln, weil sie ihre langfristigen Verträge mit den Radiostationen haben. Aber man fragt sich, was geschehen soll, wenn das Fernsehen einmal die ganze Rolle des Rundfunks übernehmen wird. Denn schon jetzt ist es häufig so, daß das Fernsehen rasch ermüdet und langweilt.

Nun ist in Amerika kein Mangel an guten Sportveranstaltungen. Während der Baseballsaison gibt es in den großen Städten so ziemlich jeden Tag ein Spiel von Professionellen, das genügend Anziehungskraft auf das amerikanische Publikum ausübt. Die football-Spiele im Herbst finden jedoch nur an Samstagen und Sonntagen statt, und Korbball, das beliebteste Hallenspiel im Winter, dürfte für ein längeres und häufigeres Anschauen nicht abwechslungsreich genug sein. So kann der Sport, auch wenn Boxen, Ringen, Schwimmen, Hockey usw. hinzugenommen werden, immer nur

einen verhältnismäßig geringen Teil des Programms bestreiten. Was soll in der übrigen Zeit geschehen?

Musik und Vorträge wie beim Radio? Freilich, aber was macht es für einen Unterschied, wenn wir den Sprecher von Nachrichten oder das Orchester nunmehr sehen können? Man entdeckt sehr bald, daß dadurch die Nachrichten nicht wichtiger und die musikalischen Leistungen nicht besser werden, daß die Ausführenden sichtbar in Erscheinung treten.

Man hilft sich, indem man etwa den Sprecher ein Interview anstellen läßt oder die Musikkapelle von verschiedenen Seiten und in immer wechselnden Ausschnitten aufnimmt. Trotzdem bleibt es dabei (wie schon der Film lehrt), daß solche äußere Bewegtheit dem Gebotenen nicht Neues hinzufügt. Man erwartet von dem neuen Medium nicht nur eine visuelle Begleitung des Akustischen, sondern einen eigenen Aussage- und Formbereich.

Der Nachrichtendienst, der das Bild einbezieht, darf nicht nur einen Sprecher auftreten lassen, sondern muß das berichtete Ereignis selbst im Bilde vorführen. Wer einen Vortrag im Video hält und nur sich selbst vorzustellen hat, wäre ohne großen Verlust (manchmal sogar mit Gewinn) besser beim Radio geblieben. Vom Sehfunk erwartet man zumindest eine Bebilderung des Vortrages. Am besten drückt sich der Vortragende überhaupt ganz in Bildern aus. Eine Fernsehsendung muß, wenn sie wirklich etwas Neues und Selbständiges sein will, so etwas wie eine lebendige Illustrierte und ein unentwegtes Bilderbuch darstellen. Daß das zu leisten ist, zeigen die Kino-Wochenschau und der Kulturfilm. Nur wird der Verbrauch von diesen Dingen beim Video rascher und massenhafter sein.

Wie der Hörfunk einen Großteil seines Programms mit Musikdarbietungen ausfüllt, so wird sich der Sehfunk vornehmlich auf Spielvorführungen verlegen müssen. Das Schauspiel im weitesten Sinn wird sein Metier werden; also von der Akrobatik bis zur Tragödie; Kunststücke, Zaubertricks, Zirkusnummern, Körperleistungen, Tänze jeder Art ebenso wie das eigentlich Dramatische. Doch wo plötzlich das alles in genügender Zahl und Mannigfaltigkeit hernehmen?

Tatsächlich scheint das Aufkommen des Fernsehens in Amerika dem alten Variété zu einer neuen Blüte verholfen zu haben. Ganze Zweige der Kleinkunst, die sich nur noch in den Zirkussen und allenfalls in Nachtlokalen erhalten konnten, werden auf einmal wieder an die Rampe der großen Öffentlichkeit gerufen. Vor allem sind Komiker sehr gefragt — und, wie sich herausstellt, nicht zu haben. Das Verschwinden der Vaudevilletheater hat den Clown zum Aussterben verurteilt, und jetzt, wo man ihn wieder braucht, fragt man sich ratlos, wie man ihn wieder züchten könne.

Doch Variétévorführungen können nicht für längere Zeit fesseln. Auch wenn sie gut sind (was gegenwärtig wohl von den amerikanischen Programmen nicht immer gesagt werden kann), ermüden sie nach einer

Weile. Das Nächstliegende wäre natürlich, richtiges Drama zu spielen. Das geschieht selbstverständlich auch. Aber wo sind die Regisseure und Schauspieler, die soviele Stücke inszenieren und spielen, daß man jeden Tag etwas Neues aufführen könnte? Soviel Originalität, wie dafür notwendig wäre, gibt es einfach nicht. Darum wird das Video, so wie das Radio auf Schallplatten und Tonschnitte zurückgreift, sich mit Filmen behelfen müssen.

Nun kann Hollywood sicher genügend Filme liefern, und wenn seine Kapazität nicht ausreichen sollte, werden die übrigen Filmproduzenten der Welt nur allzu bereitwillig in die Bresche springen. Aber wird das Fernsehunternehmen die Filme bezahlen können? Filme wurden bislang nach den zu erwartenden Eintrittsgeldern der Kinos kalkuliert. Werden die „sponsors" der Televisionsendungen um der Reklame willen dieselben Summen zahlen, wie sie das Publikum bei den Kinokassen zusammentrug? Das gilt für die Vereinigten Staaten. In Deutschland würde das Fernsehwesen wahrscheinlich ebenso wie jetzt das Radio durch die monatlichen Beiträge der Teilnehmer finanziert werden. Aber würden da solche Beträge bereitstehen, wie sie die Filmfirma erwartet? Aus diesem Grunde ist anzunehmen, daß, welche Fortschritte immer das Fernsehen macht, unser heutiges Kino noch nicht so bald das Ende seiner Tage erleben wird. Anderseits wird die Filmindustrie in Zukunft viel billiger arbeiten müssen, wenn sie ihre Erzeugnisse an den Mann bringen will.

Eine andere Schwierigkeit ist die Länge der heute üblichen Filme. Funkdarbietungen müssen kurz sein, in Amerika, weil möglichst viele Firmen zu ihrer Reklamezeit kommen sollen, bei uns, weil von der großen Zahl der Teilnehmer jedem etwas geboten werden muß. Nun können Filme freilich kürzer als jetzt hergestellt werden. Aber die Länge eines Spielfilms ist nicht ganz willkürlich festzusetzen. Die Entwicklung einer Spielhandlung bedarf einer bestimmten Ausführlichkeit. Es gibt natürlich auch den Einakter, aber er ist eine Form unter anderen, und alles läßt sich nicht in Einaktern sagen. Aber vielleicht werden wir eben lernen müssen, uns auch im Schauspiel auf die kurze Fassung zu beschränken. Wie uns die Zeitung die Kurzgeschichte beschert hat, so wird vielleicht das Fernsehen das Kurzstück zur Kunstform der kommenden Zeit machen.

Augenblicklich bringt man in Amerika neben seltenen abendfüllenden Filmen täglich Abschnitte aus einem Film, die sich innerhalb einer Woche zu einem Ganzen zusammensetzen. Also ein Film in Fortsetzungen wie ein Zeitungsroman. Das ist sicher nicht die Lösung, die sich auf die Dauer des Beifalls beim Publikum erfreuen wird.

Das Video ist stolz darauf, ein neues Bildungsmittel darzubieten. Es läßt sich nicht bestreiten, daß ihm, wie dem Film, vielfältige Möglichkeiten in dieser Hinsicht gegeben sind. Freilich sind die Nachteile ebenso offensichtlich (vgl. diese Zeitschrift 142. Bd., August 1948, S. 374 ff.).

Schon die Bequemlichkeit, mit der man beim Video an den Geschehnissen und Problemen der Welt teilnimmt, kann für den Geist gefährlich werden. Reden wir gar nicht von der drohenden Verdrängung des Buches durch Anschauung; denn diese Umstellung wäre zu einem Teil zu begrüßen, zum anderen ist sie nicht zu befürchten, weil sie, im Großen, doch unwahrscheinlich bleibt. Aber wenn es sich nur darum handelt, daß ein Junge sich am Sonntag ein Fußballspiel ansieht, schon da kann man gegenüber dem angeblichen Segen der neuen Erfindung skeptisch werden. Früher mußte der Junge doch wenigstens den Weg zum Stadion machen. Allein dieser kleine Entschluß und diese geringe Anstrengung hielten ihm vor Augen, daß Ereignisse in dieser Welt immer einen bestimmten, unverwechselbaren Ort haben und daß bei einem Ereignis dabei gewesen zu sein, ein unveräußerlicher Vorzug ist, der mit der Unmöglichkeit, zugleich einem anderen Ereignis beizuwohnen, bezahlt werden muß. Diese Unerbittlichkeit wird durch das Video zwar im Grunde nicht aufgehoben, aber sie wird verwischt und bleibt, zum Schaden der Welterfahrung des jungen Menschen, seinem Bewußtsein vorenthalten. Denn er kann ja, daheim im Sessel sitzend, ohne Mühe abwechselnd ein Spiel in New York und eines in Boston verfolgen.

Man spricht heute viel davon, daß wir in ein Zeitalter des Augenmenschen eintreten. Das wäre an sich gar nicht so beklagenswert, wie es manchen Verwaltern der Bildung erscheinen will. Die Frage ist nur, ob dieser Augenmensch wirklich zu sehen imstande sein wird. Wird der Fernsehapparat es ihn lehren?

Auf dem Fußballplatz muß der Junge seinen Geist anstrengen, um das Spiel zu verstehen und zu beurteilen. Die rein physiologische Sehkraft hat eine Entfernung zu überwinden, denn als Zuschauer ist er, auch in der vordersten Reihe, dem Spiel nie ganz nahe. Vor dem Fernsehgerät hingegen braucht er nur lässig zuzuschauen. Die Kamera übernimmt für ihn die Arbeit. Sie schneidet ihm immer gerade den Teil des Spielfeldes heraus, auf dem gerade eine Entscheidung ausgefochten wird, und sie bringt ihm den Kampf so dicht vor die Augen, daß er danach greifen kann: der Kampf findet für ihn auf der Scheibe, die er berühren kann, statt. Das Fernsehen ist in Wirklichkeit ein sehr nahes Sehen. Weder schärft es das Auge, noch lenkt es den Geist auf eine weite, umfassende Sicht. Die selbständige Eroberung der Welt wird dem Auge erspart. Es hat auf der Scheibe nur sozusagen die Trophäen der Siege anderer zu bewundern. Man muß sich besorgt fragen, was das für ein Augenmensch sein soll, der meistenteils von der Anschauung aus zweiter Hand lebt.

Manche Soziologen haben die rasche Verbreitung des Video als ein Heilmittel zur Rettung der Familie begrüßt. Man konnte feststellen, daß Familien, die einen Fernsehapparat erwarben, anfingen, merklich häuslicher zu werden. Nun muß man nur einmal einer Fernsehsendung

zusammen mit einer größeren Anzahl Menschen beigewohnt haben, um zu wissen, was eine solche Veranstaltung für das Gemeinschaftsleben wert ist. Jeder starrt versunken auf die kleine Scheibe. Die Gegenwart seines Nachbarn wird ihm nur bewußt, wenn er ihm irgendwie in den Weg kommt. Keiner spricht ein Wort. Wer es doch tut, wird zurechtgewiesen, weil Reden die Übertragung stört. Das Heim ist zum Kino geworden. Ein Kinopublikum aber hat nichts mit einer Familie gemein.

Immerhin sitzt man zusammen. Doch für wie lange? Wenn die Vorführung fesselnd ist, hält man hübsch still, aber wenn sie anfängt langweilig zu werden, dann kann sie zwar noch eine Weile den Gegenstand bilden, über den man spöttische Bemerkungen austauscht, aber die zusammenführende Kraft ist dahin. Ein Familienleben, das am Zerfallen ist, läßt sich durch keine technische Erfindung erneuern.

Das Fernsehen wird also nicht allzu umstürzend wirken. Es mag in der Geschäftswelt einige Veränderungen hervorrufen, aber sein bildender und gesellschaftlicher Einfluß wird über den der bestehenden Errungenschaften kaum hinausgehen. Wir brauchen in Deutschland nicht ungeduldig zu werden, wenn uns das Video noch für einige Zeit vorenthalten bleibt.

Die Russin

Von MARIA FRANZISKA de SMETH

Die Russin als Frau

‚Die Französin', ‚die Spanierin', ‚die Türkin' sind Worte, die ‚ganz bestimmte und ziemlich einheitliche Vorstellungsbilder auslösen. ‚Die Russin' dagegen hatte lange vor der kommunistischen Revolution zwei ausgeprägte Gesichter und diese Besonderheit hat sich in veränderter Form auch im Sowjetstaat erhalten.

Das Gesicht der intelligenten Russin aus der Zarenzeit, die gleichzeitig auf zwei und mehr Doktorate studierte und sich ebenso leidenschaftlich für Politik wie für die Liebe interessierte, war selten hübsch oder schön. Aber es war immer belebt und anziehend.

Wie ein weiträumiger Hintergrund zu diesem ausgeprägten Typus stand das Gesicht der russischen Bäuerin: frisch, natürlich und in seiner slavischen Breite eine gesunde Sinnlichkeit ausstrahlend, wie Mutter Erde selbst.

Trotz aller Pionierarbeit, die man der intellektuellen Russin der Vergangenheit auf keinen Fall absprechen kann, wirkte aber auch sie stets in erster Linie als Frau. Und darum war der Unterschied zwischen der Studentin der besitzenden Schicht und der Analphabetin in ihrer spezifisch weiblichen Eigenart wohl nirgends so gering wie in Rußland. Ihre Be-

sonderheit illustriert vielleicht am besten das bekannte Wort: „Die Russin ist die idealste Frau — so lange sie liebt!"

Im Sowjetstaat hat sich die Stellung der Frau und damit ihre Haltung grundlegend geändert. Die Wirkung, die von ihr ausgeht, blieb jedoch unverändert.

Die in den Revolutionsjahren propagierte Hemmungslosigkeit im Verkehr der Geschlechter untereinander erzeugte als folgerichtiges Extrem eine allgemein zur Schau getragene Uninteressiertheit der Russinnen der Erotik gegenüber, die jedoch ihrem Typ direkt widerspricht. Vielleicht ist es aber gerade diese Uninteressiertheit, die sie noch anziehender werden ließ.

Außergewöhnlich ist jedenfalls, daß den Frauen des Ostens beinahe alle Hilfsmittel fehlen und sie allein durch ihre Persönlichkeit wirken. Die Kleidung ist im allgemeinen schlecht in Qualität und eintönig in Schnitt und Farbe. Kosmetische Mittel sind wohl vorhanden, werden aber entweder gar nicht oder in übertriebenem Maße verwendet. Man kann in der Allgemeinheit weder von Mode noch von Eleganz der Russin sprechen. Außerdem ist sie in ihrer Haltung viel ernster als die berufstätigen Frauen in anderen Ländern, und doch wirkt sie meist bedeutend fraulicher als jene.

Dies ist nämlich der grundlegende Unterschied zwischen den Russinnen des Sowjetstaates und Frauen anderer Länder, daß sie in erster Linie Arbeitskräfte für den Staat sind und deshalb nicht anders vorgestellt werden können als berufstätig.

Der Ausfall von Männern durch zwei Kriege, durch lange blutige Revolutionsjahre, durch Verschickung zur Zwangsarbeit und durch zwei Hungerperioden hat die Frauen des Ostens gezwungen, auch Berufe zu ergreifen, die weder für sie geeignet sind, noch jemals von ihnen begehrt wurden.

Wohl zog es auch die Russin der Vergangenheit zu wissenschaftlich-technischen Berufen, und unter dem Sowjetregime wurde die Ingenieurin eine ebenso selbstverständliche Erscheinung wie in anderen Staaten etwa die Damenschneiderin. Die Notwendigkeiten und die Not zwangen jedoch Millionen Frauen auch zur Arbeit in den Gruben der Bergwerke, zum Maurerhandwerk, zur Holzfällerei, zu Straßenbauarbeiten, kurzum zu allen Männerberufen in führenden und ausführenden Stellungen.

Die gut arbeitende sowjetische Propaganda stellt diese Entwicklung gerne als kommunistische Gleichberechtigung der Frau hin und spricht selbstverständlich von den Tausenden von Frauen in führenden Stellungen, während die Millionen ausführender Arbeiterinnen schamhaft verschwiegen werden. Aber alle Propaganda kann nicht verhindern, daß die Frage nach dem Frauenleben dieser Berufstätigen auftaucht, gerade weil die Russin von Natur so unverbildet Frau ist. Diese Tatsache kann auch nicht durch Flintenweiber-Kompanien oder die vermännlichten politischen Kommissarinnen ausgelöscht werden.

Wohl konnte die kommunistische Erziehung den über die Vergangenheit wie über das Leben außerhalb der Sowjetunion völlig falsch unterrichteten Russinnen eine ‚Generallinie' andressieren und die Jugend beeinflussen, zu glauben, daß ihr Leben bedeutend besser und fortschrittlicher sei als das der Frauen anderer Staaten. Aber diese Propaganda wie auch der Kommunismus selbst sind unschuldig an der hohen, wenn auch in manchem veränderten Moral der Frauen des Ostens.

In einem Staat, in dem es seit 30 Jahren zu den Selbstverständlichkeiten gehört, daß z. B. der Mann in irgendeiner Form nach Turkestan, vielleicht in eine Baumwollspinnerei ‚versetzt' werden kann, während seine Frau als Arbeiterin in Karelien benötigt wird, kann die Ehemoral nicht die gleiche sein wie in nichtkommunistischen Staaten.

Bei besonders günstigen materiellen Voraussetzungen kann sich ein solches Ehepaar nach menschlichem Ermessen alle paar Jahre einmal für kürzere Urlaubstage wiedersehen. Im übrigen aber muß es sein Leben nach den Bedingungen gestalten, die der Staat diktiert. Aus solchen veränderten Lebensbedingungen entstand schließlich als „normale" Lösung, daß bei einer derartigen Trennung meist auch Abschied von der Ehegemeinschaft genommen wird. Jeder hat damit die Freiheit, seinen weiteren Lebensweg mit einem anderen Partner weiterzugehen. Solche Lösungen sind sehr häufig im Sowjetstaat, selten aber sind sie auch erwünscht.

„Bis der Tod uns scheide" gehört einer Moral an, die in der Sowjetunion nicht gelebt werden kann.

Aus einer so sehr veränderten Lebensweise und aus der vornehmen Zurückhaltung der Russin im Liebesleben mußte schließlich die neue Form der Moral entstehen, eine Notform, vielleicht, auch nicht entstanden aus der kommunistischen Ideologie heraus, sondern trotz ihr und gegen sie: Anpassung an unabänderliche Lebensbedingungen bei sauberer Charakterhaltung.

Einem harmlosen Ausland oder ganz junger Sowjetjugend gegenüber können die Kommunisten das hohe moralische Niveau der russischen Frau vielleicht als von ihnen gewollte Errungenschaft ausgeben. Die Russinnen selbst haben, sobald neben ihrem Berufsleben auch ihr Frauenleben beginnt, kaum mehr Zeit, an etwas anderes zu denken als an die bestmögliche Verteilung ihrer Zeit und ihrer Kräfte an — Arbeit, Kind und Mann.

Außerdem ist es im Sowjetstaat auch nicht ratsam, etwas anderes zu denken, geschweige denn zu sagen, als die Parteilinie es befiehlt. Sobald die russischen Frauen aber in Berührung mit nichtkommunistischer, westlicher Lebensweise kommen, passen sie sich mit solch verblüffender Schnelligkeit der bürgerlich westlichen Form fraulicher Lebensweise an, daß erklärende Worte völlig überflüssig werden. Und aus den ‚typischen Sowjet-Frauen' entwickeln sich Russinnen, Frauen mit eben jener weiblichen Anziehungskraft, wie sie eingangs geschildert wurde.

Die Russin als Sowjet-Bürgerin

Die Frauen Rußlands sind ein Machtfaktor des Staates geworden. Frauen werden immer eine Macht, wenn sie entweder ganz bedeutend in der Minderheit oder in der Mehrzahl sind. Die Minderheit wird verwöhnt, ihre Wünsche werden gerne erfüllt, die Wünsche der Mehrheit wiederum können nicht gut abgeschlagen werden. Nun sind im Sowjetstaat einerseits die Frauen, die ganz Frauen sein dürfen, eine verschwindende Minderheit. Zu ihnen soll Roisa Kaganowitsch, die dritte Frau Stalins, gehören. Daß sie eine Macht darstellt, steht außer Frage. Anderseits kann der Staat nur durch die gewaltige Überzahl an Frauen in seinem Wirtschaftsapparat bestehen, da die Männer vielfach fehlen.

Der erste Weltkrieg hat Rußland Millionen Männer gekostet und die folgenden Revolutionsjahre verdoppelten die Verluste. Von den bedeutend anfälligeren männlichen Säuglingen, die in den zwei Hungerperioden 1921/23 und 1932/33 geboren wurden, kam nur ein Teil mit dem Leben davon. Das sind beinahe 5 Jahrgänge, in denen der männliche Nachwuchs praktisch zu zwei Drittel ausfiel. Zuletzt forderte nun noch der zweite Weltkrieg seine Opfer.

Dieses zahlenmäßige Mißverhältnis von Männern und Frauen im Sowjet-Staat wird außerdem noch stark durch die große Zahl von Männern, die durch die Rote Armee und die NKWD-Truppen der Wirtschaft entzogen werden, zu Gunsten der Frauen verschoben. Als letzte sind jene Männer abzurechnen, die als Zwangsarbeiter vegetieren.

Um sich ihre Zahl einigermaßen vorstellen zu können, muß man wissen, daß Zwangsarbeiter in den UdSSR nicht Strafgefangene nach westeuropäischen Begriffen sind, sondern nach Bedarf verurteilt werden. Man braucht für irgendein Vorhaben in klimatisch mörderischen Gebieten eine bestimmte Zahl von Arbeitskräften und eine bestimmte Sorte von Spezialisten. Freiwillige Arbeitskräfte findet man nicht, da weder — wie in ähnlichen Fällen in kapitalistischen Staaten — so hohe Löhne geboten werden, daß man in wenigen Jahren ein kleines Kapital ersparen könnte, noch eine entsprechend hohe Alters- oder Invalidenrente besteht. So müssen die Arbeitskräfte vom sowjetischen Justizapparat, der sich mal G. P. U., mal NKWD, gegenwärtig MWD nennt, beschafft werden. Gründe zur Verurteilung finden sich. Da die Anforderungen an Zwangsarbeitern immer sehr hoch waren, mußte der Sowjetstaat, solange er keine Kriegsgefangenen besaß, notgedrungen auf die eigenen Staatsbürger zurückgreifen, die somit für das gewöhnliche Wirtschaftsleben ausfielen.

Es ist ein einfaches Rechenexempel, den Prozentsatz der Frauen im Sowjetleben festzustellen. In der Landwirtschaft wird auch in anderen Staaten eine große Anzahl Frauen in Schwerarbeit beschäftigt. In der Sowjetunion jedoch gibt es überhaupt keinen Beruf, in dem nicht auch eine bedeutende Zahl an Frauen arbeitet. In ihrer Masse sind sie natür-

lich gewöhnliche Arbeiterinnen, „Schwarzarbeiterinnen", d. h. ungelernte Arbeiterinnen nach sowjetischem Sprachgebrauch. Aber auch in führenden Stellungen, als Ingenieure, Agronomen, Betriebsleiter, Architekten, Direktoren sind Frauen eine selbstverständliche Erscheinung geworden. Der Staat benötigte Ingenieure, Agronomen u. s. w. und mußte sie nehmen, woher er sie bekam. Sie kamen aus dem Frauenüberschuß. Nun war aber eine Folge dieser Entwicklung, daß Männer häufig Untergebene von Frauen wurden und dadurch an Ansehen verloren. Aber auch die Masse der Ungelernten fühlte sich auf Grund gleicher Arbeitsleistungen mit dem Mann plus Mehrbeanspruchung als Mutter und Hausfrau diesem überüberlegen. Und schließlich haben sich die Männer in dem durch die Verhältnisse bedingten Existenzkampf auch nicht immer von ihrer besten Seite gezeigt.

Diese Verschiebung in der wirtschaftlichen Stellung und der Umstand, daß der Mann im Sowjetstaat nicht mehr der selbstverständliche Ernährer der Familie ist, sondern nur mehr ein Mitverdiener, da sein Lohn in den seltensten Fällen zum Unterhalt einer Frau ausreicht, hat seinen Nimbus natürlich stark beeinträchtigt. Die zahlenmäßige Überlegenheit der Frauen wirkte sich aber nicht nur im Arbeitsprozeß, sondern auch in der Partnerschaft der Geschlechter aus. Der Männermangel hätte eigentlich, sollte man meinen, den Wert des einzelnen Mannes erhöhen müssen. Dies wäre wohl geschehen, wenn in der Sowjetunion noch die übliche bürgerlich-monogame Ehe bestünde.

Theoretisch kann zwar auch in Rußland ein Mann nur mit einer Frau verheiratet sein, doch ist die Registrierung der Ehe, die der bürgerlichen Trauung anderer Staaten entspricht, nicht unbedingt erforderlich. Wenn sie aber vorgenommen wurde, ist die Scheidung leichter als in Westeuropa. Das Entscheidende jedoch ist wohl, daß sich die Frauen selbst auf „Ehen auf Zeit" eingestellt haben. Vorausgesetzt natürlich, daß im Laufe des Zusammenlebens die Liebe abgeklungen ist, empfindet es die Sowjetbürgerin häufig nicht als Verlust, wenn der Mann sich einer anderen Partnerin zuwendet. Der Beruf und etwaige Kinder beanspruchen sie vollkommen. Ein Teil der Intellektuellen unter ihnen behauptet, daß damit auch ihr Leben ausgefüllt sei. Der größere Teil allerdings verneint dies. Fest steht jedenfalls, daß das Verhältnis von Mutter und Kindern und umgekehrt von Kindern zur Mutter bedeutend stärker ist als das zum männlichen Partner.

Eine junge Russin, die wenige Tage vor ihrer Verheiratung den Wohnsitz ihrer verschollen gewesenen Mutter erfuhr, ließ Hochzeit und Mann im Stich und fuhr zur Mutter. „Einen Mann finde ich immer wieder, Mutter hat man nur eine!" Alle Russinnen fanden diese Handlungsweise richtig und natürlich.

Die Sowjetbürgerin muß sich mit bestehenden Tatsachen abfinden. So wenig auch die Männer in Rußland mit der Stellung der Frau dort einver-

standen sind, wird der Staat, der trotz weiblicher Abgeordneter politisch von Männern gelenkt wird, auf die weiblichen Arbeitskräfte niemals freiwillig verzichten. Eine entsprechende Propaganda muß deshalb die Ausbeutung der Frauenkräfte schmackhaft machen.

Die Frauen der übrigen Welt, soweit sie sich für die Gleichberechtigung im allgemeinen und kommunistische Propaganda im besonderen interessieren, sollten die Möglichkeit haben, sowjetische Praxis kennen zu lernen.

Allerdings wäre dabei Eile nötig, denn seit 1940 hat das früher so viel propagierte freie Studium im Sowjetstaat aufgehört. Es gibt noch Stipendien wie in kapitalistischen Ländern auch, aber ohne ein solches kann jetzt auch in Rußland nur mehr studieren, wer es bezahlen kann. Damit geht der Prozentsatz an Frauen in führenden Stellen von selbst zurück. Als Normalzustand bleibt die Gleichberechtigung der Sowjetbürgerin als Arbeitstier.

Die Russin als Patriotin

Die jungen Frauen des Sowjetstaates verteidigen Ausländern gegenüber häufig das kommunistische System. Und zwar die gleichen Frauen, die sich bei einer Berührung mit dem nichtkommunistischen Ausland verblüffend rasch in die bürgerliche westliche Form fraulichen Lebens einfügen.

Ein ähnlich widerspruchsvolles Verhalten erlebten während des Krieges die Deutschen. Bei ihrem Einmarsch wurden sie von den gleichen Russinnen als Befreier begrüßt, die dann als Spione und Partisanen gegen sie das Kriegsgeschehen stark beeinflußten.

Die erste Erscheinung ist einerseits mit der Wirkung dreißigjähriger intensiver Sowjetpropaganda, anderseits mit der Gegenwirkung persönlicher Erfahrungen zu erklären.

Die Erklärung für die zweite Erscheinung ist ähnlich, liegt aber hauptsächlich an der Einstellung der deutschen Führung, die auf völliger Unkenntnis der Verhältnisse beruhte. Den für den Osten verantwortlichen Experten erging es etwa so wie einer alten Tante, die ihren Neffen das letzte Mal gesehen hatte, als er fünf Jahre alt war und die sich nach fünfzehn Jahren nicht fassen kann, daß er so groß und ganz anders geworden ist. Wohl fiel es auf, daß man 1941 beim Einmarsch in den Städten und Dörfern, außer Kindern 70 Proz., 80 Proz. ja bis zu 90 Proz. Frauen antraf. Noch mehr überraschte es, daß auch Stellungen von Bürgermeistern, Agronomen (Verwaltern von Kolchoswirtschaften und Staatsgütern), Fabrikdirektoren, Stationsvorstehern usw. von Frauen besetzt waren, und dies nicht nur in einzelnen Ausnahmefällen und als Folge des Krieges, wie das auch anderswo gelegentlich vorkam, sondern ganz allgemein und als selbstverständliche Einrichtung des Sowjetlebens. Anstatt sich aber für diese Erscheinung mehr zu interessieren, da man gerade im Kriege vor-

sichtshalber alles, was den Gegner betrifft, berücksichtigen soll, sahen sich die deutschen Kommandanten die weiblichen Bürgermeister und Chefs mehr aus Kuriositätsgründen als aus ernstem Interesse an und — setzten sie ab. Mit „Weiberwirtschaft" wollten die Männer und Soldaten nichts zu tun haben.

Daß die 10—30 Proz. Männer, die außer den Frauen vorhanden waren, in der Hauptsache Greise, keine Auslese mehr sein konnten, ist selbstverständlich. Ebenso, daß die abgesetzten Frauen deshalb nur ganz selten durch gleichwertige oder bessere männliche Kräfte ersetzt werden konnten.

Schwierigkeiten und Versagen des russischen Zivilapparates, die vielfach eine Folge dieser deutschen Personalpolitik waren, wurden jedoch als Sabotage der Russen gedeutet und mit Druck beantwortet. Diesen Druck auszuhalten hatten die Frauen, denn sie stellten die Mehrzahl der Zivilbewohner des besetzten Gebietes.

Zu dieser ersten verhängnisvollen Fehlbehandlung der Frauen des Ostens kam ihre falsche Einschätzung, als Folge ihrer Armut. Optimistische Schätzung ausgesprochen sowjetfreundlicher Besucher Rußlands ergab an gut gekleideten Frauen in Städten wie Moskau, Leningrad und Charkow etwa 20 Proz. Die deutschen Soldaten haben in der Hauptsache die 80 Proz. nicht gut gekleideter Frauen kennengelernt und ihr Verhalten darauf eingestellt. Wohl lernten sie sehr bald die hohe Moral der Frauen Rußlands achten und wunderten sich auch häufig über ihre Sprachkenntnisse und Intelligenz. Konsequenzen daraus zogen weder sie noch die deutsche Führung. Offiziere tätschelten den Russinnen in den einfachen Kleidern, deren Frisuren keine Dauerwellen und deren Beine keine Seidenstrümpfe kannten, wohlwollend die Wangen, die Soldaten bezeugten ihnen häufig ihr Wohlgefallen durch derbe Klapse auf einen anderen Körperteil. Von der selbstbewußten Einstellung der Sowjetbürgerin dem Mann gegenüber wußten sie nichts. Es kam ihnen aber auch nicht der Gedanke, daß diese Frauen, die bis zum Einmarsch der Deutschen führende Stellungen inne gehabt hatten und durch sie brotlos geworden waren, ihre Zutraulichkeiten als Beleidigung empfinden könnten. Was den Soldaten in Westeuropa nie in den Sinn gekommen wäre, nämlich einer Ärztin, Lehrerin oder Ingenieurin auf den Rücken zu klopfen, betrachteten sie den Frauen Rußlands gegenüber als erlaubt und sogar als freundschaftliche Handlung, nur weil diese in armen, schlechten und unansehnlichen Kleidern steckten.

Nun arbeitete die Masse der Un- und Angelernten auch während der deutschen Besetzung in ihren Berufen und erhielt dafür mehr oder weniger gut zu essen. Die Intelligenz aber wurde durch die Not gezwungen, bei den deutschen Militäreinheiten Arbeit zu suchen, manchmal als Dolmetscherin, meistens aber als Putzfrau und Dienstmädchen. Nun standen sie, die ehemaligen Bürgermeisterinnen, Agronominnen, Chemikerinnen, oft unter dem Kommando ganz junger Soldaten und mußten sich mit dem

zum geflügelten Wort gewordenen „Rußki nix Kultura" beschimpfen lassen. Den deutschen Soldaten kam nicht im entferntesten der Gedanke, daß auch das perfekteste deutsche Dienstmädchen, versehen mit allen Hilfsmitteln zur Arbeit, unmöglich die verschiedenen Befehle von oft acht und mehr Soldaten zu deren Zufriedenheit hätte ausführen können, und daß auch in Westeuropa Frauen mit Intelligenzberufen nicht unbedingt fixe Dienstmädchen abgeben.

Außer einer Beschäftigung bei den Wehrmachtseinheiten in Rußland bot nur noch die Verpflichtung zur Arbeit in Deutschland diesen Frauen eine Existenzmöglichkeit, und zwar auch hier nur als Arbeiterin oder als Dienstmädchen. Offiziell beleidigte sie dabei die Einstufung als „Ostarbeiterin", inoffiziell trugen die Frauen des Sowjetstaates besonders schwer daran, als Dienstmädchen arbeiten zu müssen, da ausgerechnet dieser Beruf von der Sowjetpropaganda stets als besonders entehrend hingestellt worden war.

Die Intelligenz des besetzten Rußlands war durch diese Verhältnisse in kurzer Zeit schwer verbittert, und da auch in der Behandlung der Massen große psychologische Fehler gemacht wurden (von Übergriffen einzelner Personen ganz abgesehen), fiel es den Sowjets leicht, die Frauen, die sich bei Ausbruch des Krieges zum größten Teil eher anti- als prokommunistisch, zu mindest aber abwartend verhalten hatten, nun zum Kampf gegen die Deutschen zu gewinnen. Denn trotz der klaren Erkenntnis sehr vieler Sowjetbürgerinnen, daß man in nichtkommunistischen Staaten grundsätzlich besser lebe als in Sowjetrußland, bot ihnen, der Intelligenz, der Sowjetstaat doch bessere Existenzmöglichkeiten als die Deutschen. Als „Besiegte" waren sie für die „Sieger" Menschen zweiter Klasse. Intelligenzberufe waren ihnen verschlossen und ihre Stellung den Männern gegenüber war für sie vollkommen undiskutabel. Die Sowjetpropaganda, die immer behauptet hatte, daß die westlichen kapitalistischen und faschistischen Staaten die Sowjetbürger im allgemeinen und die Frauen im besonderen zu Sklaven machen wollen, schien recht zu behalten. Dazu noch ein wenig nationalistische Einwirkung auf die ‚russische Seele' und die als Befreier vom Kommunismus begrüßten Deutschen waren zu Feinden geworden. Der Kampf gegen sie begann.

Unter den zahlreichen Frauen, die bei deutschen Einheiten arbeiteten, einen guten Spionagedienst aufzuziehen, war einfach. Die Massen der Zivilbevölkerung zum Kampf, mindestens zu passivem Widerstand zu bewegen, war etwas schwerer, aber schließlich gab es Partisaneneinheiten, die durch Terrormaßnahmen nachhalfen.

Man hat alle möglichen Gründe dafür angeführt, daß aus dem siegreichen deutschen Vormarsch eine so furchtbare Niederlage wurde. Ist es nicht bezeichnend, daß sich dies zu gleicher Zeit anzukündigen begann, zu der die Frauen Rußlands ihren Kampf gegen die Deutschen aufgenommen hatten?

Wenn die Sowjetbürgerinnen den Krieg auch nicht entschieden haben, Millionen deutscher Männer haben ihr Eingreifen mit dem Leben, zumindest aber mit jahrelanger Gefangenschaft bezahlt. Westeuropäern erscheint eine solche Folgerung leicht als übertrieben, da ihnen die Stellung der Sowjetfrauen unbekannt und ihre Zahl unvorstellbar ist.

Der Sowjetstaat aber hat wiederum die Erfahrung gemacht, daß seine Frauen ein ganz bedeutendes Machtinstrument sind, besonders wertvoll, weil sie von den Gegnern stets unterschätzt werden.

Die Russin als Christin

Von Religion und Christentum hat die Sowjetjugend in den vergangenen 30 Jahren offiziell nur das gehört, was die Organe der Gottlosenpropaganda dazu zu sagen hatten.

Christliche Erziehung im Kreise der Familie war ein Wagnis. Ein Gebet, dem Kinde gelehrt, konnte zur Verschickung in die Zwangsarbeit führen, und dann blieb dieses Kind in der alleinigen Obhut der staatlichen Erzieher.

Es ist einmalig in der Geschichte und bezeichnend für den Sowjetstaat, daß er dem kleinen Gauner Pawlik Morosow, der seinen Vater als Konterrevolutionär denunziert und verraten hatte, ein Denkmal errichtete und ihn der russischen Jugend als kommunistischen Helden und nachahmenswertes Beispiel pries!

Unter den Konterrevolutionsparagraphen fiel in der Sowjet-Uunion lange Zeit auch, wer einer Religionsgemeinschaft angehörte, wer andere Menschen Gebete lehrte oder die eigenen Kinder in christlichem Geiste erzog.

Den Müttern in der Sowjet-Union blieb deshalb meist kein anderer Weg, als die Gebete still und unhörbar zu beten und ihre Kinder ohne Erzählungen und Erklärungen in christlicher Ethik zu erziehen. So übernahmen die russischen Frauen, die jetzt Mütter sind und Mütter werden, meist unbewußt eine christliche Grundhaltung, während sie nicht selten über das Christentum lächelten.

Gelegentlich begegneten manche von ihnen einem orthodoxen Geistlichen, einem der wenigen, die in den Großstädten mit viel Fremdenverkehr aus Propagandagründen ein armseliges Dasein fristen dürfen, oder sie trafen auf dem Lande Gläubige, die in Schreck oder Leid das Kreuzzeichen machten und ein Gebet sprachen. Manchmal hörten sie noch über Verhaftungen von Anhängern des römischen Katholizismus oder der lutherischen Lehre und fragten dann vielleicht ältere Menschen über Christentum und Religion. Da es jedoch immer eine gewagte Sache war, auf solche Fragen im christlichen Sinne Auskunft zu geben, blieb das Wissen der Jugend darüber spärlich.

Das Leben zeitigte infolge des Kommunismus, häufig allerdings auch gegen diesen, neue Moralbegriffe!

Dann kam der Krieg und damit der Einbruch deutscher Truppen bis vor Moskau, an die Wolga, in die Tiefen der kaukasischen Berge. Mit den Deutschen kamen Priester zurück und Kirchen öffneten wieder ihre Tore.

Aber auch jenseits der Front, im Bereich der Sowjets, wurde zumindest in Moskau ein russisch-katholischer Bischof lanciert und Religion wieder erlaubt — als Zugeständnisse an die westlichen Allierten und wahrscheinlich, weil man sich, genau so wie von der plötzlich einsetzenden nationalrussischen Propaganda, auch von einer christlichen eine günstige Wirkung versprach.

Die Staatsführung glaubte sich dies leisten zu können, da die Menschen — in der Hauptsache kamen auf beiden Seiten die Frauen mit dem Religionsproblem in Berührung — nach dreißigjähriger sowjetischer Erziehung „immun" gegen religiöse Einflüsse sein mußten. So weit man dies im deutschbesetzten Gebiet beobachten konnte, schien es erst, als ob die Sowjets mit ihrer Ansicht recht behalten sollten. Die wiedergeöffneten Kirchen wurden fast nur von alten Menschen und neugierigen Kindern besucht. Nur zögernd kam die Jugend, kamen Frauen, in deren Erziehung das Wort Christentum ängstlich vermieden worden war. Sie kamen meist mit etwas überlegenem Gesichtsausdruck und der Ausrede, daß sie sich nur für den Chorgesang interessierten. Wenn sie dann den Worten des Priesters lauschten, verloren die Gesichter meist sehr rasch den überheblichen Zug, und die jungen Russinnen nahmen fast gierig die Lehre des Christentums in sich auf.

Die jungen Russinnen aber sind die Mütter der Gegenwart und der Zukunft. Ein Wiedererstehen des Christentums in Rußland ist für den Sowjetstaat nicht tragbar. Die Mütter der Gegenwart und Zukunft werden deshalb ihre Kinder genau so mit unhörbar gesprochenen Gebeten erziehen müssen, wie sie von ihren Müttern erzogen wurden. Vielleicht sind diese Gebete dafür um so inbrünstiger und werden für die Zukunft der Grund sein, daß die russischen Frauen auch ohne Taufe und ohne Gebete Christen bleiben, unbewußt und ihnen selbst verborgen, bis wieder einmal irgendein Anlaß das Aufbrechen läßt, was in der Vergangenheit von Jahrhunderten und von den unhörbar betenden Müttern gesät worden ist.

Geschichte als Anruf und Antwort der Freiheit

Gedanken zu Toynbee „Studie zur Weltgeschichte"

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Ist Geschichte Verhängnis oder freier Entwurf des Menschen oder ein Zusammenspiel beider? Wachsen und sterben Kulturen nach mechanischen oder biologischen Naturgesetzen — oder gilt für sie vorzugsweise ein anderes Gesetz: das der schöpferischen Freiheit des Geistes? Ist die Gesellschaft, die eine Kultur trägt, eher mit einem stofflichen Mechanismus oder einem bloß körperlichen Organismus — oder mit einer geistigen Persönlichkeit zu vergleichen?

Für uns, die wir auf den Ruinen eines einstmals blühenden Europas stehen und nicht wissen, ob für die Reste unserer Kultur Rettung noch möglich sei, hängt alles davon ab, welche Antwort auf diese Fragen gegeben werden muß.

Zwei Geschichtsphilosophien haben außerhalb der christlichen Kreise um die Herrschaft gestritten: die marxistisch-materialistische und die biologisch-deterministische etwa eines Oswald Spengler. Die erste ist beherrscht vom unbarmherzigen Gesetz des Klassenkampfes, der einst mit dem Siege des Proletariats enden wird. Der einzelne Mensch kann die dialektische Entwicklung dieses Kampfes wohl hemmen oder fördern, aber im ganzen nicht ändern. Die andere erhebt sich über die nackte Ungeistigkeit rein wirtschaftlicher Machtkämpfe, verfällt aber der kaum weniger beengenden Härte nur vitaler Lebensgesetze. Das Einzelsein wird in beiden Fällen hineingenommen in den Ablauf eines allgemeinen Vorganges und von ihm verschlungen.

Mag für den materialistischen Proletarier die Entwicklung auch scheinbar aufwärts gehen, einem klassenlosen Paradiese zu, so ist das Glück dieses Endzustandes doch von einer so entseelten Nüchternheit und geistfremden Diesseitigkeit, daß es dem Auslöschen des Menschentums nahezu gleichkommt. Im biologischen Geschichtsbild Spenglers dagegen ist nur entscheidend, an welchem Punkte des Kulturprozesses ich stehe, je nachdem werde ich mit der aufsteigenden Woge junger Lebenskraft in den Frühling und Sommer politischer Macht, künstlerischer Schönheit, anmutiger Poesie und gesunder sozialer Lebensformen getragen oder mit der fallenden Flut in die müde Herbstlandschaft des Vergehens sinken, wo alles im üppigen Farbenrausch welkender Blätter sich zum Sterben legt und schließlich in der Winterstarre begraben wird.

Auf solchen Lebensregeln der Kulturen, die der Biologie entnommen sind, baut sich Spenglers Weissagung auf: der Untergang des Abendlandes. Denn er sieht unseren unleugbaren Abstieg als unabwendbar an. Seine Lehre hat nach dem Unglück des ersten Weltkrieges viele Anhänger gefunden.

Arnold J. Toynbee's[1] Gedanken sind eine großartige Antwort auf jegliche Art deterministischer Geschichtsphilosophie. Auch bei ihm findet sich eine gewisse Regelmäßigkeit der Entwicklung der Kulturen, aber sie steht nicht unter dem starren Schema eines nur biologischen Lebensprozesses von Geburt, Wachstum, Zerfall und Untergang, sondern erklärt sich jeweils aus den zu bewältigenden Aufgaben einerseits und der freien Entscheidung der Völker anderseits. Gewiß können äußere Verhältnisse, klimatische und geographische Bedingungen, ein Mißverhältnis der Kräfte gegenüber fremden Völkern und Zivilisationen, auch einen kühnen, großen Willen zur Tat zuschanden machen;

[1] Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisationen. (462 S.) Hamburg 1949, Claassen und Goverts.

indes ist es nicht so, daß mit der Gunst äußerer Umstände auch die Leistungsfähigkeit der in ihnen lebenden Menschen wächst. Im Gegenteil. In bestimmten Grenzen des Menschenmöglichen waren es gerade die größeren Aufgaben, die größere Herausforderung seiner Umwelt, die den Menschen zu seinen gewaltigsten Schöpfungen angetrieben haben.

Kultur entsteht aus dem Anruf bestimmter Aufgaben, welche die materielle und soziale Umwelt stellt, und der Antwort des Menschen. Diese Antwort ist frei. Sie wurde unter denselben Bedingungen und gegenüber der gleichen Aufgabe von einer Volksgruppe gegeben, von einer anderen nicht. Sie ist nicht rassisch bedingt; denn Glieder derselben Rasse antworteten auf den Anruf oder verneinten ihn, zeigten sich einmal hellhörig für die Forderungen der Stunde und verschlossen sich ein andermal. Kultur ist demnach in erster Linie Schöpfung menschlicher Freiheit. Die schöpferischen Antworten auf die gestellten Aufgaben wurden zunächst immer nur von einer Minderheit gegeben, die es dann verstand, die Masse mit sich fortzureißen und zu freiwilliger Gefolgschaft zu bewegen.

Wie dem irdischen Drama des goetheschen Faust ein Prolog im Himmel vorangeht, so setzt Toynbee ein mythisches Vorspiel über das Schauspiel der Menschheitsgeschichte. „Gott ist im Ringen mit dem Teufel groß geworden." Der Gegensatz Jahwe-Schlange ist ein Sinnbild des geheimen Gesetzes, nach dem neue Kulturen aus dem Nichts steigen, neue Geistesschöpfungen kämpferisch durchgesetzt werden: Herausforderung der „Finsternis" und Antwort des Lichtes.

Die Beziehung von Aufgabe und schöpferischer Antwort ändert sich mit dem Heranwachsen einer Kultur fortschreitend zugunsten der persönlichen Freiheit. Schließlich wird die Kulturgemeinschaft immer mehr dazu kommen, „sich selbst Aufgaben zu stellen und das eigene Betätigungsfeld selber festzulegen!" (221). Eigentlicher Träger des Kulturschaffens ist dabei aber weder der Staat noch die Gesellschaft; „die Quelle aller Handlung . . . bleiben die Einzelmenschen", die „Gesellschaft ist das Betätigungsfeld" (224), der Raum, in dem das Schöpfertum der Personen sich entfalten kann.

Toynbee sucht den Sinngehalt seiner geschichtlichen Grundideen in allen Kulturen der Erde nachzuweisen. Über den Zustand primitiver Gesellschaften, deren sich 650 feststellen lassen, gelangen nur 26 Zivilisationen oder Kulturen hinaus. Sechzehn davon sind bereits abgestorben, zehn überleben noch. Unsere westliche Zivilisation ist z. Zt. die mächtigste und hat Aussicht, zur allgemeinen Weltkultur zu werden.

Die für uns nächstliegenden und verständlichsten Beispiele einer Geschichtsentwicklung im Sinne Toynbees sind die hellenische und die ägyptische. Vor Beginn der ägyptischen Zivilisation[2] bestand das heutige Nildelta aus Sümpfen, Morasten und Urwald, während die dem Stromlauf entfernteren Gebiete durch den Rückzug der europäischen und nordasiatischen Eisfelder unter den Einfluß eines sengenden Klimas geraten waren. Sie hatten sich in Steppe und Wüste verwandelt. Den Bewohnern blieb nur die Wahl, entweder zu Nomaden der Wüste zu werden oder auszuwandern oder in die Dschungeln des Nilgebietes einzudringen. Die Entscheidung, welche die einzelnen Gruppen trafen, fiel sehr verschieden aus. In freier Wahl entschieden sich die einen für die erste, andere für die zweite und wieder andere für die dritte Möglichkeit. Ähnlich lagen die Verhältnisse um den Euphrat und Tigris. Dieselben Klimaänderungen, dieselben Aufgaben, dieselbe dreifache Möglichkeit und die gleichen verschiedenen Entschlüsse der einzelnen Gruppen.

[2] Toynbee gebraucht die Begriffsworte Kultur und Zivilisation als gleichbedeutend.

Die Mitglieder einer bestimmten Gruppe drangen, „von Tollkühnheit und Verzweiflung angetrieben, . . . in den Talboden mit seinen Sümpfen und seinen Dschungeln vor, wo nie zuvor ein Mensch gewesen, und verwandelten ihn mit ihrer Hände Kraft in das Land Ägypten und das Land Shinar. Ihren Nachbarn, welche die oben beschriebenen anderen Auswege einschlugen, muß dieses Unternehmen als hoffnungsloser Versuch erschienen sein . . . Das Unternehmen gelang jedoch und zwar besser, als die Wegbahner selbst je zu hoffen wagten . . . Die gestaltlosen Sumpfdschungeln wurden in ein Netz von Gräben, Dämmen und Feldern verwandelt . . . Die ägyptische und die sumerische Zivilisation begann ihren Marsch." (85)

Während die übrigen Gruppen durch Änderung der Lebensweise oder Auswanderung einer aussichtslos erscheinenenden Aufgabe aus dem Wege gingen, hat diese eine in schöpferischem Wagemut auf die Herausforderung der Umwelt geantwortet und damit den Grund zu neuen Kulturen gelegt. Die ägyptische blühte durch Jahrtausende. Sie begann stille zu stehen, als vergängliche Einrichtungen absolut gesetzt und verherrlicht wurden.

„Die Fetische, an denen Ägypten krankte, haben ihr Sinnbild in den Pyramiden erlebt, die mittels Zwangsarbeit errichtet wurden, um die königlichen Herren jener versklavten Untertanen zu verewigen. Erfindungsgabe, Kapital und Arbeit, die man auf die Unterjocohung der Naturkräfte hätte verwenden sollen, damit die gesamte Gesellschaft wachse und aufsteige, wurden in die Richtung der Götzenanbetung abgedrängt." (322) Diese Absolutsetzung vergänglicher Einrichtungen führte zur Erstarrung. Und infolge der eigenen Unfruchtbarkeit konnte die ägyptische Kultur später vom Hellenismus überrannt und in den Jahrhunderten islamischer Ausbreitung von der neu-syrischen Zivilisation verschlungen werden.

Noch lehrreicher als das ägyptische ist das Beispiel der griechischen Kultur. Ihre Ahnen sind die Achäer. Sie wurden zu schöpferischer Antwort herausgefordert durch die Aufgaben, welche die Berührung mit einer hohen fremdstämmigen Kultur ihnen stellte. „Die Kultur der Griechen ist vielleicht die schönste Blüte aller je entstandenen Zivilisationen; und sie wurde von europäischen Barbaren unter dem Eindruck der Kultur von Minos geboren. Als die Seezivilisation von Minos sich einen Fußbreit Boden auf der griechischen Halbinsel gesichert hatte, wurden die achäischen Barbaren des Hinterlandes weder ausgerottet noch unterworfen noch in die neue Kulturwelt aufgesogen. Statt dessen erhielten sie sich ihre Eigenart, blieben ein fremdländisches ‚Proletariat' der herrschenden Schicht von Minos, ohne sich je die Künste jener Zivilisation anzueignen . . . Im Laufe der Zeit griffen sie ihrerseits auf das Meer über und vernichteten die herrschende Schicht von Minos, indem sie sie auf deren eigenstem ‚Gebiete', dem Meer, schlugen; sie wurden die echten Stammväter der hellenischen Kultur." (165) „Die Größe des in diesem Fall in Wirkung getretenen Ansporns zu schöpferischer Leistung zeigt sich in eben dem Glanz der Welt von Hellas." (ebd.)

Die Herausforderung durch eine überlegene Zivilisation einerseits und die freie schöpferische Entscheidung anderseits zeugten eine neue Kultur. Es war beides nötig: Ansporn und Entscheidung. Wo jener fehlt, ist diese nicht möglich. Das zeigt sich am Geschick der Slawen. Sie hatten sich in den Pripetsümpfen eingenistet, „als diese Landschaft von den zurückgehenden Eisbergen den Menschen überlassen worden war". Sie wohnten so weit weg und so geschützt, „daß sie von der Ausstrahlung fast aller Zivilisationen noch zweitausend Jahre lang nach der großartigen Antwort der Achäer auf die ihnen von Minos gestellte Aufgabe unberührt blieben". (ebd.)

Das Hellenentum verzeichnet einen einzigartigen Ursprung und einen glänzenden Aufstieg. Wenn schließlich auch es stille stand und dann langsam in Zerfall geriet, geschah dies keineswegs nach unabänderlichen Naturgesetzen. Vielmehr war es ein Versagen gegenüber neuen, von der materiellen, sozialen und allgemein geschichtlichen Situation gestellten Aufgaben. Ein Versagen, das Toynbee letztlich im Willen des Menschen findet, wenn auch die äußeren und die psychologischen Verhältnisse ein solches Versagen verhängnisvoll begünstigen mochten. Der Stillstand im griechischen Kulturleben ist wiederum zurückzuführen auf eine „Verherrlichung der vergänglichen Einrichtung". Diese Einrichtung war im vorliegenden Falle der griechische Stadtstaat. In einer griechischen Welt, die sich von den Küsten des Mittelmeeres bis nach Indien, „vom Olymp bis zum Apennin, der Donau und dem Rhein" erstreckte, war das politische Denken in stadtstaatlicher Enge einfach überholt, ein veralteter Zopf. Diese städtischen Zwergstaaten „konnten keine lebensfähigen Einheiten", keine fruchtbaren Mittelpunkte einer bereits universal gewordenen Kultur- und Lebensgemeinschaft mehr abgeben. Sie unterbanden den Kreislauf des Lebens, statt ihn zu fördern. „. . . . der Untergang der hellenischen Form souveräner Einheiten hätte dazu dienen können, den gesamten Spuk solcher Ausschließlichkeitsrechte fortzuspülen. Hätte Alexander sich mit Zeno und Epikur einigen können, dann wären die Griechen möglicherweise unmittelbar aus ihren Stadtstaaten zu weiten Föderationen übergegangen. Und Hellas hätte von neuem blühen können." (319) Alexanders früher Tod unterbrach die Entwicklung. Die Ansätze zur Einheit verkümmerten wieder. Die Römer haben sie dann erzwungen. „Mit einem großen Schlag" zwang Rom die politischen Zwergeinheiten „in seinen eisernen Ring".

