Fleda am Schmitt

N12<526087659 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

146. BAND

1949/1950

VERLAG HERDER FREIBURG

Gk 2449. V

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertsechsundvierzigsten Bandes

	Seite
Bacht, Neue Papyrusfunde in Ägypten*	390
Baranow, Sklavenlager im 20. Jahrhundert	141
Barzel, Sünder aus Liebe? Zu Graham Greene „Das Herz aller Dinge“	24
— Kunst und Stimmung*	149
— Das Geheimnis des „Stars“	213
— Endstation? Theater der Gegenwart	346
Becher, Heliopolis	109
Brunner, Peter Wust*	65
— Besitz	90
— Heideggers „Holzwege“*	226
— Heimkehr in die Welt	241
— Heilige und Ketzer*	388
— Hoffnung	401
David, Formen wachsender Berufsgemeinschaft. Schweizer „Stabilisierungsabkommen“	54
Falk, Rußland oder Europa?*	311
Faßbinder, Humanismus und Gnade*	464
Foerster, Erinnerungen eines Militärattachés*	308
Grenzmann, Nachlese zum Goethejahr	452
Haag, Der Islam	267
Hartlaub, Kunst und Astrologie	206
Hermanowski, Felix Timmermans als Maler*	230
v. d. Heydte, Deutsche Staatslehre heute. Ein Überblick	221
Hillig, Missionarisches Frankreich	127
— P. Lombardi sprach in Deutschland	369
Johnston-Voigt, Rückblick auf ein Jahrzehnt	437
Jungmann, Der erste deutsche Liturgische Kongreß*	386
Kempf, Rom und das Abendland	161
— Das Konzil von Trient*	469
Klenk, Albert Schweitzer	29
— Turm des Friedens*	232
Köhler, Der Laie im katholischen Kirchenrecht	43
König, Das katholische Australien	276
Lotz, Der Mensch als das heute fällige Thema	81
Löwenstein, zu, Das Zeitalter der Masse	1
Lüders, Über den Umgang mit „Heiden“	180
Messina, Zarathustra und seine Lehre	191
Miczaika, Die Entstehung des Sonnensystems	354
Nell-Breuning, von, Das Recht der Laien in der Kirche*	228
— Mitbestimmung des Arbeiters	286
— „Kollektive“ Mitbestimmung	375
Ott, Götzendämmerung	443
Pribilla, Rom und die ökumenische Bewegung	37
— Über die Todesstrafe	335
Roeßler, Die Nackten und die Toten	301
Roth, Völkerstrafrecht	99
— Naturrecht und Menschenrechte	412
Schmidt, Abraxas — Abracadabra*	146
Simmel, Die Kirche Chinas in der roten Flut*	66
— Leopold von Ranke. Das christliche Bild seiner Briefe	295
— Von Oxford nach Caux	321
— Sind die Ernsten Bibelforscher ernst zu nehmen?*	466
Smeth-Klein, de, Deutsche besiedeln den Chaco*	309
Sons, Die Todesursache bei der Kreuzigung	60
Straßenberger, Menschlichkeiten	135
Tenhumberg, Dienst am Landvolk	250
Thurn, Wesenserhellung. Ein Beitrag zur Strukturanalyse	12
— Sexuelle Aufklärung*	72
— Krise der Lebensmitte	262
— Willensfreiheit	430
Vries, de, Die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in Podkarpatien*	70
— Religionsverfolgung in Rumänien	120

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

— Philosophentagung in Fulda. Bericht* 305
— Kirchenverfolgung in Jugoslawien 362
Wolf, Und ich sah* 151
Zeiger, Ehescheidung und Ehenot 171
— Die heile Ehe 423

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Albright, Von der Steinzeit zum Christentum	472
Allport, Persönlichkeit	156
Andreae, Das Geheimnis der Unruhe	158
Anouilh, Dramen	239
Aristoteles, Werke	399
Ashby, Als Wissenschaftler in Rußland	474
Augustinus, Gottesstaat	400
— Moraltheologische Schriften	400
— Werke	400
Bab, Das Leben Goethes	456
Barlach, Der gestohlene Mond	158
— Seespeck	158
Barthel, Goethe	457
Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel	316
Beck, Zu Füßen der Dreieinigkeit	233
Becksmann, Geologie als Erdgeschichte	153
Behn, Kritik der Erkenntnis	154
Bengtsohn, Einführung in die alte Geschichte	395
Benz, Neuschwanstein schaut herüber	159
Berg, Grundfragen der Wetterkunde	153
Bergengruen, Römisches Erinnerungsbuch	80
Berglar-Schröer, Proteus	478
— Terra Nova	478
Beurlen, Umweltleben und Abstammungslehre	153
Berve, Gestaltende Kräfte der Antike	395
Bischoff, Der Wassermann	159
Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus	473
Bos, du, Was ist Dichtung	80
Bosch, Grundlagen des Erstleseunterrichts	155
Bovet, Die Ehe, ihre Krise und Neuordnung	79
Brauchle, Hypnose und Autosuggestion	156
— Psychoanalyse und Individualpsychologie	156
— Von der Macht des Unbewußten	156
Braun, Buch der Tröstungen	474
Braunbeck, Methoden und Ergebnisse der Atomkernforschung	153
Brentano, v., August Wilhelm Schlegel	476
Brunner, Der Stufenbau der Welt	235
Busch, Goethes Religion	454
Buschmann, Lourdes	480
Buschor, Maussollos und Alexander	399
Cicero, De re publica	399
Conrad-Martius, Bios und Psyche	236
Croßman, The God that failed	443
Cube, v., Das Spiegelbild	160
Dallin-Nicolajevsky, Forced Labor in Soviet Russia	141
Dilthey, Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie	154
Dörfler, Die Wallfahrtskirche Wies	480
Dosenheimer, Das deutsche soziale Drama	319
Drawert, Die Pflanze und ihre Wirkstoffe	153
Duparc, Der dritte Richelieu	76
Dußler, Das Sienesische Madonnenbild	71
Egenter, Kitsch und Christenleben	399
Eißfeldt, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Alten Testament	316
Engasser, Der faustische Mythos	455
Ermatinger, Deutsche Dichter 1700—1900	318
Fischer, K., Goethe und Heidelberg	462
Fischer, Th., Goethes Verhältnis zur Baukunst	462
Flam, Ein Land entsteigt der Dämmerung	394
Focke, Liebe und Tod bei Rilke	317
Fontane, Lerne denken mit dem Herzen	475
Frantz, Die Naturlehre des Staates	225
Friedmann, Wissenschaft und Symbol	235
Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart	154
— Ist der Glaube ein Verrat am Menschen?	154
Gablenz, v. d., Geschichtliche Verantwortung	396
Gandon, Der letzte Weise	160
Garrigou-Lagrange, Die drei Bekehrungen	234
Geck, Sozialpolitische Aufgaben	236
Geyr v. Schweppenburg, Erinnerungen eines Militär-Attachés	308
Gillet, Dante	318
Goes, Unruhige Nacht	158
Götz, Perspektiven der Liebe	79
Grabs, Albert Schweitzer	75
Gravenkamp, Marienklage	79
Green, Pilger auf Erden	158
Greene, Das Herz aller Dinge	24
— Gesetzlose Straßen	314
Grönbech, Goethe	457
Gullvaag, Im Licht der Gnade	314

Seite

Habbel, Dominikus Böhm 399
Haecker, Opuscula 475
d' Harcourt, La religion de Goethe . 459
Hausenstein, Was bedeutet die moderne Kunst? 398
Hauser, Autorität und Macht 317
Heidegger, Holzwege 225
Heiseler, v., Die gute Welt 160
— Schauspiele 239
Heldwein, Der Doppelgänger 160
Helfritz, Allgemeines Staatsrecht . . . 222
Hemingway, Wem die Stunde schlägt 315
Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung 223
Henze, Lukas, der Muttergottesmaler 77
Hillig, Der große Auftrag 233
Himpel, Probleme der Entwicklung im Universum 152
Hippel, v., Bacon und das Staatsdenken des Materialismus . . . 225
— Der Bolschewismus 225
— Rechtsgesetz und Naturgesetz 225
Hofmiller, Wege zu Goethe 459
Holthusen, Hier in der Zeit 478
Hübner, Kosmischer Lobgesang . . . 478
Huß-Pfeiffer, Zellkern und Vererbung 153
Jansen Cron, Der Brennspiegel . . . 397
Jedin, Das Konzil von Trient 471
Ill, v. d., Jerusalem 479
Jünger, Heliopolis 109
— Strahlungen 109
Junker, Pyramidenzeit 473
Just, Rußland und Europa 320
Kahle, Goethe und das Christentum . 458
Kapp, Heilige Heimat 393
Keller-Nell-Breuning, Das Recht der Laien in der Kirche 228
Kipp, Staatslehre 222
Klages, Die Sprache als Quell der Seelenkunde 155
Klement, Die chemische Verbindung 153
Kneip, Licht in der Finsternis 475
Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild 473
Kornemann. Weltgeschichte des Mittelmeerraumes 349
Krimm, Das Antlitz der Vertriebenen 349
Kroll, Was ist der Staat? 223
Lamb, Die Wies 80
Loesche, Goethes geistige Welt . . . 456
Leimbach, Die Sowjetunion 473
Lemberg, Die Ausweisung als Schicksal und Aufgabe 394
L'Humanisme et la Grâce 464
Lichtenberg, Gesammelte Werke . . 478
Lombardi, Die erste Botschaft vom Kreuzzug der Liebe 371
Lütge, Wohnungswirtschaft 237
Mailer, Die Nackten und die Toten . 301
Markusson, Hirten in der Irre 315
Matthijs, Wer kann das begreifen? . 315
Mauquet, Sociologie de la Connaissance 154

Seite

Mayrhofer, Dreimal um die Welt . . 479
Mercenier, La Prière des Eglises de rite Byzantin 77
Meyer E. A., Politische Symbolik bei Goethe 463
Meyer M., Das nächtliche Brot 314
Michel, Die Ehe 78
Mommsen, Die politischen Anschauungen Goethes 462
Morel, Sonntag der Saaten 151
Mounier, Einführung in die Existenzphilosophie 154
Mund, Bernardin von Siena 234
Nell-Breuning, v., Zur christlichen Staatslehre 223
— Zur sozialen Frage 238
Nigg, Das Buch der Ketzer 388
Penzoldt, Die Powenzbande 160
Perl, Der singende Pfeil 475
Peterich, Gedichte 479
Pfammatter, Betonkirchen 398
Pfeifer-Belli, Clemens Brentano . . . 476
Pfister, Kurfürst Maximilian I. von Bayern 76
Pfleger, Dialog mit Peter Wust 65
Preiser, Die Zukunft unsrer Wirtschaftsordnung 237
Pribilla, Deutsche Schicksalsfragen . 397
Przywara, Hölderlin 318
Rang, Goethes „Selige Sehnsucht" . . 460
Ranke, Das Briefwerk 295
— Neue Briefe 295
Raucat, Die ehrenwerte Landpartie . 314
Redslob, Goethes Leben 457
Reiners, Sorgenfiebel 475
Reinhard, Ist das Abendland auf christlichem Wege? 397
Rentschler, Aufbau der Materie . . . 153
Ritter, Fahrt zum Bosporus 479
Roeßer, Die Stellung der Laien in der Kirche 229
Rosa, Die Dominsel 394
Rosenkranz, Die Bahâ'î 473
Roth, Die katholische Kirche 234
Rühle, Das Elektronenmikroskop . . 153
Rugina, Geldtypen und Geldforderungen 238
Ruprecht, Der Aufbruch der romantischen Bewegung 477
Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte 396
Saller, Art und Rassenlehre 153
— Grundlagen der Anthropologie . . 153
Santayana, Der letzte Puritaner . . 315
Saroyan, Menschliche Komödie . . . 159
Sayers, Zum König geboren 240
Schelting, v., Rußland und Europa 311
Schiffers, Menschen unter Allahs Sonne 479
Schmidt-Pauli, v., Die Waagschale 179
Schnack, Phantastische Geographie 479
Schneider, F., Kennen und Erkennen 155
Schneider, H., Urfaust 461
Schwarz, Das Weltkind in der Mitten. Goethe-Brevier 459

Seite

Schweitzer, Goethe 459
Seaver, Albert Schweitzer als Mensch und als Denker 75
Siegmund, Der Traum 157
Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments 316
Steinbüchel, Christliche Lebenshaltungen 397
— Mensch und Wirklichkeit 397
Stöcklein, Wege zum späten Goethe 460
Stratmann, Die Heiligen und der Staat 224
Strich, Goethe und die Weltliteratur 463
Szabo, Das Unbefehligte 479
Szondi, Experimentelle Triebdiagnostik 157
Tellkamp, Hammer und Sichel . . . 66
Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt 316
Thomé, Der mündige Christ 398
Trakl, Die Dichtungen 479
Trillmich, Kleine Bücherkunde zur Geschichtswissenschaft 395
Unkelbach, Wahlverfahren und Demokratie 237
Vetter, Natur und Person 235
Vogt, Bau des Weltalls 152

Seite

Voßler, Poesie der Einsamkeit in Spanien 478
Vries, de, Christentum in der Sowjetunion 474
Walker, Yelena 314
Wast, Lucia Miranda 314
Weiß, Konradin von Hohenstaufen . 240
Weithase, Goethe als Sprecher und Sprecherzieher 462
Weixler, Anno Santo 1950 480
Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart 398
Wenger, Geist und Macht 225
Wiese, v., Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel 319
Wilder, Die Iden des März 315
Willige, Goethe 457
Wolfram-Seraphim-Maurach, Ostwärts der Oder und Neiße . . . 394
Woytt-Secretan, Albert Schweitzer 29
Württemberg, Goethes Faust heute 455
Wunderle, Das geistige Antlitz der Ostkirche 78
Wust, Gedenkbuch 66
Zweig, Ungeduld des Herzens 158

Das Zeitalter der Masse

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

War die Aufspaltung und Zerreißung der menschlichen Gesellschaft durch den Arbeitsmarkt das soziale Übel des 19. Jahrhunderts, so ist es für das 20. Jahrhundert — die Vermassung.[1] Es ist darum hohe Zeit, daß sich die christliche Soziallehre weit eingehender als bisher mit einer klaren Darstellung dieser epochalen Erscheinung befaßt und nach Mitteln und Wegen Ausschau hält, sie wirksam zu überwinden.

Was heißt „Masse" und „Vermassung"? Man wird unterscheiden müssen zwischen der psychologischen und der gesellschaftlichen oder soziologischen Bedeutung dieser Worte. In der Psychologie bedeutet das Wort Masse einfach eine große, zufällig zusammengekommene Menschenmenge, die nun auf irgendwelche Einflüsse nicht nach den Gesetzen der individuellen, sondern nach den besonderen Gesetzen der Massenpsychologie reagiert. Das hat nichts oder nur wenig zu tun mit dem gesellschaftlichen Begriff Vermassung. Der gesellschaftliche Begriff der Vermassung bezeichnet nicht ein vorübergehendes, zufälliges und örtlich begrenztes Phänomen, sondern einen allgemeinen, die Gesamtgesellschaft mehr oder weniger stark betreffenden Zustand innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung. Er scheint besonders durch die folgenden Merkmale gekennzeichnet zu sein: Zusammenballung, Entwurzelung, Nivellierung, Entpersönlichung oder Standardisierung, Beherrschung oder sogar Verdrängung der Einzelpersönkeit durch das Kollektiv. Wie sieht es mit der menschlichen Gesellschaft, namentlich der menschlichen Gesellschaft der Völker des europäisch-amerikanischen Kulturraumes in diesem 20. Jahrhundert aus?

Da haben wir zunächst eine gewaltige rein quantitative Vermehrung. In achtzehn Jahrhunderten hatte Europa es auf 180 Millionen Menschen gebracht; in einem einzigen Jahrhundert hat es diese Zahl verdreifacht, und das obwohl im gleichen Zeitraum 30—35 Millionen aus Europa auswanderten. In Deutschland lebten um 1800 an die 25 Millionen Menschen; wenig mehr als 100 Jahre später lebten auf dem gleichen Raum 65 Millionen, und heute leben fast ebenso viele auf dem Gebiet der westlichen Bundesrepublik.

Und diese Menschen haben sich nicht gleichmäßig verteilt; sie ballten sich in Städten, die gleichsam über Nacht zu Riesenstädten heranwuchsen. Jede Stadt hat ihre „Altstadt", die in Wirklichkeit meist gar nicht so alt

[1] Siehe in dieser Zeitschrift Oktober 1948 „Was ist eigentlich die soziale Frage?", und März 1949 „Schichtenprobleme und Oberschicht".

ist. Es war ein Stadtbild, wie es sich vor ungefähr hundert Jahren, d. h. zur Zeit unserer eigenen Urgroßeltern noch darbot. Plötzlich ist dann die Stadt über die alten Stadtmauern, die sie umhegten, hinausgequollen, und um die Altstadt lagert sich heute immer noch wachsend ein uferloses Häusermeer.

Wie stark der Zusammenballungsprozeß war, zeigt ein statistischer Überblick: 1871 lebten nur 4,80 Proz. der Bevölkerung Deutschlands in Großstädten, d. h. in Städten mit mehr als hunderttausend Einwohnern. In den folgenden Jahren ist der prozentuale Anteil der Großstädter unserer Bevölkerung wie folgt gewachsen: 1880: 7,24 Proz.; 1890: 12,13 Proz.; 1900: 16,18 Proz.; 1910: 21,29 Proz. und 1925: 26,65 Proz.[2]

Noch deutlicher kann man das Anwachsen der Städte an einigen konkreten Beispielen sehen. Die folgende Liste zeigt die Einwohnerzahlen einiger deutschen Städte einerseits im Jahre 1816, anderseits im Jahre 1910.

	1816	1910	
Saarbrücken	5902	105089	(Vermehrung um das 18fache)
Beuthen	1976	67718	„ „ „ 34 „
Velbert	525	23134	„ „ „ 44 „
Dortmund	4465	214226	„ „ „ 48 „
Essen	4721	294653	„ „ „ 62 „
Bochum	2148	136931	„ „ „ 64 „

Eine ähnliche Entwicklung ist in allen Ländern Europas festzustellen. So zählten z. B. in Frankreich:

Lyon im Jahre 1800: 109500 Einwohner; 1910: 524000 Einwohner
Lille „ „ 1800: 54756 ” 1910: 218000 „
Roubaix „ 1800: 8000 „ 1910: 123000 „

In England:

Manchester im Jahre 1800: 94876 Einwohner; 1910: 710000 Einwohner
Birmingham „ 1800: 70670 ” 1910: 840000 „

Die Stadt Lodz in Polen war im Jahre 1800 ein Weiler mit 200 Einwohnern, 1910 eine Großstadt von 404000 Einwohnern.

Noch viel intensiver war die Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika. Hier nur einige Beispiele:

Cleveland (Ohio) hatte 1840 6071 Bewohner; 1910: 796841 = eine Vermehrung um das 131fache!

Denver (Colo) bestand überhaupt nicht, es wurde erst 1858 gegründet; 1910 hatte es 256491 Einwohner.

Portland (Oreg) existierte ebensowenig, es wurde 1848 gegründet und zählte 1910 588343 Bewohner.[3]

---

[2] Staatslexikon, Artikel „Großstädte".

[3] Angaben nach W. Sombart: „Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus", München-Leipzig 1927.

In diesen Städten leben nun die Menschen in bedrückender Enge. Vor dem Kriege war die Bevölkerungsdichte Deutschlands (im allgemeinen) 134 auf den qkm gewesen. In den Großstädten aber lebten im Durchschnitt 4104 Menschen auf den qkm. Am dünnsten besiedelt war Lübeck mit 1220 Menschen pro qkm, am dichtesten Breslau, wo 11322 Menschen auf 1 qkm lebten!

Im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß hier auch einer der Hauptgründe für die Entchristlichung Europas und im besonderen der Arbeitermassen gesucht werden muß. Wie standen doch in den Altstädten die Kirchen dicht beieinander, während sich in den darum herumgewachsenen Riesenstädten vielfach nur weit zerstreute notdürftige Behelfskirchen finden. Die Kirche, d. h. die Seelsorge, hat mit dieser sprunghaften Entwicklung einfach nicht Schritt halten können; ein Umstand, der bei der Besprechung der „Vertrauenskrise zwischen Kirche und Arbeiterschaft" oft viel zu wenig berücksichtigt wird.

In diesen Riesenstädten leben viele Hunderttausende von Menschen nicht in ihren Häusern und Wohnungen, sie schlafen nur darin. Den ganzen Tag über werden sie fern von ihrem eigentlichen Heim noch enger zusammengeballt in ungeheuren Montagehallen, in Fabrikgebäuden, deren Tore sie in monotoner Gleichmäßigkeit Morgen für Morgen einsaugen und Abend für Abend wieder ausspeien.

Wie die Wirtschaft und die Industrie, so hat auch der Staat und das politische Geschehen die Menschen gewaltsam zusammengeballt. In zwei Weltkriegen wurden sie — ganz gleich aus welchem Beruf, Stand oder Milieu sie kamen — in Uniformen (welch bezeichnendes Wort!) gepreßt, mußten im Gleichtakt marschieren und Lieder singen. Wehe wenn etwa der Akademiker beim Kommiß auf den Gedanken kam, seinen Doktortitel herausstellen zu wollen! Hier war er nur eine Nummer. Eine eigene Meinung haben oder sie gar aussprechen, war nicht erlaubt. „Halt's Maul und sing die Wacht am Rhein!" sagte in derber, aber bezeichnender Form der Volksmund während des ersten Weltkrieges. Im zweiten Weltkrieg war es bekanntlich auch dem Nichtsoldaten verboten, sich eine eigene Meinung bilden zu wollen. Auf Anhören ausländischer Sender stand Zuchthaus oder gar Todesstrafe. Der zweite Weltkrieg mit seinen Zerstörungen hat dann auch noch die Wohnraumnot gebracht. Kommt heute der arbeitende Mensch abends nach Hause, so erwartet ihn auch hier nicht ein geräumiges Heim, in dem er endlich einmal für sich allein sein, einmal sich selber leben kann, sondern eine Wohnung, die ihm vom Wohnungsamt mit dem Meterstab ausgemessen wurde, und die er oft noch mit fremden Leuten in fürchterlicher Enge teilen muß.

Es ist erstaunlich, aber nicht zufällig, daß mitten im tiefsten Frieden der Nationalsozialismus auf den Gedanken kam, die Menschen wieder in Uniformen zu stecken, sie wieder marschieren und Lieder singen zu lassen

(möglichst „zackig"!). Die Herren des Dritten Reiches wußten, wie man Masse züchtet, und Masse braucht die Diktatur, nicht selbständig denkende, urteilende oder gar handelnde Persönlichkeiten. Zusammenführung, Zusammenballung großer Menschenmassen, das ist das erste Kennzeichen der Vermassung der menschlichen Gesellschaft.

Das zweite ist die Entwurzelung. Auch hier sind es wieder sowohl Wirtschaft als Politik, die dazu geführt haben. Schon der ständig anwachsende Industrialismus des 19. Jahrhunderts hatte weite Kreise der Bevölkerung von ihrem ursprünglichen Heimatboden losgerissen. Moderne Idustrie ist „standortgebunden" durch Bodenschätze und Verkehrsmöglichkeiten. Nicht immer fanden sich da, wo diese wirtschaftlichen Gegebenheiten vorlagen auch die nötige Zahl von Arbeitskräften. Mit gewaltigem Sog hat die Industrie sie an sich gezogen. Im Ruhrgebiet z. B. ist nur ein kleiner Grundstock noch ursprünglich ortsansässig, viele Millionen wurden aus allen Teilen Deutschlands und auch Polens dorthin gezogen. Aber selbst da, wo Menschen nicht erst aus weiter Ferne herangeholt wurden, hat sie die neuzeitliche Industrie aus ihren Heimen fortgezogen. Wie war es früher? Da arbeitete der Mensch auf seinem Hof, in seiner Werkstatt und in seinem Laden. Die Arbeitsteilung hat diese Verbundenheit von Heim und Arbeit weitgehend gelöst. Im weiten Dreieck Mannheim-Heidelberg-Karlsruhe z. B. entleeren sich viele Dörfer in aller Frühe. Zu Tausenden führen die Züge ihre Bewohner nach Mannheim, Ludwigshafen, Karlsruhe oder Bruchsal, um sie erst abends spät zurückzubringen. Ja, ganz Europa ist irgendwie in Bewegung geraten. Wie viele Menschen gibt es heute noch, die in dem Hause leben, in dem sie geboren wurden und ihre Jugend verbrachten? Wie viele gar, in dem Hause, das ihre Vorfahren durch viele Generationen bewohnt hatten? Geboren in Thüringen, Kindheit am Rhein, zur Schule gegangen in München, Beruf in Köln — so oder ähnlich lauten doch die meisten Lebensläufe. Die größte Stadt Bayerns, so sagte man vor dem Kriege, sei Berlin; und auch in München leben mehr Preußen, als die meisten wissen.

Auch hier hat die Politik den Prozeß der Entwurzelung noch wesentlich beschleunigt. Die beiden Weltkriege — der zweite mehr noch als der erste — haben Millionen junger Burschen, deren Väter und Vorväter nie das heimatliche Dorf verlassen hatten, bis an die Küste des Atlantischen Ozeans, bis an den Kaukasus und an den Nil geführt. Sie sind heimgekehrt; aber sie sind nicht mehr die gleichen. Sie fühlen sich nicht mehr daheim in den engen Grenzen. Sie sind s e e l i s c h entwurzelt. Viele ziehen daraus die Folgerung und verlassen endgültig ihr Heimatdorf, um in die Stadt zu ziehen. Erst recht haben die furchtbaren Geschehnisse der Nachkriegszeit unzählbar viele Menschen buchstäblich entwurzelt. Wir leben in einer Zeit der Lagerexistenzen. Was gab und gibt es nicht alles an Lagern: KZ-, Kriegsgefangenen-, Zivilinternierten-, Flüchtlings-, Heimkehrer-, Umsiedler- und nun leider sogar Kohlenbergwerkarbeiterlager. Hier lebten durch

Jahre und leben zum Teil immer noch entwurzelte Menschen in Massenquartieren. Millionen deutscher Menschen aus den verschiedenen Ländern des Ostens sind im allerradikalsten Sinne des Wortes entwurzelt worden. Das Bild der sudetendeutschen oder ungarisch-deutschen Bauersfrau, die in ihrer heimatlichen Tracht durch die Straßen der westlichen Großstädte wandert, ruft es einem immer wieder ins Gedächtnis.

Das dritte ist die Nivellierung. Einmal die geistige, die Nivellierung des Denkens. Zu allen Zeiten war die Wirtschaft darauf angewiesen, sich um den Absatz ihrer Waren zu bemühen. Auch Dürers Frau mußte die Kupferstiche ihres Mannes auf dem Markte feilbieten. Die Größe des modernen Warenumsatzes aber, die Schnelligkeit, mit der immer neue Güter produziert werden, die Schärfe der Konkurrenz — all das hat dazu geführt, daß Wirtschaftsreklame beinahe zu einer eigenen Wissenschaft geworden ist. In Zeitungen und Zeitschriften, in grellen Lichtreklamen, die die Nacht erhellen, durch Kino, Rundfunk und den Lautsprecherwagen wird dir klar gemacht, daß du nur diesen Kragen kaufen darfst, nur diese Socken, nur diesen Kochherd und nur diese Zigaretten. Und warum? Weil sie „die besten" sind (welche sind nicht die besten?); weil sie durch heitere Karikaturen (die mit der Ware nichts zu tun haben) oder durch sinnliche Darstellungen (die noch weniger damit zu tun haben) deine Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben; weil sie so lange mit monotoner Gleichmäßigkeit an allen Ecken deinem Auge vorgestellt wurden, daß sie sich schließlich deinem Gehirn eingeprägt haben, oder auch einfach, weil das doch alle tun! Eine amerikanische Firma schreibt auf den Behälter des von ihr erzeugten lösbaren Kaffees einfach den lapidaren Satz: „Gegenwärtig der meist getrunkene Kaffee" — ist das ein Grund für mich ihn zu trinken? Hier wird ganz offen an den Herden-, an den Masseninstinkt appelliert: was alle trinken, was das Kollektiv trinkt, das mußt auch du trinken!

Zu der wirtschaftlichen Reklame kommt die politische Propaganda. Wir wissen, mit welcher Geschicklichkeit und mit welchem Erfolg Goebbels die Massenpropaganda (muß man nicht sagen Verdummungspolitik?) ausgebaut hat. Aber auch vor und nach der Diktatur hat das politische Leben nivellierend auf das Denken der Menschen gewirkt. Auch in der Demokratie kommt es auf Massen, auf die Wählermassen an. Werden Politiker, die möglichst große Stimmenzahlen zu gewinnen hoffen, die Wähler zu selbständigem Denken zu erziehen trachten? Sie sagen es zwar alle. Aber in Wirklichkeit? Müssen nicht Schlagworte das wahre Denken, die innerliche Auseinandersetzung mit den Problemen verdrängen? Ist es nicht weitgehend selbst bei den christlichen Parteien aller Länder so? Welche Partei ist es, auf deren Programm steht: „Für Friede, Einheit, Gerechtigkeit und Wohlstand der breiten Massen"? Sind es nicht sämtliche Parteien der ganzen Welt?

Und zu all dem kommt das gewaltige Tempo, in dem sich das moderne Leben bewegt, das die Menschen einfach nicht zur Ruhe und zur Besin-

nung, nicht zur Entfaltung eines persönlichen Innenlebens kommen läßt. Wie viele sind es, die heute noch die Ruhe finden, sich hinzusetzen und ein paar Stunden lang etwa die Klassiker zu lesen? Die Menschen haben alle keine Zeit, und — wollen sie auch gar nicht haben. P. Ivo Zeiger hat in seiner Rede auf dem Mainzer Katholikentag darauf hingewiesen, daß dieses Übel sogar in die Klöster hineingreift und überall ein Rückgang des kontemplativen Lebens, d. h. aber der Verinnerlichung und Verpersönlichung zu beobachten sei. Enge und Eile, Mangel an Raum und Mangel an Zeit, sind das nicht zwei Hauptmerkmale, durch die wir uns von unseren geruhsameren, „bürgerlichen" Vorfahren des 19. Jahrhunderts unterscheiden?

Und weiter: Es gibt heute kein Oben und kein Unten mehr. Metaphysische Werkskalen mag es vielleicht noch geben, obwohl auch sie vielen Menschen verloren gegangen sind. Aber das sind abstrakte Wertordnungen des reinen Intellekts. Nein, es gibt kein Oben und kein Unten mehr s o z i a l gesehen. Der Vater ist nicht mehr eine selbstverständliche Autorität in der Familie. Noch weniger ist es der Großvater. Alte Leute werden nicht verehrt, ihr Rat weder gesucht noch geachtet. Die Frau ist nicht mehr die demütig dienende Gefährtin des Mannes. Der Bürgermeister ist nicht mehr die „hohe Obrigkeit", der Polizist nicht mehr sein sowohl gefürchteter als geachteter Vertreter (wie Wilhelm Busch ihn noch so gern geschildert hat.) Es gibt keine Könige mehr „von Gottes Gnaden" und keinen Kaiser, umweht von heiliger Weihe. Als der neue westdeutsche Bundesstaat ins Leben trat, mußten viele sich erst mühsam wieder darauf besinnen, daß der Präsident, der oberste Vertreter dieses neuen Staatsgebildes, doch wenigstens einer gewissen Repräsentanz bedürfe. Sie wurde aber auf ein Minimum eingeschränkt. „Alle sind gleich". Dieses Wort der Französischen Revolution ist erschreckend wahr geworden. Dienen will niemand mehr. Es gibt zu wenig Hausmädchen, und in den Orden läßt der Nachwuchs an dienenwollenden Laienbrüdern fühlbar nach. Es gibt keine sozialen Schichten mehr, es gibt auch keine Klassen. Mühsam und künstlich erdacht sind Begriffsbestimmungen, die abgrenzen wollen, wer heute eigentlich zur „Arbeiterklasse" gehöre. Alle gehören ihr an oder doch die meisten. Wir haben keine gestufte, keine gebaute Gesellschaft; wir haben eigentlich überhaupt keine menschliche Gesellschaft mehr — denn in dem Wort Gesellschaft ist doch der Begriff des „Ordo", des Gefügtseins, der Unter- und Überordnung mit eingeschlossen —; wir haben vor allen Dingen keine Autorität mehr, weder dem geheiligten Begriff noch der Sache nach, an ihre Stelle ist getreten die brutale Macht!

Gesellschaftliche Nivellierung, das führt zu und geht Hand in Hand mit Entpersönlichung und Standardisierung. Selbstverständlich kann keine menschliche Person wirklich entpersönlicht werden, das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Aber die der Persönlichkeit entsprechenden äußeren Ausdrucksformen können unterbunden werden. Und wiederum ist es die wirtschaftliche Entwicklung, die dazu geführt hat. Massenproduktion, billige

Produktion verlangt eben Standardisierung der Ware. Und darum ist den Menschen von heute nur mehr ein Minimum persönlicher Wahl und persönlichen Geschmackes verblieben. Vom Auto, in dem man fährt, bis zum Haus, in dem man wohnt, ist alles normiert, typisiert, standardisiert. Die Armut, in der wir heute leben, zwingt uns, diese Typisierung noch weiter zu treiben. Nur in der Phantasie kann man sich ein Luftschlößchen nach eigenem Geschmack bauen, in der harten Wirklichkeit ist man gezwungen, alles entsprechend den von höherer Stelle ausgegebenen Typen zu gestalten: Türen, Fenster, Bad und Stiege und was es alles sein mag. Ein amerikanischer Film der letzten Jahre zeigte eine humorvolle Szene: Eine Familie bereitet sich auf das Weihnachtsfest vor. In tiefster Heimlichkeit überlegt jeder, was er den anderen zum herannahenden Heiligen Abend schenken will. Als der Tag schließlich kommt, finden sie zu ihrem Schrecken, daß jeder jedem die gleiche Krawatte geschenkt hat. Standardisiertes Zeitalter! Genormte Menschen! Man könnte die Beobachtung noch weiterführen und zeigen, wie auch das Geistesleben genormt und typisiert ist. Alle Geistesbewegungen dieses Jahrhunderts sind in Ismen zusammengefaßt. Nur der Höhergebildtete weiß zu unterscheiden etwa zwischen Heidegger, Jaspers und Sartre, für die übrigen ist das alles eine Norm, ein Typ: Existentialismus.

Über all dem schwebt der Leviathan des Kollektivs und verschlingt den einzelnen mehr und mehr. Das Zeitalter des Individualismus ist vorbei. Um das zu sehen, braucht man nur die Augen zu öffnen. Man gehe z. B. durch irgendeine Stadt, wie etwa Frankfurt/M., durch einen Stadtteil, der früher einmal „vornehmes Wohnviertel" gewesen war. Hier stehen in langen Reihen prunkvolle Villen, umgeben von großen Gärten. Vor fünfzig oder siebzig Jahren gebaut von Großindustriellen, von Bankmagnaten oder Inhabern großer Handelsfirmen. Wahrzeichen des Zeitalters des Individualismus. Heute? Man lese einmal die Schilder. Kein einziges dieser Häuser befindet sich mehr in Privatbesitz. Versicherungsgesellschaften, Banken, staatliche oder städtische Forschungsinstitute, Kinderheime, kirchliche oder caritative Institutionen, Vereinszentralen oder einfach Büros haben in ihnen Unterkunft gefunden — die Allgemeinheit, das Kollektiv. Und diese kleineren Allgemeinheiten werden wieder umfaßt und geregelt durch das letzte Allgemein, den Staat. Er greift in jede Sphäre privater Freiheit und schränkt sie ein. Er schöpft fast jeden privaten Verdienst durch seine Steuern ab. Man kann kein Haus bauen, ohne daß der Staat dazu hilft und dementsprechend seine Vorschriften dazu erläßt. Es ist berechnet worden, daß jeder fünfte Deutsche in irgendeiner Form (Renten, Pensionen, Unterstützungen aller Art) Fürsorgeempfänger des Staates, d. h. aber in seinem privatesten Leben vom Staate abhängig ist.

Hier liegt nun eigentlich die wahre Zerreißung der menschlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts. Nicht mehr zwei Klassen: Arbeitgeber und Arbeitnehmer, sondern die große Masse aller Gleichen auf der einen Seite

und auf der anderen Seite, die Masse überschattend jenes unbestimmte Etwas, „der Staat".

Daß dies eine ungeheure, eine lebenbedrohende Gefahr darstellt, liegt auf der Hand. Denn — abgesehen von allem anderen — so wie Diktatur nicht bestehen kann ohne Masse, so wie sie darum systematisch immer Masse schafft, so schreit umgekehrt Masse geradezu nach Diktatur.

Fragen wir uns jetzt noch einmal, was hat die menschliche Gesellschaft des 20. Jahrhunderts in diesen Zustand hineingeführt, so sind es gewiß zunächst die Wirtschaft und die Politik. Aber Wirtschaft und Politik werden ja von Menschen gemacht. Und darum kann man die Entwicklung nicht richtig verstehen und beurteilen, wenn man nicht auch das letzte sieht, die weltanschauliche Wurzel

Der Nationalsozialismus war „Gott-gläubig", daran kann kein Zweifel sein. Fast in jeder seiner Reden hat Hitler das Wort „Gott" in den Mund genommen. Aber wie sah der Gott aus, an den der weltanschauliche Nationalsozialist glaubte? Es war nicht der persönliche Gott des Christentums; es war ein Etwas: „die Vorsehung", „das All", „das Schicksal", „das Ewige", „das Unendliche"... das, das, das. Nicht jemand, nicht ein Du, das mir persönlich gegenübersteht, nicht ein Vater und nicht ein Richter, der einmal ganz persönlich von mir Rechenschaft verlangen wird. Zur Rechenschaft fühlten sie sich auch nicht Gott dem Herrn verpflichtet, sondern „dem Volk" oder „der Geschichte". Nun scheint ein geheimnisvolles Gesetz zu bestimmen, daß, wer die Existenz eines persönlichen Gottes leugnet, zwar noch in irgendeinem Sinne „religiös" sein kann, aber unfähig wird, Person und Personwürde im Mitmenschen zu sehen und zu achten; daß er schwärmen kann in weiter Alpenwelt oder am Strande des Meeres oder in der Einsamkeit des deutschen Waldesrauschens; daß er die Schönheit eines Blumenstraußes, die Unschuld im Auge eines Rehes bewundern kann; daß er zu Kindern gut und nett sein kann (im Kind erscheint mehr das liebliche Etwas, weniger die später einmalige Persönlichkeit) — und dabei gleichzeitig eiskalt über Menschen verfügt, sie hierhin oder dorthin verschickt, sie züchtet wie das Vieh, sie zu Millionen in den sicheren Tod jagt und zu Hunderttausenden vergast.

Der Glaube an Gott als ein unpersönliches Etwas war aber keineswegs ein Monopol des Nationalsozialismus. Unzählige Menschen des europäischen Kulturraumes haben sich schon vorher zu diesem Glauben bekannt und bekennen sich noch zu ihm. Auch Karl Marx hat nicht an Gott geglaubt und so ist es nicht zufällig, daß sein Anliegen nicht die Freiheit und die Würde des einzelnen Menschen war, sondern die Befreiung der „Arbeitermassen". Ebensowenig haben die klassischen Vertreter des Liberalismus des vorigen Jahrhunderts (auf denen Karl Marx trotz aller Gegensätzlichkeit doch geistig aufbaut) an den persönlichen Gott geglaubt. Entweder haben sie überhaupt an keinen Gott geglaubt oder im Sinn jenes

Deismus, der Gott so weit über die Wolken entrückt, daß er aufhört im Alltag mir als lebendige Person innerlich entgegenzutreten. Und so ist es nicht zufällig, daß diese Vertreter des Liberalismus nicht an die einzelnen Menschen dachten, sondern an „die Wirtschaft" oder im Sinne des Individualismus, an die einigen wenigen Menschen (zu denen sie selber gehörten), die das Vorrecht haben sollten „Menschen" zu sein und denen nach unten gesehen die gleichen „Arbeitermassen", nach oben gesehen „der Staat" gegenüberstanden. Es ist eine völlig geradlinige Entwicklung, wenn diese einigen wenigen heute von der Masse aufgesogen und verschlungen sind und so nur mehr Staat und Masse übrigbleiben.

Aus all dem zeichnet sich in etwa ab, was diejenigen tun sollten, die diese Entwicklung nicht bejahen, die ihre lebenbedrohende Gefahr erkennen.

Ob die Bevölkerung Europas sich weiterhin vermehren oder ob sie — wie Anzeichen anzudeuten scheinen — sich wesentlich vermindern wird — sicher ist, daß alles getan werden muß, um die großen Menschenmassen, die wir heute auf so kleinem Raum beherbergen müssen, nicht zu ballen, sondern a u f z u l o c k e r n. Ungeheuer groß ist darum die Verantwortung all derer, die sich mit dem Wohnungsbau befassen. Wer den Wohnungsbau nur unter dem finanziellen Gesichtspunkte sieht, wer meint, das Wohnungsproblem müsse durch riesige Mietkasernen gelöst werden, lädt eine furchtbare Verantwortung — nicht nur vor der Geschichte, sondern auch vor den Menschen und vor Gott auf sich. Benützen wir doch die Gelegenheit, die uns die Kriegszerstörungen gegeben haben, und lockern wir so viel als möglich auf!

Wie sollen die Entwurzelten wieder verwurzelt und bodenständig werden? Das ist ein weitverzweigtes Problem. Aber auch hier stoßen wir wieder auf den Wohnungsbau. In einer Mietwohnung schlägt kein Mensch wirklich Wurzel, wohl aber in einem kleinen Eigenheim, das im eigenen Garten steht.

Pflege des Persönlichen! Wohlverstanden nicht des Individualismus, wohl aber des Persönlichen. Auch hier haben die Zerstörungen des Krieges uns große Möglichkeiten geboten. Neue Wohnungen müssen zu Tausenden eingerichtet werden. Es ist wahr, daß wir um eine weitgehende Normierung und Typisierung nicht herumkommen werden. Immerhin bietet sich noch genügend Gelegenheit zu einer ganz persönlichen Ausstattung der Wohnung. Wohnraumkultur! Nach dem ersten Weltkriege gab es eine ziemlich umfangreiche diesbezügliche Literatur. Sie ist heute weitgehend nicht mehr zu haben; immerhin bemühen sich verschiedene Zeitschriften in verdienstvoller Weise um die Pflege solcher, dem persönlichen Geschmack entgegenkommender Wohnraumgestaltung.

Pflege des persönlichen Denkens! Pflege eines Schulwesens, das zu solchem persönlichen Denken die notwendige Anleitung gibt. Ein wahrer Kampf wird gekämpft werden müssen, um auch unsere Hochschulstudenten

von der, durch die Not, in der sie stehen, bedingten, nur zu verständlichen, aber verheerenden Nur-aufs-Examen-Studiererei weg und wieder zur ganz persönlichen Auseinandersetzung mit den Problemen zu führen. Pflege der Innerlichkeit, der Ruhe, der Meditation und Kontemplation im religiösen Leben.

Pflege des wahren und echten Autoritätsgedankens! Dieser allerdings wird nicht bei der Staatsspitze beginnen, sondern in der Familie. Nicht den Haustyrannen, nicht den „Ich, der Herr im Hause", sondern den Vater brauchen wir, von dem die Kinder ganz von selbst einen liebens- und achtenswerten Autoritätsbegriff mit ins Leben nehmen; einer Autorität, die gesetzt, die da, die vorgegeben ist und als solche bejaht wird, nicht einer Autorität, die auf der bloßen Übermacht des Erwachsenen über das Kind beruht. Autorität aber auch im Staat und seiner obersten Vertretung. Gewiß ein schweres Unterfangen, nachdem alle Autoritäten so gründlich erschüttert sind, aber eines, um das sich jeder bemühen müßte, der noch an gottgesetzte Autorität glaubt und nicht an bloße Macht. Autorität nicht nur in der Staatsspitze, sondern darüber hinaus auch in einer wohlgegliederten Gesellschaft.

Vermeidung des Krieges (soweit das an uns liegt). Nicht nur aus all den anderen Gründen, die sonst in diesem Zusammenhang genannt werden, sondern auch deswegen, weil das Marschieren, der Gleichschritt, die Kaserne und die Uniform die Völker Europas noch tiefer in die Vermassung hineintreiben müßten. Wer Masse und Vermassung wünscht, muß folgerichtig auch Krieg wollen.

Zurückdrängen des Staates. Nicht in die Rolle des berüchtigten „Nachtwächterstaates", sondern durch Überführung all der spezielleren, untergeordneten Aufgaben, die von Rechts wegen gar nicht Sache des Staates sind, die ihn untragbar belasten, ihm einen riesigen Beamtenapparat geradezu aufzuzwängen, auf die gesellschaftlichen Körperschaften, die natürlicherweise dafür zuständig sind (wie es der Grundgedanke der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung und des Subsidiaritätsprinzips ist), und ihn damit freimachen für jene allgemeinsten — und eben darum wichtigsten — Aufgaben, die sein eigentlichstes Gebiet sind.

Endlich die Wiederbelebung des Glaubens in den breiten Massen unseres Volkes. Hier freilich liegt das letzte und das tiefste Problem. Kann Deutschland, kann Europa und die europäische Welt wieder christlich werden, nachdem sie sich einmal so weit vom Christentum abgewendet haben? Es ist das eine Frage, die nur Gott der Herr beantworten kann. Sicher ist, daß Europa und die Menschheit nicht durch Predigten rechristianisiert werden wird, sondern nur durch gelebtes, hinreißendes Beispiel. Wir brauchen Heilige. Wir brauchen radikale Christen. Allerdings nicht radikale Christen, die die Welt und die Kultur verneinen. Immer wieder hat die Versuchung sich erhoben, das Christentum als eine Abkehr von der Welt zu verstehen. Immer hat es Bilderstürmer gegeben, Maschinen-, Städte- und

Kulturstürmer. Aber das ist das wahre Christentum nicht. Nicht darauf kommt es an, die hohe Zivilisation, die technischen Fortschritte, die die letzten Jahrhunderte gebracht haben, zu zerschlagen; nicht darauf, das Tempo unserer Zeit auf ein gemächlicheres einer früheren Zeit zurückzuschrauben; nicht darauf überhaupt, irgend etwas, was in sich gut und wertvoll ist, zu vernichten, sondern — tantum-quantum, wie der hl. Ignatius von Loyola in seinem berühmten Exerzitienbüchlein gesagt hat: „Hieraus folgt, daß der Mensch die übrigen Dinge auf Erden insoweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zur Erreichung seines Zieles dienen, und daß er sich insoweit von ihnen freimachen muß, als sie ihn daran hindern". Denn: „Der Mensch ist geschaffen" — weder um in der großen Masse fatalistisch-nihilistisch zu versinken, noch um sich im Machtrausch über sie zu erheben und sie zu einem gefügigen Werkzeug seiner Selbstherrlichkeit zu machen; nicht um in restlosem Kulturschaffen aufzugehen und dabei seine Seele an die Maschine oder an das Geld oder an das Schaffen als solches zu verlieren, noch um den Hammer zu ergreifen und das alles zu zertrümmern, sondern — „der Mensch ist geschaffen, um Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen, ihm zu dienen und dadurch das Heil seiner Seele zu wirken. Die übrigen Dinge auf Erden aber sind des Menschen wegen erschaffen, daß sie ihm bei der Verfolgung des Zieles, für das er geschaffen ist, behilflich seien."

Wird uns diese souveräne Haltung den Dingen gegenüber gelingen? Wird sie nur einigen wenigen gelingen? Oder wird sie je wieder Allgemeingut unserer Welt werden? Wir wissen es nicht. Wir können und müssen uns aber darum mühen. Und sollte es anders kommen, und sollte noch einmal der „Aufstand der Massen" erfolgen und wie eine Dampfwalze über uns rollen; und sollten dämonische Mächte entfesselt werden, um uns noch einmal wie eine massa damnata, eine „verdammte Masse" zu vergewaltigen, dann wäre es gut, schon vorher zu wissen, daß Massen und Massenführer zwar die Persönlichkeiten quälen, sie schlagen, sie ins KZ werfen, sie physisch vernichten, aber nie überwinden können. Ja, daß Sieg und Erlösung im Kreuzestod aufbrach und daß das Ende der Macht gerade da liegt, wo sie, zum äußersten getrieben, Gewalt anwendet.

Wesenserhellung

Ein Beitrag zur Strukturanalyse

Von HUBERT THURN S. J.

Woran liegt es wohl, daß der Psychologe „seinem Beruf zum Trotz in der Menschenbeurteilung keineswegs immer Überragendes leistet"?[1] Ist der Grund darin zu suchen, daß seine „asketischen und mageren Formeln von einer verallgemeinerten Psyche" gewonnen sind, in keiner Weise „den besonderen Reichtum und die Einzigartigkeit der Psyche berücksichtigen, die zu einem einzelnen Menschen mit Fleisch und Blut gehört"?[2]

Wir möchten zwei verscheidene Richtungen innerhalb der praktisch-orientierten Psychologie unterscheiden, für die dieser Vorwurf in einem gewissen Umfang zutrifft: die Typenpsychologie und die analytische Psychologie.

Die Typenpsychologie stellt „Typen", Komplexe innerlich oder äußerlich zusammenhängender Eigenschaften auf, bei denen meist eine Rücksicht grundlegend, gleichsam führend ist. Diese Komplexe sucht sie in den Idividuen aufzuspüren. Methodisch geht sie dabei so voran, daß sie von äußerlich sichtbaren, etwa körperlichen Zeichen, auf seelische schließt, wie dies z. B. in der Konstitutionspsychologie geschieht, oder aus dem Vorhandensein einer psychischen Eigenschaft, der grundlegenden, führenden, die anderen des Typus folgert, wie dies z. B. bei Anwendung der Typenlehren Jungs und Jaenschs der Fall ist.

Inwiefern trifft die Typenpsychologie nun der Vorwurf „asketischer und allgemeiner Formeln", einer „Verallgemeinerung der Psyche", einer Vernachlässigung des „besonderen Reichtums und der Einzigartigkeit der Psyche"? Weil sie Entscheidendes im Individuum übersieht, nämlich daß neben dem Komplex von Eigenschaften, also dem Typus, noch viele andere im Individuum verwirklicht sind, die u. U. wichtiger sind als diese; daß der Komplex in lebendigem Zusammenhang mit der Ganzheit der Person steht, also mit übergreifenden Sinnbezügen verknüpft ist, die ihm eine andere Struktur, eine andere Wertigkeit geben oder ihn qualitativ in Bezug auf seinen Einfluß ändern; daß der Komplex immer in einem lebendigen Entwicklungszusammenhang steht, also unausgesetzt Abwandlungen oft subtiler Art unterworfen ist. Es gibt sogar plötzliche Entwicklungsschübe, die den Typus ins Gegenteil verkehren können. Schließlich krankt jede Typenlehre an der Uneigentlichkeit ihrer Begriffe. Anstatt echte Eigenschaften zu benennen, arbeitet sie meist mit Verhaltensweisen, mit Vorgängen, die infolge ihrer Undurchsichtigkeit und Vorwissenschaftlichkeit nur verschwommene Konturen liefern und der Deutung oder Analyse bedürfen.

---

[1] Gordon W. Allport, Persönlichkeit, Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart, Stuttgart 1949.

[2] Ebda. S. 17.

Die Charakterisierung eines Individuums mittels eines Typenbildes bedeutet deshalb tatsächlich ein Steckenbleiben in „mageren Formeln" und darin ein Vorübergehen am „Reichtum und der Einmaligkeit des Individuums".

Mit diesen Feststellungen soll der Wert der Typologien keineswegs bestritten werden. Sie haben Wert für die Praxis, z. B. wenn eine schnelle oder im Hinblick auf einen bestimmten Zweck einseitige Orientierung wünschenswert ist. Ferner tun sie gute Dienste, wenn eine eingehende Information unmöglich, eine erste Klassifizierung aber notwendig ist und Ansatzpunkte für eine weitere Charakterisierung gesucht werden. Überhaupt scheint der Wert der Typologisierung in einer ersten Konturierung des Individuums zu bestehen, bei der man aber dann nicht stehenbleiben darf, wenn man das Individuum erfassen will. Dazu müssen Kategorien, die das Typenbild gar nicht berücksichtigt, hinzugenommen und der Typus in den lebendigen Zusammenhang der Ganzheit der Person, ihrer Gesinnungen und ihres Werdens gestellt werden.

Der eingangs gemachte Vorwurf der „mageren Formeln", die einer verallgemeinerten Psyche" entnommen werden, trifft auch die analytische Psychologie, die wir hier im weitesten Sinn als die sogenannte „Tiefenpsychologie" verstehen. Sie ist als Methode in jeder ihrer Ausgestaltungen Lebenslauferforschung. Damit wäre an sich eine günstige Voraussetzung für die Ergründung des Individuums gegeben. Aber die engere Ausrichtung, nämlich der Blick auf die Störungsherde, verfälscht hier im allgemeinen das Bild sehr leicht, so daß es einseitig wird. Da man überdies in der Praxis selten gewillt ist, individuelle Störungsherde anzuerkennen und aufzusuchen, sondern in erster Linie allgemeine verwirklicht finden möchte, d. h. solche, die dem System der theoretischen Ausrichtung entsprechen, geht der Analytiker so häufig an der „Eigenart und dem Reichtum der individuellen Psyche" vorbei. Er übersieht leicht das Besondere des Einzelfalls. Alle Einschränkungen der Individualisierung, die für die Typologien geltend gemacht wurden, treffen in gleicher Weise die analytische Psychologie. Die Jungsche Richtung nehmen wir hier in manchen Punkten aus, da sie den Systemen Freuds und Adlers eine gewisse Weite voraus hat. Aber auch C. G. Jung steht unter dem überwertigen Einfluß einer Idee, jener des Archetypus, der unter Hintansetzung anderer wichtiger Gesichtspunkte in seinen verschiedenen Ausformungen im Individuum aufgespürt wird. Die Symbolik, die innerhalb der analytischen Arbeitsweise eine so hervorragende Rolle spielt, wird zum Mittel der Aufhellung akuter oder chronischer Störungen, ja überhaupt der individuellen Eigenart, wobei eine „verallgemeinerte Psyche" Modell steht.

Um die praktische Bedeutung dieser Grenzen zu erkennen, frage man sich nur, was die analytische Psychologie aus ihren Lehrsätzen heraus zur Klärung eines Begabungs- oder Triebfedernkonfliktes, eines Berufs oder Verhaltenskonfliktes beizutragen vermag. Die Kategorie der Begabung und der

Triebfedern ist ihr völlig unbekannt, zum mindestens besitzt sie aus sich keinerlei theoretische Grundlagen, die sie zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und Behandlungsweise machen könnte. Der Beruf als Lebensrichtung, als Anliegen einer bestimmt gearteten Veranlagung kommt ihr gar nicht in den Blick. Weder die Sexualität noch der Geltungstrieb, noch irgendein Archetypus ist fähig, in Fragen des Berufes Aufschluß und Klarheit zu geben. Das Verhalten des Menschen, aus Reichtum oder Fülle erwachsend, darin möglicherweise widersprüchlich und gegensätzlich, muß der analytischen Psychologie unverständlich erscheinen, weil weder aus der Sexualität, noch aus dem Geltungstrieb, noch aus irgendeinem Archetyp begreiflich gemacht werden kann, was „da ist", wobei der ganze Mensch, nicht nur irgendeine Schicht berücksichtigt werden muß.

Sowohl den Typenlehren wie auch der analytischen Psychologie stellen wir die Strukturanalyse entgegen. Sie will nicht nur das Individuum vorurteilslos erfassen, sondern sie hat auch das erforderliche Rüstzeug dazu.[3] Unter Strukturanalyse verstehen wir die hauptsächlich von Ludwig Klages entwickelte Erforschung des Individuums mittels der Trichotomie und der im Anschluß an sie aufgestellten sechs charakterologischen Stammbegriffe.

Die Strukturanalyse unterscheidet die drei Bereiche Leib, Seele und Geist. In jeder dieser Schichten hebt sie die Eindrucksseite von der Ausdrucksseite, den „sensorischen" vom „motorischen", den „rezeptorischen" vom „effektorischen" Teil ab, d. h. sie unterscheidet eine aktive und eine passive Seite. Im Bereich des Leibes stellt sie die Empfindung dem Antrieb gegenüber. Empfinden wird hier, unter Vorbetonung des taktilen Bereiches, als „sinnliche Erlebnisfähigkeit" im weitesten Sinn verstanden, die als Wärme, Sinnesfreude usf. in Erscheinung tritt. Der Antrieb, über den früher im Zusammenhang mit dem Willen ausführlich berichtet wurde,[4] bezeichnet die Affektivität, die Gefühlsartigkeit, und zwar unter der Rücksicht ihrer Wirkung auf das Handeln. Ob das Tun eines Menschen Stoßkraft besitzt oder nicht, ob ihm, wenn es stoßkräftig, energisch ist, Ausdauer, Kontinuität oder aber Kurzatmigkeit, leichtes Erlahmen eigen ist, hängt von der Art des Antriebs ab.

In der Zwischen- oder Seelenschicht wird die passive Seite als Fähigkeit des „Schauens", die aktive als Gestaltungskraft bezeichnet. Schauen ist bedingt durch Begabung des Fühlens, das aber hier nicht unter der Rücksicht der Stoßkraft, sondern unter der des Erlebens, der Stimmung, des Werterfühlens betrachtet wird. „Seelenvoll" ist derjenige, der mit Stimmungsgefühlen begabt ist und sich „hinzugeben" versteht. Besonders zwei Bereiche, der ästhetische und der soziale, werden von der „Seele",

---

[3] Wohlverstanden: soweit eine Wissenschaft, die nach allgemeinen Regeln vorgeht, überhaupt die Individualität zu erfassen vermag. Ein Rest wird immer der jeweiligen Intuition vorbehalten bleiben.

[4] Vgl. diese Zeitschrift, November 1947.

von der Fühlhaftigkeit bestimmt, denn diese erfordern, wenn auch in unterschiedlicher Weise, „Hingabe". Gestalten meint die Kraft der Phantasie. Sie hängt eng zusammen mit der vorgenannten Fühlfähigkeit. Die Bilderwelt entfaltet sich am leichtesten im Verhalten gelösten, stimmungsgesättigten und hingegebenen Fühlens. Aber die Phantasie ist mehr als Vorstellungs- und „Bilderwelt", denn sie wird ja Gestaltungsfähigkeit, Gestaltungskraft genannt. Der Drang, dem Gefühlten, Erschauten und Erlebten Form zu geben, es durch die Form zu verklären und anderen nahezubringen, in Wort, Ton oder Bild zu gestalten, ist kennzeichnend für die Eigenart der Phantasie.

Der Geist wird von „Auffassen" und Wollen bestimmt. „Auffassen" ist geistige Tätigkeit, denn Urteilen und Schließen, Anordnen und Planen aus Einsicht und Begreifen ist allein dem Geist möglich. Zu diesen Vollzügen ist Distanz und Klarheit Voraussetzung. Der geistige Akt des Auffassens geschieht in der Abhebung und Vergegenständlichung. Der Erkennende steht dem Zu-Erkennenden und dem Erkannten „gegenüber". Je mehr ihm das Gegenüberstehen gelingt, je weniger er vom Objekt verschlungen wird, um so urteilsfähiger wird er sein. Wollen setzt Einsicht, Wahl und Entscheid voraus. In all diesen Vollzügen ist der Wille vom Auffassen, Verstehen und Begreifen, also vom Verstand abhängig. Der Wille wird sich deshalb um so sicherer und fester entfalten können, je mehr der Mensch sich von Verstehen und Einsicht bestimmen läßt. Daher hängen Urteilsfähigkeit und Wollen sehr eng zusammen.

Auffassen oder Begreifen, Urteilen und Schließen bauen auf dem Empfinden, der Sinnlichkeit und dem Vorstellen auf, so wie der Wille vom Antrieb getragen und von der „seelischen" Fühlfähigkeit gerichtet wird. Wärme und Sinnenhaftigkeit des Auffassens sind in der Empfindungsseite der leiblichen Vitalität begründet, Reichtum und „Tiefe" des geistigen Erkennens in der Seelenschicht verankert. Kraft und Ausdauer des Willens sind mit dem Antrieb vorgezeichnet, Fähigkeit zu sozialer und ästhetischer Fähigkeit im besonderen, aber auch zu anderen Zielsetzungen und -verwirklichungen wie z. B. religiösen ist in der Gefühlsschicht vorgegeben.

Mit diesen sechs charakterologischen Stammbegriffen sind die Voraussetzungen zur Erfassung der Individualität gegeben. Man könnte durch Längs- und Querverbindungen der aufgewiesenen Fähigkeiten eine große Anzahl von Typen herstellen. Aber gerade das soll vermieden werden. Nicht Typenbilder herauszuarbeiten ist das Anliegen der Strukturpsychologie, sondern zu individualisieren. Die Einmaligkeit des Individuums kommt in ganz bestimmt gearteten Ausprägungen der den Stammbegriffen zugrunde liegenden Fähigkeiten, ferner in Verbindungen besonderer Art zum Ausdruck. Sowohl die Quantität wie die Qualität der Fähigkeiten ist hier von Bedeutung. Für die Strukturanalyse ist die Kunst des Kombinierens entscheidend. Durch Wesensbeschreibungen wie durch viele Erfahrungen haben sich Gesetze von Zusammenhängen ergeben, die von der Kom-

binationstechnik verwendet werden. Man gelangt so zu weitverzweigten Netzen von Bedeutungen, Eigenschaften, Zuordnungen usf., die sich bis zu den gleichsam am Rande der Person liegenden Äußerungsweisen und Verhaltensformen ausdehnen können. Auf welchem Wege gelangt nun der Strukturanalytiker zu den Stammbegriffen bzw. zu ihren individuellen Ausgestaltungen? Ganz allgemein lautet die Antwort: über den Ausdruck des Menschen. Das scheint zunächst selbstverständlich, da die Person in ihrem „Fürsichsein" nur im Ausdruck offen und einsichtig wird. Aber Ausdruck hat hier eine besondere Bedeutung, nämlich „Leibwerdung". Seele und Geist durchdringen sich nicht nur gegenseitig, sie durchformen und durchwalten auch den Leib. Das gilt zunächst einmal für die statisch-gewordene Form des Leibes. Die Geist-Seele baut ihren Leib auf. Noch viel mehr gilt dies für die Bewegungen des Leibes — im weitesten Sinn —, in denen die Geist-Seele durchscheint. Die Mimik und Pantomimik, die Groß- und Kleinbewegungen des Leibes sind unausgesetzte Offenbarungen der Geistseele, in denen sie „leibhaft" wird. Daher besteht die Methode des Strukturanalytikers in der Erforschung der leiblichen Ausdrucksformen des jeweiligen Menschen; in ihnen erfaßt er die Eigenart des Leibes und der Geist-Seele.

Allerdings sind dem Geist bezüglich seiner Offenbarung im Leib Grenzen gesetzt. Diese Grenzen sind naturgemäß auch die Grenzen der Strukturanalyse. Ob ein Mensch gut oder böse ist, ob seine letzte, tiefste Entscheidung für oder gegen Gott lautet, ist im Leib und seinem Ausdruck nicht zu fassen. Die Folgen einer solchen Entscheidung, etwa Geschlossenheit oder Auflösung der Ganzheit, sind dagegen im allgemeinen sehr wohl zu erkennen. Da aber beide Ausdrucksformen in ihren Gründen vieldeutig sind, bleibt der Einblick in diese persönlichste Sphäre verwehrt.

Diese Grenze ist sehr bedeutsam. Das Wissen um sie wird dem Psychologen bei der Beurteilung eines Menschen Zurückhaltung abfordern, wenn es darum geht, seinen Wert zu bestimmen. Denn sein eigentlicher Wert ist und bleibt ihm unbekannt: der Wert vor Gott.

Es ist unmöglich, auf engem Raum die Technik der Strukturanalyse in allen Einzelheiten zu erläutern. Nur zwei Gesichtspunkte sollen geltend gemacht werden, die für die Praxis besonderen Wert besitzen.

Für das Handeln des Menschen sind die Motive, die B e w e g g r ü n d e entscheidend. Sage mir, was dich treibt, drängt und bewegt, und ich sage dir, wer du bist — ist die Umformung eines bekannten Sprichwortes, deren Berechtigung unmittelbar einleuchtet. Nun aber wissen wir zur Genüge, daß Motive etwas durchaus Individuelles sind. Nicht jeden spricht jedes an, und deshalb reizt auch nicht jeden jeder Wert zum Handeln. Was für den einen zündender Beweggrund ist, bleibt dem andern nichtssagendes Klischee.

Die Umwelt, also alle Arten erzieherischen Einflusses, haben große Bedeutung für die Motivwelt des Menschen. Jedoch können erzieherische Einflüsse nur dann wirksam werden, wenn sie auf Vorgegebenheiten, Richtungen und Interessen des Menschen stoßen. Diese Richtungen nennt Klages

Triebfedern. Das Wort ist gut gewählt, denn es läßt die eigenartige Disposition offenkundig werden, die hier gemeint ist: eine Richtung der „Entelechie". An sie knüpft die Umwelt an. Sie kann nur an sie „anknüpfen", weil der Einfluß allein, für sich genommen nie ein subjektiv bedeutsames Motiv bilden könnte. Man überdenke seine Erfahrung, was etwa ein Erziehungseinfluß, der auf künstlerische Betätigung abzielt, ausrichten würde, wenn ihm keine Richtung, keine Triebfeder, weder Aufgeschlossenheit des Gefühls, noch Drang gestaltungskräftiger Phantasie entgegenkämen. Er würde völlig wirkungslos bleiben.

Die Triebfedern sind demnach die Grundlagen der Motive. Sie im jeweiligen Menschen zu erforschen und zu bestimmen ist gleichbedeutend mit dem Aufweis seiner Motivationsmöglichkeiten.

Die Strukturanalyse vermag nun die Triebfedern zu erkennen, denn diese werden im Ausdruck der Person greifbar. Die Ausgeprägtheit einer Schicht, innerhalb dieser die Vorbetontheit der einen vor der anderen Seite, lassen einen Rückschluß auf das Vorhandensein entsprechender Triebfedern und Interessen zu. Der Reichtum oder die Dürftigkeit der Anlagen lassen auf die Stärke der Triebfedern aufmerksam werden, auf den „Raum", den sie im Innern des Menschen — widersprochen oder unwidersprochen — einnehmen, auf die Ausgleichsmöglichkeiten, die bei gegensätzlichen Triebfedern gegeben oder nicht gegeben sein können. Es gelingt so, nicht nur die Ansatzpunkte der Motive zu finden, sondern auch Einblick in die Schwierigkeit bestimmter Wertverwirklichungen zu gewinnen.

Neben der Feststellung der Triebfedern ist die Erforschung der Entwicklung eines Menschen von besonderer Bedeutung. Sie kann zu bestimmten Zeitpunkten Veränderungen des Wertens und Verhaltens mit sich bringen, die wegen ihrer Gegensätzlichkeit ungereimt erscheinen. Auch hier kann die Strukturanalyse wertvolle Aufschlüsse geben. Durch die „Längsschnittanalyse", d. h. durch die Beobachtung und Aufzeichnung des Ausdrucks über viele Jahre hinweg kann sie zu einer oft überraschenden Klarheit über bestimmte Entwicklungstendenzen, über charakteristische Schübe und Brüche innerhalb der Entwicklung, über individuelle Experimentierkünste der Natur, schließlich über den besonderen Reichtum einer Anlage gelangen. Der Reichtum wird darin offenbar, daß zu verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Richtungen besonders ausgeprägt sind oder die Oberhand gewinnen. Die „Experimentierkünste" der Natur kann man besonders bei starken Charaktergegensätzen feststellen — und bewundern. Viele Menschen neigen im Seelenhaushalt zu Radikallösungen. Diese erscheinen einfach und bequem. Sie bestehen darin, daß man je nach Umständen und Umweltansprüchen die eine Seite ausschließlich gelten läßt, die andere dagegen ignoriert, ihre Anliegen bekämpft oder „verdrängt". Eine Auseinandersetzung mit dem Widerpart, das mühsame Suchen eines Ausgleichs, des goldenen Mittelweges, wäre unbequem oder auch im jeweiligen Zeitpunkt unmöglich.

Die Natur „experimentiert" nun, indem sie den Menschen einerseits in Ausweglosigkeiten, Verkrampfungen oder Haltlosigkeiten führt, die ihn zwingen, die Fehlentscheidung rückgängig zu machen, andererseits Begabungen weckt und ins Feld führt, die fähig sind, die Gegensätze auszugleichen. Hier bewährt sich dann die Auffassung, daß inneres Leid, aus Gegensatz und Kampf erwachsend, nicht nur vertieft, sondern auch schöpferische Kräfte wecken kann. Die Strukturanalyse kann den geheimen Sinn solcher Experimentierkünste aufspüren und damit auch Wege zum Ausgleich finden helfen.

Die Strukturanalyse vermag schließlich Entwicklungsschübe und -brüche mittels der „Längsschnittanalyse" zu ermitteln. Hat man beispielsweise von einem Menschen eine Reihe von Ausdruckserscheinungen aus den Kinder- und Jugendjahren zur Verfügung, so läßt sich der Zeitpunkt ermitteln, in dem die Entwicklung mit einem ersten Schub oder auch Bruch, als „Einbruch" erfolgte, ferner die Art der Veränderung, die vielleicht als „Bruch" Zerstörung, vorübergehende Zerstörung bedeutete, d. h. nicht nur die Harmonie aufhob, sondern vor allem negative Züge hervortreten ließ. Der Zeitpunkt der Entwicklungsschübe ist dem Menschen selbst meist unbekannt, zum mindesten sind Angaben darüber recht unzuverlässig — nicht aus schlechtem Willen, sondern wegen mangelnder Selbstbeobachtung oder aus Vergeßlichkeit. Hier vermag die Strukturanalyse zu helfen. Entwicklungsbrüche sind beispielsweise in ihrer Folge als Zerstörung des Selbstgefühls sehr bedeutsam. Ferner können charakteristische Begleiterscheinungen des zerstörten Selbstgefühls, wie z. B. eine starke „Versinnlichung", für die Entwicklung von Nachteil sein. In jedem Fall zeigen Entwicklungsbrüche und ihre Artung die Gefahrenpunkte an, die ganz deutlich werden, wenn sich die Strukturanalyse der Lebenslauferforschung bedient. Unter Entwicklungstendenzen verstehen wir Triebfedern (im oben erläuterten Sinn), die sich bei einem Menschen erfahrungsgemäß immer wieder durchzusetzen suchen oder auch durchsetzen. Sie sind seine Gabe, aber auch seine besondere Aufgabe. Sie festzustellen ist deshalb so wichtig, weil nur die Bereitschaft, sie gelten zu lassen — in welchem Rahmen auch immer —, eine Entwicklung günstig beeinflussen kann. Die Strukturanalyse in der Form der Längsschnittanalyse ist in der Lage, solche Tendenzen klar herauszuarbeiten. Sie kann infolgedessen Zielpunkte der Entwicklung aufstellen, Ideale klar formulieren, zugleich aber Irrwege bestimmen, die in Fehlentwicklungen faßbar werden.

Ehe nun ein Beispiel der Strukturanalyse, und zwar in der Form der Längsschnittanalyse gebracht wird, sei noch ein Wort zu den Methoden der Ausdruckskunde gesagt. Ausdruck als „Leibwerdung" der Geist-Seele ist vor allem in den Bewegungen des Leibes zu finden (Zuständlichkeiten des Leibes, also Dauerformen des Ausdrucks sind nur Ausdruck, insofern sie ehemaligen Bewegungen entstammen.) Daher sind Mimik und Pantomimik die nächstliegenden Objekte strukturanalytischer Forschung.

Obwohl bereits einige gute Darstellungen der Grundzüge beider Ausdrucksbereiche vorliegen, also auch Voraussetzungen einer Strukturanalyse gegeben sind, haben diese Methoden doch einen erheblichen Nachteil. Der mimische und pantomimische Ausdruck sind wechselnde Vorgänge, die augenblickhaft vorhanden sind und wieder verschwinden. Neben einer möglichst intensiven und extensiven Beobachtung wären photographische und filmische Aufnahmen notwendig, um den Ausdruck festhalten zu können. Beides stößt in der Praxis aus naheliegenden Gründen auf besondere Schwierigkeiten. Die Beobachtung eines Menschen ist selten im gewünschten und erforderlichen Umfang möglich (für eine Längsschnittanalyse sogar unmöglich, da die Vergangenheit nicht wiederholt werden kann), Photographie und Film sind kostspielige Mittel.

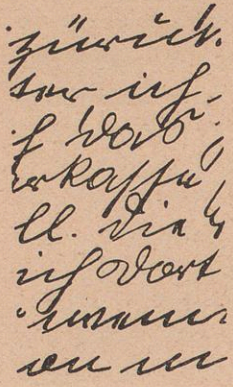
Hier bietet sich nun die Graphologie als gegebenes Mittel der Wesenserhellung an. Die Schrift ist einerseits lebendiger Ausdruck der Person, Bewegung in Raum und Form, also leibgewordene Geist-Seele, anderseits stellt sie im Gegensatz zu Mimik und Pantomimik etwas Bleibendes dar. Deshalb besitzt sie einen Bedeutungsgehalt, der ohne besondere Umstände jederzeit ermittelt werden kann. Außerdem kann der Längsschnitt einer Entwicklung auf Grund des Vergleiches von Schriftproben verschiedener Zeitpunkte gewonnen werden. Wir wählen daher zur Veranschaulichung strukturpsychologischer Arbeit die graphologische Analyse und erläutern sie an einem Beispiel.