Neben einer engstirnigen politischen Ideologie führten die unmittelbar daraus entspringenden häufigen Bruderkriege die Kultur Griechenlands zu Stillstand und Niedergang. Dazu kam noch die sittliche Zerrüttung des Ehe- und Familienlebens. — Nicht nur das überlieferungsgemäß militaristische Sparta, auch Athen hat sich in sinnlosen Kriegen erschöpft. Nach dem Tode des Perikles hatte sich die attische Demokratie vom Geiste einer glänzenden Überlieferung gelöst „und einen wahnwitzigen Militarismus entwickelt, der eben die Welt verwüstete, in der Athens Kultur zuvor geblüht hatte". (197)

Ist das nicht alles Wort für Wort wie für unsere europäische Gegenwart gesagt? Toynbee macht denn auch sogleich die Anwendung auf unsere heutige Situation: „Die Geschichte Griechenlands sollte uns lehren, daß wir eine Lösung — wenn es eine gibt — nur dort finden können, wo die Einrichtung der nationalen Souveränität noch nicht zum Götzen erhoben worden ist. Wir können dann also keine Lösung von den geschichtlichen Nationalstaaten Westeuropas erwarten, wo die gesamte Gedankenwelt mit solcher Souveränität, dem Sinnbild einer glorreichen Vergangenheit, verknüpft ist. In jener Umgebung also können wir kaum eine Antwort auf die Frage nach der internationalen Friedensorganisation erwarten." (319 f.)

Toynbee führt zwei neuzeitliche politische Gebilde an, deren Formen für eine übernationale Neuordnung in Frage kämen: das britische Weltreich und die vereinigten Sowjetrepubliken. Es sind für ihn durchaus keine Möglichkeiten, die auf ein und derselben Wertebene lägen. Trotzdem muß man sagen, daß er die Furchtbarkeit einer bolschewistischen Lösung keineswegs erkannt hat. Er verharmlost die heutige Gesellschafts- und Staatsordnung des Ostens. Richtig sieht er dagegen die verfahrene Lage unserer westlichen Zivilisation. Er weiß nicht, ob es für sie eine Rettung gibt; er weiß nur, „daß diese Arbeit

nicht von den Fetischanbetern nationaler Souveränität geleistet werden könne". (320)

Toynbee zweifelt an unserer Rettung oder hält sich doch im Urteil darüber zurück. Warum? Wenn seine geschichtsphilosophische Grundregel richtig ist, muß eine Rettung möglich sein. Denn Geschichte ist letztlich Anruf und Antwort der Freiheit — sofern die gestellte Aufgabe die physischen oder moralischen Kräfte des Menschen nicht übersteigt. Von einem solchen Übersteigen kann in unserer heutigen abendländischen Situation keine Rede sein. Die Aufgabe ist an sich lösbar. Warum also die Zurückhaltung? Ohne Zweifel, weil es durchaus noch nicht feststeht, ob die Fetischanbeter der nationalstaatlichen Souveränität im Kampfe gegen die Vernunft siegen oder unterliegen werden.

Toynbees Geschichtsstudien sind in ihrer fast umrißhaften Gedrängtheit ein Spiegel menschlicher Kulturleistungen, noch mehr aber ein „Beichtspiegel" der Sünden und Irrungen der Völker. Sie mahnen uns, keine Zeit zu verlieren. Wir müssen vor allen Dingen die psychologischen Voraussetzungen der Vereinigung Europas — darum geht es zunächst — schaffen. Das heißt: hinter der glorreichen Vergangenheit des Einzelstaates, einer Glorie, die zu einem guten Teil in glorreichen Kriegen gegen europäische Nachbarn besteht, muß die noch glorreichere Vergangenheit gemeinsamer abendländischer Kulturschöpfung zum Aufleuchten gebracht werden. Wir müssen zu den Quellen unserer besten abendländischen Güter hinabsteigen. Dort werden wir uns als eine geistige Familie wiederfinden und dann die tatsächlich heute bestehenden Gegenssätze leichter überwinden. Not der Gegenwart, Notwendigkeit der Zukunft und die Verpflichtung unseres gemeinsamen europäischen Erbes — diese drei Faktoren müssen unsere Seelen zur Verständigung läutern.

Allerdings sollte gerade die Rückschau auf unseren Ursprung deutlich werden lassen, daß die Rettung nicht von einem rein säkularen Retter ausgehen kann. Daß die hellenisch-römische Kultur nicht mit ihren antiken Trägern versunken ist, dankt sie wesentlich dem Christentum. Anstatt zu sterben, wandelte sie sich in die germanisch-romanische Kultur einer neuen Epoche. Religion ist die Brücke zwischen den Zeitaltern. Und je näher der Geist des Vergangenen dem Wesen echter Religion, in unserem Falle der christlichen, steht, desto sicherer wird er sich über diese Brücke in die Zukunft retten. Die Bindung des Ursprungs der abendländischen Kulturwerte an den christlichen Gedanken ist keine Bindung an ein nur relativ — für unsere westliche Welt — Bestes, sondern an die vollkommenste Offenbarung von Religion überhaupt, die eine „ewige Verheißung", d.h. die Sicherheit der Dauer besitzt. „Ein Gott um den andern vergeht, und es bleibt nur der einzige Jesus von Nazareth." Nur wenn wir uns in seinem Geiste einigen, wird unsere Einheit möglich sein und Bestand haben. „Der Erlöser allein vermag den rechten Weg zu weisen." (430)

Toynbee hat uns vieles zu sagen, mehr als seit Jahrzehnten von Geschichtsphilosophen gesagt worden ist. In seiner Geschichtsauffassung waltet weder ein blindes Verhängnis, noch ist Platz für eitlen Rassenwahn, noch duldet sie engstirnigen Nationalismus. Sie lehrt den Vorrang des schöpferischen Geistes und im Reiche des Geistigen den Primat des Religiösen.

Neben dem erstaunlichen Reichtum an Positivem findet sich bei Toynbee allerdings auch manches Fragliche. In dem Bestreben, alle Erscheinungen auf wenige Grundgesetze des geschichtlichen Geschehens zurückzuführen, vereinfacht er oft zu stark und preßt die Ereignisse, außerdem geht es ihm, wie es vielen Geschichtsbetrachtern zu gehen pflegt und bis zu einem gewissen Grade naturnotwendig geht: daß nämlich ihr persönlicher soziologischer Standort

und Vorliebe und Abneigung ihrer Umwelt in das Urteil über die geschichtlichen Entwicklungsbahnen einfließen.

So wird er u. E. der Bedeutung des Mittelalters nicht gerecht. Daß die nordischen Nachfolgestaaten des alten Römerreiches jahrhundertelang barbarisch und dann halbbarbarisch waren, bezweifelt niemand. Aber seit dem Jahre 1000 zum mindesten, etwa bis ins 13. und 14. Jahrhundert haben wir es nicht nur in Italien, sondern auch „jenseits der Alpen" mit dem Aufblühen einer Kultur zu tun, die nicht nur rückbezüglich zur vorangegangenen Barbarei, sondern auch gemessen an den Höhepunkten der Weltkulturen eine Größe ersten Ranges darstellt. Toynbee übersieht sie fast oder sieht doch vorzugsweise nur ihre Schwächen. Die eigenständige abendländische Meisterschaft im Kulturschaffen hat längst vor der „Frührenaissance" begonnen.

Auf die erstaunlich wohlwollende Auslegung, die er für den Bolschewismus findet, wurde bereits hingewiesen. Über dessen Verhältnis zum Abendland urteilt er: „Aber der Bolschewismus hat das Übergewicht der westlichen Zivilisation noch nicht sehr weit über die Grenzen der Sowjetunion hinaus bedroht; und selbst wenn er sich eines Tages in Erfüllung russisch-kommunistischer Hoffnungen über den ganzen Erdball ausbreitete und ein weltweiter Triumph des Kommunismus über den Kapitalismus zu verzeichnen wäre, so würde dies immer noch nicht den Sieg einer fremden Kultur darstellen, da der Kommunismus, anders als der Islam, seinerseits auf westliche Quellen zurückgeht und eine Antwort und Kritik des westlichen Kapitalismus ist . . . Die Annahme dieser exotischen westlichen Lehre als revolutionären Glauben durch das Rußland des zwanzigsten Jahrhunderts ist nicht etwa ein Zeichen der Gefährdung der westlichen Kultur, sondern in Wirklichkeit der Größe des Übergewichts des Westens." (217) Über das Nachkriegsverhältnis zwischen den westlichen Demokratien und der sowjetischen Volksdemokratie äußert er: „Als Mitglieder der Vereinten Nationen haben sich alle zu der Erkenntnis bekannt, daß sie nebeneinander und gemeinsam bestehen und leben können, daß weder die Vernichtung des Kommunismus noch die Weltrevolution mehr als ein böser Traum der Vergangenheit ist." (373)

Ob der böse Traum nicht eher darin besteht, daß namhafte Vertreter unserer westlichen Kultur sich in allzu sanften Ausmalungen des Kommunismus gefallen? Es ist nur zu hoffen, daß die Lehren, die uns der Osten in den letzten Jahren gegeben hat, ähnliche Träume in Zukunft vertreiben. Thomas Mann, der gepflegte Literat und Herold persönlicher Freiheit, Toynbee, der Verfechter einer geistigen, personalistischen und christlichen Geschichtsauffassung — scheinen in ihrer Urteilskraft zu versagen, wo es sich um die Wertung des russisch-kommunistischen Phänomens handelt. Es ist ein Irrtum, daß es sich hier nur um Kapitalismus und Antikapitalismus handle, das wäre eine Frage, die durchaus im Rahmen unserer abendländischen Geistigkeit gestellt und gelöst werden könnte. Es geht um mehr. Um die letzten metaphysischen und religiösen Grundlagen unseres besten europäischen Erbes. Der Kommunismus verneint sie. Daß der marxistische Materialismus vom Westen seinen Ausgang genommen hat, beweist nur, daß die westliche Kulturgemeinschaft Abtrünnige zählt, die unsere besten Werte vernichten wollen, keineswegs aber, daß er einen echten Bestandteil der abendländischen Kultur darstellt. Daß der heutige Osten, wenn auch nicht von unseren Heiligen und Sängern, nicht von unseren Kämpfern für Geist und Freiheit, so doch von unseren Nihilisten gelernt hat, ist für uns weder eine Ehre noch ein Trost, sondern bedroht unsere geistige Existenz.

Nicht nur auf dem gesellschaftlichen und politischen Gebiet vereinfacht und mißdeutet Toynbee geschichtliche Sachlagen, auch in der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie finden wir dies. Es wurde in einer schweizerischen Zeitschrift[3] bereits darauf hingewiesen, daß die Theorie Toynbees, es würden „die großen Religionen immer im Schnittpunkt verschiedener Kulturen und vor allem beim Zusammenbruch der einen auftreten", zum mindesten einseitig scheine. Religion gerät so in Gefahr, eine Zerfallserscheinung zu werden. Tatsächlich sind politische, soziale und kulturelle Krisenzeiten immer besonders empfänglich gewesen, das Wort von der überzeitlichen Bestimmung zu vernehmen, aber eine geschichtliche Regel läßt sich daraus nicht machen. Wir möchten wiederum auf das Hochmittelalter hinweisen. Die Zeit zwischen Otto dem Großen und dem Untergang der Hohenstaufen war nicht nur politisch, sondern auch kulturell und religiös ein Höhepunkt. Sie umfaßt die Blüte der Romanik und Gotik, den Aufschwung der Dom- und Klosterschulen ebenso wie den der christlichen Mystik, Frömmigkeit und Gottesgelehrsamkeit. Auch im Religiösen entscheidet letztlich die Freiheit.

Indes, nicht nur die westliche Kultur sträubt sich gegen ein allzu starres Schema religionsgeschichtlicher Auslegung. Auch für die Anfänge Israels dürfte es nicht anwendbar sein. Toynbee sagt darüber: „Abraham erschien in den letzten Tagen des allumfassenden Staates der Sumerer, also nach der kurzfristigen Erstarkung unter Hammurabi. Abraham, Moses, die Propheten und Jesus werfen also ein ganz besonderes Licht auf das Verhältnis einer untergehenden Zivilisation zu einem religiösen Neubeginnen." (364) Was für die Propheten und Jesus zutrifft, läßt sich wiederum nicht als durchgängig gültiges Gesetz aufstellen. Denn auf Abraham kann man es nicht anwenden. Die Orientalisten und Bibelwissenschaftler setzen die Herrschaftszeit Hammurabis auf etwa 1700 v. Chr. fest. Abraham aber muß bereits vor 1800 in Transjordanien eingetroffen sein, da diese Gegend zwischen 1800 und 1300 versteppt und daher nahezu entvölkert war. Es lebten nur Nomaden und Halbnomaden dort. Nun setzt aber die Bibel (Gen. 13, 10—12; 14; 18, 16—19, 25) dichte Bevölkerung und intensiven Anbau voraus. Daher muß Abraham vor der Versteppung im Ostjordanland eingewandert sein, also vor Hammurabi und daher keineswegs „in den letzten Tagen des allumfassenden Staates der Sumerer".[4]

Das Bekenntnis Toynbees zum christlichen Gedanken ist erhebend, was allerdings nicht verhindert hat, daß er einige eigenartige Ansichten über die christliche, vor allem frühchristliche Geschichte äußert. Er redet von der „synkretistischen Religion des primitiven Christentums". Es war ungeachtet seines syrischen Ursprungs „so stark dem Hellenentum angeglichen worden", daß es „die syrischen Seelen nicht mehr ansprach". (158; vgl. 414) An anderer Stelle schreibt er dem „hellenischen heimischen Proletariat" zu: „es schuf... die christliche Religion". (357) Oder: die „Verschmelzung der syrischen Gesellschaft mit dem hellenischen Proletariat gebar das Christentum". (363) Hier wird Wesen und Entstehen der christlichen Religion zu naturalistisch aufgefaßt und überdies ein äußerst verschlungener Kulturprozeß auf allzu einfache Formeln gebracht. Der „syrische Mensch" hat in den ersten frühchristlichen Jahrhunderten das Hellenentum so wenig als fremd empfunden, daß gerade er es war, der die „Hellenisierung" des Christentums eingeleitet hat, indem er die Heiligen Schriften griechisch niederschrieb. Auch die berühmten Theologen-

[3] „Orientierung", (Zürich) 13. Jahrgang Nr. 4, 28. 2. 1949 in der Besprechung von Toynbees: Kultur am Scheideweg.

[4] Nelson Glueck: Explorations in the Land of Ammon. Bulletin of the American Society of Oriental Research 68 (New Haven 1937) 20.

schulen von Antiochien und Alexandrien bezeugen, daß damals zwischen Syrisch und Hellenisch in wesentlichen Dingen kein religiöser Gegensatz bestanden hat. Wenn später eine Entfremdung erfolgte, war es doch noch lange keine zwischen Hellenismus und Syrertum, sondern zwischen dem griechischen Christentum des Ostens und dem des lateinischen Westens. Der spätere Abfall des syrischen Menschen ist wohl nicht auf eine allzu starke Hellenisierung der christlichen Religion als solcher zurückzuführen, sondern ein Vorgang, dem viele, verschiedenartige Ursachen zugrunde liegen.

Ein letzter Einwand gegen Toynbee scheint von den Gesetzen der Erblehre, also von der scheinbar ganz aus dem Felde geschlagenen Biologie her gemacht werden zu müssen.

Die Erniedrigung der Kultur- und Völkergeschichte zu einem rein biologischen oder mechanischen Entwicklungsprozeß mußte die Verteidiger des Geistes und der personalen Freiheit des Menschen auf den Plan rufen. Toynbee ist einer der besten unter ihnen. Ist es nun aber wirklich so, daß mit dem Sturz des Vorrangs der Biologie jeglicher biologische Einfluß auf das geschichtliche Geschehen abgetan ist? Ist es in der Tat eine unbewiesene Annahme, daß „eine Wechselbeziehung zwischen seelischen Eigenschaften und bestimmten körperlichen Eigenheiten besteht?" (67) Beleuchten wir die Frage zunächst auf einem Felde, auf dem die christliche Sittenlehre, Moraltheologie und Pastoral ebenso wie die Psychologie und Philosophie seit Jahrhunderten Erfahrungen und Einsichten gesammelt haben: auf dem Felde der Betätigung des Einzelmenschen. So klar und eindeutig hier gegen jeglichen Determinismus die Fahne personaler Freiheit entfaltet worden ist, ebenso klar und immer klarer wird darauf hingewiesen, daß diese Freiheit nicht nur durch die Schranken der abstrakten menschlichen Natur begrenzt und von der Umwelt beengt ist, sondern auch unter dem Gewicht einer biologischen Erbmasse steht, die jeder Mensch von seinen Vorfahren überkommen hat. Da wir von unseren Eltern streng genommen nicht die Seele, sondern nur den Leib erhalten, sind es notwendig biologische Bahnen, auf denen heilsame oder schädliche Anlagen weiter vererbt werden.

Jeder Mensch ist unbeschadet seiner Freiheit Glied in einer biologischen Kette und entscheidet eben vermöge seiner die Biologie überschreitenden Geistigkeit mit darüber, wie sich die Zukunft seines Geschlechtes gestalten soll. Jegliche Entscheidung, die wir treffen, ist zugleich Vorentscheidung über künftige Entscheidungen nicht nur für unser persönliches Leben, sondern auch für kommende Generationen. Nicht im Sinne einer absoluten Vorherbestimmung, sondern im Sinne der Schaffung äußerer sozialer, politischer und kultureller Bedingungen und innerer biologischer Anlagen, die Widerstände, Neigungen und Leidenschaften begründen. Der Durchschnittsnachkomme wird die ihm gegebene Situation im allgemeinen übernehmen und gewöhnlich gegen sie entweder gar nicht oder nur sehr unvollkommen kämpfen. Wenn wir dies vom Einzelmenschen auf die Völker übertragen, scheint es durchaus naheliegend, daß auch hier — den Primat der Freiheit immer vorausgesetzt — die schöpferischen Antworten einer oder einiger Kulturgenerationen, das jahrhundertelange Ringen mit bestimmten Widerständen eine „rassenmäßige" Eigenart schaffen, die sich vererbt und beim einzelnen „Rassenangehörigen" auch unter völlig veränderten äußeren Daseinsbedingungen für lange Zeit in Erscheinung tritt.

Ist es im Falle einer sinkenden Kultur wirklich immer nur so, „daß die Krankheit, an der sie leiden... nicht ihre Fähigkeiten erfaßt" hat, sondern es sich „dabei um den Zerfall ihrer gesellschaftlichen Umwelt" handelt, „die

ihnen kein Betätigungsfeld mehr läßt, auf dem sie ihre unverkümmerten Fähigkeiten schöpferisch zur Wirkung kommen lassen könnten?" (261) Eben dieser Zerfall der gesellschaftlichen Umwelt muß doch erklärt werden. Ist er ein Werk reiner Bosheit oder nur aus veränderten materiellen Bedingungen entstanden? Aber häufig sind diese dieselben geblieben. Toynbee redet von den „schlaffen Nachkommen der mittelalterlichen Seefahrer von Pisa". (314) Gewöhnlich erschlafft eine Gesellschaft nicht schlagartig, sondern langsam und zwar so, daß es jeder kommenden Generation zwar nicht unmöglich, aber doch schwerer wird, sich aufzuraffen. Vielleicht werden neue aufwühlende Ereignisse das moralische Wunder wirken, jedenfalls aber sind dabei wachsende innere Hindernisse zu überwinden. Sicher sind sie durch das schlechte Beispiel erzeugt, tiefer werden sie aber wohl erklärt, wenn man annimmt, daß auch bestimmte biologische Dispositionen hineinspielen. „Anfälligkeit" für bestimmte Tugenden oder Laster ist in Familien und Sippen nachweisbar vererbt worden — bei ganzen Völkern dürfte dies wohl nicht anders sein. Durch Vererbung können Rassen verbessert und verschlechtert, ihr Besitz an Fähigkeiten und Gaben vermehrt und vermindert werden.

Damit ist der Wahrspruch von der Geschichte als Anruf und Antwort der Freiheit keineswegs gefährdet, sondern vielmehr auf eine ganz neue, höhere Ebene gestellt. Er besagt, daß jeder Mensch in der Freiheit seiner Entscheidungen eine ungeheure Verantwortung trägt, nicht nur für sich, sondern auch für die künftigen Geschlechter. Es gibt keine fixen, ewig gleichbleibenden Rassenmerkmale, vielmehr wandeln sie sich im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einfluß anderer äußerer Verhältnisse: der natürlichen Umwelt, der Beziehungen zu fremden Völkern usw. Vor allem aber und in erster Linie entscheidet die Art der freien Antwort der Geschlechter auf die ihnen gestellten Aufgaben. Wer kämpft, kämpft für sich und für die Zukunft, wer versagt, versagt für sich und die Kommenden, letztlich für die Menschheit.

Die von A. J. Toynbee angewandte Methode der Geschichtsbetrachtung hat sich als sehr fruchtbar erwiesen, und es wäre zu wünschen, daß der von ihm beschrittene Weg von christlicher Seite mutig weiter verfolgt würde. Zeiten des Umbruchs haben stets dazu geführt, den Gang der Geschichte in zusammenfassender Schau zu prüfen und zu forschen, ob dem Versinken bestimmter Lebensformen geistig faßbare Regeln und Gesetze zugrunde liegen. Erinnern wir uns an die Geschichtsbetrachtungen des heiligen Augustin am Ende der Antike. Das war freilich in erster Linie Geschichtstheologie, eine Rückschau und Vorschau auf die Weltgeschichte von der Warte der Offenbarung aus. Ihre Sprache wird heute nicht mehr ohne weiteres von allen verstanden werden. Was uns not tut, ist neben der Aufzeichnung des Chronisten, neben der höchst wertvollen und ganz unentbehrlichen geschichtlichen Einzelforschung und neben der wissenschaftlich sauber gearbeiteten Synthese der historischen Sammelwerke eine philosophische Deutung des Geschehens. Die lebendige Wandlung unseres Daseins und die überzeitlichen Erkenntnisse der christlichen Philosophie sollten einander auch auf diesem Felde begegnen und befruchten. Wir werden dabei vielleicht keine harmonische Sinndeutung der Menschheitsgeschichte als eines Ganzen finden. Es genügt indes, einige Epochen verständlicher zu machen und im übrigen die „Grundbefindlichkeit" unseres menschlichen Daseins auch von der Zeitabfolge der Geschlechter, also nicht nur von der „Zeit" des Einzelmenschen her, aufzudecken. Gerade dadurch wird die Bahn geöffnet zur letzten, geschichtstheologischen Betrachtung im Lichte der Offenbarung.

Umschau

Der Sinn des Widerstandsrechtes

Die Frage nach dem Widerstandsrecht des Volkes gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt durchzieht die Geschichte, seitdem die Menschheit zum Bewußtsein oder der Ahnung der politischen Freiheit gelangt ist. In ruhigen Zeiten verharrt diese schwer tragbare und verpönte Frage in einem Dämmerzustand, aus dem sie jäh erwacht, wenn die Hammerschläge ungeheurer Umwälzungen sie wecken. So geschah es in den Revolutionen alter und neuer Zeit, und es ist verständlich, daß auch das Dritte Reich mit seiner Zerrüttung der öffentlichen Ordnung diese Frage in den Vordergrund rückte. Im Märzheft 1948 dieser Zeitschrift habe ich sie nach ihrer grundsätzlichen Seite untersucht und darauf hingewiesen, daß die ganze Frage des Widerstandsrechtes durch die jüngste Entwicklung neu gestellt ist und daher auch neu durchdacht werden muß. In der Sache selbst habe ich unter bestimmten Voraussetzungen sowohl das Widerstandsrecht als auch die Widerstandspflicht entschieden bejaht.

Zu dieser Frage, die in den letzten Jahren viel erörtert wurde, findet sich im Augustheft 1949 der Stuttgarter Zeitschrift „Merkur" eine bemerkenswerte Äußerung. In Betrachtungen zum 20. Juli schreibt Jürgen v. Kempski: „Der an die Adresse des deutschen Volkes gerichtete Vorwurf, daß es sich nicht dazu aufgerafft habe, das Naziregime abzuschütteln, ist in sich problematisch. Selbst wenn die überwiegende Mehrheit der Deutschen den besten Willen dazu gehabt hätte, so hatte das deutsche Volk nicht die Möglichkeit dazu. Wenn das Dritte Reich etwas bewiesen hat, so eben das, daß es für eine entschlossene Staatsführung möglich ist, durch den Aufbau einer Terrorherrschaft jeden inneren Widerstand effektiv unwirksam zu machen. Es ist nicht unwichtig, sich das klar zu machen; denn es läßt sich für die Zukunft eine Lehre daraus ziehen. Man muß wissen, daß ein Volk seine Freiheit für eine unabsehbare Dauer verloren hat, sowie es einmal in den Zauberkreis der modernen Diktatur tritt. Es liegt dann nicht mehr bei ihm, diese zu beenden. Es muß also auf alle Weise dafür gesorgt werden, daß der erste Schritt in dieser Richtung gar nicht getan werden kann. Und man sollte sich keinen Illusionen darüber hingeben, daß man ihn nicht dadurch unmöglich macht, daß man ein Widerstandsrecht oder eine Widerstandspflicht der Staatsbürger proklamiert; denn die modernen Diktatoren pflegen ihren Einzug auf einer mehr oder weniger breiten Welle der Volksstimmung und inmitten entschlossener Formationen von Prätorianern zu halten. Dagegen stemme sich dann, wer kann und seines Lebens überdrüssig ist. Mit dem Augenblick, in dem sich eine Diktatur heute installiert, ist sie kaum mehr zu stürzen."

Diese Ausführungen widersprechen in keiner wesentlichen Hinsicht meinen Aufstellungen. Im Novemberheft 1946 dieser Zeitschrift (S. 82) hatte auch ich geschrieben: „Wenn der Terror einmal aufgerichtet ist und im Lande wütet, dann würde bei der durch die moderne Technik ermöglichten Vereinigung aller Macht- und Propagandamittel in wenigen Händen kein Volk der Erde sich mit Erfolg seiner erwehren können." Und in meinem Buch „Deutschland nach dem Zusammenbruch" (Frankfurt/Main 1947, S. 26) hatte ich beigefügt: „Als die Nazis ihr wahres Gesicht offen zeigten, hatte ihre Macht im Staat sich schon so gefestigt und das Volk so in Fesseln geschlagen, daß wider ihre Tyrannei nur eine noch stärkere Gegenorganisation etwas hätte ausrichten können. Eine solche zu bilden, war aber ganz unmöglich geworden. Einzelaktionen waren von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine Befreiung

konnte nunmehr nur noch von außen kommen."

Trotz dieser Erfahrung, die jetzt durch die Vorgänge in den östlichen „Volksdemokratien" aufs neue bestätigt wird, ist das Widerstandsrecht von größter Bedeutung. Nur muß man seinen Sinn richtig verstehen. Sinn und Zweck des Widerstandsrechts liegen nicht darin, eine fein säuberliche Theorie aufzustellen, unter welchen Bedingungen und nach welchen Methoden eine Revolution durchzuführen sei. Wenn je die praktische Anwendung des Widerstandsrechts fällig wird, dann ist schon ein großes Unheil geschehen, dann ist bereits eine völlige Zerrüttung der öffentlichen Verhältnisse eingetreten. Eine gewaltsame Erhebung gegen die bestehende Regierung ist immer ein beklagenswertes Ereignis, das dem Lande tiefe Wunden schlägt; selbst wenn sie im Endergebnis eine Erleichterung bringt, bewirkt sie doch zunächst schwere Verwicklungen.

Der tiefste Sinn des Widerstandsrechts erschließt sich erst dann, wenn es als unerläßlicher Bestandteil der freiheitlichen Staatsgesinnung aufgefaßt wird und im klaren, wachen Bewußtsein des Volkes als selbstverständliches Recht lebt. Nicht geschriebene Gesetze, sondern die Wachsamkeit und Entschlossenheit eines freiheitliebenden Volkes sind der beste, wirksamste Schutz gegen den Raub der Freiheit, gegen die Diktatur. Jede freie Staatsverfassung steht und fällt mit der Gesinnung des Volkes, das sie trägt; sie steht und fällt auch mit dem Mut oder der Feigheit derer, die zu ihrer Verteidigung berufen sind. Schon der bloße Gedanke, daß alle Befehlsgewalt an Schranken gebunden und das Volk nicht rechtlos der Willkür der Regierenden ausgeliefert ist, trägt wesentlich dazu bei, daß die Schranken auch tatsächlich gewahrt werden.

Hätte Hitler von Anfang an gewußt: „Ich darf dem deutschen Volke nicht zuviel zumuten; denn sonst wird es sich erheben und mich entmachten", hätte er mit dieser Möglichkeit praktisch rechnen müssen — er wäre wohl durch die bloße Furcht zurückgeschreckt worden, den Weg seiner Verbrechen zu beschreiten. Weil er aber auf den unbegrenzten Gehorsam seiner „Untertanen" vertraute und vertrauen konnte, glaubte er ihnen alles bieten und gebieten zu dürfen. Und auf der andern Seite: wären sich z. B. die deutschen Generale über die Rechte und Pflichten freier Männer im klaren gewesen, sie hätten auch den Mut zum Entschluß gefunden, den unerträglichen Zuständen ein Ende zu bereiten und Deutschland vor dem Versinken in das äußerste Unglück zu bewahren. Sie hätten dann nicht ratlos vor einer völlig neuen, sie verwirrenden Frage gestanden, sondern im Widerstand nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Pflicht erkannt. Wäre also die rechte staatsbürgerliche Gesinnung mit dem Bewußtsein des Widerstandsrechts im deutschen Volk lebendig gewesen, dann hätte Hitler es nicht betören und versklaven können. Das Widerstandsrecht erfüllt ja seinen Zweck am vollkommensten, indem es den Eintritt des Ernstfalles für seine Anwendung überhaupt verhütet.

Es ist demnach von entscheidender Bedeutung, welcher Geist in einer Nation lebt und in welchem Geist ihre Jugend herangebildet wird. Hämmert man ihr ein, daß Befehl Befehl sei und daß der einzelne nichts, die Gemeinschaft aber alles gelte, dann wird man eben den blinden, sklavischen Gehorsam züchten und den Weg der Diktatur ebnen, die allerdings den einzelnen wie ein Nichts erachtet. Wer als Subalterner heranwächst und sich fühlt, wird folgerichtig auch als Subalterner behandelt.

Ein Volk, das seine Rechte und Freiheiten gewahrt haben will, darf sich niemals der Sorglosigkeit hingeben. Es muß vor allem die charakterliche Lauterkeit und Verfassungstreue der Männer, denen es die Verwaltung

der staatlichen Macht anvertraut, mit äußerster Kritik prüfen, ohne sich durch leere Zusicherungen täuschen zu lassen. Wer die Demokratie durch Diktatur, Führerprinzip, Fünfte Kolonne und dgl. zu untergraben versucht, hat das Recht verwirkt, in der Demokratie irgendeinen verantwortlichen Posten einzunehmen, und keine demokratische Tarnung sollte zu schwächlichen Kompromissen verleiten. Denn, wie man mit Recht gesagt hat, die Demokratie ist zwar die Staatsform der Geduld, aber nicht die Staatsform des Selbstmordes. Die Freiheit der einzelnen darf nicht mißbraucht werden, um die Freiheit des ganzen Volkes mit den Mitteln der Freiheit zu vernichten. Ferner sind alle Maßnahmen der Regierung dauernd mit gespannter Wachsamkeit ja mit einem gesunden Mißtrauen zu kontrollieren, damit die Regierung durch den Besitz der Macht dem Volke nützen, aber nicht schaden könne. Der echte Demokrat traut eben keinem Staat, am wenigsten seinem eigenen. Obendrein sind in die Verfassung des Landes gesetzliche Sicherungen einzubauen, die sich schon den ersten Versuchen, eine Diktatur aufzurichten, gleichsam automatisch entgegensperren. Man darf sich nämlich in diesen Dingen nicht auf Personen verlassen, mag ihr Verdienst oder Ansehen noch so groß sein; sie können versagen, sterben, entmachtet oder sonstwie „erledigt" werden. Weder hat Hindenburg die Deutschen noch Benesch die Tschechen vor der Diktatur bewahrt.

Es ist eine moderne Errungenschaft von fragwürdigem Wert, daß alle Mittel der Macht und der Propaganda in wenigen Händen, die über die Schalttafeln verfügen, vereinigt werden können. Wenn daher die Wachsamkeit und Einsatzbereitschaft der freiheitlichen Kräfte getäuscht, abgelenkt oder behindert werden, ist es möglich, in kurzer Zeit ein tyrannisches System aufzurichten, gegen das auch die überwiegende Mehrheit nichts mehr vermag. Auch in wohlgeordneten Demokratien werden zuweilen der Regierung außergewöhnliche Vollmachten übertragen, um einer gefährlichen Lage Herr zu werden. Aber mit äußerster Umsicht und durch genau überlegte Gesetzesbestimmungen wird dafür gesorgt — z. B. durch Hereinnahme der Opposition in die Regierung —, daß die Freiheit des Volkes nicht in den Armen eines Diktators erdrückt wird. (Man denke dabei an das Ermächtigungsgesetz, das ohne Kommissionsberatung an einem Tage in allen drei Lesungen durchgepeitscht wurde — und das einem Hitler gegenüber!) In normalen Zeiten werden eine vernünftige Dezentralisation und der unbehinderte Wettbewerb der politischen Parteien die Entwicklung in der Richtung auf die Diktatur fernhalten.

Ein untrügliches Kennzeichen für Bestand und Dauer einer freiheitlichen Staatsverfassung ist die Tatsache der frei zum Ausdruck kommenden Opposition und die Selbstverständlichkeit, mit der das Recht zur Opposition allgemein anerkannt und gewahrt wird. Dazu gehört wesentlich das Recht zur öffentlichen Kritik und zur Kontrolle der Staatsmaßnahmen. Die Anfänge der Diktatur verraten sich in der Unterdrückung der freien Meinungsäußerung und der Abschließung des Volkes von allen Erkenntnisquellen, die ein selbständiges, unabhängiges Urteil gestatten. Wo immer die Diktatur ihr Haupt erhebt, hier ist sie am leichtesten zu erkennen. Wer das Volk mißbrauchen will, ist vorab bemüht, ihm die Augen zu verbinden und die Ohren zu verschließen, damit es nur das zu sehen und zu hören bekommt, was die Regierung oder Partei wünscht und ihren Zwecken ersprießlich scheint. Die Kunst, den Vorhang je nach Bedürfnis herabzulassen oder aufzuziehen, gehört zum Handwerk der Despoten, die in der öffentlichen Kritik ihren ärgsten Feind sehen,

weil sie im hellen Tageslicht der Wahrheit nicht bestehen können. Darum soll das Volk alles durch eine behördlich verordnete Brille sehen; darum gilt alle Kritik am herrschenden System als Staatsverbrechen und wird mit Gewalt niedergehalten. Ein Volk, das seine Freiheit nicht verlieren will, muß sich darüber im klaren sein, wie und woher ihm die Bedrohung seiner Freiheit naht und womit die Bedrohung beginnt.

Und noch auf einen anderen wichtigen Punkt muß ein freiheitsliebendes Volk achten: das ist die Unabhängigkeit der Rechtssprechung. Wer die Freiheit sichern will, muß das Recht gegen seine Beugung schützen.

Soll sich aber die freiheitliche Staatsgesinnung in außerordentlichen Zeiten bewähren, dann muß sie sich schon längst vorher in den kleinen Dingen des Alltags bewährt haben. Freiheit ist kein Geschenk, das einem Volke mühelos zuteil wird; sie muß verdient werden sowohl durch Mäßigung im Gebrauch der Freiheit als auch durch Tapferkeit gegen die Bedrohung der Freiheit. Der freie Mensch ist nicht der zügellose Mensch, sondern der Mensch, der die eigenen Rechte mutig wahrt, aber auch die fremden Rechte streng achtet. Beherzigenswert ist auch heute noch das Wort, das Cicero in seinem Buch über den „Staat" (I 44) niedergeschrieben hat: „Wie in der übergroßen Gewalt der Herrschenden der Keim für ihren Untergang liegt, so bringt einem allzu freien (d.h. seine Freiheit mißbrauchenden) Volke die Freiheit selbst die Knechtschaft." Die politische Freiheit ist der Preis des Sieges, den ein Volk durch Maßhaltung über sich selbst erringt. Aber ebenso gewiß ist es, daß die Freiheit eines Volkes nur erhalten bleibt, wenn sich in ihm immer genug charaktervolle Bürger mit Zivilcourage finden, die nicht jedem Druck von oben nachgeben und nicht jeder schwierigen, heiklen Frage in großem Bogen ausweichen, sondern gewohnt sind, gegen den „Übermut der Ämter" anzukämpfen und für Wahrheit und Gerechtigkeit sich selbstlos einzusetzen.

Dies ist also der eigentliche Sinn des Widerstandsrechts, daß die Obrigkeit nicht über Sklaven zu herrschen strebt und daß die Staatsbürger keine Staatssklaven sein wollen. Das Widerstandsrecht ist Wahrzeichen und Sicherung für eine menschenwürdige Form des Regierens und des Gehorchens.

Max Pribilla S. J.

Kirche und Wohnraumnot

Allgemein ist heute die Einsicht, daß es im Augenblick kein vordringlicheres soziales Übel gibt als die Wohnraumnot. Auch das Flüchtlingsproblem ist ja zum guten Teil ein Wohnraumproblem. Vor dem Krieg hatten wir einen Mangel von 3,2 Millionen Wohnungen im gesamten Reichsgebiet, d.h. umgerechnet auf das Gebiet des heutigen Restdeutschlands einen Mangel von etwa 2,8 Millionen Wohnungen. Das lag damals weitgehend daran, daß die öffentlichen Mittel nicht in dem notwendigen Ausmaße dem Wohnungsbau zugeführt wurden und auch nicht zugeführt werden konnten, solange Millionen und Milliarden für Rüstungszwecke ausgegeben wurden. Wie sehr die nationalsozialistische Regierung den Wohnungsbau vernachlässigte, zeigen die folgenden Vergleichszahlen, die das Land Württemberg betreffen: Von 1924 bis 1932 hat die Württembergische Landeskreditanstalt für Wohnungsbau 199298235 RM an Wohnungsbaudarlehen ausgegeben; von 1933—45 nur mehr 37540593 RM. Mit diesen Geldern wurden erstellt: von 1924—32 62683 Wohnungen; von 1933—45 nur mehr 17287.[1]

Der Krieg hat schätzungsweise 5 Millionen Wohnungen, d.h. Behausungen von etwa 20—25 Millionen Menschen

[1] Angaben des württemberg.-badischen Innenministers Ulrich vor dem Landtag am 12. Februar 1949.

zerstört. Das Kriegsende brachte uns den Strom der Ostvertriebenen. Die drei Westzonen allein mußten etwa 7,8 Millionen aufnehmen. Auf die Ostvertriebenen folgten und folgen immer noch die illegalen Grenzgänger, deren Zahl noch nicht erfaßt werden kann. Eine Großstadt im Südwesten hat festgestellt, daß sie im Jahre 1949 monatlich genau so viel Neuzugewanderte aus dem Osten aufnehmen mußte, als bei intensiver Bautätigkeit an Neuwohnungen erstellt wurden. Dazu kommen D. P.'s, teils Zwangsverschleppte, teils Vertriebene, die durch die Militärregierungen in deutsche Wohnungen eingewiesen wurden. Dazu die von den Besatzungsmächten selbst beschlagnahmten Wohnungen. Allein in Württemberg-Baden waren Ende 1949 rund 38 000 Wohnungen der deutschen Bewirtschaftung entzogen. Entsprechendes wird für die anderen Länder gelten.

So kommt es, daß auch heute, fünf Jahre nach dem Krieg, die Menschen in fürchterlicher Enge zusammengepfercht leben müssen. Immer noch gibt es in manchen Gegenden und Städten Menschen, die in Kellern oder baufälligen Ruinen wohnen. Andere leben immer noch in Lagern, wieder andere in Not- und Behelfswohnungen zu viert, fünft, sechst und mehr in einem Raum. Eltern und heranwachsende Kinder schlafen im gleichen Zimmer, ja sogar im gleichen Bett. Aber auch abgesehen von diesen krassen, leider immer noch sehr zahlreichen Fällen — niemand oder doch so gut wie niemand hat wirklich ausreichenden Wohnraum zur Verfügung. Fast alle Menschen im heutigen Deutschland leben in einer unnatürlichen Enge. Selten sind die Wohnungen, die keine Untermieter aufnehmen mußten. Alle diese Wohnungen aber, besonders wenn noch, wie es meist der Fall ist, gemeinsame Küchenbenützung besteht, sind Bruthöhlen der Verbitterung, der Mißgunst, der Feindschaft und des offenen Hasses.

Nach dem ersten Weltkrieg waren die Sozialdemokraten die einzigen, die die damalige Wohnraumnot gesehen und angepackt haben. So kam es, daß das Bauen in den zwanziger Jahren beinahe ein Monopol der Sozialdemokraten wurde. Es war kein Wunder, daß das auch in der baulichen Gestaltung seinen Ausdruck fand; überall entstanden gewaltige Mietskasernen, die die Menschen in großen Massen auf kleinem Raum zusammenpreßten und teilweise sogar grundsätzlich so ausgestaltet waren, wie es der Vorstellung gewisser Kreise des damaligen Sozialismus über Kinderzahl und Kindererziehung, über das Wesen des Menschen und der Familie überhaupt entsprach.

Diesmal, kann man sagen, ist es anders. Frühzeitig schon haben Christen die Not gesehen und das Gebot der Stunde verstanden. Zuerst waren es einzelne, die in der allgemeinen Betäubung der Nachkriegszeit den Schwierigkeiten der Materialbeschaffung zum Trotz zupackten und bauten. So Pfarrer Magnani in Hettingen bei Buchen im Odenwald, der, als die ersten Flüchtlinge in seine Gemeinde kamen, diese feierlich bei sich aufnahm und sich sogleich daran machte, da in dem armen Dörfchen keine genügende Unterkunft zu finden war, für sie zu bauen. Die ganze Gemeinde mußte dazu helfen; Bürger und Bauern, die katholische Jugend, die Behörden, ja schließlich sogar die Besatzungsbehörden legten mit Hand an. So entstand eine schlichte aber schmucke Siedlung, eine „neue Heimat" für die Vertriebenen.

Ähnlich war Dr. Nikolaus Ehlen, seit langem ein Vorkämpfer des Siedlungsgedankens, noch am Tage des Einmarsches bei den Amerikanern vorstellig geworden und hatte sogleich mit einer neuen Siedlung bei Velbert a. Rh. angefangen. Ein ganzes, großangelegtes Dorf ist dort im Werden. An zwei kreisförmig um einen Hügel laufenden Straßen ersteht ein Haus ums andere, jedes mit einem großen Garten und einer Wiese für das Schaf, das dem Siedler nicht nur Milch für die Küche

und Wolle für seine Kleidung, sondern auch Dünger für den Garten liefert. Ohne Unterschied der Konfession oder der Partei finden hier Arbeiter der Velbertschen Industrie ein Heim, das sie weitgehend krisensicher macht.

In Freiburg hatte Domkapitular Aschenbrenner, der auch schon Ende der zwanziger Jahre, in der Zeit der Arbeitslosigkeit, eine schöne Siedlung am Stadtrand Freiburgs erbaut hatte, sein Siedlungswerk „Neue Heimat" wieder ins Leben gerufen und über die ganze Erzdiözese ausgebreitet. Wegen der Zonengrenze, die Baden in zwei Hälften teilt, wurde eine eigene Geschäftsstelle für Nordbaden in Karlsruhe errichtet. Allein hier in Nordbaden wurde im September 1949 an 664 Wohnungseinheiten gearbeitet.

In Augsburg hatte Herr Setzer, Direktor der dortigen Blindenanstalt, unmittelbar nach Kriegsende die „Christliche Wohnungshilfe e. V." ins Leben gerufen. Unermüdlich bemühte man sich darum, durch Tausch von Holz gegen Kohle, Kohle gegen Zement, Zement gegen alle übrigen Baumaterialien, das Notwendige beizuschaffen, um in der schwer zerstörten Stadt wieder mehr Wohnraum zu schaffen. Mehr als tausend Wohnungen wurden noch vor der Währungsreform auf diese Weise wieder hergestellt. Ähnliche christliche Wohnungshilfen entstanden in Karlsruhe und in Mannheim.

Anfang 1948 rief Dr. Stiefvater, der Leiter des katholischen Männerwerkes der Erzdiözese Freiburg, die gesamte Männerwelt der Erzdiözese zu einer Haussammlung zu Gunsten des sozialen Wohnungsbaues auf. Tausende katholische Männer gingen landauf landab von Tür zu Tür und bettelten zu Gunsten derer, die kein Dach über dem Kopf hatten. Über eine Million RM war das Ergebnis; die Aktion wird seither Jahr für Jahr im Anschluß an den Familiensonntag wiederholt.

Vor den Toren von Darmstadt machte Prälat Büttner sich daran, mit ungarischen Vertriebenen unter unsäglichen Mühen eine Erwerbssiedlung (Griesheim) mitten in einer Sandwüste aufzubauen, die bis dahin als unfruchtbar gegolten und darum als Exerzierplatz gedient hatte. Die ungarischen Weinbauern hatten gefunden, daß sich der Boden vorzüglich zum Anbau bestimmter Weinsorten eigne.

In Mottgers, im Kreise Schlüchtern, errrichtete der ostvertriebene Pfarrer, Geistl. Rat Hauk, für seine Gemeinde sudetendeutscher Weber eine Siedlung, die sich um ein verfallenes Fabrikgebäude lagert, in dessen wiederhergestellten Räumen die Siedler ihre Webertätigkeit wieder aufnahmen.

Ähnliche Bau- und Siedlungsunternehmungen schossen überall auf. Hier waren es Laien, dort Priester, die die Not sahen und sich durch sie gedrängt fühlten, etwas zu tun. Es war eine Bewegung, die nicht von oben diktiert, sondern so richtig von unten aus dem christlichen Volk heraus spontan aufgesprungen war.

Eine starke Förderung erfuhr diese Bewegung durch den Mainzer Katholikentag. Zum ersten Mal vielfach erfuhren hier die einen von den anderen. Mit Begeisterung wurde in dem Arbeitskreis „Ehe und Familie" die Anregung aufgenommen, über ganz Deutschland hin einen Kreuzzug für Wohnbauhilfe zu wecken. Es wurde das „Siedlungswerk des Mainzer Katholikentages" gegründet. Innerhalb eines Jahres wurde erreicht, daß in sämtlichen Diözesen Westdeutschlands diözesane Bau- oder Siedlungsunternehmungen ins Leben gerufen wurden. Bekannt ist, wie auf dem Bochumer Katholikentag hohe und höchste kirchliche und weltliche Würdenträger sich das Sammelhäuschen umhängten und für die Siedlung des Bochumer Katholikentags bettelten. Mehr als 90000 DM wurden gesammelt. Eine eigene Siedlung soll ein dauerndes Denkmal dieses sozialen Katholikentages bilden. Hier in Bochum wurde auch der Wunsch nach stärkerer Fühlungnahme und Zusammenarbeit all dieser vielen Einzel-

bewegungen laut. Eine Tagung folgte im Oktober 1949 in Limburg, auf der sich alle katholischen Bau- und Siedlungsunternehmungen eine gemeinsame Spitze und Vertretung schufen im „Katholischer Siedlungsdienst e. V." unter dem Patronat von Bischof Van der Velden von Aachen, dem Referenten für Siedlungsfragen der Fuldaer Bischofskonferenz.

Eine wenn auch unvollständige Liste möge wenigstens einen Begriff davon geben, was von Ausgang des Krieges bis Ende 1949 durch christliche Liebestätigkeit auf dem Gebiet des Wohnungsbaues geleistet wurde:

Die **„Gemeinnützige Siedlungsgesellschaft Aachen m. b. H."**, Sitz Aachen, die Dachorganisation der verschiedenen örtlichen kirchlichen Siedlungsunternehmungen der Diözesen Aachen, Köln, Münster und Paderborn, hat 637 Häuser mit 1000 Wohnungseinheiten errichtet.

Das **„Ansgarwerk", Hannover** (Diözesen Hildesheim, Osnabrück und Offizialat Vechta-Oldenburg) hat 38 Wohnungseinheiten gebaut.

In der Diözese **Fulda** sind in der schon erwähnten Webersiedlung Mottgers acht Häuser bereits bezogen, ein zweiter Bauabschnitt ist im Gang.

Das **„Familienwerk" des Bistums Trier** hat mit einer Siedlung von 25 Häusern angefangen, außerdem zahlreiche Wiederaufbau- und Siedlungsvorhaben mit langfristigen, zinslosen Darlehen in Höhe bis zu 1000 DM unterstützt.

Im Bistum **Mainz** wurden an vier verschiedenen Stellen 83 Siedlungshäuser erstellt.

In der **Limburger Diözese** haben verschiedene örtliche Siedlungsgenossenschaften 112 Siedlungshäuser gebaut.

Das **„Katholische Siedlungs- und Wohnungswerk in Bayern"**, die zentrale Interessenvertretung der sieben bayerischen Diözesen Augsburg, Bamberg, Eichstätt, München, Passau, Regensburg und Würzburg, berichtet von 800 in diesem Jahr erstellten Wohnungseinheiten. Davon hat die „St. Josefsstiftung für die Erzdiözese Bamberg" allein 340 Wohnungen gebaut; das „St.-Bruno-Werk" in Würzburg 156; die „Christliche Wohnungshilfe, Augsburg" 37. Bei letzterer kommen aber noch die schon erwähnten gewaltigen Leistungen vor der Währungsreform dazu, wo durch Beischaffung von Materialien 1196 Wohnungen hergestellt und instandgesetzt wurden, 26 Werkstätten, 232 Dächer und Fluren, 2 Behelfsheime und 1 Notkirche hergestellt und zwei Flüchtlingslager für zusammen 4500 Personen gebaut wurden.

Das **„Siedlungswerk der Diözese Rottenburg"** ist erst im Anlaufen, hat aber auch schon zwei Bauvorhaben mit 10 Wohnungen in Planung oder schon in Angriff genommen.

Die **„Neue Heimat"**, das Siedlungswerk der **Erzdiözese Freiburg**, hat die gewaltige Leistung von 1038 Wohnungseinseiten aufzuweisen.

Das **„Gemeinnützige Siedlungs- und Wohnungswerk der Diözese Speyer"** hat 96 Häuser gebaut.

Der **„Ketteler Verein" Sitz Hühnerfeld/Saar** erstreckt sich über die Teile der Speyerer und Trierer Diözese, die im Saarland liegen, und hatte bis Jahresende 19 Häuser im Rohbau, 5 bezugsfähig erstellt.

Außer diesen diözesanen Bau- und Siedlungsunternehmungen gibt es aber überall auch nicht-diözesane, örtliche Unternehmungen, die teils von katholischen Verbänden, wie dem Werkvolk im Süden, den Arbeitervereinen im Westen oder der Jungen Mannschaft getragen werden, teils von privaten Persönlichkeiten und Kreisen. So in Essen, wo zehn Gruppen etwa 100 Häuser erstellten; in Hamm, wo die „Siedlungs- und Wohnungsbaugenossenschaft m. b. H., Hamm/Süd" 28 Häuser mit 52 Wohnungseinheiten gebaut hat; oder die „Christliche Wohnungshilfe Karlsruhe" und die „Christliche Wohnungshilfe Mannheim", von denen die erstere 84, die letztere mehr als 60 Wohnungen gebaut oder wiederhergestellt haben.

Es sei noch einmal betont, daß diese Angaben unvollständig und vielleicht an vielen Stellen schon wieder überholt sind. Immerhin zeigen sie, daß es sich über ganz Westdeutschland hin an allen Ecken und Enden rührt. Bei vorsichtiger Schätzung wird man sagen können, daß seit Kriegsende und vor allem seit der Währungsreform mit kirchlicher Unterstützung über 9000 Wohnungen gebaut oder wieder hergestellt wurden, die ohne diese Hilfe

heute noch in Trümmern lägen oder ungebaut geblieben wären. Damit wurde etwa 40000 Menschen wieder zu einer menschenwürdigen Wohnung verholfen.

Felix zu Löwenstein S. J.

Mathilde Ludendorff

Zweimal hat diese Zeitschrift sich in früheren Jahren mit dem Hause Ludendorff befaßt: das eine Mal mit den „Forschungen" Erichs und Mathilde Ludendorffs über den Jesuitenorden (Bd. 118 [1929] 135—143), das zweite Mal mit den „Enthüllungen" Mathildes über die Bibel (Bd. 123 [1932] 350—352). Beidemal konnte das Urteil über das Wissen des Hauses Ludendorff und über die „Quellen" dieses ihres Wissens nur vernichtend lauten.