Die vorliegenden Schriftproben, die alle von dem gleichen Schreiber herstammen, überraschen zunächst durch ihre große Verschiedenheit; bei näherem Zusehen entdeckt man jedoch das Gleichbleibende, das wohl abgewandelt, aber nie ganz verleugnet wird.

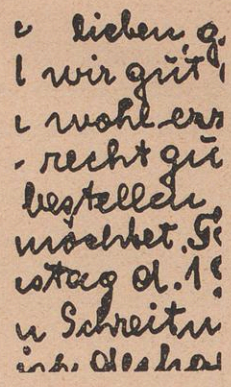
Eine erste Klassifizierung ergibt, daß sämtliche Stammbegriffe nicht in jeder Schriftprobe, wohl aber in deren Gesamt, ausgeprägt sind. Eine oberflächliche Einteilung wird bei der Schriftprobe 1 in besonderem Maße den leiblichen Antrieb, in Probe 2 die Empfindung, in Probe 3 und 4 das Gefühl, in Probe 5 und 6 Verstand und Willen, in Probe 7 die Phantasie, in Probe 8 Antrieb und Empfinden, Willen und Phantasie hervorheben. Der Schreiber ist demnach eine ausgesprochen reiche Natur. Der erste Überblick zeigt ferner, daß der Verstand, also Abstand, Kühle, „Vernünftigkeit" von allen Stammbegriffen am geringsten ausgeprägt ist — eine Feststellung, die von Wichtigkeit ist. Sowohl die abstrakte wie auch die systematisch ordnende Tätigkeit, die Verstandesmenschen eigentümlich ist, liegt dem Schreiber nicht. Lebendigkeit, Wärme, Phantasie, Weichheit des Gemütes, kraftvoller Willenseinsatz, der aber in Anbetracht der starken Ausprägung des Gemütes und der Phantasie gefährdet erscheint, bestimmen auch die geistige Tätigkeit.

Wir beschränken uns bei der nun folgenden Analyse auf die Beantwortung folgender Fragen: 1. Was ist überhaupt da, d. h. mit welchen Anlagen und Kräften können wir rechnen? 2. Welche Triebfedern sind be-

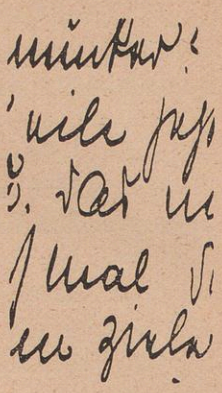
Schriftbeispiel. Die Jahre bezeichnen das Lebensalter



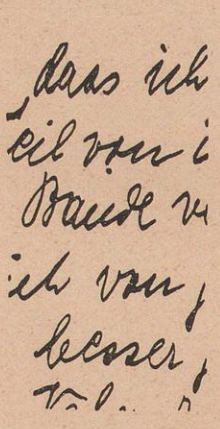
Schriftprobe 1, 15 Jahre



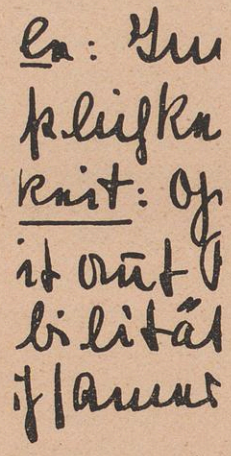
Schriftprobe 2, 15 3/4 Jahre



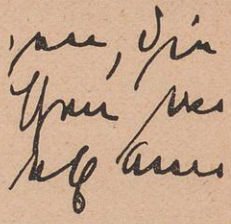
Schriftprobe 3, 18 Jahre



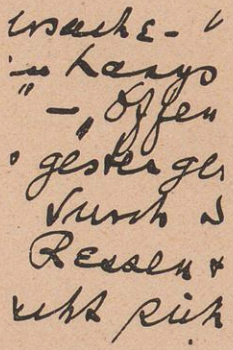
Schriftprobe 4, 20 Jahre



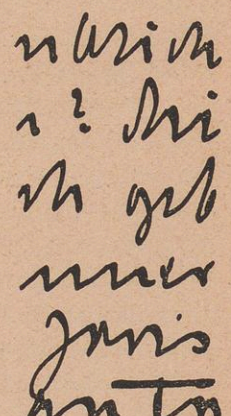
Schriftprobe 5, 26 Jahre



Schriftprobe 6, 28 Jahre



Schriftprobe 7, 30 Jahre



Schriftprobe 8, 37 Jahre

sonders ausgeprägt, mit welchen Motiven kann der Schreiber arbeiten, welche liegen vor? 3. Welche Entwicklung nahm der Schreiber, wobei die im grundsätzlichen Teil aufgeworfenen Fragen besondere Berücksichtigung erfahren sollen.

Daß der Schreiber über eine kräftige leibliche Vitalität verfügt, lehrt schon die Kinderschrift (1). Der selbstsichere Zug, Weite, Druck, mäßige Verbundenheit, eine gewisse Unbekümmertheit, ferner Teigigkeit sprechen dafür. Auch die Phantasie, die in sämtlichen Schriftproben zum Ausdruck kommt, meldet sich bereits in der Dichte (im engen Zeilenabstand) an. Die Schrift ist, dem Alter des Schreibers entsprechend, noch undifferenziert, aber sie zeigt schon Eigenwilligkeit und persönliche Vorbehalte. Die Einrollung des „d", die Abänderung des „s" sprechen in diesem Sinn. Auch eine Neigung zur Introversion, also zur Vertiefung und Rückbezüglichkeit, die in der Schriftprobe 7 in übersteigertem Maße zum Ausdruck kommt, sehen wir in der Einrollung des „d" bereits vorgegeben. Mit der Ausprägung der leiblichen Vitalität ist unverkennbar Aktivität und Unternehmungslust, ferner eine ursprüngliche sinnliche Begabung verbunden, worauf Weite Druck und Teigigkeit schließen lassen. Die Winkel der Kleinbuchstaben sind mit Druck ausgeführt, aber bei näherem Zusehen erscheinen sie leicht gelockert, gleichsam angehoben. Sie zeigen eine Tendenz zur Rundung (Girlanden), die sich in den Proben 3 und 4 verstärkt in der Probe 7 völlig durchsetzt. Im Zusammenhang mit den übrigen Schriften meldet sich schon hier der eigentliche Konflikt zwischen einem Drang nach willentlicher Steuerung und Disziplinierung mit ausgesprochen ethischem Akzent (Probe 5) und einem starken, ja weichen Gemütsleben, ferner einer ausufernden Phantasie.

Die Schriftprobe 2 ist besonders lehrreich, weil sie im schroffen Gegensatz zur Probe 1 steht. Kraft und Ursprünglichkeit haben weicher, fast mädchenhaft anmutender Unsicherheit Platz gemacht. Die überstarke Teigigkeit, als Zeichen wuchernden Empfindungslebens, deutet mit Sicherheit auf die begonnene Pubertät hin. Hätten wir nicht ähnliche Befunde in den übrigen Schriftproben, so könnte es sich hier um eine lediglich für die Pubertät charakteristische Äußerungsweise handeln. Jedoch zeigt die Probe 7, daß es sich um eine Anlage handelt, die eine besondere Gefahr darstellt: Versinken in Unsicherheit und Verzagtheit.

Die Schriftproben 3 und 4 stehen unter dem Einfluß besonderer Lösung. Dafür sind Schnelligkeit und Schräglage, Girlandenbindung und allgemeine Neigung zur Rundung eindeutige Zeichen. Der Druck ist unterschiedlich, im allgemeinen gering. Es finden sich charakteristische Aufbauschungen in der Mittelzone (z. B. „a" in „das"). Der Rhythmus zeigt Störungen im Ablauf und in der Verteilung. Dichte und Teigigkeit kommen besonders in Schriftprobe 3 zum Ausdruck. Von den Stammbegriffen ist der Antrieb, der allerdings nicht nur gelöst, sondern auch ungleichmäßig und gestört ist, neben der Phantasie und dem Gefühl betont. Die Vorherrschaft des Gefühls

ist offenkundig. Ein starkes Liebes- und Zärtlichkeitsbedürfnis ist unverkennbar. Aber die Affektivität ist ichgebunden. Sie kann nicht verströmen, daher staut sie sich, was in der öfteren Aufgeblähtheit der Mittelzone sehr schön in Erscheinung tritt. Die Störung des Antriebs, die in der Kinderschrift nicht zu erkennen, also auch nicht vorhanden war, die „vitale Unverbundenheit" wird das Schriftbild nun weiterhin bestimmen. Sie deutet auf Energieentzug, plötzliche Hemmungen, die allenfalls mit kräftigen Willensanstrengungen überbrückt werden können.

Auf solche Anspannungen lassen die folgenden Schriftproben aufmerksam werden: 5 und 6. Probe 5 wirkt kraftvoll und beherrscht. Das Selbstgefühl ist fest. Wille und Verstand haben trotz Betonung der Phantasie den Vorrang. Die Teigigkeit, die neben dem Druck und der Steillage das Bild beherrscht, wirkt im Gegensatz zur Probe 2 angenehm, weil sie aus Kraft erwächst. Probe 6 stellt durch ihren zwar beherrschten, aber mehr noch geistigen Charakter einen Übergang zu Probe 7 dar, die in einem kaum schärfer zu denkenden Gegensatz zur Schriftprobe 5 steht. Der Wille ist völlig geschwunden. Statt seiner findet sich eine ausgesprochen feinnervig-ästhetische Ausdrucksweise. Die weichen, bogigen Schriftzüge, gestaltete Vereinfachungen, originelle Abänderungen zeigen die Herrschaft der gestaltenden, in Bildern denkenden Phantasie an. Allerdings treten auch Voraussetzungen der sogenannten „sensitiven Reaktion" in Erscheinung: eine übergroße Empfindlichkeit, die nicht mehr an der Wirklichkeit orientiert ist, sondern aus Komplexen erwächst.

Die letzte Schriftprobe offenbart eine gewisse Klärung des Charakters. Aus allen vorangehenden Phasen ist das Gute übernommen: Wille, Antriebskraft, Phantasie, Bildung, vor allem ästhetischer Art, Gemüt und Herz. Die Unverbundenheit stimmt allerdings nachdenlich, sie zeigt einen Mangel an Kontinuität. Auch die stark ausgeprägten Winkel deuten auf Spannungen hin, die noch ungelöst sind, vielleicht auch ungelöst bleiben, da Gefühl und Phantasie ungewöhnlich reich sind — und für den Willen ein schweres Problem darstellen.

Die zweite Frage lautet: Welche Triebfedern sind besonders ausgeprägt, mit welchen Motiven kann der Schreiber arbeiten, welche liegen ihm?

Diese Frage kann nach der vorhergehenden Analyse leicht und kurz beantwortet werden. Triebfedern sind — vom Leib her — Aktivität und Sinnesfreude, von der Seele her Liebesdrang und ästhetische Gestaltung, vom Geist her Selbstbehauptung und ethischer Ernst. Der eigentliche Kern des Schreibers ist die „Seele", sind Gefühl und Phantasie, das Kernproblem eine Vereinigung der Seelenhaftigkeit mit der Willensherrschaft. In ihm sind Spannungen und Konflikte begründet, die um so schwieriger erscheinen, als der Antrieb und damit auch der Wille ungleichmäßig funktioniert, also zu plötzlichem Aussetzen neigt.

Was endlich die Entwicklung des Schreibers angeht, so ist die Frage nach dem Reichtum des in Erscheinung tretenden Kapitals zunächst zu be-

antworten. Wir nannten den Schreiber bereits eine reich beanlagte Natur. Zu begründen wäre diese Behauptung mit dem Hinweis auf den Anteil an sämtlichen Stammbegriffen, wobei wir allein die kühle, distanzierte Verarbeitung des Verstandes ausschließen mußten. Die Entwicklung zeigt sehr schön den schubweisen Aufbruch der Seele, des Willens, die Auseinandersetzung mit den Anlagen der Phantasie, des Gefühls usf. Die „Experimentierkünste der Natur" kann man dabei bewundern: die Schriftprobe 5 zeigte die Vorherrschaft des Willens in einer gespannten, stolz und selbstgenügsam anmutenden Form. Die neurotischen, sensitiven Reaktionen, wie sie in Probe 7 in Erscheinung treten, sind Warnungssignale einer unangepaßten Verleugnung. Die Entwicklungsschübe sind von Schriftprobe zu Schriftprobe deutlich wahrzunehmen. Ob es sich auch um Entwicklungsbrüche handelt, z. B. in Schriftprobe 2 oder 7, läßt sich wohl nur mit voller Sicherheit sagen, wenn die Lebensgeschichte befragt wird. Jedenfalls hat das Selbstgefühl in beiden Proben erhebliche Einbuße erlitten. Die Entwicklungstendenzen gehen beim Schreiber eindeutig auf eine Harmonisierung von Seele und Geist, von Gefühl und Willen. Jede einseitige Ausrichtung muß hier vom Übel sein. Weder der Wille noch das Gefühl lassen sich ausrotten, es kommt auf einen Ausgleich an, der in der letzten Schriftprobe in Angriff genommen ist.

Wir könnten das Beispiel — ähnlich wie die Ausführungen über die Grundlagen der Strukturanalyse — noch wesentlich erweitern und vertiefen. Als Erweiterung würden wir eine nähere Bestimmung der Intelligenz — unter der Rücksicht der Eindrucksanlagen und der Auffassungsrichtungen —, des Willensstiles, der Eigenart der Phantasie, des Verhältnisses von Selbsthingabe und Selbstbehauptung verstehen. Eine Vertiefung ergäbe sich aus einer Zusammenschau des Vorgefundenen, die nicht nur kombinatorisch, sondern auch im Rahmen einer eingehenden Erforschung des Lebenslaufes erfolgen müßte. Über die Lebensgeschichte, die Lebensschicksale wurde hier gar nichts gesagt. Das bedeutet jedenfalls einen Mangel, da der Ausdruck auch als Reaktion gewertet sein will. Dieser Mangel war jedoch nicht nur aus Gründen der Raumenge, sondern vor allem der Diskretion nicht zu beheben. Aber auch innerhalb der gegebenen Grenzen dürfte deutlich geworden sein, was mit Strukturanalyse gemeint ist und wie sie verwirklicht werden kann.

Sünder aus Liebe?

Zu Graham Greene „Das Herz aller Dinge“[1]

Von WERNER BARZEL S. J.

Dies ist eines von den Büchern, die packen und ergreifen, obwohl sie Mühe machen. Schon der Stil hat das Zwiespältige, daß er zugleich fesselt und ermüdet. Durch die Häufung vieler ungemein gut beobachteter Einzelzüge mit tieferer Bedeutung verdichtet der Verfasser die Atmosphäre seines Buches so sehr, daß auf die Dauer das Atmen darin beschwerlich zu werden droht. Man muß das Buch mit den Augen und der Phantasie eines Filmregisseurs lesen. Erst wenn man die optischen und akustischen Anweisungen des Dichters in ausführlichere Vorstellung umgesetzt hat, kommt die Erzählung in das Medium, in dem sie fließt; und sie kann, je nach der Lebhaftigkeit der „filmischen“ Mitarbeit, zum mitreißenden Strom werden.

Der englische Titel sagte auf nüchterne Weise, was der deutsche ein wenig romantisch umschreibt, nämlich daß es sich hier um eine entscheidende Frage des Menschenlebens handelt. „The Heart of the Matter“, das ist: „Worauf es letzten Endes ankommt“. Graham Greene ist kühn genug, diese Frage im Angesicht von Himmel und Hölle zu stellen: Worauf kommt es im Leben des Christen letzten Endes an? Die Antwort mag überraschend für die einen sein, tröstend für die andern. Sie ist aufregend für alle.

Man kann den Kolonial-Polizeimajor Scobie sowohl für einen guten wie für einen schlechten Katholiken halten. Es könnten sich Parteien bilden, und beide könnten Gründe für ihre Ansicht vorbringen. Am Ende aber wird sich zeigen, daß beide unrecht haben

Niemand kann zunächst Scobie den guten Willen absprechen, als Katholik seine Pflicht zu erfüllen und sogar mit dem Herzen bei dieser Pflichterfüllung dabei zu sein, soweit das die Ermattung eines mörderischen Klimas zuläßt. Aber dann gerät er in Konflikte, die ihn ratlos lassen, und er tut Dinge, die man von einem so braven Mann nicht erwarten sollte. Es fängt damit an, daß er in seiner Beamtenredlichkeit ungenau wird. Es verschlimmert sich zu Lüge und Ehebruch; er wird mitschuldig am Tode eines Unschuldigen, begeht Sakrilegien und endet schließlich mit Selbstmord.

Immer handelt Scobie so, weil er nicht anders kann oder wenigstens meint, nicht anders zu können. Er lügt, um seine Frau nicht zu betrüben; denn er bringt es nicht übers Herz, einem lebenden Wesen in seiner Nähe wehe zu tun. Er bricht die Ehe, weil er ein unglückliches Mädchen nicht der Einsamkeit überlassen kann. Er schweigt zu dem Mordvorhaben an seinem eigenen Diener, weil er den syrischen Geschäftspartner nicht

[1] Deutsch von Walter Puchwein. Hamburg 1949, Rowohlt-Verlag (Reihe der Ro-Ro-Ro) DM 1.—.

dadurch verletzen will, daß er ihn daran hindert, ihm den vermeintlichen Gefallen der Beseitigung eines unbequemen Mitwissers zu tun. Er geht unwürdig zur Kommunion, damit seine Frau im guten Glauben an seine Treue nicht erschüttert wird. Er nimmt schließlich Gift, weil er keinen anderen Weg sieht, Gott von seinen Freveltaten zu befreien.

Es ist nicht viel Logik in seinem Handeln. Mit ein wenig Vernunft hätte sich manche scheinbare Zwangslage ganz gut lösen lassen. Aber Scobie ist für Vernunft nicht zugänglich. Er hat auch keinen Sinn für „Situationsethik". Für ihn ist alles, was er tut, Sünde und er tut es trotzdem. Für den Leser, der die Ergebnisse erfährt, ist obendrein alles sogar gänzlich nutzlos. Die Gattin hat den Betrug sofort durchschaut, das Bild, das er vor ihr bewahren wollte, bestand also gar nicht. Der anderen Frau hilft Scobies Liebe auch nicht; denn sie verfällt dennoch dem Schicksal, vor dem er sie bewahren wollte. Sogar der Selbstmord, den Scobie sorgfältig durch die Vortäuschung einer Angina Pectoris verschleiern wollte, wird unschwer aufgedeckt. Es war also alles vergebens; es bleibt dabei, daß die Sünde sich nicht lohnt.

Aber das ist es nicht, was Greene darstellen will. Wenn die Sünden auch sachlich zu nichts führen, so scheinen sie Scobie doch unausweichlich notwendig. Er fühlt sich für die Menschen, die ihm nahe stehen, ja selbst für Gott verantwortlich. Sein Mitleid ist immer stärker als der Gedanke an ein Gebot oder die Strafe, die auf seiner Übertretung steht. „Da wußte er, daß ihm wieder der Befehl erteilt werden würde — der Befehl zu bleiben, zu lieben, Verantwortung auf sich zu nehmen, zu lügen" (47). Es hätte keines Psychiaters bedurft, um zu durchschauen, daß, was er für eine Forderung der reinsten Liebe hielt, auf ganz andere Motive, nämlich auf die einer subtilen Selbstvergötterung, zurückgeführt werden könnte. Das sieht er nicht, aber er fühlt, daß er immer Sünde tut, so unumgänglich sein Handeln auch scheint. Denn er opfert nicht nur seine eigene „Sicherheit" der Sicherheit eines anderen, sondern er opfert die Liebe zu Gott der Liebe zu einem Geschöpf auf. „Gott kann warten. Wie kann man Gott auf Kosten eines seiner Geschöpfe lieben?" (47) „Hergott, du brauchst mich nicht, so wie sie mich brauchen" (59).

Zwar sucht er nach Entschuldigungsgründen: „Aber die Priester lehren auch, daß Gott manchmal seine eigenen Gesetze durchbrochen habe ..." (48). Oder er betet wenigstens: „O Gott, ich habe dich verlassen. Verlaß du mich nicht" (46). Aber solche Gedankengänge können ihn nicht beruhigen. Er weiß, daß er der Verdammnis entgegengeht und er will es: „Er war jetzt ein für allemal entschlossen — koste es ihn die Ewigkeit, was es wolle — sich in den Augen seiner Frau reinzuwaschen und ihr die Versicherung zu geben, deren sie bedurfte" (56).

Schon in dem Roman „Die Macht und die Herrlichkeit" hat Greene hinter die Fassaden der Frömmigkeit geleuchtet und gezeigt, wie ohnmächtig die „Macht" und wie armselig die „Herrlichkeit" des Frommen

ist, wenn man sie genau ansieht. Dort war es der Priester, hier ist es der christliche Laie, dessen Religiosität in ihrer nackten Wirklichkeit bloßgestellt wird. Wenn Konventionen und fromme Gewohnheiten einmal weggenommen werden, dann bleibt nichts übrig als der elende Sünder. Da aber Konventionen und fromme Gewohnheiten keinem eine Stütze sein können, wenn er vor Gott hintritt, so hat der Mensch, der es nicht weiß und anerkennt, daß er nur ein elender Sünder ist, noch gar nicht angefangen, ein Christ zu sein. Christentum ist nicht Erfolg, Leistung, Glanz, auch nicht sittlicher Erfolg, nicht humane Leistung, nicht menschlich-verklärender Glanz, sondern zuerst und zuletzt Gnade, die dem Sünder zuteil wird. Das gegenüber den Verwässerungen eines rein ethischen, kulturellen, ästhetischen Christentums bekennend und herausfordernd auszusprechen, das ist die Tat dieses Buches. Daß es gerade mit solcher These so hinzureißen vermag, daß es fast zum Modebuch wird, beweist, daß die Geister für den Anruf aus dem Wesentlichen bereit sind.

Anderseits fühlt sich der Theologe zur Vorsicht gemahnt: Ist es vielleicht auch hier eine Übertreibung, ein Radikalismus, der sich, wie so oft, williges Gehör verschafft als die ganze, die ausgewogene, die so vielschichtige Wahrheit?

Der Roman schließt mit den Worten: „Er hat gewiß nur Gott geliebt, sonst niemand." Der Sünder wird also zu guter Letzt heiliggesprochen. Wie verdient er das? Zweifler bekommen von dem Priester im Roman die Antwort: „Bilden Sie sich nur ja nicht ein, daß Sie — oder ich — etwas von Gottes Barmherzigkeit wissen ... Die Kirche kennt alle Gesetze. Aber sie weiß nicht, was im Herzen auch nur eines einzigen Menschen vorgeht" (69). Das ist natürlich richtig. Aber wenn die Kirche es nicht weiß — weiß Mr. Greene es? Mußte er nicht dabei stehenbleiben, zu erklären, es sei eben ungewiß, ob nicht doch die Barmherzigkeit Gottes dem Sünder anders gegenübertrete, als er selbst und seine moralischen Beurteiler es erwartet hatten? Greene geht weiter und behauptet positiv, Scobie habe immer nur Gott geliebt. Ein Romanschriftsteller darf so etwas nicht nur nachträglich behaupten, er muß es auch vor Augen führen. Obwohl es nicht an Anhaltspunkten für die Richtigkeit dieses Schlußsatzes fehlt, so liegt hier doch eine Schwäche des Romans.

Man kann für Scobie anführen, daß er immer den Blick auf Gott gerichtet hielt, auch wenn er sich zu Dingen entschloß, die Gott nach seinem Gesetz mißbilligen mußte. Sonst wendet der Sünder sein Auge von Gott ab, aus Verachtung oder Trotz, aus Gleichgültigkeit oder Scham. Scobie tut, was er tut, im Angesicht Gottes. Er weiß, daß er Gott wehe tut, aber schaut ihn dabei mit einer Zutraulichkeit an, die ihm den Charme eines Kindes verleiht, das dem Vater in die Augen lächelt und sagt: Ich weiß, daß es dir unangenehm ist, was ich tue, aber ich tue es trotzdem — bist du mir böse? Und wir können uns vorstellen, daß Gott, wie — vielleicht

— ein irdischer Vater, wirklich nicht böse ist. Wir können es uns vorstellen, es uns wünschen, daß es so sei, aber wir wissen es nicht.

Es ist ein kühner Gedanke, die Sünde als eine Tat anzusehen, durch die der Sünder Gott auf eine eigene Weise ernst nimmt. Und wir können weiter denken (wieder: nur denken, nicht für gewiß behaupten), daß Gott auf diese unerhörte Art von Kindesliebe tatsächlich eingeht. Gerade bei der heutigen Pervertierung der Geister könnte man darauf verfallen, Gott zu bitten, er möge die Perversion einfach dadurch unschädlich machen, daß er sie sozusagen selbst mitmacht. Es wenden ja nicht nur die Sünder ihren Blick von Gott ab, sondern auch viele der sogenannten Gerechten. Sie tun das Gute, das sie tun, nicht Gottes wegen; sie bieten es nicht ihrem Vater im Himmel als einen Erweis der Huldigung und der Liebe an, sondern sie behalten es für sich. „Ich tue das Gute um seiner selbst willen" — das klingt moralisch sehr erhaben, aber es müßte wohl richtiger oft heißen: „Ich tue es um meiner selbst willen". Damit wird das Gute, ohne daß es aufhört gut zu sein, in seinem Sinn verdorben; es verliert seine tiefste Bedeutung, die da ist: Geschenk zu sein, Geschenk des Geschöpfes an den Schöpfer. Wenn es aber mit Absicht in dieser Welt zurückbehalten wird, wenn der Mensch selbst sein Gutes nicht mehr auf Gott beziehen will, was soll es dann noch? Was sollen im Grunde noch Edelmut und Untadeligkeit und Güte? Sie helfen, das Leben auf dieser Welt ein wenig erträglicher zu machen, aber vor Gott sind sie nichts wert — wenn sie nicht geradezu ein Greuel in seinen Augen sind. Da wäre es jedenfalls nicht verwunderlich, wenn Gott zur Beschämung der mit ihrem Guten so geizigen „Gerechten" einmal einem Sünder wie Scobie seine Sünden zu Taten der Liebe anrechnete. Diese Taten bleiben zwar häßlich und verderblich in sich, aber da sie in ausdrücklicher Beziehung zu Gott vollbracht werden, könnten sie vor Gott einen Wert annehmen, der sie wohlgefälliger macht als die selbstsüchtigen Anstrengungen der Reinen, nur immer das eigene Ich zu erhöhen.

Dies jedoch ist nur Spekulation. Was davon in Wahrheit im Falle einer besonderen Berufung einmal zutrifft, darüber kann sich das Gewissen des Berufenen vielleicht klarwerden, aber einer erfundenen Romanfigur können wir nicht sagen, sie habe recht oder unrecht, sich solche Gedanken zu eigen zu machen. So müssen wir uns einer Sündenmystik gegenüber, bei der die Ablehnung Gottes unversehens in Liebe zu Gott umschlägt, eine nüchterne Kritik bewahren, so sehr auch die Gewagtheit des Gedankens uns in den Bann schlagen mag.

Der Theologe hat außerdem die Pflicht, auf gewisse kleine Irrtümer hinzuweisen, die dem Verfasser unterlaufen sind, und das, auch wenn es als Pedanterie empfunden wird.

„Als Katholik wußte er, woran er war: solange er sich im Zustand der Todsünde befand, war jedes Gebet wirkungslos" (66). Das ist nicht die Lehre der Kirche.

„Aber wenn ich in dieser Sekunde sterben müßte, ich wüßte nicht, wie ich die Liebe bereuen sollte" (53). Von niemanden wird verlangt, daß er eine wirkliche Liebe bereuen soll. Gerade das, was an einer Gesamthandlung nicht Liebe war, das war die Sünde.

In einem Gespräch über den Selbstmord sagt Scobie: „Unsere Lehre besagt, daß es die unverzeihliche Sünde ist" (49). „Die" unverzeihliche Sünde ist nach der Lehre der Schrift und der Kirche nur die Sünde „gegen den Heiligen Geist". Anderseits darf man, um den Selbstmord in Ausnahmefällen als erlaubt hinzustellen, nicht auf den Tod des Herrn verweisen: „Christus hatte sich selbst getötet" (48). Das ist absurd.

In der Absicht, das „Sünderchristentum" gegen das selbstgerechte „Leistungschristentum" abzuheben, gerät der Verfasser bisweilen in Übertreibungen, die, weil sie ungerecht sind, der Erkenntnis der Wahrheit in einer so ernsten und schwierigen Sache nicht dienen. „Ich liebe den Fehlschlag, den Erfolg kann ich nicht lieben. Wie sie sich in ihrem Erfolg sonnt, wenn sie so selbstgefällig dasitzt. Sie ist eine von den geretteten Seelen" (65).

Die Worte gelten Louise, der Gattin Scobie's, die, so scheint uns, mit Unrecht zum Prototyp des „Leistungschristen" erhoben wird. Sie ist für den unvoreingenommenen Leser weder so fromm noch so pharisäisch, wie der Dichter sie sehen will. Sie ist eigentlich nichts als unsympathisch. Der Dichter sollte auch gegen seine unsympathischen Figuren fair sein — und gegen das, was sie darstellen sollen.

Außerdem ist das Mißtrauen gegen den „Erfolg" nicht ganz frei von Ressentiment. Wenn auch nach dem unerforschlichen Ratschluß Gottes unsere „dürftige Zeit" an christlichen „Erfolgen" sehr arm ist, so sollten wir doch nicht aus unserer Not allzu leicht eine Tugend machen wollen. Die Kirche läßt in jeder Messe den Priester nicht nur das Confiteor beten, sondern auch das Lavabo, und es ist noch nicht ausgemacht, welches von beiden das beschämendere Gebet sein kann. Selbst die Heilige des „kleinen Weges" schreibt in ihren Briefen Sätze, die dem Magnificat viel ähnlicher sind als dem De profundis.

Graham Greene hat mit diesem Roman ein weiteres gewichtiges Wort zu der Frage gesprochen, worauf es letzten Endes allein ankommt. Er hat mit sicherem Gespür in die Mitte eines Problems getroffen, das heute wohl in vielen Seelen brennend geworden ist. Wenn wir auch nicht auf allen Stationen seiner Dialektik diesem Denken zustimmen können und wenn wir auch für seine künstlerischen Mittel nicht immer begeistert sind, so müssen wir doch dem Dichter gestehen, daß er einen Wurf ins Schwarze getan hat. Er hat es nicht verfehlt: the heart of the matter.

Albert Schweitzer

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

I.

Den 75. Geburtstag Albert Schweitzers hat die zivilisierte Welt als einen gemeinsamen Gedenktag gefeiert. Im Niederbruch unserer kulturellen, sozialen und zum Teil auch weltanschaulichen Daseinsform grüßt uns seine Gestalt aus dem Urwaldspital von Lambarene als Symbol und Wirklichkeit eines edlen, hochwertigen Menschen- und Europäertums, dessen Zeitalter zu Ende zu gehen scheint, und als Künder barmherziger Liebe zu allem Lebendigen, die einer durch Haß zerrissenen Menschheit zugleich ernste Mahnung und Trost ist.

Wer Schweizer verstehen will, muß ihm zuhören, wenn er von seiner Kindheit in Günsbach erzählt, vom Münstertal und den bewaldeten Höhenzügen der Vogesen.[1]

Das evangelische Pfarrhaus und die Kirche von Günsbach hier und das Spital im afrikanischen Lambarene sind wie Pole, zwischen denen Schweizers Liebe zum Kleinen und Zarten, zum erdhaft Schönen und zum stillen Leid der Namenlosen am hellsten aufleuchtet. Als das Pfarrhaus seinen Herrn wechselt, erwirbt er sich einen Felsen überm Tal, um weiterhin ein Stück Bubenheimat in Besitz zu halten. Und in der Günsbacher Kirche erlebte er sein erstes Spiel auf der Orgel. Dieser Kunst wird er auch im Urwald begeisterte Treue bewahren.

Tiefe Liebe zum Muttergrund seines Lebens, dem anmutigen Tal im Oberelsaß und den Leuten und Tieren und Pflanzen, die darin lebten und webten, trägt er zeitlebens in sich. Dem Knaben genügt das gewöhnliche Abendgebet für die Menschen nicht, er fügt heimlich einen Zusatz an: Lieber Gott, schütze und segne alles, was Odem hat, bewahre es vor allem Übel und lasse es ruhig schlafen! Ehrfurcht vor dem Leben und Mitleid mit der ganzen leidenden Kreatur, vom Menschen bis zum Wurme und bis zum Grashalm hinab schliefen schon in der Kinderseele und entfalteten sich immer mächtiger, bis sie sein ganzes Sorgen und Denken beherrschen und Mühe und Plage eines langen Menschenlebens ausmachen.

Daß er seine Kindheit so ganz in der Nähe der Natur verbrachte, hat bei ihm den Sinn für das Geheimnis geweckt. „Es erschien mir lächerlich, daß der Wind, der Regen, der Schnee, der Hagel, die Entstehung der Wolken, die Selbstentzündung des Heues, die Passatwinde, der Golfstrom, Donner und Blitz ihre Erklärung gefunden haben sollten... Es verletzte

[1] Vgl. dazu Albert Schweitzer: Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, München 1924. Ders.: Aus meinem Leben und Denken, Leipzig (Bern) 1931. Marie Woytt-Secretan: Albert Schweitzer; Der Urwalddoktor von Lambarene. München 1949, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Die Verfasserin kennt den „Doktor" aus engster Zusammenarbeit in den Krankenbaracken am Ogowefluß und in der elsässischen Heimat. In schlichter, sinniger Weise läßt sie den Menschen Schweitzer, den opferfreudigen Tropenarzt und Beschützer jeglicher lebendigen Kreatur, den unentwegten Künder christlicher Barmherzigkeit und nimmermüden Samariter vor uns erstehen.

mich, daß man das absolut Geheimnisvolle der Natur nicht anerkannte ..." So urteilt Schweitzer über seichte naturwissenschaftliche Schulbücher der Mittelschule.[2] Wie ihn die Meisterwerke der Tonkunst, besonders jene seines geliebten Bach, in Bann schlagen und tagelang wie verzaubern, so fühlt er auch die Schönheit und Größe einer Landschaft. Selbst jene eintönig harte am Ogowefluß. Er leidet am Leide seiner Neger und erleidet gleichzeitig die bedrückende Üppigkeit und Farbenglut der tropischen Küsten Zentralafrikas. Einmal fand er in einer verlassenen Hütte am Meere einen sterbenden Schwarzen. „Während ich mich mit dem Armen beschäftigte, sah ich durch die Tür der Hütte die blaue, von grünen Wäldern umsäumte, zauberhaft schöne Bucht, die eine strahlende Abendsonne mit ihrem Lichte übergoß. Ein Paradies und trostlosestes Elend so in einem Blicke zu umfassen, war erschütternd, aber es war ein Symbol der Lage Afrikas."[3]

Auch in der Musik, besonders in den Chorälen und Fugen Bachs, erlebt er nicht nur die Kunst des Tongefüges, sondern auch seinen religiös-metaphysischen Hintergrund und den Herzschlag des Menschen, der darin seine Seele ausgesungen. Daher vermochte er den großen Leipziger Kantor ganz neu und tief zu deuten.

Aber der Mann, der sich so unvergleichlich und feinsinnig in das Werk, den Geist und die seelischen Witterungen des Thomaskantors eingefühlt hat, verträumt seine Tage nicht in den Gefilden der Musik, sondern ringt und arbeitet hart in der Welt der Tatsachen um die Linderung der irdischen Mühsal. Indes auch hier offenbart die behutsame Hand des Chirurgen am Operationstisch zu Lambarene und seine lichte Menschenfreundlichkeit zu den von leiblicher und seelischer Not Gezeichneten, daß er bei seinen Geistern in die Schule gegangen und von ihnen geformt worden ist.

II.