Nun konnte man damals (1929 und 1932), in der Blütezeit völkischer Ideologien, natürlich nicht erwarten, daß kritische Stimmen, gleichviel von welcher Seite, auf Ludendorff und sein Haus irgendwelchen Eindruck machen würden. Aber vielleicht konnte man doch erwarten, daß wenigstens das ungeheure Geschehen der Jahre 1933 bis 1945 die Überlebende des Hauses Ludendorff, Mathilde, zu irgendeiner Art von Selbstkritik gegenüber ihren Auffassungen, „Forschungen" und „Erkenntnissen" veranlassen mochte. Wer so dachte, wurde durch das Verhalten der „Betroffenen" (ein Ausdruck, den sich ihr Rechtsbeistand etwas vorschnell schon nach der ersten Sitzung verbat) vor der Spruchkammer München im Dezember 1949 ausgiebig belehrt, daß von Gesinnungsänderung auch nur in irgendeinem Punkte ihres Denksystems bei ihr nicht die Rede sein kann. Sie hat, ganz ähnlich wie einst der „Führer", immer recht; sie hat auch heute noch recht und sie wird, wenn man ihren gelegentlich bei der Verhandlung geäußerten Prophezeiungen Glauben schenkt, auch in alle Zukunft recht behalten. Das war bei diesem ganzen Verfahren wohl das erschütterndste Erlebnis: Diese Frau hatte in all den Jahren, die einen so furchtbaren Anschauungsunterricht für die volks- und völkerzerstörende Macht einer auch von ihr mit allen Mitteln vorangetriebenen Ideologie geliefert haben, absolut nichts gelernt und nichts vergessen. Sie war die Selbstgerechtigkeit in Person; sie war ganz verkannte Größe, verfolgte Unschuld — auch hierin ein getreues Ebenbild Hitlers, der bei seinem Abtreten von der politischen Bühne jeden anderen anklagte, nur nicht — sich selbst.

Mehr als Hitler aber kam einem während der Verhandlung ein anderer aus der führenden Schicht des Dritten Reiches in den Sinn: Alfred Rosenberg. Nicht so sehr, weil er mit der weltanschaulichen Ausrichtung der Partei beauftragt war (eine kinderleichte Denksportaufgabe: was wäre aus Frau Mathilde geworden, wenn nicht der Rivale Hitler, sondern Ludendorff „zur Macht gelangt" wäre!), sondern wegen der auffallenden Ähnlichkeit in Wesen und Wirken, die sich bis in Einzelheiten hinein nachweisen ließe. Bei beiden dieselbe geistige Starrheit, verbunden mit gewinnenden äußeren Umgangsformen, dieselbe absolute Unduldsamkeit gegen jede abweichende Meinung, dieselbe Unzugänglichkeit für jede Kritik von anderer Seite, gepaart mit einem vollkommenen Mangel an kritischem Sinn gegenüber den eigenen Einfällen und „Forschungsergebnissen", derselbe pseudowissenschaftliche Dilettantismus in Fragen von höchster Tragweite, derselbe Hang, im Kampf gegen den weltanschaulichen „Feind" aus jeder Quelle, auch der trübsten und schmutzigsten, zu schöpfen und ihn mit Hohn und Verachtung einzudecken (oder von anderen eindecken zu lassen, wie Mathilde es trefflich verstand), endlich wohl auch derselbe Haß des Abtrünnigen gegen das, was den Vorfahren einst heilig und teuer gewesen war (bei Rosenberg wissen wir es nicht genau; Mathilde Ludendorff, geb. Spieß,

weist eine ganze Reihe evangelischer Pastoren in ihrem Stammbaum auf).

Eines allerdings war und ist dem Hause Ludendorff in besonderem Maße eigen: die Angst vor den drei „überstaatlichen Mächten" — Juden, Jesuiten und Freimaurern —, die an allem, aber auch allem Unheil nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen weiten Welt schuld sind. Winfried Martini hat in seiner Schrift „Die Legende vom Hause Ludendorff" (Inngau-Verlag L. Lang, Rosenheim 1949) gezeigt, wie dieser Angstkomplex im Hirn des Generals entstand und wohin er ihn und sein Haus im Lauf der Jahre führte. Wir haben nicht vor, in diesem Punkt ausführlich zu werden; Martini hat hier sicher vieles richtig gesehen und gesagt, wenn sich auch die Ludendorffanhänger bis zur Weißglut über ihn erhitzen. Nur eine Frage läßt sich nicht unterdrücken: Wie kommt es eigentlich, daß keine von jenen drei überstaatlichen Mächten, die doch nach Mathilde jedes Opfer mit unfehlbarer Sicherheit zu treffen wissen, weder ihr noch ihrem Mann in all den Jahren seit ihrer Heirat jemals auch nur ein Haar gekrümmt hat? Erich Ludendorff starb, von keinem jüdischen Gift, keinem jesuitischen Dolch, keiner freimaurerischen Hanfschlinge ereilt, eines ganz natürlichen Todes in einem dem hl. Joseph geweihten Krankenhaus Münchens in der Pflege Barmherziger Schwestern. Waren die überstaatlichen Mächte ihrem unerbittlichen Entlarver gegenüber so ohnmächtig oder waren sie so edelmütig, daß sie ihn in solchem Frieden aus dem Leben scheiden ließen? Mathilde muß auf Grund ihrer Wesenserkenntnis der drei Mächte beides ablehnen. Wahrscheinlich (es bleibt nicht gut etwas anderes übrig) war es die größte Perfidie der „Überstaatlichen", daß sie den „Feldherrn" den ganz gewöhnlichen Strohtod sterben ließen, der in den Augen jedes germanischen Recken das Schmachvollste war, was er sich denken konnte. Und die zweitgrößte Perfidie der vereinigten Juden, Jesuiten und Freimaurer war, daß sich Mathilde selbst nun wie ganz gewöhnliche Sterbliche vor einer Spruchkammer zu verantworten hatte, nicht als „Frau Exzellenz", sondern als „Betroffene".

Und doch hat Mathilde Ludendorff das ganze Verfahren höchstwahrscheinlich nur sich selbst zuzuschreiben. Hätte sie in aller Stille ausgiebig über sich und ihr Wirken Gericht gehalten — bei ihr freilich ein schwer vorstellbarer Gedanke — und hätte sie ihren Drang zu neuer Machtentfaltung gebührend gezügelt, so wäre ihr wohl auch jetzt nichts geschehen. Es ließ sie aber nicht ruhen, ihre Getreuen wieder wie in früheren schönen Zeiten um sich zu scharen und im alten Geiste zu bestärken — und hier wurde der Punkt erreicht, wo die Geduld des neuen Staates ein Ende finden mußte. Es hat sich nämlich gezeigt, daß ihre wohl nicht sehr große, aber fanatische Anhängerschaft genau wie sie selbst nichts gelernt und nichts vergessen hat. Hätte es eines Beweises dafür bedurft, so wurde er durch das Echo erbracht, das ihrer Verurteilung aus diesen Kreisen folgte: racheschnaubende Empörung, markierte „Volkswut", Drohungen und Beleidigungen massivster Art — man glaubt, den SA-Jargon aus der Zeit vor der „Machtergreifung" zu vernehmen.

Und damit bekommt der „Fall Ludendorff" seinen ganzen Ernst. Mag auch, wie es tatsächlich den Anschein hat, „der weitüberwiegende Teil der Ludendorff-Gläubigen ... aus primitiven, meist halbgebildeten Leuten von extremer Urteilsschwäche" bestehen (Martini S. 88), wer gibt die Gewähr, daß nicht eines Tages unter diesen Wirrköpfen wieder eine Kreatur wie Hitler auftaucht und, vom Fanatismus der Sekte angesteckt, von neuem gräßliches Unheil ausbrütet?

Mathilde Ludendorff und ihre Gesinnungsgenossen werden aller menschlichen Voraussicht nach niemals ein-

sehen, daß ihre Ziele und Wege falsch sind. Um so mehr Anlaß hat der neue Staat, ein wachsames Auge auf die schleichende Gefahr zu haben, die von solch abseitigen Bewegungen droht, und den Volkskörper gegen Bazillenträger dieser Art wirksam abzuschirmen, bevor sie eine neue Epidemie heraufbeschwören.

Anton Koch S. J.

Besprechungen

Aufriß der geistigen Welt

Nicht die Bücher sind die meistgelesenen, die man am meisten zitiert, sondern die braven Handbücher, die man um so mehr verschweigt, als man sie wacker ausbeutet. In jeder Seminarbibliothek stehen sie. Ihr Ruhm ist ihre Zerlesenheit, und ihre Zerlesenheit beweist: auch der moderne Geistesarbeiter kann auf vielfache Handreichung nicht verzichten. Gerade er kann es nicht; denn die Buchproduktion wächst ins Unabsehbare. Es wird von Tag zu Tag schwieriger, über den engen Bereich des Fachwissens hinaus einen Überblick über das gesamte Reich des Forschens zu behalten.

Dabei ist es mit einem „Überblick" noch nicht einmal getan. Bildung, wie sie der christliche Humanismus versteht, will dieses Gesamtwissen gliedern und der geistigen Welt Form und Gestalt und eine Rangordnung geben. Dem geistig wachen Christen von heute ist die schöne, aber auch schwere Aufgabe aufgetragen, einen ganzen geistigen Kosmos aufzubauen, in dem jede Provinz ähnlich wie die Länder auf dem Atlas den ihr zustehenden Platz empfängt.

Da bietet sich nun für den französischen Sprachbereich ein Werk an, das sich „Lebenswerte im Buch von heute" nennt und auch die Beachtung des deutschen Lesers verdient.[1] Zwei belgische Jesuiten, die Patres J. Delépierre und V. Honnay haben es geschrieben: zwei Bändchen von je 210 Seiten. Das Werk verzeichnet, was in den letzten dreißig Jahren, also seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges, in französischer Sprache erschienen ist und für den Aufriß eines geistigen Weltbildes Bedeutung hat. Der Leser wird keineswegs mit einer Fülle von Titeln überschüttet, sondern die besprochenen Bücher sind eher behutsam ausgewählt.

Doch das eigentlich Neue und Wertvolle dieses Literaturführers besteht in etwas anderem: Die „Lebenswerte" bieten in gedrängter Kürze und in einer Klarheit und Übersichtlichkeit, die eine lange Lehrerfahrung verrät, einen systematischen Aufriß sämtlicher großen Wissensgebiete und zugleich ihre Einordnung in die Hierarchie der geistigen Ordnung. Vier große Gruppen ordnen das Werk: Der Mensch, die Gesellschaft, die erforschte und die erdachte Welt.

Die Welt des Menschen ist die Welt des Geistes. Das Buch beginnt mit einer Einführung in die Philosophie, die zugleich systematisch ist und die wichtigste Literatur vermerkt. Anschließend werden die Hauptströmungen der Philosophie der Gegenwart besprochen. Auf ähnliche Weise ist die Theologie dargestellt: Eine Einführung handelt von ihrem Objekt und ihrer Methode, das Kapitel „Apologetik" von der Religionsphilosophie, von der Geschichte der Religionen, von dem Problem „Philosophie und Christentum" und dem Glaubensproblem. Es folgt eine ausführliche Darstellung der Dogmatik und ein abschließendes Kapitel über Moraltheologie, Aszese und Spiritualität, Pastoral- und Kirchengeschichte.

Der zweite Teil „Gesellschaft" umgreift drei große Gruppen: eine Soziologie mit je einem Abschnitt über den Liberalismus, den Sozialismus, den Faschismus und die Soziallehre der katholischen Kirche. Eine zweite Gruppe befaßt sich mit den großen Geistesströmungen des 20. Jahrhunderts. Aus der Fülle des Gebotenen seien nur einige Namen herausgegriffen: Thibon, Daniel-Rops, Huxley, Huizinga, Giono, Maritain, Berdiaeff, Bernanos, Picard, Benda, Ortega y Gasset, Guéhenno, de Reynold, Dawson, Koestler, Grousset, Kanters. Die dritte Gruppe endlich ist den Erziehungsfragen gewidmet: Psychologie der Lebensalter, das Schulproblem, Aufklärung, Jugendbewegung, Erwachsenenbildung usw.

[1] Valeurs de Vie et Livres d'Aujourd'hui, Cahiers de „Lumen Vitae", Bruxelles 1949, Vandenplas. 140 frs. belges.

Mit der „erforschten Welt" ist das gesamte Gebiet der Naturwissenschaft gemeint. Nach Klärung philosophischer Vorfragen kommen ausgiebig zur Sprache: Physik und Chemie, die Biologie und die Psychologie unter Würdigung der Psychoanalyse und der metapsychischen Erscheinungen. Der erforschten Welt wird ferner die Geschichte und die Erdkunde angegliedert.

Es bleibt im zweiten Teil des zweiten Bandes die weite Welt des schöpferischen Denkens und Träumens darzustellen: die Kunst und die Literatur im engeren Sinn. Auch hier müssen ein paar flüchtige Hinweise genügen. Das Buch gibt einen Aufriß der Ästhetik, behandelt die Plastik, die Musik, den Film, die literarischen Genera (Dichtung, Roman, Theater, „littérature engagée") und dann vor allem die großen Namen der modernen französischen Literatur: Claudel, Valéry, Gide, Proust, Montherlant, Malraux, Sartre, Bernanos, Mauriac usw. Aber auch hier ist es nicht eine bloße Liste von Namen. Immer wird gruppiert, geistig verarbeitet, gewertet, wie schon die Überschriften erweisen: Thema „psychologische Analyse": Proust. Thema „Handlung": Montherlant. Thema „Verzweiflung: Sartre. Thema „Erde", Thema „évasion" usw.

Das letzte Kapitel zieht die ausländischen Literaturen in die Betrachtung ein. Wenn man die wenigen Seiten über die deutsche Literatur durchsieht, kommt einem zum Bewußtsein, wie schwierig es für einen Beobachter jenseits der Grenzen ist, sich ein einigermaßen zutreffendes und erschöpfendes Bild der fremden Geisteswelt zu machen. Es ist aber auch lehrreich festzustellen, welche unserer Schriftsteller über unsere Grenzen hinauswirken (und man muß wohl auch sagen: wie wenige!) Neben der deutschen wird die angelsächsische, skandinavische, slawische Literatur und die romanische besprochen.

Auf eine doppelte Weise scheint uns dieser geistige Führer über die französische Geisteswelt hinaus von allgemeiner Bedeutung: einmal weil er auch vielfältig europäische Literatur heranzieht; vor allem aber, weil er gar nicht allein Literaturweiser, sondern eine Art Handbuch aller Wissensgebiete ist. Und dies nicht in der Atomisierung des Wörterbuches, sondern in der dynamischen Spannkraft von Aufrissen. Ganze Vorträge und Lehrkurse ließen sich spielend nach diesen knappen Überblicken gliedern, wodurch freilich keinem das persönliche Erarbeiten des Stoffes geschenkt wird. Aber jeder weiß, wie dankbar der mit dem Stoff Ringende für Abgrenzung, Einteilung und Stufung ist, und wie dadurch neue, persönliche Gesichtspunkte angeregt werden können. Die wertvollste Anregung freilich, die von solchem Versuch ausgehen kann, wäre die eines ähnlichen Handbuches für den deutschen Leser und die Welt des deutschen Buches.

F. Hillig S. J.

Medizin und Theologie

1. Arzt und Mystik. Von DDr. Georg Wunderle. (48 S.) Würzburg 1949, Augustinus-Verlag. Geh. DM 2.40.

2. Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Von Dr. med. Franz L. Schleyer. (154 S.) Hannover 1948, Schmorl und Seefeld. Geh. DM 5.—.

3. Über den Tod. Synopsis (Studien aus Medizin und Naturwissenschaft, herausg. von Prof. Dr. A. Jores). Heft 3. (112 S.) Hamburg 1949, Park-Verlag. Geh. DM 5.80.

1. Da die Möglichkeit einer „natürlichen Stigmatisation" (psychogene Idioplastik) als feststehend anzusehen sei, fordert der Vf. für alle „außerordentlichen Erscheinungen des religiösen, insbesondere des mystischen Lebens" eine psychologische und medizinische Voruntersuchung. Weiterhin sei es Sache der Zusammenarbeit von Medizinern und Ärzten, zu untersuchen, wie weit bei wirklich mystischen Gegebenheiten die natürlich-seelische Wirkung auf den Körper reiche. Ferner wäre die Frage zu untersuchen, inwieweit seelische Erkrankungen mit Heiligkeit ineins gehen können. Vf. schließt die Möglichlichkeit einer Kanonisation bei wirklicher Hysterie und Schizophrenie aus, will damit aber kein Urteil über das innere Verhältnis eines solchen Kranken zu Gott fällen.

2. Unter Stigma wird nicht nur das eigentliche Passionsmal, sondern auch Blutweinen und Blutschwitzen verstanden. Vf. will durch eine morphologische und physiologische Beschreibung der körperlichen Phänomene zur Aufklärung der Stigmenbildung beitragen. „Aufklärung" muß noch nichts über Natur und Übernatur aussagen, sondern will nur die Erhellung der „instrumentalen Ursachen" (Mager) bzw.

des „psycho-physiologischen Weges" (Journet) bedeuten. — 63 Darstellungen Stigmatisierter seit dem beginnenden 10. Jahrhundert dienen der Phänomenologie der Stigmatisation, über 20 medizinische Autoren und etwa gleich viele Theologen vermitteln einen Durchblick durch die verschiedenen fachlichen Anschauungen. Der Vf. vertritt keine eigene These, es sei denn die allenthalben spürbare — und beherzigenswerte — Mahnung zur Vorsicht. Sie hat mit mangelnder Gläubigkeit nichts zu tun, kann dem Glauben aber viel Ärgernis ersparen.

3. „Unsere heutige Zeit spricht nicht mehr vom Tode." Demgegenüber möchten die Autoren aus ärztlicher und christlicher Verantwortung heraus eine wissenschaftliche und personale Begegnung mit dem Tode anbahnen. — „Der Tod gehört zu den Ordnungen dieser Welt... die Tatsache, daß der Mensch an Krankheiten stirbt, ändert an der Auffassung des Todes als eines physiologischen, in der Erbmasse, Rasse und Konstitution festgelegten normalen Ereignisses nichts." (Jores). — Das biologische Ende und die Reife der Persönlichkeit können am weitesten beim gewaltsamen Tode auseinanderklaffen. Beim Strafvollzug der Hinrichtung kommt als ganz Neues hinzu die wache Bewußtheit des Scheidens, die durch keine biologische Erschöpfung getrübt ist. (Poelchau) — Der von der Natur selbst vorbereitete Tod ist letztlich immer ein pathologisches Ereignis. Ein „reiner Alterstod" konnte bisher nicht zwingend erwiesen werden. Die Lebenskurve des Organismus vollzieht sich in den Phasen der „biologischen Zeit", die dem Quantitativen der physikalischen Zeit eine neue Dimension beigibt. (Grote) — Der personale Vollzug dieser organischen Gegebenheit prägt je nach der Weltauffassung die besondere „Stilistik" des Todes. Selbstmörder, Heilige, Bürgerliche, formlose Moderne prägen den Tod ihrer Lebensform entsprechend. (Leibbrand) — Demnach sind die theoretischen Aussagen der einzelnen Weltanschauungen wie der Einzelwissenschaften insofern verschieden, als sie letztlich eben nur „Aspekte" des Todes zeigen, in denen sich die Seele des Lebenden spiegelt. Für den Christen kann der Tod nichts anderes bedeuten als „die Vollendung des Todes, den der Mensch in der Taufe stirbt." (Gebsattel) — Die rechte Haltung zum Tode ist eine „wesentliche Haltung des christlichen Lebens." Der Christ muß sich „sein Vorsichhaben des Todes wachhalten, „sein Begreifen der Leiden dieser Zeit als Teilnahme an der nekrosis Jesu." (Rahner).

G. Trapp S. J.

Psychochirurgie. Intelligenz, Gefühlsleben und soziales Verhalten nach praefrontaler Lobotomie bei Geistesstörungen. Von W. Freeman und J. W. Watts. (394 S.) Stuttgart 1949, Wissenschaftl. Verlagsges. Geb. DM 38.—.

Mit dieser deutschen Übersetzung des amerikanischen Werkes hat A. v. Braunmühl auch jenseits des Kreises der unmittelbar fachlich Interessierten allen jenen einen großen Dienst erwiesen, die dem Problem der Psychochirurgie aus anthropologischen und ethischen Gründen wache Aufmerksamkeit schenken. Die in diesem Zusammenhange bestehende Problematik kreist um die von den Vfn. gestellte Frage, „ob ein Hirnanteil, der den vornehmsten Persönlichkeitsfunktionen vorsteht, geopfert werden soll" (S. 252). Die Frage kann erschrecken, selbst wenn man klar im Bewußtsein behält, daß es sich um Kranke handelt, die gerade durch eine Fehlfunktion dieses Anteils behindert sind. Was damit gemeint ist, wird theoretisch nicht immer widerspruchsfrei erörtert, durch die Fülle des vorgelegten Materials jedoch einem mühsamen Studium verstehbar und durch ungemein vielseitige und äußerst gewissenhaft durchgeführte Testuntersuchungen erläutert.

Wesentlich scheint uns die Feststellung, die präfrontale Lobotomie verursache eine „spezifische Veränderung in den Gefühlsbeziehungen des Patienten zu sich selbst... indem sie die verstandesmäßigen von emotionalen Abläufen, soweit sie sich auf das Ich beziehen, trennt" (S. 273). Demnach meint also „Schwäche des Ich" (S. 352) nicht das fehlende Wissen um die eigene Person als vielmehr das Abbremsen einer emotionalen Überbewertung für dieselbe, die freilich mit einer größeren als normal erwünschten Distanzierung erkauft werden muß. Auch aus anderem Zusammenhang (S. 354/5) geht das hervor und die „fundamentale Persönlichkeitsveränderung" (S. 289) wird von den Vfn. selbst dahin bestimmt, daß die Persönlichkeit „durch die praefrontale Lobotomie nicht gewandelt wird, es sei denn in Richtung stärkerer Betonung" (S. 369). Bei einem Ver-

gleich der positiven mit den negativen postoperativen Symptomen „fällt das Ergebnis zugunsten der praefrontalen Lobotomie aus ... manche tragen neue Verantwortung und haben genügend Energie und Vorstellungskraft, um ihr Leben auszufüllen ... sie können sich besser anpassen. Indem die praefrontale Lobotomie die Persönlichkeit verändert, scheint sie uns brauchbare Grundlagen für die Behandlung schwer beeinflußbarer Neurosen und Psychosen an die Hand zu geben" (S. 343). Wie wir früher schon darlegten (Februarheft 1949 dieser Zeitschrift) handelt es sich um eine Verschiebung von der einen Seite auf die andere: die normale Mitte darf hier nicht das Maß der endgültigen Beurteilung sein, da es sich eben nach wie vor um Kranke handelt (S. 370). Daß aber die Veränderung auch und gerade von der Ganzheit der Persönlichkeit her gesehen sehr wohl zum Besseren sein kann, beweist die wiederholt eindrucksvoll belegte Fähigkeit Operierter, ihren jetzigen Zustand mit dem früheren wertend zu vergleichen (Seite 265, 268, 377 ff. Besonders aber Beob. 9, 24, 34, 42, 53). „Intellektuelle Rechenmaschinen" — wie man wenig geschmackvoll kritisierte — werten nicht und können nicht reflektieren! Demgegenüber werden Fehlergebnisse und allgemein zu erwartende Mangelsymptome nach der Operation gleich eingehend berichtet (S. 251, 309, 341, 364; Beob. 46). Die Vf. geben sich keiner Utopie hin. Einzelne Fehlschläge können natürlich solange nicht der Methode als solcher zum Vorwurf gemacht werden, als ausreichend positive Ergebnisse vorgelegt werden. Wir würden uns freilich bei der Beurteilung solcher Versager doch mehr Scheu vor der Geistperson des Menschen wünschen (S. 10, 34, 251). Damit soll das sonst allenthalben gezeigte Ethos der Vf. nicht angetastet werden; wir sind uns durchaus dessen bewußt, daß viele Schwierigkeiten letztlich auf jene eine zurückgehen: wie können in der Medizin dem Fortschritt dienliche Erfahrungen gesammelt werden? — „Für den Eingriff wurden Patienten gewählt, deren Bild die Anstaltsbehandlung fast unvermeidlich erscheinen ließ und bei denen die Wahrscheinlichkeit eines völligen Zerfalls prognostisch groß war. Doch war das Krankheitsstadium noch so, daß eine Wiederherstellung der normalen Funktionen erhofft werden konnte" (S. 289). Die praefrontale Lobotomie bleibt „für Patienten vorbehalten, die nur wenig Aussicht auf Genesung haben, weiter für solche, die praktisch der Verblödung oder dem Selbstmord überantwortet sind" (S. 9). Es mag uns gestattet sein, Zweifel anzumelden, ob die Vf. dieser ihrer theoretischen Forderung bei allen vorgelegten Fällen treu geblieben sind (z. B. Beob. 39!) Zur Frage der Einschränkung der Indikation verweisen wir auf unsere grundsätzliche Stellungnahme in dieser Zeitschrift (a. a. O.).

G. Trapp S. J.

Musik

1. Selbstbiographien deutscher Musiker. Von Willi Kahl. (349 S.) Köln, Staufen-Verlag. Kart. DM 8.50.

2. E. Th. A. Hoffmann als Musiker und Musikschriftsteller. Von Dr. Paul Greeff. (261 S.) Ebda. Geb. DM 8.50.

3. Felix Mendelssohn-Bartholdy. Sein Leben in Briefen. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhold Sietz. (273 S.) Ebda.

4. Der Charakter der Tonarten. Eine Untersuchung. Von Paul Mies. (228 S.) Ebda. Kart. DM 8.30.

5. Musik und Altar. Herausgegeben von Ferdinand Haberl und Adam Gottron. (90 bis 100 S.) Freiburg i. Br., 1947 ff. Christophorus-Verlag. Brosch. DM 1.50.

6. Die Musik in der Gottesbeziehung. Zur theologischen Deutung der Musik. Von René H. Wallau. (139 S.) Gütersloh, C. Bertelmann. Geb. DM 4.80.

1. Nach einleitenden Bemerkungen über den unbedingten und bedingten Wert jeder Selbstbiographie werden neun biographische Selbstzeugnisse von bekannten und weniger bekannten Musikern des 18. Jahrhunderts geboten; über ihren Hauptzweck hinaus vermitteln sie noch viele wertvolle Aufschlüsse über die soziale Lage des Musikers jener Zeit, über Ausführungspraxis u. ä. Besonders dankenswert ist bei der schwierigen Lage des heutigen Verlags- und Büchereiwesens die fast durchwegs faksimilierte Wiedergabe der Biographie. Die knappen, aber guten Einführungen sowie die zahlreichen Anmerkungen dienen dem Verständnis des Haupttextes, ohne ihn zu überwuchern.

2. „Es scheint eines jener seltenen Paradoxa der Geistesgeschichte zu sein, daß der praktische Musiker Hoffmann viel weniger Schule gemacht hat als der Musikschriftsteller, Ästhetiker und Kritiker.

Auf all diesen Gebieten stand Hoffmann am Anfang der neuen Aera, war er Wegweiser und Wegbereiter. Als Musiker hingegen ist er stark in der Vergangenheit verwurzelt." (S. 259) „Wir legen das Werk Hoffmanns beiseite in der Erkenntnis, daß der Meister eine jener faustischen Persönlichkeit darstellt, an denen die deutsche Geistesgeschichte so reich ist. Die faustische Kraft brachte mit ihrem Suchen und Ringen, mit ihrem Sich-Mühen um neue Bahnen auf dem Boden einer erdverbundenen Tradition neben den großen Gestaltern auch eine Fülle von Geistern hervor, die Mittlerstellung haben. Sie sind verwurzelt im Gestern und schauen in ein lichteres Morgen." (S. 261) Was der Vf. hier kurz und treffend zusammenfaßt, hat er in der vorausgegangenen Arbeit ausführlich und anschaulich entfaltet, wobei dem Wort- und Musikzitat viel Raum gegeben ist. Ein dankenswertes Buch in einer unromantischen Zeit.

3. Da diese Briefauswahl das Leben des Komponisten aufzeigen will, nicht seinen Charakter im strengen Sinn, entgeht sie der Klippe manchen anderen „Auswahl", die so oft ein Gefühl des Unvollständigen hinterläßt. Briefe eines so begabten Briefschreibers, wie Mendelssohn es war, vermitteln ein frisches, unmittelbares Bild seines Lebenslaufes. Die Einleitung des Herausgebers klingt etwas wie ein Panegyrikus, was jedoch gegenüber dem jahrelang totgeschwiegenen Meister gern hingenommen wird.

4. Die Frage, die sich der Vf. stellt und mit einer äußerst sorgfältigen Untersuchung beantwortet, ist die: haben bestimmte Komponisten des 18. bis 20. Jahrhunderts die einzelnen Tonarten des Quintenzirkels als „charakteristisch" (also „einmalig", „unvertretbar") für die musikalische Wiedergabe bestimmter Ausdrucksgehalte empfunden und verwertet? Seine Antwort ist eine zurückhaltende Bejahung: mindestens für eine Reihe von Tonarten ist bei jenen Komponisten ein „Grundcharakter" nachzuweisen, d. h. eine größere geschlossene Gruppe von Stücken einer Tonart ist in Verbindung mit musikalischen Elementen wie Zeitmaß, Taktart usw. einem bestimmten gefühls- und stimmungsmäßigen Inhalt zugeordnet. Ein „allgemeiner Charakter", ohne Verbindung mit jenen Elementen, ist jedoch fraglich. Der Vf. kann mit Recht behaupten, daß bisher noch keiner Untersuchung über Tonartencharakteristik ein so umfangreiches und systematisches Material zu Grunde gelegt worden ist. Doch dürfte die eigentliche Frage, warum jene Komponisten eine solche Wahl getroffen haben, welche sachlich-musikalischen Gegebenheiten sie zur Wahl bestimmter Tonarten veranlaßten, nach wie vor offen sein. Gewiß konnte das nicht alles in einer einzigen Untersuchung geleistet werden, und jeder einzelne Beitrag zur Klärung ist wertvoll. Es ist wohl nicht der letzte Wert dieser Untersuchung, daß sie mindestens ebenso viele Fragen anregt, als sie beantwortet.

5. Werkhefte in freier Folge, die jeweils auf einen bestimmten Leitgedanken ausgerichtet sind, aber durch die Vielzahl der Mitarbeiter und Themen doch den ganzen Reichtum unseres wiedererwachten kirchenmusikalischen Lebens spiegeln. Ganz konkrete Fragen der Praxis und grundsätzliche Darlegungen kommen gleicherweise zu ihrem Recht.

6. Steht die katholische Kirchenmusik immer wieder vor der Gefahr einer Überbewertung (unsere ganze kirchenmusikalische Gesetzgebung will ja heilend und vorbeugend gegenüber dieser Gefahr wirken), so leidet die evangelische bisweilen an einer Unterbewertung. Demgegenüber zeigt der Vf. zunächst in phänomenologischer Betrachtungsweise die Transzendenz alles musikalischen Geschehens auf; sodann weist er in einer theologischen Schau auf die Gottesbeziehung aller wahren Musik hin; schließlich wird die liturgische Funktion der Kirchenmusik dargestellt. Obwohl das Buch betont protestantisch geschrieben ist und sich gegen jeden Schein von Grenzverwischung sorgfältig verwahrt, bietet es doch auch dem katholischen Kirchenmusiker auf weite Strecken wertvolle Anregungen zur Selbstbesinnung mit Selbstprüfung; denn schließlich ist, bei aller Verschiedenheit der Fragestellung, die gottes-dienstliche Aufgabe jeder wahren Kunst und die Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Offenbarung ein allgemein christliches Anliegen.

G. Straßenberger S. J.

Kunst

Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit. Von Hans Sedlmayr. (255 S.) Salzburg, Otto Müller.

Daß die abendländische Kultur tödlich erkrankt ist, weiß heute nachgerade jeder.

Aber Jammern allein hilft nicht. Das Krankheitsbild und die Ursachen der Erkrankung müssen mit großem Ernst studiert werden, wenn es zu einer Wende und Rettung kommen soll. Nun gibt es darüber schon eine ganze Literatur. Aber der Beitrag des Wiener Kunstgeschichtlers ist deshalb neu und willkommen, weil er von der Kunstgeschichte her z. T. überraschend neues und direkt über die Anschauung wirkendes Material beisteuert.

Nach den Untersuchungen Sedlmayrs datiert der Krankheitsprozeß nicht von gestern. Sein Auftreten läßt sich mit großer Deutlichkeit für die Zeit um 1770 nachweisen. Der Prozeß geht schubweise vor sich und findet in den verschiedenen Ländern Europas charakteristische Ausprägungen. Heute ist er daran, planetarische Ausmaße anzunehmen und läßt damit alle Vergleiche zu früheren Kulturkrisen hinter sich. Der Prozeß beginnt mit der Isolierung der einzelnen Künste und geht über die Verneinung des Menschlichen und Organischen ins Chaotisch-Nihilistische. Die „Befreiung" der Kunst endet mit ihrer Verneinung.

Die Krankheit hat einen Tiefgang, der künstlerisch und soziologisch allein nicht mehr erfaßt werden kann. Der Mensch hat sich von Gott getrennt und damit seine Mitte verloren. Er sperrt sich gegen die „obere Realität" und verfällt einer Hypertrophie der niederen Geistesformen auf Kosten der höheren. In der modernen Kunst lebt eine unheimliche Hinneigung zum „unteren Abgrund" (Berdjajew). An ihr treten Züge hervor, die an neurotische Störungen und geistige Erkrankungen gemahnen (165).

Das Buch hat dennoch Verständnis für die extreme Kunst der Gegenwart und verschweigt nicht die Unfruchtbarkeit überlieferter Kunstübung. Sedlmayr glaubt auch gewisse Anzeichen zu sehen, daß aus der Not der Krise eine Wende zum Guten werde. Er sieht sie vor allem in der „unwiderleglichen Demonstration der Tatsache, daß der Traum vom autonomen Menschen verhängnisvoll und zerstörerisch war, und daß er sozusagen nur noch mit Gewalt, gegen die bessere Einsicht, behauptet werden kann" (247). Dem Buch ist wertvolles Bildmaterial beigegeben.

F. Hillig S. J.

Das Abenteuer der Kunst. Von Rudolf Schlichter. (86 S.) Stuttgart, Rowohlt. DM 3.50.

Der bekannte Münchener Künstler zeichnet in großen Strichen die Entwicklung der abendländischen Kunst, um ihre heutige Krise verständlich zu machen. Am Anfang steht ein tragischer Zwiespalt, da den „halbwilden Bewohnern der nordischen Länder" die „Auflösungsprodukte zu Ende gegangener Lebens- und Denkformen", „die längst die strenge Kontur der antikischen Herkunft eingebüßt hatten", aufgezwungen wurden. Dieser „Zwiespalt, der durch den Einbruch des Christentums in die schwer zu bändigende Totschlägerseele des nordischen Menschen hervorgerufen wurde", tritt mit der Wiederentdeckung der Antike in ein bedrohliches Stadium; denn die Götter und Göttinnen der Renaissance, die sich der Gotik gegenüber sehen, waren zu bloßen Allegorien verblaßt, zu denen Generationen pedantischer Stubengelehrter mühsam Kommentare krizelten." Revolutionäre und Bilderstürmer räumten mit diesem „gesellschaftlichen Ausstattungsstück für Blender, Völler, Satte und Vergnügte", das sich Kunst nennt, auf. Aber „die Freiheit, die man (in diesem Auflösungsprozeß) errungen hatte, war Leere." So kommt es „zu unserer Krankheit zum Tode", deren Ursache „der Verlust des Glaubens an eine allgemeingültige Wahrheit ist. Das ist das Geheimnis."

Wenn auch Schlichters Ausführungen die wissenschaftliche Abgeklärtheit vermissen lassen, so hat doch sein ungeschminkter Ton etwas Herzerfrischendes. Was uns der Künstler zu sagen hat, sollte uns aufhorchen lassen, denn wir leben in einer Zeit, die sich mit tiefgründigen Beweisen und geistreichem Gerede den Weg zur Wahrheit vielfach verbaut hat.

Geheimnis der Kathedralen. Von Carl Oskar Jatho. (96 S.) Bonn, Hans Hümmeler. Geb. 1.20 DM.

Eindrücke in Chartres und Köln werden dem Verfasser zum Anlaß, den geistigen Gehalt der Kathedralen persönlich nachzuerleben. So wird in dem Büchlein offenbar, daß man nicht bei der Form der Dome und ihrer Geschichte stehenbleiben darf, sondern durch das Bild zur religiösen Wirklichkeit vorstoßen muß.

Die Glasfenster des Kölner Domes. Von Elisabeth von Witzleben. (50 S. und 32 z. T. farbige Tafeln.) Aschaffenburg 1949. Paul Pattloch. Geb. 18.— DM.

Die gediegenen Ausführungen der Verfasserin, die im Jahre 1947 mit der Aufnahme der rheinischen Glasmalereien beauftragt wurde, werden in eindrucksvoller Weise durch Bilder in Sechs-Farben-Offset unterstützt. Sie vermitteln uns die Entwicklung der Kölner Fenster vom 13. bis 16. Jahrhundert und lassen uns etwas von dem farbigen Licht in den gotischen Kathedralen ahnen. Dies ist um so mehr zu begrüßen, da uns nur noch in ganz seltenen Fällen die ursprüngliche Farbenpracht der Domfenster vollständig erhalten ist.

Der Dom zu Köln. Von Prof. Dr. Otto H. Förster. (36 S. m. 2 Tafeln) Köln, Staufenverlag. Geb. 5,20 DM.

In gedrängter Fülle tut der Verfasser den gewaltigen Bau und seine Kunstschätze vor uns auf. Allein er begnügt sich nicht damit, sondern bringt kühne Verbesserungsvorschläge für die Baugestaltung. Daß Chartres als Ideal gilt, ist verständlich. Daß der Hauptbahnhof und die Eisenbahnbrücke verlegt werden sollte, wird seine Schwierigkeiten haben. Daß aber, um den Dom wieder mit der Stadt zu verbinden, eine geistige Akropolis entstehen soll, wo Museen, Universität und Sportplätze mit einer Art Kreuzgängen die Brücken schlagen sollen, ist schwer einzusehen. Das, was im Dom geschieht, hat nämlich mit Museum nichts zu tun. Ob es mit Universität heute noch etwas zu tun hat, müßte man von Professoren und Studenten erfragen. Aber Säulenhallen „in der Art alter Kreuzgänge" scheinen doch ein bedenklicher Historizismus, den der Verfasser gerade vermieden sehen möchte.

Ob wir nicht der Lösung der Frage näher kämen, wenn es wieder Kreuzgänge gäbe, in denen gebetet wird? Dem Geist des Domes wäre das sicher das Entsprechendste. Mit anderen Worten: Eine Baugestaltung im Sinne des Domes ist nur möglich, wenn jenes geistige Gefüge existiert, aus dem heraus der Dom entstanden ist.

Bauvolk am Dom. Eine Chronik des Kölner Doms. Von Leo Weismantel. (202 S. mit 4 Abb.). Augsburg-Göggingen, J. W. Naumann. Geb. 7,40 DM.

Der Dichtung Leo Weismantels liegen alte Prophetien zugrunde. Sie führen uns in geheimnisvollen Gesichten in die letzten Beziehungen von Schuld und Gnade, in die auch der Dombau verwoben ist. Mögen sie auch manchmal etwas undurchsichtig sein, dem betrachtenden Leser gehen doch letzte Tiefen auf und verpflichten ihn dem Geheimnis, in das der Dichter einführen will.

Das Reich der Bilder. Von Clemens Münster. (145 S. mit 17 z. T. farbigen Tafeln) Freiburg 1949, Herder. Geb. DM 8.50.

„Diese kleine Schrift soll eine Vorschule des Sehens und des Verstehens sein. Sie enthält im Grunde nicht mehr, als sich beim geduldigen Betrachten und Vergleichen von Bildern von selbst ergibt." Diese bescheidenen Worte des Verfassers sind weit zu nehmen, denn er führt uns nicht nur in klarer Architektur von den Gegenständen, über Elemente und Stil der Bilder zu ihrem Wesen — was natürlich nicht ohne kunstgeschichtliche Vorarbeiten möglich ist —, sondern eröffnet uns auch einige philosophische Ausblicke in die Tiefen des Bildes, die in der Begriffsprägung von der „existentiellen Malerei" ihren Höhepunkt und Abschluß finden. So wird das Buch für jeden reizvoll und bietet viele Möglichkeiten zur vertiefenden Diskussion.

Der Bildhauer Hans Dinnendahl. Von Prof. Dr. August Hoff. (48 Kunstdrucktafeln.) Köln. Bachem.

Die vorgelegten Bilder vermitteln einen Überblick über das Schaffen des niederrheinischen Bildhauers. Holz, Stein und Metall bieten ihm reiche Gestaltungsmöglichkeiten; in allen Spielarten der Bildnerei, vom edlen Gerät bis zur Großplastik verwirklicht der Künstler seine geistige Welt. Aus tiefer Beschauung entstehen Werke sakraler Weihe. Einfach und streng in der Form (wie es unserem Lebensgefühl entspricht, das allem Überschwang mißtraut) wächst aus dem Inneren der Gestalten die Andeutung einer Bewegung. Und das ist Dinnendahls Stärke, die verhaltene Bewegung. Sie verleiht seinem Werk die sakrale Geistigkeit. Man vergleiche einmal daraufhin den hl. Johannes Ev. (22), die Madonna (32) oder den lobsingenden Engel. Leider fehlen Bilder vom „Judaskuß" oder „Ungläubigen Thomas", wo diese Bewegung von innen noch stärker hervorbricht. Allein dieser schmale Bildband wird sicher nicht das Letzte sein, was uns Prof. Hoff von Dinnendahl zu sagen hat, und inzwischen werden hoffentlich noch in vielen wiedererstandenen Kirchen neue Werke des Meisters den Weg echter Innerlichkeit weisen.

H. Schade S. J.

Der Christ zwischen Welt und Wüste

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Mit dem Eintritt des Christentums in die Welt ergaben sich ganz neue Arten geistiger Spannungen, welche die früheren Zeitalter entweder gar nicht oder doch nur in bescheidenem Maße gekannt hatten. Die Griechen der Antike hatten die Unheimlichkeit der Welt durch Form und Maß gebändigt, die Römer durch Organisation und Gesetz. Und durch Jahrhunderte schien es gelungen, die erdhaften Mächte der blinden Natur, die dunklen chthonischen Kräfte der Nacht durch den Logos des rechten Denkens und durch das vernunftgemäße Recht zu formen und zu durchlichten. Die homerischen Götter, die noch „keine sittlichen Mächte" und „in ihrem Handeln nicht von sittlichen und rechtlichen Motiven geleitet" werden,[1] wandeln sich allmählich. „Eine geläuterte Gottesvorstellung nimmt bei Hesiod ihren Anfang, die bei den Orphikern und Aischylos fortentwickelt wird. Zeus wird zum Träger der sittlichen Weltordnung."[2] Schließlich werden die Götter des Olymp zu personifizierten Sinnbildern der geistigen und sittlichen Kräfte, „von Sinn und Maß, Ordnung und Recht und Schönheit."[3]

Aber es war eigentlich eine rein innerweltliche Ordnung, ein Recht nur des engumgrenzten Stadtstaates und eine vergängliche Schönheit. Der Mensch brauchte nicht wesentlich über die rein irdischen Belange hinauszusteigen, weder im Religiösen noch im Sittlichen. Der Glaube stellte keine hohen Forderungen, weder an geistiger Denkarbeit noch an sittlicher Heiligkeit. Indes eben diese Mängel haben zum Verfall des Mythos und die tieferen Seelen zur Philosophie, zur Pflege der Weisheit geführt. Aus ihr heraus wuchs die Weite der Weltanschauung und jene der Spannungen im geistigen Leben: Platons Lehren z. B. rissen die der Erde Verhafteten — sofern sie überhaupt nach Höherem fragten — aus ihrer Behaglichkeit. Dem Sein und dem sittlichen Sollen nach wurde der Mensch zwischen die dürftige Wirklichkeit und das erhabene Ideal gestellt. Und dieses Ideal führte in jedem Falle über die Welt hinaus.

Aber der Gott der Philosophen war ein Wesen, das man mit dem Verstande bewältigen und in Besitz nehmen konnte. Man stieg kühn erobernd in die Tiefen und Höhen der Gottheit ein. Gott war in diesem Bereiche

[1] Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, I. Bd., Würzburg 1947, S. 10.

[2] a. a. O. S. 11.

[3] R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, S. 117.

irgendwie in der Verfügung des Menschen. Das war wohl der heimlichste Grund des Philosophenstolzes. Und die Erfüllung des mit dem Verstande erkannten sittlich Guten war auch Leistung des Menschen. Daher waren gerade die Edelsten oft erfüllt von selbstgefälligem Tugendstolz. Seneca und Marc Aurel sind vornehme und sittlich hochstehende Gestalten, aber sie erhoben sich in ihrem Philosophenmantel weit über die unwissenden und armseligen Massen ihrer Mitbürger.

Neu wurde die Situation dort, wo der Heide das Judentum näher kennenlernte. Da dieses im ganzen griechisch-römischen Raume zerstreut war, war eine Berührung mit ihm fast unumgänglich. Rom allein soll zur Zeit des Tiberius unter 800000 Einwohnern 50—60000 Juden gezählt haben. Die meisten wohnten im Stadtteil Trastevere in geschlossener jüdischer Siedlung. Schon ihrer Zahl wegen konnten sie nicht unbeachtet bleiben. Es waren Arme unter ihnen, Bettler und Wahrsagerinnen, aber auch viele Finanz-, Handels- und Industrieleute, deren Einfluß bis zum Kaiserhof hinauf reichte. Man wurde auf sie aufmerksam, antwortete auf ihr Vorhandensein und ihre Tätigkeit mit Abneigung oder Bewunderung oder Haß. Zum mindesten hatte man geschäftlich mit ihnen zu tun. Jüdische Glaubenslehre und religiöse Bräuche zogen manchen Sucher unter den Heiden näher an. Gemeinden von Proselyten gliederten sich der Synagoge an. Sie entzündeten am Sabbath heilige Lampen und beobachteten die jüdischen Fest- und Fasttage. Der Gott der Offenbarung leuchtete ihnen auf. Ein neues religiöses und sittliches Sollen stellte Forderungen. Aber es war der starr monotheistische Gott der Pharisäer und Schriftgelehrten, ein Gott, der bei all seiner weltüberragenden Größe dem Verstande keine besonderen Opfer zumutete und sich mit der Gottheit, welche die platonischen und peripatetischen Weltweisen lehrten, leicht verschmelzen ließ. Und was die sittlichen Gebote anging, war man durch sie nach Ansicht der Rabbiner nur gegenüber Glaubensgenossen im ganzen Ausmaß verpflichtet. Dazu kommt, daß das Judentum trotz seiner Werbung um Konvertiten rassisch und religiös wesentlich in einem gegen die übrige Welt abgeschlossenen Gehege verblieb. Dadurch verminderte sich die Gefahr des Zusammenstoßes mit der hellenisch-römischen Gesellschaft.

Erst die Erscheinung Jesu Christi brachte in die Seelen, in Staat und Gesellschaft jenes Höchstmaß von Gegensätzen und Spannungen, die wir heute als Spannungen der christlichen Existenz bezeichnen. Er verkündete einen Gott, der den Rahmen des philosophisch positiv Faßbaren sprengte und sich ins abgründige Geheimnis des Dreipersönlichen verbarg. Die Begriffsformen des Verstandes vermochten diesen Abgrund nicht einmal mit dem dünnen Scheine geschöpflicher Analogien aufzuhellen. Vor dem Geiste der Weltweisheit erhob sich die Verborgenheit Gottes und demütigte ihn in den Staub. Gottes Hoheit und Macht, seine Lebens-, Licht- und Liebesfülle hüllte sich in die Wolke und wurde den Weisen und Klugen

verborgen, den Unmündigen, den Einfältigen und Kindern aber offenbar. Das war der große Anstoß des Glaubens, das scandalum fidei.

Der Stoß, der den geschöpflichen Geist traf, wurde indes noch stärker. Dem Schleier der unendlichen Transzendenz Gottes gesellte sich seine ebenso unbegreifliche Nähe. Und die war fast noch beleidigender als seine Ferne. Vor den Wachtürmen und Sternwarten der großen Genies und Denker hatte er sich zurückgezogen und siehe: nun saß er unter Zöllnern und Sündern, aß und trank und feierte gar bei Hochzeiten mit. Das war in der Tat beleidigend, nicht nur für die Pharisäer, auch für die Stoiker und Zyniker und für die erlesen feinen Geister platonischer Seelenkultur. Bis er dann am Kreuze endigte. Für die Sünden der Welt. Alle wurden unter diesem Kreuze zu Sündern. Da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer (Röm 3,12). Dieses Stehen unter dem Kreuz war die größte Verdemütigung eines selbstgenügsamen, natürlich vornehmen Menschentums. Es wurde dadurch vom Throne der Tugend gestoßen und unter die graue Menge der Namenlosen gestellt.

Die ganze gewaltige Spannung zwischen dem fern verborgenen und dem greifbar nahen Gott übertrug sich auf alle, die ihn aufnahmen, und denen er Macht gab, Kinder Gottes zu werden. Sie waren Bürger des antiken Weltstaates und zugleich verloren für die Welt, weil ausgewandert in die Wüste Gottes. Das Gesetz ihres Lebens wurde die Pilgerschaft. Die metaphysisch-religiöse Pilgerschaft: das Nicht-von-dieser-Welt sein, bestimmte auch ihr alltägliches Leben. Ihr neues Sein äußerte sich unerbittlich in einem neuen sittlichen Sollen. Diese Religion stellte unerhörte sittliche Forderungen. Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, welche euch beleidigen und verfolgen. Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich ... Und diese Forderungen wurden erfüllt, nicht von allen, aber von vielen, nicht von allen ganz, aber von manchen. Die Unbegreiflichkeiten des innertrinitarischen Lebens brachen in dieser neuen, der christlichen Lebensgestaltung gleichnishaft, aber unzweideutig in die sichtbare Welt herein. Die Wunder Gottes wurden sichtbar in der Schwachheit der Menschen.

Das Grundgesetz christlicher Daseinsweise: einerseits mit Christus der Welt gekreuzigt und in Gott verborgen, anderseits berufen zu sein, alle Dinge in Christus zu erneuern und die Herrlichkeit des Dreifaltigen irdisch darzustellen, enthält einen Spannungsgegensatz, der je nach der Epoche christlicher Geschichte sich ganz verschieden ausgedrückt hat.

1. Das Christentum der Verbannung. Da der Staat als solcher die christliche Botschaft von den Tagen des Tiberius bis zu jenen Konstantins des Großen entweder gleichgültig überhört oder aber blutig bekämpft hat, trat der Neuchrist zwangsläufig mit seinem religiösen Leben in die Stille der Familie und kleinen Gemeinden, die oft zur Verborgenheit der Verfolgten, zum Leben in Schlupfwinkeln und Wüsteneien wurde. Die christ-

lichen Zeichen leuchten wie kleine scheue Flammen nur im Eigenbezirk der Privathäuser, in den Mosaiken und Fresken der Hauskapellen, welche reiche Bürger und vornehme Patrizier in ihren Wohnungen einrichteten, und auf den Inschriften christlicher Begräbnisstätten. Die religiöse Betätigung und die Ausübung der christlichen Sittengebote hatte zwar auf Schritt und Tritt gegen die unreine Gottesverehrung des Heidentums und eine vielseitige sittliche Verderbnis zu kämpfen, aber es war ein Kampf, der für den Christen kaum je über die Grenze einer persönlichen Entscheidung hinausging; eine amtliche Verantwortung für das staatliche Gemeinwesen bestand nicht. Man verharrte in der Lehre der Apostel und Propheten und kündete die Worte des Heiles von Mensch zu Mensch und in kleinen Gemeinschaften der Stillen im Lande. Die Last und Leistung von Politik und Kultur war und blieb durch Jahrhunderte Vorrecht der heidnischen Öffentlichkeit.

Das Antlitz dieses frühesten Christentums zeigt die warmen Züge unmittelbaren Lebens, wie sie uns die Evangelien und die Apostelgeschichte zeichnen. Das christliche Senfkorn hat schon gekeimt, das Pflänzlein wächst, noch aber ist es kein großer Baum, und daher sind die Krisen, die es bedrohen, mehr von außen, vom „bösen Feind" her. Sein Eigenleben ermangelt noch jener inneren Mannigfaltigkeit und sozial-kulturellen Formung, die zu inneren Krisen, jenen eines feingegliederten Organismus führen kann. Dem Urchristentum war das Gleichnis vom Senfkorn innig vertraut. Hat aber im Bewußtsein der einzelnen Christen die Erwartung gelebt, der Baum des Reiches Gottes werde einmal so weltweite dichte Zweige treiben, daß unter ihnen Kaiser und Könige, Reiche und Fürstentümer wohnen würden? Wohl nicht. Die Christen fühlten sich damals eher als die Lämmer unter den Wölfen, als die kleine Herde des Herrn inmitten einer verlorenen Weltzeit. Sie dachten nicht an soziale und politische Welteroberung. Bereit zu sein auf den Tag des Herrn und andere zu gewinnen, sich bereit zu machen, dazu glaubten sie sich berufen; weniger zu einer politischen und kulturellen Weltmission. War nicht mit der Menschwerdung und Erlösung die menschliche Geschichte in ihrem säkularen Eigencharakter beendet? Die „Kinder Gottes" standen im Morgenrot der Ewigkeit. Man kann diese Haltung eschatologisch nennen.

Gerade in dieser Abkehr von der „Welt", in diesem Leben der „Wüste" ballen sich die Kräfte des jungen Christentums zu jener kommenden gewaltigen Macht der irdischen Geschichte. Martin White[4] beschreibt diese christliche Dialektik so: „1. In der heidnischen Welt, in der die Kirche am wenigsten in den Gang der Säkulargeschichte verflochten war, überwiegt der mystische Aspekt der Kirche. Sie hat ihre Heiligen und Märtyrer. Daraus ergibt sich 2. die starke innere Kraft der Kirche, die säkulare Geschichte zu beeinflussen und sie zu gestalten. Das führt 3. zur starken An-

[4] Martin White: Die Kirche, Rußland und der Westen, Evang. Theologie 1949, Heft 8.

näherung der Kirche an die säkulare Welt."[5] Diese Annäherung ist Versuch und Wagnis vonseiten der Kirche, vonseiten des Staates ein Wechsel von Duldung, immer verzweifelteren Verfolgungen bis zu den grausamen Blutedikten des Diokletian und Galerius — und schließlich müder Resignation.