Als Schweitzer die glänzendsten Zukunftsaussichten in Europa opferte, um sich im Urwald dem Dienste der Schwarzen zu weihen, tat er dies im Zeichen der christlichen Nächstenliebe. Trotzdem konnte es geschehen, daß anläßlich seines 75. Geburtstages die Frage gestellt wurde, ob er ein Christ genannt werden könne. „Man darf zweifeln, ob Albert Schweitzer sich selber heute noch als Christen ansieht. Er spricht einmal von seiner tiefen Bewunderung für das Christentum. So drückt kein Christ sich aus."[4]

Wenn wir vom Dogma ausgehen, stammt der Zweifel an Schweitzers Christlichkeit nicht erst von heute. Bereits in seiner Schrift: „Das Christentum und die Weltreligion"[5] sagt er: „Von Jugend an habe ich die Überzeugung gehabt, daß alle religiöse Wahrheit sich zuletzt auch als denk-

[2] Aus meiner Kindheit und Jugendzeit S. 42/43.
[3] A. Schweitzer: Zwischen Wasser und Urwald, München 1925, S. 161/62.
[4] Annemarie v. Puttkamer, Süddeutsche Zeitung v. 14./15. Jan. 1950.
[5] München 1923.

notwendige Wahrheit begreifen lassen müsse". Er versteht diese Forderung in einem durchaus rationalistischen Sinn. Taufe und Abendmahl sind für ihn „im historischen" Sinn keine Stiftungen Jesu,[6] sondern „Schöpfungen der Urgemeinde auf Grund gewisser historischer Voraussetzungen". Jesus Christus ist für ihn eine, wenn auch edle, so doch nur menschliche Erscheinung; Christus hat die eschatologischen Vorstellungen und Irrtümer seiner Umgebung geteilt, sich selbst zwar für den Messias gehalten, aber mit vielen der frömmsten und besten seiner Glaubens- und Zeitgenossen sich über das Kommen des Gottesreiches getäuscht.[7] Die Auferstehung wird religiös-psychologisch erklärt: „Weil die Jünger das Grab am Morgen nach dem Sabbath leer finden und in ihrer enthusiastischen Erwartung der Herrlichkeit, in der ihr Meister offenbar werden soll, ihn in Visionen als Auferstandenen zu Gesicht bekommen, sind sie gewiß, daß er bei Gott im Himmel ist und bald als Messias erscheinen und das Reich bringen werde."[8] Die eigentliche und bleibende Tat Jesu besteht nach ihm darin, „daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreift und so dem Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung in dem Vorstellungsmaterial jener Zeit Ausdruck gibt." Was uns heutige von Christus noch unmittelbar angeht, ist seine Religion der Liebe, d. h. seine ethische Botschaft und sein sittliches Vorbild.[9] „Wir haben uns also in die Tatsache zu finden, daß Jesu Religion der Liebe in der Weltanschauung der Weltenderwartung auftritt. In den Vorstellungen, in denen er sie verkündete, können wir sie nicht mehr zu den unsrigen machen, sondern müssen sie uns in diejenigen unserer neuzeitlichen Weltanschauung übertragen."[10]

Wenn man Albert Schweitzer einen liberalen Theologen nennt, muß man auch beifügen, daß er den Mut hatte, mancher landläufigen liberalen Theorie seiner Zeit entgegenzutreten und das zu verkünden, was das Ergebnis seines eigenen Forschens war.

Warum ist es ihm schließlich doch mißlungen? Wer zwei Jahrtausende christlicher Geschichte in der engumgrenzten Spanne eines Menschenlebens meistern will, hat eine fast übermenschliche Aufgabe zu leisten. Und wenn er dann auf diesem Wege rückwärts zum geschichtlichen Jesus die freisinnige Leben-Jesu-Forschung aufs gründlichste würdigt, die Zeugnisse der frühchristlichen Väter aber kaum berücksichtigt oder gar zur ursprünglichen Lehre Jesu in Gegensatz stellt,[11] ist es nicht zu verwundern, daß ein

---

[6] Vgl. Aus meinem Leben und Denken S. 32.

[7] Albert Schweitzer: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1913) und Rudolf Grabs: „Albert Schweitzer, Denken und Tat", Hamburg 1949, III. Kapitel. — Aus meinem Leben und Denken, S. 42 ff.

[8] Aus meinem Leben und Denken S. 33.

[9] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 635.

[10] Aus meinem Leben und Denken S. 43.

[11] Vgl. z. B. was Schweitzer oben über Taufe und Abendmahl sagte. Ferner: Mit welchem Recht behauptet Schweitzer, daß die Auferstehung Christi nur in Visionen der Jünger bestanden habe?

entstelltes Christusbild entsteht. Auch John Henry Newman war es um die ursprüngliche Botschaft Jesu Christi zu tun und um das, was er als Mittel und Werkzeuge des Heiles für die Menschheit hinterlassen hat. Aber wie ganz anders war die Methode und das Ergebnis seines Forschens! Es sei ferne, daß wir hier Schweitzer einen bewußten Fehler zuschreiben, aber sachlich gesehen, war sein Forschungsweg unvollkommen. Den guten Glauben muß ihm jeder zubilligen. Er schreibt von sich: „Nicht leicht trage ich an dem mir zugefallenen Beruf, den christlichen Glauben dazu anzuhalten, sich mit der historischen Wahrheit aufrichtig auseinanderzusetzen. Aber ich bin ihm mit Freudigkeit ergeben, weil ich gewiß bin, daß Wahrhaftigkeit in allem zum Geiste Jesu gehört."[12] In diesem Ethos unbestechlicher Wahrhaftigkeit — nach dem Vermögen der eigenen Einsicht — finden wir trotz aller sachlichen Gegensätze eine Brücke auch zum Theologen Schweitzer.

Indes wäre es verfehlt, in der Frage nach Schweitzers Christentum nur auf sein dogmatisches Credo zu blicken. „Schauen wir auf sein Leben, so gehört er in die kleine Schar der beispielhaften Christen."[13] Der Kernsatz seiner Ethik lautet: Ehrfurcht vor dem Leben! Und er sieht darin einen anderen Ausdruck für das Gebot Christi: Liebet einander! „Auf die Frage, warum du mit dreißig Jahren ein reiches, an Erfolgen reiches Leben als theologischer akademischer Lehrer und als Orgelspieler, als Schriftsteller und Gelehrter aufgabst, um nach neuem, mühevollem Studium zu den schlafkranken Negern nach Afrika zu gehen, auf diese Frage ... gabst du die schlichte Antwort, das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus habe sich dir dargestellt als Ruf der afrikanischen Kranken nach dem helfenden Arzt. Das ist die Logik der Heiligen."[14] Für ihn bedeutete es christliche Gerechtigkeit, vom Überfluß unseres europäischen Tisches zu den von Wunden und Schwären bedeckten Armen des schwarzen Erdteils zu tragen und in seinem Teile zu sühnen, was die ungehemmte Kolonialpolitik der Weißen an wehrlosen Naturkindern gefrevelt hat.

Schweitzer ist auf zwei Wegen zu einem echten Erlebnis des Christlichen gekommen: auf dem einer existentiell-praktischen Erfassung der Botschaft Jesu von Nazareth und durch sein Künstlertum. Dieses führte ihn zu Bach, den er in einer ganz neuen vertieften Weise begriffen und ausgelegt hat. Bach aber war ein Christ ohne freisinnige Vorbehalte, ein Glaubender, der sich tief ins Leiden und Sterben, ins ganze Erlösungswerk unseres Herrn versenkt und den hohen Dom seiner Kunst auf den dogmatischen Grundwahrheiten des Christentums auferbaut hat. Schweitzer hat ihn darin vollkommen begriffen.

Wir wissen wohl, daß wir mit unserer Auffassung einen gewissen Dualismus im Wesen Schweitzers behaupten, den er selbst vielleicht nicht wahr-

[12] Aus meinem Leben und Denken S. 49.
[13] Annemarie v. Puttkamer a. a. O.
[14] Elly Heuß-Knapp (Gattin des Bundespräsidenten) über Albert Schweitzer in: „Die Neue Zeitung" 14. Jan. 1950.

haben möchte. Über seinen philosophischen Versuch einer Synthese wird sogleich die Rede sein. Daß er die sittliche Verantwortung des Christen für die Welt so nachdrücklich einschärft, hat ihn in einem gewissen Sinne zum Bundesgenossen der Katholiken gegen Karl Barths religiös-ethische Weltflucht gemacht.[15]

III.

Albert Schweitzer als barmherziger Samariter wird für immer vorbildlich sein. Auch als Musiker und Bachkenner wird er stets mit Achtung genannt werden. Seine biblische Theologie dagegen, bedingt durch Zeit und geistig-religiöse Umwelt, wird nicht bleiben. Aber er hat in seinem reichen Geiste noch eine weitere Seite. Er ist auch ein bedeutender Kulturkritiker, Kulturphilosoph und Ethiker. Hier hat er manche für immer wertvolle Erkenntnisse und vielleicht auch das Persönlichste seiner Auffassung über Menschentum, Welt und Leben geoffenbart.

Im ersten Teil seiner Kulturphilosophie[16] umreißt Schweitzer die Zeitlage. Die Schrift erschien erstmalig 1923. Was er sagt, gilt in erhöhtem Maße von heute. „Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur. Der Krieg hat die Situation nicht geschaffen. Er selber ist nur eine Erscheinung davon. Was geistig gegeben war, hat sich in Tatsachen umgesetzt, die nun ihrerseits wieder in jeder Hinsicht verschlechternd auf das Geistige zurückwirken . . . Unterhalb gewaltiger Katarakte treiben wir in einer Strömung mit unheimlichen Strudeln dahin."[17] „Weil wir immanente Fortschrittsprinzipien in den Tatsachen annahmen, sahen wir das Fortschreiten der Geschichte, in der sich unser Schicksal bereitete, als Fortschritt der Kultur an, obwohl die Entwicklung gegen diesen Optimismus sprach. Selbst jetzt, wo die Tatsachen furchtbarster Art sich laut dagegen erheben, sträuben wir uns, unser Credo aufzugeben."[18] Mit sicherem Blick erkennt Schweitzer, daß unsere menschliche Gesellschaft von Grund aus sittlich erneuert werden muß, wenn sie sich kulturell wieder erholen soll. Er stellt sich die Frage nach einer neuen Grundlegung der Ethik. Er sieht dabei die notwendigen inneren Zusammenhänge zwischen Ethik und Weltanschauung. „Die große Aufgabe des Geistes ist es, Weltanschauung zu schaffen. In ihrer Weltanschauung sind die Ideen, Gesinnungen und Taten

[15] Über Karl Barth schreibt er: „Er behauptet, ein religiöser Mensch beschäftige sich nicht mit dem, was der Welt zustoße. Die Reichgottesidee spielt bei ihm keine Rolle... Die Kirche muß die Welt sich selbst überlassen... Es ist etwas Furchtbares um die Behauptung, Religion sei nicht ethisch." Wir können dieses Urteil nur bestätigen. Ebenso seine Ansicht über den Geist der heutigen Zeit. „Der Zeitgeist liebt nicht, was einfach ist. Er glaubt nicht mehr, das Einfache könne tief sein. Er liebt das Komplizierte und sieht darin Tiefe. Er liebt das Gewaltsame. Darum kann der Zeitgeist Karl Barth und Nietzsche gleichzeitig lieben. Der Zeitgeist liebt die Dissonanz, in Tönen, in Linien und im Denken. Das zeigt, wie weit er vom richtigen Denken entfernt ist; denn richtiges Denken bildet eine Harmonie in uns" (Aus George Seaver: „Albert Schweitzer als Mensch und als Denker". Göttingen 1949, S. 385).

[16] „Verfall und Wiederaufbau der Kultur". 8. Aufl., München 1946.

[17] I. Band. S. 1. Vgl. II. Bd.: „Kultur und Ethik", München 1923, S. 1.

[18] I. Bd. S. 36.

einer Zeit begründet."[19] Schweitzer macht die abendländische Philosophie weitgehend für den Niedergang der Kultur verantwortlich, weil sie keine die Ethik begründende Weltanschauung zu schaffen vermochte. Das kam nach ihm zum Teil daher, daß sie sich zu viel zumutete und eine allseitig geschlossene Weltanschauung schaffen wollte.[20] Das ist jedoch unmöglich. Was geleistet werden muß, ist eine Sittenlehre, die auch bei logisch unfertiger Weltanschauung tragfähig ist. Schweitzer ist, so seltsam es klingen mag, „Mystiker" und Rationalist in einem. Er fordert dogmen- und überlieferungsfreies Denken. Es ist notwendig als Durchgangsstadium, scheitert und führt zur rational nicht begründbaren Übernahme des Imperativs von der Ehrfurcht vor dem Leben. Wer seine Kulturphilosophie aufmerksam liest, ist überrascht über gewisse Ähnlichkeiten mit der übrigen Philosophie der Zeit, die ebenfalls in den Gegensatzpaaren des kritischen Rationalismus und einer „existentiellen" Metaphysik auftritt.

Er findet unser europäisches Erbe griechisch-römischen Ursprungs von zweifelhaftem Wert,[21] und gar das Mittelalter ist ihm vorwiegend ein Inbegriff von Finsternis und Geistesknechtung. Es ist klar, daß diese gegenüber der Geistesgeschichte des frühen und jungen Europas eingenommene Haltung dem Versuch einer neuen Grundlegung der Ethik nachteilig war. Selbst die Ethik der Lehre Jesu glaubt Schweitzer nicht ohne Vorbehalt übernehmen zu können. Er sucht eine lebenbejahende Weltanschauung und eine lebenbejahende Sittenlehre. Bei Jesus aber ist „das Optimistische der Weltanschauung dadurch beeinträchtigt, daß er die vollkommene Welt auf Grund einer Katastrophe der natürlichen erwartet."[22]

Unter den angegebenen Voraussetzungen sucht nun Schweitzer die Fragen nach Kultur, Weltanschauung und Ethik voranzutreiben. Zunächst hält er Heerschau unter den großen Philosophien und Religionen der Vergangenheit. Er fühlt sich besonders zwei Geistesrichtungen der Weltweisheit verwandt: der antiken Stoa, vor allem der späten und der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Der ersten wegen ihres die gesamte Schöpfung umgreifenden Sittlichkeitsideals.[23] Während die älteren griechischen Ethiker mit dem engbegrenzten Staat beschäftigt sind, gelangen die späten Stoiker zu einer alle Menschen und schließlich die gesamte Kreatur umfassenden Brüderlichkeit. Aber für die antike Kultur war ihr Ansatz zu spät. „Der optimistisch-ethische Monismus der Spätstoiker ist wie der Sonnenstrahl, der am Abend des langen, trüben Tages der Antike durchbricht, während schon das Dunkel des Mittelalters heraufzieht."[24] Ist nun das Christentum Retter der versinkenden Antike? Es siegt — ja, aber nach Schweitzer rettet es nicht. „Das Christentum ist dua-

[19] a. a. O. S. 50.
[20] a. a. O. S. 7/8. Vgl. II. Bd., Vorrede S. VII.
[21] I. Bd. S. 42/43.
[22] II. Bd. S. 28.
[23] a. a. O. S. 53.
[24] a. a. O. S. 60.

listisch-pessimistisch... Das Christentum gibt die natürliche Welt als böse auf..."[25] Erst in der Renaissance lichtet sich die ägyptische Finsternis des Mittelalters über dem Abendland. Ihr Denken brandet „eine Zeitlang wie ein bewegtes Meer gegen die weltverneinende Weltanschauung der Kirche an."[26] Der Humanismus deutet den weltanschaulichen Pessimismus Jesu um.[27] Lichter Tag wird es im 17. und 18. Jahrhundert.[28] Ohne daß die Christen es recht gewahr werden, wird der Geist und das Wesen ihrer Religion völlig verändert und die in ihm enthaltene Welt- und Lebensverneinung wird durch die Philosophie der Aufklärung außer Kraft gesetzt.[29] Die Würde des Menschen wird entdeckt und die Ethik des freien, vornehmen Menschentums begründet. Rein stofflich im Recht, fehlt — nach Schweitzer — der Rationalismus jener Zeit durch unbekümmerte Naivität. Seine weltanschaulichen und ethischen Errungenschaften müssen erst noch wissenschaftlich unterbaut werden. Die Philosophie seit Kant war trotz mancher großer denkerischer Leistungen dazu unfähig. Die Ethik zerfiel, weil es ihr an tragendem Grund fehlte. Das biologistische, utilitaristische und materialistische 19. Jahrhundert war vollends unfähig, sowohl eine menschenwürdige Weltanschauung als eine tragfähige Sittenlehre zu schaffen. Dies führte zum Zusammenbruch Europas und der Kultur. Nun versucht Schweitzer selbst, eine Ethik zu entwerfen. Er sieht sich gezwungen, auf ein harmonisches System der Weltanschauung zu verzichten, weil unser theoretisches Erkennen scheitert. „So bleibt uns nichts übrig, als uns einzugestehen, daß wir nichts an der Welt verstehen, sondern von lauter Rätseln umgeben sind." Die Lebensanschauung muß von der verstandesmäßigen Weltanschauung getrennt werden. „Die Not gebietet, das Tau zu kappen und zu versuchen, die Lebensanschauung selbständig ihre Fahrt fortsetzen zu lassen."[30]

Schweitzers Ethik trägt personalistische Züge, verschwimmt aber bisweilen ins Instinkthafte. „Ethik ist die auf die innerliche Vollendung seiner Persönlichkeit gerichtete Tätigkeit des Menschen."[31] Aber ihre Begründung dringt nicht in eindeutige metaphysische Tiefen hinab. Sie bleibt bei der Beschreibung (Phänomenologie) der nächsten sittlichen Gegebenheiten stehen. Ausgangspunkt ist: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will."[32] „Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor

[25] a. a. O. S. 58. Ob Schweitzer wohl daran gedacht hat, daß er damit Karl Barth einräumt, er vertrete ein Anliegen des ursprünglichen Christentums?
[26] a. a. O. S. 62.
[27] a. a. O. S. 66.
[28] Ganz anders als Schweitzer urteilt Denis de Rougemont (in „Europäische Avantgarde", Frankfurt 1949) über die Geister des 18. Jahrhunderts. Er zählt sie zu den Ahnen unseres heutigen Chaos, weil er in ihnen die Ahnen der Entchristlichung Europas sieht (S. 23).
[29] II. Bd. S. 89 ff.
[30] a. a. O. S. 202.
[31] I. Bd. S. 58.
[32] II. Bd. S. 239.

dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen."[33] Das klingt biologistisch. Daß die Absicht geistig ist, beweist die nähere Ausdeutung des Satzes und vor allem Schweitzers Leben selbst. Er glaubt eine Begründung der Ethik gefunden zu haben, welche, wenn nicht inhaltlich, so doch als sinnvolle Denkeinheit und in ihrer Motiv- und Triebkraft die christliche übertrifft.

Das ist ein Irrtum. Zunächst müßte man fragen, ob er wirklich ein denknotwendiges Grundprinzip der Ethik gegeben habe. Wie in Schweitzers Gotteslehre und Weltanschauung ein Schwanken zwischen Theismus und Pantheismus zu bemerken ist,[34] so in seiner Ethik zwischen durchlichtetem Personalismus und einer Art arationalem Panvitalismus. Abgesehen von seinem Mißtrauen gegen die Erkenntniskraft des Verstandes, fürchtet er bei einer starken Betonung des Personalen und Individuellen, die Ehrfurcht vor allem Lebendigen vom blühenden Schlehdorn bis zum Menschen nicht mehr voll begründen zu können. Und doch kann nur jenes Sollen den Menschen in unbedingter Form anrufen, dessen Inhalt er als in seinem Personsein gegründet erkennt. Eine Verengung oder gar Bedrohung des menschlichen Aufgabenkreises und der weltweiten Liebe zur Schöpfung Gottes ist dabei nicht zu fürchten. Denn es ist eben der Mensch in seinem Sosein, der in die Menschheit eingebettet ist, und eben der Mensch, der die gesamte Natur in seine Hände nehmen und heiligen soll. Darin äußert sich der Adel seiner Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft. Diese Persönlichkeitsethik ist allerdings nur auf dem Hintergrunde einer personhaften und theistischen Gottesvorstellung möglich, von der Schweitzer bekennt, daß sie ihm immer wieder entgleite.[35]

Wieviel einfacher, gründlicher und tiefer hätte der große Freund der Menschheit seine hohen sittlichen Ideale unterbauen können, wenn er ein wenig auf die Lehrer der Weltweisheit des finsteren Mittelalters gehört hätte, wenn ihm das Ringen und die Erfolge um die Grundlegung der christlichen Sittenlehre von Thomas von Aquin bis auf unsere Tage bekannt gewesen wäre!

Darüber hinaus verkennt er sowohl die Grundsituation des Menschen als auch das Wesen des Christentums. Die Weltanschauung Jesu, der christlichen Lehre und der Kirche ist weder pessimistisch noch optimistisch, sondern realistisch. Realistisch in einem tieferen Sinne als Schweitzer. Auch er ist Realist: Im „Epilog" zu „Aus meinem Leben und Denken" gesteht er: „Zwei Erlebnisse werfen ihre Schatten auf mein Dasein. Das eine besteht in der Einsicht, daß die Welt unerklärlich geheimnisvoll ist; das andere darin, daß ich in eine Zeit des geistigen Niedergangs der Mensch-

[33] a. a. O.
[34] A. Schweitzer, Denken und Tat, Einführung S. XVI.
[35] a. a. O.

heit hineingeboren bin."[36] Aber er sieht die — seit dem Fall Adams — jeden bestimmten Abschnitt menschlicher Geschichte transzendierende Grundbefindlichkeit des Menschen nicht. Keine noch so heroische Ethik, keine noch so heidische Selbsthingabe wird die menschliche Kultur retten, wenn sie blind an der Tatsache vorbeigeht, daß es in der Welt Erbsünde und Erbfluch gibt, daß der Mensch — wenn wir auf die Gesamtheit sehen — allein auf natürliche Kräfte angewiesen versagt, daß durch keine noch so erhabene Lehre der Menschheit auf die Dauer geholfen werden kann ohne die Gnade, die Jesus Christus, der wesensgleiche Sohn Gottes und wahre Mensch, für uns durch seinen Erlösungstod am Kreuze verdient hat.

Rom und die ökumenische Bewegung

Von MAX PRIBILLA S. J.

Die Kongregation des Heiligen Offiziums, die über die Reinerhaltung des Glaubensgutes zu wachen hat, erließ am 5. Juni 1948 (Veröffentlichung im Osservatore Romano vom 6. Juni 1948 Nr. 130; AAS 1948, 257) ein „Monitum" (Mahnung) über die Zusammenkünfte von Katholiken und Nichtkatholiken, in denen Fragen des Glaubens behandelt werden. In ihm wurden die einschlägigen Vorschriften des Kirchlichen Gesetzbuches über derartige Zusammenkünfte in Erinnerung gebracht und Abweichungen von diesen Vorschriften gerügt. Die etwas herbe Form des Monitum hat damals innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche erhebliches Aufsehen erregt und in den beteiligten oder betroffenen Kreisen je nach ihrer Einstellung Beifall, Verwunderung, Entrüstung, Schadenfreude oder Verwirrung geweckt. Viele gingen so weit, in dem Monitum eine völlige Absage an alle christlichen Einigungsbestrebungen und an alle interkonfessionellen Aussprachen zu sehen; die katholische Kirche ziehe sich damit in ihre Burg zurück und zeige allen Andersgläubigen die kalte Schulter. Dem Katholiken, der die Lehre und Geschichte seiner Kirche kennt und kirchliche Erlasse zu lesen versteht, mußte eine solche Auslegung von vornherein unmöglich scheinen; sie wurde denn auch in dieser Zeitschrift (Bd. 143 [1948/49] 341) entschieden zurückgewiesen.

Immerhin mochten die vielen Mißverständnisse und Mißdeutungen, Bedenken und Besorgnisse für die Kongregation des Hl. Offiziums der Anlaß sein, das so kurz gehaltene Monitum eingehender zu erläutern. Das geschah durch eine längere Instruktion über die „ökumenische Bewegung", die vom 20. Dezember 1949 datiert ist, aber erst am 1. März 1950 im Osservatore Romano (Nr. 50) veröffentlicht wurde; sie beginnt mit den Worten: „Ecclesia Catholica" und ist unterzeichnet von dem Sekretär der Kongregation, dem Kardinal Franz Marchetti-Selvaggiani.

[36] S. 189.

Der Eingang der Instruktion lautet: „Wiewohl die katholische Kirche an den ‚ökumenischen' Kongressen und Konferenzen nicht teilnimmt, so hat sie doch, wie aus vielen päpstlichen Dokumenten erhellt, niemals unterlassen und sie wird es auch in Zukunft niemals unterlassen, durch eifrigste Bemühung und durch inständige Gebete zu Gott alle Anstrengungen zu fördern, um das zu erreichen, was Christus dem Herrn so sehr am Herzen lag, nämlich, daß alle, die an ihn glauben, vollkommen eins seien (Joh. 17,23)." Derselbe Gedanke kehrt am Schluß der Instruktion wieder, indem das ganze katholische Volk und besonders die Priester gemahnt werden, das so wichtige Werk der Wiedervereinigung aller Christen in dem einen wahren Glauben durch inständige Gebete und vor allem durch ein vorbildliches Leben aus dem Glauben zu befruchten und zu fördern.

Diese einleitenden und abschließenden Bemerkungen allgemeiner Art sind von äußerster Bedeutung und dürfen keineswegs schnell überlesen werden; denn sie sind gleichsam der Grundakkord, der die Instruktion durchzieht, und offenbaren den Geist, in dem ihre einzelnen Bestimmungen aufgefaßt werden müssen. Ihre regelnden oder auch einschränkenden Maßnahmen haben nicht den Zweck, die Bemühungen um die christliche Einheit zu hemmen oder gar zu ersticken, sondern ihnen einen würdigen, der Wahrheit und der Liebe gemäßen Verlauf zu sichern.

Die Instruktion richtet sich nicht unmittelbar an die Gläubigen, sondern an die Ortsbischöfe (ad Locorum Ordinarios) oder, wie der Osservatore Romano überschreibt, an den Episkopat der ganzen Welt. Sie gibt den Bischöfen allgemeine Richtlinien, die als leitende Normen in ihrem Verhalten zu den Nichtkatholiken zu gelten haben. Den einzelnen Bischöfen bleibt es anheimgestellt, zu der Instruktion nach klugem Ermessen Ausführungsbestimmungen zu erlassen, wie sie den besonderen Umständen ihrer Diözese entsprechen.

Die Instruktion beleuchtet das Verhältnis der Katholiken zu den Nichtkatholiken von den verschiedensten Seiten, wie es die Natur der Sache und die Natur einer allgemeinen Instruktion mit sich bringt. Da der Sprachgebrauch in den einzelnen Ländern nicht übereinstimmend festgelegt ist, so werden ja unter „ökumenischer Bewegung" oft sehr unterschiedliche Dinge verstanden.

Zunächst wendet sich die Instruktion jenen Nichtkatholiken zu, die sich mit dem Gedanken tragen, in die katholische Kirche zurückzukehren und damit für ihre Person die kirchliche Einigung zu vollziehen. Es soll alles geschehen, um diesen suchenden Seelen eine zuverlässige, lichte Einführung in das katholische Glaubens- und Kultleben zu vermitteln und sie nach ihrem Übertritt in der katholischen Kirche zu verfestigen.[1] Nur tüchtige,

[1] Wiewohl der Konvertit am meisten durch einen guten mündlichen Unterricht gewinnt, so kann er doch auch durch entsprechende Schriften gefördert werden. Hier sei besonders erwähnt: Rosenmeyer-Leblanc, Konvertiten-Katechismus. 7. Aufl., Paderborn 1950. Bonifacius-Druckerei (geb. DM 4.20) und W. Leblanc, Glaubenslicht, Religionslehre für Erwachsene. Heidelberg 1949, Kerle (geb. DM 6.50). Beide Schriften stammen aus reicher Erfahrung mit Konvertiten; sie werden jetzt von B. van Acken herausgegeben.

kenntnisreiche und kirchentreue Priester sollen für die wichtige Aufgabe des Konvertitenunterrichts bestimmt werden. Die Lehre der Kirche ist auch in den Unterscheidungspunkten (Rechtfertigung, Verfassung der Kirche, päpstlicher Primat) mit aller Deutlichkeit darzulegen. In diesem Zusammenhang warnt die Instruktion vor einer falschen Irenik und Anpassung auf Kosten der Wahrheit und Klarheit. Die katholische Kirche ist es ja sich selbst und den anderen schuldig, daß sie ein zutreffendes Zeugnis von ihrem Wesen und ihrer Sendung vor aller Welt ablegt (Joh. 18,37). Unsere Leser erinnern sich, daß in dieser Zeitschrift[2] immer wieder auf die entscheidende Bedeutung gerade der Wahrheitsfrage hingewiesen wurde. Man wird aber in dieser Hinsicht auch sagen können und müssen, daß die ökumenische Bewegung selbst inzwischen den trügerischen Schein mehrdeutiger Einigungsformeln erkannt hat. Was der anglikanische Bischof Charles Brent,[3] der spätere hochverdiente Präsident der Lausanner Kirchenkonferenz (1927) schon im Jahre 1904 gesagt hat, kann heute als Gemeingut der ökumenischen Bewegung gelten: „Wahrheit ist größer als Einheit. Wahrheit mit Einheit, wenn möglich; — aber Wahrheit um jeden Preis und ohne Einheit, wenn es sein muß."

Bei der Darstellung der Reformationsgeschichte warnt die Instruktion davor, die Fehler der Katholiken so zu übertreiben und die Fehler der Reformatoren so abzuschwächen, daß der Blick von der wichtigsten Tatsache des Glaubensabfalls und der Glaubensspaltung abgelenkt werde. Licht und Schatten sollen hüben und drüben gerecht verteilt werden. Wie das freilich im einzelnen zu geschehen hat, darüber werden bei der Verworrenheit und der dichten Verflechtung der geschichtlichen Vorgänge die Meinungen wohl noch lange auseinandergehen.

Wer sich der katholischen Kirche nähert und zu ihr übertreten will, soll wissen und sich überzeugt halten, daß er nichts Wahres und Gutes, das er in seiner bisherigen Gemeinschaft gehabt hat, aufzugeben braucht, sondern in seinem geistigen und religiösen Besitz bereichert und vervollkommnet wird. Nur diese Überzeugung macht ja seinen Übertritt sinnvoll und sittlich erlaubt. Treffend hat darum Augustinus[4] gesagt: „Wenn ein Schismatiker oder Häretiker zu uns kommt, um katholisch zu werden, so räumen wir bei ihm durch Wort und Tat Schisma und Häresie aus. Aber die christlichen Sakramente, die wir in ihm vorfinden, und was er sonst Wahres hat, das zu verletzen, sei fern von uns!" Wer hinzukommt, soll also erleuchtet werden und die ganze, volle katholische Wahrheit in seine Seele aufnehmen. — Es darf aber hier wohl noch beigefügt werden, man möge angehenden Konvertiten, um sie vor schweren Enttäuschungen und Gefährdungen zu schützen, auch offen sagen, daß sie in ihren neuen

---

[2] Bd. 129 (1935) 163; 130 (1935/36) 532; 138 (1941) 212; vgl. auch Pribilla, Um kirchliche Einheit (Freiburg 1929, Herder) 271.

[3] Vgl. Internationale Kirchliche Zeitschrift (Bern 1929) 68.

[4] De unico baptismo c. 3; ML 43, 597.

Glaubensgenossen keineswegs nur ideale Christen zu erwarten haben und daß die Kirche „ohne Makel und Runzel" (Eph. 5,27) nicht dieser Weltzeit, sondern dem Jenseits angehört. Auf beides hat ebenfalls schon Augustinus[5] mit Entschiedenheit hingewiesen.

Die Instruktion wendet sich dann den verschiedenen Arten von Aussprachen zu, die zwischen Katholiken und Nichtkatholiken stattfinden, und beantwortet die Frage, inwieweit sie einer kirchlichen Erlaubnis benötigen.

Den durch das Monitum eingeschärften Vorschriften unterliegen nicht katechetische Unterweisungen und Konferenzen, die für angehende Konvertiten abgehalten werden, auch wenn dabei den Nichtkatholiken Gelegenheit geboten wird, die Lehre ihrer Kirche zu dem Zwecke darzulegen, damit klar deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der katholischen Lehre hervortrete. Ferner sind interkonfessionelle Zusammenkünfte, in denen es nicht um Dinge des Glaubens und der Moral, sondern um soziale, wirtschaftliche und politische Fragen geht, ohne weiteres erlaubt. Auch gemeinsame Beratungen, wie die Christen der verschiedenen Bekenntnisse mit vereinten Kräften die Grundlagen des Naturrechts oder der christlichen Religion („principia fundamentalia iuris naturae vel religionis christianae") gegen die geschlossene Front der Gottesfeinde verteidigen sollen, bedürfen keiner kirchlichen Genehmigung. Gerade in der furchtbaren Not der Gegenwart ist die enge Zusammenarbeit aller Christen ein dringendes Gebot, um der gewaltigen Übel Herr zu werden. Es ist wichtig zu wissen, daß die katholische Kirche solcher Zusammenarbeit keinerlei Hindernis bereitet, sie vielmehr fordert und fördert. Die Ökumene in der Liebe ist überdies ein Weg zu der Ökumene im Glauben.

Wie aber steht es um die interkonfessionellen Zusammenkünfte, in denen es sich weder um Konvertitenunterricht noch um praktische Zusammenarbeit handelt, sondern um theologische Aussprachen, in denen durch Untersuchung und Vergleichung die Lehren der einzelnen christlichen Kirchen klar herausgestellt werden sollen, um zu erkennen, inwieweit eine Verständigung möglich ist? Hier nähern wir uns dem eigentlichen Felde der ökumenischen Bewegung in ihrem Lausanner Zweig („Glaube und Kirchenverfassung"). Die Voraussetzung dieser Gespräche ist einerseits eine gewisse allgemeine Sehnsucht nach Verständigung und Frieden zwischen den getrennten Christen, anderseits die Überzeugung, daß eine dogmatische und organisatorische Einigung zwischen ihnen, zumal zwischen Katholiken und Nichtkatholiken in absehbarer Zeit nicht möglich ist.

Es wäre ein arger Irrtum und Fehlgriff, wollten die Katholiken in dieser ökumenischen Bewegung eine Hinwendung nach Rom sehen. Es muß ganz klar erkannt und anerkannt werden, daß es in der nichtkatholischen Christenheit keine Bewegung nach Rom von irgendwie nennenswerter Tiefe oder

---

[5] In Ps. 99, 12 (ML 36, 1278); Retr. 2, 18 (ML 32, 637).

Breite gibt. Wohl hat sich das äußere und innere Verhältnis zwischen den getrennten christlichen Kirchen vielerorts (nicht überall) in den letzten Jahrzehnten gebessert. Wir reden heute zueinander nicht mehr in der groben, unversöhnlichen Sprache des 16. Jahrhunderts; wir treiben auch keine gehässige Polemik mehr, wie sie noch vor 60 oder 70 Jahren in deutschen Landen üblich war (Evangelischer Bund, Los-von-Rom-Bewegung). Man kann durchaus sagen, daß besonders in Deutschland seit der Reformation das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten noch nie so gut war wie jetzt. Zu dieser Änderung in Gesinnung und Haltung haben wesentlich nicht Konferenzen und Bewegungen beigetragen, sondern die geradezu apokalyptischen Zeichen der Zeit, die geeignet sind, auch Blinden die Augen für die Notwendigkeit christlichen Zusammenstehens zu öffnen. Die nichtkatholische Christenheit ist daher in der Gegenwart wohl weniger antirömisch als früher, aber sie ist nach wie vor bewußt nichtrömisch und entschlossen, es zu bleiben. Einzelne, auch hervorragende Konversionen sowie erfreuliche und erhebende Erlebnisse in kleineren, religiös wachen Kreisen ändern nichts an diesem Tatbestand.

Trotz dieses jedem Kenner der wirklichen Verhältnisse sich aufdrängenden Tatbestandes wäre es aber ebenfalls verkehrt, wenn die Katholiken diese theologischen Aussprachen deshalb für unnütze Zeit- und Kraftverschwendung erklären wollten, weil „dabei nichts herauskomme". Gewiß, auch nach vielen solcher Aussprachen sind wir von einer dogmatischen und kirchlichen Einigung noch weit entfernt. Aber es werden in ihnen in offener, ehrlicher Begegnung viele überkommene, tiefverwurzelte Vorurteile und Mißverständnisse behoben, die oft mehr als die eigentlichen Lehrunterschiede die Geister und die Herzen trennen. Die Atmosphäre wird entgiftet und es schwindet die Fremdheit, die sich durch die jahrhundertelange Trennung und die verschiedenartige Entwicklung herausgebildet hat.[6] Das alles ist für eine künftige Einigung der christlichen Kirchen von größter Bedeutung; denn ein Abstand ist leichter zu überwinden als ein Abgrund.

Was sagt nun die Instruktion über diese Aussprachen theologischer Art? Sie werden nicht absolut verboten, aber sie sollen nicht ohne vorherige Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Autorität abgehalten werden. Die Bischöfe haben für den Zeitraum von drei Jahren die Vollmacht, diese Erlaubnis für Diözesankonferenzen zu erteilen. Bei interdiözesanen, nationalen und internationalen Tagungen bleibt es bei der bisherigen Regelung, daß die vorherige Genehmigung des Heiligen Stuhles erforderlich ist. An solchen Aussprachen sollen nur erfahrene und bewährte Theologen und Laien teilnehmen, damit ein ernstes, sachgemäßes Ringen um die Wahrheit gewährleistet wird. Den Bischöfen wird eine gegenseitige Fühlungnahme

[6] Über die konfessionelle Fremdheit und ihre Überwindung vgl. diese Zeitschrift Bd. 130 (1935/36) 19—31. 528—540.

empfohlen, um eine einheitliche Praxis in der Ausführung der Instruktion zu erzielen.