2. Kirche in Gegensatzeinheit von Welt und Wüste. Von der Kirche her gesehen ist es das Bewußtsein der gewaltigen religiösen, sittlichen und damit absoluten Überlegenheit, die zum Vorstoß in die sichtbare Welt des Heidentums treibt. Die Verteidigung gegen Verleumdung und Mißverstehen zwang ebenfalls dazu, sich auf dem Forum zu messen, wenn man die Verkündigung nicht gefährden und die verfolgten Brüder schützen wollte. Des weiteren begann man allmählich den Schatz der geoffenbarten Wahrheiten systematisch zu durchdringen, zu sichten, gedanklich zu verbinden und zu vergleichen. Die neue Zeit beginnt mit den Apologeten und Exegeten. „Männer, die nicht aus christlichen Familien stammten, sondern im persönlichen Erleben den Glauben ergriffen hatten, unternahmen in griechischer Sprache die Rechtfertigung der christlichen Überzeugung und Daseinshaltung. Sie begnügten sich nicht mit der Widerlegung der landläufigen Vorwürfe wie Blutschande, Ritualmord und was sonst noch als Greuelmärchen gegen die Christen umging, sondern versuchten auch den Wahrheitsbeweis für ihren Glauben zu führen, indem sie die christliche Religion gegenüber den Juden als Erfüllung der Schrift, gegenüber den Heiden als die vom menschgewordenen Logos geoffenbarte Weisheit verkündeten."[6]

Um mit den Trägern der antiken Geisteskultur ins Gespräch zu kommen, war es nötig, sachlich an ein beiden Gemeinsames anzuknüpfen und in der Form sich der literarischen Schreibweise der Gebildeten anzupassen. Dieses sachlich Gemeinsame fanden die hellenischen Christen vor allem in der Logoslehre der griechischen Philosophie.[7] Es war nun notwendig, einerseits auf die Weltweisheit der Alten einzugehen, anderseits sie im christlichen Sinne umzugestalten; eine gewaltige Aufgabe, die vollkommen erst von der Hochscholastik des Mittelalters gelöst worden ist. Ein weiterer Beweggrund kam hinzu: Je weiter die christliche Botschaft in den Raum der weltlichen Kultur vorgetragen wurde, je zahlreicher ihre Anhänger und je ausgedehnter die kirchliche Organisation wurde, desto notwendiger war eine innerchristliche, systematische Theologie geworden, um irrigen Auffassungen des Offenbarungsgutes begegnen zu können. Justin der Märtyrer, Athenagoras und die christlichen Hochschulen von Antiochien und — vor allem — Alexandrien sind den Weg der positiven Auseinandersetzung mit der „Welt" gegangen; sie begannen

[5] a. a. O. S. 361; zur vierten Phase der Dialektik siehe weiter unten.
[6] Joseph Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert, München 1949, S. 83.
[7] So bereits Justin der Märtyrer; vgl. Meyer a. a. O. II. Bd. S. 8 und S. 12.

die antike Weltweisheit als Mittel zu benützen, die christliche Gottes- und Heilserkenntnis zu durchklären und sie dem Denken des hellenistischen Menschen näher zu bringen. „Bei den griechischen Dichtern und Denkern finden sich religiöse Stimmung und Sehnsucht, religiöse Motive weit verbreitet, die als Brücke zum Christentum dienen konnten."[8]

Es ist nun allerdings keineswegs so, daß das vorkonstantinische Christentum nur auf den Augenblick gewartet hätte, wo die Ketten fielen, um mit vollen Segeln ins Meer altheidnischer Kultur hineinzusteuern. Die damaligen Christen waren sich bewußter als spätere Geschlechter, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist, wenn es auch in ihr ist. In der Welt, aber nicht von der Welt: das gab die Spannung „Welt und Wüste" in dem Augenblick, wo Welt als Möglichkeit christlicher Diesseitsgröße im Sichtbereich auftauchte. Mahner standen auf, die Gefahren witterten. Tertullian setzt „sein wildes Temperament und seine unbegrenzte Sprachgewalt" ein, „um den Rigorismus in der Sittenlehre und die Weltflüchtigkeit in der Gemeinde zum Siege zu führen".[9] Er verwirft die lateinische Romanitas ebenso wie die griechische Philosophie. „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche!"[10] Tertullians Ungestüm hat in die Häresie geführt, was nicht besagt, daß sein Anliegen keinen berechtigten Kern gehabt hätte. Es „besteht zwischen der griechischen Auffassung des Weltlaufs als beständiger Wiederholung von Naturprozessen und der christlichen Deutung der Geschichte als eines einmaligen unwiederholbaren Geschehens ein unüberbrückbarer Gegensatz."[11]

Außer mit der Kultur hatte sich der Christ in der Welt noch mit Ehre und Macht auseinanderzusetzen. Als mit Konstantin die christliche Gemeinde als solche in den Bereich des öffentlichen und staatlichen Lebens gezogen wurde und das Christentum zur bevorzugten und dann zur Staatsreligion aufstieg, änderte sich seine bürgerliche Lage von Grund aus. Hatten früher einzelne Christen bereits im höheren Verwaltungs- und Heeresdienst gestanden, so fiel jetzt der Kirche als solcher eine reichspolitische Aufgabe zu. Wenn der Herrscher das Heidentum auch noch duldete, so hatte er doch das Ziel, im christlichen den „einheitlichen Kult als Quelle des Heils für den Staat zu gewinnen" und das hierarchische Gefüge der Kirche als Stütze der kaiserlichen Macht zu verwenden. Alsbald wurden nun gewisse Schwächen und Gegensätze im innerkirchlichen Leben nicht nur vor aller Augen offenbar, sondern vom Standpunkt der „Staatsraison" gefährlich bedeutsam. Anderseits begünstigte eben das Aufhören der Verfolgungen einen Anstieg innerkirchlicher Spannungen. Zwistigkeiten der Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe um ihren Rechts- und Machtbereich und Streit in Glaubensfragen erschütterten die Gemüter nun hef-

[8] Meyer a. a. O. II. Band, Würzburg 1947, S. 7.
[9] Vogt a. a. O. S. 86.
[10] Zitiert nach Vogt a. a. O.; vgl. auch Tatian des Syrers „Rede an die Griechen", in der er die griechische Weltweisheit heftig ablehnt.
[11] Meyer a. a. O.

tiger als früher, wo die gemeinsame Not unter der Geißel der Unterdrücker eher eine gemeinsame Abwehrfront erzwungen hatte. Hier war denn auch der Ansatzpunkt für kaiserliche Eingriffe in innerkirchliche Angelegenheiten gegeben.

White nennt als vierten und letzten Abschnitt der Dialektik in der christlichen Geschichte den aus der Verbindung mit „der säkularen Welt" sich ergebenden immer schwächer werdenden kritischen Einfluß auf die Gesellschaft als solche; „es erfolgt die Auflösung des ‚Christentums'".[12] So weit das Christentum vor Konstantin auch verbreitet sein mochte, so ist doch klar, daß die breiten Massen ihm erst zuströmten, als es staatlich anerkannt und schließlich herrschende Religion des Reiches geworden war. Nun wurde es in einem ganz neuen Sinne „Kirche der Sünder". Das heißt nicht nur derer, die aus dem sündigen Zustand ins Reich Gottes hineingerettet wurden oder auch nach ihrer Rettung aus Schwachheit zu Falle kamen, sondern auch derer, die von vorn herein mit einem Mindestmaß zufrieden waren. Sie wurden zunächst nur äußerlich Glieder der Staatsreligion, und es blieb eine offene Frage, wie weit sie vom Geiste des Galiläers innerlich erfaßt werden würden. Daß die Kirche als sichtbare Gesellschaft ihrer Ausdehnung nach gesehen nun weniger vollkommen war und insofern schwächeren kritischen Einfluß hatte, ist klar; daß die Kirche als übernatürlich verwurzelte und zugleich in menschlicher Form sichtbare Heilsanstalt nun weniger wirksam gewesen wäre, ist damit keineswegs bewiesen. Sie war nun keine Kirche der Auserwählten mehr, sondern eine Kirche der Menge; ihre Füße waren in die Niederungen des Daseins getreten, daß sich der Saum ihrer Gewänder beschmutzte, aber ihre Hände trugen noch den alten Segen und ihr Haupt war der dornengekrönte Christus. Die Spannung, die sich zwischen ihrer Aufgabe, unter den Zöllnern und Sündern zu wirken, und ihrem Ziele, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, ergibt, wird sie stets in einen bedenklichen Ruf bringen, stets zweideutig erscheinen lassen.

Indes waren es wohl weniger die Zöllner und Sünder, die ihr gefährlich wurden, als vielmehr die irdische Gnadensonne der Cäsaren. Ihr Licht blendete und berauschte. Die Prediger in der Wüste schienen zu verstummen vor dem Schwall der Lobreden, den von kaiserlicher Gunst trunkene Christen zu Füßen ihres Gebieters ausgossen. Aber es schien nur so. Die Stimme aus der Wüste tönte so laut, daß Tausende das Wohlleben und den Glanz der Städte verließen und ihr nachzogen, um dem Schiff der Kirche, das sich unter der Fracht kaiserlicher Privilegien und Gnadenerweise auf eine Seite neigte, das Gegengewicht zu schaffen. Die Heimholung der antiken Kultur in den Bereich christlichen Lebens und die jüngst erworbene politische Macht bargen ohne Zweifel Gefahrenkeime. Während nun aber höfisch gesinnte Bischöfe die Herrlichkeit des kaiserlichen Retters Kon-

[12] White a. a. O. S. 361.

stantin fast über die Maßen priesen, riefen Antonius und Pachomius zur Buße mönchischen Lebens auf. In der Mitte als ausgleichende Versöhner zwischen Welt und Wüste standen Athanasius, später Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Auch Johannes Chrysostomus gehört zu ihnen.[13]

Ganz hat die östliche Kirche diesen Spannungsausgleich zwischen Welt und Wüste nie gefunden, ihn vielmehr im Laufe der Jahrhunderte immer mehr verloren und ist so in unseren Tagen zu einem innerlich gespaltenen Gebilde geworden. Bereits unter den byzantinischen Kaisern verfiel die Kirche „der Welt" dem Despotismus des Herrschers, während die Kirche „der Wüste" ihre innere Freiheit nur erkaufte durch weitgehenden Verzicht auf ihre Sendung unter den Sündern. Im zaristischen Rußland hat dieser Zwiespalt jene östliche Kirche mit dem doppelten Gesichte geprägt: einem amtlichen in politischer Funktion, das nur noch die Totenmaske der ecclesia Christi war, und jenem mystisch-apokalyptischen, das sich in den Klöstern verbarg oder in den demütigen Gestalten der Starzen durchs Volk ging. In der gedämpften Schönheit der Liturgie und der steifen Entrücktheit der Ikonen schien die Religion wie ein magisches Licht ins sichtbare Leben herein, das von Grund aus geistig und sittlich zu formen ihr versagt war. Der gestaute Strom religiöser Kraft grub sich dann unterirdische Kanäle und trat bald da, bald dort in seltsam verwandelten Strudeln an die Oberfläche. Im heutigen Rußland ist die amtliche kirchliche Hierarchie fast reines politisches Werkzeug des Staates. Das mystische Gesicht der Kirche wurde ausgelöscht, soweit es in greifbaren monastischen Formen getroffen werden konnte. Es atmet nur noch im beklemmenden Dunkel geistiger Katakomben. Die christliche Existenz ist Dasein in der trostlosen Einöde einer ihrem Fundamente nach atheistischen Gesellschaftsordnung.

Im Westen des christlichen Raumes ist die Polarität Welt und Wüste nie zerstört, wohl aber des öfteren gefährdet worden.

Als Konstantin Neurom (Konstantinopel) erbaute, war er sich wohl bewußt, etwas geschichtlich Bedeutsames zu tun; indes ahnte er wohl kaum die ungeheure Tragweite seines Entschlusses. Er schuf die neue Hauptstadt, weil sie näher an den gefährdeten Ostgrenzen lag und so ein rascheres Eingreifen des Kaisers ermöglichte, aber auch, um von den Überlieferungen Altroms entfernter zu sein, die sowohl seine Staatsreform als auch seine neue Religionspolitik hemmten. Zu Rom am Tiber herrschte noch lange Jupiter und der ganze Schwarm der aus aller Welt dort versammelten Götter, als Byzanz längst das Gepräge einer christlichen Residenz erhalten hatte.

Im Laufe der Jahrzehnte welkte auch diese Nachblüte des antiken Olymps, und anstelle der ausgewanderten Kaiser wurde der einheimische

[13] Vgl. Vogt a. a. O. S. 272 ff.

Bischof langsam der geistige, moralische und schließlich auch der politische Mittelpunkt Roms. Die Entfernung vom Kaiserhofe gewährte größere Freiheit. In ihr wuchs nach dem Gesetz innerer Dynamik jener Organismus heran, der die Kernzelle der neuen abendländischen Gemeinschaft bilden sollte: das Papsttum.

Der zum Lebensgeheimnis des Christentums gehörende Spannungsgegensatz „Welt und Wüste" führte auch im Westen zu Gefahren, zu Kämpfen und Erschütterungen. Diese nahmen jedoch einen anderen Ausgang als im Osten. Manchmal schien in einer dem Osten entgegengesetzten Weise die „Welt" auch in der weströmischen Kirche über die „Wüste" triumphiert zu haben. Die amtliche Kirche war zum mächtigsten politischen Faktor Europas geworden, nicht durch Waffen, sondern durch die Wirkung ihres moralischen Ansehens. Die Gefahr, es würde die „Welt" siegen, hat — rein geschichtlich gesehen — bestanden, und die Reformation Luthers und Calvins spiegelt diese Gefahr. Trotzdem muß man verwundert feststellen, daß die Spannungseinheit „Welt und Wüste" im Leben der Kirche nie auseinandergebrochen ist. Schon von Anfang an war im Westen der Gegensatz der beiden Pole weniger schroff. Im Weltgefühl der orientalisierten oströmischen Christen scheint der gnostische, also absolute Dualismus von lichtem und finsterem Seinsprinzip, von Geistig-Gutem und Leiblich-(Psychisch)-Schlechtem immer lebendig geblieben zu sein. Im Abendland dagegen ist er nicht nur theoretisch, sondern auch erlebnismäßig in den relativen Gegensatz einer gefallenen Kreatur zum einigen und einzigen Ursprung alles Seienden: dem christlichen Schöpfer- und Offenbarungsgott gewandelt worden. Dies zeigt sich auch in der Weise christlichen Philosophierens. Im Westen siegte im Laufe der Zeit die ausgeglichenere Metaphysik des Aristoteles, während das „Morgenland" dem weniger ausgeglichenen platonischen Denken zugewandt blieb. In den sichtbaren Formen christlicher Lebensgestaltung des Westens wurde der „Weltsinn" mit in die Wüste getragen, während die Außerweltlichkeit der Asketen und Büßer immer wieder kühn erobernd in die Welt einbrach. Im 16. Jahrhundert erreichte die Gefährdung der nachkonstantinischen Kirche durch die eingedrungene Welt den Höhepunkt. Es schien das Ende zu sein. Indes das Gegenteil traf ein: es war eine Wende und ein neuer Anfang. Die Kirche gebar aus ihrem Schoße jene christusdurchdrungenen Persönlichkeiten, durch die sie aufs neue ein sichtbares Zeichen göttlichen Wirkens unter den Völkern wurde. So ist im Bild der Geschichte für das Abendland zwar ein Abstand, aber kein Riß zwischen „empirischer" und „mystischer" Kirche festzustellen.

3. Wüste in der Welt. Wie steht es in der Gegenwart? Es scheint, als ob heute westliches und östliches Christentum gleicherweise aus dem Leben der Völker und Staaten verdrängt wären. Beide also wiederum in der Situation der „Wüste", der Verborgenheit wie vor Konstantin? Schon sagt

man, daß die Länder auch des Westens zu einem guten Teil wieder Missionsgebiet geworden seinen. Jedermann spürt, daß damit eine unleugbare Wahrheit ausgesprochen wird.

Seit dem Trienter Konzil ist die katholische Christenheit nie mehr aus den eigenen Reihen in ihrem Bestande ernsthaft bedroht gewesen. Trotzdem ist die konstantinische Epoche des engen Zusammenwirkens von Kirche und Staat zu Ende gegangen. Die bürgerliche Gesellschaft hat sich langsam dem Einfluß des Christlichen entwunden. In der Gegensatzspannung: Gott in mir und außer mir, Innerweltlichkeit und Transzendenz des Göttlichen wurden die Gegensätze eingeebnet und die Spannung aufgehoben. Bisher hatten vor allem Religion und Metaphysik den Menschen über die Enge seines kleinen Daseins hinausgetragen und ihn zu einem höheren Sollen verpflichtet. Nun geschah dies nicht mehr und schien auch nicht mehr nötig zu sein. Die Fernrohre der Astronomen und die Mikroskope der Physiker schoben die Grenzen der Schöpfung ins Unendliche. Kein Menschenleben reichte aus, sie zu durchwandern. Die Größe des natürlichen Schöpfergottes war in ungeahnter Weise greifbar geworden und begann, jene des christlichen Offenbarungsgottes zu überstrahlen. Schließlich ließ man Gott einfach mit der Natur zusammenfallen, und damit war er verschwunden. Die Menschheit ist weithin der Verführung der sichtbaren Dinge erlegen. Religion beherrscht nicht mehr die Mitte, sondern nur noch den Rand des Weltgeschehens. Nun ist der naive Glaube an den Götzen des Fortschritts in den letzten Jahrzehnten allerdings sehr erschüttert worden. Gleichwohl ist der Bann nicht gebrochen, den das areligiöse Dogma reiner, materialistischer oder biologistischer Innerweltlichkeit über die Völker gelegt hat. Wir leugnen die Problematik des Menschseins nicht, aber wir versuchen stärker, als es jemals die antiken Heiden getan, die Unheimlichkeit unseres Daseins mit den magischen Zaubersprüchen der Erde zu beschwören.

Der Ausdruck „Missionsgebiet" kann einen mehrfachen Sinn haben. Missionsgebiet im Sinne einer vorkonstantinischen Situation könnte man vielleicht die vom Kommunismus beherrschten Länder nennen, insofern hier die Freiheit, das öffentliche und alltägliche Leben im Geiste Jesu Christi zu gestalten, nahezu gänzlich unterdrückt ist und alle, die es trotzdem versuchen, mit dem Martyrium rechnen müssen. Doch besteht der Unterschied, daß — im Gegensatz zur Antike — theoretisch Gewissensfreiheit gewährt und praktisch nicht die Ausrottung, sondern die gänzliche Versklavung der Kirche angestrebt worden ist. Daher kann auch die Dialektik des Christentums sich nicht voll auswirken, d. h. die Not der Verfolgung nicht durchweg jene schöpferischen Kräfte wecken, die der Urkirche eigen waren. So steht z. B. in der östlichen Orthodoxie der einzelne Christ oft einsam vor den Problemen seines Gewissens, während die amtliche Hierarchie in Gehorsam und Furcht vor der Staatsallmacht schweigt.

Im Westen dagegen könnte von einer vorkonstantinischen Situation nur sehr bedingt die Rede sein. Trotzdem kann man sinnvoll von Missionsgebieten sprechen, z. B. wenn man unter „Mission" das Ringen einer christlichen Minderheit mit dem in seinen wesentlichen Teilen heidnischen öffentlichen Leben oder mit einer Überzahl von Menschen versteht, denen das Wesen des Christentums völlig unbekannt ist.

Um die Jahrhundertwende noch schauten wir die Visionen Nietzsches und Dostojewskijs: ihre Gestalten großer Empörer gegen Gott wie Iwan Karamasow und Zarathustra. Aber ihr verhaltener Schrei der Verneinung war wie das Negativ eines Bildes der göttlichen Majestät und Macht. Sie kreisten um Gott und vermochten ihn nicht abzuschütteln. Er war wie ein Fieber in ihrem Blute. Auch heute noch sind sie unter uns lebendig, Iwan und Zarathustra, aber sie werden überdeckt durch einen neuen Typ, der nicht mehr um Gott kreist, weder in Liebe noch in Haß. Für den er auch als Frage nicht mehr zu existieren scheint. Diese Menschenart hat sich ganz in die Welt eingeschlossen und transzendiert über sich selbst nur in die innerweltliche Unendlichkeit naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Daran wenigstens hat sie bis vor kurzem geglaubt und glaubt sie vielleicht auch heute noch, vielleicht aber auch nicht mehr, weil doch alles Dasein eng, klein und schmutzig ist. Gänzliche Ent-Täuschung, deren Verzweiflung sich als Sachlichkeit tarnt.

In einem kommt unsere heutige Lage mit der frühchristlichen ganz überein. Die Gefahr, daß die Kirche im Glanze innerweltlicher Macht und Größe ihr überweltliches Anliegen vergäße, besteht nicht mehr. Und wer in der Wüste büßend das Kreuz finden will, braucht heute die Welt nicht mehr zu verlassen; denn die Welt selbst ist auf große Strecken hin zur Wüste geworden. Wenn wir uns der Berufung nicht versagen, wird die christliche „Zerstreuung" in uns aufs neue jene weltbezwingenden Kräfte erzeugen, welche die urchristliche Diaspora so unwiderstehlich gemacht haben und das Christentum selbst aus scheinbar tödlichen Krisen immer wieder verjüngt erstehen ließen.

Vom Gehorsam des deutschen Offiziers

Eine historische Betrachtung

Von LUDWIG BÖER

1945 ist mehr zusammengebrochen als nur der deutsche Generalstab und mit ihm das deutsche Heerwesen. Es versank eine Welt von Traditionen und Haltungen; dazu gehört auch eine ganz bestimmte Haltung des Untergebenen zum Vorgesetzten und umgekehrt; denn Gehorsam nach „oben" und Autorität nach „unten" stehen in einem psychologischen Zusammenhang. Diese tiefgründigen Beziehungen von Mensch zu Mensch müssen umso entscheidender werden, je höher die Beteiligten innerhalb der Gemeinschaft stehen.

Der Gehorsam des Offiziers, dieser entscheidend bestimmenden Gruppe im Staatsleben der Vergangenheit, liegt heute in seinem geschichtlichen Werden offen vor dem Auge des Historikers, wenngleich das letzte Wort darüber noch nicht gesprochen werden kann. Hat doch z. B. Franz Halder, Chef des Generalstabs des deutschen Heeres vom September 1938 bis September 1942, in seiner Broschüre „Hitler als Feldherr" offensichtlich vermieden, über dieses heikle Problem zu sprechen.[1] Und doch unterliegt es keinem Zweifel, daß gerade dieses Problem es ist, an dem die Erklärung der Katastrophe von 1945 einsetzen muß. Das Folgende ist ein erster Versuch in dieser Richtung; zu gering erscheint noch der Abstand von dem Geschehen, obgleich im Nürnberger Prozeß ein fast unübersehbares historisches Material jetzt auch gedruckt vorliegt.

Bei dieser Untersuchung soll dem Offiziersstand und seinen Leistungen nicht zu nahe getreten werden. Es steht außer Zweifel: Es gab hervorragende Begabungen; es gab hervorragende Leistungen, und es gab zu jeder Zeit Offiziere, die ihre Ehre darein setzten, in schwierigen Lagen ihrem Gewissen zu folgen. Ebensowenig darf das Folgende so verstanden werden, als ob dem straffen Gehorsam in der Armee das Recht abgesprochen würde. Gehorsam ist notwendig, zumal beim Militär; was aber hier dargelegt werden soll, ist die Tatsache, daß der freie Gehorsam, die freie personale Stellung des Geführten zum Führenden verlorengegangen war und damit sein sittlicher Wert. Umgekehrt nutzte der Führende den absoluten Gehorsam des Untergebenen zu übersteigerter Machtstellung aus. Die Wurzeln dieser inneren Haltung liegen in der Zeit des Absolutismus.[2] Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß das Heer Friedrichs von Preußen erst 1945 besiegt worden ist. Es war die Tragik des deutschen Offizierskorps, daß seine Berufs- und Ehrauffassung in einer Zeit entstand, die ihre Richtung auf letzte Werte bereits eingebüßt hatte.

---

[1] Franz Halder, Hitler als Feldherr, München 1949, Dom-Verlag.

[2] Pribilla, Tapferkeit und Christentum, Hamburg 1947, S. 66 ff. — Josef Pieper, Vom Sinn der Tapferkeit, Leipzig 1948.

1.

Im Ritterschlag lag einst die Verpflichtung, sich nach dem höchsten sittlichen Geist, nach Gott selbst auszurichten. Der Gehorsam hatte damit ein letztes sittliches Ziel. Darum umgab man Ritterschlag und Ritterkampf mit religiöser Weihe. Als die Landsknechtsheere den Ritter verdrängten, sanken auch dessen Ideale ins Grab. Es entstand im deutschen Offizierskorps — nicht bloß im preußischen — eine eigene Ehrauffassung, die sich nicht einmal mit der des Landesfürsten, viel weniger mit der der Kirche deckte. Demeter hat dargestellt, wie z. B. die preußischen Kurfürsten und Könige vergeblich bemüht waren, das Duell abzuschaffen oder einzuschränken.[3] Der Standesgeist des Offizierskorps blieb Sieger, obwohl eine eigenmächtige Satisfaktion jedem Gesetz hohnsprach und in dem Konfirmandenlehrbuch sämtlicher preußischen Kadettenanstalten das Duell als Unsitte und falscher Schutz der eigenen Ehre bezeichnet wurde.[4] Übrigens herrschten die gleichen Zustände, wie eine Denkschrift des bayerischen Kriegsministers von 1858 auf Grund gesandtschaftlich eingeholter Auskünfte beweist, in Frankreich, ähnliche in England.[5]

Im Söldnerheer des 17. Jahrhunderts begann die Entwicklung zur Unfreiheit des Soldaten gegenüber dem Offizier mit der Abschaffung des „steten Vorsprechers, Vaters und Vormunds" der Soldaten („Ambosat" genannt), der die Anliegen der Mannschaft dem Offizierskorps vorzutragen hatte.[6] An Stelle der zunftgemäßen Einordnung und der patriarchalischen Leitung und Führung des Regiments trat nunmehr die straffe, widerspruchslose Unterordnung unter den Befehlenden. Die willenlos gehorsame, gedrillte Truppe war Ziel und Ergebnis der Erziehung. Diese Truppe war, wie die Kriegsgeschichte beweist, der weniger disziplinierten gewaltig überlegen. Daher fand sie überall Nachahmung. So bereitete sich die „Masse Mensch" zuerst im Heerwesen vor und übertrug ihr Ethos auf das öffentliche Leben.

Die preußischen Kriegsartikel vom 12. Juni 1713 bestätigten die verhängnisvolle Trennung von Mann und Offizier.[7] Dem wachsenden Standesdünkel des Offizierkorps stand die rechtlos gewordene Mannschaft gegenüber, die nur noch durch grausame Strafen und härteste Behandlung beisammen gehalten wurde. Aber auch das Offizierskorps stand unter ständigem Druck durch die Einrichtung der Geheimen Conduitenlisten, die seit 1722 bestanden und das preußische Generaldirektorium

---

[3] Karl Demeter, Das deutsche Offizierskorps in seinen historisch-soziologischen Grundlagen, Berlin 1930, S. 114 ff.

[4] Ebda. S. 145.

[5] Ebda. S. 316 ff.

[6] Ebda. S. 169.

[7] Die Artikel von 1713 waren für Unteroffiziere und Mannschaften, die von 1714 und 1726 für Offiziere maßgebend. Die Artikel gingen auf die spanische (!) „Obligacion" des Sala y Albera von 1681 zurück, wie Max Jähns, Geschichte der Kriegswissenschaften vornehmlich in Deutschland, Leipzig 1890, II 1575, nachweist.

verpflichteten, über jeden Offizier geheim und unmittelbar an den König zu berichten. An ihre Stelle traten 1848 die Geheimen Qualifikationsberichte. Von Seeckt führte 1923 die Geheimen Personalabteilungen ein.[8]

Es hat nicht an Bemühungen gefehlt, das nun einmal zerrissene Band zwischen Mannschaft und Offizier wieder zu knüpfen oder den Zustand zu bessern. Der Traktat des Herrn von Loën von 1751 bemüht sich darum.[9] Das österreichische Feldreglement von 1759 warnt die Offiziere, „sich gleichsam zu schämen, mit dem gemeinen Mann leutselig zu reden"; sie möchten nicht der schädlichen Einbildung sein, „daß es einem Offiziers-Charakter nachteilig wäre, vor dem gemeinen Mann anderst als vom Prügeln oder mit anderen Drohungen und harten Redens-Arthen zu sprechen, ohne zu betrachten, daß derley niederträchtige Betragnüsse ihnen selbst zur Schande gereichen". Friedrich II. von Preußen gab mehr auf äußere Reputierlichkeit als auf innere Moralität. Die Offiziere sollten keine Schulden machen, „keine niederträchtigen Streiche ausüben", keine liederlichen Häuser und Cafés besuchen.[10] 1765 gründete der König die Berliner Militärakademie, an der der Schweizer Gelehrte Sulzer eine unverpflichtende Sittlichkeitslehre aller Zeiten vortrug. Diese Abnahme einer wahren, echten Sittlichkeit im Heer wurde vom Offizierskorps selbst empfunden. Ein unbekannter preußischer Offizier tadelte 1772, daß seine Standesgenossen nicht genügend geistig und sittlich gehoben wurden.[11] Nach Rudolf Wilhelm von Kaltenborn war „der Soldatenstand so beschaffen, daß er, weit gefehlt, auf religiöse oder philosophische Moral zu leiten, in vielen Stücken von beiden abweicht".[12] Er sah im Ehrgeiz die Haupttriebfeder aller Handlungen im Dienst und riet den Soldaten, sich die Gehorsamspflicht so wenig lästig als möglich zu machen; die Offiziere aber warnte er davor, „den freigeborenen Menschen durch Schläge zur Maschine zu machen" und ihn völlig abzustumpfen.[13]

In den Massenheeren seit der französischen Revolution war eine gesamtpersonale Durchbildung noch weniger möglich. Das Anwachsen der „Geniekorps", der Artillerie und der technischen Waffen drängte außerdem zu einer steten fachlichen Ausbildung. Sie wurde zuerst natürlich vom Offizier verlangt. So forderte schon das Testament Friedrichs II. von 1768 und seine Einleitung zu de Clairs „Quinzy" zuerst „Kenntnisse und Talente" vom Offizier. Die Potsdamer Instruktionsstunden waren ausgerichtet auf: Dienst, Mathematik, Geographie, Kriegs-, Natur- und Völker-

---

[8] Mit übertriebenen Folgerungen macht auf dieses Problem aufmerksam Heinz Rose, Der 20. Dezember 1722, der Geburtstag des Militarismus. Berliner Hefte für geistiges Leben, hrsg. v. Wolfg. Goetz 4 (1949) Heft 7.

[9] Vgl. Jähns III 2158.

[10] Von der Aufsicht und Zucht der Offiziere, Berlin 1763.

[11] In einem anonym erschienenen Büchlein „Über den Dienst" (2. Aufl. Boston 1783); vgl. Jähns III 2158.

[12] Der militärische Sophron an seine jungen unerfahrenen Kameraden oder Klugheitslehre für angehende Offiziers, Leipzig 1792 S. IV, IX.

[13] ebda. S. 157 ff.

recht.[14] Der technische Offizier, dem die sachliche Ausbildung vor der gesamt-personalen stand, bekam das Übergewicht. Der Gegensatz zwischen diesen rein sachlich eingestellten Offizieren und den „menschlich" denkenden zieht sich durch die Kriegsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Jene verlangten exakte Ausbildung und strenge Disziplin, diese sahen mehr den ganzen Menschen. In Preußen gerieten die Gegner über der Frage: Stehendes Heer oder Miliz und deren Ausbildung aneinander. Der Oberdirektor der Kriegsschule in Berlin, Otto Friedrich v. Diericke, bezeichnete noch 1798 die Pflege des sittlichen Elementes als die Hauptsache der Ausbildung.[15] Für Boyen war „der Weg der Ehre der einzig richtige in der Behandlung des Soldaten".[16] Aber Scharnhorst und der Prinz von Preußen drangen mit ihrer Forderung der exakten Ausbildung und mechanischen Disziplin im Heer durch.[17] Schlözer, Kant, Stein, Humboldt, Fichte, Görres sahen die Einseitigkeiten preußischer Disziplin, doch die Zeit ging über sie hinweg. Clausewitz gab den Ausschlag. Er geht in seinem bekannten Werk „Vom Kriege" auf das Gehorsamsverhältnis nicht ein. Unter den „moralischen Hauptpotenzen" versteht er nur „die Talente des Feldherrn, kriegerische Tugend des Heeres, Volksgeist desselben".[18] Die Massenheere bedingten auch immer strengere, genauere Vorschriften bis ins einzelne, deren Kontrolle wiederum mit strenger Disziplin verbunden war. Während sich die angelsächsische Welt sowohl im Staats- wie im Heerwesen mit self-government behalf und die allgemeine Wehrpflicht ablehnte, litt die Selbständigkeit und Verantwortungsfreudigkeit im deutschen Heer Schaden durch die absolute Disziplin. Die Freiheit des Individuums erstickte in der Reglementierung. Alles war „vorgeschrieben", und der „Dienst" wurde für die Untergebenen oft zur Qual.

Beweis dafür ist die Tatsache, daß der Dienst, Furcht vor Strafe und gekränktes Ehrgefühl so häufig Ursache zum Selbstmord wurden.[19] Noch im Alter seufzte der große Moltke über seine Kadettenzeit: „. . . sie war zu streng, zu hart."[20] In Preußen war das Spießrutenlaufen 1821, der Korporalstock 1826 abgeschafft worden. In Bayern erhielt er sich bis 1848, weshalb die Armee von der Revolution stärker erfaßt wurde als in Preußen. Nach 1870 waren Soldatenmißhandlungen mehrfach Gegenstand von Reichstagsdebatten. 1892 warnte Wilhelm II. erneut in einer Ordre an den Kriegsminister vor Ausschreitungen während der Putz- und Unterrichtsstunden und beim Stuben- und Stalldienst. Der Unterarzt Gruner stellte 1903 fest, daß 46,6 % der militärischen Selbstmörder sich aus dienstlichen Gründen das Leben nahm, zumal aus Furcht vor Strafe,

[14] Vgl. Jähns III 2463.
[15] Diericke, Fragmente eines alten freymüthigen Offiziers über die Veredelung des Soldaten, Königsberg 1798.
[16] Zitiert nach Jähns III 2280.
[17] Demeter S. 174.
[18] Vom Kriege, Berlin 1857, I 183.
[19] Demeter S. 178.
[20] Moltke, Gespräche. Hrsg. von Eberhard Kessel, Hamburg 1940, S. 90.

Dienstunlust und gekränktem Ehrgefühl.[21] Auf das Unteroffizierskorps, dessen Selbstmordziffer allerdings doppelt so groß war wie die der Gefreiten und Gemeinen, fällt nach Demeters Darstellung viel Schuld.[22] 1908 malte Eduard Goldbeck ein bitteres Bild von der „Tradition der Fuchtel" im preußischen Heer.[23] Auch im österreichischen Heer fielen die letzten Privilegien der Obrist-Inhaber, die sogar gegen Offiziere Todesstrafe und Kassation verhängen durften, erst 1868.[24] Und noch 1914 richtete der preußische Kriegsminister v. Falkenhayn an die Generalkommandos eine Anordnung zur strengen Bestrafung von Soldatenmißhandlungen.[25] Im gleichen Jahr nannte F. W. Förster die Schäden preußischer Menschenführung deutlich beim Namen: die Überdisziplin und die von der Korporalpädagogik nachwirkenden einseitigen Begriffe von Subordination und Reglement, die fehlende Unterwerfung der Seele unter ein sittliches Gut.[26]

Im Ausland blieb dieses Bild bis zur Gegenwart erhalten und fand seinen Niederschlag z. B. in dem Buch des britischen Generals Sir Jon Hamilton: „The soul and body of an army" (1921).[27] Nach ihm bildete das deutsche Offizierskorps eine Kaste für sich, die die Manneszucht allein auf Zwang begründete. Die Überspannung der Manneszucht rächte sich im ersten Weltkrieg. Wohl zerbrach im Hexensabbat des Stellungskrieges der bisherige Abstand zwischen Mann und Offizier; aber nur ein Teil der Offiziere entsprach dem von Walter Flex in der Gestalt Wurches gezeichneten Bild. Die Schäden des Heeres nutzte die sozialistische und kommunistische Propaganda. Es war nicht nur der Ausdruck der Zuchtlosigkeit, wenn die Mannschaften 1918 die Grußpflicht verweigerten. Der Soldatenrat bei der Obersten Heeresleitung in Wilhelmshöhe sprach sich klar in einer Denkschrift für die „restlose Bezwingung des Militarismus und die Befreiung der Menschheit aus schweren Ketten" aus; der Offizier solle sich bewußt sein, „daß wir alle Söhne des deutschen Vaterlandes sind und sich einer sachgemäßen Behandlung der Mannschaften befleißigen."[28] Ein Narr nur könne behaupten, daß die Soldatenräte die Wiedereinsetzung der alten Gewalten herbeiwünschten, unter denen man so schwer gelitten habe. Die „Überdisziplin" brach zusammen.

---

[21] Rudolf Gruner, Der Selbstmord in der deutschen Armee. Diss., Berlin 1903, S. 3, 17, 25.

[22] Demeter S. 175.

[23] Goldbeck, Henker Drill. Schülerselbstmorde, Soldatenselbstmorde. Berlin 1908, S. 16 ff., 25.

[24] Georg Nitsche, Österreichisches Soldatentum, Berlin u. Leipzig 1937, S. 41 f.

[25] Demeter S. 351 ff.

[26] Staatsbürgerliche Erziehung. Prinzipienfragen politischer Ethik und politischer Pädagogik, Leipzig u. Berlin 1914, S. 56 ff., 97.

[27] Zitiert nach Erich Schwinge, Die Entwicklung der Manneszucht in der deutschen, britischen und französischen Wehrmacht seit 1914, Berlin und München 1940, S. 36 f.

[28] Denkschrift. Dem Vertretertag der Soldatenräte des Feldheeres am 1. 12. 18 in Bad Ems überreicht vom Soldatenrat bei der Obersten Heeresleitung. Wilhelmshöhe bei Kassel, 28. 11. 1918.

2.

Das verlorene Vertrauen und die verlorene Autorität wiederzugewinnen war das unablässige Streben des Offizierskorps in der Weimarer Zeit. Die Armeen aller europäischen Staaten haben zwischen 1914 und 1933 schwere Gehorsamskrisen erlebt. Im Kriege waren aussichtslose Unternehmen die Ursache. So meuterten z. B. englische Fronturlauber im Januar 1919, als sie zur Front zurückkehren sollten, ebenso bei Murmansk im gleichen Jahr. Die gleiche Ursache lag vor, als im Mai/Juni 1917 fast 100 französische Regimenter den Gehorsam versagten; der Zusammenbruch der türkischen und bulgarischen Armeen am Ende des Krieges, die Meuterei der österreichischen Flotte bei Cattaro im Februar 1918 erfolgten, weil die Mannschaften überzeugt waren, daß sie nutzlos eingesetzt wurden. Bei der Meuterei der englischen Atlantikflotte im September 1931 spielten politische Motive eine Rolle, obwohl der Anlaß die Herabsetzung des Soldes war.[29]

Das deutsche Offizierskorps selbst befand sich in einer Gehorsamskrise, als am 28. November 1918 Wilhelm II. die Armee ihres Treueides entbunden hatte. Nur mit Widerwillen dienten viele Offiziere der Republik, deren Träger nicht wenig über den geglückten Umschwung vom strengen Kaiserregiment zur Volksherrschaft überrascht waren.[30] Das Offizierskorps hoffte, wie das Beispiel Hindenburgs beweist, auf die Rückkehr der Monarchie. Der Kapp-Putsch offenbarte die innere Zwiespältigkeit des Offizierskorps. Ebert rettete die Situation. Erst nach Hindenburgs Wahl zum Reichspräsidenten söhnte man sich mit der Lage aus. Alle entscheidenden Kommandeur- und Stabsstellungen wurden von Seeckt mit Fachoffizieren besetzt, „kühl bis ans Herz hinan, soldatische Techniker und Ingenieure, Verehrer der abstrakten Macht, Verächter aller Ideologien".[31] Die geheime Aufrüstung, die Ablehnung der Versöhnungs-Außenpolitik haben nach R. Pechels Urteil die Unaufrichtigkeit des Offizierskorps gegen den Staat vermehrt.[32] Die Republik selbst und die Presse tadelten zudem ungerechterweise auch berechtigte nationale Regungen, wie Braun ganz zu Recht bemängelt.[33] Erfolgten aber gehässige Angriffe, so wagten die Machthaber wiederum nicht, scharf durchzugreifen. So nahm z. B. der Reichswehrminister Noske die Schmähungen eines jungen Leutnants (in einem Weimarer Lokal) auf die Republik nicht ernst.[34] Die Niederschlagung der kommunistischen Aufstände geschah vonseiten des Offizierskorps in der Hoffnung, daß die Militärdiktatur auf dem Fuße folgen

---

29 Schwinge a. a. O.
30 Otto Braun, Von Weimar zu Hitler. New-York ²1940, S. 38 f.
31 Horst Falkenhagen, Verhängnisvolles Zusammenspiel: Rote Armee und Reichswehr. „Die Neue Zeitung" 2. Okt. 1948.
32 Deutscher Widerstand. Zürich - New York 1947, S. 133 f.
33 Braun S. 181.
34 Braun S. 181.

werde. In diesem Sinne trat man an Noske heran.[35] Mit Sorge sahen die Beobachter der geistig-politischen Entwicklung dieses Verlangen nach dem starken Mann im Bürgertum aufleben. Heller fand die Ursachen in der Wirkung Nietzsches, in der Kriegsliteratur, dem romantischen Geniekult und dem Anwachsen der Bürokratie.[36] Auch nach der Konsolidierung der Republik blieb die Abneigung gegen sie in weiten Kreisen des Offizierskorps bestehen und man darf das Urteil Friedenburgs beachten: „Wahrscheinlich hat diese Spannung, die den ganzen Entwicklungsgang der Weimarer Republik begleitet hat, letzten Endes ihr Schicksal besiegelt".[37] Die Sehnsucht des deutschen Volkes richtete sich auf den Obrigkeitsstaat, dessen Subordinationsgeist den Deutschen geformt hat.[38] Als daher der verehrte Hindenburg Hitler in Potsdam die Hand gereicht hatte, ging das Offizierskorps innerlich mit und übertrug nach 1934 reibungslos seine gewohnte Gehorsamspflicht auf den neuen Befehlshaber. Die wenigsten ahnten, welchen Verbrechern die Macht in die Hände gefallen war. An die Stelle Gottes traten „Volk und Vaterland". Auf sie wurde der Soldat verpflichtet, sie waren „die höchsten Werte auf dieser Welt".[39] Zu ihrer Sicherung und Erhaltung wurde „die bedingungslose Unterordnung der Einzelpersönlichkeit unter die Lebensgesetze der Nation als natürliche Pflicht" gefordert. Eine freiere Disziplin gestand man nur dem höheren Führer zu, der „in seiner Person und Haltung am klarsten und stärksten den Glaubensinhalt und die Zielvorstellungen seiner Gemeinschaft verkörpern" müsse.[40]

Damit hatte der Gehorsam seine letzten ethischen Bindungen verloren und war nihilistisch geworden.[41] Die Vergötzung des Staates, der Gemeinschaft im großen wie im kleinen, der daraus hergeleitete Haß auf jede andere Gemeinschaft, den „Feind", waren die Folgen.[42] Die Formel vom „gewissenhaft ehrliebenden Soldaten" blieb beim neuen Eid weg. Das Militärstrafgesetzbuch mit seinem im Gewissen verpflichtenden Paragraphen wurde als Phrase empfunden. „Der harte, männliche, heldisch gerichtete Lebensstil" brauchte kein Gewissen mehr.[43] Der fachlich ausgebildete Offizier genügte. Aber „seine Einseitigkeit machte ihn urteilslos in allen nichtmilitärischen Fragen, besonders in allen politischen Erwägungen."[44] So trat an die Stelle des echten und freien Gehorsams das freiwillige

[35] Ferd. Friedensburg, Die Weimarer Republik, Berlin 1946, S. 160 ff., 172.
[36] Herm. Heller, Rechtsstaat oder Diktatur? „Die Neue Rundschau" 40 (1929) II 7—21 ff.
[37] Friedensburg, a. a. O S. 175.
[38] Max Pribilla, Das Verhalten der Unternehmer im Dritten Reich. Diese Zeitschrift Bd. 143 (1948/49) S. 175 f.
[39] Friedrich Altrichter (Oberst im Naziheer), Der soldatische Führer. Oldenburg-Berlin 1938, S. 103 ff., 122 ff., 143, 151.
[40] Friedrich Altrichter a. a. O.
[41] Hans Lilje, Der Nihilismus, Tübingen 1947, S. 9.
[42] Wohin das Heer trieb, zeigt die Darstellung von Gerh. Scholtz, Prinz Friedrich Karl, Nürnberg 1941.
[43] Herm. Heller a. a. O.
[44] Fabian v. Schlabrendorff, Offiziere gegen Hitler, Zürich 1946, S. 90 f.

Sklaventum, an Stelle des mitdenkenden und sich mitverantwortlich fühlenden Vorgesetzten der „Typ des kritiklosen Befehlempfängers", wie ihn Speer im Nürnberger Prozeß bezeichnet hat.[45] Der Mannschaft gegenüber aber wurde die straffe Disziplin wieder hergestellt. Schwinge empfiehlt 1940 hartes Durchgreifen und strenge Handhabung des Militärgerichtswesens bei jeder Form des Ungehorsams.[46] Man war zu den Formen des Gehorsams vor 1914 zurückgekehrt, nur mit dem Unterschied, daß das Staatsoberhaupt jede Bindung an ethische Grundgesetze ablehnte.

3.

Nur dort, wo der Gottesglaube gelebt wurde, erkannte man die furchtbare Zerstörung der Seele des deutschen Offiziers. Die Zivilcourage, die schon Bismarck im deutschen Beamtenstand vermißte, war eine seltene Tugend, da sie sich „im Gehorsam gegen das eigene Gewissen auf eigene Verantwortung und unter Verzicht auf die Anerkennung der Menschen" vollzieht.[47] Gerade darin aber war das Offizierskorps nicht mehr geschult. Ulrich von Hassell sah das Problem scharf: „.... In der obersten Region, wo der Gehorsam durch eigenes Urteil und politische Verantwortung ergänzt werden mußte, wird er um so sklavischer und gegen bessere Erkenntnis angewandt... Je länger der Krieg dauert, desto geringer wird meine Meinung von den Generalen. Sie haben wohl technisches Können und physischen Mut, aber wenig Zivilcourage, gar keinen Überblick oder Weitblick und keinerlei innere, auf wirklicher Kultur beruhende geistige Selbständigkeit und Widerstandskraft, daher sind sie einem Mann wie Hitler völlig unterlegen und ausgeliefert. Der Mehrzahl von ihnen sind außerdem die Karriere in niedrigem Sinn, die Dotationen und der Feldmarschallstab wichtiger als die großen, auf dem Spiel stehenden Gesichtspunkte der sittlichen Werte".[48] Noch schärfer ist das Urteil eines anderen Widerstandskämpfers, Rudolf Pechels, wenn er auch nicht alle ohne Ausnahme treffen will: „Es gibt keine Entschuldigung für die Generäle... Sie haben wider besseres Wissen gehandelt ... war die Berufung auf den Fahneneid nur mehr eine feige Flucht vor dem eigenen Gewissen... Sie ließen sich wie Hunde wegjagen, wenn Hitlers Raserei über einen Fehlschlag sich nicht mit Zerbeißen von Teppichen genügen ließ, und kamen wie gehorsame Hunde wieder, wenn er sie zu einem neuen Kommando zurückpfiff... Sie haben die eigene Ehre, den guten deutschen Namen, das Weiterbestehen wahren deutschen Soldatentums und die Zukunft ihres Volkes verspielt..."[49]

[45] Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof, Nürnberg 1946 ff., XXII 460 f.
[46] Demeter S. 181.
[47] Pribilla, Tapferkeit a. a. O., S. 33.
[48] Ulrich von Hassell, Vom andern Deutschland, Zürich und Freiburg i. Br. 1946, S. 308.
[49] Pechel a. a. O. S. 173 ff.

Es kann hier nicht die Rede davon sein, die Generalität als solche zu verurteilen. Die Institution als solche unterschied sich nur wenig von der anderer Armeen. Man wird außerdem manches den Generalen zugute halten müssen. Auch sie unterlagen der allgemeinen Täuschung durch Hitlers Phrasen und anfängliche Erfolge; sie konnten die Tragweite seines Vorgehens nicht übersehen. Später zeigten manche innere Schwäche vor der Drohung der Gestapo und neigten zur Resignation. Aber es ist die Tragik der deutschen Armee geworden, daß die einflußreichsten Männer wie der Generaladmiral v. Raeder dachten: „Ich habe mich, wie es nicht anders möglich war, dem Zwang gefügt".[50] Diese Haltung war die Regel, die Ausnahmen wie Generaloberst Beck u. a. nur bestätigen.[50a] Mit dieser Haltung war aber der personale, freie Gehorsam zerstört. Das war nur möglich, weil christliche Werte keine Rolle mehr spielen sollten. 1936 hatte die Reichsjugendführung mit ihren „Richtlinien zur Bekämpfung der katholischen Jugendverbände" bereits den Auftakt zur Vergiftung der jungen Seelen gegeben.[51] Als F. v. Rabenau in seinem Buch „Von Geist und Seele des Soldaten" (1940) schrieb, daß „ein Soldat im Dienste kaum ohne Jenseitsgedanken auskommen kann', erfolgte auf Anregung des Gauleiters Florian das Verbot dieser Schrift durch Heß.[52] Den Ersatz für den christlichen Glauben suchte man im Gehorsam gegen einen Menschen, was Jodl im Nürnberger Prozeß auch offen bekannte: „...nach der nationalsozialistischen Revolution waren diese Gruppen auf allen Gebieten des Lebens völlig in sich gespalten, politisch, weltanschaulich und ideologisch. Das Ziel das sie vereinigt hat, war das Soldatentum und der notwendige Gehorsam.[53]

Zu dieser Überspannung des Gehorsams, genauer: diesem Verfallensein an einen Menschen, kam als weiterer Grund für die Unsicherheit bei bedeutsamen Entscheidungen noch die unzureichende oder ganz fehlende Ausbildung im Natur- und Völkerrecht und im Rechtswesen überhaupt. Die Beurteilung der Neutralität Hollands und Belgiens z. B. geschah bei den Generalen allein von operativen und strategischen Notwendigkeiten her. Im Militärstrafgesetzbuch war dem falschen Führerprinzip bereits Vorschub geleistet, das bei naturrechtlicher Prüfung sich leicht als falsch erwiesen hätte. Auf dieses Führerprinzip berief sich Hitler, als er Keitels Bedenken beschwichtigte: „Ich weiß nicht, warum Sie sich Gedanken machen und sich sträuben; Sie haben doch keine Verantwortung, diese trage ich allein gegenüber dem deutschen Volk".[54] Keitel sah daher,

[50] Nürnberger Prozeß IV, S. 483.

[50a] Ein General kämpft gegen den Krieg. Hrsg, von Wolfgang Förster, München 1949, Dom-Verlag. Dazu Friedrich Colleoni, Der General als Kriegsfeind Nr. 1, in „Rheinischer Merkur", Neujahr 1950, und Pribilla, Ein großer Gegenspieler Hitlers, in dieser Zeitschrift, Januar 1950.

[51] Schlaglichter. Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche. Hrsg. von Konrad Hofmann, Freiburg 1947, S. 18 ff.

[52] Nürnberger Prozeß IV, 83.

[53] Ebda. XV, 437.

[54] Ebda. XVIII, 7.

wie sein Verteidiger es ausgedrückt hat, „im Befehl des Staatsoberhauptes eine Freistellung von eigener Verantwortung", und Keitel selbst bestätigte das am Schluß seines Verhörs: „... woran ich nie gedacht habe, das war, gegen das Staatsoberhaupt und den obersten Befehlshaber der Wehrmacht zu revoltieren..."[55] Der gehorchende Soldat fühlte sich „gedeckt" durch das Urteil oder den Befehl des Vorgesetzten und gab die eigene Meinung und damit die eigene Person auf. Auf das z. T. naturrechtswidrige Militärstrafgesetzbuch berief sich sogar noch der Verteidiger Jodls, Exner, im Nürnberger Prozeß und redete einer doppelten Moral das Wort: „... schließlich gelten im Verkehr der Staaten untereinander doch etwas andere Moralgrundsätze als in Erziehungsinstituten für christliche junge Mädchen".[56]

An diese verworrene Rechtsauffassung darf man auch die komplizierte Frage der „Zuständigkeiten" anschließen. Zahlreiche Unklarheiten in Zuständigkeitsfragen verwirrten den ganzen Aufbau des Heeres. Beispiele dafür deckte der Nürnberger Prozeß auf.[57] So bestand die Möglichkeit, die Verantwortung zu verteilen oder abzuschieben. Für Hitler war diese Verwirrung Voraussetzung für sein Divide et impera. Die strenge Geheimhaltung aller Befehle untereinander erschwerte zudem die Bildung eines klaren Urteils. „Er hielt uns ausgesprochen in getrennten Lagern", sagte Keitel aus.[58]

Dieser blinde Gehorsam der Generale wurde von Hitler schlecht belohnt. Er verachtete die „zimperlichen" und ritterlichen Manieren der Generale, die sich nicht zur Grausamkeit entschließen wollten: „Die Generäle wollen trotz ihrer Lehren vom Kriege sich wie die Ritter aufführen... Ich brauche keine Ritter, ich brauche Revolutionen... Wir müssen grausam sein... wir müssen das gute Gewissen zur Grausamkeit wiedergewinnen".[59] Vor Keitel selbst und anderen Generalen wagte er zu sagen: „Ich habe es nur mit Strohköpfen zu tun."[60] Seine furchtbare Rache nach dem 20. Juli 1944 erklärt sich nicht nur mit dem seit Jahren aufgestauten Haß gegen die Generalität, sondern vor allem aus seiner amoralischen Grundeinstellung. So blieben die Generale trotz ihrer Nachgiebigkeit Hitler und seinen Kumpanen verdächtig. Himmler versuchte, die SS an die Stelle des Heeres zu setzen, wie schon Roehm versucht hatte, die SA zu einer Miliz zu machen.[61] So setzte sich der Kampf zwischen Regierung und Armee, der in der Weimarer Zeit begonnen hatte, in anderer Form fort. Auch das belastete das Gehorsamsverhältnis und die Zusammenarbeit unter den Armeeführern. Wohl kann die deutsche Generali-

---

[55] Ebda. XVIII, 10 und XI, 35.
[56] Ebda. XIX, 12.
[57] Ebda. XVIII, 16—22; XIX, 46; XXXII, 16 ff.
[58] Ebda. X, 557.
[59] Herm. Rauschning, Gespräche mit Hitler. Zürich - New York 1940, S. 16, 22, 125.
[60] Nürnberger Prozeß XV, 481.
[61] Rauschning, S. 143.

tät darauf hinweisen, daß 10 Feldmarschälle (von 17) und 26 Generaloberste (von 36) von ihren Posten entfernt wurden, 6 dem Tyrannen, 9 dem Krieg zum Opfer fielen, 2 in Unehre verabschiedet und 1 gefangen wurde; nur vier blieben von ihrer Gesamtzahl bis 1945 im Dienst. Aber nur wenige sahen die Grenzen klar, die der Autorität nach „unten" und dem Gehorsam nach „oben" gezogen sind. Die Anhänger des unbedingten Gehorsams hatten den Ausschlag gegeben. Keitel hat diese Tatsachen in seinem Schlußwort beim Nürnberger Prozeß selbst festgestellt: „Es ist tragisch, einsehen zu müssen, daß das beste, was ich als Soldat zu geben hatte, Gehorsam und Treue, für nicht erkennbare Absichten ausgenutzt wurde und daß ich nicht sah, daß auch der soldatischen Pflichterfüllung eine Grenze gesetzt ist."[62] Die verhängnisvolle Einstellung auf das „Befehl ist Befehl" wurde noch unterstützt durch den irrationalen „Glauben" an das Genie des Machthabers. Für diesen Glauben an das dämonische Genie „von infernalischer Größe" (Jodl) ist das Tagebuch Jodls Zeuge. In ihm wird dem Generalstab z. B. die Kraft des Gemüts abgesprochen, „weil er letzten Endes an das Genie des Führers nicht glaubt."[63] Auch Keitel gestand im Schlußwort: „Ich habe geglaubt, ich habe geirrt."[64] Damit verschmolz die jahrhundertealte traditionelle Gehorsamshaltung, die Gewissen und personale Selbstverantwortung bis auf einen Rest ausgeschaltet hatte, mit einem in der Armee noch nicht dagewesenen Verfallensein an den obersten Befehlshaber. Gewiß nicht bei allen, und bei jedem wieder in einem verschiedenen Grade! Aber selbst wer sich von diesem Einfluß frei hielt, war doch eingespannt in die Tradition gewordene autoritäre Führung, der man einen in Fleisch und Blut übergegangenen Gehorsam entgegenbrachte. Er wies alle Schattierungen auf vom ritterlichen Dienen bis zur Selbstaufgabe des eigenen Urteils und zur Befolgung auch verbrecherischer Befehle. Diese Haltung hat zur Katastrophe wesentlich beigetragen. Alle Bemühungen im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte haben nicht vermocht, das knechtische Gehorchen und das despotische Befehlen auf die Dauer in eine Gottes Gesetz und die Würde des Menschen wahrende Haltung umzuwandeln.

---

[62] Nürnberger Prozeß XXII, 431.
[63] Ebda. IV, 466 f.
[64] Nürnberger Prozeß a. a. O.

Formen wachsender Berufsgemeinschaft

Das „Friedensabkommen" in der schweizerischen Maschinenindustrie 1937—1954

Von JAKOB DAVID

Nach den schweren Krisenzeiten der dreißiger Jahre und angesichts der Verdüsterung des politischen Horizontes traten in der Schweiz 1937 die Beteiligten der Schweizerischen Maschinen- und Metallindustrie, Arbeitgeberverband und Gewerkschaften, zusammen, um das in der schweizerischen Sozialgeschichte berühmt gewordene sogenannte „Friedensabkommen" zu schließen. Das Abkommen wurde zuerst 1937 probeweise für zwei Jahre getroffen, dann aber 1939, 1944 und 1949 um je fünf Jahre verlängert, so daß es nun bis zum 19. Juli 1954 in Geltung bleiben wird.

Dieses Abkommen ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Stellt es doch einen grundsätzlich neuen Weg der Klassenauseinandersetzung dar, der sich offenbar für Arbeitgeberschaft wie Arbeitnehmerschaft als derart richtig und vorteilhaft erwiesen hat, daß die Verlängerung von beiden Seiten gewünscht und im Sommer 1949 sogar in eine welt- und wirtschaftspolitisch völlig unübersichtliche Periode hinein fast unverändert vorgenommen wurde, während (wenigstens in der Schweiz) kein einziger Tarifvertrag (Gesamtarbeitsvertrag) eine solche Stabilität und Dauer aufzuweisen hat.

Vorgeschichte

Es dürfte lehrreich sein, kurz die Geschichte dieses Abkommens zu skizzieren, um dabei die zu Grunde liegenden Überlegungen auf beiden Seiten darzulegen, und dann auf den Inhalt näher einzugehen.

Die Maschinen- und Metallindustrie nimmt innerhalb der schweizerischen Volkswirtschaft eine bedeutende Stellung ein. Sie beschäftigt rund 20 bis 25 Proz. der Fabrikarbeiter und stellt über 25 Proz. des schweizerischen Exportes. Man schätzt, daß innerhalb dieser Industrie 65—70 Proz. der Beschäftigten für den Export tätig sind. Diese Exportabhängigkeit hat sozial gesehen eine doppelte Wirkung. Einerseits war es infolge der internationalen Konkurrenzverhältnisse oft auch beim besten Willen nicht möglich, alle berechtigten Wünsche der Arbeiterschaft zu erfüllen. Das verschärfte die Spannung um so mehr, als gerade die maschinenindustriellen Unternehmer ihrerseits sehr oft Menschen waren, die im harten Lebenskampf selber hart geworden waren und vielleicht manchmal über Gebühr den „Herrn im Hause" spielten. Anderseits aber wurde zunächst die Führerschaft der Arbeiter, dann diese selbst, immer mehr zu wirtschaftlichem Denken erzogen, je mehr ihr Schicksal mit dem allgemeinen Gang der Wirtschaft verknüpft war.

In den ersten anderthalb Jahrzehnten nach dem ersten Weltkrieg bis zur Weltwirtschaftskrise von 1930—35 hatte das Gewerkschaftswesen einen mächtigen Aufschwung genommen. Sein Programm war aber bei den mäch-

tigsten, den sozialistischen Gewerkschaften noch immer auf den Klassenkampf gegründet und trug die Tradition und Spuren der revolutionären Epoche der Bewegung in sich, woran die Haltung des liberalen Unternehmertums und der langjährige erbitterte Kampf um Anerkennung und Erfolg nicht unbeteiligt waren. Das Unternehmertum war seinerseits zum Teil aus Überlieferung, zum Teil in Gegenwehr gegen die Angriffe der Gewerkschaften nicht minder im Klassenkampfgedanken befangen und konnte sich nur schwer mit dem Gedanken vertraut machen, daß eines Tages doch mit jenen Organisationen zusammen zu arbeiten wäre, die sie als ihre Feinde betrachteten. Kampfmaßnahmen waren wie in andern Ländern auf beiden Seiten an der Tagesordnung und wurden noch in der Krisenzeit von 1930—1935, die ohnehin vermehrte Spannungen in sich trug, ausgiebig verwendet. Es scheint, daß aber gerade die Erfahrungen dieser schweren Jahre auf beiden Seiten die Erkenntnis reifen ließen, für die die christliche Soziallehre ja schon lange, bisher meist vergeblich, geworben hatte, daß „Friede ernährt, Unfriede verzehrt", daß Streit und Streik, selbst bei günstigem Ausgang, die Wirtschaft schwächt und das Sozialprodukt, das eventuell zu verteilen wäre, nur verkleinert, und daß dies, zumal in einer unter schwerster Konkurrenz stehenden Exportindustrie, nur zum Schaden für alle Beteiligten gereichen könne.

Diese Erkenntnis dämmerte zuerst in den Spitzen der beiderseitigen Verbände. Sie haben sich mit Ruhe und Zähigkeit gegen große Widerstände in ihren eigenen Reihen durchgesetzt, um nach Ablauf der Krisenperiode, als man daranging, die Scherben zusammenzulesen und neu aufzubauen, zusammenzutreten und das Friedensabkommen zu schließen. Es muß anerkannt werden, daß dies ohne den persönlichen Einsatz von Konrad Ilg, Präsident des (sozialistischen) Metallarbeiterverbandes, und Dr. Ernst Dübi, Generaldirektor der L. von Roll'schen Eisenwerke, zugleich Präsident des Arbeitgeberverbandes der Schweiz. Maschinen- und Metallindustrie, nicht möglich geworden wäre, weil die christlichen Gewerkschaften zu schwach waren, um allein eine solche Vereinbarung durchzuführen.

Aufschlußreich sind die Überlegungen, mit denen die Gewerkschaftsführer in einer Aufklärungsschrift vom Jahr 1937 ihre eigenen Leute zu überzeugen suchten.

„Es ist uns bewußt, daß überall dort, wo unsere Mitglieder noch in den alten Formen gewerkschaftlicher Taktik befangen sind, der Sinn und Geist dieses Abkommens nicht sofort begriffen wird und es gründlicher Aufklärung bedarf, um alle unsere Mitglieder und darüber hinaus die gesamte Arbeiterschaft der Maschinen- und Metallindustrie von der Notwendigkeit der geregelten Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu überzeugen.

Die Notwendigkeit dieser neuen Beziehungen ergibt sich genau so zwingend aus der weltwirtschaftlichen Situation wie aus den politischen Wandlungen der Nachkriegszeit. Das große Ziel der Besserstellung der Arbeiterschaft durch gewerkschaftliche Organisationen in der Welt hat durch Aufrichtung des Faschismus in großen Industrieländern eine schwere Störung erfahren. Mit der Zerstörung der gewerkschaftlichen Organi-

sationen in Deutschland und Italien ging eine Entrechtung dieser Arbeiterschaft Hand in Hand. Die Entrechtung der Arbeiterschaft und die damit in Verbindung stehende Niederhaltung der Arbeitslöhne und Verschlechterung der übrigen Arbeitsbedingungen, Verlängerung der Arbeitszeit, teilweise bis auf 60 und mehr Stunden, kommt einseitig dem herrschenden System zugut und verschlechtert die Aussichten der anderen Industrieländer und besonders der schweizerischen Metall- und Maschinenindustrie im internationalen Konkurrenzkampf.

In dieser Situation müssen bei uns andere Methoden der Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit, Unternehmer und Arbeiter Platz greifen, wenn die Schweiz ihre Stellung im internationalen Güteraustausch behalten will. Wir haben nie die Meinung gelten lassen, daß bei uns die gleichen Arbeitsbedingungen herrschen müssen wie in den übrigen Konkurrenzländern. Wir wissen, daß die schweizerische Maschinenindustrie, dank ihrer hervorragend qualifizierten Arbeiterschaft, überall dort besser konkurrenzfähig ist, wo die Qualität den Ausschlag gibt. Deshalb brauchen wir die Arbeitsbedingung auch nicht auf das Niveau der Diktaturstaaten herunterdrücken zu lassen. Die soziale Stellung der Arbeiterschaft muß gehoben, ihr gerechter Anteil an der Güterproduktion gesichert werden. Dagegen sollte die Produktion von allen andern Erschütterungen verschont werden. Dies ist der tiefe Sinn des abgeschlossenen Abkommens.

Wenn wir annehmen, daß es gelingen wird, den Frieden für einige Jahre zu sichern, wird sich schließlich irgendwo ein Rüstungsstillstand einstellen. Die beschäftigungslose Industrie wird sich dann auf den Weltmarkt stürzen und wir werden mit einem Konkurrenzkampf zu rechnen haben, wie ihn die Welt noch nie gesehen hat. Die Maschinenindustrie der faschistischen Staaten, besonders Deutschlands, die sich während der profitablen Rüstungskonjunktur glänzend ausstatten und auf der Höhe des technischen Fortschrittes halten kann, wird auf Grund ihrer elenden Arbeitsbedingungen einen unerhörten Preisdruck auf den Weltmarkt ausüben und versuchen, die Industrie der übrigen Länder zu vernichten. Wir brauchen nicht zu sagen, was für Folgen dies auch für unsere Arbeiterschaft haben würde. Es ist ganz offensichtlich, daß dieser Kampf schärfsten Lohndruck und damit Verelendung der schweizerischen Arbeiterschaft bedeuten würde.

Die Gefahr wird weniger groß sein, wenn es in der kurzen Zeit der Rüstungskonjunktur gelingt, der schweizerischen Maschinenindustrie auf dem Weltmarkt neue Absatzgebiete zu erobern und diese mit Hilfe ihrer hochwertigen Produkte zu halten. Um dies zu ermöglichen muß in dieser Industrie ein auf Vernunft und Erkennung der Lage begründeter Arbeitsfriede herrschen. Wir verstehen diesen Arbeitsfrieden nicht so, daß der Arbeiterschaft gerechte Arbeitsbedingungen vorenthalten werden sollen, nein, die schlechten Löhne der Krisenjahre müssen weg und auch die übrigen Arbeitsbedingungen müssen verbessert werden. Dieses Ziel kann aber auch auf eine andere Weise erreicht werden, es braucht keine Streiks, bei denen schließlich doch das Erstrebte nicht erreicht wird.

Es kann sich nicht darum handeln, für den Moment einen Vorteil herauszuholen, der dann bei nächster Gelegenheit wieder doppelt verlorengehen soll. Was wir wollen, ist die Herstellung des Arbeitsfriedens auf lange Frist, was der Industrie ermöglichen soll, zu disponieren; dafür verlangen wir von dieser Seite Entgegenkommen bei der Regelung der Arbeitsbedingungen. Wir ziehen eine freie Verständigung der staatlichen Intervention vor. Die Zeit ist längstens vorbei, wo Arbeitskämpfe mit primitiven Kampfmitteln geführt werden können. In den letzten Jahren hat der Staat in allen größeren Arbeitskämpfen interveniert. Wir machen mit dem vorliegenden Abkommen den Versuch, ohne staatliche Intervention die Beziehungen zwischen Unternehmer und Arbeiterschaft zu regeln, weil wir davon überzeugt sind, daß die Schaffung einer Vertrauensbasis auf direktem Wege besser erreicht werden kann.

Diese Bemühungen werden auch in der Öffentlichkeit nicht ohne Eindruck bleiben. Die öffentliche Meinung gehört zu den Imponderabilien, die sehr oft für den Erfolg eines Konfliktes von Bedeutung sind. Bei den heutigen Verhältnissen wird sie sich stark gegen den wenden, der mit alten Methoden glaubt seine Interessen rücksichtslos verfechten zu können. Sie wird sich gegen die Unternehmer wenden, sie wird sich aber noch in viel stärkerem Maße gegen die Arbeiterschaft wenden, wenn sie die gegenwärtige Situation nicht erkennt oder gar mißbrauchen wollte.

Wir wissen, daß wir uns mit dem Abschluß dieses Abkommens in der Maschinen- und Metallindustrie über die friedliche Beilegung der Arbeitsstreitigkeiten für neue Methoden einsetzen und daß diese Methoden nicht überall in unseren Reihen begriffen werden. Es wäre falsch, wenn diese neuen Methoden der gewerkschaftlichen Auseinandersetzung, die übrigens im Gewerbe schon lange gelten, als Schwäche ausgelegt würden. Die finanzielle Stärke des Schweizerischen Metall- und Uhrenarbeiterverbandes hätte es erlaubt, schwere wirtschaftliche Kämpfe wochen-, ja monatelang zu führen. Dies trifft aber auch auf den Arbeitgeberverband in noch stärkerem Maße zu. Dazu hat der Arbeitgeberverband den Vorteil der vollständigen und einheitlichen Geschlossenheit. Es gibt dort keine verschiedenen Organisationen, sondern nur einen starken und einheitlichen, fast bis auf den letzten Unternehmer geschlossenen Verband.

Der Schweizerische Metall- und Uhrenarbeiterverband hat zu allen Zeiten die Interessen der Arbeiterschaft tatkräftig und mit Erfolg gewahrt. Er hat dabei auch für die Bedürfnisse und Schwierigkeiten der Industrie immer Verständnis aufgebracht. Er tut dies in Übereinstimmung mit der tüchtigen und hochqualifizierten Arbeiterschaft, die sich in ihren Betrieben zu jeder Zeit für die gleichen Bestrebungen eingesetzt hat.

Das Abkommen, wie es vorliegt, ist ein Versuch, mit neuen Methoden und mit ehrlichen und vernünftigen Absichten, unter Berücksichtigung der schweizerischen Volkswirtschaft, in Lohn- und Arbeitsfragen die bestmöglichste Lösung zu finden. Der Einsatz aller derjenigen Kräfte, die die heutige Lage zu erkennen vermögen, ist notwendig, um dem eingeleiteten Versuch zu einer fruchtbaren Entwicklung zu verhelfen."

Diesen Überlegungen und Notwendigkeiten suchte nun das „Friedensabkommen" (wie es in der Zukunft meist genannt wurde) vom 19. Juli 1937 gerecht zu werden. Es sollten auf der einen Seite die Grundlagen für eine dauernde, vertrauensvolle und der sozialen Entwicklung förderliche Zusammenarbeit gelegt, anderseits aber eine allzu starre Regelung, die weder der großen Verschiedenheit der Betriebe noch den Wechselfällen der Konjunktur Rechnung getragen hätte, vermieden werden.

Der Inhalt des Friedensabkommens

Was besagt nun dieses „Friedensabkommen"? Lehrreich ist schon der Eingang der Vereinbarung:

„Im Bestreben, den im Interesse aller an der Erhaltung und Fortentwicklung der schweizerischen Maschinen- und Metallindustrie Beteiligten liegenden Arbeitsfrieden zu wahren, verpflichten sich
der Arbeitgeberverband schweiz. Maschinen- und Metall-Industrieller,
l'Union des industriels en métallurgie du Canton de Genève
einerseits
und die nachstehenden Arbeitnehmerverbände, nämlich:
der Schweizerische Metall- und Uhrenarbeiter-Verband,
der Christliche Metallarbeiterverband der Schweiz,

der Schweiz. Verband evangelischer Arbeiter,
der Landesverband freier Schweizer Arbeiter

anderseits,

wichtige Meinungsverschiedenheiten und allfällige Streitigkeiten nach Treu und Glauben gegenseitig abzuklären, nach den Bestimmungen dieser Vereinbarung zu erledigen zu suchen und für ihre ganze Dauer unbedingt den Frieden zu wahren. Infolgedessen gilt jegliche Kampfmaßnahme, wie Sperre, Streik oder Aussperrung als ausgeschlossen, dies auch bei allfälligen Streitigkeiten über Fragen des Arbeitsverhältnisses, die durch die gegenwärtige Vereinbarung nicht berührt werden."

Dann wird in 10 Punkten das Verfahren geregelt, um ohne Gewalt entstehende Differenzen zu erledigen.

1. Meinungsverschiedenheiten und allfällige Streitigkeiten sind in erster Linie im Betrieb selbst zu behandeln. Dazu werden in allen Betrieben „soweit möglich, entsprechend der bisherigen Übung in der Maschinen- und Metallindustrie" Arbeiterkommissionen bestellt, deren Statuten keine dieser Vereinbarung widersprechende Bestimmungen enthalten dürfen.

2. Strittige Fragen des Arbeitsverhältnisses, über die im Betrieb keine Einigung erzielt wurde, werden den Verbandsinstanzen „zur Abklärung und Schlichtung" unterbreitet. Der Umkreis dieser Fragen ist aber genau umschrieben und betrifft nur das eigentliche Arbeitsverhältnis:

a) Allgemeine Lohnänderungen, z. B. Teuerungszulagen, wobei aber Mindest-, Durchschnitts- oder Tariflöhne ausdrücklich ausgeschlossen werden, da die Grundlöhne wegen der großen Verschiedenheiten je nach Landesgegend, Industrieart, Konkurrenzverhältnissen usw. nur auf dem Wege des individuellen Dienstvertrages festgesetzt werden.
b) Die Mehrarbeit und ihre Entlohnung.
c) Die allfällige Einführung des Bedaux-Systems in den Betrieben, das sehr umstritten ist.
d) Die Gewährung bezahlter Ferien und Feiertagsentschädigungen. Für diese wurde in einer besonderen „Verabredung" abgemacht, daß den Betrieben von den Verbänden „empfohlen" werde, ihren Arbeitern bezahlte Ferien und Feiertagsentschädigungen im Umfang bestimmter Normen, „die als obere Grenze gelten", zu gewähren. Und es wird hinzugefügt: „Die Gewährung vorgenannter Leistungen setzen voraus, daß der einzelne Betrieb die daraus entstehenden finanziellen Lasten tragen kann."

3. Die Besprechung weiterer Fragen zwischen den Verbänden wurde in den ersten 12 Jahren nur sehr vorsichtig ins Auge gefaßt. „Im Einverständnis beider Parteien können weitere Fragen, die eine Änderung der derzeitigen allgemeinen Arbeitsbedingungen in der Maschinen- und Metallindustrie bezwecken, und die nach Ansicht beider Parteien einer Abklärung bedürfen, von den Verbandsinstanzen gemeinsam besprochen werden und allfällig Gegenstand besonderer Verabredung bilden."

Tatsächlich wurden auf diese Weise folgende Verabredungen getroffen, die aber ebenfalls meist nur Empfehlungen an die einzelnen Firmen bedeuten: Arbeiterferien und Feiertagsentschädigungen; Errichtung und Speisung eines Sozialfonds zur Schaffung einer paritätischen Berufskasse für Altersversicherung.

Erst 1949 getraute man sich in einem eigenen Artikel festzulegen: „Die Parteien erklären sich im übrigen bereit, von Fall zu Fall weitere wichtige Fragen, die die allgemeinen Arbeitsbedingungen in der Maschinen- und Metallindustrie betreffen, und die nach Meinung einer oder beider Parteien einer Abklärung bedürfen, zwischen den Verbandsinstanzen gemeinsam zu besprechen. Diese werden sich hierbei nach Treu und Glauben um eine Lösung bemühen."

In diesem Sinne wurden gleichzeitig weitere Verabredungen getroffen über Beiträge des Arbeitgebers an die Krankenversicherung der Arbeiter, und über die Bezahlung von Absenzen infolge Heirat, Geburt und Todesfällen.

4. Können auch die Verbandsinstanzen keine Einigung herbeiführen, so werden die strittigen Fragen einer Schlichtungsstelle unterbreitet, „deren Zweck darin besteht, kollektive Streitigkeiten nach Möglichkeit im Entstehen beizulegen und tunlichst eine Einigung zu erzielen." Die Schlichtungsstelle setzt sich zusammen aus einem „mit richterlicher Unabhängigkeit ausgerüsteten Vorsitzenden" und zwei Unparteiischen. „Der Vorsitzende wird von Fall zu Fall gemeinsam von den Parteien bestellt. Die unparteiischen Mitglieder der Schlichtungsstelle werden vom Vorsitzenden auf Grund getrennter Vorschlagslisten, die von den Parteien jeweils eingereicht werden, bestimmt."

Wohl um die Verantwortung anders zu verlagern wird dann in einem Artikel 7 bestimmt: „Kommt eine Einigung nicht zustande, d. h. lehnt eine der Parteien den Vermittlungsvorschlag der Schlichtungsstelle ab, so ist diese befugt, im Rahmen dieser Vereinbarung einen Schiedsspruch zu fällen, sofern beide Parteien vorher ausdrücklich erklärt haben, sich einem solchen zu unterwerfen."

Kommt auch so noch keine Einigung zustande, so ist noch eine letzte Instanz vorgesehen: „(Nur) Bei allfälligen Lohnänderungen sowie bei der Gewährung bezahlter Ferien und Feiertagsentschädigungen soll, sofern keine Einigung vor der Schlichtungsstelle erfolgt ist, bei ernsten Schwierigkeiten und auf Antrag einer Partei ein Schiedsspruch auch ohne vorherige Zustimmung beider Parteien von einer besonderen Schiedsstelle gefällt und verbindlich erklärt werden. Es darf sich dabei nur um Ausnahmefälle handeln, für deren Erledigung kein anderer Weg zu finden ist."

Weise wird dann hinzugefügt: „Vor dem Schiedsspruch ist jede Auseinandersetzung in der Presse zu unterlassen."

5. Wer ist nun eigentlich durch diese Vereinbarung verpflichtet und wie wird ihre Einhaltung gesichert? Wie in den übrigen Teilen der Abmachung, so wird auch hier vor allem in einer Art von Gentlemans agreement auf Treu und Glauben abgestellt. Nicht die einzelnen Mitglieder der Verbände werden durch diese verpflichtet, sondern die Verbände selber, damit sie ihren Einfluß nach bestem Wissen und Gewissen in dieser Richtung geltend machen. Art. 10 bestimmt:

„Die Parteien [d. i. die Verbände] übernehmen die Verpflichtung, ihre Mitglieder zur Beachtung der Bestimmungen dieser Vereinbarung anzuhalten, widrigenfalls die schuldige Partei vertragsbrüchig wird.

Von jeder Partei wird eine Kaution von Fr. 250000.— als Garantie für die Einhaltung der Vereinbarung und als Sicherheit für allfällige Konventionalstrafen bei der Schweizerischen Nationalbank hinterlegt.

Bei Vertragsverletzung durch eine Partei hat ein näher zu vereinbarendes Schiedsgericht gegen die fehlbare Partei eine Konventionalstrafe auszusprechen, deren Höhe der Bedeutung der Verletzung angemessen sein muß. Die Konventionalstrafe und die auferlegten Kosten sind innert Monatsfrist nach Zustellung des Urteils zu leisten, andernfalls die obsiegende Partei den Betrag der von der andern Partei geleisteten Kaution bei der Schweizerischen Nationalbank entnehmen kann. Die betroffene Partei hat alsdann den Fehlbetrag innert Monatsfrist zu ersetzen."

In 12 Jahren ist diese Kaution noch nie in Anspruch genommen und noch kein einziger Franken ausbezahlt werden.

Es wird dem Kundigen sofort auffallen, daß dieses „Friedens-Abkommen" etwas ganz anderes ist als ein Gesamtarbeitsvertrag (Tarifvertrag).

Formell gilt zunächst das Ganze als „Vereinbarung" und nicht als klagbarer und zivilrechtlich erzwingbarer Vertrag. Alles ist auf „Treu und Glauben" aufgebaut, die im schweizerischen und überhaupt im germanischen Recht eine so große Rolle spielen.

Sodann ist über das Arbeitsverhältnis selbst keine einzige Bestimmung getroffen: Weder Löhne noch Kündigungsfristen, weder Ferien noch Feiertagsentschädigungen usw. werden in dieser Vereinbarung geregelt, sondern es geht um die Bekundung des Willens zur Zusammenarbeit und zur friedlichen gemeinsamen Regelung auftretender Spannungen auf dem Gebiet des Arbeitsverhältnisses. Für diesen friedlichen Austrag der Differenzen wird eine entsprechende Verfahrensordnung festgelegt.

Die Gliederung dieser Verfahrensordnung ist besonders bemerkenswert. Zuerst sollen die Differenzen im Betrieb selbst bereinigt werden. Um auf Arbeitnehmerseite hiefür ein geeignetes Organ zu schaffen, wird gemeinsam vereinbart, daß Arbeiterkommissionen bestellt und mit den entsprechenden Befugnissen ausgestattet werden sollen. In einem offiziellen Protokoll über die Verhandlungen, das zugleich als Erklärung und Auslegung gilt, wird festgestellt: „Die Vereinbarung bedeutet einen Versuch, an dessen Erfolg beide Vertragsparteien interessiert sind. Bei aller Interessenwahrung der Vertragsparteien muß zuerst darauf Bedacht genommen werden, daß die Betriebsgemeinschaft und die guten Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer nicht durch verbandspolitische Ziele gestört werden! In diesem Sinne und entsprechend dem Grundsatz von Treu und Glauben, auf den die ganze Vereinbarung aufgebaut ist, sind deren Bestimmungen überhaupt nicht zu politisch-propagandistischen Zwecken zu benützen."

Erst wenn im Betrieb keine Einigung erzielt werden kann, darf ein genau umgrenzter Teil von Fragen an die Verbandsinstanzen weitergegeben werden. Die Verbände spielen aber nur die Vermittler, sie haben keine Entscheidungsbefugnis in den Betrieb hinein, ausgenommen die absolute Verpflichtung, daß Gewaltmaßnahmen zu unterlassen sind.

Wenn auch die Verbände die Einigung nicht herzustellen vermögen, so tritt eine eigens für den betreffenden Fall eingerichtete Schlichtungsstelle in Funktion. Erst wenn auch der Vermittlungsvorschlag der Schlichtungsstelle nicht zum Ziel führt, kommt es zu einem verbindlichen Schiedsspruch, wobei noch vorgesehen ist, daß die beiden Parteien vorher ausdrücklich zu erklären haben, sich einem solchen unterwerfen zu wollen. Nur in besonderen Ausnahmefällen, „für deren Erledigung kein anderer Weg zu finden ist," kann durch eine besondere Schiedsstelle auf Verlangen der einen der beiden Parteien auch gegen den Willen der anderen ein verbindlicher Spruch gefällt werden.

Aber auch dieser Spruch ist zivilrechtlich nicht erzwingbar. Um aber dem Spruch und der ganzen Vereinbarung Nachdruck zu verschaffen, haben beide Parteien eine Kaution bei der Nationalbank hinterlegt, die eine Konventionalstrafe ermöglicht.

Wie man sieht, ist das ganze Gebäude völlig auf Freiwilligkeit und auf freie Unterwerfung von der untersten bis zur obersten Stufe aufgebaut; der Staat wirkt auf keiner Stufe des Vermittlungsprozesses mit. Trotzdem hat das ganze Verfahren nun zwölf Jahre lang wirksam gearbeitet und gute Dienste geleistet.

Die Erfolge

Man könnte zunächst vermuten, daß eine solche absolute Friedenspflicht, die der Arbeiterschaft ihr bisher stärkstes Argument, nämlich den Streik, mit ihrer eigenen Zustimmung entwindet, zu einer Erstarrung der sozialen Entwicklung führen könnte. Aber das Gegenteil war tatsächlich der Fall. Nicht nur ist die Maschinenindustrie bezüglich der Lohnentwicklung hinter den übrigen Teilen der schweizerischen Industrie, in der sich mancherlei Arbeitskämpfe abgespielt haben, nicht zurückgeblieben, sondern sie ging in mancher Beziehung selbst initiativ voran. Sie konnte sich das nicht bloß wegen der Rüstungs-Konjunktur, sondern nicht zuletzt gerade dank des gesicherten Friedens leisten. So war die Maschinenindustrie die erste in der Schweiz, die auf breiter Basis freiwillige Kinderzulagen vermittels einer beruflichen Ausgleichskasse eingeführt hat. Sie hat die Einführung einer paritätischen Alterskasse für ihre Angehörigen in Angriff genommen, bis ihr dann die Eidgenössische Altersversicherung zuvorkam und erlaubte, die Gelder des gemehrten „Sozialfonds" anderen Zwecken, wie der Berufsausbildung, der Stellenvermittlung usw. zuzuführen.

Auch die gewerkschaftlichen Kassen haben in dieser Zeit eine mächtige Stärkung erfahren, da sie weder durch Streiks noch durch Arbeitslosigkeit belastet wurden. Dafür konnten sie sich prächtige Ferienheime in den schönsten Gegenden der Schweiz einrichten und ihre sonstigen sozialen Einrichtungen ausbauen.

Selbst die Streiks wurden nicht völlig unterbunden. Sie blieben aber auf eine sehr geringe Zahl und nur auf 1—2 Orte beschränkt, waren mit nur zwei Ausnahmen von ganz kurzer Dauer und wurden in keinem Fall von den gewerkschaftlichen Organisationen geschützt oder unterstützt. Bezeichnenderweise brachen diese Streiks in zwei Städten der Welschen Schweiz aus, deren Arbeiterschaft politisch radikalisiert und von den französischen Kommunisten inspiriert, in den freilich auch die Arbeitgeberschaft weniger aufgeschlossen war. Dagegen wurden in der gleichen Zeit Tausende von Fällen, und zwar in weit umfassenderer und günstigerer Art durch Verhandlungen „nach Treu und Glauben", sei es direkt zwischen Direktion und Arbeiterkommission der einzelnen Betriebe, sei es in seteneren Fällen durch die Vermittlung der Verbände friedlich erledigt. In ganz wenigen Fällen kam es zu Schiedssprüchen, bezeichnenderweise an den gleichen Orten, wo auch Gewaltmaßnahmen nicht ausgeblieben waren.

Ohne Zweifel hat diese Regelung und Haltung in der stärksten Industrie des Landes auch das soziale Klima der übrigen Sektoren günstig beeinflußt.

Der Klassenkampfgedanke ist allenthalben stärker zurückgetreten — wenn er auch noch keineswegs völlig überwunden ist — und die Bereitschaft, das Gemeinsame über dem Trennenden zu sehen und auch gemeinsam gütlich zu regeln ist gewachsen, wozu freilich auch die Bedrohung durch das Kriegsgeschehen beigetragen hat. Die Gesamtarbeitsverträge haben inhaltlich an Fülle gewonnen, und man ist verschiedentlich dazu gekommen nicht bloß gemeinsame Verabredungen, sondern auch dauernde gemeinsame Organe und Einrichtungen zu schaffen, die der allmählich keimenden neuen Gesinnung Ausdruck und Betätigungsfeld geben. Die Neigung, alles mit Gewalt oder durch den Staat zu regeln, hat auch bei den Gewerkschaften entschieden abgenommen. Es ist zumal den Gewerkschaften zuzubilligen, daß sie von Anfang an diese Auswirkung auf das Gesamtwohl das Volkes ins Auge gefaßt und bejaht haben.

Wahrscheinlich wäre ohne diesen Umschwung der allgemeinen Haltung auch das Stabilisierungsabkommen nicht möglich gewesen, das einen neuen Schritt in der Selbstregulierung der Wirtschaft, aber auf einer viel weiteren Ebene und mit noch stärkerer nationaler Zielsetzung bedeutet.[1]

---

[1] Über das Stabilisierungsabkommen berichtet ein weiterer Beitrag im nächsten Heft. Die Schriftleitung.

Der Aufbruch einer Pfarrgemeinde

Das Beispiel von Sankt Alban-Lyon

Von FRANZ HILLIG S. J.

Vieler Augen sind heute auf die neuen missionarischen Versuche gerichtet, die in Frankreich gewagt werden, und manchen Reisenden und Pilger führt eigens die Frage in das Land, wie es denn nun mit diesen Versuchen stehe. So kann es einem in solchen Pariser Pfarreien neuen Stils begegnen, daß Beobachter aus aller Herren Länder mit gezücktem Notizbuch den Gottesdienst verfolgen. Es ist offenbar viel Wahres an dem Wort von Kardinal Suhard, daß gegenwärtig in Frankreich Entscheidungen für ganz Europa vorweggenommen werden. Doch mag den Franzosen auch einmal ihre propagandistische Anlage durchgehen, sie sehen die Lage kaum mit eitler Selbstgefälligkeit. Dafür ist die Stunde zu ernst. Hinter all den neuen Versuchen steht die ins Ungeheure gewachsene Entfremdung weiter Kreise vom Christentum und der glühende Wille, eine neu sich formende Welt mit der Kirche Christi zur Begegnung zu bringen, sie mitzugestalten.

Aber man darf dabei nicht allein auf Paris schauen und über den Namen, die heute in aller Munde sind, die Männer vergessen, die das allenthalben aufsprießende Neue vielfältig vorbereitet haben. Hier soll von einem Fall berichtet werden, der besonders beispielhaft gewirkt hat. Das ist die schlichte Vorstadtpfarre Saint-Alban am Ostrand Lyons. Längst ehe sie durch die Schrift des Dominikaners H. Ch. Chéry gewissermaßen in die Literatur einging,[1], war sie in ganz Frankreich und über dessen Grenzen hinaus zu einem, wenn auch umkämpften, Begriff geworden. Das Geheimnis von Sankt Alban ist ein kleiner, unscheinbarer, ja fast schüchterner Pfarrer mit Namen Lorenz Remillieux. Im Jahre 1919 kam er hierher an den Rand der Stadt, wo Villen und Fabriken sich begegneten, wo ein armseliges Barackenkirchlein stand, das später einem einfachen Steinbau wich, und die Landschaft der Dauphiné anhebt. Die modernen Kliniken der Rokkefeller-Stiftung standen damals noch nicht. 30 Jahre später, im Sommer 1949, wurde er in die Ewigkeit abberufen. Es tut einem wohl, nach all den Film-, Roman- und Bühnenpriestern hier vor einem Pfarrer aus Fleisch und Blut zu stehen, einem Mann, den seine priesterliche Sendung prägte und verzehrte, den sie als eine unermüdliche geistige Weite und Wachheit und als eine nie zu lähmende, nie zu enttäuschende Kraft der Liebe durchdrang.

---

1 Communauté paroissiale et Liturgie. Notre-Dame Saint-Alban. (Nr. 25 der Sammlung Rencontres) 155 S. Paris 1947, Les Editions du Cerf. — Eine deutsche Übersetzung erschien 1949 im Verlag der J. Schnellschen Buchhandlung, Warendorf, Westf. „Pfarrgemeinde und Liturgie" übertragen von René Michel mit einem Geleitwort des Generalvikars von Lyon und des Weihbischofs von Münster Dr. Heinrich Gleumes. 207 S. brosch. DM 5.60, auf die hier empfehlend hingewiesen sei. Wie wichtig das Anliegen des Buches ist, versucht unser Aufsatz zu zeigen. Wir zitieren nach der französischen Ausgabe.

Vier Jahre hindurch, von 1929—1933, durfte ich bei ihm ein- und ausgehen, und wir haben uns auch später noch getroffen. Wir alle, denen es vergönnt war, mit ihm zusammenzuarbeiten, bewahren ihm eine tiefe Dankbarkeit. Manche Mitbrüder, wie sein einstiger Vikar, der jetzige Generalvikar Maurice Lacroix von Lyon, bekennen, daß dieser „prêtre incomparable" ihr priesterliches Leben für alle Zukunft geprägt habe. Es wird freilich auch wenige geben, die er nicht in Verlegenheit gebracht hat. Denn der gute Père Remillieux war ein Idealist bis zur Grenze des Utopischen und von immer neuen Einfällen beflügelt. Er war ein weißer Rabe unter seinen Mitbrüdern, zumal in einer so auf Würde bedachten Welt, als welche das Kaufmanns- und Bürgertum der Rhônestadt bekannt ist. (Man denke nur an die köstliche „Introduction à la Vie Lyonnaise", den „Calixte", von Jean Dufourt!) Der bewegliche Pfarrer mit seiner Reformfreudigkeit gab ihnen Anlaß genug, sich über ihn zu entsetzen. Und doch war auch sein mystisches Erfüllt- und Getriebensein bestes Erbe der mystischen Stadt, die einst nicht von ungefähr die Bewegung der Waldenser in ihren Mauern entstehen sah. Auch er war ein echter „civis Lugdunensis." (Wenn sie ihn „Père" nannten, ist er deshalb kein Pater gewesen, sondern ein richtiger Pfarrer. „Père" ist das schöne, herzliche Wort für den Vater der Gemeinde. Es ist in der Seelsorgesprache nie ausgestorben und wird heute bewußt dem kälteren und offiziellen „Monsieur l'Abbé" gegenüber in den Vordergrund gestellt.)

Der kleine Pfarrer war ein großer Vorläufer. Die ganze Pfarrbewegung, die heute jenseits des Rheins so gewaltig an Boden gewinnt, geht mit auf ihn zurück und über ihn auf — Deutschland. Denn Père Remillieux verstand sein Priestertum und Christsein überhaupt als Bruderliebe, welche die nationale Enge sprengt. Er war ein leidenschaftlicher Vorkämpfer des Friedensgedankens und hat viel für die deutsch-französische Verständigung getan. Er sprach deutsch und verbrachte jährlich eine gewisse Zeit in Deutschland. Hier wurde er Zeuge der nach dem ersten Weltkrieg aufbrechenden Liturgischen Bewegung und erlebte das Neuerwachen eines lebendigen Gemeindebewußtseins. Remillieux griff diese Anregungen, die in ihm auf ein gleichgestimmtes Denken trafen, mit Freuden auf. Er sorgte auch dafür, daß immer der eine oder andere deutsche Geistliche an seiner Seite in Sankt Alban als Vikar wirkte. Das war so eine seiner kleinen oder großen Kühnheiten. Er liebte Hochämter, die etwa von einem Deutschen unter Assistenz eines chinesischen Diakons und eines südamerikanischen Subdiakons gesungen wurden. In einem solchen Fall wurde er vorher von den Anhängern der „Action Française" gewarnt; doch die Arbeiter stärkten ihm den Rücken. Alles ging dann friedlich ab, und bei dem sich anschließenden Frühstück, das Klerus und Gemeinde nach Art einer urchristlichen Agape brüderlich verband, freuten wir uns der weltweiten Gemeinschaft der Kirche.

„Warum so provozieren?" fragten die Bedächtigen. Aber dem Pfarrer lag daran, die Lauen aufzurütteln und der Konvention die Maske vom Gesicht zu reißen. Wir sind Brüder in Christo? Also wollen wir es sein und danach reden und handeln! Auch darin war er Vorläufer, Vorläufer der großen Pax-Christi-Bewegung, die heute von Lourdes nach Kevelaer und Altötting hochgemute Brücken schlägt. — „Vérité d'abord! — Zu allererst Wahrheit!" Erst heute begreife ich ganz, warum er seinem bescheidenen Pfarrblatt „Etincelle — Der Funken" dieses Motto mitgab. Es leuchtet tief in sein Werk und Wollen hinein. Vielleicht ist es einfach das Schlüsselwort für sein ganzes Wesen: Wahrheit! Wirklich Christ sein. Nicht nur so tun oder davon reden. Keine einzige unechte Fassade dulden. Die blindgewordenen Scheiben putzen, so daß die Menschen erstaunt stehen bleiben und aufschauen: Siehe, aus der Kirche bricht lauter Licht!

Das ist der Weg, auf dem Père Remillieux zur Liturgischen Neubelebung kam. Er besaß ein überwaches Gefühl dafür: Hier stehe ich als Pfarrer am Altar und lese irgendwelche erhabenen Texte und vollziehe irgendwelche hochheiligen Handlungen. Aber wer von den Leuten da unten versteht denn die Texte, und was denken sich die Leute wohl bei meinem Tun? Das ist nicht „wahre" Liturgie! Wahrheit ist durchscheinend. Sie setzt Verstehen voraus. Remillieux brannte darauf, daß in seiner kleinen Vorstadtkirche nichts vor den Augen der Anwesenden geschah — mochten es regelmäßige Besucher oder völlig ahnungslose Zaungäste sein —, das ihnen nicht erklärt und so zur nährenden Wahrheit wurde. So rückte er den Altar gegen die Mitte hin vor und stellte sich, das Gesicht zur Gemeinde, hinter ihn. So ließ er das „Kommuniongitter" zu einem breiten, im Halbrund geformten Tisch umgestalten, damit die „Umstehenden" den Gedanken des Mahls und der Tischgemeinschaft anschaubar erfaßten. Es war weder Neuerungssucht um jeden Preis noch archäologische Liebhaberei. Remillieux war Seelsorger. Er wollte Verknöcherungen auflockern und Routine durch echten Vollzug zu lebendigem Sein führen: „remettre la vie en restituant la vérité" (51). Dabei führte ihn das Neue oft zum guten Alten, zu dem eigentlich von der Kirche Gewünschten, etwa wenn er das Sakrament auf einem Nebenaltar verwahrte, eine Maßnahme, die gefordert schien, damit das Tun des Priesters bei der Messe zum Volk hin von allen gesehen werden konnte.

Wir können hier um so mehr auf Einzelheiten verzichten, als sie dem sehr nahe kommen, was bei unseren Gemeinschaftsmessen weithin Brauch ist. Alle sind sie auf ein Ziel gerichtet und von dem einen Wunsch beseelt: eine betende Familie um den Altar zu vereinen; eine wahre Brudergemeinde, die etwas Wahrhaftiges tut. Die Sorge um lebendige und verstandene Liturgie führte den Pfarrer, den sein Unternehmen Schritt für Schritt vorantrieb, folgerichtig zur Bibelerklärung: ganz ähnlich wie Klosterneuburg und wohl von dort her angeregt. (Auch Chéry weist auf diese Zusammenhänge hin.) Einen alten Brauch aufgreifend, stellte Re-

millieux vor dem Sakramentsaltar ein Pult mit einem vollständigen Exemplar der Heiligen Schrift auf — das WORT des Lebens in doppelter Gestalt: „Der eine Tisch ist der des heiligen Altares und auf ihm das heilige Brot, das ist der kostbare Leib Christi; der andere, der Tisch des göttlichen Gesetzes enthaltend die heilige Lehre ..." (Nachfolge Christi IV, 11). Unermüdlich suchte er in jahrzehntelangem Bemühen, den Gläubigen die biblischen Schätze der Liturgie zu erschließen, damit sie in Wahrheit mit der Kirche zu beten vermöchten, ohne übrigens sein Ziel ganz zu erreichen.

Dann war da die Taufe. Ich glaube kaum, daß Remillieux ein Programm besaß. Er hatte ein Auge. Er sah und empfand: Die Taufe, dieses grundlegende heilige Geschehen, Schoß und Quelle der Neugeburt in Christus, ist oft zu einer gedankenlosen Zeremonie entwertet worden. Serienabfertigung in einem Winkel der Kirche oder in der Sakristei! Wem kommt noch zum Bewußtsein, was da geschieht, und wo bleibt die Gemeinde? Sie ist doch vital daran beteiligt, daß ihr durch dieses hochheilige Geheimnis neue Glieder geschenkt werden. Also wird die Taufe zu einer feierlichen Handlung im Angesicht der festlich versammelten Gemeinde, und das tiefsinnige, geheimnisvolle Geschehen wird ihr je neu erklärt! — Aber noch in einer anderen Weise fehlt der Taufe oft die Wahrheit: Denken die Eltern überhaupt daran, welche ernsten Verpflichtungen sie für das Kind eingehen, das sie da zum Taufbrunnen tragen? Nur Menschen, die selbst den Glauben haben und ihn leben, können dafür einstehen, daß sie das Neugeborene als ein Gotteskind erziehen wollen. Andernfalls begehen sie dem Herkommen zulieb eine Unehrlichkeit. So legt man in Sankt Alban ein besonderes Gewicht auf eine ernste Aussprache, die der Taufe vorausgeht und den Eltern eine Ahnung von dem vermittelt, was da mit ihrem Kinde geschehen soll. Es ist oft ein richtiger Unterricht. Sie verstehen dann auch leichter, warum die Taufe im Sonntagsmorgen-Gottesdienst stattfinden soll und überwinden die Widerstände der Verwandtschaft, die es eben anders gewöhnt ist. Das ist die „Wahrheit der Taufe".

Wenn einer erst klarsichtig und mutig diesen Weg beschritten hat, ergibt sich fast zwangsläufig eines aus dem andern. Neben dem Übelstand der rein äußerlich und konventionell verstandenen Taufe steht häufig in romanischen Ländern die der „feierlichen Erstkommunion". Sie wird leider in zahllosen Fällen zur Feier des letzten Kirchgangs. Die Eltern sagen auf Vorhaltungen hin offen: „Jetzt sind meine Kinder frei. Jetzt brauchen sie nicht mehr zur Kirche und zum Religionsunterricht zu gehen. Sie haben ihre erste Kommunion gehalten." Père Remillieux hat gegen diesen Mißstand, der drüben die gesamte Jugendseelsorge beschattet, unerbittlich gekämpft (das Problem der „persévérance"). Gerade hier war es schwierig, eine Lösung zu finden; denn die Feier, die zunächst an die Stelle der bisherigen trat, wurde immer noch als ein feierlicher Abschluß der kindlichen Verpflichtungen empfunden. Schließlich hat sich eine „Tauferneuerung" herausgebildet, die aber nie einen ganzen Jahrgang gleichzeitig be-

trifft; die einzelnen werden vielmehr zu verschiedenen Zeiten für diesen Schritt vorgeschlagen, wenn man sie dafür reif findet. Sie werden dann zu Gruppen von drei oder vier eingeladen, ihre Taufe zu erneuern („à revivre leur baptême" 87), und dabei der Gemeinde vorgestellt. Anschließend fahren die Knaben mit dem Priester, die Mädchen mit einer Helferin in ein Kloster, wo sie sich in einer dreitägigen Einkehr in ihrem Willen zu einem christlichen Leben bestärken. Vorher wurde durch Familienbesuch die Mitarbeit der Eltern gesichert. Wo bei Eltern und Kindern ein ernster christlicher Wille fehlt, wird die Tauferneuerung aufgeschoben oder auch aus Gründen der Wahrhaftigkeit ganz unterlassen. Das ist ein bitterer Verzicht, aber in Sankt Alban ist man der Überzeugung, daß die lebendige Christusgemeinschaft nur mit ehrlich überzeugten Christen aufgebaut werden kann.

So geht der wackere Pfarrer mitten im Ansturm der Ärgernisse und der Widerstände, die sich jeder leicht denken kann, seinen Weg. Ist es zuviel behauptet, wenn das Streifband der deutschen Ausgabe den etwas vornehm gehaltenen Umschlag mit der Schlagzeile belebt :„Eine Pfarrgemeinde erkämpft einen neuen Weg für Christus?" — Zwei schwere Aufgaben warten noch auf den Mann, der im Grunde doch ein Einzelner ist, und der an seinen Mitbrüdern und Vorgesetzten kaum einen Rückhalt besitzt. Mühsam ringt er ihnen die notwendigen Erlaubnisse ab; aber was ihm auf der Seele brennt, das Anliegen, das ihn nicht schlafen läßt, das verstehen sie nicht. Erst 20 oder 30 Jahre später wird es ihnen aufgehen.

Die erste der beiden Aufgaben, die noch auf seinem furchtlosen Wege wartet, ist das Problem der kirchlichen Trauung. Das ist nun einmal so in Ländern mit alter katholischer Tradition: wenn man auch nicht zur Kirche geht, wenn der Glaube auch längst erstorben ist, man legt dennoch Wert auf die Taufe der Kinder, auf die Einsegnung der Ehe und ein kirchliches Begräbnis. Der Gang zur Kirche gehört eben zur Hochzeit. Die Familie erwartet es und den Pfarrer wird es freuen. Sonderbar: den Pfarrer von Sankt Alban freut es gar nicht. Wie heißt sein Wahlspruch? „Vérité d'abord!" In seinen Augen ist das Empfangen eines Sakramentes ohne Glauben und ohne Gnadenstand, sozusagen nur aus dekorativen Gründen oder weil die Schwiegermutter es so will, eine Komödie. Dafür ist die Kirche sich zu schade und er versucht solchen gedanken- und charakterlosen Besuchern klar zu machen, daß auch sie sich dazu zu schade sein sollten. Das ist unwürdig, das ist Mißbrauch des Heiligen!

Es gibt Berichte in dem Buch von Chéry — aber die Berichte stammen von dem guten Pfarrer —, die lesen sich wie die Seiten eines spannenden Romans. Eines Tages kommt Remillieux bei einbrechender Nacht nach Haus. An der Tür trifft er mit einem jungen Mann zusammen, der wegen seiner Trauung gekommen ist. Er hat es eilig. Er will die Sache draußen vor der Tür abmachen. Doch darauf läßt sich Père Remillieux nicht ein. Schließlich folgt ihm der Mann ins Haus. Er wundert sich über diese Um-

stände. Schließlich ist er doch derjenige, der zahlt, und damit ist die Sache erledigt! Nun ist das Staunen an dem Mann im schwarzen Kleid: „Für wen halten Sie mich!" Was hat das mit Geld zu tun? Was Sie mir zumuten und was Sie da vorhaben, ist eine unwürdige Komödie! Sie sagen mir, daß Sie ungläubig sind. Auch Ihre Verlobte glaubt nicht. Da wollen Sie nachher in der Kirche vor mir niederknien und sich eine Predigt anhören, die für Sie ein sinnloses Gerede ist? Sie haben mir gesagt, daß Sie in einem Konfliktsfall sich natürlich scheiden lassen werden. Und mit dieser Einstellung wollen Sie vor dem Altar und dem ewigen Gott das unauflösliche Eheversprechen ablegen?

Noch einmal wendet sich der feurige und doch so brüderliche Priester an den seltsamen Nikodemus, der da nächtlicherweile unsicher und beklommen vor ihm sitzt: „Sind Sie getauft?" — „Ich kann nichts dafür, wenn ich getauft bin!" — „Ja, aber warum kommen Sie denn zu mir? Wollen es die Eltern?" Nein, auch bei ihnen ist offenbar der Glaube schon erloschen. „Aber wer schickt Sie denn nur?" — Schließlich kommt es heraus: Die Großmutter der Braut besteht auf der kirchlichen Einsegnung. Damit ist nun letzte Klarheit geschaffen. Der Pfarrer kann mit der dringenden Bitte schließen, diese „comédie indigne" doch um Himmelswillen zu lassen. Wenn ich an Ihrer Stelle wäre, ich täte das niemals. Das ist Unehrlichkeit und Mißbrauch des Heiligen. Aberglaube.

Der Pfarrer schließt seinen Bericht wörtlich: „Der junge Mann, der sich zu Beginn schroff und feindselig gegeben hatte, ergriff meine Hand. Ich werde die Art, mit der er das tat, nie vergessen, so sehr ging seine Ergriffenheit auf mich über. ‚Mein Herr, ich habe nichts von dem gewußt, was ich jetzt hier erlebt habe. Nie hat einer so zu mir gesprochen.' Wer wird nun behaupten, ich hätte so nicht besser für Christus und die WAHRHEIT gewirkt, als wenn ich mich dazu hergegeben hätte, die Augen vor seiner falschen Einstellung zu schließen" (107 f.).

Danach kann man sich denken, daß das von der Kirche vorgeschriebene Brautexamen bei Père Remillieux keine bloße Formalität war. Er hat den Willen, Klarheit zu schaffen und die neue Lebenszelle der Pfarrgemeinschaft auf festen Grund zu stellen. Wochenlang, monatelang bereitet er die jungen Menschen auf die entscheidende Stunde vor. Das Ja ihres Schwures soll vor Gott und den Menschen den klaren Klang der Wahrheit haben. Und die Feier des Sakramentes soll in ihrer äußeren Gestaltung nicht von den Wünschen der „Gesellschaft", sondern vom Geist der Kirche bestimmt werden. In Sankt Alban kennt man nicht die pomphaften Eheschließungen, die ein mondänes Ereignis und oft ein christliches Ärgernis sind. Wohlhabende Familien, die unbedingt Wert darauf legen, werden von dem kleinen mutigen Pfarrer freundlich lächelnd an Pfarren mit anderem Brauch verwiesen. In Sankt Alban findet die Trauung in der Frühe in Verbindung mit der Brautmesse statt. Anschließend ist, wenn möglich, ein gemeinsames Frühstück im Vereinshaus. Es ist ja ein Freudentag für die ganze

Gemeinde. Am Nachmittag ist der Priester Gast in dem neuen Heim und segnet es wohl auch ein. Es bleibt dann noch die Aufgabe, das junge Paar und sein vielleicht noch schwaches Glaubensleben in den Kreis festgewurzelter Familien einzuführen und so der neuen Pflanzung Stütze und Dauer zu geben.