Noch eine andere Frage, die zu manchen Bedenken Anlaß gegeben hat, wird in der Instruktion entschieden. Wiewohl eine „in sacris communicatio", eine Vermischung der kirchlichen Kulte immer vermieden werden soll, so ist doch das gemeinsame Beten des Vaterunsers und anderer von der katholischen Kirche approbierten Gebete zu Beginn und zum Abschluß der Beratungen keineswegs zu beanstanden. In der Tat ist ja das gemeinsame Gebet vielmehr zu loben: denn es ist das demütige Bekenntnis, daß alle Arbeit für die christliche Einigung ohne die Hilfe von oben vergeblich sein wird. Aus einem gesunden christlichen Gefühl heraus hat die ökumenische Bewegung von Anfang an die Notwendigkeit des Gebetes betont. Außer dem Vaterunser eignen sich zum gemeinsamen Gebet besonders die alten liturgischen Texte, weil sie vielfach im allgemeinen Gebrauch der christlichen Kirchen sind und den Geist der Einheit und der Liebe atmen.

Die Instruktion ist eine Rahmengesetzgebung. Es werden Grundsätze aufgestellt, Weisungen gegeben und Grenzen gezogen. Was innerhalb dieser Grundsätze, Weisungen und Grenzen geschehen kann und soll, bleibt dem Eifer und der Klugheit der Beteiligten und Berufenen anheimgestellt. Eine Gesetzgebung erspart ja den Menschen weder das eigene Nachdenken, noch ersetzt sie den Blick für die psychologischen Unwägbarkeiten, die gerade bei einer so zarten und heiklen Aufgabe wie der interkonfessionellen Verständigung von äußerster Wichtigkeit ist. Wenn Rom als die magistra fidei, als die Hüterin des Glaubens eine geschärfte Aufmerksamkeit und Wachsamkeit für die Wahrung der dogmatischen Grundsätze hat, so haben die an der unmittelbaren Front Stehenden ein feines Gefühl und einen Spürsinn dafür, was unter den ganz konkreten Umständen der konfessionellen Wirklichkeit nach Lage der Dinge und der Eigenart der in Betracht kommenden Personen möglich, tunlich oder unratsam ist. Das gilt insbesondere für die Länder mit konfessionell gemischter Bevölkerung, in denen sowohl die Glaubensspaltung als auch die Bemühung um ein besseres Verstehen der getrennten Christen zugleich eine nationale Lebensfrage oder, wie man heute zu sagen pflegt, eine existentielle Frage ist.

Vor allen Bemühungen um die christliche Einheit liegt ein weiter Weg, der jeden entmutigen müßte, der auf die eigene Kraft vertraut. Schnelle, große Erfolge sind keinesfalls zu erwarten. Die Glaubensspaltung ist das Werk einer leidenschaftlichen Ungeduld gewesen; die kirchliche Einheit kann nur das Werk einer langen Geduld sein. Unserem Geschlechte fällt dabei die mühselige Aufgabe zu, das Unkraut zu jäten und Keime der Verständigung auszustreuen; denn gerade hier trifft das Wort zu: Ein anderer ist, der sät, und ein anderer, der erntet (Joh. 4,37).

Der Laie im katholischen Kirchenrecht

Von OSKAR KÖHLER

Das Gespräch über Aufgabe und Bedeutung der Laien als gestaltende Kraft in der Kirche setzt Klarheit über die rechtliche Stellung des Laien im kirchlichen Leben voraus. Wohl wäre es irrig, die Frage nach dem Laien in der Kirche vornehmlich als kirchenrechtliches Problem zu sehen, um von daher die Aktivierung der Gemeinde voranzutreiben. Die Bewegung, die den Laien zum lebendigen Glied der Kirchengemeinschaft, vom passiven Objekt der Seelsorge zum mitverantwortlichen Subjekt des Heilsauftrages machen will, muß ihren Antrieb von einem neuen Kirchenbewußtsein erhalten, theoretisch von einer exegetisch, dogmatisch und liturgisch sauberen Erhellung des Wesens der Kirche, praktisch aus dem Mitvollzug des sakramentalen Lebens und der ernsthaften Mitarbeit im Apostolat. Jene unschöpferische Methode, die zuerst Verfassungen schreibt und dann hofft, der Buchstabe werde Leben erzeugen, entspricht nicht der katholischen Tradition. Die Geschichte der Kirche beweist, daß noch jede echte und zukunftsträchtige Bewegung schließlich ihre dogmatische und kirchenrechtliche Form gefunden hat. Aber ein Blick auf die kirchenrechtliche Stellung des Laien erscheint uns dennoch aus drei Gründen aufschlußreich und zweckmäßig. 1. Es besteht die Gefahr, daß eine allzu spiritualistische Denkweise von der Sendung des Laien in der Kirche den realen Boden unter den Füßen verliert und schließlich in eine sowohl von klerikaler wie laikaler Seite gut gemeinte Rhetorik ausartet, weil man die konkrete Sachlage, an die man anknüpfen muß, außer acht läßt. Die Folgen sind müde Enttäuschung oder revolutionäre Neigungen, die das geschichtlich Gewordene mit Gewalt dem Erdachten angleichen wollen. Die katholische Kirche ist „Rechtskirche" und „Liebeskirche". Auch die Frage nach dem Laien in der Kirche kann an dieser Tatsache nicht vorbeigehen. Katholischen Geist ist nicht idealistisch; er ist immer — wenn auch in verschiedenem Maße — realisierbar. — 2. Wenn man die Bestimmungen des seit 1918 geltenden CIC (Codex iuris canonici) hinsichtlich des Laien in kirchengeschichtlichem Zusammenhang auslegt — und nur so wird man ihnen gerecht —, dann wird dieses kirchliche Gesetzbuch zu einem erschütternden Dokument für den störenden und zerstörenden Einfluß, den der Staat jahrhundertelang auf die innerkirchliche Struktur ausgeübt hat und gegen den sich die Kirche in ihren rechtlichen Bestimmungen sichern muß. Jeder Canon, der die Eigentümlichkeit der hierarchischen Ordnung wahren soll, geht zurück auf eine Summe schlechter Erfahrungen, die die Kirche in den vergangenen Jahrhunderten mit den „Laien", d. h. eben mit dem Staat bzw. den politischen Kräften gemacht hat. Canones, die den Laien im Vergleich zu seiner Stellung in den ersten christlichen Jahrhunderten als „rechtlos" erscheinen lassen, sind vorab zu verstehen als Verteidigung der kirch-

lichen Freiheit gegenüber politischem Zugriff. Daß aus „laos", dem auserwählten Volk des Neuen Bundes, in vielen Bezügen „politische Öffentlichkeit" geworden ist, dies ist die geschichtliche Realität, von welcher den CIC bestimmt ist. Eine kirchenrechtliche und kirchenrechtsgeschichtliche Betrachtung unseres Problems wird uns also deutlich machen, daß wir das Erbe einer langen Entwicklung auszuräumen haben, um den Laien wieder ganz und wesenhaft in die innerkirchliche Struktur einzugliedern und ihn kirchlich n u r dort zu beheimaten.[1] — 3. Wir haben betont, daß in der jetzigen Situation, wo es auf die aus dem Leben des Heiligen Geistes geschöpfte Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Laien und Kirche ankommt, nicht von kirchenrechtlichen Fragestellungen ausgegangenen werden darf. Dennoch ist der Hinweis erlaubt, daß die eingeleitete Entwicklung, wenn sie fruchtbar ist, auch einmal ihren kirchenrechtlichen Niederschlag finden wird. Wann und in welcher Form dies sein wird, wird die kirchliche Autorität bestimmen. Vorerst hat Papst Pius XI. mit seinem Wort von der „Teilnahme des Laien am hierarchischen Apostolat" alle erforderlichen Möglichkeiten gegeben.

Wenn wir aus diesen drei Gründen die kirchenrechtliche Stellung des Laien und ihre geschichtliche Entwicklung untersuchen,[2] dann ist eine Fehldeutung, deren Abweisung im eben Gesagten schon enthalten ist, nochmal ausdrücklich abzulehnen. Es kann sich nicht darum handeln, in der Kirchenverfassung im Gefolge einer politischen Ideologie demokratische Elemente aufzuspüren oder zu vermissen oder umgekehrt ihren monarchischen Charakter festzustellen. Wir müssen uns immer gegenwärtig halten, daß die Verfassung der Kirche nichts anderes ist als die Gestaltung der Gemeinschaft, in der sie den sakramentalen, lehr- und hirtenamtlichen Auftrag ihres göttlichen Stifters erfüllt. Die Kirchenverfassung hat also ihren durchaus eigenständigen, eigenartigen und unvergleichlichen Rechtsgrund. Die Kirche ist nicht etwa ein „kirchlicher Staat".[3] Gewiß liegen geistesgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den Anschauungen vom Wesen der politischen Gemeinschaft und vom Wesen der Kirche vor. Genial tritt uns ein solcher Zusammenhang in Dantes Schrift „De monarchia" entgegen, in welcher Politik zur Metapolitik erhoben wird. Aber solche Analogien dürfen niemals die prinzipielle Andersartigkeit der kirchlichen Verfassung

---

[1] Im „Lexikon für Theologie und Kirche", Bd. VI, Sp. 338 wird das Nominations- und Präsentationsrecht, also das Recht des Staates, Bischofskandidaten zu benennen, und das der Patronatsherren, dem Bischof Kleriker zu präsentieren, unter den „Rechten des Laien" in der Kirche aufgezählt, nachdem zuvor vom Recht auf Sakramentenempfang usw. die Rede war. Dieses ist ein innerkirchliches Recht des laos mit kircheneigener Rechtsquelle, jenes aber nur ein kirchlich geduldetes weltliches Recht. Hier scharf zu unterscheiden, ist die Absicht unserer Darlegungen.

[2] Die vorliegende Untersuchung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie greift nur einige bezeichnende Züge des Problems heraus, und zwar besonders seine verfassungsrechtliche Seite.

[3] Die von manchen Schriftstellern für die Kirche gebrauchten Ausdrücke wie „monarchisch" und „nichtdemokratisch" werden besser vermieden.

verdecken.[4] Nichts wäre irrtümlicher und verderblicher, als wenn man die Entfaltung des Laien mit einer Demokratisierung verwechselte.

In der Zeit, in der sich die Grundzüge der kirchlichen Verfassung herausbilden, also im ersten und zweiten christlichen Jahrhundert, lag jede Anlehnung an andere Organisationsformen fern.[5] Die Gemeinden empfingen ihre Einrichtungen von den Aposteln und ihren Schülern. Von Anfang an begegnen uns Amtsbezeichnungen wie episkopoi, diakonoi, presbyteroi (Phil 1,1; 1 Tim 3,2 und 8; 5,17 und 19 und andere Stellen), wenn auch der Amtsinhalt noch nicht klar abgegrenzt, uns auf jeden Fall nicht mehr deutlich greifbar ist. Wesentlich ist, daß das apostolisch grundgelegte Bischofsamt vom Mittelpunkt des gemeindlichen Lebens, also von der Eucharistie her zur Entfaltung kommt. Mit den Ämtern, auch schon in ihrer ersten Ausprägung, ergibt sich eine Unterscheidung zwischen Amtsträgern und Volk, zwischen kleros (= Anteil, Erbe) und laos (= auserwähltes Volk), Ausdrücke, die schon sehr früh auftreten, so in der Apostelgeschichte (1,17) und im 1. Brief des Bischofs Clemens von Rom.[6] Es gibt also bereits im 1. Jahrhundert Laien. Ebenso aber wie das Bischofsamt seine Form aus der Eucharistie gewinnt, sind die Laien Kultgemeinde, also nicht etwa eine Menge, die es noch außerhalb der Hierarchie gibt. Sie sind nicht Leute, die von draußen hereinkommen als Angehörige einer zivilen Gesellschaft, sondern sie sind die mathetai, die Jünger, die Gläubigen, „die in Christo". Daran ändert sich auch nichts, nachdem die „nichtbeamteten" Geistträger, die Charismatiker der „gotterleuchteten Rede", verschwinden, bzw. deren Funktion im Amt aufgeht. In der apostolischen Zeit gab es Propheten und Lehrer, die ohne amtlichen Auftrag in den Gemeindeversammlungen aus subjektiver göttlicher Eingebung sprachen. Paulus schreibt dazu in seinem ersten Brief an die Gemeinde zu Thessalonich: „Gotterleuchtete Rede achtet nicht gering. Prüft alles; was gut ist, behaltet; von jeder Art Bösen haltet euch fern" (1 Thess 5,20). Die Gemeinde hatte also den apostolischen Auftrag, mitzuwirken an der Reinerhaltung der Lehre. Aber schon Paulus hatte Abirrungen zu wehren, wenn er sich gegen das Überhandnehmen der ekstatischen Reden „in (unverständlichen) Sprachen" und gegen das Auftreten prophetischer Frauen wandte (1 Kor 14). Gefährlich wurden solche „Charismatiker" mit der zunehmenden Ausbreitung von Häresien, die eine Stärkung der bischöflichen Autorität erforderte. Sie tritt uns betont entgegen in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien und besonders in dem schon ge-

[4] Gewiß kann man — vorbehaltlich der grundsätzlichen Indifferenz der Kirche gegenüber den Staatsformen als solchen — von einer besonderen Nähe der gebundenen Monarchie zur Struktur der Kirche sprechen. Aber dieses Verhältnis gilt nicht ohne weiteres in der Umkehrung.

[5] Die anfängliche Anknüpfung an den „Ältestenrat" des Judentums blieb ohne Bedeutung.

[6] Die Bezeichnung „Bischof von Rom" wird hier nur deshalb gebraucht, weil der Titel „Papst" späterer Zeit angehört.

nannten 1. Clemensbrief (geschrieben um 96), der veranlaßt wurde durch einen Zwiespalt zwischen Klerus und Laien in der Gemeinde von Korinth.

Es ist jedoch keineswegs etwa so, daß die Festigung der Hierarchie und ihrer Autorität eine Ablösung von den Laien bedeutet. Der Bischof und seine Gehilfen, die Diakone und Presbyter, und die Laien bilden zusammen die Gemeinde, die geistig und verfassungsrechtlich eine Einheit darstellt. Alle Gemeinden zusammen bilden die Kirche. Noch bei Augustinus, der ja den kirchlichen Autoritätsbegriff entscheidend begründet, wird die Einheit von Klerus und Laien im sakramentalen Leben bei aller Unterscheidung festgehalten: „Darum löst nicht dieser allein (Petrus), sondern die gesamte Kirche bindet und löst die Sünden . . . Wenn dies (das Wort über die Schlüsselgewalt) zu einem Petrus gesagt ist, tat dies auch nur Petrus allein? Er starb und ging dahin. Wer also bindet, wer also löst? Ich wage es zu sagen: auch wir haben die Schlüssel. Doch was sage ich: daß wir binden, daß wir lösen? Auch ihr bindet, auch ihr löst. Denn wer gebunden ist, wird von eurer Gemeinschaft getrennt; und wer von eurer Gemeinschaft getrennt wird, wird von euch gebunden; und wenn er ausgesöhnt wird, wird er von euch gelöst, weil auch ihr Gott für ihn bittet" (in ev. Joh. tr. 124,5).[7]

Von dieser sakramentalen Stellung des Laien in der Hierarchie (hier nicht als ordo, sondern als Gestaltsprinzip der Kirche gemeint) muß man ausgehen, wenn man die Mitwirkung des Laien im verfassungsrechtlichen Leben, also vor allem bei den Bischofswahlen, recht verstehen will. Diese Wahlen sind keine Abstimmungen in unserem modernen Sinn — das Mehrheitsprinzip in der Kirche tritt erst im Hochmittelalter auf —, sie sind vielmehr Bekundungen des Heiligen Geistes durch die Gemeinde. Der Klerus wählt den Bischof, die Gemeinde stimmt der Wahl zu. Der erste Clemensbrief betont, daß es dem Bischofsamt widerspräche, wollte man den Gewählten wieder absetzen, wie es die Laien in Korinth forderten, aber auch er gesteht der Gemeinde das Zustimmungsrecht bei der Wahl zu. In der späteren Zeit gewinnen die Nachbarbischöfe Einfluß auf die Wahlen, aber die eigentliche Wahl, das suffragium, wird durch den Klerus der Bischofsstadt mit der Zustimmung des Volkes vorgenommen; den Nachbarbischöfen steht das iudicium, das Urteil über die ordnungsgemäße Wahl, die Würdigkeit der Person und der consensus zu. Eine klare Kompetenzscheidung war noch nicht gegeben. Diese Form der Wahl galt in der Kirche bis zum mittelalterlichen Investiturstreit grundsätzlich als die „kanonisch rechtmäßige Wahl", wenn auch die Praxis, wie wir sehen werden, sie längst aufgegeben hatte.

In der kirchenrechtsgeschichtlichen Entwicklung können wir nun — und dies ist von größter Wichtigkeit für unsere Frage — die Feststellung

[7] Auf diese Einheit des Amtsträgers mit der Gesamtkirche gründet Augustinus seinen Kampf gegen die donatistische Häresie, die nur die Sakramente des persönlich heiligen Priesters anerkennen wollte.

machen, daß dieser Begriff von der „kanonischen Wahl", der an der Einheit der Gesamtgemeinde, also von Klerus und Laien, festhält, nicht im Zuge einer innerkirchlichen Veränderung aufgegeben, sondern durch Einwirkung von außen, durch politische Kräfte zerstört worden ist. Mit Konstantin d. Gr. wird das Christentum öffentliche Religion. Im Zusammenhang unseres Themas bedeutet dies, daß der laos, das auserwählte Volk des Neuen Bundes, die Kultgemeinde, zusammenfällt mit der politischen Öffentlichkeit, mit dem Volk schlechthin. Die Konsequenzen hieraus zieht aber zunächst nicht die Kirche, sondern der Staat. In dem von der kaiserlichen Religionspolitik besonders stark beeinflußten Osten der Kirche werden die Laien in der Kirchengemeinde der Bischofsstadt mehr und mehr in ihrem Wahlrecht beschränkt. Unter Justinian im 6. Jahrhundert sind im Osten nur noch die Vornehmen der Städte, also die politisch hervorragenden Laien, an der Wahl beteiligt. Sie schlagen zusammen mit den Geistlichen drei Kandidaten vor, von denen dann einer durch den Metropoliten ernannt wird. Schließlich wird in der Ostkirche die Gemeinde ganz ausgeschaltet, das Vorschlagsrecht geht auf die Provinzialbischöfe über. Die staatskirchliche Zentralisationspolitik hat sich durchgesetzt, während im politisch freieren Westen die kanonische Wahl noch länger erhalten blieb.

Doch auch im Westen bahnte sich eine Entwicklung an, die an die Stelle des ursprünglich geistlichen Rechtes der Laien in der Kultgemeinde das politische Recht, das Königsrecht, setzte. Den Gründen, die im Reich der Merowinger und Karolinger und unter den sächsisch-salischen Kaisern zu einer Einfügung der Bischöfe in die politische Struktur geführt haben, ist hier nicht näher nachzugehen. Für uns ist es bedeutsam, daß in den Anfängen des Investiturstreites der Kampf um die libertas ecclesiae mit der Forderung nach der kanonischen Bischofswahl geführt wurde. Daß die Tradition noch lebendig war, beweist die Bestimmung Leos IX. von 1049 gegen die Simonie, wonach niemand ein kirchliches Amt bekommen sollte „sine electione cleri et populi", ohne die Wahl durch Klerus und Volk. Wie problematisch aber in der Zwischenzeit durch die politische Entwicklung die Stellung des Laien in der Kirche geworden war, zeigt der ganz andere Tenor, der aus dem Erlaß Nikolaus II. von 1059 spricht, „daß kein Kleriker oder Priester auf irgendeine Weise durch Laien eine Kirche erhalten dürfe, sei es umsonst, sei es für eine Gegenleistung". Die Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser fand ihren vorläufigen Abschluß im Wormser Konkordat, in dem grundsätzlich die kanonische, d. h. die altkirchliche Wahlform wiederhergestellt werden sollte. Aber dies war ein Restaurationsversuch, der nicht mehr durchgeführt werden konnte. Das Recht des Königs, bei der Wahl anwesend zu sein, schränkte in der Stauferzeit die freie Wahl nach wie vor ein, bis dann mit dem Erstarken der Partikularkräfte im Reich der Adel durch die von ihm beherrschten Domkapitel das Erbe des alten Königrechtes antrat.

Die ganze folgende Entwicklung wäre nur noch darzustellen unter dem Thema „Staat und Kirche", nicht aber unter dem Thema, das wir eingangs formuliert haben. Das Nominationsrecht (Kandidaten zu benennen) und das Exklusivrecht (Kandidaten auszuschließen) sind Ansprüche des Staates, von denen sich die Kirche zur Sicherung ihres religiösen Auftrages in langem Kampf freizumachen sucht. Der Weg ist die Zentralisation an die Kurie. Das kanonische Mitwirkungsrecht des Laien ist mit dem Hochmittelalter auch theoretisch erloschen.

Eine ins einzelne gehende Darstellung der Entwicklung des Papstwahlrechtes erübrigt sich, weil sie für unseren Gegenstand nichts wesentlich Neues ergibt. Der Papst wird als Bischof von Rom ursprünglich gewählt wie jeder andere Bischof auch. Aber die Politisierung des „Kirchenvolkes" vollzieht sich wegen der Bedeutung des Papsttums in besonders krassen Formen. Die Einflüsse, die der Ostgotenkönig Theoderich, die byzantinischen Kaiser, die deutschen Kaiser und später andere Fürsten auf die Wahl ausgeübt haben, waren noch erträglich gegenüber den Tumulten der römischen Adelsgeschlechter. Nach verschiedenen Versuchen seiner Vorgänger gelang es Papst Alexander III., 1179 das Papstwahlrecht zu festigen, indem er es auf das mit Zweidrittelmehrheit beschließende Kardinalskollegium einschränkt, den übrigen Klerus, den Kaiser und das Volk aber ausschließt. Eine letzte Erinnerung an den laos lebt fort in der Bestimmung, daß auch ein Laie, wenn er die Bedingungen für die Priester- und Bischofsweihe erfüllt, zum Papst gewählt werden kann.

Eine Sonderstellung nimmt im Zusammenhang unserer Frage die frühmittelalterliche Auffassung vom sakralen Königtum ein. Es handelt sich hier nicht wie in späterer Zeit um eine vom Königtum selbstgeschaffene Theokratisierung, sondern um eine in das innerkirchliche Leben aufgenommene, wohl teils auf alttestamentliche, teils auf germanische Tradition zurückgehende Anschauung, die sich in den Liturgien der Krönungssalbung kundtut. Der mit Chrisam, dem heiligen Öl, an Scheitel, Brust, Nacken, Unterarmen und Händen gesalbte König ist weder ein Kleriker, noch aber auch ein einfacher Laie. Ja, die Liturgie nennt ihn ausdrücklich „Mittler zwischen Klerus und Volk".[8] Die besonders im Laufe des 9. Jahrhunderts in Deutschland ausgestaltete Krönungsliturgie wirkt auch auf andere Länder ein und geht teilweise in die Kaiserkrönungsliturgie in Rom über, wo man freilich statt des Chrisams Katechumenenöl verwendet.[9] Der Kaiser wird als Diakon in die Klerikerschaft an der römischen Peterskirche aufgenommen, darf unter beiden Gestalten kommunizieren und beim Pontifikalamt ministrieren. Die Krönungssalbung wird von einigen Theologen, so von Papst

[8] Andere Bezeichnungen der Liturgie für den König sind: „der Anteil hat am Dienst der Bischöfe" — „Er möge die Kirche mit den zu ihr gehörenden Völkern nähren, lehren, festigen und leiten" — er möge sich einst erfreuen bei Christus, „dessen Namen und Stellvertretung er hat".

9 Siehe E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, 1942. Wilhelm Neuß, Die Kirche des Mittelalters, 1946.

Gregor d. Gr., später von Petrus Damiani und Petrus von Bois zu den Sakramenten gerechnet. Es wäre irrtümlich, diese Formen einfach aus kirchlich geduldeten staatskirchlichen Tendenzen herzuleiten; es handelt sich vielmehr um eine echte religiöse Erscheinung, in der geistlicher und politischer Gehalt ebenso ungeschieden ineinander lagen wie im Amt der geistlichen Fürsten des 10. und 11. Jahrhunderts, die nicht zuletzt gerade durch die sakrale Auffassung vom Königtum im Zeitbewußtsein gerechtfertigt wurden. Man kann die Könige als die Repräsentanten des altkirchlichen laos ansehen; denn wenn sie auch ihr Königsrecht auf die Gnade Gottes gründeten, so war es doch gerade eben dieselbe gratia dei, an der teilzuhaben die altchristliche Gesamtgemeinde berufen war. Das Königtum, im Kampf mit der Kirche oft gebannt und allmählich sich selbst säkularisierend, verlor seit dem Hochmittelalter seinen ursprünglichen innerkirchlichen Weihecharakter — Innozenz III. bekämpft ausdrücklich die sakramentale Auffassung der Königsweihe. Die späteren theokratischen Auffassungen sind von der frühmittelalterlichen Weiheliturgie scharf zu scheiden.

Dagegen ist das sog. Eigenkirchenrecht, das im Mittelalter dem Grundherrn einer Kirche nicht nur die Verfügung über Gebäude, Erträgnisse usw., sondern auch das Recht gab, den Pfarrer ein- und abzusetzen, aus rein außerkirchlichen Anschauungen, welcher Art sie auch immer sein mögen, herzuleiten. Die Bischöfe haben es von Anfang an bekämpft und nur unter Einschränkungen geduldet. Schließlich ist davon das Recht der Patronatsherren übriggeblieben, einen Geistlichen dem Bischof zu präsentieren. Das Tridentinum schränkt die Patronate zahlenmäßig ein, der CIC schließt Neuentstehung aus. Das Eigenkirchenrecht, bzw. das übriggebliebene Patronatsrecht ist ein typisches Beispiel für eine politisch-rechtliche Stellung des Laien in der Kirche, die prinzipiell zu unterscheiden ist von jener kirchenrechtlichen, die im Wesen der Hierarchie gründet.

Wohl in Anlehnung an das Eigenkirchenrecht haben seit dem 11. Jahrhundert die Stadtgemeinden dort, wo sie die Kirche selbst gebaut hatten, das Pfarrwahlrecht in Anspruch genommen. Die Verhältnisse liegen hier insofern anders, als nicht ein Grundherr einer Pfarrgemeinde einen Pfarrer setzte, sondern die mit der kirchlichen Gemeinde kongruente bürgerliche Gemeinde einen Pfarrer wählte, der vom Bischof zu bestätigen war. Dennoch handelt es sich auch hier um ein weltlich hergeleitetes Recht. In der Schweiz hat es sich erhalten in Gemeinden, die aus drei vom Bischof benannten Kandidaten einen wählen dürfen.

Der im Investiturstreit und zur Zeit der Staufer geführte Kampf um die libertas ecclesiae konnte die Beherrschung der Kirche durch ein zwar nicht unchristliches, aber weithin säkularisiertes Königtum und ihre Feudalisierung durch den über die Domkapitel verfügenden Adel nicht beseitigen. Die Aufgabe der Weltheiligung, der sich die Kirche unterzogen hatte, brachte es mit sich, daß sich in ihre eigene Gestalt Züge dieser

Welt einprägten. Ein wirklicher Widerstand gegen diese politische Entwicklung konnte nur geleistet werden durch die Kurie in Rom, die das sich anbahnende Landeskirchentum der Fürsten durch möglichst viele Reservationen der Stellenbesetzung an den Heiligen Stuhl zu durchbrechen suchte. Aber auch diese Zentralisierung war mit sehr vielen Erscheinungen verbunden, die mit dem Wesen der Kirche nicht zu vereinbaren waren. Das Idealbild der altchristlichen Gemeinde war nun völlig aus dem Blick verloren. Die Reaktion des Volkes gegen die Feudalisierung der Kirche beschritt mehr und mehr revolutionäre und häretische Bahnen. Die Katharer verwarfen die Hierarchie grundsätzlich; der radikale Flügel der Humiliaten, einer religiösen Laienbewegung in Italien, verband sich mit den Waldensern, die ein reines evangelisches Leben forderten und in ihren Konventikeln einen religiös ernsten, aber sektiererhaften Geist entwickelten. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts vertritt Marsilius von Padua die Lehre, daß alle Macht vom Volk ausgehe und daß dieser Grundsatz auch für die geistliche Gewalt gelte. Es stehe dem Volk zu, Bischöfe und Priester einzusetzen und zu beaufsichtigen, die Mitglieder der Konzilien, die über dem Papst stünden, handelten als Beauftragte des Volkes. Es ist bemerkenswert, daß nun die Theorien über die rechtliche Stellung des Laien in der Kirche aus politischen Konzeptionen geschöpft werden. Der Laizismus, die Fratze jeder innerkirchlichen Laienbewegung, hat begonnen. Martin Luther, der mit seiner Auffassung vom Wesen der Kirche und vom „allgemeinen Priestertum" — alle sind geistlichen Standes — der hierarchischen Ordnung den Boden entzog, hat keineswegs sein Ziel, nämlich die „geistliche Freiheit", erreicht, sondern mußte zuletzt zu seiner bitteren Enttäuschung die äußerste Politisierung seines religiösen Anliegens im Landeskirchentum erfahren.

Von dieser geschichtlichen Situation muß man ausgehen, wenn man die innerkirchliche Rechtsentwicklung in der nachtridentinischen Zeit verstehen will. Der Laie war als gestaltendes Subjekt in der Kirche verdächtig geworden. Sobald er einen Anspruch erhob, trat er entweder auf als politische Macht oder zumindest als häresiegeneigt. Die Laien werden im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch zur „ecclesia discens et oboediens", zur lernenden und gehorchenden Kirche. Die Amtshierarchie als status clericalis und die Laien als status ecclesiasticus laicalis werden scharf voneinander geschieden. Gewiß gibt es in der Kirche von Anfang an Über- und Unterordnung; sie ist immer „Archie", echte Herrschaft, aber das „Hieron", das Heilige, ist nicht nur Unterscheidung des Priesters vom Nichtpriester, sondern zugleich auch das verbindende Moment der Einheit der Gemeinde gewesen. Augustinus bezeichnete das „vinculum caritatis", das Band der Liebe im Heiligen Geist, als das Einheitsprinzip der Kirche. Nun aber, in der nachtridentinischen Zeit, steht nicht die Einheit, sondern die Unterscheidung im Vordergrund. Es gilt der Begriff der Kirche als

„coetus hominum sub regimine legitimorum pastorum" — die Kirche als „Versammlung der Menschen unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten".

Von großer Bedeutung scheint uns die hierauf beruhende Auffassung des geltenden Kirchenrechtes von der „Kirchengemeinde" zu sein. Die Kirchengemeinde hat Rechtspersönlichkeit nur nach staatlichem Recht, nach kanonischem Recht ist sie nicht iuristische Person, besitzt sie keine Organisation und keine Vertretung, d. h. also sie existiert rechtlich nicht. Ein kirchenrechtlicher Begriff ist die „Pfarrei" (parochia). Gemeint ist jedoch damit nicht die Gemeinde der Gläubigen. sondern der geographisch abgegrenzte Bezirk innerhalb einer Diözese. Rechtlich bedeutsam in kanonischem Sinne ist aber weder die Kirchengemeinde, denn sie existiert rechtlich ja gar nicht, noch die territoriale Pfarrei, sondern die „Pfarrpfründe" (die Einkünfte des Kirchenamtes) und die örtliche Kirchenstiftung (z. B. das Gotteshaus, Kapitalien, Grundstücke, Klingelbeutelertrag). Pfarrpfründe und Kirchenstiftung zusammen bilden die Pfarrei. Die Verwaltung der Kirchenstiftung obliegt dem Kirchenrektor, dem auch ein vom Bischof ernannter Kirchenstiftungsrat beigegeben werden kann. Nach konkurrierendem staatlichem Recht wird z. B. in Bayern die Kirchenstiftung von einer „Kirchenverwaltung", in Preußen von einem „Kirchenvorstand" verwaltet. Die bayerische Kirchenverwaltung, also eine Körperschaft staatlichen Rechtes, besteht aus dem Pfarrer als Vorsitzendem und 2 bis 6 von der Kirchengemeinde gewählten Laien.

Im Zusammenhang unserer Frage ist also festzuhalten, daß der Kirchenstiftungsrat, der manchmal bei feierlichen Gelegenheiten in Erscheinung tritt, nicht etwa eine Vertretung der „Kirchengemeinde" ist, sondern entweder ein vom Bischof ernannter Verwaltungsbeirat oder aber — und zumeist — eine auf Grund staatlichen Rechtes gewählte Körperschaft.[10] Die Gemeinde besteht also in kirchenrechtlichem Sinne nicht als eine personale, sondern nur als sachliches Institut.[11]

Damit ist eine kirchenrechtsgechichtliche Entwicklung abgeschlossen, die nicht in jeder Hinsicht erfreulich, aber immer begreiflich ist aus der heilsgeschichtlich notwendigen Kampfstellung der Kirche gegen Laizismus und Staatskirchentum. Ob es nun der fürstliche Staatsabsolutismus des 18. Jahrhunderts oder die Zivilkonstitution der französischen Revolution von 1790 war, wonach die Besetzung der Bistümer und Pfarreien durch die politischen Wahlkörper erfolgen sollte — immer war eine Abwehr nur möglich in

[10] Noch mehr gilt dies von der Ortskirchen-Steuervertretung, die nach staatlichem Recht zu wählen ist.

[11] Als Teil des Corpus Christi Mysticum geht freilich die Gemeinde in ihrer kirchenrechtlichen Definition als „Pfarrei" nicht auf. In der vollen Wirklichkeit des kirchlichen Lebens ist sie mehr als sachliche Anstalt: Personales Verhältnis zwischen Pfarrer und Pfarrvolk, zwischen all ihren Gliedern, sakramentale Gemeinschaft. Die obige Darstellung trifft also nur die verfassungsrechtliche Seite. Wenn der CIC den sachlichen Anstaltscharakter betont, so geht es auch hier wieder um den Abweis einer Verwechslung, als sei das Kirchenvolk zusammen mit dem Pfarrer eine Art Körperschaft nach politischem Recht. Eine solche Auffassung aber hat nichts zu tun mit dem laos (populus), dem „Kirchenvolk", wie es in der vorkonstantinischen Zeit und auch noch im Begriff der kanonischen Wahl begegnet.

einer Konzentration der Amtshierarchie. Noch 1904 mußte Papst Pius X. das Exklusivrecht der Staaten aufheben, nachdem Österreich es zum letzten Mal gerade bei seiner Wahl geltend gemacht hatte, indem es den Kardinal Rampolla als Kandidaten ausgeschlossen hatte. Im 19. Jahrhundert aber beginnt in Deutschland wie in Frankreich, inspiriert von den katholischen Romantikern, eine Volksbewegung, die den Laien wieder als ein lebendiges, gestaltendes Glied in die Kirche hineinführt und ihm in den kirchlichen Vereinen eine neue Gemeinschaftsform gibt. Kirchenrechtlich anerkannt sind zwar nur die Vereine im engeren Sinne, also z. B. der Dritte Orden, die Bruderschaften usw. Aber das neue kirchliche Leben der Laien ist noch viel zu sehr im Fluß, als daß es rechtlich hätte erfaßt werden können. Der CIC hat eine abgeschlossene Entwicklung notwendigerweise rechtlich fixiert — aber die Kirche als fortlebender Christus entfaltet sich immer weiter in unerschöpflicher Fruchtbarkeit. Die katholische Volksbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts hat einen ganz neuen innerkirchlichen Ansatzpunkt gefunden. Sie hat, von einigen französischen Entgleisungen abgesehen, nichts zu tun mit politischen Ideologien, sondern sie ist originär religiös und kirchlich. Damit schließt sie eine Jahrhunderte alte, verhängnisvolle Verwechslung von laos und politischer Öffentlichkeit ab. Und darum konnte ihr Papst Pius XI. und der regierende Heilige Vater die höchste Legitimation erteilen.