Wenn es sich dagegen um die Einsegnung eines Toten und das kirchliche Begräbnis handelt, ist der Pfarrer, der alles so ernst nimmt, erstaunlich entgegenkommend. Die Frage hat für Sankt Alban wegen der Nähe des gerichtsmedizinischen Instituts eine besondere Bedeutung. Wie oft handelt es sich da um einen Selbstmord oder ein Ende unter sonst tragischen Umständen. Remillieux meint, man solle in der Bewertung solcher Fälle großzügig sein. Wie selten mag volle Freiwilligkeit vorliegen. Von Ärgernis ist hier draußen kaum je die Rede. Niemand kennt die Verstorbenen. Und vor allem: Die Beerdigung ist ja kein Sakrament, sondern eine Segnung. Der Priester betet am Grab, und ihm bietet sich hier eine willkommene Gelegenheit zur Verkündigung.

Der gütige Geist des Pfarrers hat für diesen letzten Erweis christlicher Bruderliebe einen Stil geschaffen, der die Hinterbliebenen schonend und väterlich berührt. Er hat die religiösen Funktionen aus der unerfreulichen Verquickung mit Bestattungsinstitut und Bestattungskosten gelöst. Die verschiedenen Klassen sind abgeschafft, die ganze Gemeinde ist zu herzlicher Teilnahme herangeschult. Die Leidenden sollen vor allem eines empfinden, daß die Kirche die große, weitherzige Mutter ist. Und gerade hier, wo so viele dem kirchlichen Leben völlig fernstehende Menschen einmal in den Bann der Kirche geraten, wird in Sankt Alban Wert darauf gelegt, daß die Gebete in der Muttersprache gesprochen und jede Zeremonie in ihrem Sinngehalt den Anwesenden erschlossen wird. Es ist wohl kein Zufall, daß der Naturforscher und Nobelpreisträger Professor Grignard im Jahre 1935 auf Grund eines solchen Begräbnisses, das er in Sankt Alban erlebte, den Weg zur Kirche fand.

Doch müssen wir nun noch die zweite der beiden schwierigen Aufgaben nennen, mit deren Lösung unser Pfarrer sich zu befassen hatte. Das ist die Großmacht Geld. Mögen die Romane eine einseitige Vorliebe für die Großmacht Liebe und Ehe haben, die Großmacht Geld hält sich schadlos da, wo das Leben real ist. Die Römer wußten, warum sie vom nervus rerum sprachen. Wer zitterte nicht vor diesem schuppengepanzerten Goliath? Wie viel Idealismus geht in Scherben, wenn es sich um den Geldbeutel dreht! Auch die Kirchengeschichte weiß davon. Und nun macht sich der kleine, schüchterne Pfarrer diesem Goliath entgegen auf den Weg. Wie mag das ausgehen?

Es ist eine regelrechte und großartige Siegerehrung, wenn das erste Kapitel bei Chéry den Titel trägt: „Sie haben das Geld besiegt!" Sie, der kleine Pfarrer, der tapfere Einzelgänger: Sie, mit ihrem etwas weltfremden Idealismus! (Das Wort wurde ihm zugerufen, als er im September 1944

in das Befreiungskomitee seines Stadtteils gewählt wurde.) Das allein verlohnte es, dem wackeren Mann ein Denkmal zu setzen. Doch auch diese erstaunliche Leistung erschien dem guten Père Remillieux die einfachste Sache von der Welt. Sie war keine geniale Erfindung, sondern einfach die schlichte Antwort seines priesterlichen Herzens auf eine dumme Bemerkung. Gleich beim ersten Gottesdienst, während seiner ersten Predigt, wurde sie gemacht: Der Pfarrer komme nur her, um sie auszubeuten. Gleich werde er von Moneten sprechen. — Die Männer, die so flüsterten, wurden enttäuscht. Er sprach nicht von Geld. Er sprach von Christus. „Ben zut alors!..." riefen sie verwundert (Was man etwa übersetzen könnte: „Da sind wir hereingefallen!"). Noch am Abend des gleichen Tages erzählte der Pfarrer den 40 Menschen, die zur Andacht erschienen waren, die Geschichte. Die erste Bresche in das Vorurteil sei gelegt, jetzt gelte es, sie zu erweitern. Die Geldfrage müsse ausscheiden. Und dann steht da bei Chéry der herrliche Satz: „Vom ersten Tag an gründete sich die Gemeinde auf die apostolische Armut" (16). Dieser Pfarrer ist nicht Beamter oder Angestellter, er ist nicht Geldverdiener auf eine besondere Weise: er ist Bote Christi. — Er will arm sein wie sein Meister. Die meisten französischen Pfarrhäuser oder Pfarrwohnungen oder Pfarrzimmer sind arm, sein presbytère war ärmlich. Man muß das Mahl am wachstuchbezogenen Tisch mit ihm geteilt haben. Es stand in gastlicher Bruderliebe den Armen und Ausländern offen, und wie oft der gute Père Remillieux dabei über das Ohr gehauen wurde, wird erst der Jüngste Tag offenbaren.

Die Pfarrei von Sankt Alban ist keine ausgesprochene Arbeiterpfarrei, aber es zählen doch viele kleine und arme Leute zu ihr. Pfarrer Remillieux hat sich etwas einseitig auf ihre Seite gestellt; aber widerspricht das Gegenteil nicht erst recht dem Evangelium? Der kritische Punkt für den kleinen Mann, und ganz besonders für den sparsamen, darin bäuerlich empfindenden Franzosen ist das Geld. So ist eine furchtbare Kluft durch das Vorurteil aufgerissen, der Kirche gehe es bloß um das Geld. Umgekehrt kann kaum ein Wunder geschehen, das die Leute mehr aufhorchen läßt, als die nachweisliche Tatsache, daß einer da nicht auf das Geld schaut, daß seine Hände rein sind.

Was schon das ganze Gehaben des neuen Pfarrers, seine Güte, sein Wort, sein Auge und sein Beten nahelegte, hier wurde es Gewißheit: „Il y croit! — Er glaubt daran!" Es ist ihm ernst, er redet nicht nur so. Er ist davon durchdrungen. Diese Entdeckung wurde nicht nur in Lyon gemacht. Sie klingt fast wie ein Leitmotiv durch all die Berichte über die neuen Vorstöße der Seelsorge: Priester, die wirklich glauben! Apostel, die wirklich Apostel sind: selbstlos und arm und voll Bruderliebe! Wie viel gibt dieses Staunen zu denken: über die Vorstellungen, mit denen die Verhetzung arbeitet, aber auch über den wirksamsten Weg, um sie zu überwinden!

Das Geld in der Kirche, das heißt konkret: der Klingelbeutel, die Opferstöcke, die Stuhlmiete, die Gebühren für Taufen, Eheschließungen, Begräbnisse. Pfarrer Remillieux hat das alles kurzerhand abgeschafft. Das hat wohl zuerst seinen Namen durch ganz Frankreich getragen. Zehntausende, Hunderttausende horchten auf und faßten neue Hoffnung. Ließ der Goliath sich doch besiegen? Aber die kirchlichen Bauten und die Menschen in kirchlichen Diensten müssen doch leben? Kein Idealist schafft die Tatsache aus der Welt, daß Steine und Mörtel, Möbel und Bücher, Gewänder und Wachsstöcke, Heizung und Armensuppe und all die tausend benötigten Dinge Geld kosten! — Der Pfarrer von Sankt Alban hat das natürlich gewußt. Er hat ja selbst gebaut. Aber er wollte, daß der Gottesdienst nicht ständig gestört würde. Er wollte die Verquickung von Religion und Geld lösen. Die Gabe der Gläubigen sollte in Wahrheit freiwillige Gabe sein.

Wie machen sie es denn praktisch in Sankt Alban? Auch das scheint wieder die einfachste Sache von der Welt: In der Kirche ist ein Kasten aufgestellt mit der seltsamen Inschrift: „Vie de l'âme — Leben der Seele". Gemeint ist: Für meine Seele, für mein geistliches Leben. — Was gibt der Mensch nicht alles für seine leiblichen Bedürfnisse aus! Ist die Seele gar nichts wert? Unser Herzblut sollten wir für sie geben. Nun, Léon Bloy hat das Geld das „Blut der Armen" genannt. — In diesen Kasten legen die Gläubigen von Sankt Alban monatlich in einem Umschlag ohne Absender eine Summe nach ihrem Ermessen. In einem vervielfältigten Bericht gibt der Pfarrer wöchentlich Rechenschaft über die Einnahmen und ihre Verwendung. Die vom bischöflichen Ordinariat verordneten Abgaben werden nach Maßgabe der Einnahmen errechnet und an dieses abgeführt. Ergebnis: die Pfarre und ihre Einrichtungen können existieren. Es geht zwar knapp, doch das ist in der Kirche Frankreichs fast überall so; denn seit der Trennung von Kirche und Staat (im Jahre 1905) ist sie völlig auf sich gestellt und trotz der Gebefreudigkeit der Gläubigen eine arme Kirche.[2] Aber wenn man in Sankt Alban und in anderen Pfarrhäusern drüben zu Gast war, weiß man, daß diese Armut nicht lähmen muß. Sie gibt schwere Probleme auf; aber sie entbindet auch Kräfte des Geistes und der Liebe. Wie viele Mitbrüder im deutschen Raum und besonders im deutschen Osten wissen und leben es! Der Pfarrer von Sankt Alban würde sie verstehen.

Joseph Folliet, der Laienführer mit der franziskanischen Seele, hat seinem geistesverwandten Freund über das Grab die Worte nachgerufen: „Dieser kleine Pfarrer war ein großer Priester ... Ich habe nie einen Menschen getroffen, der einem eine so vollständige und vollkommene Vor-

[2] Weitere Literatur zum Thema „Geld in der Kirche" bei Chéry auf S. 43 (in der deutschen Übersetzung auf S. 60). Vgl. auch den Bericht von Pfarrer Remillieux auf der Pastoralliturgischen Tagung in Vanves, Januar 1944: „Etudes de Pastorale liturgique" Paris 1944, Les Editions du Cerf, S. 253 ff.

stellung vom Priester vermittelte — dem Mann des Übernatürlichen, dem Mann Gottes — und vom katholischen Priester, das heißt dem universalen, der ununterbrochen die Sorge der ganzen Kirche in sich trägt, in einem Herzen, das den Menschen aller Klassen und Rassen und Völker offensteht... Leb wohl, Priester Jesu Christi, du wahrer Jünger, durch den wir die Größe und Tiefe des katholischen Priestertums erkannt haben, in einem so starken und frohen Licht, daß wir es nie mehr vergessen können!"[3]

Hier sollte kein Lebensbild entworfen werden (hoffentlich wird es bald und ehrlich von denen geschrieben, die ihn gekannt haben, es müßte ein köstliches Buch werden und es wäre sehr zu wünschen, daß auch seine deutschen Freunde und Mitarbeiter ihre Erinnerungen dazu beisteuerten). Aber es gehört zum Bericht über sein Werk, daß die Seele, aus dem es lebt, wenigstens nicht ganz verschwiegen werde. Alles Kühne und manchmal Gewagte und wohl auch Törichte, das der Unermüdliche in Angriff nahm, kam aus einem gotterfüllten Herzen und war immer gemeint als Beitrag für das Reich Gottes. Das bezeugt Chéry ausdrücklich (149). Seine Eigenwilligkeit ging weit, aber sie kam aus einem lauteren Wollen.

Was ist nach dreißig Jahren der Erfolg seines Wirkens? Was sich in Zahlenwerten ausdrücken läßt, ist bescheiden genug. Von 8000 Einwohnern sind an die 350 zur lebendig erweckten Pfarrfamilie zusammengeschlossen: die eigentliche Gebets- und Opfergemeinschaft. Aber auch wenn man einen weiteren Maßstab anlegt, kommt man kaum über das Mittel der Lyoner Pfarreien, nämlich ein Zwölftel als Beteiligung am kirchlichen Leben, hinaus (19 f). Also auch hier, so hat man eingewendet, ist es wie überall: die Masse der Arbeiter bleibt unerschlossen, und die Konversionsbewegung ist nicht viel spürbarer als in anderen Pfarreien auch.

Darauf antwortet Chéry, daß die religiöse Statistik eine sehr heikle Angelegenheit sei. Steht hinter großen Zahlen immer gelebtes Christentum? In Sankt Alban wird von dem Kern der Gemeinde Christus lebendig bezeugt. Die Gläubigen sind in der Tiefe erfaßt. Die Kirche und die Priester haben im ganzen Stadtviertel die Sympathie des Volkes gewonnen, nicht nur als liebe Menschen, sondern weil aus ihrem ganzen selbstlosen Wirken das Heilige strahlt. — Als Missionszentren haben andere neue Versuche Sankt Alban ohne Zweifel überflügelt; davon wird ein andermal zu sprechen sein. Aber man darf die vielen nicht übersehen, die aus allen Gegenden nach Sankt Alban kommen, um einmal zu „sehen", wie eine lebendige Christengemeinschaft lebt, gestern unter Père Remillieux und nun unter seinen Nachfolgern, den Priestern des „Prado", den geistlichen Söhnen von Pater Chevrier.

[3] „Témoignage chrétien", 2. September 1949, unter dem Namen Frère Genièvre.

Unabhängig von den inneren Eroberungen ist diese Pfarrei ein Beispiel und ein Strahlungszentrum für viele geworden, in Frankreich und über seine Grenzen hinaus. Unsere deutschen Verhältnisse liegen in manchem anders, und wir meinen nicht, daß jede Einzelheit vom Werke Remillieuxs übernommen werden könnte. Dennoch geht von dem Leben dieses schlichten Pfarrers eine eigentümlich weckende Wirkung aus. Wenn es nur zeigte, was ein kleiner Einzelner vermag, wenn er lauter und tapfer zum Werkzeug des Geistes wird, der die Kirche heute vielleicht mehr denn seit langem schöpferisch erfüllt. Wir klagen über die Ungunst der Zeiten, über all die wahrlich oft erdrückenden Hemmnisse, über fehlende Mittel, fehlendes Verständnis und mangelnde Mitarbeit. Wir meinen immer, ein großer Zusammenschluß müsse es tun, aber er will nicht zustandekommen. Der kleine Pfarrer von Sankt Alban tat einfach das, wozu ihn sein Bischof in das Kirchlein am Rand der Stadt geschickt hatte: er war der Hirt ihrer Seelen, der Bruder ihrer Not, Jünger des Meisters, Zeuge des Geistes und der Liebe. Er tat immer nur den Schritt, der sich aufdrängte. Aber aus jedem Schritt wuchsen neue Schritte, und so ward ein kühner Weg: ein Aufbruch. Immer geschieht Aufbruch, wenn ein Priester wahrhaft Priester sein will und die ihm Anvertrauten dazu führt, daß auch sie in Wahrheit Gemeinde sind.

Miethaus oder Eigenheim?

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Mit der kirchlichen Bau- und Siedlungsarbeit, deren bisheriges Ergebnis vor kurzem (im Februarheft dieses Jahrgangs) im Überblick dargestellt wurde, stehen wir zweifellos erst am Anfang einer Bewegung, die noch Großes für die Zukunft verspricht. Um diese Arbeit in der rechten Weise weiterführen zu können, muß ein klares Richtbild dessen vor Augen stehen, was sie denn eigentlich anstreben soll.

Ein Haus bauen ist keine Selbstverständlichkeit. Ein Haus ist auch nicht einfachhin ein Haus. Welcher Unterschied zwischen dem Haus eines indischen Dorfbewohners, das aus vier Lehmwänden und einem Laubdach besteht, und Versailles oder Schönbrunn, die auch „Häuser" sind; zwischen einer Mietkaserne, in der Hunderte von Menschen „untergebracht" sind und einem Bauernhof, in dem eine Familie wohnt! Ein Haus ist eben nicht ein bloßer Aufbau von Steinen und Holz, sondern es ist eine Wohnung, in der Menschen geboren werden, aufwachsen, schaffen, lieben und leiden und schließlich sterben. So wie die Wirtschaft eine menschliche Funktion ist, kein toter Apparat, und darum vom Menschen aus gesehen und beurteilt werden muß, so ist das Haus kein bloßes „Gehäuse", sondern Menschen-Wohnung. Vom Menschen her muß darum das Haus gesehen, von ihm aus der Problemkreis beantwortet werden, der sich hier ergibt.

Und es stellen sich sehr ernste und sehr schwere Probleme. Eines der im Augenblick wichtigsten lautet: Miethaus oder Eigenheim? Es ist das eine heftig umstrittene Frage. Sie findet extreme Verfechter nach der einen wie nach der anderen Seite. Die einen sagen: Wir müssen angesichts unserer Armut so rationell wie möglich bauen, und sie ziehen daraus den Schluß: also keine kostspieligen, Zeit und Grund raubenden Eigenheime, sondern vier- oder fünfstöckige Miethäuser, ja vielleicht sogar Mammutgebäude, in denen bis zu zehntausend Menschen in der rationellsten Weise untergebracht werden. Die anderen sagen: Die Städte sind der Tod unserer Kultur und unserer Lebenskräfte. Sie tragen die Schuld am biologischen und kulturellen Niedergang der weißen Rasse. Danken wir Gott, daß unsere Städte so weitgehend verwüstet sind! Begehen wir doch nicht den Wahnsinn, sie wieder in der gleichen Weise aufzubauen wie zuvor! Dezentralisation! Ebnet die Städte völlig ein und baut nur mehr Einfamilienhäuser!

Es ist wohl notwendig, die Argumente der einen und der anderen Seite genauer zu untersuchen. Manche Gründe, die gegen den Bau von Einfamilienhäusern, die sich im eigenen Besitz befinden und von einem kleinen Garten umgeben sind, also von Kleinsiedlungen, erhoben werden, sind entweder überhaupt nicht stichhaltig oder übertrieben. Es wird gesagt, auf diese Weise gehe es zu langsam, wir könnten damit die schreiende Wohnraumnot nicht rasch genug beheben. Aber warum sollte diese Bauweise langsamer gehen? Das gilt offenbar nur dann, wenn man in Vergleich setzt auf der einen Seite etwa die Erstellung von zehn Einzelhäusern, auf der anderen Seite von zehn Wohnblocks mit je zwanzig Wohnungen. Ebenso offenbar ist ein solcher Vergleich aber unrichtig. Die Frage müßte lauten: Wie kommen 20 Wohnungen rascher zustande? Dadurch, daß man einen Wohnblock mit 20 Wohnungen baut, oder dadurch, daß man 20 Einzelhäuser nebeneinander setzt? Dann wird klar, daß die Erstellung der 20 Eigenheime rascher geht, da alle Faktoren völlig gleichgesetzt werden können bis auf die Arbeitskräfte. Denn an 20 nebeneinanderliegenden Baustellen können mehr Arbeitskräfte angesetzt werden als an einer.

Ja, sagt man, aber das kommt viel zu teuer. Das können wir uns beim heutigen Kapitalmangel nicht leisten. Tatsächlich kommt die Wohnung mit einem Dach und einem Keller teurer als die, die zusammen mit 19 andern ein Dach und einen Keller teilt. Jedoch nur dann, wenn beide vom gleichen Bauunternehmer erstellt werden, nicht dagegen, wenn beim Siedlerhaus die Selbsthilfe eingesetzt wird, wie es wohl bei allen kirchlichen Siedlungsunternehmungen der Fall ist. Beim Miethaus kann die Selbsthilfe nicht eingesetzt werden, weil hier kein eigener Besitz entsteht. Dadurch kommt das Bauen des Miethauses teurer. Die Meinungen über die prozentuale Kostensenkung durch Einsatz der Selbsthilfe gehen weit auseinander. Sicher ist, daß sie in der richtigen Weise eingesetzt werden muß. Nur die Selbsthilfe wirkt kostensenkend, die in Freizeit geleistet wird. Werden die Siedler aus der Berufsarbeit herausgenommen, um in Selbsthilfe zu bauen, so wirkt

sich das zwar kostensenkend auf den Bau selbst aus, bedeutet aber auf der anderen Seite eine Verteuerung, kann also nicht als wahre Kostensenkung angesprochen werden. Mit einem Wort: nur zusätzliche Arbeit bewirkt echte Kostensenkung. Daß diese Kostensenkung beträchtlich ist, zeige ein Beispiel: In einer Stadt, in der nach amtlichen Schätzungen im Herbst 1949 der umbaute cbm auf 40—45 DM kam, kostete der gleiche umbaute cbm einer Stadtrandsiedlung, die unter vollem Einsatz von Freizeit-Selbsthilfe erstellt wurde, 30—35 DM. Es ist also nicht richtig, es braucht wenigstens nicht richtig zu sein, daß der Bau des Eigenheimes teurer kommt als der des Miethauses.

Ja, aber die Erschließungskosten! Stadtrandsiedlungen im großen Maßstabe durchgeführt, bedeuten Straßenanlagen, Kanalisation, Zuleitung von Licht, Wasser und Gas. Das sind Kosten, die zum großen Teil der Gemeinde zur Last fallen. Wäre es nicht unverantwortlich, die Stadt ungemessen in die Breite wachsen zu lassen, während sich in der Stadt selbst noch viele Kilometer unbebauten Geländes an schon ausgebauten Straßen befinden? Es würde in der Tat unverantwortlich erscheinen, die schon erschlossenen Gebiete unbebaut zu lassen und statt dessen unter hohen Kosten neue zu erschließen. Indessen wird auch hier der Unterschied zwischen Miethäusern und Eigenheimen zu beachten sein. Miethäuser sollten tatsächlich nur auf bereits aufgeschlossenem Gebiet erstellt werden. Begreiflicherweise verlangt nämlich der Mieter, der eine Wohnung beziehen soll, daß alles, einschließlich Zufahrt, Kanalisation usw. tadellos sei. Anders der Stadtrandsiedler, der dort nicht in eine Mietwohnung, sondern in sein eigenes Häuschen einziehen will. Auf Kanalisation kann und soll er ganz verzichten. Sickergruben sind hier das Richtige, um die Abfälle zur Pflege des Gartens zu verwerten. Selbstverständlich wird die Baubehörde darauf achten, daß diese Sickergruben in einwandfreier Weise angelegt werden. Auf Gas wird der Siedler ganz oder doch auf lange Zeit zu verzichten bereit sein, ebenso auf ausgebaute Straßen, neben der Kanalisation der kostspieligste Punkt. Darf der Siedler am Stadtrand sein eigenes Haus bauen, so wird er gern bereit sein, auf mehrere Jahre hinaus sich auch mit primitiven Zufahrtwegen zu begnügen. Die Stadt ist also nicht gezwungen, in der gegenwärtigen Notzeit die Kosten für den Straßenbau auf einmal aufzubringen, sondern sie kann sie auf eine Reihe von Jahren verteilen und warten, bis die allgemeine Wirtschaftslage sich gebessert hat. Licht und Wasser müssen allerdings sein, bedeuten aber nur geringe Kosten. Diese Überlegungen scheinen auch dem Argument der Erschließungskosten, das sicher ernst zu nehmen ist, doch manches von seinem Gewicht zu nehmen.

Aber der Grund und Boden! Ist unsere landwirtschaftliche Anbaufläche nicht an sich schon so klein, daß wir sie durch Verbreiterung der Städte nicht noch mehr beschneiden dürfen? Abgesehen davon, daß auch ausgedehnte Stadtrandsiedlungen aufs ganze gesehen nur einen minimalen Bruchteil der anbaufähigen Fläche beanspruchen würden; abgesehen da-

von, daß wir auf jeden Fall auf den Gedanken einer ernährungsmäßigen Autarkie verzichten müssen, und immer auf Import eines wesentlichen Teiles unserer Ernährung angewiesen sind; abgesehen davon, daß auch die Mietwohnung beträchtlich mehr an Grund und Boden verlangt als ihre vier Wände, daß niemand mehr die „Mietskaserne" befürwortet, die zwischen Straßen und Häusern eingepfercht liegt, sondern das Miethaus, das von genügend Grün- und Rasenfläche umgeben ist — hier erhebt sich die Frage nach dem richtigen Sparen. Tatsächlich kosten ausgedehnte Stadtrandsiedlungen mehr an Grund als hohe Miethäuser. Hier aber geht es um den Menschen, um seine biologisch-seelische Gesundheit. Wäre da Sparsamkeit an Grund und Boden nicht Sparsamkeit am falschen Platz, die sich auf längere Sicht gesehen bitter rächen würde?

Daß das Eigenheim dagegen unersetzliche Vorteile bietet gegenüber dem Wohnen in Miete wird jeder Einsichtige zugeben. Wer den ewigen Streit und Unfrieden zwischen Hausbesitzern und Mietern, ganz zu schweigen vom Kampf zwischen Mietern und Untermietern, kennt; wer ein Leben lang Miete gezahlt hat, um am Schluß nichts sein eigen zu nennen, während ein Bruchteil dieser Mietsummen gereicht hätte, ihm ein eigenes Häuschen zu schenken, das er seinen Kindern vererben kann; wer die Freuden und die materiellen Vorteile des eigenen Gartens in schweren Zeiten erlebt hat — all die werden zugeben, daß das Eigenheim an sich ganz ohne Zweifel die ideale Form menschlichen Wohnens ist.

Denn einmal bietet es den Eigenbesitz über dasjenige Gut, mit dem der Mensch vielleicht die stärksten Gemütswerte verbindet, sein Heim. Es wird wenig geben, was so viel zur sozialen Befriedung des Menschen von heute beiträgt, des Menschen, der sonst fast in jeder Hinsicht in Abhängigkeit von der namenlosen Allgemeinheit geraten ist, als das Bewußtsein, buchstäblich „Herr im eigenen Haus" und auf seinem, wenn auch noch so kleinen Stückchen Grund und Boden zu sein. Mit Recht hat Papst Pius XII. gesagt: „Von allen Gütern, die im Privateigentum stecken können, ist nach der Lehre von Rerum novarum keines naturgemäßer als der Boden, das Stück Land, auf dem die Familie wohnt oder von dessen Früchten sie ganz oder teilweise lebt. Ja es ist zu sagen, daß im Regelfall nur jene Beständigkeit, die vom eigenen Boden kommt, aus der Familie die ganz vollkommene und fruchtbare Gesellschaft macht, die durch ihren fortwirkenden Zusammenhalt die Geschlechter, die gegenwärtigen und die zukünftigen, wunderbar verbindet. Wenn man heute die Schaffung von ‚Lebensraum' so sehr in den Mittelpunkt stellt, müßte man da nicht vor allem an den Lebensraum der Familie denken? Müßte man nicht die Familie aus Verhältnissen herausführen, die sie vielfach nicht einmal mehr zum Bewußtsein ihres eigenen Heimes und Herdes kommen lassen?" (Pfingstansprache vom 1. Juni 1941: AAS 1941, 246).

Mit diesen letzten Worten ist einer der wichtigsten Gründe angedeutet, die für die Schaffung ausgedehnter kleiner Siedlungen sprechen: die Auf-

lockerung. Es gibt ein ganz bestimmtes soziologisches Gesetz der Entfernungen. Menschen brauchen zu einer gesunden Entwicklung eine ganz bestimmte Entfernung voneinander, deren Optimum mit beinahe mathematischer Genauigkeit errechnet werden könnte. Es tut den Menschen nicht gut, allzuweit auseinander zu wohnen, wie in manchen wüsten oder gebirgig-unzugänglichen Gegenden; es tut ihnen aber ebensowenig gut, zu eng beieinander zu leben, wie es in unseren modernen Großstädten der Fall ist. Sicher würden genauere Untersuchungen ergeben, daß tatsächlich viele Übel der Gegenwart unmittelbar auf diese zu große Enge im Zusammenleben zurückzuführen sind, die ja erst der neuesten Zeit, der Zeit des plötzlichen Emporschnellens unserer Großstädte angehört. Die Mittelstadt bietet ja immer noch in unmittelbarer Nachbarschaft die freie Natur, in die man sich jederzeit hinausbegeben kann, ja sogar hinausbegeben muß. Erst die Großstädte haben die Menschen so ganz von der Natur abgeschnitten und sie nunmehr auf sich selbst und die Erzeugnisse ihres eigenen Geistes geworfen. Der Drang des heutigen Menschen nach Ausflügen, nach Wandern hinaus in die Natur, der große Anklang, den die Schrebergärten-Bewegung überall gefunden hat, sind deutliche Beweise dafür, wie sehr der Mensch diese unmittelbare Berührung mit Gottes Erdboden, mit Baum und Pflanze und dem Duft der Wiese braucht. Das bietet ihnen die Mietwohnung nicht oder doch nur sehr ungenügend, das bietet ihm aber in schönster Weise der eigene Garten rund um das eigene Haus. Wie sollen die Millionen, die heute auf eine menschenwürdige Wohnung warten, untergebracht werden? Zusammengeballt wie Termiten in Hochhäusern und Mammutgebäuden auf engstem Raum, oder im weitgestreuten, von Luft, Licht und Grün umwogten Eigenheimen? Es genügt, diese beiden — absichtlich extrem gezeichneten — Möglichkeiten im Geiste gegeneinander zu halten, um unmittelbar zu fühlen, in welcher Richtung die richtige Lösung liegt.

Allerdings müssen Siedlungen richtig angelegt werden. Es kommt ja nicht nur darauf an, daß Menschen ein Heim haben, in dem sie leben, es kommt auch darauf an, daß sie Arbeit und Verdienstmöglichkeit haben. Bei ausgesprochenen Stadtrandsiedlungen besteht wohl keine Schwierigkeit. Die Stadt bietet Arbeitsmöglichkeit. Freilich sollte auch hier darauf geachtet werden, w o die Siedlung gebaut wird: nicht in die Gegend abgelegener Luxusvillen, nicht auf d i e Seite der Stadt, nach der sie sich aller Voraussicht nach nicht weiter entwickeln wird, sondern da, wo nach den natürlichen Gegebenheiten die industrielle Weiterentwicklung liegen wird, da also, wo möglichst kurze Zufahrtswege zum Arbeitsplatz gegeben sind. Schwieriger ist die Frage bei Siedlungen auf dem Land. Unbedingt müßte jeder, der ans Siedeln denkt, danach Ausschau halten, ob auch die Arbeitsmöglichkeiten gegeben sind. Besteht die Möglichkeit der Wahl, so sollte die neue Siedlung möglichst dahin gelegt werden, wo nach mehreren Seiten Arbeitsplätze erreichbar und die notwendigen Verkehrslinien schon

vorhanden sind. Immer wieder wird auch zu prüfen sein, ob und inwieweit mit den Siedlungen selbst neue Arbeitsmöglichkeiten geschaffen werden können, sei es in Form privater, sei es in Form genossenschaftlicher Unternehmungen, wobei allerdings nicht nur auf die Möglichkeit des Produzierens einer bestimmten Ware geachtet werden muß, sondern vor allem auch auf die Möglichkeit ihres Absatzes.

Unter den Begriff Siedlung fällt außer der Kleinsiedlung, von der bisher die Rede war, auch die sogenannte Nebenerwerbssiedlung und die bäuerliche Siedlung. Wenn die Größe der Siedlerstelle bei Kleinsiedlungen ungefähr 500 qm betragen sollte, liegt die Größe der Nebenerwerbssiedlung bei ungefähr 2000 qm. Während die Kleinsiedlung mit Garten nur eine kleine wirtschaftliche Hilfe bieten will, will die Nebenerwerbssiedlung den Siedler krisenfest machen; d. h. auch er ist im Regelfall auf einen Haupterwerb angewiesen, wird aber durch diese Nebenerwerbssiedlung, die auch den einen oder andern Acker umschließt, in die Lage versetzt, auch eine längere Zeit der Arbeitslosigkeit überbrücken zu können. Die bäuerliche Siedlung von 8—10 ha endlich soll besonders den ostvertriebenen Bauern die Möglichkeit bieten, wieder auf eigenem Grund und Boden ihren Beruf ausüben zu können. Beide, die Nebenerwerbs- und die bäuerliche Siedlung haben ihre besonderen Probleme, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll; sie werden auch aufs ganze gesehen nie einen so breiten Raum einnehmen wie die Kleinsiedlungen.

Daneben aber läßt sich nicht leugnen, daß auch das Miethaus seine Berechtigung hat. Nicht nur deswegen, weil es auch Menschen gibt, die gar nicht im eigenen Heim wohnen wollen — wäre es so, so könnte man mit Recht sagen, sie seien irregeleitet und müßten umerzogen werden —, sondern weil zu den Grundrechten des Menschen auch die Freizügigkeit des Wohnens gehört und das moderne Wirtschaftsleben in vielen Berufen es unerläßlich macht, von dieser Freizügigkeit auch weitgehendsten Gebrauch zu machen, das Eigenheim aber eine Festlegung auf den Ort bedeutet, an dem das Häuschen steht. Darum darf man auch die Bemühungen christlicherseits nicht gering schätzen, die sich durch Förderung des Wiederaufbaus mehrstöckiger Häuser im Stadtinnern verdient machen.

Wie muß das mehrstöckige Miethaus aussehen, um unseren christlichen Vorstellungen vom Menschen, von der Familie und vom Wohnen zu entsprechen?

Es muß zunächst genügend Wohnraum bieten. Mehrere Gesetzentwürfe und Vorschläge sehen in ihrer Bestimmung des Begriffes „Sozialer Wohnungsbau" eine bestimmte Wohnraumfläche vor. Sie bewegen sich meist in den Größenverhältnissen zwischen 30 und 65 qm, die in bestimmten Fällen noch über- oder unterschritten werden können. Diese Überlegungen gehen nicht von der Familie und von jener Wohnraumfläche aus, die man ihr an sich wünschen möchte, sondern vom Mietpreis. Sie gehen von der zur Zeit gültigen Voraussetzung aus, daß der qm Wohnraum in der Stadt

durchschnittlich eine DM kostet, daß auf der anderen Seite der Mietpreis nicht mehr als ein Viertel des Realeinkommens des Arbeiters (bzw. der Arbeiterfamilie) ausmachen sollte. Hier liegt in der Tat die Schwierigkeit. Es hat keinen Zweck, die schönsten und geräumigsten Wohnungen bauen zu wollen, wenn sie der kleine Mann nicht zahlen kann. Das würde nur dazu führen, daß wir auf der einen Seite leerstehende Wohnungen hätten, und auf der anderen Seite Wohnraummangel. Anderseits aber geht es auch nicht an, einfach von dem bestehenden Mietpreis auszugehen und zu sagen, so viel kann man nur zahlen, also kann man auch nur so viel an Wohnraum bekommen. Ausgangspunkt muß sein und bleiben: der Mensch und seine vitalen Bedürfnisse. Es müssen einfach Mittel und Wege gefunden, es muß in der Tat der Schweiß der Besten darangesetzt werden, daß so gebaut wird, daß auf der einen Seite genügend große Wohnungen für die Normalfamilie gebaut werden (und die Normalfamilie besteht nicht aus 3 oder 4, sondern aus 6 oder 7 Köpfen!), und daß auf der anderen Seite die Kosten so gestaltet werden, daß eine tragbare Miete angesetzt werden kann.

Es ist im Zuge der technischen Entwicklung gelungen, auf allen Gebieten die Kosten wesentlich herabzusetzen. Muß es nicht auch auf dem Gebiet des Wohnungsbaues gelingen? Die Baupreise sind heute zweifellos weit übersetzt. Nicht deswegen, weil sie über den Preisen dieses oder jenes Jahres liegen, sondern weil die auf Grund der Baukosten errechenbaren Mieten wesentlich über dem Prozentsatz des Realeinkommens liegen, der für Bezahlung der Wohnmiete ausgegeben werden kann. Auf beide Seiten müssen sich daher die Bemühungen erstrecken: auf die Hebung des Realeinkommens wie auf die Senkung der Baukosten. Eine Steigerung der Mieten, die leider immer wieder befürwortet wird, ist nur dann und nur in dem Maße möglich, als das Realeinkommen steigt. Allenfalls wäre an eine Angleichung der Alt- und Neumieten zu denken, wie das in Bayern ja bereits geschehen ist. Solange aber Realeinkommen und Baukosten sich nicht begegnen, wird nichts anderes übrig bleiben, als an dem — an sich unnatürlichen — Zustand staatlicher Baukostenzuschüsse festzuhalten. Dabei dürfen diese Zuschüsse pro Wohnungseinheit nicht so niedrig gehalten, bzw. nicht von vornherein eine so kleine Wohnfläche zur Bedingung für die Gewährung des Zuschusses gemacht werden, daß den vitalen Bedürfnissen des Menschen dadurch Gewalt angetan wird. Bedenken wir, daß Wohnhäuser Jahrzehnte, vielleicht Jahrhunderte stehen. Lassen wir uns von der drängenden Wohnungsnot nicht dazu hinreißen, rasch zahllose Wohnungen zu bauen, durch die wir die gesunde Zukunftsentwicklung unseres Volkes selber abschneiden! Auch hier gilt, lieber langsam und gut bauen als schnell und schlecht.

Wie groß sollten die Wohnungen sein, um eine Normalfamilie ohne Schädigung ihrer biologisch-seelischen Gesundheit aufnehmen zu können? Die Frage wird sich nicht nach qm beantworten lassen. Das junge, ver-

heiratete Ehepaar braucht weniger als die kinderreiche Familie, mehr als die alleinstehende alte Frau. Die Kinderzahl allein ist auch nicht maßgebend. Man sollte nicht nur an kinderreiche Familien denken, sondern auch an die „Groß-Familie", d. h. Familien, die auch die alten Großeltern oder eine alleinstehende Tante usw. zu sich nehmen, sie im Famlienverband erhalten, statt sie in ein Altersheim zu schicken. „Sozial" ist nicht die Wohnung, die sich auf eine bestimmte Zahl von qm beschränkt, sondern die, die auch vom kleinen Mann bezahlt werden kann. Gelingt es, auch die geräumige Wohnung so billig zu erstellen, daß sie der kleine Mann bezahlen kann, so ist sie selbstverständlich nicht nur ebenso sozial, sondern noch viel sozialer als die Kleinstwohnung.

Darum sollte das Haus „elastisch" gebaut werden. Das heißt, es sollte nach Möglichkeit so konstruiert werden, daß Wohnungen bei wachsendem Bedarf einfach erweitert werden können, z. B. dadurch, daß man nebeneinander eine Zweizimmerwohnung, eine Einzimmerwohnung und eine Dreizimmerwohnung legt, so daß ermöglicht wird, entweder die Zweizimmerwohnung zu einer Dreizimmerwohnung, oder die Dreizimmerwohnung zu einer Vierzimmerwohnung zu erweitern. England hat diesbezüglich sehr beherzigenswerte Wege gewiesen. Auf jeden Fall sollte das Miethaus immer eine Menschenbehausung bleiben, es sollte immer das dem Menschen gemäße Format einhalten, das heißt es darf nie zu groß werden. Drei oder vier Stockwerke dürften das Äußerste sein. Was darüber hinausgeht, sprengt das menschliche Format. Riesenbauten mit sechs, sieben oder mehr Stockwerken, Bauten, in denen hunderte von Menschen zusammenwohnen, widersprechen dem soziologischen Gesetz der Entfernungen zwischen Menschen, sind — wie immer sie dann im Innern auch eingerichtet sein mögen — positiv Masse bildend.

Auch das Miethaus sollte möglichst freistehen und von Grün und Gartenanlagen umgeben sein, die allen Mietern zugänglich sind; wie überhaupt das ganze Stadtbild um so menschlicher wird, je mehr Raum es für Grün und Wiesen und Baum- und Gartenanlagen aufweist. Hier sollten wir allerdings uns die Zerstörungen zunutze machen und nicht a l l e s wieder aufbauen, sondern möglichst viel grüne Inseln in unsern Stadtbildern schaffen.

Endlich verdient eine Frage ernstliche Beachtung, die gegenwärtig dem Bundestag zur Untersuchung vorliegt, die Frage der weitgehenden Ablösung des Miethauses durch die im eigenen Besitz befindliche Wohnung. Bekanntlich hat es früher im deutschen Recht den Begriff des Stockwerkeigentums gegeben. Verschiedene Gründe, besonders die daraus erwachsenden dauernden Streitigkeiten haben dazu geführt, daß dieser Begriff keine Aufnahme mehr ins BGB fand, so daß wir heute das Stockwerkeigentum nur noch in einigen Ländern, wie z. B. in Württemberg kennen. Stock-

werkeigentum im alten Sinne bedeutete nicht notwendigerweise das, was der Name sagt, sondern erstreckte sich häufig auf einzelne, auch in verschiedenen Stockwerken gelegene Räume. Daß das zu vielen Meinungsverschiedenheiten und Unzuträglichkeiten führen muß, ist einleuchtend. Moderne Vertreter dieses Gedankens setzen sich darum nicht mehr für das Stockwerkeigentum ein, sondern für ein Miteigentum mit Sondernutzungsrecht. Das heißt, jeder Bewohner des Hauses ist Teilhaber des ganzen Hauses mit dem ausschließlichen, auch vererblichen Recht der Nutzung einer bestimmten Wohnungseinheit dieses Hauses. Das System hat im Ausland, besonders in Italien, Frankreich, Dänemark und Skandinavien weite Verbreitung gefunden und sich bewährt. Bedenken, die dagegen stehen, laufen in der Hauptsache immer wieder auf die dadurch entstehenden Schwierigkeiten zwischen den Mitbesitzern hinaus. Diese Schwierigkeiten können aber leicht auf ein erträgliches Maß herabgesetzt werden, das jedenfalls nicht größer ist als die Schwierigkeiten, die jeder Hausbesitzer mit seinen Mietern und jede Baugenossenschaft mit ihren Genossen erfährt, wenn erstens eine juristisch klare Vertragsform ausgearbeitet wird, zweitens die architektonische Gestaltung so erfolgt, daß möglichst wenig Reibungspunkte (möglichst wenig Gemeinschaftsräume) entstehen und drittens eine wohldurchdachte eindeutige Hausordnung vorliegt. Natürlich braucht er dazu einen Hauswart oder wie er immer heißen mag, der für die Aufrechterhaltung dieser Ordnung sorgt und die Gemeinschaft auch nach außen rechtlich vertritt. Zu Unrecht ist hier der Einwand erhoben worden, ein solcher Hauswart erinnere verzweifelt an den „Blockwart" vergangener Zeit. Etwas anderes ist ein vom Staat oder einer Partei bestellter Blockwart, und etwas anderes ein Hauswart, der Vertrauensmann einer kleineren Wohngemeinschaft ist. Es ist sehr zu hoffen, daß es gelingen wird, bald eine Form zu finden, die den Menschen erlaubt, auch hier zu eigenem, wenn auch bescheidenem Besitz zu gelangen.

Beides muß also sein: Mietwohnungen und Eigenheime. Es läßt sich aber wohl nicht übersehen, daß gegenwärtig die große sittliche und besonders auch soziale Bedeutung des Eigenheims noch nicht genügend, und gerade auch bei den Stellen, die maßgebenden Einfluß auf die Lenkung öffentlicher Gelder haben, noch nicht genügend erkannt ist. Zur Frage: Sollen Miethäuser oder Eigenheime geldlich bevorzugt werden? sollte vielleicht für den Augenblick als Faustregel gelten: Gebe man allen denen, die siedlungswillig sind, die Möglichkeit dazu und verhindere man sie nicht, dadurch, daß öffentliche Gelder zweckgebunden ausschließlich zugunsten des Miethauses vergeben werden. Mit Recht heißt es in der entsprechenden Entschließung des Bochumer Katholikentages: „Wir erwarten, daß für die Siedlung in den öffentlichen Haushalten entsprechend dem Gewicht ihrer sozialen Bedeutung ausreichende Mittel bereitgestellt und auf besonderen, nicht auch für andere Zwecke zu verwendenden Titeln

ausgewiesen werden."[1] Es werden dann immer noch genug und mehr als genug solcher sein, die sich mehr für die Mietwohnung interessieren.

Hand in Hand damit sollte aber auch eine nachdrückliche Aufklärungsarbeit gehen, die den Menschen von heute die Vorzüge des Eigenheimes ins Bewußtsein rufen. Nicht diejenigen sind „von gestern", denen die von einem weiten Gürtel grüner Kleinsiedlungen umgebenen Städte der Zukunft vorschweben, sondern vielmehr die, die nichts Besseres und Konstruktiveres wissen als die Städte so wieder aufzubauen, wie sie eben „gestern", das heißt in jenen hundert Jahren einer unglückseligen Großstadtentwicklung gebaut worden waren.

Das ostzonale Verfassungswerk

Von IVO ZEIGER S. J.

Am Freitag, den 7. Oktober 1949 wurde in Berlin die „Deutsche Demokratische Republik" ausgerufen. Damit trat neben die Bundesregierung von Bonn, und im Gegensatz zu ihr, eine zweite deutsche Bundesregierung. Sie umfaßt das Gebiet der Ostzone. Beide Regierungen beanspruchen das Recht, der alleinige rechtmäßige Träger der Gewalt für ganz Deutschland zu sein. Ein staatliches Schisma hat Deutschland in zwei Lager zerrissen. Der Riß geht mitten durch unser Vaterland. Wie im großen kirchlichen Schisma um die Wende des 15. Jahrhunderts behauptet jeder Teil, die Trennung nicht gewollt zu haben, sondern vom andern dazu gezwungen zu sein. Jeder behauptet, der allein richtige Traditionsträger zu sein; jeder verlangt zur Beilegung der Spaltung, daß der andere zu ihm „heimkehren" müsse. Wenn man die Erfahrung der christlichen Kirche fragt, so pflegen Schismen ein zähes Leben zu haben; man soll sie nicht geringachten. So große Wunden heilen nur schwer, nur unter heftigem Wundfieber, kaum ohne erhebliche Narben.

Die Vorgänge, die zu den beiden Regierungen führten, und die Begleitumstände, die ihre Geburtsfeier umrankten, haben zwei entgegengesetzte Methoden offenbart. In Bonn wurde Monate lang in aller Öffentlichkeit beraten, in aller Offenheit das Für und Wider umstritten, die Verkündigung der Verfassung jedoch und die Thronerhebung der Regierung vollzogen sich in verhältnismäßiger Schlichtheit. In Berlin spielte sich die eigentliche Verfassungsschöpfung hinter den verschlossenen Türen der SMA und SED fast unbemerkt ab. Die Volksöffentlichkeit wurde dabei nur gelenkt und gesteuert. Dagegen entfaltete die Thronerhebung den ganzen Glanz moderner Massenregie, der aus totalitären Systemen nur zu bekannt ist.

[1] „Gerechtigkeit schafft Frieden. 73. deutscher Katholikentag, Bochum 1949". Bonifatiusdruckerei Paderborn S. 289.

Beide Methoden hatten eines gemeinsam, als betrübliches Ergebnis moderner Staatsführung: Das Volk, dieser eigentliche „Träger der Souveränität", der immer wieder gepriesene Inhaber der Volksherrschaft oder Demokratie, bleibt mehr oder weniger unbeteiligt, gleichgültig oder mißtrauisch beiseite stehen.

Verschieden sind dann wieder die Methoden, wie die Regierung solches Mißtrauen, solche Teilnahmslosigkeit zu überwinden sucht: die eine durch inneres Überzeugen in sachlicher Leistung, die andere durch einfaches Einschwenkenlassen in die Marschkolonne. Die Erfolge sind jeweils verschieden, für den nächsten Augenblick und auf weite Sicht.

Im folgenden geben wir eine Darstellung der ostzonalen Verfassung, und behandeln — ähnlich wie bei dem Überblick auf das Bonner Verfassungswerk (im Dezemberheft dieses Jahrgangs) — kurz ihre Vorgeschichte, ihre Eigenart und ihre Stellung zu den Anliegen des Christentums.

Vorgeschichte

Das Bonner Grundgesetz wurde, aufs Ganze gesehen, im hellen Licht der Öffentlichkeit beraten, wobei maßgebende katholische und christliche Abgeordnete ihre Auffassung geltend machen konnten. Die Vorgänge um die Ostverfassung blieben im wesentlichen ziemlich in Dunkel gehüllt. Es ist daher nicht leicht, eine Vorgeschichte zu schreiben; es erübrigt sich auch, den politischen Hintergrund abzuleuchten, da ja die Methodik autoritärer Staatsführung genügend bekannt ist, und auch in diesem Fall keine Ausnahme machte.

Zu dieser Methodik gehört es, gelegentlich politische Einrichtungen und Tatsachen zu schaffen, die zunächst wie unbedeutende Nebensächlichkeiten veröffentlicht, daher auch nicht gebührend beachtet, noch weniger in ihrer späteren Tragweite erkannt werden. Aber sie sind Tatsachen, auf die zurückgegriffen werden kann.

So etwas geschah bereits im Jahre 1946, als in Westdeutschland noch nicht im Ernst an eine neue Bundesverfassung gedacht wurde. Es besteht ein „Entwurf einer Verfassung für die Deutsche Demokratische Republik", der auf einer außerordentlichen Tagung des Parteivorstandes der SED zu Berlin am 14. November 1946 gutgeheißen wurde (Text bei W. Wegener, Die deutschen Verfassungen, Essen 1947, S. 301 ff.). Bemerkenswert daran ist zunächst, daß damals, in so früher Stunde, bereits der Name des neuen Staates feststand. Der Text jenes Entwurfes wurde nur von sehr wenigen beachtet. Nun hat sich herausgestellt, daß er zur Grundlage für die Ostverfassung 1949 geworden ist. Ein Vergleich der beiden Texte zeigt aber auch, daß in diesen drei Jahren an den Einzelartikeln sehr rege gearbeitet wurde. Der endgültige Wortlaut ist klarer und schärfer; er ist vor allem der inzwischen fortgeschrittenen innerpolitischen Linie auf die Diktatur einer Partei hin noch viel besser zu-

geordnet. Der Volksrat und die hinter ihm wirksamen Kräfte haben zielstrebige Arbeit geleistet.

Als die Westmächte den Auftrag gaben, eine westdeutsche Verfassung und Regierung zu bilden, sah es zunächst aus, als ob die östliche Macht diesen Schritt in Ruhe hinnehmen würde. Wohl vernahm man aus ihrer Presse und Propaganda das ferne wetterleuchtende Grollen, aber eine gleichlaufende Maßnahme wurde nicht sichtbar. Daß jedoch im stillen gearbeitet worden ist, hat die im Oktober 1949 einsetzende zielbewußte Gegenoffensive bewiesen.

Am 7. Oktober wurde der „Deutsche Volksrat" zu einer außerordentlichen Sitzung einberufen. Hier wurde „schlagartig" folgendes beschlossen: zunächst verkündete der Volksrat feierlich die „Deutsche Demokratische Republik" als die Staatsform für Gesamtdeutschland. Darauf konstituierte sich derselbe Volksrat als „Provisorische Volkskammer", d. h. als Parlament des neuen Staates. Da der Volksrat nicht aus freien Wahlen hervorgegangen war, da anderseits die Spielregeln der Demokratie solche erfordern, so wurden allgemeine Wahlen zur Volkskammer für den 15. Oktober 1950 angekündigt, in der Hoffnung, daß bis dahin die Einheit des jetzt zerrissenen Deutschland sich verwirklichen lasse.

Gleichzeitig erging ein Gesetz über die „Provisorische Regierung der Deutschen Demokratischen Republik", das einen Aufriß der zu benennenden Regierung festlegte. Anschließend verfügte ein anderes Gesetz die Bildung einer „Provisorischen Länderkammer", offenbar in Anlehnung an das Bonner Zweikammersystem. Schließlich wurde „die unter Beteiligung des gesamten deutschen Volkes geschaffene, vom Deutschen Volksrat am 19. März 1949 beschlossene und vom Dritten Deutschen Volkskongreß am 30. Mai 1949 bestätigte Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik" in Kraft gesetzt. Sie soll die endgültige und schon jetzt verpflichtende Verfassung für das gesamte Reichsgebiet sein (Gesetzblatt der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin, 8. Oktober 1949, No. 1).

Alle genannten Erlasse hat der Volksrat in voller und einstimmiger Einmütigkeit entgegengenommen, als „Maßnahmen zur Überwindung des nationalen Notstandes in Deutschland" (sogar die Terminologie der totalitären Systeme ähnelt sich), wobei das Zentralkomité der KPD ein Manifest verlesen ließ „im Namen der Nationalen Front" zum Widerstand gegen die westdeutsche Staatsbildung! „Der Kampf der patriotischen Kräfte des deutschen Volkes gegen die Spaltung Deutschlands, gegen die koloniale Versklavung der Westzonen nimmt immer mehr den Charakter einer breiten Volksbewegung an... Mit der Führerin der friedliebenden Völker der Welt gegen die kriegshetzerischen Dollar-Imperialisten!"

Aufmärsche, Fahnen und Banner, Marschmusik und Paraden begleiteten das Geschehnis; sie übertönten den grellen Mißton, der mit der Oder-Neiße-Linie als „Friedensgrenze des deutschen Ostens" dazwischen gellte. Wenige Tage nach den Festlichkeiten begann, was schon im Dritten Reich

allen Fanfaren-Festen zu folgen pflegte: eine Verhaftungswelle gegen „volksschädliche" Politiker aus den Reihen jener Parteien, die doch zu ungefähr 50 Proz. in der Regierung vertreten sind.

Die Natur der Verfassung

Die 144 Artikel der Verfassung sind in drei Gruppen eingeteilt: Grundlagen der Staatsgewalt; Inhalt und Grenzen der Staatsgewalt, Aufbau der Staatsgewalt.

In dem ersten Abschnitt „Grundlagen der Staatsgewalt" werden in fünf Artikeln behandelt: die Natur der Republik und ihr bundesstaatlicher Charakter, Hoheitsfahnen und Hauptstadt, das Volk als Quelle und Träger der Staatsgewalt, Beziehungen zum Völkerrecht. Unter dem 2. Abschnitt „Inhalt und Grenzen der Staatsgewalt" findet man die allgemeinen Rechte der Bürger, Wirtschaftsordnung, Familie und Mutterschaft, Erziehung und Bildung, Religion und Religionsgemeinschaften, Wirksamkeit der Grundrechte. Der 3. Teil ordnet die technische Seite der Volksvertretung, Regierung und Verwaltung.

An diesem Aufbau fällt vor allem eines auf: alle Abschnitte gruppieren sich um den Begriff Staatsgewalt? Ob dies reiner Zufall ist? Die Weimarer Verfassung war vom konkreten deutschen Staat als Gemeinschaft ausgegangen; viele andere Verfassungen wie z. B. auch das Bonner Grundgesetz beginnen mit dem Menschen und seinen naturgegebenen Grundrechten. Hier dagegen wird — mehr als konkret — der Gewalt des Staates der Primat eingeräumt, jenem unfaßbaren Leviathan, den Hobbes vor 300 Jahren als das unausweichliche, grauenvolle Wesen des kommenden totalen Staates so meisterhaft geschildert hat (Th. Hobbes, Leviathan or the Matter, Form and Authority of Government, London 1651).

In Artikel 1 wird Deutschland als „unteilbare demokratische Republik" bestimmt. Das Wörtchen „unteilbar" findet sich merkwürdigerweise bereits im Entwurf des Jahres 1946, also zu einer Zeit, da weder die politischen Gegebenheiten, noch das Volksempfinden eine Aufteilung Deutschlands in zwei Staaten nahelegten. Oder wurde von den Schöpfern des Entwurfs damals schon geplant, was heute bittere Tatsache geworden ist? Das Wörtchen scheint zum mindesten verräterisch.

Bezüglich des bundesstaatlichen Charakters hatte der Entwurf 1946 gesagt: (die Republik) „gegliedert in Länder"; der jetzige Text drückt sich etwas vorsichtiger aus: „baut sich auf den deutschen Ländern auf." Im einzelnen ist die Abgrenzung: Bund und Länder in Art. 3, 71—80, 109 bis 116 gegeben. Die Hauptstadt Berlin ist in Art. 2 verfassungsrechtlich festgelegt.

Die Vertretung des Volkes ist in einem Zweikammersystem geregelt: Volkskammer (Parlament, entsprechend dem westdeutschen Bundestag) und die Länderkammer. Im Entwurf 1946 war eine Länderkammer nicht

vorgesehen; sie scheint also in Angleichung an andere Vorbilder eingefügt zu sein. Man spürt beim genaueren Studium, daß sie nicht organisch eingebaut, sondern nur angesetzt wurde.

Dagegen ist die Stellung der Volkskammer in der deutschen Verfassungsgeschichte etwas wirklich Neues. Sie verdient gesonderte Betrachtung. Der Grundsatz, daß „alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht" (Art. 3), ein gemeinsamer Leitsatz fast aller modernen Verfassungen, ist hier in schärfster Konsequenz durchgeführt und — endet nach des weisen Plato uralter Voraussicht in der Diktatur. Wenn alle Gewalt vom Volk ausgeht und von ihm getragen wird, wenn die Volksmasse aber nur durch ihre Vertreter handeln kann, dann ist der wahre und einzig wirkliche Machthaber und Gewaltträger eben das vom Volk unmittelbar gewählte Vertretungsorgan, die Volkskammer. Sie ist verfassungsrechtlich das höchste Organ des Staates und formell das einzig entscheidende. Ihr untersteht alles, sie überwacht alle Staatsfunktionen, auch Gericht und Richter, sie entscheidet auch über die Verfassungsgemäßheit ihrer eigenen Gesetze (vgl. Art. 50, 53, 63, 131). Damit ist die formale Gewaltenteilung in Gesetzgebung, Regierung, Exekutive, Gerichtsbarkeit tatsächlich im tiefsten wieder aufgehoben. Errichtet ist die Diktatur der Volkskammer.

Wer beherrscht die Volkskammer? Auch diese Frage, so abwegig sie theoretisch erscheinen mag, bleibt nicht ohne Antwort, ohne eine sehr überraschende und einfache Antwort. Damit bei der Berufung der Volkskammer sich nun auch wirklich der echte Wille des Volkes durchsetzen kann, — und hier muß man natürlich mit dem Wort Volk einen ganz bestimmten Begriff verbinden —, ist ein sehr lehrreicher Hebel angesetzt. Man läßt am besten den Art. 13 selber sprechen: „(1) Vereinigungen, die die demokratische Gestaltung des öffentlichen Lebens auf der Grundlage dieser Verfassung satzungsgemäß erstreben und deren Organe durch ihre Mitglieder bestimmt werden, sind berechtigt, Wahlvorschläge für die Volksvertretung der Gemeinden, Kreise und Länder einzureichen.

(2) Wahlvorschläge für die Volkskammer dürfen nur die Vereinigungen aufstellen, die nach ihrer Satzung die demokratische Gestaltung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens der gesamten Republik erstreben und deren Organisation das ganze Staatsgebiet umfaßt."

Das bedeutet nach der offiziellen Einführung, die Otto Grotewohl zum Verfassungstext gab (herausgegeben vom Sekretariat des Deutschen Volksrates, Berlin 1949, S. 5): „Damit haben also nicht nur die politischen Parteien, sondern auch die großen Massenorganisationen, wie etwa Gewerkschaften, Frauen- und Jugendverbände, das Recht, ihre Vertretungen für die Volkskammer aufzustellen." Mit anderen Worten wird die jeweils herrschende Partei, der ja die genannten Verbände gleichgeschaltet werden können, sich auf solche Weise den Wahlsieg stets sichern können, da sie auf dem Weg über die Parteiwahl und die Organisationen, also von zwei Seiten her, ihre Abgeordneten beziehen kann. Die Diktatur der Volks-

kammer wird zur Diktatur der Partei, die ihrerseits von der Parteiführung gelenkt wird. Der alte Plato war kein schlechter Prophet.

Die tatsächlichen Herrschaftsverhältnisse in Volksvertretung und Regierung sind damit geklärt und gesichert. Aber totale Staatssysteme sind darauf angewiesen, daß auch das Denken der Bürger „auf der Linie" bleibt. Die Gleichschaltung ist die notwendige Ergänzung.

Auch dafür ist in der neuen Ostverfassung sehr umfassend vorgesorgt. In zahlreichen Artikeln (eine oberflächliche Zählung ergab mehr als 10) wird in mehr oder minder verblümter Form gesagt, daß die verfassungsmäßig zugesicherten Rechte nur dann Anwendung finden, wenn die politische Linie sauber gehalten wird. Ein Beispiel mag besser als viele Worte erklären, wie dehnbar und jeder Auslegung zugänglich, wie elegant und zugleich brutal derartige Bestimmungen sein können. Artikel 6 spricht für sich: „(1) Alle Bürger sind vor dem Gesetz gleichberechtigt. (2) Boykotthetze gegen demokratische Einrichtungen und Organisationen, Mordhetze gegen demokratische Politiker, Bekundung von Glaubens-, Rassen-, Völkerhaß, militärische Propaganda sowie Kriegshetze und alle sonstigen Handlungen, die sich gegen die Gleichberechtigung richten, sind Verbrechen im Sinne des Strafgesetzbuches. Ausübung demokratischer Rechte im Sinne der Verfassung ist keine Boykotthetze.

(3) Wer wegen Begehung dieser Verbrechen bestraft ist, kann weder im öffentlichen Dienst noch in leitenden Stellen im wirtschaftlichen und kulturellen Leben tätig sein. Er verliert das Recht, zu wählen und gewählt zu werden."

Nüchtern gesagt: wer, von seinem demokratischen Freiheitsrecht Gebrauch machend, anders denkt oder redet als die herrschende Doktrin erlaubt, ist „Boykotthetzer" und verliert sein Recht. Wer jedoch innerhalb der Linie sich bewegt, kann ruhig die demokratischen Spielregeln verletzen, er begeht weder „Boykotthetze" noch „Mordhetze." Nun vergesse man nicht, daß in vorsichtiger Formulierung eine ganz ähnliche Klausel in Art. 41 eingeschoben wurde, wo das Recht der ungestörten Religionsausübung gesichert werden soll.

Die Beispiele mögen genügen. Sie beleuchten zur Genüge den demokratischen Charakter dieser Verfassung. Es ist auch nicht anders zu erwarten, als daß die bekannten Grundrechte wie persönliche Freiheit, freie Meinungsäußerung, Versammlungsrecht, Postgeheimnis nur unter dem allzu bekannten Zusatz gelten „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes."

Lehrreich ist ferner Art. 14. Der Entwurf 1946 hatte noch gesagt, Vereinigungen zum Schutz des Arbeiters könnten gegründet werden. Der heutige Text jedoch spricht nur von dem Recht, solchen Vereinigungen anzugehören; die Verbände werden also als bereits gegründet und vorgegeben vorausgesetzt.

Auch in anderen Feinheiten offenbart sich die innere Entwicklung zwischen 1946 und 1949. Der frühere Entwurf hatte zu Art. 17, wo von der Mitbestimmung der Arbeiter und Angestellten in den Betrieben die Rede ist, noch von den Rechten der Unternehmer gesprochen. Die Verfassung kennt das Wort Unternehmer nicht mehr; sie sagt ganz einfach: „(1) Die Regelung der Produktion sowie der Lohn- und Arbeitsbedingungen in den Betrieben erfolgt unter maßgeblicher Mitbestimmung der Arbeiter und Angestellten. (2) Die Arbeiter und Angestellten nehmen diese Rechte durch Gewerkschaften und Betriebsräte wahr."

Ob hier die Ausschaltung des Privatunternehmertums als fertige Tatsache vorausgesetzt ist? Oder: zu Art. 12 hatte der Entwurf das Recht aufgestellt, Vereine und Gesellschaften zu gründen und beigefügt, dieses Recht könne durch bloße Vorbeugungsmaßnahmen nicht beschnitten werden. Dieser Zusatz fehlt im heutigen Art. 12.

Die christlichen Belange in der Verfassung.

Die Bedenken, die gegen manche Artikel der Verfassung vom staatsrechtlichen Standpunkt aus erhoben wurden, sollen den Blick nicht trüben für eine Feststellung, die wohl manchen überraschen mag: Das kirchenpolitische und kirchenrechtliche Regime der Weimarer Verfassung wird in großen Zügen weitergeführt. Daß auf diesem wichtigen Gebiet nicht schon in der Verfassung ein durchgreifender Bruch mit der Vergangenheit eintrat, darf mit Anerkennung festgestellt werden. In den Art. 41—43 sind alle wesentlichen Rechte der Kirchen und Religionsgemeinschaften enthalten, die früher in den Art. 135 ff. von Weimar verbrieft waren, wie Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnisfreiheit, Charakter der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, kirchliche Verwaltungshoheit, Steuer- und Eigentumsrecht, Möglichkeit der Seelsorge in öffentlichen Krankenhäusern, Anstalten und Gefängnissen. Es ist erfreulich, daß auf einem Gebiet, das so stark in Herz und Seele des Volkes übergreift, dem Buchstaben nach eine ruhige Rechtskontinuität gesichert wurde. Freilich darf man nicht erwarten, daß der kirchliche Raum wie eine unberührte Insel im Rechtsgefüge totaler Staatsforderungen stehenbleiben kann. Die Wellen staatlicher Kontrolle und gleichschaltender Tendenz werden an ihre Ufer schlagen. In Art. 41 ist ein solcher Wellenschlag bereits zu spüren: „(1) Jeder Bürger genießt volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung steht unter dem Schutz der Republik. (2) Einrichtungen von Religionsgemeinschaften, religiöse Handlungen und der Religionsunterricht dürfen nicht für verfassungswidrige oder parteipolitische Zwecke mißbraucht werden. Jedoch bleibt das Recht der Religionsgemeinschaften, zu den Lebensfragen des Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu nehmen, unbestritten." Hier ist, besonders in Abs. 2 jedes Wort beachtlich, beachtlich auch der mildernde letzte Satz, der in seiner

Fassung von ferne an das Zusatzprotokoll zu Art. 32 des Reichskonkordates erinnert. Es wäre zu wünschen, daß der Satz unter der neuen Flagge weniger verletzt wird als das besagte Zusatzprotokoll im vorausgegangenen Dritten Reich.

Ernste Sorge muß allen die Regelung des Schulwesens bereiten. Schon der grundlegende Artikel 34 fußt auf der staatlichen Oberhoheit über alle Kulturtätigkeit: „(1) Die Kunst, die Wissenschaft und ihre Lehre sind frei. (2) Der Staat nimmt an ihrer Pflege teil und gewährt ihnen Schutz, insbesondere gegen den Mißbrauch für Zwecke, die den Bestimmungen und dem Geist der Verfassung widersprechen."

Im folgenden Artikel 35 ist dann die staatliche ausschließliche Schul- und Bildungshoheit ausgesprochen. Damit ist grundsätzlich die Möglichkeit von Privatschulen ausgeschlossen, wie noch einmal in Art. 38 betont wird. Art. 36 kündet ein einheitliches Reichschulgesetz an, für alle Schulen und für die Lehrerausbildung.

Obwohl Art. 37 den Eltern das Recht einräumt, bei der Schulerziehung ihrer Kinder durch Elternbeiräte mitzuwirken, kann man sich aus dem Gesamt der schulischen Bestimmungen des Eindruckes nicht erwehren, daß das naturgegebene Elternrecht die Schlacht verloren hat. Sieger auf dem Schlachtfeld bleibt der alles bestimmende Staat.

Noch trauriger muß der Art. (44) über den Religionsunterricht stimmen. Hier geschah ein wirklicher Bruch mit der Vergangenheit, ein Durchbruch zur vollen Trennung von Kirche und Staat. Der Religionsunterricht ist nicht mehr ordentliches Lehrfach; für ihn haben die Religionsgemeinschaften von sich aus zu sorgen und aufzukommen; doch können die öffentlichen Schulräume dafür zur Verfügung gestellt werden. Damit ist die Schule als solche laisiert, und sie ist eine Zwangs-Einheitsschule, ohne den Ausweg in die Privatschule, der z. B. in Nordamerika oder Frankreich offensteht. Nur mit tiefem Schmerz kann man sagen: hier wurde das Recht der Kirche schwer verletzt. Das ist der drosselnde Griff an die Zukunft des christlichen Volkes.

Ein Wort zum Beschluß: Deutschland ist nun in zwei Bundesstaaten gespalten; sein staatliches und gesellschaftliches Leben steht unter zwei Verfassungen gegensätzlicher Prägung. Werden die entgegengesetzten Wege das Volk auseinanderführen? Oder nüchterner gesagt: kann diese Zerreißung ganz ohne Folgen bleiben? Schismen pflegen ein zähes Leben zu haben: ihre Wunden heilen nur in schweren Fieberschauern. Uns tröstet nur eine Frage: ist es schon ein Schisma der Volksseele?

Igor Strawinskys „Messe“

Von JOHANNES HASTING

Nach dem Tode von Richard Strauß ist Igor Strawinsky unbestrittener Herrscher auf der musikalischen Weltbühne. Er ist es entsprechend der Gültigkeit seines Werkes, der Deutlichkeit seiner musikalischen Absichten und der Ausstrahlung seiner künstlerischen Gesamterscheinung.

Die Kunstgeschichte gibt uns mehrfach einen sehr genauen Anschauungsunterricht. Wir erlebten im Jahre 1949 mit dem Tode von Strauß und Pfitzner das Verstummen einer musikalischen Sprache, die als letzter Sproß der Romantik angesprochen werden kann, ähnlich wie im Jahre 1594 mit dem Tode von Palestrina und Lasso ein deutlicher Punkt hinter das Kapitel der klassischen Vokalpolyphonie gesetzt ist. Strauß und Pfitzner und mit ihnen der früh gestorbene Max Reger bilden das leuchtende Dreigestirn einer musikalischen Abenddämmerung, das, noch lange nachscheinend, uns dennoch mit voller Klarheit sagt, daß ein weiterer Lebensabschnitt der großen europäischen Musik beendet ist. Eine Nachfolge von Strauß oder Pfitzner müßte in schalem Epigonentum enden. Allenfalls erlaubt uns das Lebenswerk Regers, an gewisse konstruktive Ereignisse seiner musikalischen Sprache anknüpfend, zu neuen Ufern vorzudringen; er ist von allen dreien der am weitesten fortgeschrittene. Er ist es weniger wegen der besonderen Auffälligkeit seiner klanglichen Formulierungen. Darin ist ihm Strauß überlegen. Was aber bei Reger klar wird, ist die Abkehr von dem breitgetretenen Pfade einer Musikanschauung, die — das 19. Jahrhundert voll beherrschend — kaum noch in der Lage war, musikalische Formen anders als assoziativ zu werten und zu erleben. Reger, und nicht Brahms, ist trotz seiner gelegentlichen „Böcklinsuite“ der Beginn der Antithese zu Richard Wagner, die kommen mußte, um die Musik vor raschem Verfall zu bewahren.

Dennoch ist Reger an einem Ufer stehengeblieben, an dessen gegenüberliegender Seite Strawinsky beginnt. Wir erleben hier wieder ein der Kunstgeschichte eigentümliches Lebensgesetz. Es ist nicht so, daß genau durch Jahreszahlen ausgedrückt, eine Epoche von der anderen abgelöst wird. Strawinsky ist 67 Jahre alt, Reger wäre heute 76. — Anscheinend ein wenig ins Gewicht fallender Altersunterschied. Und doch gewährt er uns, auf zwei bedeutende Vertreter ihrer Kunst bezogen, das Bild von zwei aufeinanderfolgenden Generationen und das Sinnbild des immerwährenden Ineinandergreifens, der „Verzahnung“ aller Lebensgeschehnisse. Während ein Bogen sich neigt, beginnt ein anderer sich zu erheben, ohne indes die Verbindung zur eigenen Vergangenheit abzubrechen, mag es dem ungeübten Blick auch manchmal so erscheinen.

Strawinsky wehrt sich mit aller Entschiedenheit dagegen, als Revolutionär gewertet und abgestempelt zu werden. „Wer Revolution sagt, sagt vorläufiges Chaos. Die Kunst ist jedoch das Gegenteil des Chaos. Wenn

sie sich dem Chaos ausliefert, sieht sie sich unverzüglich in ihren lebendigen Werken, ja selbst in ihrer Existenz bedroht" (Strawinsky: „Musikalische Poetik").

Es ist wichtig zu wissen und zu erfahren, daß Strawinsky in seinen Werken eine Reihe neuer, bislang verborgener Ordnungen und Beziehungen entdeckt hat. Wenn er, ähnlich darin Hindemith, musikpsychologische und musikphilosophische Spekulation betreibt, so schlägt er damit eine Brücke zu sehr frühen Dingen der abendländischen Musikgeschichte. Wer sich die Mühe macht, solcherart die gesamte Erscheinung kennenzulernen und die Voraussetzungen zu wissen, unter denen das Werk Strawinskys entsteht, kann mit größerer Berechtigung zustimmen oder ablehnen, als wer sich auf das bloße Hören der Werke allein verläßt. Er wird dann entdecken, daß er z. B. mit der Urbanität seiner Schriften und Vorlesungen in ganz anderer und viel entscheidenderer Weise sich in die Mitte der musikalischen Welt begibt, als z. B. Pfitzner dies mit seinen zum Teil peinlich intoleranten Arbeiten getan hat.

Als Mindestforderung der Toleranz erscheint es uns, den Standpunkt zu wissen, auf Grund dessen ein Werk entstanden ist, bevor man mit rascher Ablehnung bei der Hand ist. Wir können nicht ablehnen, weil uns etwas gefühlsmäßig nicht zusagt, wenn uns dessen Prinzipien unbekannt sind. Um ein Beispiel zu nennen: ich kann Wagner nicht deshalb verwerfen, weil ich seine Musik nicht leiden mag, wohl aber weil ich in der Leitmotivtechnik den Anlaß zum vollkommenen Zerfall aller musikalischen Instinkte sehe („. . . jenen monumentalen Irrsinn, der darin besteht, jedem Gefühl, jedem Requisit und jeder Person eine Garderobennummer zu geben, die man als Leitmotiv bezeichnet." Strawinsky: Musikalische Typologie). Und die Feststellung, daß Strawinskys Musik sich mit der akademischen Weisheit unserer Harmonielehren nicht ohne weiteres verträgt, ist genau so inhaltreich wie diejenige, daß ein Automobil keine Postkutsche und die „Queen Mary" keine Barke ist, wobei es gewiß sehr vergnüglich gewesen sein mag, mit Postkutsche und Barke zu fahren, unter Umständen vergnüglicher als mit Automobil und Ozeandampfer.

Es ist von vornherein wichtig, zu wissen, daß Strawinskys Werk nicht die grundsätzliche Preisgabe von Ordnungen bedeutet. Wohl aber bedeutet es die — allerdings sehr radikale — Preisgabe einer Anschauung, die behauptet musikalische Gebilde ließen sich mit Ideen, Gegenständen oder Personen gleichsetzen.

Es erschien notwendig, den Versuch zu machen, die Stellung Strawinskys mit einigen Zügen zu erhellen und seinen Werkstandpunkt in etwa kennenzulernen, bevor wir unsere eigentlichen Betrachtungen beginnen.

Strawinsky hat im Jahre 1947 eine Messe geschrieben. Es kann uns nicht daran liegen, eine musikalische Hermeneutik an Hand der Partitur

zu geben, weil wir Zweifel daran haben, ob diese oft geübte Praxis dem Verständnis des eigentlich Musikalischen dienlich sein kann. In vorliegendem Fall wäre sie überhaupt verfehlt und stünde den Absichten des Komponisten vollkommen entgegen. Möglich wäre es, das „Material“, die „Bausteine“ zu betrachten, um etwas von ihrer Logik zu erspüren. Auch das kann zunächst nicht unsere Aufgabe sein.

Was uns besonders interessiert und angeht, ist etwas ganz anderes. Mit der Messemusik von Strawinsky ist plötzlich so etwas wie eine neue Situation geschaffen, vor die wir uns dank der Autorität ihres Schöpfers und der Gültigkeit seiner bisherigen Aussagen gestellt sehen. Wohlverstanden: wir sagen nicht, daß Wesen, Stil und allgemeine Formulierung der Messe von Strawinsky bereits jene Gültigkeit besitzen, die wir fordern müssen, wenn wir die schwerwiegenden Beziehungen und Folgerungen betrachten, die eine Messekomposition nun einmal hat. Die Messe ist in erster Linie christlicher Inhalt und christliche Wirklichkeit, und die sich nunmehr erhebende Frage bezieht sich auf die Gültigkeit der modernen Musik überhaupt und der vorliegenden Musik insbesondere in Bezug auf diese Wirklichkeit. Nach dem Erscheinen von Strawinskys Messe können wir ganz anders an diese Frage herantreten, als das bislang möglich war. Ein Beispiel aus der Musikgeschichte mag dies verdeutlichen. In jüngster Zeit erheben sich immer wieder Fragen nach der Gültigkeit der Musik der Wiener Klassiker im liturgischen Bereich. Kein denkender Mensch würde seine Stellungnahme etwa an Hand von Werken eines Diabelli, Schiedermayr oder Gänsbacher bilden, sondern man wird zu diesem Zweck in erster Linie Haydn, Mozart, Beethoven und Schubert betrachten. Die jüngere Musikgeschichte läßt uns aber bei einem ähnlichen Versuch vollkommen im Stich — mit Ausnahme des einzigartigen Bruckner, den wir an anderer Stelle in unsere Betrachtung einbeziehen wollen. Weder Strauß, noch Pfitzner, noch Reger, weder Debussy, noch Ravel, noch Bartok haben eine Messe geschrieben. Wir müßten unser Thema verlassen, wollten wir den Ursachen dieser Erscheinung nachspüren. Mag es das Ausmaß der Säkularisierung und die Profanierung des öffentlichen Lebens sein, die die Kirchenmusik als Reservat der Kirchenmusiker in die Defensive drängte, mag es, von einem Fachstandpunkt aus betrachtet, der gewiß gutgemeinte Kunstgewerbebetrieb der Cäcilianer gewesen sein: es genügt festzustellen, daß die Messekomposition, von der in früheren langen Jahrhunderten alle Gewalten in das musikalische Leben der Welt geströmt sind, nur mehr am Rande ein bescheidenes Dasein führt.

Es liegt uns auch ferne, die Bedeutung einer einzigen modernen Messekomposition so zu überschätzen, daß wir von ihrer Existenz aus den Gesamtbereich heutiger katholischer Kirchenmusik abschätzen wollen. Das wäre ein Unrecht gegenüber einer jüngeren Komponistengeneration, die mit einem unverkennbaren Gefühl für Echtheit an kirchenmusikalische Aufgaben herangeht. Es handelt sich bei unseren Betrachtungen um anderes.

Fangen wir mit etwas sehr Positivem an. Ganz gleich, wie wir uns zu Strawinskys Komposition der Messe stellen, die Tatsache, daß ein Meister, den wir bisher als musikalischen Weltbürger kennengelernt haben, sich dem Thema der Messe zuwendet, bedeutet das Ende der Herabsetzung der Messekomposition als musikalisches Hinterwäldlertum. Sagten wir zu Beginn, daß jede Nachfolge von Strauß oder Pfitzner notgedrungen zur Unechtheit führen muß, so deuten viele Anzeichen darauf hin, daß eine Nachfolge (nicht Nachahmung) Strawinskys etwas durchaus Legitimes werden kann und zum Teil schon ist. Inwieweit dieses nun auch seine Messe betrifft, hängt von der Beantwortung weiterer Fragen ab, die wir im folgenden versuchen wollen.

Zur Komposition selbst! Sie ist für 4-stimmigen gemischten Chor und 10 Bläser geschrieben und mit ihrer Dauer von nur 17 Minuten wohl eine der kürzesten Messekompositionen, die es gibt. Der Bläsersatz hat wenig Beziehungen zum Chorsatz und ist in seiner Art das Merkwürdigste am Ganzen. Der Chorsatz ist ungemein klar; er bietet an keiner Stelle eine „Interpretation" des Textes und unterscheidet sich in dieser Hinsicht radikal von allen Messekompositionen der letzten Jahrhunderte. Es ist die allerdirekteste musikalische Aussage, die man sich vorstellen kann. Das Ganze ist hart, kühl und scharfkantig. Stellen wie der absolut dissonierende Ausklang des Sanctus sind vollkommen unverständlich sowohl beim Anhören als auch bei näherer Beschäftigung mit der Partitur. Diese eisige Klarheit des Ganzen ist der hervorstechende Zug bei der Messekomposition, die auch demjenigen sofort auffällt, der solche Art von Klängen zu hören, bisher nicht gewohnt war. Hätten wir uns nicht vorgenommen, auf Ausdeutungen zu verzichten, so würden wir wohl sagen können, daß der Charakter eher etwas Alttestamentliches hat, daß es keine Musik der Liebe ist, wie es dem Kernstück des Kultes im Neuen Bunde zukommen müßte. Immer wieder drängt sich beim Hören der Vergleich mit frühchristlichen Evangeliaren auf, wo Apostel noch wie Propheten erscheinen und weitaufgerissene Augen von schreckeneinflößenden Verkündigungen an die Hirten, von Auferstehungsszenen und Jüngstem Gericht erzählen. Aber dieser Vergleich mag, wie alle Vergleiche, hinken.

Halten wir uns, um ein Stück weiterzukommen, an einen Ausspruch Strawinskys selbst. In der amerikanischen Zeitschrift „Time" sagt er, er möchte mit seiner Messe „appeal directly to the spirit", und so bemühe er sich um eine „very cold music, absolutely cold." Hier möchten wir nun unsere erste Frage anknüpfen. Sie lautet, ob die Musik, besser gesagt der Ton, als das Baumaterial eine so eindeutige Richtung auf den menschlichen Geist hin besitzt. Wir gestehen, daß wir an diesem neuralgischen Punkt der Musikpsychologie Strawinskys nicht zu folgen vermögen. Und irgendwie widerspricht er sich auch selbst: „Die Einheit des Werkes bewirkt seinen Widerhall. Sein Echo, das unsere Seele wahrnimmt, tönt immer weiter" (Musikalische Poetik. Epilog). Wir können das Vorhandensein

einer Wirkung des Tönenden auf den ganzen Menschen nicht leugnen und somit die einfache Funktion der Sinne nicht ausschalten. Auch der Gregorianische Choral, oft gepriesen als Emanation rein geistiger Mächte, ergreift mit manch einem syllabischen Hymnus und dem Überschwang der Melismen manches Jubilus unsere Sinne auf das kräftigste, und die Frage, wie weit hier die Darstellung von Affekten geht, ist noch ungelöst.

Strawinsky nun behauptet, daß die Konstruktion, die „erreichte Ordnung" im musikalischen Kunstwerk alles sei und man nichts anderes suchen, nichts anderes erwarten dürfe. Wir stoßen uns nicht an dem Worte „Konstruktion"; wissen wir doch, daß manche Dinge der geheiligten Harmonielehre nichts anderes als Konstruktionen sind, ebenso wie es in der Malerei und Bildnerei eine Reihe rein konstruktiver Elemente gibt, ohne die jede Kunst ihre Existenz eben als Kunst aufgeben würde. Mit der Anerkennung des ganzen Ausspruches aber befinden wir uns auf dem gefährlichen Boden des l'art pour l'art und vermögen wiederum nicht zu folgen. Daß eine weitere Entfaltung einer reinen Musik der Sinne für uns nicht das Ziel unserer Wünsche sein kann, ist klar. Strawinskys „appeal to the spirit" aber birgt die Gefahr einer Gleichgewichtsstörung mit anderen Vorzeichen in sich. Hypertrophie des Spirituellen endet im rein Verstandesmäßigen und hat die Verkümmerung von Seelen- und Sinnenkräften zur Folge, ohne die sich die religiösen Bereiche (und die Messe gehört nun einmal in den religiösen Bereich, sie ist kein Experimentierfeld des l'art pour l'art) nur unvollkommen ausdrücken lassen. Und wenn Strawinsky, wie alle Großen auf der Suche nach der Einheit hinter der Vielfalt bekennt: „und deshalb erscheint uns die Musik als ein Element, das eine Vereinigung mit unseren Nächsten schafft und mit dem höchsten Wesen", so will es uns scheinen, als nötige er uns, ihn gegen sich selbst in Schutz zu nehmen.

Die Messe ist christlicher Inhalt und christliche Wirklichkeit. War es Strawinsky um eine Bindung an diese Wirklichkeit zu tun? Ist ihm die Messekomposition zuallererst ein religiöses Anliegen? Wohlverstanden: religiös im weitesten Sinn des Wortes und, was die Musik betrifft, fern von jeglicher Sentimentalität gewisser Andachtskunst. Ist hier etwas ähnliches geschehen wie etwa im Werke Obrechts oder Lassos, wo bei aller Kirchlichkeit ein gewaltiges Stück Weltmusik „hereingenommen" wird, auch eine Musik der Sinne, die zurückfindet zum Altar, solchermaßen eine Manifestation echter „Katholizität" darstellend? Das sind einige Fragen, die aufzeigen wollen, daß diese Einheit im christlichen Gedanken nicht mit sofortiger Überzeugungsgewalt sich kundtut. Strawinsky lehnt es ab, die Musik mit Ideen, Personen und Gegenständen zu identifizieren, kurz gesagt: er ist der radikale Verneiner des „Programms". Und hier sind wir beim Kernpunkt.

Die christliche Wirklichkeit ist mehr als ein Programm, mehr als bloße „Idee". Sie ist die alle Bereiche des Lebens umfassende und durchdringende

Gewalt der abendländischen Kultur; sie ist die eine große Ent-Scheidung, vor der sich der Einzelne gestellt sieht, und dem Künstler, der die Entscheidung für diese Wirklichkeit getroffen hat, führt sie, ob bewußt oder unbewußt, den Malerpinsel oder die Notenfeder. Wenn wir mit Strawinsky anerkennen, daß die Neuheit eines Werkes nicht so sehr im Stil, nicht in der Instrumentation und nicht in der technischen Anlage liegt, sondern im musikalischen Wesen, so fragen wir nicht, ob das Wesen dieser seiner Messemusik zu allererst und auf sich gestellt so oder so, sondern ob es christlich ist. Wohl wissen wir, daß das Christliche in der Musik sich nicht an gewisse Ereignisse der technischen Konstruktion knüpft. Es gibt Dreiklangsfolgen, die sich gleichermaßen in echter christlicher Musik und in einer Operette finden, genau wie der Backstein, der die Marienkirchen der deutschen Ostseeküste errichtete, derselbe ist, der später kaiserliche Postämter und „gotische" Kirchen in unseren Vorstädten baute. Wir wissen heute, daß die Musik der Cäcilianer nicht deshalb christliche Kunst ist, weil sie von Palestrina den imitatorischen Stil übernimmt, sondern, daß dieser gutgemeinte, aber materialistische Irrtum uns vom tiefsten Wesen echter Christlichkeit in der Musik weit weggeführt hat. Auch wissen wir, daß der christliche Ausgangspunkt nicht notgedrungen zu echter Kunst führen muß, wenn die konstruktiven und technischen Voraussetzungen fehlen. Wir sind uns mit Strawinsky darin völlig einig, daß nicht eine einzige musikalische Form besteht, die, völlig für sich betrachtet, die Möglichkeit besitzt, in ihr christliche Züge zu erkennen. Wir befinden uns hier in dem Reiche, wo „... der Geist weht, wo er will", wo aber der Künstler, der ein christliches Stoffgebiet von solcher Universalität betritt, wie es die Messe darstellt, von vornherein eine Bindung eingeht, eine Bindung allerdings von so hoher Art, daß von ihr einst die ganze Entfaltung abendländischer musikalischer Kunst ausgehen konnte, weit hineinstrahlend auch in jene Bereiche, wo die Musik der Welt völlig autonom wird.

Indem wir solcherart vorsichtig abwägen und den Respekt vor der Universalität Strawinskys nicht im geringsten aufgeben, vermögen wir ihm doch in dieser seiner Messemusik nicht durchweg zu folgen. Wohl will es bisweilen scheinen, als überwältige ihn der heilige Inhalt und als wolle der „appeal to the spirit" umschlagen in ein volles Ergreifen unserer Seele. So im Beginn des „Kyrie", in dem „gratias agimus tibi" des „Gloria", dessen musik- und sprachrhythmische Verdichtung offenbleibender Wunsch für den Charakter des Ganzen ist, und in der „Judicare"-Stelle des „Credo".

Wollten wir Strawinskys Anschauungen, soweit sie seine Messekomposition betreffen, folgen, so kämen wir zu der verwegenen Formulierung, daß eine Musik nur zu einer in sich vollendeten Ordnung vorzudringen brauche, um damit auch bereits gültige christliche Aussage zu sein. Ein gefährlicher Irrtum! Ebenso gefährlich wie die Umkehrung, daß eine aus wirklicher christlicher Gesinnung getane Aussage bereits echte und geord-

nete Kunst sei. Noch einmal: es kann sich nicht darum handeln, daß musikalische Organismen so deutlich werden können, daß wir in ihnen christliche Wirklichkeit klar und eindeutig ablesen, ebensowenig wie tönende Gebilde den Don Quichote oder Zarathustra wiedergeben können trotz Richard Strauß (von dem die Anekdote stammen soll, daß ein rechter Komponist in der Lage sein müsse, auch eine Wäscheliste zu vertonen).

Von christlicher Musik zu sprechen, ist erst dann möglich, wenn sie mit dem christlichen Wort, als klarer Form christlicher Aussage, eine Bindung eingegangen ist. Ohne diese Bindung an das Wort können wir von einer Musik sagen, sie sei feierlich, erhaben, freudig oder düster, traurig oder stehe sonstwie für allgemeine Stimmungen unserer Seele, aber nicht, sie sei christlich. Wir besitzen keine Möglichkeiten formaler Art, festzustellen, ob diese Bindung vorhanden ist oder nicht.

In der jüngeren Musikgeschichte haben wir nun einen Künstler, von dem wir sagen können, daß sein Werk zutiefst vom Wesen der christlichen Wirklichkeit bestimmt ist. Es ist Anton Bruckner. Das sagen wir nicht, weil wir wissen, daß er einige Messen komponiert hat, oder weil er ein gläubiger Christ war. Bruckner berührt in uns einen Instinkt, einen Spürsinn, der sagt, daß in diesem Riesengestein eine christliche Ader verläuft, die einem Teil unserer Musikwissenschaftler, die nur immer Jahreszahlen und Anekdoten aneinanderreihen, bislang entgangen ist. Wenn eine soeben erschienene Kirchenmusikgeschichte lapidar erklärt, Bruckner sei „Abschluß“, so mag eine solche Bemerkung für die Weisheit der Abschlußprüfung eines normalen Musikschülers genügen.

Strawinsky gibt dem Spürsinn und dem Instinkt bei der Beurteilung ursprünglicher Phänomene einen breiten Raum. „Wenn man in einem derartigen Bereich — gemeint ist die Geschichte — die Vernunft zum alleinigen Leitstern wählt, dann führt sie uns direkt zur Lüge, weil sie nicht durch den Instinkt erhellt wird. Denn der Instinkt ist untrüglich. Und wenn er uns täuscht, dann ist er eben kein Instinkt mehr“ (Strawinsky: „Über das musikalische Phänomen“). Bruckner ist ein solch ursprüngliches musikalisches Phänomen. Es besteht darin, daß alle Einwände gegen die Form und gegen technische Mängel von Instrumentation und Stimmführung ad absurdum geführt werden durch die Tatsache, daß wir hier einen Künstler finden, der die eine Quelle, von der einst die große abendländische Kunst der Dome und der Altarmusik ausging, wieder erschlossen hat. Als solcher ist er ein Anfang, trotz seines „spätromantischen“ Musikmaterials, und kein Abschluß und dem von ihm heiß verehrten Wagner weit überlegen.

„Der Geist weht, wo er will“. Strawinskys Messe mag ein Unikum sein, wie manches andere Stück in seinem Schaffen. Was wir in ihr vermissen, ist die Authentizität, die andere Werke Strawinskys kennzeichnet. Denken wir an die Psalmensymphonie, an Sacre du Printemps, an die Klaviersonate oder Apollon musagète. Wenn wir auch davon ausgegangen sind, daß der romantische Ton endgültig verklungen ist, so glauben wir dennoch,

daß in der Musik etwas bleiben wird, das den Grundton der romantischen Musik angab. E. T. A. Hoffmann nennt es die „metaphysische Realität". Ist es zuviel gesagt, wenn wir in echter christlicher Kunst immer etwas davon suchen, wenn wir meinen, daß solcherart die Bindung von christlicher Wahrheit und Wirklichkeit an die Musik vonstatten gehen könne?

Die liturgische Erprobung der Messe von Strawinsky mag noch manches erhellen, was hier Andeutung bleiben mußte. Was wir von ihr zu sagen vermögen, ist wenig und viel: vielleicht ist es zuviel von einem Menschenwerk gefordert, daß sich in ihm die Weite christlicher Wirklichkeit deutlich zeige. Die Tatsache aber, daß sich der führende Geist der Musik unserer Tage dem Thema Messe so oder so genähert hat, kann Folgen haben, die wir heute noch nicht zu überschauen vermögen.

Umschau

Neuer Zwist der Konfessionen?

Das Wort des Kirchenpräsidenten Martin Niemöller, wiewohl überspitzt wiedergegeben und durch nachträgliche Richtigstellungen verständlich gemacht, hat uns alle getroffen. Die Reaktion war trotz aller Erklärungen vermutlich deshalb so heftig — viel mehr noch im Protestantismus als im katholischen Raum —, weil er aussprach, was alle irgendwie wußten, aber keiner auszusprechen wagte. Mit einer aufrüttelnden Offenheit ist nun gesagt, was um der guten Gemeinschaft unseres Volkes willen auf die Dauer doch nicht verschwiegen werden kann: der innere Riß, der seit 400 Jahren das Schicksal unseres Volkes ausmacht, ist wieder deutlicher sichtbar.

Das darf uns nicht wundern. Die unmittelbare äußere Bedrohung hat für den Westen wenigstens scheinbar aufgehört. Verfolgung und Bombenkrieg sind zu Ende. Wir haben wieder Zeit, an unsere Konfessionen zu denken, und es wäre ein Wunder, wenn wir es bei unserem deutschen Charakter nicht täten.

Man hat zwar zur Widerlegung auf einige Tatsachen hingewiesen. So hielt das Bundeskanzleramt selbst die Angelegenheit für so bedeutsam, daß es die Besetzung der wichtigsten Ämter nach Konfessionen statistisch bekanntgab. Doch fragt man sich, ob damit viel bewiesen ist. Denn ein einziges Amt kann wichtiger sein als zehn andere Ämter. Man hat auch auf die etwa gleich hohen Verluste der beiden Kirchen im Osten hingewiesen. Uns scheint das unermeßliche Leid so vieler Millionen derart unantastbar über allen Konfessionen zu stehen, daß man es nie in den Streit hätte einbeziehen sollen.

Unverhüllt ist die Tatsache zuzugeben, um die es geht und die Martin Niemöller zweifellos meint. Der Katholizismus hat im westdeutschen Bundesgebiet im Vergleich zu seiner geringeren zahlenmäßigen Stärke einen größeren politischen Einfluß als der Protestantismus. Die Gründe dafür liegen jedoch nicht im Heute und Gestern, sondern im 19. Jahrhundert. Franz Schnabel hat das im vierten Band seiner Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert vorzüglich gezeigt. Statt vieler Einzelheiten seien nur zwei Namen genannt, an denen die jeweils ganz andere Entwicklung

der beiden Konfessionen sichtbar wird: Ketteler und Wichern. Von der inneren Sammlung herkommend und ausgehend, findet der katholische Bischof aus der klaren Erkenntnis der Notwendigkeit einer Lösung der sozialen Frage auch den Weg der äußeren Sammlung. Der soziale Katholizismus, der in seiner politischen Partei in hartem Kampf gegen den Staat steht, wächst eben darin zu einer den Staat tragenden Kraft heran. Wichern, der große Gründer der Inneren Mission, steht zwar unter der gleichen Erkenntnis, aber er kam zu sehr vom Pietismus her, als daß er den weltoffenen Weg des katholischen Bischofs hätte gehen können. Er überläßt die Welt dem Staat, der zwar ein „christlicher Staat" sein soll, letzten Endes aber doch nichts anderes war als eine christliche Ausgabe der Staatsraison. Mit dem Ende dieses Staates mußte der Protestantismus zunächst hilflos in der Welt stehen. Das war 1918 der Fall.

Nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 mußte zwar festgestellt werden, daß die Verluste des sozialen Katholizismus größer waren, als man dachte, daß vor allem eine Generation ganz ausfiel. Immerhin fanden sich überall einige Männer, die aus der Tradition des deutschen Katholizismus heraus in der Lage waren, die öffentlichen Dinge in die Hand zu nehmen. Dazu kam, daß die Katholiken gerade in den drängenden sozialen Fragen durch die wegweisenden Lehren des Papstes und die Erfahrungen ihrer Brüder in den anderen Ländern sofort feststellen konnten, wohin der Weg zu gehen sei. Dem Protestantismus hat der eine Vorteil völlig gefehlt, während ihm der andere nicht im gleichen Ausmaß zur Verfügung stand.

Die Katholiken haben jedoch keinen Grund, sich darüber zu freuen und die Lage zu einem billigen Vorteil für sich auszunützen. Denn die gemeinsame Bedrohung hat nur scheinbar aufgehört. Wir sehen sie allerdings nicht so sehr in der äußeren durch den Bolschewismus als viel mehr in der inneren durch die ungelösten Fragen der Heimatlosen und der sozialen Gerechtigkeit. Wir brauchen unsere evangelischen Brüder. Denn bei diesem Stand der Dinge können wir die Lage nicht allein meistern. Wir können daher gar keinen dringenderen Wunsch haben, als daß Männer der evangelischen Kirche mit uns aus den gleichen Grundsätzen wie wir, jedoch unter einer neuen Blickrichtung an der Lösung jener Fragen mitarbeiten, von denen das Heil unseres Volkes abhängt. Jeder Verlust, den die evangelische Kirche erleidet, ist darum ein Einbruch in die gemeinsame abendländische Front, die die deutsche katholische und evangelische Kirche in vorderster Linie halten. Von einem wahrhaft katholischen Standpunkt aus — und es scheint uns, als sei sowohl der Standpunkt Martin Niemöllers wie auch der ökumenische davon nicht wesentlich verschieden — wäre es unverantwortlich, durch kleine Reibereien und Schikanen, die einer Konfession auf kurze Sicht wohl einige Vorteile bringen mögen, Wunden aufzureißen, die letztlich der ganzen abendländischen Gemeinschaft schweren Schaden zufügen. Es reicht wahrhaftig, daß mitten durch unser Volk, das in seiner Gesamtheit dem Abendlande angehört und für uns nicht an der Elbe enden darf, eine Grenze läuft, die jeder Christ nur mit bitterem Weh betrachten kann.

Unberührt von dieser Frage kann es jedoch für die beiden Kirchen keine dringendere Angelegenheit geben, als ihren gegenseitigen Standpunkt in Lehre und Glauben zu klären und eindeutig auszusprechen. Das hat so wenig mit konfessionellem Zwist zu tun, daß es zusammen mit dem Weg der Liebe der einzige Weg zur Einheit der Kirche ist. Denn nur eine Kirche, die sich in aller Demut der geoffenbarten Wahrheit in Christus verpflichtet fühlt, wird den Weg der Wahrheit und Liebe finden und gehen.

Oskar Simmel S. J.

Der Priester auf der Leinwand

Im großen Drama der deutschen Bühne ist der Priester keine unbekannte Figur, aber er steht am Rande. Man kann die Priestergestalten in den Werken der bekannten Dramatiker durch die einfachste Klassifizierung in zwei Gruppen scheiden: sie sind sympathisch oder unsympathisch, und damit ist so ziemlich alles über sie gesagt. Wenn der Priester sympathisch ist, so ist er entweder einfältig, wie der Klosterbruder im „Nathan", oder gutmütig, wie Bruder Lorenzo in „Romeo und Julia", oder tapfer und treu, wie der verkleidete Pater, der Maria Stuart die Kommunion ins Gefängnis bringt, oder fromm und weise, wie der Bischof in „Weh dem der lügt", aber meist besitzt er diese ihm zugestandenen guten Eigenschaften auf eine sehr allgemeine, nicht genauer umrissene Weise. Ebenso erscheint der unangenehme Kleriker, ob fanatischer Machtmensch oder finsterer Intrigant, nur im Schattenriß eines ungefähren Typus. Er ist mehr Personifikation als Persönlichkeit.

Neuerdings ist das anders geworden. Wir wollen hier nicht von den Romanen der Bernanos, Greene u. a. sprechen. Auch auf der Bühne haben wir Stücke gesehen, die den Priester vom Rande in den Mittelpunkt rücken. So etwa die Werke Emmet Laverys. Besonders aber im Film entsteht ein neues Bild des Priesters: nicht nur wird er mit Wohlwollen betrachtet, sondern er wird vor allem als menschliche Persönlichkeit ernstgenommen. Mit den jeweils zur Verfügung stehenden künstlerischen Mitteln bemüht man sich, die Gestalt des Priesters als lebendiges Individuum zu prägen.

Wenn das ein Fortschritt ist, so muß es freilich nicht notwendig ein religiöser Fortschritt sein. Abgesehen davon, daß ein Geistlicher sich sozial geschmeichelt fühlen kann, wenn er dafür töricht genug ist, zeigt die Neuerung zunächst nur, daß man den Priester als eine Gestalt von reizvollen dramatischen Möglichkeiten entdeckt hat. Um einen echten religiösen Vorstoß handelt es sich erst, wenn der Priester zum ausdrücklichen Exponenten einer religiösen Frage gemacht wird.

Bei den meisten der vorliegenden Priesterfilme kann man darüber streiten, welche Absicht vorwiegt: die auf eine neue Art von Sensation gerichtete oder die auf religiöse Werbung bedachte. Jedoch auch ohne der naiven Annahme zu verfallen, Hollywood habe solche Filme wie „Der Weg zum Glück" oder „Die Schlüssel des Himmelreichs" aus reinem religiösem Idealismus gedreht, kann man nicht leugnen, daß manche Produktionen dieser Art, obwohl von der intellektuellen Filmkritik als Kitsch abgelehnt, ihre religiöse Wirkung haben. Die seelsorgerliche Erfahrung bestätigt es einfach. Schon daß man da Geistliche, mit den Vorzügen und Schwächen lebendiger Menschen behaftet, sich mit den Sorgen einer wirklichen Welt abplagen sieht, schon das allein erzeugt eine neue Geneigtheit für das Religiöse. Wie tief dieser Eindruck den Kinobesucher dann im Ernst beeinflußt, läßt sich allerdings schwer bestimmen. Aber wir müssen es heute schon vielfach als Gewinn verbuchen, wenn auch nur neue Ansatzpunkte geschaffen werden.

Doch auch wenn es sich nicht nachprüfen ließe, was der Zuschauer von dem Film mitnimmt, so bleibt es dennoch aufschlußreich zu beobachten, was der Hersteller in den Film hineintat. Was sehen die Filmschöpfer am Priester, was sehen sie nicht? Welche Rolle spielt nach ihrer Vorstellung der Priester für die Menschen oder welche Rolle sollte er nach ihrer Meinung spielen? Der Priester-Film mag als Werbemittel für die Religion von zweifelhaftem Nutzen sein, aber er gibt als Ausdruck bestehender Anschauungen zuverlässige Auskunft über die Wünsche, die viele Menschen an den Priester haben.

Auch wer den Geschmack nicht teilen kann, darf nicht vergessen, daß die Priestergestalten, die Bing Crosby, Spencer Tracy, Gregory Peck darstellten, einer großen Anzahl von Menschen gefallen haben. Darum ist es für die richtige Beobachtung der religiösen Gesinnung der heutigen Menschheit wichtig festzustellen, welche Vorstellungen von Priestertum sich in den Filmen aussprechen. Ob diese Vorstellungen richtig und fruchtbar sind, das ist freilich eine andere Frage.

In dem amerikanischen Film „Angels with Dirty Faces" („Engel mit schmutzigem Gesicht") nimmt sich ein Priester mit vielem Verständnis einer jugendlichen Räuberbande an. Er kennt die Tricks, die Träume und die Gefahren dieser Jungen genau; denn er war einst selbst einer von ihnen. Jetzt versucht er mit allen Mitteln, die falschen Ideale aus den Köpfen herauszubringen. Er schreckt weder davor zurück für das Seelenheil eines „schweren Jungen" sein Leben aufs Spiel zu setzen, noch scheut er sich, einen Lümmel für eine freche Bemerkung mit einem Kinnhacken zu Boden zu strecken. Was man also am Priester bewundern möchte: eine unerschrockene Männlichkeit, die sich im Leben auskennt und sich mit liebevoller Überlegenheit durchzusetzen weiß.

Der englische Film „Against the Wind" („Gegen den Wind") geht noch einen Schritt weiter vom Religiösen fort ins rein Menschlich-Soziale. Obwohl er damit die zulässige Grenze überschreitet, bleibt seine Auffassung dennoch bemerkenswert. Ein katholischer Priester wird im Dienst der englischen Spionage in das von den Deutschen besetzte Frankreich geschickt, um dort als Kaplan an einer Kirche einen unauffälligen Agentenposten zu besetzen. Er unterscheidet sich von seinen Secret-Service-Kameraden zwar dadurch, daß er die angebotene Selbstmordpille vornehm zurückweist und gegen die aufdringliche Weiblichkeit die gebotene Reserve bewahrt, aber sonst durch nichts, was darauf schließen ließe, daß er sich noch einer anderen Sendung bewußt ist als der gegen die Deutschen.

In das andere Extrem schlägt der italienisch-französische Film „Fabiola" (nach Cardinal Wisemans Roman) um: die Gestalt des edlen und innigen Martyrerpriesters gerät ganz ins Senile und Weinerliche. Man fragt sich verwundert, wo für die beiden merkwürdigen Versionen von Priestertum die Vorbilder hergenommen wurden.

In dem deutschen religiösen Film „Die Nachtwache" tritt der katholische junge Priester als ein ehemaliger Fliegeroffizier auf. Er ist sympathisch, obwohl er ein wenig steif und pathetisch wirkt. An Eindringlichkeit wird diese Figur jedoch bei weitem von der Gestalt des protestantischen Pastors übertroffen. Wenn man diesen evangelischen Geistlichen mit dem in Strindbergs „Vater" vergleicht, ermißt man den Unterschied an Respekt. An dieser Gestalt wird besonders deutlich, wie unerbittlich beim Vertreter der Religion menschliche Echtheit, die sich in durchlittenen Konflikten erprobt hat, gefordert und, wenn sie vorhanden, geachtet wird.

Zu diesem deutschen gesellt sich ein ähnlicher amerikanischer Pastor. In „Adventure in Baltimore" („Abenteuer in Baltimore") wird der protestantische Pfarrer nicht in solche letzte Entscheidungen gestellt, aber sein christlich-heiteres Menschentum bewährt sich liebenswürdig in häuslichen Krisen.

Dagegen bleibt der Pastor in „Verspieltes Leben" ganz im Klischee. Eine lange Predigt und ein bis zur Indiskretion feierliches Vaterunser wirken zugleich düster und peinlich. Außerdem enttäuscht es, daß die Autoren des Films die im Anfang angekündigte Auseinandersetzung zwischen dem Pastor und dem „Weltkind" Ulissa nachher doch unterlassen. Der Geistliche ist hier nichts als ein Requisit zur Erhöhung der Feierlichkeit.

In „Joan of Arc" (amerikanisch) fällt man in die alte typisierende Behandlung zurück. Keiner von den vielen Klerikern, von den bösen sowohl wie von den guten, bekommt soviel Individualität, daß man etwas über priesterlich verabscheuungswürdiges oder liebenswertes Menschentum ausmachen könnte.

In dem österreichischen Film „Das Siegel Gottes" ist wieder, obwohl künstlerisch unzureichend durchgeführt, die Tendenz bemerkbar, den Priester als den erfahrenen Kenner des Lebens an die Vermittlungsstellen auch intimer menschlicher Konflikte zu stellen, wenn er sich durch Herzenstakt und geistige Überlegenheit auszeichnet.

Österreich kündigt einen weiteren Priesterfilm an, in dem Paul Hörbiger die Rolle eines Paters „Seelenbräu" spielt.