Schließlich ist zu beachten, daß das Urrecht des Laien in der Kirche von der dargestellten Entwicklung nicht angetastet worden ist: „Die Laien haben das Recht, vom Klerus gemäß den kirchlichen Vorschriften die geistlichen Güter, und vor allem die zum Heil notwendige Hilfe zu empfangen" (can. 682). Hier wird ein Rechtsanspruch formuliert, welcher die Willkür einer „Priesterherrschaft" ausschließt, wie sie uns oft genug in der Religionsgeschichte begegnet. Es liegt nicht im beliebigen Ermessen des Klerus, ob er das Heiligtum öffnen will oder nicht; er hat hier vielmehr einer streng geordneten Pflicht zu folgen, die schon als solche das Recht des Laien auf die Güter des Heiles enthält, darüber hinaus aber noch verfassungsrechtlich dadurch verschärft wird, daß ausdrücklich von einem Rechtsanspruch des Laien die Rede ist. Gewiß, es handelt sich hier um ein passives Recht auf „die zum Heil notwendige Hilfe". Der im Evangelium begründete und von Pius XI. als „Teilnahme des Laien am hierarchischen Apostolat" formulierte Auftrag jedes Christen, an der Gestaltung des Reiches Gottes aktiv mitzuwirken, wird jedoch nicht etwa deshalb aufgehoben, weil die Formen seiner Durchführung im CIC nicht rechtlich festgelegt werden. Das Kirchenrecht folgt dem gleichen Gestaltungsprinzip wie das Dogma: Es wird nie mehr formuliert, als geschichtlich notwendig ist. Gerade dort aber, wo nicht formuliert wird, liegt Zukunft. Außerdem wird das aktive Recht des Laien auf die Mitwirkung in der Gestaltung des Gottesreiches dort zum ausdrücklichen Gegenstand des CIC, wo es sich um den standesgemäßen Bereich des Laien

handelt, der von der natürlichen Sphäre in die geistliche Sphäre erhöht wird: in den canones über die Ehe. Indem sich can. 1013 über die „fines", die Zwecke der Ehe äußert, spricht er ein aktives Recht des Laien innerhalb der Kirche aus, das um so „laienhafter" ist, als sich die Brautleute das Sakrament gegenseitig selbst spenden. Der finis secundarius umfaßt die Ehe im engeren Sinne als die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau und hat insofern „individuellen Charakter" (Anton Retzbach). Betrachtet man jedoch die Bedeutung der Ehe in der Geschichte der Völker (z. B. die politische Auswirkung der Polygamie im Islam), so wird der durchaus öffentliche Charakter dieses kirchlichen Rechtsauftrages an den Laien deutlich. Er ist ein aktives Gestaltungsrecht ersten Ranges. Der finis primarius der Ehe aber, „die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft", begründet vollends das Recht des Laien in der Kirche. Die immer simplifizierende öffentliche Meinung hat vielfach die Diskussion um das „Elternrecht" eingeschränkt auf den Kampf um die Konfessionsschule. Das Elternrecht hat zum Gegenstand „die Erziehung von Nachkommenschaft" schlechthin. Es ist auch keineswegs ein Recht, das nur dem Staat gegenüber geltend gemacht wird. In dieser Hinsicht ist es ein „Naturrecht". Aber die Kirche spricht das Recht auf Erziehung der Kinder den Eltern auch in ihrem eigenen, geistlichen Bereich selbst zu. Das Elternrecht ist ein Recht des Laien in der Kirche, ein Recht im Hieron (denn die Ehe ist Sakrament), ein geistliches Recht. Daß das Elternrecht nur im Rahmen des kirchlichen Heilsauftrages Recht bleibt, ist keine Einschränkung der Freiheit, sondern die Voraussetzung dafür, daß sich das Kirchenrecht überhaupt mit dem Recht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder befassen kann. Mit dem Erziehungsauftrag ist freilich der Auftrag des Laien in der Kirche nicht erschöpft. Der Christ steht in der Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur als Vater oder Mutter. Indem jedoch der CIC das Elternrecht ausdrücklich hervorhebt, hat er das spezifische Recht des Laien in der Kirche formuliert. Und indem er ausdrücklich das passive Recht des Laien auf „die zum Heil notwendige Hilfe" ausspricht, hat er das Recht des Laien in der Kirche dort begründet, von woher überhaupt jedes Kirchenrecht zu begründen ist: In der sakramentalen Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn.

Formen wachsender Berufsgemeinschaft

Das Schweizer „Stabilisierungsabkommen" 1947 und 1948

Von JAKOB DAVID

Nach dem Kriege bewegten sich auch in der Schweiz, ähnlich wie in den meisten andern Ländern, Preise und Löhne zunächst kräftig in die Höhe. Dabei spielte nicht bloß die echte Erhöhung der Produktionskosten eine Rolle, sondern vor allem die verstärkte Nachfrage sowohl nach Gütern wie nach Arbeitskräften. Löhne und Preise trieben sich gegenseitig hinauf. Ein besonders abschreckendes Beispiel für die verheerenden Folgen dieser berüchtigten Preis-Lohn-Spirale zeigte die Entwicklung in Frankreich, wo der Fortgang dieser Bewegung das gesamte Gefüge der Volkswirtschaft auseinanderzusprengen drohte.

In der Schweiz bestand zwar eine Eidg. Preiskontrolle, ohne deren Genehmigung die Preise nicht erhöht werden durften. Aber einerseits waren die Exportpreise dieser Kontrolle nicht unterworfen, anderseits drohte gerade wegen dieser Ausweichmöglichkeit der Binnenmarkt vernachlässigt zu werden. Ähnlich stand es mit den Arbeitskräften. Der Aufschwung der Industrie saugte jede verfügbare Kraft auf und nahm vielfach der Landwirtschaft die Arbeitskräfte weg. Die Uhrenindustrie vermochte Löhne zu bezahlen, die viele Arbeiter veranlaßte, ihren angestammten Arbeitsplatz zu verlassen und sich dieser Industrie zuzuwenden. Notgedrungen boten deshalb auch die anderen Wirtschaftszweige Löhne, die wohl in Zeiten aufsteigender Konjunktur tragbar waren, auf die Dauer aber notwendig zu gefährlichen Rückschlägen führen mußten.

Zunächst ließ man das Spiel gewähren. Aber die Bedenken dagegen machten sich immer stärker geltend. Die Behörden verstanden wohl, daß sie allein in einem freiheitlichen Staatswesen die Lage nicht zu meistern vermochten. Deshalb berief der Bundesrat im Herbst 1947 eine Konferenz der Wirtschaftsverbände ein, um ihre Meinung zu hören, wie dem Übel zu steuern sei. Sehr rasch setzte sich der Gedanke durch, daß die Wirtschaftsverbände selbst in ihrem eigenen Interesse wie in dem des Gesamtvolkes, am ehesten der Aufgabe gewachsen seien. Die zweite Landeskonferenz, die am 13. November 1947 in Bern tagte, setzte einen besonderen Ausschuß ein, der entsprechende Vorschläge vorlegen sollte. Hier wurde nun der Entwurf zu einer „gemeinsamen Erklärung der Spitzenverbände der Wirtschaft" ausgearbeitet, die in der schweizerischen Sozialgeschichte ohne Vorbild dastand. Diese Erklärung wurde im Laufe der nächsten zwei Monate von sämtlichen in Frage kommenden Verbänden zu Händen der Öffentlichkeit und zur zustimmenden „Kenntnisnahme des Bundesrates" unterzeichnet. Die Erklärung läuft darauf hinaus, daß diese Verbände ihren Willen kundtun und sich damit verpflichten, sich unter gewissen Bedingungen und Einschränkungen auf gegenseitige Verabredung hin für einen Preis- und Lohnstop einzusetzen.

Die Erklärung enthält drei wesentliche Punkte: 1. die Feststellung des Grundsatzes, 2. die Formulierung der Einschränkungen und Ausnahmen, 3. die Bildung eines Organs zur Durchführung.

1. Die Erklärung beginnt mit dem bezeichnenden Satz: „Im Interesse der Verhinderung eines weiteren inflatorischen Auftriebes, der unter den heutigen Umständen keiner der beteiligten Wirtschaftsgruppen eine weitere Verbesserung ihres Realeinkommens gestattet, erklären die Unterzeichneten ihre Zustimmung zu einer auf Gegenrecht beruhenden Verständigung unter den folgenden Bedingungen. Sie werden sich loyal für deren Verwirklichung einsetzen."

Obwohl natürlich bei einer so großen Zahl von Beteiligten und den sehr unterschiedlichen Verhältnissen in den verschiedenen Wirtschaftszweigen die Schwierigkeiten viel größer waren als beim „Friedensabkommen", war auch hier alles auf Treu und Glauben aufgebaut. Es kann schon hier festgestellt werden, daß auch diese lockere Vereinbarung durchaus zum Ziele geführt hat.

Der von allen angenommene Grundsatz lautete: „Unter Vorbehalt der in Art. 2 genannten Ausnahmen sollen bis zum 31. Oktober 1948 (d. h. für 9 Monate) keine weiteren allgemeinen Preis- und Lohnerhöhungen stattfinden." Natürlich konnte dieser Grundsatz nur durchgeführt werden, wenn berechtigten Wünschen und Forderungen trotzdem in einem Maße Rechnung getragen wurde, das die ganze Vereinbarung nicht illusorisch machte.

2. Darum wurden unter den „Vorbehalten" folgende Ausnahmen vorgesehen:

a) Lohnerhöhungen von Arbeitern (sowie von unteren und mittleren Angestellten und Beamten), die zur Wiederherstellung des Vorkriegs-Realeinkommens noch erforderlich wären.

b) Preis- und Lohnerhöhungen, die zum Ausgleich ausgesprochener Mißverhältnisse oder Notlagen erforderlich sind.

c) Lohnerhöhungen, die ohne direkten oder indirekten Einfluß auf die Preise durchgeführt werden können.

Über die Berechtigung dieser Begehren sollten aber nicht bloß die Beteiligten, sondern ein gemeinsamer „Stabilisierungsausschuß" urteilen, von dem gleich noch die Rede sein wird. Maßstab für die Beurteilung sollten einerseits die Reallöhne der Vorkriegszeit sein, anderseits gewisse Durchschnittslöhne, soweit es sich um die Feststellung ausgesprochener Mißverhältnisse handelte.

Am problematischsten war natürlich die dritte der genannten Ausnahmen. Es handelte sich um die Feststellung, ob die Lohnerhöhungen von den Unternehmern selbst getragen werden konnten, unter Schmälerung der Gewinnspanne, ferner um die Feststellung der Auswirkungen indirekter Natur auf das übrige Lohn- und Preisgefüge. Wenn z. B. in einem sehr

leistungsfähigen Wirtschaftszweig, der sich besonders an den Auslandspreisen schadlos halten konnte, Lohnerhöhungen ohne Rücksicht auf die übrigen Zweige vorgenommen wurden, so konnte es sein, daß auch diese die Löhne unter Abwälzung auf die Preise erhöhen mußten, wenn sie nicht ihre besten Kräfte verlieren wollten. Dieser Zusammenhang hatte insbesondere zu einer Steigerung der Löhne der landwirtschaftlichen Arbeiter und damit der landwirtschaftlichen Porduktenpreise geführt, die wiederum ihre Rückwirkungen auf sämtliche anderen Löhne und Preise haben mußte. Anderseits wollten sich natürlich die Gewerkschaften die Hände doch nicht allzu sehr binden und ihren Anteil an den Gewinnen der Hochkonjunktur entwinden lassen.

3. Als Organ für die Durchführung und Kontrolle dieser gegenseitigen Verabredung wurde von den Verbänden selbst ein paritätischer Stabilisierungsausschuß bestellt. Er sollte auftauchende Begehren sowohl nach der Preis- wie nach der Lohnseite begutachten. Eigene Entscheidungskraft hatte dieser Ausschuß keine. Die Begutachtung der Preise wurde an die staatliche Preiskontrollstelle weitergeleitet, die endgültig über die Genehmigung zu entscheiden hatte. Die Begutachtung der Löhne ging einerseits zurück an die entsprechenden Verbände, anderseits an die staatliche Behörde, die über die Allgemeinverbindlicherklärung von Gesamtarbeitsverträgen (Tarifvertrag) zu befinden hatte.

Damit war der Einfluß auf die Preisbildung sehr wirksam. Das Preisniveau wurde gehalten und ging eher zurück, da nur noch sehr selten und meist in sehr beschränktem Umfang Begehren auf Preiserhöhungen zugestanden wurden. Dagegen war der Einfluß auf die Lohnentwicklung viel schwächer, weil in der Schweiz kein Lohnamt besteht und im Grunde genommen auch von keiner Seite gewünscht wird. Immerhin haben sich die Verbände in den allermeisten Fällen an die Entscheide der Stabilisierungskommission gehalten, und als eine gewisse Sanktion konnte die Verweigerung der Allgemeinverbindlicherklärung von staatlicher Seite betrachtet werden, falls sich herausstellte, daß die Vereinbarungen nicht frei, sondern unter unberechtigtem Druck der einen Seite zustande gekommen waren. Tatsächlich wurde auch die Lohnbewegung sehr stark abgebremst und betrug innerhalb von anderthalb Jahren kaum 4 Proz.

Dieser Stabilisierungsausschuß, der wie dargelegt, auf freier Vereinbarung beruhte, zählte 15 Mitglieder. Davon waren 7 Vertreter der 4 Gewerkschaftsrichtungen und 7 Vertreter der Arbeitgeberschaft (Industrie, Gewerbe und Bauernverband). Den Vorsitzenden bestimmte das Eidg. Volkswirtschaftsdepartement auf Vorschlag der Spitzenverbände. Es wurde Prof. E. Böhler von der Eidg. Technischen Hochschule ernannt, der am Zustandekommen der Verabredung das größte Verdienst hatte.

Von großer Bedeutung war die Bestimmung, daß die Entscheide dieses Ausschusses mit zweidrittel Mehrheit zu fassen waren. So konnte ein Entscheid nur zustande kommen, wenn wenigstens auch ein Teil der Gegen-

seite die Berechtigung der Begehren anerkannte. Dabei fiel dem von staatlicher Seite ernannten Vorsitzenden nur in Ausnahmefällen der Ausschlag zu.

Die tatsächliche Festsetzung der Löhne im Rahmen der vom Stabilisierungsausschuß festgelegten Grenzen blieb Sache der beteiligten Arbeitgeber und Arbeitnehmer selbst. Dem Eidg. Volkswirtschaftsdepartement wurde „empfohlen", Preiserhöhungen, die den Bedingungen dieser Verständigung widersprachen, zu verweigern und ebensolchen Lohnerhöhungen die Allgemeinverbindlicherklärung zu versagen, „sowie dahin zu wirken, daß auch alle öffentlichen Betriebe den Grundsätzen des Abkommens nachleben."

Über die genannten Aufgaben hinaus wurde noch abgemacht, daß der Ausschuß „periodisch die Entwicklung der Wirtschaftslage, insbesondere die Kosten-, Preis-, Lohn- und Gewinnverhältnisse" zu verfolgen und die sich aus der Überprüfung ergebenden Vorkehrungen zu beschließen oder zu empfehlen habe. Bei grundlegenden Veränderungen der allgemeinen Wirtschaftsverhältnisse sollten die Verbände „nach vorangehender dreimonatiger Benachrichtigung" von der Verständigung zurücktreten können.

Dieses Stabilisierungsabkommen blieb vom 1. Januar 1948 bis zum 31. Oktober 1949, also beinahe zwei Jahre, in Kraft. Nach diesem Datum wurde es provisorisch noch auf 2—3 Monate verlängert, um zu „liquidieren". Man war sich darüber einig, daß eine Erhöhung der Preise wie der Löhne kaum mehr in einem gefährlichen Maße in Frage kam. Die Meinungen über eine weitere Verlängerung waren sehr geteilt. Die Arbeitnehmer wünschten eine Fortsetzung. Sie hatten aus dem Abkommen wohl auch am meisten Nutzen gezogen, da während der Geltungsdauer des Abkommens die Reallöhne trotzdem um ein kleines gesteigert werden konnten. Die Arbeitgeber aber waren eher für eine Auflösung, weniger deswegen, weil sie schlechte Erfahrungen gemacht hätten (obwohl der Druck auf die Preise viel kräftiger war wie jener auf die Löhne), als vielmehr, weil man die Errichtung eines ständigen paritätischen „Wirtschaftsrates" befürchtete, den man in weiteren Kreisen noch ablehnt.

Aber die Erfahrung ist nun einmal gemacht worden, und zwar mit gutem Erfolg. Man hatte das staatliche Diktat vermieden, die Lohnkämpfe waren sehr gemildert worden, das Gleichgewicht der Volkswirtschaft und insbesondere das Preis- und Lohngefüge war ohne allzu große Anstrengungen intakt geblieben. Man hatte gelernt, „miteinander zu reden". So fehlt es denn auch bei den Unternehmern nicht an Stimmen, die der Erwartung Ausdruck geben, es möge der geschaffene Kontakt nicht abreißen. Sie sehen klar, daß bei der Unübersichtlichkeit der künftigen Entwicklung ein solches Organ der Zusammenarbeit für gemeinsame Aufgaben, die dem gemeinsamen Interesse dienen, schon bald sehr erwünscht sein könnte. Es sei aber „leichter, das Geschaffene aufzulösen, als es wieder neu zuwege zu bringen".

In seinem Schlußbericht legt Prof. Böhler über die staatspolitische Bedeutung dieses Stabilisierungsabkommens folgende Gedanken nieder:

„Das Stabilisierungsabkommen und die Tätigkeit des Ausschusses haben zweifellos wesentlich dazu beigetragen, die sozialen Spannungen, die sich erfahrungsgemäß im Anschluß an Kriege, Inflationen und internationale politische Verschiebungen ergeben, wesentlich zu lindern.

Zunächst hat die Vermeidung größerer wirtschaftlicher Gleichgewichtsstörung zur Vermeidung sozialer Spannungen beigetragen, wie sie in den umliegenden Ländern im Vordergrund standen. Sodann hat die Einigung auch ein gemeinsames Ziel sowie die dauernde Mitwirkung der einzelnen Gruppen bei seiner Verwirklichung zu einer Polarisation der politischen Kräfte geführt.

Ferner hat der paritätische Aufbau und die konferenzielle Behandlung das Mißtrauen zwischen den verschiedenen Gruppen wesentlich vermindert. Alle Beteiligten konnten auf Grund einer Kenntnis der konkreten Tatbestände entscheiden und waren zugleich gezwungen, den Standpunkt der anderen Gruppen anzuhören und zu würdigen. Alle Gruppen erhielten die Sicherheit einer gleichmäßigen Behandlung. Die Konflikte wurden an der Quelle und auf Grund der konkreten Tatbestände bereinigt, so daß sie nicht unverarbeitet in die Öffentlichkeit getragen zu werden brauchten.

Die in der Übergangszeit unvermeidlichen Einschränkungen der wirtschaftlichen Freiheit wurden akzeptiert und die staatliche Autorität, die infolge der wachsenden Lenkungsmüdigkeit ins Wanken geraten war, wurde wieder gefestigt — und zwar nicht durch staatlich polizeiliche Maßnahmen, sondern durch freiwillige Unterordnung.

Das Verfahren vor dem Ausschuß gab den gesuchstellenden Gruppen Gelegenheit, ihren Standpunkt zu vertreten, dem Ausschuß dagegen die Möglichkeit ihnen die langfristigen Interessen der Stabilisierung darzulegen und sie zu freiwilligen Verzichten zu veranlassen.

Anstelle der abstrakten staatlichen Lenkung trat während dieser Zeit die Koordination auf dem Wege der Selbstverwaltung."

Über die Möglichkeiten und Grenzen solcher Zusammenarbeit äußert sich Prof. Böhler u. a. folgendermaßen:

„Es darf wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß ein dauernder Kontakt die Behandlung konkreter Probleme erleichtert, weil eine gewisse dauernde Vertrauensatmosphäre besteht, die sonst immer wieder neu geschaffen werden muß. Ebenso kann die Besprechung im engeren Kreise auf Grund einer Einsicht in die Tatbestände die Ausweitung der Gegensätze und damit fruchtlose Kämpfe in der Öffentlichkeit verhindern. Der paritätische Kontakt kann daher ein wichtiges Organ der Aufklärung und demokratischen Meinungsbildung sein.

Ein dauernder und umfassender Erfolg ist jedoch nur zu erwarten, wenn gewisse Bedingungen und Grenzen eingehalten werden:

Die Vertreter im Ausschuß müssen ein gewisses Maß der Unabhängigkeit gegenüber den von ihnen vertretenen Gruppen haben und bereit sein, sachliche Lösungen auf eigene Verantwortlichkeit zu vertreten.

Das setzt voraus, daß die gemeinsam erarbeiteten Ziele in die beteiligten Organisationen hinausgetragen werden, so daß die tägliche Arbeit der Organisationen auf diese Zielsetzung stärker ausgerichtet wird.

Die Erzielung konkreter Lösungen und Fortschritte muß den beteiligten Gruppen mindestens ebenso wichtig sein wie die Verfolgung politischer Ideologien. (!)

Sofern ein dauerndes Organ der Zusammenarbeit als nötig erachtet wird, darf die Bindung nicht zu kurz sein, damit die längerfristigen Interessen sich gegenüber den

Tagesinteressen durchsetzen können, aber auch nicht zu lang, damit nicht eine unerträgliche Benachteiligung im Falle wesentlicher Verschiebungen in der wirtschaftlichen und politischen Interessenlage entsteht.

Die Formulierung der Verständigung muß elastisch sein. Die Verständigung darf nicht auf Überstimmung, sondern muß auf Überzeugung beruhen, so daß die Entscheidungen möglichst einstimmig oder doch mit großem Mehr gefaßt werden können.

Dies wiederum setzt voraus, daß der Kontakt auf Freiwilligkeit beruht, und daß der Ausschuß sich nicht zu weitgehende Ziele setzt, die über seine Kräfte gehen. Er kann die politischen Gegensätze nicht zum Verschwinden bringen, sondern nur mildern und versuchen, gewisse gemeinsame Fixpunkte zwischen den Gruppen zu schaffen. Der Kontakt muß auf dem Boden der Freiwilligkeit bleiben, und darf nicht ein staatsrechtliches Instrument werden, wenn er den erstrebten Zweck erfüllen soll."

Wenn man das „Friedensabkommen", von dem im letzten Heft dieser Zeitschrift die Rede war, mit dem Stabilisierungsabkommen vergleicht, so zeigen sich einige gemeinsame Grundzüge, die um ihrer Bedeutung willen hier kurz herausgearbeitet seien.

1. Beide Abkommen beruhen auf freier Vereinbarung der unmittelbar Beteiligten, obwohl ihr Ziel weit über die Vertragsparteien hinausragt. Sie regeln durch freie Vereinbarung einen Teil der Wirtschaft im Sinne des gemeinsamen Wohles und zugleich des gesamten Volksinteresses. „Treu und Glauben", eine Atmosphäre der Loyalität, das Bewußtsein, daß ein Mindestmaß von Regelung unumgänglich notwendig sei, sind die tragenden Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen sind zwar noch nicht allseits gesichert, aber man wagt einen Versuch zunächst auf kurze Zeit und baut dann die gewonnene Basis aus.

2. Es geht in beiden Fällen nicht bloß um das Wohl der Vertragsparteien, sondern um das Wohl der Gesamtwirtschaft, soweit es von den Vertragschließenden abhängt. Man ist sich durchaus bewußt und bringt es im Vertragstext zum Ausdruck, daß man nicht bloß einen privatrechtlichen Vertrag „do ut des" abschließen will, sondern eine Vereinbarung, die in Wirkung und Bedeutung weit über die Beteiligten hinausreicht. Damit ist das wohlwollende Interesse der Öffentlichkeit geweckt und bietet zugleich eine gewisse Garantie für die loyale Einhaltung der Vereinbarung, zumal zwangsläufige und strafrechtliche Sanktionen fehlen.

3. Die Hilfe des Staates wird nur ausnahmsweise in Anspruch genommen, ja beim Friedensabkommen überhaupt beiseite geschoben.

4. Die Abkommen treffen nicht so sehr eine starre materielle Regelung, sondern erstreben und schaffen ein bestimmtes Verfahren, um auftauchende Differenzen und Schwierigkeiten laufend und gemeinsam zu lösen. Gerade diese Methode hat sich sehr bewährt. Bei starren Tarifverträgen (Gesamtarbeitsverträgen) hatte man öfter die Erfahrung gemacht, daß sich im Lauf der Zeit soviel Zündstoff anhäuft, daß bei Ablauf der Frist die Spannung statt gelöst nur gesteigert war. Außerdem hat dieses Verfahren den Vorteil, daß es sich nicht bloß an unvorhergesehene Schwierigkeiten anzupassen vermag, sondern vor allem, daß man sozusagen dauernd miteinander im Gespräch bleibt.

5. Anderseits beschränken sich beide Abkommen mit ihrer ganz konkreten Aufgabensetzung weise auf das augenblicklich Realisierbare. Sowohl auf Arbeitgeber- wie auf Arbeitnehmerseite wirkt in der Schweiz, nach gewissen Erfahrungen und Fehlentwicklungen im Ausland, schon das Wort „Berufsständische Ordnung" wie ein rotes Tuch und weckt fast unüberwindliches Mißtrauen und Widerspruch. Sobald aber konkrete Aufgaben praktisch, sozusagen ohne Theorie und Grundsätze, im Sinne einer berufsgemeinschaftlichen Ordnung geregelt werden können, so findet man dies auf allen Seiten, sofern auch nur ein Mindestmaß an Willen zu Friede und Loyalität vorhanden ist, als durchaus vernünftig und im gemeinsamen Interesse gelegen.

Vielleicht könnten diese Erfahrungen auch anderswo behilflich sein, um die Wege zu einer wahren und dauernden Berufsgemeinschaft zu ebnen.

Die Todesursache bei der Kreuzigung[1]

Von ENGELBERT SONS

Jede medizinische Erörterung über das Leiden und Sterben unseres Herrn hat zur Voraussetzung, daß sein Organismus bis zu seinem Tode wie der jedes anderen Menschen den Naturgesetzen unterworfen war. Deshalb ist auch sein Kreuzestod der Erforschung durch die Methoden der Naturwissenschaft zugänglich.

H. Mödder hat zur Klärung der Todesursache bei der Kreuzigung das Experiment herangezogen und nachweisen können, daß die Körperhaltung des am Kreuze Hängenden zum „orthostatischen Kollaps" führt. Wenn man einen Gesunden experimentell dieser Haltung aussetzt, kommt es bei ihm innerhalb von 12 Minuten zum Verlust des Bewußtseins. Der Eintritt von Bewußtseinsstörungen wird aber verzögert, wenn dabei den Füßen eine Stützmöglichkeit (Suppedaneum) gegeben wird. Die Annagelung der Füße durch die Fußwurzel kommt in ihrer Wirkung einer Stütze gleich. Durch sie werden die Qualen der Hinrichtung absichtlich verlängert. Es kommt hinzu, daß der Kreuzigung schwere körperliche und seelische Leiden durch die Geißelung, Dornenkrönung, Verspottung und Kreuztragung voraufgegangen sind, von denen jede einzelne für sich hätte zum Kollaps führen können, aber offenbar nicht geführt hat. Der durch die Kreuzigung herbeigeführte „orthostatische Kollaps" blieb nun ein Dauerzustand. Er führte mit notwendiger Konsequenz zum Tode. „Das Herz und die lebenswichtigen Zentren des Gehirns müssen versagen wegen ungenügender Durchblutung."

[1] Der unter dieser Überschrift im Aprilheft vorigen Jahres gebrachte Beitrag von Dr. H. Mödder bildete die Grundlage für eine Diskussion von medizinischer wie exegetischer Seite, so von Dr. Zimmermann im „Hochland" (Augustheft 1949) und von Sr. Eminenz Kardinal Innitzer, der in einer Zuschrift vor allem betont, „daß die Fußbank, das suppedaneum, an den römischen Kreuzen nicht nachweisbar ist, daß aber dafür der Sitzpflock, das cornu, in der Mitte des Längsbalkens, für den Körper als Stützpunkt diente." Damit entfällt das „Stehen auf den angenagelten Füßen", von dem Mödder spricht, sowie gewisse Folgerungen, die daraus gezogen werden. „Richtig bleibt wohl die Annahme der Störung des Blutkreislaufes als Ursache des Kreuztodes Jesu." Wir bringen die folgende Stellungnahme eines Facharztes als Beitrag zur weiteren Klärung der Frage.

Die Schriftleitung.

Die Blutzirkulation ist schon normalerweise nicht nur von der Arbeitsleistung des Herzens, dem Schlag- und Minutenvolumen, abhängig, sondern auch von der nervös gesteuerten Blutverteilung. Bei Körperruhe z. B. sind große Gefäßbezirke abgeschaltet, die bei Wiederaufnahme der Körperarbeit wieder eröffnet werden. Dieses immerwährende Spiel wird vom vegetativen Nervensystem gesteuert. Psychische Einflüsse spielen mit hinein. Im „orthostatischen Kollaps" tritt in diesem Spiel eine schwere Störung ein: ein Teil der zirkulierenden Blutmenge versackt durch Lähmung der Gefäßnerven in den Blutgefäßen der Bauch-eingeweide und wird dem Herzen und dem übrigen Kreislauf entzogen. Diese Störung führt zum Herzstillstand, wenn nicht Hilfe kommt, die die fehlerhafte Blutverteilung kompensiert. Dies geschieht willensmäßig — soweit Willensimpulse noch wirksam werden können — über das Zentralnervensystem, automatisch über das vegetative Nervensystem in Form einer Notreaktion, der sogenannten „Zentralisierung des Kreislaufes" d. h. durch Abdrosselung ausgedehnter, nicht lebenswichtiger Teile der peripheren Strombahn zugunsten einer hinreichenden Blutversorgung lebensunentbehrlicher Organe, an erster Stelle des Herzens selbst — über seinen Ernährungs- (Koronar-) Kreislauf — und des Zentralnervensystems. Diese Ausgleichsbestrebungen des Organismus haben bei Fortbestehen ihrer auslösenden Ursache — eben des „orthostatischen Kollapses" — ihre Grenzen, so daß dann auch die lebensunentbehrlichen Organe, hier wiederum und vor allen anderen das Herz selbst, in immer größere Bedrängnis geraten. Deshalb führt H. Zimmermann[2] das tödliche Herzversagen auf die Minderung der Koronardurchblutung zurück und bezeichnet den Kreuzestod wohl mit Recht als Koronartod.

Eine einwandfreie Ausdeutung der Vorgänge von der Aufrichtung des Kreuzes, d. h. vom Beginn des „orthostatischen Kollapses" bis zum drei Stunden später erfolgenden Tode, hätte vor allem andern eine fortlaufende physikalische Kreislauf- und Stoffwechselanalyse zur Voraussetzung. Da eine solche Untersuchung nie möglich sein wird, sind wir auf Analogieschlüsse aus der landläufigen menschlichen Pathologie angewiesen, wenn wir Auskunft darüber haben wollen, was in diesen drei Stunden pathogenetisch geschehen sein könnte, und feststellen wollen, wieweit dieses Geschehen mit den in der Heiligen Schrift berichteten Beobachtungen in Einklang steht. Erst die Ergebnisse der Forschung der letzten zehn Jahre gestatten es, derartige Erwägungen anzustellen.

Beim Versuch der „Zentralisierung des Kreislaufes" zur Besserung der Schäden, die der „orthostatische Kollaps" heraufbeschworen hat, kann das Zentralnervensystem nur solange aktionsfähig sein und bleiben, als es selbst genügend durchblutet wird. Es empfängt sein Blut von der linken Herzkammer, die wiederum nur soviel Blut fortleiten kann, als ihr von der rechten geliefert wird. Füllung und auch die Leistung des linken Herzens[3] ist also von der des rechten abhängig. Hier findet nicht nur der Eintritt des Blutes in das Herz statt, sondern auch die Initialzündung, durch die die Herzaktion d. h. die gleichzeitige Kontraktion beider Herzen in Gang gesetzt wird. Das rechte Herz wiederum empfängt sein Blut aus dem Venengebiet des großen Kreislaufes. Es wird ihm über die untere und obere Hohlvene und die Kranzvene zugeführt. Auch das

---

[2] Heinz Zimmermann: Der Tod am Kreuz, „Hochland" 1948/49 S. 614.

[3] Wenn hier vom rechten und linken Herzen gesprochen wird, so bedeutet das nicht, daß der Mensch zwei Herzen habe. Er hat ein Herz, das anatomisch als ein Organ imponiert, das aber rechts und links verschieden stark ist, etwa im Verhältnis 1:3, und funktionell — und das ist das entscheidende — unter verschiedenen Bedingungen (Blutdruck, Strömungsgeschwindigkeit) zwei Teilkreisläufe, den großen und den kleinen, mit der gleichen Menge Blut versorgt, ein wahres Wunderwerkzeug der Natur, dessen Tätigkeit ohne Berücksichtigung dieser Tatsachen gar nicht verstanden werden kann.

rechte Herz kann nur die Menge Blut weiterbefördern, die ihm aus dem großen Kreislauf über diese Venen zufließt. Hier setzt die Störung des Blutzuflusses durch den „orthostatischen Kollaps" und die Gegenregulation durch das vegetative Nervensystem, die „Zentralisierung des Kreislaufes" ein.

Schon unter normalen Kreislaufbedingungen ist zwar die zu fördernde Blutmenge — das Schlagvolumen — beider Herzen gleich groß, ihre Arbeitsleistung jedoch verschieden, indem das rechte Herz sein Schlagvolumen unter niedrigem Druck durch die kurzen, aber weiten Gefäße des kleinen Kreislaufes, das linke Herz das gleiche Schlagvolumen unter hohem Druck durch den großen, weitverzweigten Körperkreislauf zu fördern hat. Dieser Unterschied in der Leistung kommt im anatomischen Bau der beiden Herzabschnitte genau zum Ausdruck. Das dreimal so starke linke Herz kann also in jedem Falle alles Blut weiterbefördern, das ihm vom rechten geliefert wird — und immer nur soviel, als ihm von rechts her zufließt. Solange die „Zentralisierung des Kreislaufs" im „orthostatischen Kollaps" dem rechten Herzen genügend Blut liefert und das rechte Herz in der Lage ist, es weiterzubefördern, solange fördert das unversehrte linke Herz dieses Blut zu den lebenswichtigen Organen des großen Kreislaufs. Vor dem linken Herzen kann demnach keine Stauung auftreten, das Gefäßgebiet der Lungen wird nicht überfüllt, die wichtigste Ursache der Atemnot, nämlich die durch Blutstauung vor dem linken Herzen, also in den Lungen, kommt nicht zu stande. Nennenswerte Zeichen von Atemnot werden vom Gekreuzigten auch nicht berichtet, obwohl die Hängelage des Körpers am Kreuze die Atemexkursionen des Brustkorbes bedeutend erschwerte. Die Atmung erlosch daher erst mit dem Stillstand des Herzens.

Das Zentralnervensystem bleibt also in seiner Tätigkeit ungestört, solange die „Zentralisierung des Kreislaufes" aufrecht erhalten wird. Dies war bis zum Ende der Fall. Der Gekreuzigte hat bis zu seinem letzten Atemzuge über seine geistigen Kräfte verfügt. Dies ist durch unvoreingenommene Beobachter bezeugt. Es wird berichtet über Worte, die er an seine Mutter (Jo 19,26), an Johannes (Jo 19,27), an den reuigen Schächer (Lk 23,43) richtete. Mit lauter Stimme rief er schließlich seinen himmlischen Vater, neigte sein Haupt und starb. (Mt 27,50, Mk 15,37, Lk 23,46, Jo 19,30).

Wie kam es beim Kreuzestod schließlich zum Sterben? Wie lautet die bisher nie versuchte Erklärung für den Bericht der Heiligen Schrift (Jo 19,34): „Der Kriegsknechte einer öffnete seine Seite mit einem Speer und alsbald floß Blut und Wasser heraus"?

Ein primäres Versagen des Zentralnervensystems als Todesursache ist nicht anzunehmen. Seine Tätigkeit blieb durch die gute Leistungsfähigkeit des linken Herzens bis zum Ende erhalten. Sie ist durch unvoreingenommene Zeugen bestätigt. Die vegetativen Nervenzentren, die die „Zentralisierung des Kreislaufs" als Notregulation zur Versorgung der lebenswichtigen Organe bewirken, gehören zum Zentralnervensystem. Auch ihre Tätigkeit blieb bis zum Ende bestehen.

Im Falle des „orthostatischen Kollapses" und der „Zentralisierung des Kreislaufs" dürfte das Herz das am stärksten belastete Organ sein, dessen Versagen primär das Sterben am Kreuze einleitet. Es sind höchst komplexe Vorgänge, die sich dabei abspielen, vor allem funktionelle Störungen. Sie gehen mit Störungen des Stoffwechsels einher und beeinflussen sich gegenseitig teils in förderndem, teils in hemmendem Sinne. Es soll versucht werden, aus diesem Komplex die wesentlichen Vorgänge herauszuschälen.