Ein neuer „Monsieur Vincent" ist bisher nicht erschienen. Auch die „Nachtwache" erreicht nicht dessen Format. Doch selbst bei diesem Meisterwerk mußten wir das Eigentliche, das Wesentliche priesterlicher Existenz vermissen. Man leuchtet das Leben des Priesters von verschiedenen Seiten an; man gibt den Priestern und Geistlichen zu verstehen, wie man möchte, daß sie sein sollten, und Aufhellung und Ratschlag haben die verschiedensten Grade von Klarheit und Tiefe. Aber in die Mitte des priesterlichen Wesens ist man noch nicht gedrungen. Das ist auch nicht zu verwundern. Vielleicht wird dem Film eines Tages ein Georges Bernanos erstehen. Aber selbst ein solcher wird nicht ins Innerste des Priesterlichen hineinzuleuchten vermögen. Denn das ist ein Geheimnis, zu dem nicht nur der Filmkamera der Zutritt verwehrt ist.

Werner Barzel S. J.

Der Große Pan ist tot

Eine merkwürdige Stelle bei Plutarch

In seinem Dialog „Vom Schwinden der Orakel" läßt Plutarch (40—120 n. Chr.) einen der Sprecher, Philippus, folgende eigenartige Begebenheit erzählen: „Der Vater des Rhetors Ämilianus, den noch einige von euch gehört haben, war Epitherses, ein Mitbürger von mir und Grammatiklehrer. Dieser sagte, daß er einmal zur Fahrt nach Italien ein Schiff bestiegen habe, das Waren und viele Fahrgäste an Bord hatte. Am Abend, als sie schon bei den Echinaden [einer Inselgruppe an der Küste von Albanien] waren, habe der Wind sich gelegt und das Schiff sei ohne festen Kurs in die Nähe der Paxen [Inseln bei Korfu] gekommen. Es hätten aber die meisten noch gewacht, viele auch noch nach dem Mahle getrunken. Plötzlich sei von den Paxen her eine Stimme gehört worden, indem einer laut den Thamus anrief, so daß sie sich wunderten. Thamus war ein ägyptischer Steuermann, vielen der Mitfahrenden nicht einmal dem Namen nach bekannt. Zweimal habe er auf den Anruf geschwiegen, das dritte Mal habe er dem Rufer Gehör geschenkt. Dieser habe nun mit noch stärkerer Stimme gesagt: Wenn du auf die Höhe von Palodes [nördlich von Korfu] gekommen bist, dann verkünde: Der große Pan ist tot. Als sie das gehört hatten, fuhr Epitherses fort, seien sie alle erschrocken und sie hätten sich besprochen, ob es besser sei, den Befehl auszuführen oder sich nicht darum zu kümmern, sondern die Sache auf sich beruhen zu lassen. Thamus aber habe sich entschlossen, wenn der Wind wehe, ruhig vorbeizufahren, wenn aber Wind- und Meeresstille dort herrsche, das Gehörte zu verkünden. Als er nun auf der Höhe ven Palodes war und weder Wind noch Wogen gingen, habe Thamus vom Heck zum Lande schauend gerufen, wie er gehört: Der Große Pan ist tot. Kaum habe er geendet, da habe ein lautes Seufzen gepaart mit Rufen des Staunens eingesetzt, nicht von einem, sondern von vielen. Da aber viele anwesend waren, habe sich die Sache rasch in Rom verbreitet, und Thamus sei vom Kaiser Tiberius vorgeladen

worden. Tiberius habe der Sache so geglaubt, daß er über den Pan eine Umfrage und Untersuchung angestellt habe. Es hätten aber die Gelehrten in seiner Umgebung, deren es viele waren, vermutet, es handle sich um den Sohn des Hermes und der Penelope."

Wie ist diese von Plutarch erzählte Begebenheit zu deuten? Eine Abhandlung von Salomon Reinach im „Bulletin de correspondance hellénique" (31 [1907] S. 5—19) erklärt sie in durchaus rationalistischer Weise. Die angebliche Stimme war nach Reinach eine Totenklage der syrischen Bevölkerung der Paxen auf den sterbenden Adonis. Im Sommer pflegten die Syrer unter dem Sterben dieses Gottes das Absterben der Natur zu beweinen und ihre Auferstehung zu erflehen. Der syrische Name für Adonis war Thamuz. Dieser hatte den Beinamen „panmegas" (der ganz Große). So lautete die Klage: „Thamuz, Thamuz, Thamuz ho panmegas tethneke" (Thamus ... der ganz Große ist tot). Zufällig habe der Steuermann auf dem Schiff auch Thamuz geheißen, darum glaubte er, er sei dreimal gerufen worden; den Rest der Klage habe er als die auszurichtende Botschaft aufgefaßt. Alles weitere sei Einbildung und Hinzudichtung.

Diese Darstellung ist aber willkürlich und wird der Überlieferung nicht gerecht. Der erste Gewährsmann ist Epitherses, ein Mann der Wissenschaft, ein Grammatiker. Sein Bericht wird ausdrücklich als der „eines keineswegs törichten und unglaubwürdigen Mannes" bezeichnet (c. 17, Anfang). Dieser erzählte die Sache nicht bloß in seiner Vaterstadt, wo sie der Berichterstatter Philippus kennenlernte, sondern namentlich seinem Sohne, dem Rhetor Ämilianus. Von diesem konnte sie nicht nur Plutarch und Philippus haben, sondern hatten sie auch einige der beim Gespräch Anwesenden („den auch einige von euch gehört haben, es hatte Philippus zu Zeugen auch einige von denen, die damals dabei waren und den Ämilianus noch in seinem Alter gehört hatten", c. 17, Schluß). Wir haben also eine ununterbrochene Reihe von Gewährsmännern von Epitherses bis auf Plutarch. Außerdem wird immer wieder die große Zahl der Augen- und Ohrenzeugen betont.

Das Entscheidende aber ist, daß Reinach die ganze Erzählung in ein Vorkommnis zusammenfassen muß, während sie nach Plutarch drei Stufen aufweist. Der erste Akt ist der Anruf auf den Paxen. Er rührt von einer Stimme, nicht von einem Chor her und er vollzieht sich nicht in einem Zuge, sondern mit Pausen. Zwischen dem dritten Ruf und der Verkündigung liegt die Antwort des Thamus. Jetzt erst setzt die Botschaft ein, und zwar mit verstärkter Stimme. Wenn auch das Wort panmegas = ganz groß vorkommt, so ist es gerade in der Botschaft zweimal auseinandergerissen und heißt „megas ho Pan" oder „ho megas Pan". Es ist ausdrücklich bemerkt, daß die meisten den Thamus nicht einmal dem Namen nach kannten, also die Geschichte mit dem Anruf nicht erfunden und nicht begriffen hätten. Zwischen dem Anruf und der Verkündigung steht noch die Einleitung: „Wenn du nach Palodes kommst, melde." Darauf folgt allgemeiner Schrecken. Solche Totenklagen waren aber doch bekannt und lösten keinen Schrecken aus. Jetzt unterreden sich die Leute, was man tun solle. Thamus aber überlegt sich die Sache und faßt seinen Entschluß. Der zweite Akt, der nach Reinach völlig wegfällt, spielt auf Palodes. Und doch ist ausdrücklich gesagt, weil Meeres- und Windstille herrschte, habe Thamus vom Heck seines Schiffes aus den Auftrag ausgerichtet. Da habe plötzlich lautes Klagen, nicht von einem, sondern von vielen, gepaart mit Staunen, eingesetzt. Die Totenklage um Adonis kannte doch sicherlich kein Staunen. Der dritte Akt endlich ist das Nachspiel in Rom. Die Kunde dringt zu Tiberius. Dieser verhört den Thamus scharf. Er läßt seine Ge-

lehrten den Fall untersuchen, die an keine Totenklage denken, sondern den Kaiser mit der Deutung auf Pan, den Sohn des Hermes und der Penelope, beruhigen. Es scheint psychologisch unmöglich, daß in so kurzer Zeit eine so reich gegliederte, plastische Erzählung entsteht. Man muß viel glauben, wenn man nichts glauben will.

Der deutsche Altertumsforscher Welcker (Griechische Götterlehre 2,670) sieht in unserer Erzählung die absichtliche Bildung einer Legende. Ein scharfsinniger Heide habe sie erfunden, um „das Kleinod seines Gedankens", die Verdrängung des heidnischen Pantheismus durch das Christentum, in dieser Weise einzukleiden. Aber es findet sich nirgends eine Andeutung auf das Christentum. Zudem konnte er einen Sieg des Christentums doch erst später, vielleicht unter Konstantin verherrlichen. Wie wäre aber dann unsere Legende in die Schrift des Plutarch hineingekommen? Sie müßte geradezu eingeschoben sein, worauf nichts hinweist.

Ganz anders erklärt der Kirchenhistoriker Eusebius zur Zeit Konstantins unseren Vorgang. „Man muß die Zeit beachten, in welcher nach der Erzählung des Plutarch der Tod des Dämons erfolgt ist. Dies war unter Tiberius, unter dem nach der Überlieferung unser Erlöser, bei den Menschen verweilend, jegliche Art von Dämonen aus dem menschlichen Leben hinausgetrieben hat, so daß einige der Dämonen bereits vor dem Herrn niederfielen und ihn flehentlich baten, er möge sie nicht dem sie erwartenden Tartarus überliefern" (praeparatio evangelica V, 17). Noch im Jahre 1715 denkt Abbé Anselme, daß der Dämon unserer Stelle vielleicht gezwungen worden sei, selbst seine vollständige Niederlage durch das Kreuz Christi einzugestehen (Reinach S. 5).

In der Tat wird unser Bericht wunderbar beleuchtet durch das Kapitel 12 bei Johannes (V. 20–32). „Unter denen, die hinaufgepilgert waren, um am Feste Gott anzubeten, befanden sich auch einige Heiden. Diese wandten sich an Philippus und baten ihn: ‚Herr, wir möchten gern Jesus sehen.' Andreas und Philippus sagten es Jesus. Jesus sprach zu ihnen: ‚Die Stunde ist gekommen, da der Menschensohn verherrlicht wird. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht. Jetzt ist meine Seele tief erschüttert. Was soll ich sagen? Vater, bewahre mich vor dieser Stunde? Doch gerade deshalb ist diese Stunde über mich gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen.' Da erscholl eine Stimme vom Himmel. ‚Ich habe ihn verherrlicht und will ihn noch weiter verherrlichen.' Das Volk, das dabei stand und dies hörte, meinte, es habe gedonnert. Andere sagten: ‚Ein Engel hat mit ihm geredet.' Jesus aber sprach: ‚Nicht meinetwegen erscholl diese Stimme, sondern euretwegen. Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen. Ich aber werde, wenn ich von der Erde erhöht bin, alle an mich ziehen.' Mit diesen Worten wollte er andeuten, welchen Tod er sterben werde."

Unter wunderbaren Zeichen wird die entscheidende Epoche in der Heilsgeschichte angekündigt: Berufung der Heiden zu Christus, Errichtung des Gottesreiches durch den Kreuzestod Jesu, Vernichtung des Satansreiches. Eine Episode in diesem gewaltigen Geschehen ist der von Plutarch erzählte Vorgang. Es handelt sich bei dem „großen Pan" nach Plutarchs eigenen Worten um einen „bösen Dämon". „Nicht bloß Empedokles, sondern auch Platon, Xenokrates und Chrysippus haben böse Dämonen angenommen. Über den Tod solcher Dämonen vernahm ich von einem weder unverständigen noch lügenhaften Mann folgende Angaben" (Plutarch, c. 17 Anfang). Dämonen sind auch nach

dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments „böse Geister". Ja, der Psalmist sagt sogar: „Aller Heiden Götter sind Dämonen" (Ps 95, 5). Die ganze heidnische Götterwelt ist ein Gebilde des Menschen. Der götterbildende Vorgang dient im letzten dem mysterium iniquitatis, das sein Reich wider Gott errichten will (Guardini, Hölderlins Weltbild und Frömmigkeit S. 342). Es handelt sich bei dem großen Pan um den griechischen Gott der Hirten und Herden, um einen bösen Geist, um ein Glied des Satansreiches, um den Tod, das heißt die Entmachtung eines bösen Geistes.

Lebt nicht die gleiche Auffassung noch fort in dem Glauben Hölderlins von der Verdrängung der heidnischen Götterwelt durch Christus? „Christus wird der ‚Abend' der Zeit zugesprochen. Seine Sendung war, den ‚Abend' des großen ersten Weltentages anzuzeigen. Auf den Weggang Christi ist lange Finsternis gefolgt." „Christus, der Milde, der Innige, zum frühen Tode Bestimmte, schließt den Weltentag der alten Zeit" (Guardini a. a. O. S. 510, 520 u. a. m.). Tatsächlich weicht auch die Besessenheit, wo immer durch die Missionare das Kreuz Christi aufgerichtet wird, wie das P. Casimir Braun mit Beziehung auf unsere Stelle ausführt (Linzer Quartalschrift 1940, S. 27 ff.). Unsere Erzählung hat auch Ruth Schaumann ihrer Novelle „Um die dritte Stunde" zu Grunde gelegt. In ihr hört Dionysius, der Gatte der Apollonia, auf einer Insel unsern Ruf. Bald darauf sieht er eine merkwürdige Riesenleiche am Boden. Währenddessen erlebt seine Frau in wundersamer Vision das bittere Leiden und Sterben des Heilands. Die beiden reisen miteinander nach Jerusalem und finden dort durch Maria zu Glauben und Taufe. Also auch hier Entthronung des Dämons Pan bei dem Tode Christi und durch ihn.

Man könnte fragen, warum die Vernichtung des Pan gerade den Einwohnern von Palodes besonders mitgeteilt wurde. Vielleicht geschah dies, weil sie besonders eifrige Verehrer Pans waren. Warum ist der Tod des untergeordneten Gottes der Hirten so wunderbar kundgetan worden? Wir wissen es nicht. Auffallend ist das Beiwort „der große Pan", das an den „Fürsten dieser Welt", den obersten der Dämonen, an Satan denken läßt. Nach der späteren philosophisch-allegorischen, an das Wörtchen „pan" = ganz, all, anknüpfenden Deutung war Pan der Gott, der Herr des „Alls". Es wäre also in diesem Augenblick geschehen, was Jesus bei Johannes 12, 31 in Aussicht gestellt hat: „Jetzt ergeht das Gericht über die Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen."

Der öfter wiederkehrende Ausdruck: „Der große Pan ist tot", könnte aber auch noch eine ganz andere Deutung nahelegen. Geister sterben nicht, aber der Gottmensch Jesus Christus ist auf Golgatha gestorben. Er ist nicht bloß der Gott der Hirten, sondern der göttliche Gute Hirte, er ist der „Herr des Weltalls". Im Hl. Land ist sein Tod wunderbar kundgetan worden (Matth 27,51; Luk 23,44 ff.). Konnte der Himmel diesen Tod nicht auch „vorherbestimmten Zeugen" in der Heidenwelt (Apg 10,41) zu wissen tun? Tertullian erzählt, auch Kaiser Tiberius habe durch einen Bericht des Pilatus von dem Leiden und Sterben Jesu gehört und beim Senat beantragt, ihn zum Rang der Götter zu erheben (Apologeticum, V, 21; Eusebius K. G. 2). Es scheint ihm auch in unserem Fall nicht ganz geheuer gewesen zu sein, so daß die Gelehrten ihn mit dem Sohn des Hermes und der Penelope beruhigen mußten. Im 16. Jahrhundert deutet der Romanschriftsteller Rabelais unsere Stelle direkt auf den Tod Jesu Christi, „des guten Pan, des großen Hirten, der nicht bloß seine Schäflein liebt, sondern auch seine Hirten. Dieser große Pan, unser einziger Heiland, starb zu Jerusalem, als in Rom Tiberius Herrscher war" (Gargantua et Pantagruel IV, 28). Die Einwohner

von Palodes gehörten dann zu den ersten Heiden, „die er an sich zog, die ihn sehen wollten“ (Joh. 12, 21. 32).

In der Profangeschichte finden wir keine Stelle, die Licht auf unsere Stelle würfe. Wohl aber können wir von der Offenbarung aus Sinn und Bedeutung in das Kapitel bringen. Es handelt sich, wie wir die Sache auch auffassen, um wunderbare Ereignisse der Heilsgeschichte. Daß solche in jenen außerordentlichen Zeiten zahlreicher waren, zeigen die hl. Schriften zur Genüge. Das Eigenartige ist, daß in unserem Kapitel ein Heide uns zu Christus führt. Anton Weißenbacher

Mensch oder Maschine?

Die amerikanische Zeitschrift „Time“ berichtet in der Nummer vom 23. Januar 1950 S. 34 ff. von einer neuen Art Überrechenmaschine, mit deren Hilfe ganz außerordentliche Leistungen zu erzielen sind. Aufgaben, die der Mensch nur in hundert oder mehr Jahren zu lösen imstande wäre, errechnet diese Maschine in einigen Stunden oder Tagen. Sie vermag sogar mit einer solchen Anzahl von Faktoren und Operationen zugleich zu arbeiten, wie es das menschliche Gehirn gar nicht leisten kann. Alles, was sich mathematisch formulieren läßt, kann man einer solchen Maschine zu berechnen geben und bekommt sichere Antworten, wo man sich bisher mit Wahrscheinlichkeiten oder bloßen Vermutungen begnügen mußte.

Fast zu gleicher Zeit berichten die Zeitungen (vgl. „Rhein. Merkur“, 14. Jan. 1950, Nr. 3 „Wissen auf dem Nullpunkt“) von der fast unglaublichen Unwissenheit der heutigen studierenden Jugend in geschichtlichen Dingen: Napoleon I. ist zwischen 1500 und 1600 geboren, der Alte Fritz sei ein Kommandant Friedrichs des Großen gewesen und andere, nicht weniger überraschende Angaben.

Sieht es nicht so aus, als wäre das Denken daran, den Menschen zu verlassen und auf die Maschinen überzugehen? Die Maschinen bereiten sich vor, den Menschen zu ihrem Roboter zu machen, und die Märe vom Zauberlehrling scheint nun schreckliche Wirklichkeit zu werden. Eine Gesellschaft zeichnet sich ab, wo nur wenige noch denken, und auch sie nur mathematisch-technisch, um den Maschinen die zu lösenden Aufgaben in den Rachen zu werfen; der Rest hat das Denken verlernt: ein hoch technisiertes, in Grausamkeit sehr fortschrittliches Barbarentum.

Daß die Maschine mathematische Aufgaben bewältigen kann, wird den Kundigen nicht überraschen. Ist die Mathematik doch die Wesenswissenschaft von der Ausdehnung; und ausgedehnt ist der Stoff, nicht der Geist. Eine Wissenschaft, die sich auf den Stoff und die Gesetze seiner für die Technik so wichtigen Bewegungen bezieht, wird auch die entsprechenden Rechenmaschinen bauen können, allerdings nicht ohne den Geist, der diese Maschinen erdenkt und für sie die Probleme mathematisch formuliert. Denn die Maschine selbst weiß nichts von den Aufgaben, die man ihr gibt, und von dem Sinn der Lösungen, die sie niederschreibt.

Doch ergibt sich aus dieser Möglichkeit der maschinellen Bewältigung des Mathematisch-Technischen, daß dieses Denken, so scharfsinnig und bewundernswert es sein mag, und so großen technischen Nutzen — und leider auch Schaden, man denke an die Atombombe — es zu stiften vermag, doch die niederste, stoffnahe Schicht der menschlichen Geistigkeit bedeutet. Eine Kultur, die diese Art des Wissens überschätzt oder gar allein als Wissen betrachtet, ist in Gefahr, sich dem Untermenschlichen, der rücksichtslosen Notwendigkeit des Stoffes, der nichts von Werten weiß, dem Zwang und der Gewalt auszuliefern. Diese Gefahr kann nur dadurch beschworen werden, daß das eigentlich Menschliche, das Geistige entsprechend gepflegt wird.

Und dieses ist Geschichte, Kunst, Sittlichkeit, Religion, das, was den Menschen erst zum Menschen macht. Man ist nicht in höherem Grade Mensch, weil man ein schneller fahrendes Auto oder gar eine verheerendere Atombombe besitzt. Was man mit solchen Maschinen und Kräften anfängt, das erst ist entscheidend. Wir müssen leider gestehen, daß die Bildung zu echter Menschlichkeit nicht Schritt gehalten hat mit dem Vormarsch des Technischen. Darum stürzt unsere Kultur von einer Krise zur andern, wo man doch erwarten sollte, daß die größere Möglichkeit der Voraussicht und Planung sie standfester machen sollte als irgendeine vergangene Kultur.

Das wird also das Entscheidende sein, ob wir der jüngeren Generation nicht nur naturwissenschaftlich-technisches Wissen vermitteln, sondern sie auch zur wahren Bildung hinzuführen imstande sind. Wir kennen heute die Geschichte besser als frühere Zeiten und unser Blick überschaut das Auf und Ab der Kulturen. Es handelt sich darum, aus dem reichen Bildungsgut die richtige Auswahl zu treffen und es der Jugend so darzubieten, daß ihr der Wert des Menschlichen aufgeht und sie an ihm einen Halt findet gegen die Überwältigung durch das Nur-Technische. Dann können die technischen Errungenschaften in den Dienst dieser Bildungsarbeit treten, statt sie zu ersticken.

Der Umschlag der erwähnten Nummer von „Time" zeigt ein gespenstisches Phantasiebild eines der neuen Roboter. Er greift mit hageren, unorganisch aussehenden Armen und Händen aus und ein übergroßes Auge glotzt uns mitten aus einer Stahlplatte unheimlich an. Auf der Maschine aber liegt als Abzeichen ihrer Würde — die Mütze eines Flottenadmirals, wie auch die Ärmel die gleichen Rangabzeichen tragen: die Maschine hat das Kommando übernommen; der Mensch ist ihr Sklave. Noch ist es nicht so weit. Aber es ist höchste Zeit, daß wir uns über die Gefahr Rechenschaft geben, die uns von Ost und West bedroht und die auf Verräter in unserem eigenen Haus rechnen kann, und daß wir uns besinnen, wozu wir Maschinen bauen; ob wir es tun, um mehr Muße zu haben, Mensch zu sein, oder ob es unser Ziel sein kann, an diese Maschinen versklavt zu werden.

August Brunner S. J.

Besprechungen

Naturwissenschaften

Die Innenwelt der Atome. Von Dr. Zeno Bucher OSB. (473 S.) Donauwörth 1949. Cassianeum. Ganzleinen DM 12.—.

In der philosophischen Diskussion um die moderne Naturwissenschaft stellt dieses Buch für das deutsche Sprachgebiet wohl den ersten umfassenden Versuch dar, die Erkenntnisse thomistischer Naturphilosophie zur Beantwortung der durch die moderne Atomphysik aufgeworfenen Fragen auszuwerten. Der erste Teil bietet auf 186 Seiten eine Darstellung heutiger Atomphysik, bei der sich Exaktheit und Allgemeinverständlichkeit erfreulich verbinden. Wichtiger ist dem Vf. der zweite Teil, die naturphilosophische Deutung. Der mechanistische Atomismus ist durch die Atomphysik selbst überwunden; die Natur ist mehr als mechanisches Sich-Stoßen starrer Seinsklötzchen; sie ist ein organischer Stufenbau einander übergreifender Seinsschichten: unter-atomare Materie, Atom, Molekül, Pflanze, Tier. Jede Schicht empfängt ihre Eigengesetzlichkeit von einem realen, immanenten, immateriellen Ordnungsfaktor, der aristotelischen „Form"; sie ist zugleich Träger der Teleologie, der Ganzheitsstruktur und der daraus sich ergebenden Individualität, die Bucher auch für den Bereich des Atoms und Moleküls nachweisen will.

Über Einzelheiten der Deutung läßt sich streiten — das Verdienst Buchers bleibt der mit überlegener Sachkenntnis unternommene Vorstoß zu einer philosophisch durchdringenden Tiefenschau der Frage.

Wer sich als Christ, vorab als christlicher Naturwissenschaftler um ein ganzheitliches Weltbild müht, kann an diesem Buche nicht vorübergehen.

W. Büchel S. J.

Aus der Welt der Atome. Von Prof. Dr. Johannes Blume. (73 S.) Stuttgart 1949, Mundus-Verlag. Geb. DM 3.50.

Ohne besondere mathematische oder physikalische Kenntnisse vorauszusetzen, will das Bändchen den Leser mit den Grundtatsachen und -vorstellungen der Atomphysik vertraut machen. Reiche Verwendung von Anschauungsmaterial, Beschränkung auf das Wesentliche und Grundsätzliche und klare Scheidung von Tatsache und Hypothese sollen das Verständnis erleichtern, und man muß zugeben, daß z. B. die Darstellung der Wellenmechanik recht glücklich und geeignet ist, auch dem Nichtphysiker einen Zugang zu diesem Kernpunkt heutiger physikalischer Denkweise zu erschließen. Begrüßenswert ist die maßvolle Zurückhaltung in der Beurteilung der Rückwirkung der modernen Physik auf Philosophie und Geistesleben. W. Büchel S. J.

Grenzgebiete des Lebendigen. Von Francesco Nardi (153 S.) Köln und Krefeld 1948, Staufen-Verlag.

Gene, Viren, Bakteriophagen, Antikörper sind heute nicht nur ein vielbearbeitetes Gebiet der Naturforschung, sondern durch ihre Stellung an der Grenzscheide zwischen Lebendigem und Nichtbelebtem zum umstrittenen Gegenstand naturphilosophischer Theorien geworden. Nardi, sowohl auf dem Gebiet der Naturforschung wie dem der theoretischen Deutung gleichermaßen tätig, faßt in seinem Buch die Ergebnisse dieses Grenzgebietes zusammen. Eine eindeutige oder gar endgültige Antwort auf die Frage nach der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen glaubt der Verfasser noch nicht geben zu können.

Nach einem einleitenden Kapitel, in dem mit aller Schärfe die Kausalanalyse als einzige Methode der biologischen Forschung gefordert wird, werden die kleinen Bausteine des Lebendigen (Gene, Wirkstoffe, Viren, Bakteriophagen, Antigene und Antikörper) geschildert. Dabei wird die Fähigkeit zur identischen Reproduktion, zur „autokatalytischen Selbstvermehrung" als ein Grundphänomen des Lebens herausgestellt. Diese Grundtatsache deutet ebenso wie die eingehend referierten strahlenbiologischen Experimente darauf hin, daß es sich bei den biologischen Elementareinheiten um monomolekulare Gebilde handeln muß. Erst auf dieser Basis werden die interessanten Befunde der Biophysik (z. B. die Treffertheorie) verständlich, die ihre Vorstellungen ja zum großen Teil der Quantenmechanik entnimmt. Ja selbst bei Organismen wie die Bakterien, die aus einer Riesenzahl von Molekülen bestehen, zeigen die „Treffer", daß sich unter den vielen Molekülen ein „Steuerungszentrum" (Jordan) befindet, das monomolekularen Gesetzmäßigkeiten folgt, also selbst ein einziges Molekül darstellt. Die Ergebnisse aus den Einzelgebieten der Forschung werden im letzten Kapitel des Buches auf eine Theorie des Lebendigen angewandt. Es wird festgestellt, daß die beschriebenen Elementareinheiten, soweit sie als Teile eines Organismus erscheinen, keine selbständigen Lebewesen sein können. Auch bilden sie kein Stadium fließender Übergänge zwischen Lebendigem und Leblosem. Auf welcher Seite diese Körper aber stehen, wird nicht entschieden. Eine Begründung der Sonderstellung des Lebendigen durch die auch im Lebendigen sich abspielenden mikrophysikalischen Vorgänge — etwa im Sinne der Jordan'schen Verstärkertheorie — wird mit guten Gründen abgelehnt. Aber auch Driesch's Entelechiebegriff wird einer Kritik unterzogen und schließlich entschieden abgelehnt. Nardi stellt sich auf den Standpunkt des methodischen Mechanismus (Max Hartmann), hinter dem als philosophisches Gerüst die Problemphilosophie von Nikolai Hartmann steht.

Daß die an das Experiment gebundene Naturforschung nur auf dem Wege strenger Kausalanalysen vorangetrieben werden kann, ist uns heute zur Gewißheit geworden. Wenn aber die Kausalanalyse zum einzigen erkenntnisstiftenden Prinzip erhoben werden soll, so müssen wir diesen Dogmatismus ebenso entschieden ablehnen, wie einen übertriebenen vitalistischen Dualismus auf der anderen Seite.

A. Haas S. J.

Lenkende Kräfte des Organischen. Von E. S. Russel. Sammlung Dalp Bd. 31. A. Francke Verlag, Bern.

Der deutsche Titel dieses aus dem Englischen übersetzten Werkes des bekannten Biologen Russell ist nicht sehr glücklich wählt. Denn die Frage nach den lenken-

den Kräften wird in diesem, in spekulativer Hinsicht erfreulich zurückhaltenden Buche mit voller Absicht nicht erörtert. Russells Absicht ist vielmehr, durch allseitige Betrachtung des Phänomens des Lebendigen die Wesenszüge herauszuarbeiten, die das Organische gegenüber dem Anorganischen unverwechselbar kennzeichnen. Diese Wesenszüge kristallisieren sich ihm im Begriff der „Gerichtetheit" (directiveness) der Lebenserscheinungen, und davon spricht auch der englische Originaltitel. Die Frage nach den „Kräften" oder „Gründen" dieser Gerichtetheit wird, wie gesagt, ausdrücklich ausgeschieden. Jede Lebenserscheinung, ob nun morphologisch, physiologisch oder von der Art psychischen, subjekthaften Verhaltens ist auf die Erreichung eines Endzustandes, eines biologischen Zieles gerichtet und nur von daher gesehen letztlich verständlich. Damit soll die Berechtigung und Bedeutung einer kausalen, die Vorgänge aus ihren physikalischen und chemischen Voraussetzungen analysierenden Forschung nicht bestritten werden. Aber eine ausschließlich kausalistische, am Phänomen der Gerichtetheit des Organischen vorbeisehende Betrachtung des Lebens läuft nach Russell Gefahr, ihren Gegenstand unerlaubt zu vereinfachen. Er fordert daher als Ergänzung der kausalistischen, biologischen Forschung eine funktionale Biologie, welche die Gerichtetheit als nicht weiter auflösbares Urphänomen des Lebendigen hinnimmt und berücksichtigt, die also vor allem die Funktion und Bedeutung der organischen Strukturen oder Vorgänge für das biologische Endziel der Verwirklichung des Organismus in Entwicklung, Erhaltung und Fortpflanzung ins Auge faßt.

Die Kriterien gerichteten Reagierens werden mit zahlreichen, gut gewählten Beispielen begründet und erläutert. Damit ergibt sich auch die Abgrenzung der „Gerichtetheit" organischen Geschehens gegenüber gerichtetem Geschehen im Bereich des Anorganischen. Anorganische Vorgänge streben einem möglichst stabilen Endzustand zu, bei den organischen ist, im Ganzen gesehen, das Gegenteil der Fall: Der im Zuge der Entwicklung in gerichteten Vorgängen aufgebaute, erwachsene Organismus ist ein höchst labiles Gefüge, das nur durch fortgesetzte Erhaltungstätigkeit Bestand hat. Leben ist in all seinen Erscheinungsformen zuletzt Verwirklichung des Höchst-Unwahrscheinlichen und Riskanten. Es erscheint unmöglich, das Phänomen der Gerichtetheit in kausal-determinierte Verknüpfung der Teilvorgänge aufzulösen. Russell zeigt eindrucksvoll, wie frei der Organismus in der Wahl der Wege und Mittel ist. Das Ziel bestimmt den Einsatz der verfügbaren Mittel — nicht umgekehrt. In dieser Sicht ist auch das Psychische nur eines der Mittel des Organismus zur Ermöglichung und Verwirklichung des Lebens. Die Kluft zwischen Leib und Seele, damit die Kluft zwischen Tierphysiologie und Tierpsychologie, erscheint unter dem Gesichtspunkt der funktionalen Biologie Russells überbrückt oder doch gemildert.

Mit allem Nachdruck betont Russell, daß Gerichtetheit nur in wenigen Fällen mit bewußtem Zweckstreben gleichzusetzen ist. Vielmehr sieht er das bewußte Zweckstreben des Menschen als extremen Sonderfall der organischen Gerichtetheit an. Seine Betrachtungsweise ist also nicht eine teleologische, vielmehr eine, die bei dem Phänomen und seiner Charakterisierung stehen bleibt und stehenbleiben will. Russell will im naturwissenschsaftlichen Bereich bleiben, wenn er es unternimmt, das Phänomen des Lebendigen wieder in seiner ganzen Ausdehnung sichtbar zu machen. In dieser Bescheidung liegt unter anderem der hohe Wert des Buches: Es trägt zur Klärung des Problems bei, ohne die Gegensätze zu verschärfen. Ein weiterer Vorzug ist die Klarheit der Darstellung, die das Werk auch einem weiteren Kreise zugänglich macht. Unter diesem Gesichtspunkt wären allerdings ausführlichere Erläuterungen zu den Bildern wünschenswert. Einige sachliche Fehler und Unebenheiten der Übersetzung sollten bei einer Neuauflage beseitigt werden.

Dr. F. P. Möhres

Neuere Probleme der Abstammungslehre. Von B. Rensch (VIII u. 408 S.) Stuttgart 1947, Enke. DM 28.—.

Man begegnet in interessierten, aber der Biologie fernerstehenden Kreisen, besonders auch bei Philosophen und Theologen, heute häufig der Vorstellung, der Darwinismus als Versuch einer Erklärung des Abstammungsproblems sei „in der heutigen Biologie überwunden" und brauche nicht mehr ernstlich in Betracht gezogen zu werden. Diese Vorstellung entspricht keines-

wegs dem wirklichen Sachverhalt. Darwins Grundkonzeption einer „theory of descent by means of variation and natural selection" — einer Entstehung organischer Gestalten durch Auswahl richtungsloser Abänderungen nach ihrem Wettbewerbsvorteil im Daseinskampf — wird ziemlich allgemein anerkannt und darf wohl als ein Grundbestandteil einer jeden Abstammungstheorie angesehen werden. Die Verschiedenheit der Auffassungen beginnt erst bei der Frage, welche Felder des gesamten Problemkreises der Abstammungslehre man dem darwinistischen Lösungsversuch zuordnet und wo man ihn für unzureichend hält. Weitgehend besteht Einigkeit darüber, daß die Entstehung der Rassen und Arten durch Mutation, Selektion, Populationsänderungen und Isolation hinreichend erklärt werden kann. Hier war ja auch die Erbforschung in der Lage, den theoretischen Ansatz in umfassender Weise empirisch zu unterbauen. Größere stammesgeschichtliche Abläufe sind wegen ihrer Zeitdauer einer experimentellen Analyse naturgemäß nicht mehr zugänglich, und in den Fragen des Entstehens der höheren systematischen Gruppierungen, der Ordnungen, Klassen und Stämme des Tier- und Pflanzenreiches scheiden sich die Geister. Bekanntlich lassen hier ja auch die paläontologischen Befunde mehrfache Deutung zu. Während — um im Bilde des Stamm-baumes zu bleiben — die einen Forscher, vor allem auch Paläontologen, den Wirkungsbereich der äußeren, selektionistischen Faktoren auf die letzten, feinsten Verästelungen beschränken und die Aufzweigung des Stammes in die großen und mittleren Äste auf zusätzliche, lebensimmanente Gestaltungsfaktoren zurückführen, glauben andere, im ganzen Bereich der Entfaltung des Lebendigen mit den zufallsmäßig wirkenden Faktoren der richtungslosen Mutation, Selektion und Isolation auszukommen und lehnen autonome Faktoren der Entwicklung ab. R. nimmt in seinem Buche den letzteren Standpunkt ein und unternimmt es, ihn im Sinne eines fortentwickelten Darwinismus zu begründen und herauszuarbeiten. Beginnend mit den Fragen der Rassen- und Artbildung wird der gesamte Komplex der Probleme (Aufgliederung der Entwicklungsreihen, gerichtete Entwicklung, Überspezialisierung, Entartung, Entwicklung neuer Organe und Baupläne, Aufwärtsentwicklung usw.) dahingehend überprüft, wie weit zur Erklärung die Selektionstheorie ausreicht oder zusätzlich innere Faktoren der Gestaltung angenommen werden müssen. R. kommt zu dem Ergebnis, daß alle diese Tatsachen ohne Ausnahme innerer Gestaltungskräfte gedeutet werden können und dehnt diese Auffassung in abschließenden Exkursen zur Aszendenz des Menschen, des Psychischen und des Lebens überhaupt, auch auf diese Bereiche aus. Es wird also hier nicht mehr und nicht weniger versucht, als mit den Bausteinen der Selektionslehre ein vollständiges Bild der gesamten Welt des Lebens und des Menschen unter dem Aspekt eines strengen Kausalismus und Determinismus zu entwerfen.

Auch wer R.s Grundauffassung nicht zu teilen vermag, kann an dem Buche nicht vorübergehen. Und wer sich mit ihm auseinandersetzen will, wird sich seinerseits mit allem Rüstzeug wappnen müssen. R. verschließt die Augen nicht vor den Schwierigkeiten und erwartet nicht, daß die verschiedenen Ansichten so bald zu einem Ausgleich kommen werden. Seine eigene Konzeption kommt mit wenig Bausteinen aus: Mutation, Selektion, Isolation. In dieser Sparsamkeit liegt ein Vorzug. Dem Leser drängt sich jedoch immer wieder die Frage auf, ob wirklich mit diesen wenigen Erklärungselementen die ungeheure Spannungsweite und Tiefgründigkeit der zu erklärenden Phänomene Leben, Psyche, Mensch usw. zu meistern ist oder ob das arbeitsmethodisch so fruchtbare Prinzip der sparsamsten Erklärung nicht sehr die Gefahr einschließt, daß tiefräumige Phänomene zu linear gesehen werden. In dieser Hinsicht ist heute doch allgemein eine größere Wachsamkeit und Zurückhaltung spürbar: Hypothesen etwa zum Ursprung des Menschen, die noch vor 15 Jahren widerspruchslos hingenommen wurden, werden heute vielfach als unzureichend empfunden, da die Großräumigkeit der zu deutenden Phänomene in ganz neuer Weise ins Bewußtsein getreten ist. So muß z. B. auch die von R. zugrundegelegte Auffassung des Psychischen als einer reinen Parallelerscheinung als unzureichend empfunden werden; sieht sie doch an der gewaltigen Dynamik der leibseelischen Wechselwirkung, die Grunderfahrung aller Psychotherapie ist, vorbei oder ebnet sie doch zu sehr ein.

So regt R.s Buch den Leser immer wieder zur Auseinandersetzung an. Es liegt in

der Natur der Sache, daß der spekulative und hypothetische Anteil in den einzelnen Kapiteln nicht gering ist. Hier kommt denn auch spürbar zum Ausdruck, daß R. einer bestimmten philosophischen Richtung folgt, und er weist auch offen darauf hin, daß Descartes, Spinoza, Kant, die Empiristen und Positivisten und besonders Ziehen mithalfen, das erkenntnistheoretische Fundament seiner Gedankengänge zu legen. Von solchen Grundauffassungen her mag denn auch manches „Vielleicht" in den Darlegungen zu einem „Wahrscheinlich" akzentuiert worden sein.

Diese Einschränkungen mindern die Bedeutung des Buches nicht. Es ist als Ferment weiterer Klärung gedacht. So wird es vermutlich auch wirken: erhellend, neue Ansatzpunkte schaffend, auflösend und scheidend — ein Beitrag, der durch seine Sachkenntnis und Folgerichtigkeit ein hohes Niveau für eine weitere Diskussion festlegt.

Dr. F. P. Möhres

Geschichte

Geschichte des Benediktinerordens. 2. Band: Die Kulturarbeit des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Von Philibert Schmitz OSB. Deutsch von Pater Dr. Ludwig Räber OSB. (507 S.) Einsiedeln-Zürich 1948, Benziger. Mit einem Vierfarbendruck, 16 Bildtafeln, 16 Planskizzen und einem Register. Broschiert sFr. 32.40, geb. sFr. 36.—.

Aus der Hast unserer Gegenwart heraus lauschen wir dem ruhigen Atemholen des jungen, unter benediktinischer Pflege heranwachsenden Abendlandes. Wir hören die Axtschläge, die in den Urwäldern des Nordens Raum schaffen für die Behausungen, die Kirchen und die Äcker der Mönche. Es braucht Mut und Glauben, in der rauhen Wildnis zu beginnen. Und wie haben sie alles zustande gebracht ohne Feldbahnen und Stahlkranen, ohne motorisierte Lastwagen und Traktoren? Da stehen nun die kräftigen Mauern, die festen Türme und massiven Gebäude: eine Welt im Kleinen, voll Hammerschlag und Arbeitsdrang, übersponnen vom feinen Lichtschleier der christlichen Geheimnisse, deren gewaltiges Sinnbild die Abteikirche und deren Künder die Söhne St. Benedikts sind.

Wie der Wald Raum freigibt für grüne Saatfelder und blühende Weiden, so die Seele der rauhen Völker für die Aussaat eines höheren Daseins in allerlei nützlichen und fördernden Künsten, in Wissenschaft und Religion. Dieses „erudire", d. h. aus dem rohen Urzustand Befreien, forderte Geduld und Mühe, zumal es Arbeit an sich selbst und anderen, an Mensch und Landschaft war. Je reicher das Eigenleben der Abtei sich entfaltete, desto reicher erblühte auch das Land ringsum. Frömmigkeit, Architektur, Kunst, Handel und Wandel, Brückenbau und Schiffahrt, Malerei und Weinbau, alles nahm seinen Anfang im Gottesfrieden der Benediktinersiedlungen, und alles wurde von hier aus geleitet und weitergeführt.

Wir hören hier in einer ungekünstelten, fast schlichten Historie vom Wanderweg der christlichen Lebensform aus ihren anfänglichen Heimstätten in die Gebiete des Nordens und die verschiedenen Gaue auch unseres Vaterlandes. Die Benediktiner sind Träger der universalen Ideen des christlichen Abendlandes, und im Schatten ihrer Klöster wird jene erste Kulturepoche geboren, die in einer großen europäischen Gemeinschaft alle Völker vom Tiber bis zur Themse, von Portugal bis Polen umfaßt, ohne der beginnenden nationalen Entfaltung Gewalt anzutun, ja, sie fördernd. Es sind ja jeweils Kinder des Volkes, die sich in den Dienst der benediktinischen Sendung stellen, und sie bringen in die Klosterschulen die Eigenart ihrer Heimat mit und behalten sie auch noch als weise Lehrer der klassischen Sprachen, als reformeifrige Äbte, als gelehrte Bibliothekare, als fromme Schriftsteller, als kunstsinnige Erbauer kraftvoll schöner Kirchen und mächtiger Abteien und nicht zuletzt als kluge Berater weltlicher und geistlicher Fürsten. In fast allen Fällen hat die benediktinische Architektur das rein zweckbedingte Maß weit hinter sich gelassen und sich einzigartig schön in die verschiedensten Landschaften eingefügt.

G. F. Klenk S. J.

Constantin der Große und sein Jahrhundert. Von Joseph Vogt. (303 S.) München 1949, Münchner Verlag, bisher F. Bruckmann. Geb. DM 14.50.

Als reife Frucht wissenschaftlicher Forschungen und Quellenstudien bietet der bekannte Tübinger Professor ein Werk, das jedem Gebildeten etwas zu sagen hat. Es enthält weit mehr, als der Titel ahnen

läßt: den gesamten Verwandlungsprozeß der antiken Welt in Religion und Politik, Weltanschauung und Wirtschaft. Die besondere Berücksichtigung des geistig-religiösen Strukturwandels macht uns Heutigen das Werk noch besonders wertvoll.

In zwei Kaisergestalten vor allem verkörpert sich das sterbende Alte und das aufsteigende Neue: in Diokletian und Konstantin. Jener will das Imperium, das innerlich von sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Zersetzung, und von außen durch Germanen und Perser bedroht wird, durch Rückkehr zu den alten Göttern Roms und eine gründliche Neuordnung der Reichsverwaltung retten. Er scheint Erfolg zu haben, doch führen seine Verfolgungsedikte gegen die Christen zu neuen Erschütterungen der inneren Ruhe und Ordnung. Konstantin dagegen erkennt die sieghafte Lebenskraft der neuen Religion und entschließt sich, die fernere Zukunft des Reiches auf die Verbindung von Christentum und altrömischer Staatsidee zu gründen. Nachdem er seine Rivalen überwunden hat und Alleinherrscher geworden ist, geht er daran, „den römischen Staat und die christliche Kirche in der ganzen Breite und Tiefe miteinander zu verbinden. Die Universalität dieser beiden Größen hatte eine Bezogenheit, die von früheren Generationen geahnt war und nun nach einer greifbaren Gestaltung drängte" (S. 194).

Welch neue Lage ergab sich hieraus für die christliche Gemeinschaft? Bisher war ihre Situation äußerlich zwar schwierig aber ideologisch sehr einfach gewesen: gegenüber der Übermacht des Heidentums in der Lehre der Apostel zu verharren — auch um den Preis des Lebens. Jetzt waren sie zur amtlichen Mitarbeit und Mitverantwortung in der Öffentlichkeit aufgerufen.

Aus dem Schattendasein der Verfolgten oder allenfalls Geduldeten wurden sie ins Licht der staatlichen Gunst und die Sonne des Kaiserhofes berufen. Wie antwortete die junge christliche Gemeinde darauf? Den mit der großen Wende einsetzenden Gestaltwandel der Christengemeinde und die damit verbundene Problematik sieht Vogt sehr klar und hebt sie scharf heraus. Die innerkirchlichen Gegensätze hierarchischer und theologischer Natur erhielten plötzlich staatspolitische Bedeutung. Da sie ein Hindernis für die Verbindung zwischen dem einen universalen Staat und der einen universalen Kirche bildeten, mußten sie den christlich denkenden Monarchen geradezu herausfordern, sein kaiserliches Ansehen zu Gunsten der „guten Sache" in die Waagschale zu werfen. Dies war nicht immer zum Besten der Kirche. Trotzdem bleibt es wahr: die „Verbindung der Kulturen des antiken und des christlichen Europa ruht ganz auf der Tat Konstantins, des großen Brückenbauers der Weltgeschichte" (S. 276).

G. F. Klenk S. J.

Ostkirche

Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur Ökumenischen Frage. Heft 1. Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948. (79 S.).

Orthodoxes und Evangelisches Christentum. Studienheft Nr. 1. (87 S.) — Beide im Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1949. Geh. je DM 2.40.

Damit beginnen zwei vom Außenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands herausgegebene Schriftenreihen, die der Verständigung zwischen den Orthodoxen und den Evangelischen Kirchen dienen sollen. Die Dokumente der Moskauer Kirchenkonferenz, über die in den „Stimmen der Zeit" (Bd. 143 S. 459 f.) bereits eingehend berichtet wurde, kritisieren in scharfer Weise alle Gemeinschaften westlicher Christen. Besonders gegen die katholische Kirche und den Papst werden Unwahrheiten und Beschimpfungen vorgebracht, wie man sie sonst nur aus dem Besboshnik gewöhnt war, dessen antireligiöse Karikaturen übrigens keine unsachliche Bebilderung dieser Dokumente abgäben. Wahrscheinlich stammt ja auch alles aus ein und derselben Quelle, so daß man der Orthodoxen Kirche als solcher wohl Unrecht täte, wenn man sie dafür verantwortlich machte.

Das Studienheft bringt fünf Vorträge, die auf einer Heidelberger Tagung von evangelischen Ostkirchenkennern gehalten wurden und grundsätzlich wie auch geschichtlich die Beziehung zwischen Orthodoxie und Evangelischem Christentum behandeln. Sie zeichnen sich durch tiefe Sachkenntnis, ehrliches Wahrheitsstreben und große brüderliche Liebe aus, so daß sie auch für die Ostkirchenarbeit auf katholischer Seite in vielen Punkten richtunggebend sein können.

H. Falk S. J.

1949 K 2290

1949 K 2290

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Oktober 1949

AUS DEM INHALT

P. Friedrichs	Der Berliner Schulkampf
W. Büchel	Freiheit im Atombereich?
W. Grenzmann	Goethe
P. Roth	Der totalitäre Staat
F. Hillig	Edith Stein
P. Bolkovac	Ein halbes Jahr in USA
G. Hermanowski	Lebt Gott in Rußland?

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B. TÜB.

INHALT

Goethe 1
Von Wilhelm Grenzmann, Bonn, Hohenzollernstraße 6

Der totalitäre Staat als Symptom unserer Zeit 17
Von Paul Roth, Konz bei Trier, Wiltingerstraße 52

Ein halbes Jahr in USA 25
Von Paul Bolkovac, Hamburg 1, Holzdamm 18

Edith Stein 33
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Freiheit im Atombereich? 39
Von Wolfgang Büchel, Münster/Westf., Sentmaringer Weg 55

Der Berliner Schulkampf 48
Von Peter Friedrichs, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30/31

Mischehen im Lichte der Zahlen 59
Von Jakob David, Zürich, Auf der Mauer 13

Lebt Gott in Rußland? 69
Von Georg Hermanowski, Bonn, Am Berghang 6

Hörprobleme der heutigen Musik 71
Von Gregor Berger, Düsseldorf-Oberkassel, Kaiser-Friedrich-Ring 40

Buchbesprechungen: Religiöse Schriften, Biographisches, Psychologie, Gedichte 75

STIMMEN DER ZEIT

145. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 1. Heft

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 bezw. zwei Halbjahrsbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr. / Verlag: Herder & Co. Freiburg i. Br., Johanniterstr. 4 — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

November 1949

AUS DEM INHALT

M. Pribilla	Um die Kriegsgefallenen
A. Brunner	Ewige Vollendung
F. Niedermayer	T. S. Eliot
B. Martin	Was ist Anthroposophie?
P. Bolkovac	Katholiken in USA
W. Barzel	Das Broadway-Theater
W. Schreckenberg	Buchhandel in der Krise

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B. TÜB.

INHALT

Ewige Vollendung 81
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

T. S. Eliot. Der Dichter, Kritiker, Laientheologe 88
Von Dr. Franz Niedermayer, Freising/Oby., Schönmetzlerstraße 15

Um das Gedächtnis der Kriegsgefallenen 99
Von Max Pribilla, München, Veterinärstraße 9

Was ist Anthroposophie? 109
Von Dr. Bernhard Martin, Kassel-Wilhelmshöhe, Lindenstraße 9/II.

Zur Krise des deutschen Buchhandels 125
Von Willy Schreckenberg, Heidelberg, Steubenstraße 11

Die Stellung der Katholiken in USA 134
Von Paul Bolkovac, Göttingen, Turmstraße 6

Religion und Politik im russischen Kulturkreis 145
Von Dr. Roderich v. Ungern-Sternberg, Freiburg i. Br., Mercystraße 35

Der Münchener Psychologenkongreß vom 1. — 4. Oktober 1949 . . 147
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Das Broadway-Theater 150
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Buchbesprechungen: Soziologie, Russische Literatur, Romane des Auslands 153

STIMMEN DER ZEIT

145. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 2. Heft

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 bezw. zwei Halbjahrsbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr. / Verlag: Herder & Co. Freiburg i. Br., Johanniterstr. 4 — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

VH3

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Dezember 1949

AUS DEM INHALT

Ivo Zeiger	Das Bonner Verfassungswerk
Irene Behn	Gerard Manley Hopkins
Hubert Thurn	Seelische Konflikte
W. Schreckenberg	Verantwortung vor dem Buch
Franz Hillig	Er kommt als Mensch
Oskar Simmel	Der „weiße Tod“ in Japan
W. de Vries	Orthodoxie und Kommunismus

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Das Bonner Verfassungswerk 161
Von Ivo Zeiger, Kronberg/Taunus, Gartenstraße 1

Gerard Manley Hopkins 172
Von Irene Behn, Bonn, Friedrich-Wilhelm-Straße 8

Verantwortung vor dem Buch 179
Von Willy Schreckenberg, Heidelberg, Steubenstraße 11

Seelische Konflikte. Methoden ihrer Erforschung 187
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Er kommt als Mensch. Gedanken vor der Krippe 199
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Die orthodoxen Kirchen und der Kommunismus 204
Von Wilhelm de Vries, Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7

Die Stellung der Katholiken in USA. Presse, Literatur, Film und Funk 211
Von Paul Bolkovac, Göttingen, Turmstraße 6

Neue Bibelarbeit. Eine Übersicht 218
Von Anton Koch, München, Veterinärstraße 9

Der ferne Gott 225
Von G. Friedrich Klenk, München, Veterinärstraße 9

Geburtenbeschränkung im besiegten Japan 229
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Buchgemeinschaft gegen Büchernot 230
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Buchbesprechungen: Romane, Erzählungen, Laienspiele, Jugendbücher, Neuauflagen 233

STIMMEN DER ZEIT

145. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 3. Heft

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 bezw. zwei Halbjahrsbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr. / Verlag: Herder & Co. Freiburg i. Br., Johanniterstr. 4 — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

HB

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Januar 1950

AUS DEM INHALT

A. Brunner	Heiliges Jahr
M. Pribilla	Ein Gegenspieler Hitlers
P. Roth	Europa als dritte Macht
v. Nell-Breuning	Gesellschaft und Wirtschaft
E. M. Lüders	Goethe und das Gebet
G. Siegmund	Der kranke Mensch
A. Haas	Handwerke der Einsiedlerbienen

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

21. 12. 1968
16. JAN. 1963
15. SEP. 1980
15. APR. 1970

INHALT

Heiliges Jahr 241
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Gesellschaft und Wirtschaft 245
Von Oswald v. Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224

Ein großer Gegenspieler Hitlers 254
Von Max Pribilla, München, Veterinärstraße 9

Europa als dritte Macht 261
Von Dr. Paul Roth, Konz bei Trier, Wiltinger Straße 52

Die Handwerke der Einsiedlerbienen 269
Von Adolf Haas, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Goethe und das Gebet 277
Von Eva Maria Lüders, Göttingen, Wagnerstraße 6

Der kranke Mensch 286
Von Prof. Dr. Georg Siegmund, Bernhards bei Fulda

Urteile von Amerikanern über den Katholizismus 295
Von Paul Bolkovac, Göttingen, Turmstraße 6

Von Fouquet bis Cézanne 304
Von Georg Hermanowski, Bonn, Am Berghang 6

Zur Psychologie des Kollektivs 305
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Der christliche Glaube in der Krise der Zeit 308
Von Herbert Gorski, Rottmannshöhe, Post Assenhausen am Starnberger See

Zuschriften aus dem Leserkreis 311

Für Freunde der Natur und andere Buchbesprechungen 313

STIMMEN DER ZEIT

145. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 4. Heft

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 bezw. zwei Halbjahrsbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr. / Verlag: Herder & Co. Freiburg i. Br., Johanniterstr. 4 — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2 — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

16. MAI 1973
15. JUNI 1979
06. MRZ. 1980
13. JAN. 1982
30. NOV. 1982

4.75