Das rechte Herz empfängt das Blut, das ihm aus den venösen Blutspeichern des Großkreislaufes durch die „Zentralisierung" zugeführt wird, zuerst. Wenn nun die Kraft (und Reservekraft), die das rechte Herz benötigt, um das Angebot

weiterzubefördern, nachläßt, ist der Moment gekommen, in dem das endgültige Versagen des Herzens beginnt. In diesem Augenblick macht sich der Unterschied im Bau und in der Funktion der beiden Herzen besonders bemerkbar: das schwache rechte Herz versagt, weil es durch die „Zentralisierung des Kreislaufs" besonders belastet wird. Es kann sein Schlagvolumen nicht mehr ganz auswerfen. In ihm bleibt die Menge Blut als Restblut zurück, die es nicht mehr fortschaffen kann. Zwar wird ihm in diesem Augenblick noch einmal Hilfe zuteil u. z. vom vegetativen Nervensystem her, indem reflektorisch der Blutdruck im ganzen vorgeschalteten Großkreislauf gesteigert wird. Dadurch wird das kräftige linke Herz zu größerer Leistung gebracht und das versagende rechte unter höheren Druck gesetzt. Seine Muskelfasern werden gedehnt und durch diese Dehnung nach einem physiologischen Gesetz zu größerer Leistung befähigt. Jedoch ist diese Hilfe niemals von Dauer. Sie hat nämlich den Nachteil, daß das rechte Herz erweitert wird und sein Betriebsdruck fortlaufend erhöht werden muß, damit es weiterarbeiten kann. Hier wird bald eine Grenze erreicht, die nicht mehr überschritten werden kann. Druckerhöhung und Dilatation haben zur Folge, daß sich das Blut, das das rechte Herz nicht mehr bewältigen kann, in ihm und vor seinen Toren staut.

Das kräftige linke Herz bleibt unterdessen, abgesehen von der Drucksteigerung, die es zur Verbesserung der Leistung des rechten aufzubringen hat und dank seiner kräftigeren Muskulatur ohne Schwierigkeiten auch aufbringen kann, an den Vorgängen in und vor dem rechten Herzen weitgehend unberührt. Es fördert weiter alles ihm von rechts angebotene Blut zu den lebenswichtigen Organen. Offenbar genügt dieses Angebot zur Versorgung des Zentralnervensystems bis zum Ende. Dagegen reagiert das Herz selbst als das blutbedürftigste, Tag und Nacht ununterbrochen arbeitende Organ frühzeitig auf jede geringste Minderung seiner Koronardurchblutung, die es vom linken Herzen empfängt, mit Verschlechterung seiner Leistung, ja jede Minderung des Koronar*zu*flusses ist Ursache für die Entstehung eines circulus vitiosus, indem durch sie die Herzleistung verschlechtert und durch die Herabsetzung der Herzleistung wiederum die Koronardurchblutung vermindert wird. Zu diesem von der arteriellen Seite herbeigeführten circulus vitiosus gesellt sich ein zweiter von der venösen Seite her. Hier wird durch die Stauung vor dem rechten Herzen der Blut*ab*fluß aus dem Koronarkreislauf gehemmt, die Herzleistung herabgesetzt und durch die verschlechterte Herzleistung die koronare Stauung vermehrt. Man sieht: Wenn einmal der Augenblick gekommen ist, in dem das rechte Herz versagt, ist der Anfang vom Ende da. Das Herz erschöpft sich in einem doppelten circulus vitiosus, in dem es schließlich zum Stillstand kommt. Wann dieser Augenblick in den drei Stunden des Kreuzmartyriums eingetreten sein mag, ist nicht zu sagen. Aus den Folgen, dem beim Lanzenstich zu Tage geförderten Stauungserguß in der rechten Pleurahöhle ist zu schließen, daß das Versagen des Herzens sehr bald begonnen und sich über den Rest der drei Stunden hingezogen hat.

Während dieses kontinuierlich fortschreitenden Schwächerwerdens des Herzens vollzieht sich in und vor dem rechten Herzen eine zunehmende Stauung. Sie dient zwar einerseits dazu, seinen Betriebsdruck zu erhöhen und seine absinkende Leistung wieder zu steigern, bringt aber anderseits den Nachteil mit sich, daß die Stauung im Herzen selbst (in der Kammer wenig, im dehnbaren Vorhof mehr) und in den einmündenden dünnwandigen Venen immer stärker wird. Von dieser Stauung werden die drei im rechten Herzen mündenden Venengebiete in der Reihenfolge von unten nach oben betroffen. Es sind dies die Zuflußgebiete der *unteren Hohlvene*, der *Kranzvene* und der *oberen Hohlvene*. Im Zuflußgebiet der *unteren Hohlvene*, die aus

statischen Gründen am stärksten betroffen ist, werden die Organe unterhalb des Zwerchfells gestaut, am frühesten die dort gelegene Leber. Eine Leberstauung ist aber nicht sichtbar, sondern nur tastbar. Zu sichtbaren Wasseransammlungen im Gewebe der unteren Körperhälfte (Ödemen) kommt es nicht, weil die Zeit von einigen Stunden zu ihrer Bildung zu kurz ist und 5 Liter Gewebsflüssigkeit — sog. Präödem — immer unsichtbar bleiben. Die Folgen der koronaren Stauung, der hier entstehende circulus vitiosus für die Herzleistung, wurden bereits erwähnt. Sie sind äußerlich nicht erkennbar. Die koronare Stauung kann darüber hinaus Anlaß zur Ausbildung eines Stauungsergusses im Herzbeutel sein. Im Zuflußgebiet der oberen Hohlvene schließlich werden die Organe der oberen Körperhälfte — die Wasserscheide ist das Zwerchfell — gestaut u. z. als erstes das Zuflußgebiet der nahe beim rechten Vorhof in die obere Hohlvene einmündenden Vena azygos, wörtlich: der unpaarigen Vene, da nur auf einer Thoraxseite u. z. auf der rechten eine solche Vene existiert. Sie nimmt alles Blut auf, das aus der Brustwand und der Auskleidung der Brusthöhle (nicht der Lungen!) stammt und führt es über die obere Hohlvene dem rechten Herzen zu. Sie empfängt auch das Blut der linken Seite über die Vena hemiazygos und führt auch dieses zum rechten Herzen. Wenn eine Stauung vor dem rechten Herzen ein solches Ausmaß erreicht, daß die Vena azygos gestaut wird, wird der Blut- und Lymphabfluß aus der Pleurahöhle erschwert. Die Folge ist: ein Stauungserguß in der Pleurahöhle. Äußerlich ist er ebenso unsichtbar wie ein Stauungserguß im Herzbeutel oder ein Präödem im Gewebe. Durch Untersuchung wäre er feststellbar. Es ist der Lanzenstich in die rechte Seite, der den tatsächlich vorhandenen Stauungserguß im rechten Rippenfellraum (und im Herzbeutel) evident macht. Die bisher nicht deutbare Tatsache, daß der Speer des Kriegsknechtes Blut und Wasser aus der rechten Seite des Herrn zum Abfließen brachte, konnte so durch die Forschungen der letzten Jahre eine einfache Erklärung finden.[4]

H. Zimmermann (a. a. O.) wirft die Frage auf: „Ist es nicht der christlichen Haltung unwürdig, ja einfach pietätlos, die modernen naturwissenschaftlichen Erklärungsansprüche nicht einmal vor dem Ereignis haltmachen zu lassen, das für den Christen das welterlösende Ereignis darstellt?" Er meint: „Nein. Es dient sogar der christlichen Betrachtung. Denn je genauer wir die natürlichen Vorgänge kennen, je anschaulicher wir uns unter Befriedigung der modernen medizinischen Erkenntnisansprüche das Sterben Christi am Kreuze vorstellen, um so mehr rückt die sichtbare menschliche Seite des Opfertodes des Gottmenschen aus der auch für viele Christen legendären Entferntheit in eine lebendige Gegenwart."

Diese Ansicht mag vielleicht für den naturwissenschaftlich Interessierten und Bewanderten zutreffen. Für das einfache Gemüt, das über die entsprechenden Kenntnisse nicht verfügt, war die Befriedigung menschlicher Erkenntnisansprüche zur vollgültigen Erfassung der Bedeutung des Kreuzestodes unseres Herrn Jahrhunderte lang nicht notwendig.

Weit hinaus über das dem menschlichen Verstande zugängliche Thema des Kreuzestodes erhebt sich zu allen Zeiten das Mysterium des Gottessohnes, seines Lebens und Sterbens und seiner Auferstehung, das nur dem Begnadeten zugänglich ist, dem die Wahrheit im Glauben aufleuchtet.

---

[4] Siehe hierzu auch E. Sons: Stauungstypen bei Herzinsuffizienz, Enke Stuttgart 1948.

Umschau

Peter Wust

Am 3. April wurden es zehn Jahre, daß Peter Wust mitten aus seiner erfolgreichen Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller durch den Tod herausgerissen wurde. Dieser Erfolg lag wohl nicht nur an dem objektiven Inhalt seiner Vorlesungen und Schriften. Wust hat das, was er vortrug, auch selbst gelebt, und dieses Leben war meist ein Durchleiden der schweren Fragen des Daseins. Auch in diesem Sinne ist seine Philosophie eine Philosophie der menschlichen Existenz. Was seine Schriften schon vermuten ließen, das beweist der vor einiger Zeit veröffentlichte Briefwechsel mit Karl Pfleger.[1]

Von einer scherzhaften „Sauerkrautontologie" (S. 69) bis zu dem ergreifenden Ringen um Ergebung angesichts des nahenden Todes, so weit spannt sich der Bogen dieses Briefwechsels zwischen zwei edlen, geistig weit über dem Durchschnitt stehenden Menschen. Aus tiefstem gegenseitigem Vertrauen heraus sprechen sie miteinander über alles, was sie bewegt, bis zum Innersten und Intimsten, bis zur Grenze dessen, was man der Öffentlichkeit überhaupt noch zugänglich machen darf. Schwerstes körperliches Leiden und seelische Bedrängnis stellen immer wieder vor die letzten Fragen. Immer wieder aber bricht auch der Humor durch, immer wieder siegt die Freude des Christen. Von einer köstlichen Unmittelbarkeit ist der Stil Pflegers, dem für alles stets das passende Bild in die Feder fließt, der zu seinen Bauern von der Kanzel offenbar in der gleichen eindringlichen Weise von den Glaubenswahrheiten zu sprechen weiß. Die Art von Wust ist mehr verhalten; man spürt das Ringen mit dem sich ankündigenden Gespenst einer schmerzvollen Krankheit und eines frühen Todes, aus dem er als Überwinder hervorgeht, wie seine letzten Karten voll christlicher Ergebung und furchtloser Zuversicht beweisen.

Wust hat die Angst des menschlichen Daseins tief durchlitten. Von Haus aus war er Seinsoptimist; um so mehr hat das Wirre und Tragische des Menschenlebens seinen philosophischen Geist gequält. Er spricht einmal von der „unendlichen Tragik der menschlichen Existenz" (S. 196). Von Temperament „sanguinisch, aber auch leicht zu verängstigen, wenn große Aufgaben bevorstehen" (S. 165), hat er sich bis zum Ende gefühlt als „doch nur ein armer Dorfbube, der nur so von ungefähr in die Philosophie hinein-‚geraten' ist" (S. 234). Dazu mag sein wissenschaftlicher Weg beigetragen haben; ursprünglich war er Neuphilologe und hatte nur aus seinem persönlichen Drang heraus nebenbei philosophiert, bis er 1930 Professor der Philosophie in Münster wurde. Aber entscheidend war die große Verantwortung, die er als Lehrer der Philosophie seinen Hörern und Lesern gegenüber fühlte und von der er wiederholt spricht. Deswegen ist er nach einer Vorlesung so oft völlig erschöpft. Den Dingen des Geistes voll und ganz hingegeben, fühlte er sich als „ein in wirtschaftlichen Dingen so absolut hilfloser Mensch" (S. 234). Aber vor allem scheint aus seiner innersten Konstitution immer wieder die Angst aufgebrochen zu sein, die sich als Angst vor Gott und seinem Gericht, als Angst vor dem Sterben äußerte. Vielleicht untergrub bereits in den Jahren des Briefwechsels der Krebs, an dem er schließlich sterben sollte, die Freude seines Lebensgefühls.

Jedoch das Große und Überzeugende am Leben und Sterben von Wust ist nicht die Angst. Es ist vielmehr dies, daß er diese Angst nicht aus Stolz oder aus einem falschen Begriff der

[1] Dialog mit Peter Wust. Von Karl Pfleger. (429 S.) Heidelberg 1949, F. H. Kerle, Geb. DM 9.80.

Tapferkeit heraus verdrängt hat. Er hat ihr vielmehr ins Angesicht geschaut und mit ihr gerungen, sie durchlitten und überwunden. Wie Pfleger sagt: „Die bittere Medizin des Sterbens . . . wurde ihm in kleinen Dosen verabreicht. Er mußte den Akt des Sterbens geistig so gründlich einüben, bis er den physischen Akt des Sterbens wie eine Erlösung erwartete" (S. 338). Mit Ergriffenheit verfolgt der Leser der Briefe diese Eroberung der Bereitschaft zum Sterben in ihrem Auf und Ab der Hoffnung, der Angst und der Ergebung bis zum endlichen Sieg, dessen Größe und Vollständigkeit sich allerdings nicht mehr in diesen Briefen darstellen konnte, da der Krieg den Briefwechsel abbrach, wohl aber im Zeugnis derer, die dieses Ringen miterlebten und in jenen „Worten zum Abschied, zum letzten Abschied" an seine Schüler: „Und wenn Sie mich nun fragen sollten, bevor ich jetzt gehe und endgültig gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ‚Jawohl'. — Und zwar ist dieser Zauberschlüssel nicht die Reflexion, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das Gebet. Das Gebet, als letzte Hingabe gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv. Ein Mensch wächst für mich in dem Maße immer tiefer hinein in den Raum der Humanität (— nicht des Humanismus —), wie er zu beten imstande ist, wofern nur das rechte Beten gemeint ist. Gebet kennzeichnet alle letzte ‚Humilitas' des Geistes. Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt. Beten lernen aber kann man am besten im Leiden."[2]

Aus dieser Humilitas heraus kann Wust in einem Brief an Pfleger von einem „herrlichen Bankrott" sprechen (S. 50), wenn der Mensch in seiner Armseligkeit und seinem Versagen ehrlich und demütig vor Gott steht. Und schon Juli 1935 schrieb er: „Vom Dorfe gekommen, habe ich 1900 um des Geistes willen das Dorf verlassen, um dann dreißig Jahre später zu erkennen, daß ich zur Weisheit des Dorfes wieder zurückkehren mußte" (S. 13). Der Weg war über die damals weit verbreitete Religion des Humanismus und der Bildung unter der Führung Kants und Goethes gegangen. Sie hatte ihn im Tiefsten nicht befriedigen können. Überwunden hat die Angst nur die Gewißheit des Glaubens, daß Gott die Liebe ist (Vgl. S. 165 f., 172), als er das große Gesetz der göttlichen Liebe erkannte: „Dieser absolute Erzieher liebt nicht sentimental, nach den Maßen der ‚Welt'. Er liebt absolut. Seine Liebe ist hart, aber sie ist tief. . . . . O ich liebe diesen ewigen Erzieher so sehr. Ich weiß, Er allein ist redlich; Er allein ist objektiv (S. 282). Daß solche Worte angesichts eines qualvollen Leidens, das mit dem Tode enden mußte, an den vertrauten Freund geschrieben werden konnten, das gibt ihnen ihr Gewicht. Das gibt auch den Schriften Wusts eine Eindringlichkeit, wie sie nur Werken entströmt, die mit dem eigenen Herzblut geschrieben sind.[3]

August Brunner S. J.

[2] Peter Wust, „Der Mensch und die Philosophie", Münster 1946, Regensberg. Nachwort, S. 138.

Die Kirche Chinas in der roten Flut[1]

In der Ausgabe vom 12. 1. 1950 der englischen Zeitung „The Listener" berichtet Arthur Mathews von einer Begegnung mit dem chinesischen Kom-

[3] Soeben erschien unter dem Titel „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit" ein „Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust", herausgegeben von Wilhelm Vernekohl (Münster, Regensberg, 184 S., geb. DM 6.80), in dem eine stattliche Reihe von Schülern und Freunden Beiträge zum Leben und Philosophieren des verehrten Meisters gesammelt und als Erinnerungsgabe dargeboten hat. D. S.

[1] A. Tellkamp, Hammer und Sichel über China. (208 S.) Siegburg 1949, F. Schmitt.

munistenführer Mao Tse-tung, bei der ihm dieser gesagt habe: „Früher dachte ich, daß nur die Intellektuellen sauber und daß die Arbeiter und Bauern schmutzig seien. Heute scheint mir, daß die vom Schmutz geschwärzten Hände und die mit Kot beschmierten Füße des Arbeiters und Bauern immer noch sauberer sind als die des Bürgertums und des Kleinbürgertums." Der 57jährige Mao Tse-tung ist selber der Sohn eines Bauern aus der Provinz Hunan. Schon frühzeitig schloß er sich dem Kommunismus an. 1921 gehört er zu den führenden Gründungsmitgliedern der Kommunistischen Partei Chinas.

Es ist für den chinesischen Kommunismus bezeichnend, daß sein Führer der Sohn eines Bauern ist, der das Leben dieses Standes aus eigener Anschauung kennt. Denn anders als in Europa kann sich der Kommunismus in China auf kein Fabrikproletariat stützen. Ein solches gibt es nur in den großen Hafenstädten Shanghai, Hankow, Tientsin und in einigen anderen Städten, in denen die Industrie mehr entwickelt ist. 80% der Einwohner Chinas sind Bauern, von denen 44% Kleinstgrundbesitzer bis zu $^1/_2$ Hektar (66 ar) sind, während 5% Großgrundbesitzer 43% des Bodens in Händen haben. Wie alle Bauern sind auch die chinesischen konservativ und individualistisch. Sie haben jedoch mehr als anderswo durch die Jahrtausende bis auf den heutigen Tag schwere Lasten getragen. Heute noch ist ihre Arbeitsweise die vergangener Jahrhunderte. Dies, verbunden mit häufigen Trockenheiten und anderen Plagen, läßt sie jeweils nur eine ganz geringe Ernte einbringen. Darum können sie ihre zahlreichen Familien nicht ernähren, während auf dem Großgrundbesitz die Arbeitskräfte fehlen. Die Folge davon ist eine immer weiter um sich greifende Verelendung und Verschuldung der Kleinbauern, die sie mehr und mehr dem Großgrundbesitz und den Wucherern ausliefert. So betrug der Pachtzins oft bis zur Hälfte, ja sogar bis zu Dreiviertel der Ernte, die Zinsen für das Geld stiegen bis zur unglaublichen Höhe von 100% im Jahr. Man muß heute zugeben, daß die Revolution von 1911 und die anschließende Regierung des Kuomintang darin keine Abhilfe geschaffen hat; denn ihr nur zögerndes Vorgehen in der Bodenreform kann bei der Dringlichkeit der Frage nur ein Versagen genannt werden. Zu sehr war die Zentralregierung Chiang Kai Sheks den bürgerlichen Kreisen, vor allem den vier Großbankiersfamilien Chiang, Soong, Kung und Chen verhaftet. Der Kommunismus dagegen hat in den Gegenden, die er schon vor dem chinesisch-japanischen Krieg (1937) beherrschte, sofort energisch Abhilfe geschaffen, indem er den Pachtzins auf 37% der Ernte festsetzte und den Zinsfuß auf höchstens 10%. Auch die Arbeitsmethoden wurden unter seiner Führung verbessert. So stieg in einem kleinen Grenzdorf die bebaute Fläche von 23 ha auf 52 ha, während die Ernte um das doppelte stieg; die Zahl der Wohlhabenden wuchs von 68% auf 88%, gleichzeitig nahm die der Armen entsprechend ab. Wie wenig die Zentralregierung aus dem Arbeiten des Kommunismus lernte, sieht man aus ihrem Vorgehen bei den Bauern in der Umgebung von Shantung. Diese waren mit Unterstützung der amerikanischen Marine wieder unter die Herrschaft der Zentralregierung gekommen. Sofort verloren sie wieder alle Rechte, die

Ders., Das Problem der Bodenreform in China, in dieser Zeitschrift, Bd. 143, S. 124—136.

Jean Jacques Brieux, La Chine de Mao Tsé-tung, in „Esprit" fev. 1950, Paris.

Willem Grootaers, Analyse du communisme chinois, in „Le Bulletin des Missions", t. XXIII No 3, 1949 Abbaye de Saint-André-lez-Bruges.

Raymond de Jaegher, Eglise et communisme en Chine, in „Eglise vivante" t. I No 4 1949, Louvain.

Joseph Li Kuang Hoa, La piété filiale chinoise, ebd.

Emmanuel Hanquet, En Chine communiste, ebd. t. I No 2.

ihnen die Kommunisten gegeben hatten. Daß sie zu geschworenen Feinden der nationalen Regierung und zu glühenden Anhängern der Kommunisten wurden, ist klar. Damit sollen die Untaten der Kommunisten nicht entschuldigt oder gar gebilligt werden. Man wird aber manches doch als Ausbruch eines lange entrechteten Volkes verstehen müssen. Der Kommunismus hat leider die berechtigten Ansprüche dieser Menschen für seine Ziele ausnützen können.

Unter diesen Vorgängen leidet selbstverständlich auch die Kirche; denn sie zählt in den Augen der Chinesen zu den Großgrundbesitzern. Die Verhältnisse brachten es mit sich, daß die katholischen Missionen zum größten Teil auf dem Lande sind. Nun brauchen die Schulen, Waisenhäuser, Krankenhäuser und sonstigen Einrichtungen einer Mission etwas, wovon sie leben können. Daß dies in normalen Zeiten nichts anderes sein konnte als der Boden, ist verständlich. Daß der Kommunismus darauf keine Rücksicht nahm, wundert einen nicht, zumal die Misionare in seinen Augen nur Faulpelze waren, da sie keine körperliche Arbeit verrichteten. Waren bisher also die Missionare in der Lage, vom Ertrag ihres Bodens zu leben und so ungehindert der eigentlich seelsorgerlichen Arbeit nachzugehen, so sind sie jetzt auf ihrer Hände Arbeit angewiesen. Mgr. Wang, ein einheimischer Bischof, arbeitet als Straßenkehrer in seiner Bischofsstadt. Mgr. Lapierre bäckt Brot, das seine Priester im Handel verkaufen. So wie sie sind Hunderte von Priestern und Schwestern zur Handarbeit genötigt. Daß darunter die bisherige Art der Seelsorge leidet, ist jedem klar, der diese Verhältnisse nur einmal auf unsere Länder anwenden wollte. Es entsteht allerdings die Frage, ob sich dadurch nicht andere Methoden des Apostolats ergeben, die vielleicht gar nicht so neu sind wie es zunächst ausschauen möchte. Hat doch schon Paulus als Zeltweber sein Brot verdient und daneben seine Gemeinden betreut. Auch die ersten Jesuitenmissionare in China haben von ihrer Arbeit gelebt, wenn dies auch, durch die Umstände bedingt, die gelehrte Arbeit der Mathematik und Astronomie sowie künstlerisches Schaffen war.

Man kann jedoch die Vorgänge in China nicht verstehen, wenn man nicht die nationale Frage mit berücksichtigt. Als 1793 Lord Macartney als Gesandter des englischen Königs seinen Antrittsbesuch am Kaiserhof in Peking machte, trug die Dschunke, die ihn auf dem Kanal von Hankau aus dorthin brachte, die Aufschrift: ‚Der König von England bringt dem Kaiser von China den Tribut.' Das chinesische Volk kann sich wie kein anderes einer viertausendjährigen Kultur rühmen. Der Stolz darauf ist durchaus berechtigt. Nun wurde aber dieses Volk seit dem erzwungenen Eintritt der europäischen Mächte im Jahre 1842 gerade darin oft peinlich verletzt. Daß es erst 1923 wieder einen Vertrag schließen konnte, bei dem es als gleichberechtigter Partner angesehen wurde, und daß der andere Vertragschließende Sowjetrußland war, hat China den Russen nie vergessen. Was würden wir sagen, wenn mitten in unseren Städten Verbotstafeln ständen, die jenen entsprächen, die man vor Anlagen in chinesischen Städten finden konnte: „No dogs no Chinamen" (Verboten für Hunde und Chinesen!)? Es ist unerhört, was sich die ‚christlichen' Völker in China geleistet haben. Sie tragen ihr gut Teil Schuld, daß der Kommunismus sich in China zum Wortführer des Nationalismus machen kann. Es ist jedoch bemerkenswert, daß dieser Haß sich auch auf die Russen erstreckt, wo sie, wie in Dairen, als Besatzung da sind. Aus diesem durch den Kommunismus neu erwachenden Nationalismus heraus ist ein Bericht aus Peking zu verstehen, den ein gläubiger Christ geschrieben hat: „In Peking ist ein neuer Geist und eine ganz

andere Atmosphäre; man merkt, daß das Vaterland seine Einheit wieder gefunden hat; wir können wieder für unser Land arbeiten und hoffen, an seinem Wiederaufstieg mitzuwirken. Der Materialismus und die gegen jeden Geist eingestellte Haltung des Kommunismus dürfen uns seine guten Seiten nicht übersehen lassen." Um die Bedeutung dieser Zeilen ganz zu ververstehen, sei der Eindruck eines Chinesen wiedergegeben, den dieser im Jahre 1947 dem Verfasser dieses Artikels berichtete. Er war voller Hoffnung auf die Wiedergeburt seines Vaterlandes und vor allem auch für ein blühendes Wirken der Kirche unter der Regierung Chiang Kai Sheks. War doch gerade in den Monaten von September 1946 bis August 1947 die nationale Offensive mit vollem Erfolg gekrönt. Leise sprach er jedoch die Befürchtung aus, daß es vielleicht doch nicht gut gehen könne, da die Besten der Jugend von der maßlosen Korruption der Regierungskreise abgestoßen würden. Außerdem sei gerade in den führenden Schichten ein ausgesprochener Mangel an sozialem Sinn zu verspüren. Wenngleich der Kommunismus das Steuersystem viel vorteilhafter ausgebaut hat (ohne Zwischenbeamte und Steuereintreiber, die jeweils für ihre Mühen neue Steuern erhoben), so bleibt doch abzuwarten, inwieweit er dieser Korruption ein Ende bereiten kann. Aus den bitteren Erfahrungen, die wir machten — wie sehr erinnert uns der Brief aus Peking an die Atmosphäre der Märztage des Jahres 1933 — möchten wir ein großes Fragezeichen dahintersetzen.

Die Kirche ist den berechtigten Wünschen einer echten Vaterlandsliebe nachgekommen, indem Papst Pius XII. durch die Constitutio Sinarum vom 11. April 1946 für China die hierarchische Ordnung wie in den katholischen Ländern eingesetzt hat. In welchem Ausmaß der einheimische Klerus bereits die Arbeit übernommen hat, geht aus einer neuen Statistik hervor, wonach in China 70 fremde und 21 einheimische Bischöfe — einer davon ein Kardinal der römischen Kirche — residieren, während 2833 fremden Priestern 2507 einheimische gegenüberstehen. Bei den Schwestern sind die einheimischen in großer Mehrzahl mit 4735 gegen 2046 fremde, während sich beim Priesternachwuchs Einheimische und Fremde fast die Waage halten mit 464 Chinesen gegen 403 Fremde. Die Zahl der Christen beträgt 3252536 getaufte Katholiken und 194921 Katechumenen.

Noch kann man in China nicht von einem einheitlichen Vorgehen gegen das Christentum sprechen, wie auch aus einer Notiz von ‚Christ und Welt' (2. 2. 1950) aus Honkong für die evangelischen Kirchen hervorgeht. Wohl haben uns schaurige Berichte erreicht, die an Schrecken und Beweisen christlicher Tapferkeit nicht hinter den Martyrerberichten der Urkirche zurückstehen. Mit dem 31. Mai 1948 jedoch wurde sowohl eine Unterbrechung der Bodenreform wie auch die Freiheit für die Missionare angekündigt. Die Volksgerichte wurden abgeschafft. Die Kommunisten erklärten, daß sie die Greuel des Jahres 1946 bedauerten. Da die Katholiken eine verschwindende Minderheit sind (3,2 Millionen gegen 458 Millionen Gesamteinwohner), so scheint heute die Lage so zu sein, daß dort, wo sie völlig verschwinden wie in den großen Städten, keine Schwierigkeit für die Bekehrungsarbeit besteht. Anders dagegen scheint es in den Dörfern zu sein, die eine große Zahl von Katholiken aufweisen. Hier spürt der Kommunismus einen entschiedenen Widerstand gegen seine heidnischen Lehren. Darum setzt bereits ein Kampf auf Leben und Tod ein. Freilich wird man auch hier sagen müssen: so wenig man ein einheitliches Bild der Verfolgung im Deutschland des Nationalsozialismus gewinnen konnte, so wenig ist dies für ein Land von den kontinentalen Ausmaßen Chinas möglich. Wohl können die katholischen Universitäten der Steyler Patres in Peking und

der französischen Jesuiten in Shanghai vorerst noch weiterarbeiten, die kleinen christlichen Missionsschulen auf dem Lande dagegen werden dem Druck auf die Dauer nicht widerstehen können, zumal ihnen auch die finanziellen Grundlagen entzogen sind.

Niemand weiß, was kommen wird. Wohl heißt es im 5. Artikel des 1. Kapitels der provisorischen Verfassung vom 2. Oktober 1949, daß das Volk der Chinesischen Volksdemokratie die Freiheit des Denkens, des Wortes, der Herausgabe von Büchern, der Versammlung, der Vereine, der Presse, des Leibes, der Wohnung, der Bewegung, des religiösen Glaubens und der Kundgebung habe. Aber schon am 3. Oktober folgte eine Erklärung durch die kommunistische Presse, die besagte, daß diese Freiheiten selbstverständlich nur dem Volke zustünden, nicht aber den reichen Beamten und den feudalen Großgrundbesitzern. Damit ist der Artikel völlig überflüssig geworden; denn diese willkürliche Auslegung öffnet jeder Gewalttat Tür und Tor.

Was der Kirche in China droht, darüber liegen Berichte vor allem aus dem Jahr 1946/47 vor. Daß der Kommunismus berechtigte Ansprüche des chinesischen Volkes zu den seinen gemacht hat und scheinbar der einzige ist, der sich eines gequälten Volkes annimmt, kann uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß er, zur vollen Macht gelangt, die Menschen einer noch furchtbareren Sklaverei unterwirft. So steht die Kirche Chinas einer dunklen Zukunft gegenüber. Trotzdem hat sie sich bisher bewährt. Nur die alten und schwachen Priester sind vor den Kommunisten gegangen, 60 % sind geblieben. Sie harren aus und walten unter den schwierigsten Umständen ihres priesterlichen Amtes. Wenn man von einem neugeweihten Priester liest, daß er einen Fußmarsch von über 1000 km unternahm, um in seiner Heimatdiözese verborgen und stets des Todes gewärtig Seelsorge zu üben, dann weiß man, daß die Kirche Chinas den Sturm überstehen wird. Die Kirche ist an keine Staatsform gebunden, weil sie überall nur die Botschaft Christi zu verkünden hat. Für sie haben in allen Jahrhunderten ihre Zeugen, gerade auch in China, den Tod erlitten. Die Kirche Chinas aber soll wissen, daß die Kirche des Abendlandes ihr in enger Gemeinschaft verbunden ist, nicht nur, weil es die eine Kirche ist, die leidet und opfert, sondern auch, weil die Entscheidung Chinas uns angeht.

Oskar Simmel S. J.

Die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche in Podkarpatien

Im Oktober 1949 brachte die in der Vatikanstadt erscheinende Monatszeitschrift „Ecclesia" die kurze Notiz, daß die griechisch-katholische Kirche in Podkarpatien im Frühjahr 1949 von den kommunistischen Machthabern „liquidiert" worden sei. Das bedeutet, daß auch dort rund 500000 gläubige katholische Menschen in ihrem Gewissen auf die brutalste Weise vergewaltigt worden sind. In Galizien geschah vor vier Jahren und in Rumänien vor 18 Monaten das gleiche, aber man hat doch wenigstens noch Nachrichten über die Unterdrückung der griechisch-katholischen Kirche dort erhalten und es erhoben sich Stimmen des Protestes im Westen. Heute kann man eine halbe Million Katholiken gewaltsam von der Kirche losreißen und zum Schisma zwingen, ohne daß diese Tatsache mehr ein nennenswertes Echo findet!

Es handelt sich um die Diözese Mucacev in Podkarpatien, dem Südost-Zipfel der Tschechoslowakei, wie sie früher war. Das Gebiet wurde im Juni 1945 der Sowjetunion einverleibt. Die Diözese zählte nach den neuesten Angaben 461000 Gläubige, 281 Pfarreien, 354 Geistliche, 85 Seminaristen, 8 Klöster mit 85 Ordensleuten. Die dortige slawische Bevölkerung ist in ihrer überwiegenden Mehrzahl seit Ende des

17. Jahrhunderts griechisch-katholisch. Mit dem Einmarsch der Russen im Oktober 1944 begann der Leidensweg dieser Kirche. Der junge Bischof Theodor Romza, Exalumnus des russischen Kollegs in Rom, widersetzte sich mit Heldenmut allen Versuchen, ihn und seine Kirche zum Schisma hinüberzuziehen. Deswegen mußte er verschwinden. Er fiel am 27. X. 1947 einem von den Kommunisten inszenierten „Autounfall" zum Opfer, und da er an den erlittenen Verletzungen nicht starb, hat man ihn wenige Tage später, am 1. November, vergiftet. Bei seinem Tod waren bereits 67 Kirchen enteignet und 18 Priester verhaftet. Drei von ihnen starben im Gefängnis.

Über die offizielle „Liquidierung" dieser Kirche berichtet nun die Oktobernummer 1949 der Moskauer Patriarchatszeitschrift, die erst vor kurzem ihren Weg zu uns gefunden hat. Ihr Bericht ist natürlich gefärbt und mit äußerster Vorsicht aufzunehmen, aber zwischen den Zeilen wird doch manches über die Tragödie verraten, die sich da wiederum hinter dem eisernen Vorhang abgespielt hat. Die Zeitschrift behauptet, der griechisch-katholische Klerus von Podkarpatien sei „aus Sorge um das Heil der ihm anvertrauten Seelen" in seiner überwiegenden Mehrheit zur Orthodoxie übergetreten; das gläubige Volk sei „massenweise in den Schoß der orthodoxen Mutterkirche" zurückgekehrt, die Union nunmehr auch im letzten Winkel von Podkarpatien ausgefottet. Am 28. August (am 15. nach dem alten Kalender, also am Fest Mariae Himmelfahrt) wurde im Kloster Mucacev die Rückkehr der Unierten zur Orthodoxie festlich gefeiert. Der von Moskau ernannte Bischof Macarius hielt die Liturgie. Danach verlas der Erzpriester Irenaeus Kontratobitsch die Erklärung des Übertritts zur russischen orthodoxen Kirche. Vom 28. August 1949 an bestehe die Union mit Rom nicht mehr. Die Erklärung schließt mit den Worten: Von jetzt an und für immer sind wir rechtgläubige Söhne unserer hl. Mutter der russischen orthodoxen Kirche, Amen!" Das ganze Volk — so der Bericht — wiederholte einmütig dieses Amen. Dann wurde ein Sendschreiben des Bischofs Macarius verlesen und der Chor sang das „Mnogaja Leta" (= auf viele Jahre) zu Ehren des Patriarchen von Moskau und des Exarchen, Metropoliten Johannes von Kiew. Der Ambrosianische Lobgesang beschloß die Feier.

Als Beweggrund des Übertritts gibt die erwähnte Erklärung und auch der Hirtenbrief des Macarius an, die Union sei nur eine Vergewaltigung des Gewissens des Volkes gewesen. Jetzt, da das podkarpatische Volk durch die „unsterblichen Heldentaten des russischen und ukrainischen Volkes endlich glücklich von der Jahrhunderte währenden Fremdherrschaft befreit worden sei", schlage die Stunde, die Knechtschaft des Vatikans abzuschütteln.

Es liegt auf der Hand, wie hier die Tatsachen verdreht werden. Die Union wurde, wie gesagt, Ende des 17. Jahrhunderts in Podkarpatien eingeführt, ungefähr zur gleichen Zeit wie in Rumänien und unter demselben Kaiser Leopold, der jedenfalls in keiner Weise das Gewissen seiner Untertanen vergewaltigte; stellte er doch in Siebenbürgen den orthodoxen Rumänen die gleichen Privilegien in Aussicht, ob sie nun zum Katholizismus oder Protestantismus überträten. Die Behauptung, daß erst mit dem Einmarsch der Russen 1944 für das gläubige Volk von Podkarpatien die Zeit der Gewissensfreiheit angebrochen sei, wirkt geradezu grotesk. Ohne Zweifel waren die dortigen Unierten zur Zeit der tschechischen Herrschaft vollkommen frei, zur Orthodoxie überzutreten, wenn es ihnen gefiel; es war für sie nicht einmal vorteilhaft, der Union treu zu bleiben. Es ist also völlig aus der Luft gegriffen, was Bischof Macarius in seinem Hirtenschreiben behauptet: Union bedeutet immer Elend und Erniedrigung des Volkes. Sobald das Volk befreit ist, verschwindet die Union wie ein wi-

dernatürliches, giftiges Gewächs im Volksorganismus.

Die Union ist nicht von selbst verschwunden. Man hat alle Mittel der List und Gewalt angewandt, um sie auszurotten genau wie in Galizien und in Rumänien. Das spricht die Moskauer Patriarchatszeitschrift natürlich nicht offen aus, aber es ist zwischen den Zeilen zu lesen, und glaubwürdige Berichte bestätigen es. Die Wiedervereinigung der Unierten mit der Orthodoxie war, wie der Priester N. Pawlosjuk in einem Artikel mit dem Titel „Fest der Orthodoxie in Podkarpatien" (Nr. 10, S. 5 ff) berichtet, das Ergebnis der sechsmonatigen, beharrlichen Mühe des Bischofs Macarius. Er fand bei seinem ersten Besuch in der Diözese Mucacev im Jahre 1948 nur einen einzigen zur Orthodoxie übergetretenen, bislang unierten Priester. Damals schien die Sache der Wiedervereinigung fast hoffnungslos. Macarius verlor aber den Mut nicht. Seine Aufgabe war nicht leicht. Er mußte viele Beleidigungen und Unverstand verzeihen. Das heißt, er fand nicht wenig Widerstand. Es brauchte viel „Verständnis und Liebe für die irrenden Söhne", um sie aus der „vatikanischen Gefangenschaft" zu befreien. Es war also nicht so, wie man glauben machen will, daß sie nur die Befreiung durch die Russen abwarteten, um endlich das verhaßte Joch des Papstes abzuschütteln. Macarius schickte am 30. August 1949 einen Bericht an den Patriarchen Alexius, der im Auszug in der Patriarchatszeitschrift mitgeteilt wird (S. 11). Er schließt mit den Worten: „So wurden die ersten Samenkörner der Einheit der griechisch-katholischen Kirche Podkarpatiens mit der orthodoxen Kirche schon ausgestreut. Das feierliche, allgemeine, gemeinsame Gebet des Klerus und der nach Zehntausenden zählenden Menge der Gläubigen gibt uns Grund anzunehmen, daß der Same der brüderlichen Einheit mit dem orthodoxen Glauben der Vorfahren gutes Erdreich finden wird, damit er aufgehe und sich entwickle". Das klingt erheblich zurückhaltender als die oben mitgeteilten Sprüche von der vollständigen Wiedervereinigung.

Wie uns aus sicherer Quelle bekannt ist, wurden die unierten Geistlichen in einem Krankenhaus in Uzhorod interniert und gezwungen, an Umschulungskursen teilzunehmen. Wer sich nicht beugen will, wird nach Sibirien verschickt. Viele sind geflohen und halten sich verborgen, um sich dem Gewissenszwang zu entziehen. Die Mitglieder des Domkapitels und der frühere Seminardirektor sind nach Sibirien verschleppt worden. Die Lage ist jedenfalls sehr ernst. Wieder einmal ist eine griechisch-katholische Kirche „liquidiert" und hat nach dem Beispiel der unierten Kirchen in Galizien und Rumänien in die Katakomben gehen müssen.

Wilhelm de Vries S. J.

Sexuelle Aufklärung

Die Bayerische Landesstelle gegen Suchtgefahren lud am 27. Februar zu einer Vorführung von Filmen amerikanischer Herkunft ein, die die Aufklärung über geschlechtliche Vorgänge zum Gegenstand hatten. Die Filme sollten auf ihre pädagogische Brauchbarkeit zur Diskussion gestellt werden.

Von den beiden Filmen ist der eine für Heranwachsende, der andere für Erwachsene gedacht. In dem Film für Heranwachsende handelt es sich um schematische Darstellungen der Reifungs- und Wachstumsvorgänge. Ausgehend von den Geschlechtsdrüsen zeigt der Film deren Einfluß auf die Ausbildung der primären und sekundären Geschlechtsmerkmale. Die Vorgänge der Zeugung und Geburt werden nicht zur Darstellung gebracht, wohl aber die Entwicklung des Fötus. Die Aufklärung ist eine rein biologische. Die Rahmenhandlung — der Film wird in einer amerikanischen Schule vorgeführt — ändert an dem Tatbestand nichts, da auch in der Klasse lediglich

die biologische Seite der Mensch-Werdung und Entwicklung zur Sprache kommt.

Bei dem zweiten Film geht es um eine vollständige Aufklärung des Erwachsenen, in die auch die Vorgänge der Zeugung und Geburt (wiederum in schematischer Form) einbezogen werden. Neben der Absicht, dem Erwachsenen selbst Klarheit über die biologische Seite des Geschlechtslebens zu geben, besteht die andere, die Erwachsenen, also Vater und Mutter, zu befähigen, ihren Kindern das notwendige Wissen über das Werden des Menschen zu vermitteln.

Bei der folgenden Diskussion, die im wesentlichen von Erziehern und Eltern bestritten wurde, ergab sich kein grundsätzlicher Einwand gegen die filmische oder bildliche Darstellung der biologischen Vorgänge in der hier gewählten Form. Jedoch glaubte man zwei Punkte hervorheben zu müssen, die die Umstände der Aufklärung betreffen. Als erstes wurde beanstandet, daß der Film für die Heranwachsenden, wie dies die Rahmenhandlung erkennen ließ, vor Kindern beiderlei Geschlechts gleichzeitig vorgeführt wurde. Die Trennung der Geschlechter sah man bei Aufklärungsvorträgen als notwendig an. Als Zweites wies man auf die Unzulänglichkeit einer rein biologischen Aufklärung hin. Das Geschlechtliche ist ja keineswegs etwas Nur-Biologisches. Es ist Teil eines Ganzen. Es hat Bedeutung für den gesamten Menschen, also auch für Seele und Geist, in die es sich einzuordnen hat. Damit wird es zum erzieherischen Problem.

Mit diesem zweiten Punkt wurde tatsächlich der wesentliche Mangel der Filme getroffen. Viele Erwachsene, vor allem Ärzte, glauben mit einem Aufweis der biologischen Vorgänge, mit deren eingehender Beschreibung ihrer Aufgabe innerhalb der geschlechtlichen Erziehung Genüge getan zu haben. Sie übersehen, daß der rechte Gebrauch des Geschlechtlichen, seine Einordnung ins Ganze des Lebens damit für den Heranwachsenden keineswegs gewährleistet ist. Der Jugendliche spürt die Geschlechtskräfte bereits in der Vorpubertät und verlangt nach einer Erklärung, die nicht nur den inneren Sinn der Reifungsvorgänge aufweist, sondern eine Richtung und einen Weg seines Strebens ermöglicht. Was soll er tun, wie soll er sich den andrängenden Kräften gegenüber verhalten, das ist seine Frage. Mit dem Wissen über die Art und Bedeutung der Geschlechtsfunktionen sind Ethos und Sexualhygiene noch nicht gegeben. Man mache sich dies an einem drastischen Beispiel klar. Nehmen wir an, die Tätigkeit des Verdauungstraktes würde filmisch vorgeführt. Ist damit für jeden Zuschauer schon gegeben, daß er 1. fähig ist, so zu leben, daß der Verdauungsmechanismus richtig funktioniert, 2. willens ist, alles zu tun, um die Verdauungsvorgänge in Ordnung zu halten? Doch wohl nicht. Dazu bedürfte es einer gesonderten Anleitung.

Eine biologische Aufklärung ist deshalb nur ein Stück jener Arbeit, die im Hinblick auf die geschlechtliche Erziehung geleistet werden muß. Sie ist Ausgangspunkt von Überlegungen, Anweisungen, Ratschlägen usf., die für die Geschlechtlichkeit die rechte Stelle im menschlichen Leben aufspüren und nachweisen. Eine Aufklärung sollte von der Aufgabe des Vater- und Mutterwerdens, von der Familie, von der Gemeinschaft Kenntnis vermitteln. Sie sollte den Sinn des Bemühens um Beherrschung klären, das Stauungsprinzip, wie es von H. Muckermann in seiner Eugenik so treffend dargestellt wird, als eine wesentliche Voraussetzung und Grundlage der Reifung herausstellen. Frühgebrauchte Sexualenergie hemmt die geistige Entwicklung, lähmt die für die Entwicklung notwendigen Aktionsspannungen. In diesem Zusammenhang verweist Muckermann auf die beachtliche Tatsache, daß das frühe Erlöschen, die mangelhafte Entwicklung geistiger Interessen bei pri-

mitiven Völkern zum großen Teil auf die ungewöhnliche und ausgiebige geschlechtliche Betätigung zurückgeht. Es ist nicht zu leugnen, daß die Kämpfe, die sich gerade für den Jugendlichen aus dem ernsten Willen der Beherrschung ergeben, von ihm als heroisch angesehen werden, ferner daß die Kämpfe im gesunden Jugendlichen Spannungen herbeiführen, die sich in kräftigen Willensanspannungen und -leistungen auszuwirken suchen. Der Jugendliche erfährt sehr bald, daß Hemmungslosigkeit im Triebleben zu Flachheit, geistiger Uninteressiertheit, Charakterlosigkeit führen, daß Beherrschungswille die Kräfte sammelt und für Leistung und Einsatz bereitstellt. Dieses Erfahrungswissen muß von der geschlechtlichen Aufklärung durch eine klare und feste Motivation gestützt und in Vorsätzen nutzbar gemacht werden. Es kommt allerdings sehr viel darauf an, daß die Motivation sachlich richtig, daß das aufgestellte Ideal menschlich möglich und erreichbar ist. Eine falsche Motivation, überhöhte Forderungen machen mutlos. Hier wäre Einprägung des Grundsatzes wichtig: der Mensch ist das, was er **will**.

Noch ein Wort zur Frage nach dem Zeitpunkt der Aufklärung. Wann soll man den Jugendlichen aufklären? Hier sind zwei Gegenstandsbereiche der Aufklärung zu unterscheiden: das Werden des Menschen — etwa in die Frage zu fassen: Woher kommen die Kinder? — und die Vorgänge der Zeugung, den geschlechtlichen Bereich in einem engeren Sinn; Wie entsteht das Kind? Die erste Frage sollte und kann von jeder Mutter schon sehr frühzeitig dem Kinde beantwortet werden. Die Klapperstorchgeschichte sollte endgültig aus dem Arsenal der Erziehung verschwinden. Die zweite Frage nach dem Vorgang der Zeugung wird im allgemeinen erst später gestellt, etwa um das 10.—11. Jahr, in nicht einwandfreier und frühreifer Umgebung gelegentlich auch schon früher. Hier gibt es kein Schema. Es besteht nun keinerlei ernstliches Bedenken, dem Jugendlichen, namentlich dem männlichen, die Vorgänge der Zeugung zu schildern, am besten wohl mit dem Hinweis auf Veränderungen am Körper des Heranwachsenden, deren Sinn er naturgemäß nicht versteht. Man beginne mit einer schlichten Beschreibung des physiologischen Vorganges, der Blutstauung und erläutere den Sinn aus dem Zeugungsakt. Die Befürchtung eines frühzeitigen Gebrauches der Geschlechtsfunktion auf Grund einer diskreten, aber deutlichen Erklärung ist erfahrungsgemäß nicht am Platze. Kennt der Jugendliche die Masturbation noch nicht, so wird er auf Grund der Erklärung nicht veranlaßt, sie herbeizuführen, da ihm die Geschlechtslust unbekannt ist (die denn auch auf dieser Entwicklungsstufe zweckmäßig übergangen wird). Die Zeugung wird am leichtesten an der Pflanze demonstriert, die Funktionen der männlichen und weiblichen Geschlechtlichkeit an Pollen und Fruchtknoten. Man hat hier den Vorteil, daß man auf bereits aus der Schule Bekanntes zurückgreifen und den Gesprächsstoff aktiv mitgestalten lassen kann.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß ein guter, vollständiger Aufklärungsunterricht großes Vertrauen zum Erzieher weckt. Diese Tatsache ist deshalb wichtig, weil versäumte Aufklärung das Vertrauen in die elterliche und anderweitige Autorität im allgemeinen erschüttert. Die Frage, wie weit die Eltern oder andere Erziehungsberechtigte die Aufklärung übernehmen sollen, wird wohl dahin beantwortet werden müssen, daß zunächst die Eltern das Recht, aber auch die Pflicht der Aufklärung haben. Die Schwierigkeit eines unzulänglichen Aufklärungs- und Ausdrucksvermögens wird hier allerdings zu berücksichtigen sein. Deshalb werden Schule und Religionsunterricht oft helfend einspringen müssen. Sollte die Schule die Aufklärung übernehmen, so wäre es sehr günstig, wenn der Lehrer auf gedruckte Vorlagen zurückgreifen

könnte, die ihm die Aufgabe wesentlich erleichtern würden. Das Gleiche gilt übrigens für die Eltern. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf Schriften, deren Studium jedem empfohlen sei, dem die Aufgabe erwächst, Jugendliche in Wesen und Sinn des Geschlechtlichen einzuführen und zur rechten Verhaltensweise anzuhalten.[1]

Man wird sicher der Behauptung zustimmen können, daß eine Aufklärung des einzelnen Jugendlichen einer Massenaufklärung vorzuziehen ist. Sie kann intimer und dem einzelnen angepaßter geschehen. Anderseits läßt sich nicht leugnen, daß eine Einzelaufklärung häufig unmöglich ist. Dann ist die Aufklärung einer größeren Anzahl auf jeden Fall einer völligen Unterlassung der Aufklärung vorzuziehen. Sehr bewährt hat sich die Aufklärung vor der Schulentlassung, etwa bei Exerzitien für Schulentlassene. Dieser Termin ist an sich zu spät, aber da die Aufklärung in vielen Fällen zu einem früheren Zeitpunkt versäumt wurde, kann das früher Versäumte dann wenigstens nachgeholt werden. Der Ernst der Stunde, die Bereitschaft, sich für das Leben vorzubereiten, schaffen Interesse und Aufgeschlossenheit. Der Unterrichtsstoff kann bei diesem Anlaß in einen großen Zusammenhang gestellt und in die christliche Lebenskunde eingegliedert werden. Es kommt bei der geschlechtlichen Aufklärung auf die Atmosphäre an. Der Stunde der Aufklärung sollte eine gewisse Weihe eigen sein, die im genannten Zeitpunkt leicht geschaffen werden kann.

Greifen wir noch einmal auf die filmische Darstellung, die eingangs erwähnt wurde, zurück, so dürfte klar geworden sein, was bei ihr zu bemängeln ist. Nicht die (schematische) Darstellung des biologischen Geschehens wird schaden, sondern ein Unterlassen zugehöriger Erörterungen, die der erzieherischen Aufgabe erst gerecht werden, die Versäumnis einer Einordnung des Geschlechtlichen in die Aufgaben des Lebens.

Hubert Thurn S. J.

[1] Joseph Schröteler, Die Erziehung der Jungen und Mädchen zur sittlichen Reinheit. Ein Büchlein für die Hand der Eltern. Mainz 1948, M. Grünewald Verlag.

Paul Spülbeck, Gottes- und Menschengeheimnis. Aachen 1947, Johannes Volk Verlag.

Clemens Tilmann, Vor der Reife. 4. Auflage, Recklinghausen, Paulusverlag.

Besprechungen

Biographien

Albert Schweitzer als Mensch und als Denker. Von George Seaver. (393 S.) Göttingen 1950, Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung. Geb. DM 14.80.

Die besten Partien dieses Buches sind jene, in denen der Verfasser über den Tropenarzt und Missionspionier Schweitzer schreibt. Da Seaver Afrika und die Afrikaner aus jahrelanger eigener Erfahrung kennt, so war er dafür besonders befähigt. Außerdem erfährt man bei ihm eingehender als sonstwo von dem gewaltigen Einfluß und Ansehen Schweitzers in der angelsächsischen Welt. Schweitzers dogmenloses Tatchristentum, seine liberale Theologie und ganz und gar ethische Religions- und Kulturphilosophie sind vielen englischen und amerikanischen Kreisen mehr auf den Leib zugeschnitten als den kontinentaleuropäischen Protestanten, die zäher am orthodoxen Glaubenserbe hängen und größeren Wert auf das Bekenntnis legen. In der Bewunderung des selbstlosen Opferlebens, das Schweitzer führt, kommen ja alle überein.

Das Werk Seavers gibt erschöpfend Auskunft über den Menschen, Arzt, Künstler, Theologen und Philosophen Schweitzer. Leider identifizert sich der Verfasser weitgehend mit den weltanschaulichen und besonders den bibelwissenschaftlichen und theologischen Theorien seines Helden, so daß eine eigentliche Kritik nicht zustande kommt. G. F. Klenk S. J.

Albert Schweitzer, Denken und Tat. Von Rudolf Grabs. (344 S.) Hamburg 1949, Richard Meiner Verlag. Ganzleinen DM 12.—.

Zum 75. Geburtstage Albert Schweitzers hat die Presse der ganzen Kulturwelt Worte der Anerkennung und Würdigung gebracht. Mancher, dem dadurch dieser große Menschenfreund, Künstler und bedeutende Gelehrte neu in den Gesichtskreis gerückt wurde, wird sich freuen, das Bedeutendste aus seinem Leben und Werk in einer guten Auswahl zusammengefaßt und in einem gut ausgestatteten Buche in die Hände zu bekommen. Rudolf Grabs hat dieses Buch zusammengestellt und mit einführenden Worten versehen. Er läßt Schweitzer meist selber reden. Über Kindheit und Jugend, Werdejahre, erste theologische und religionsgeschichtliche Studien, über Schweitzers Künstlertum und musikliterarische Arbeit, endlich über seine Größe im Dienste der Ärmsten des afrikanischen Urwaldes, über seine weltweiten Beziehungen und seine ethische Mission in Wort, Schrifttum und Beispiel erfahren wir das Wichtigste. Eine laufende Quellenangabe in den einzelnen Abschnitten ermöglicht es dem Leser, der von diesem außerordentlichen Mann mehr wissen möchte, auf Schweitzers Originalwerke zurückzugreifen.

G. F. Klenk S. J.

Der dritte Richelieu, Befreier des Landes im Jahre 1815. Von J. Fouques Duparc. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf und Ingeborg Timmermans. Mit 16 Bildtafeln. (221 S.) Freiburg 1949, Verlag Karl Alber. DM 8.80.

Talleyrand hatte wider Erwarten auf dem Wiener Kongreß für Frankreich die Stelle eines Schiedsrichters erreicht und die übrigen Mächte gewissermaßen gegen Rußland zusammengeschlossen. Die Rückkehr Napoleons, Talleyrands Stellungswechsel und Waterloo machten ihn unmöglich. Zar Alexander forderte, daß der Herzog von Richelieu Ministerpräsident werde. Er war früher in russischen Diensten gewesen. So wurde der Held des Buches „Erfüllungsminister", der sich die Treue zu den Verträgen als Ziel setzte und dessen Wort soviel wie ein Vertrag war. Wie diese Haltung Frankreich rettete und bis zum heutigen Tag nachwirkt, erzählt vorliegendes Buch. Reizvoll ist es als Biographie, wichtiger noch zur genaueren Kenntnis der französischen Geschichte von 1815—1820, die bisher allzusehr mit den Augen Talleyrands gesehen wird. Frankreich wird in dieser Zeit tatsächlich zur Republik, in der die herrschende Partei Royalisten sind. So dient das Buch auch der klareren Erkenntnis, was eigentlich eine Monarchie und eine Republik sei, und gibt eine nicht bedeutungslose Klarstellung der Begriffe. Diese Vorzüge, die zu jeder Zeit gelten, werden aber im Augenblick überragt durch die Ähnlichkeit der deutschen Gegenwart mit dem Schicksal Frankreichs. Wir können uns kaum ein zeitgemäßeres Buch für einen Politiker oder Historiker denken als diese Schrift, die von einem der edelsten Franzosen handelt. Die Mit- und Nachwelt hat ihm zwar nicht Beifall gezollt. Aber dennoch richtete er Frankreich wieder auf. Er verdient dieses spannende und anschauliche Lebensbild, das auch in der Übersetzung den sprühenden Geist der Ursprache bewahrt.

H. Becher S. J.

Kurfürst Maximilian I. von Bayern und sein Jahrhundert. Von Kurt Pfister (424 Seiten) München 1949 Franz Ehrenwirth. Geb. DM 28.—.

Kurfürst Maximilian von Bayern (1597 bis 1651) ist nicht nur der bedeutendste deutsche Fürst des 17. Jahrhunderts — und das trotz des „Großen" Kurfürsten — sondern was Lauterkeit und staatsmännische Fähigkeiten angeht, einer der Männer, auf die unser Volk, nicht nur Bayern, mit Recht stolz sein kann. Wohl selten hat ein Fürst einzig und allein aus dem Gedanken gelebt und gehandelt, den er in seinen „Treuherzig väterlichen Lehrstücken" seinem Sohn und Nachfolger Ferdinand hinterlassen hat: „Alles ist in Gott, alles von Gott, alles durch Gott." Daß er diesen Grundsatz nur in der unwandelbaren Treue zur römischen Kirche verwirklichen zu können glaubte, ließ ihn zu deren Vorkämpfer und Retter in Deutschland werden. In allen Rückschlägen des dreißigjährigen Krieges hielt ihn der Gedanke daran allein aufrecht. Daß er dabei nicht vergaß, das Ansehen und die Macht seines Landes ins europäische Format zu steigern, ganz gewiß nicht auf Kosten des Rechts und des „kostbaren Corpus des Römischen Reiches" zeigt nur, daß seine Politik auch mit den Wirklichkeiten dieser Welt rechnete.

Der Verfasser hat dies klar herausgearbeitet. Dabei vergaß er keineswegs, auf die Bedeutung Maximilians als Friedensfürst hinzuweisen. Die Reform des Rechtswesens — wie liegt ihm doch die „liebe justitia" am Herzen, obwohl er durchaus autoritär regiert —, die Neugestaltung des

Handels und der Wirtschaft, eine kräftige Unterstützung der Landwirtschaft in Bayern sind ihm zu danken. Vor allem scheint er ein einzigartiges Finanzgenie gewesen zu sein. Gewiß, die Landschaft beklagt sich mehr als einmal über die Steuern, die er ihnen aufbürdet; er weist sie jedesmal energisch zurecht. Denn er kann wohl mit Recht auf seinen „steifen Vorsatz alles Überflüssige abzustellen" hinweisen. So sind drei Jahre nach dem großen Krieg, der sein Land völlig ausgepowert hatte, die fünf Millionen Gulden Kriegsschulden bereits getilgt und überdies $1^1/_2$ Millionen Gulden für seinen Nachfolger bereit.

Dabei bezeugt seine Baufreudigkeit durchaus seine wittelsbachische Herkunft. Seine Residenz, in deren Front er wie die Bauern seines Landes die Hausmuttergottes stellt, hätte Gustav Adolf am liebsten auf Rädern nach Schweden gefahren. Heute steht noch, zur Erinnerung an die Pest- und Schwedenzeit gestiftet, mitten in der Stadt die Mariensäule, eines der vollendetsten Kunstwerke jener Zeit.

Es ist die Welt des Barocks, die in ihm sich schon ankündet. Bild für Bild zeichnet der Verfasser diese Zeit der katholischen Erneuerung, ohne dabei die großen Leistungen des deutschen Protestantismus zu vergessen. Wie ein Mosaik entsteht aus vielen bunten und prächtigen Teilen das Ganze dieser bewegten und erfüllten Welt. Nur manchmal hätte man gewünscht, die tragenden und gestaltenden Grundtöne durchgängiger gezeichnet zu sehen. Aber es ist wohl keiner vergessen von denen, die damals in Wort und Werk die Welt gestalteten: Shakespeare, Cervantes, Corneille und Grimmelshausen, Dürer und Rubens, Kepler und Descartes, Orlando di Lasso und Heinrich Schütz, Friedrich von Spee, Jakob Böhme und Angelus Silesius, um nur einige zu nennen.

Mitten darin steht Maximilian als der Mann, der, wie der Verfasser sagt, das religiöse Ethos als Grundlage des Lebens von Volk und Staat, die Politik als Weltanschauung und Weltbild begriff. So bestätigt das Buch, das immer wieder geschickt und nie langweilig die Quellen sprechen läßt, den Eindruck, den der schlichte Sarkophag in der Gruft der St.-Michaels-Kirche zu München gibt: ein lauterer und zuchtvoller, vom letzten Reichtum erfüllter Mensch.

O. Simmel S. J.

Ostkirche

La Prière des Eglises de rite Byzantin. II. Bd., 2. Halbteil. Les fêtes. Von E. Mercenier O. S. B. (502 S.) Chevetogne (Belgien) 1949. 150.— frs. belg.

Die belgischen Benediktiner des griechisch-slawischen Unionsklosters, das während des Krieges von Amay-sur-Meuse nach Chevetogne verlegt werden mußte, arbeiten seit Jahren an einer französischen Übersetzung der byzantinischen Liturgie, deren dritter Band (II,2) nun vorliegt. Er enthält hauptsächlich die vollständigen Texte der Kar- und Osterwoche, von Christi Himmelfahrt und Pfingsten, deckt sich also teilweise mit Abschnitten, die schon von P. Kilian Kirchhoff O. F. M. auch ins Deutsche übertragen wurden. Doch unterscheidet sich die französische Ausgabe durch eine große Fülle erklärender und einführender Bemerkungen, ohne die uns all diese Hymnen und Gebete doch recht fremd bleiben. Dieser Band schließt sich eng an die vorhergehenden, bereits in 2. Auflage erschienenen Bände an, deren zweiter die unbeweglichen Hauptfeste enthält, also Mariä Geburt, Kreuzerhöhung, Mariä Tempelgang, Weihnachten, Theophanie, Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Christi Verklärung und Mariä Himmelfahrt, alles Texte, die deutsch entweder überhaupt noch nicht oder doch nur sehr bruchstückhaft und schlecht übersetzt vorliegen. Ähnliches gilt vom ersten Band, der die feststehenden Teile des Stundengebetes, der drei Liturgieformulare und der Sakramente enthält. Auch hier stammen die zahlreichen Erklärungen aus der Praxis und ermöglichen ein wirkliches Eindringen in den byzantinischen Ritus, wie er heute sowohl bei den Katholiken als auch bei den Getrennten nicht nur griechisch, sondern auch kirchenslawisch, rumänisch, arabisch, georgisch, estnisch und in manchen andern Sprachen gefeiert wird; dabei gehen die russischen Missionare am weitesten, die auch Englisch, Französisch und Deutsch nicht ausschließen. — Das Werk Merceniers, dessen vierter Band (Rituale) vorbereitet wird, ist eine schöne Leistung, von der nur zu wünschen wäre, daß sie einen deutschen Nachahmer fände. H. Falk S. J.

Lukas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients. Von Dr. Clemens Henze C.SS.R. (111 S.) Leuven 1948, Bibliotheca Alfonsiana.

Die kleine Monographie untersucht eine ostkirchliche Tradition, nach welcher der Evangelist Lukas auch Maler gewesen und uns ein oder mehrere Bilder der Muttergottes hinterlassen habe. Zwar stammen die schriftlichen Zeugnisse dafür erst aus dem 6. Jahrhundert, sie sind aber zahlreich und übereinstimmend genug, um eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu begründen, zumal kein schlüssiger Gegenbeweis geführt werden kann. Besonders ist es das Bild der „Hodegétria" (zu deutsch „Wegweiserin"), das um das Jahr 450 aus Palästina nach Konstantinopel gebracht wurde, dort — bis zur Eroberung der Stadt durch die Türken — höchste Verehrung genoß und von den byzantinischen Quellen immer wieder als „Lukasbild" bezeichnet wird. Das Original ging im Schreckensjahr 1453 verloren, doch besitzen wir zahlreiche, wenn auch nicht immer ganz getreue Nachbildungen, deren bekannteste die „Muttergottes von der immerwährenden Hilfe" ist; auf diese scheint auch die große Popularität und der Gnadensegen der „Lukasmadonna" übergegangen zu sein. Das Bild von „Maria Schnee" unterscheidet sich von der „Hodegétria" durch die charakteristische Haltung der Hände, es könnte aber trotzdem ebenfalls von einem „Lukasbild" abstammen. — Das schön illustrierte Büchlein ermöglicht durch seine zahlreichen Quellenhinweise auch ein tieferes Eindringen in die ganze Frage. H. Falk S. J.

Das geistige Antlitz der Ostkirche. Von Georg Wunderle. (160 S.) Würzburg 1949. Augustinus-Verlag.

Das Buch ist eine Sammlung von sechs Aufsätzen, von denen fünf bereits früher publiziert wurden. Es will also keine abgerundete Darstellung der ostkirchlichen Geisteshaltung geben, sondern nach einem orientierenden Überblick einige Einzelzüge des byzantinisch-slawischen Geistes aufweisen. Die einzelnen Abhandlungen stehen auf dem soliden Fundament eigener langjähriger Forschungsarbeiten des Verfassers und sind getragen von dem Geiste liebevoller Objektivität, frei von jeder einseitigen Schwärmerei, die sich manchmal zum Schaden der Wahrhaftigkeit und des echten Verständnisses in ostkirchlichen Arbeiten bemerkbar macht. Sehr richtig weist Wunderle darauf hin, daß die wesentlichen Unterschiede zwischen Ost und West auf theologischem Gebiet in der Ekklesiologie und auf dem Gebiete der Volksfrömmigkeit in einem verschieden strukturierten Lebensgefühl liegen. Die rechte Erkenntnis dieser Unterschiede läßt sich nur durch ein eingehendes Studium erarbeiten, ihr Verständnis erschließt sich nur einer der Wahrheit verpflichteten Liebe. Dieser Haltung, die Papst Pius XI. allen Annäherungsbestrebungen zwischen West und Ost zu Grunde gelegt wissen will, weiß sich der Verfasser verbunden. Darum ist das Buch eine wertvolle Hilfe auf dem Wege zur Einheit.

J. Groetschel S. J.

Ehebücher

Die Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. Von Ernst Michel. (219 S.) Stuttgart 1948, E. Klett. Geb. DM. 9.50.

Das Buch will auf die wesensmäßigen Grundlagen der Ehe zurückgehen, um nicht bloß die Symptome der heutigen Ehekrise zu behandeln, sondern den eigentlichen Sitz des Übels zu erfassen. Es bringt, auch aus psychotherapeutischer Erfahrung, manches Wichtige, das zur Heilung erkrankter Ehen beitragen kann. Das Wesen der Ehe liegt in der „Geschlechtsgemeinschaft". Diese ist aber nicht einfach mit dem Geschlechtsverkehr gleichzusetzen, sondern es geht „um die gegenseitige Erschließung des individuellen Lebens, um sein Erfassen bis zum Grunde" (S. 88); ihr Sinn ist, daß die Partner einander zu wahrem und vollem Personsein verhelfen. Gefahren und verkappte Irrungen werden besprochen.

Weniger befriedigt die oft herbe und einseitige Kritik, so sehr auch hier manches berechtigt ist. Dem Vf. scheint es zu entgehen, daß das natürliche Sittengesetz eine Formulierung der aus dem Sein sich ergebenden Ansprüche an die Freiheit der Person ist; durch diese Formulierung wird es nicht zu einem von außen auferlegten Gesetz. Aber als solches scheint er, vielleicht unter der Nachwirkung des Kantianismus und im Widerspruch mit seiner Wesensforschung, es aufzufassen. Seltsam ist auch seine Behandlung der Treue und Unauflöslichkeit der Ehe. Er weiß, daß die Ehe „ihrem Wesen und ihrer inneren Bestimmung noch unauflöslich ist. Sie ist eine Realität, die die Geschlechtspartner transzendiert, sie einem überindividuellen, höheren, aber dabei konkret-lebendigen Lebenszusammenhang einfügt und verpflichtet" (S. 16). „Treue, Unauflöslichkeit, Aus-

schließlichkeit gehen als sittliche Forderungen bzw. verpflichtende Seinsqualitäten aus dem Wesen des Bundes, der frei bejahten Geschlechtsgemeinschaft hervor" (S. 133). Aber daraus, daß das Ja der Eheschließung diese Treue nicht mechanisch hervorbringt — hat dies jemand behauptet? —, sondern des immer erneuten Vollzugs bedarf, schließt er, daß es in bestimmten Fällen zurückgezogen werden kann und die Bindung, die doch dem Sein entspringt, damit zu sein aufhört. Er verkennt, daß damit die Würde und die dem bloßen Zeitablauf überlegene Selbstgleichheit der Person in Frage gestellt ist. Wenn irgendein Versprechen, so betrifft das Ja der Eheschließung durch die Geschlechtsgemeinschaft auch die Person der Partner. Daß die Ehe zwar zunächst Geschlechtsgemeinschaft der Partner im obigen Sinn ist, aber eben als totale Gemeinschaft in alle andern menschlichen Bezirke hineinreicht und so von diesen aus auch Forderungen an sie entstehen, wird, wohl unter dem Einfluß psychotherapeutischer Gedankengänge, zu wenig beachtet.

A. Brunner S. J.

Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung. Von Th. Bovet. (251 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Geb. DM 8.80.

Gläubiger Sinn und lange ärztliche Erfahrung vereinen sich in diesem Buch zu einer schönen Einheit, so daß es vielen Menschen in der Führung ihrer Ehe eine Hilfe sein kann. Als protestantischer Christ teilt B. nicht in allem den katholischen Standpunkt; er will für einzelne Fälle Scheidung oder Verhütung der Empfängnis durch künstliche Mittel zulassen. Aber selbst hier kommen seine Forderungen dem katholischen Standpunkt näher als die meisten nichtkatholischen Veröffentlichungen über den Gegenstand. Vor allem aber ist es eine Genugtuung, daß B. die Ehe darstellt als eine totale Lebensgemeinschaft, in der das Geschlechtliche ein, aber nur ein Element ist; und eine solche Gemeinschaft ist unauflösbar, stellt aber an Mann und Frau große Forderungen, die sie allerdings auch mehr als aufwiegt durch den seelischen Reichtum, den beide aus ihrer Gemeinschaft schöpfen. — Daß die frühen Kirchenväter gezweifelt haben, ob man der Frau eine Seele zuschreiben dürfe (S. 55), ist eine alte, aber darum doch unwahre Legende (vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 127 [1934] S. 418—421: Frauenseele und Kirche). A. Brunner S. J.

Una Caro. Zur Theologie der Ehe. Von Desiderius Breitenstein O.F.M. (55 Seiten.) Mainz 1947, Mathias-Grünewald-Verlag. DM 2.50. — **Die Ehenot der Gegenwart.** (80 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 3.—.

Das erste Werkchen legt die Theologie der Ehe dar mit besonderem Nachdruck auf dem Primat des Kindes. Im zweiten sprechen Priester und Ärzte über Fragen, die die heutige Ehekrise und ihre Behebung betreffen. Auf den wenigen Seiten ist ein reiches Material zusammengebracht.

A. Brunner S. J.

Perspektiven der Liebe. Betrachtungen über Sexus, Eros und Agape. Von K. A. Götz (160 S.) Heidelberg 1949, Gral-Verlag. Geb. DM. 5.90.

An den Werken von Plato, Kierkegaard, Stendhal, Hölderlin, Goethe, Dante, Novalis, R. Wagner, Tolstoi wird gezeigt, wie die Verabsolutierung von Sexus und Eros nur im Dienste des Willens zur Macht, also der Selbstsucht steht und den Menschen nicht wirklich erlöst, sondern ins Unheil führt. Beide müssen durch die Agape gebunden und geheilt werden.

A. Brunner S. J.

Kunst

Maria in Werken der Kunst. Aschaffenburg, Paul Pattloch.
Bd. 1. Marienklage. Das deutsche Vesperbild im 14. und frühen 15. Jahrhundert. Von Curt Gravenkamp. (62 S. mit 25 Abb.)
Bd. 4. Das Sienensische Madonnenbild. Von Luitpold Dußler. (31 S. mit 20 Abb.)
Maria ist ein Name, der nicht nur den Theologen, den Religionsgeschichtler und Kunsthistoriker, sondern vor allem den betenden und suchenden Menschen bewegt. Alles, was dieser Name im Menschengeist wachgerufen hat, findet seinen Ausdruck in den Werken der bildenden Kunst. Deshalb scheint es ein glückliches Beginnen des Verlages, uns diese Werke näherzubringen. Wie die beiden Bändchen bezeugen, erhalten wir nicht eine Sammlung von zufälligen Gedanken, sondern gut durchgearbeitete geschichtliche Studien, an deren Anfang wie ein Symbol die Marienklage steht. Curt Gravenkamp, der das Thema sachlich gestaltet und persönlich vertieft, läßt uns im Vesperbild nicht nur Mariens Schmerz und die Not des 14. Jahrhunderts, sondern auch die Not unserer Zeit wiedererkennen.

Mit Luitpold Dußler erleben wir, wie in Siena, der „civitas virginis", die Überlieferung das gotische Madonnenbild immer wieder neu formt, bis der Geist der Hochrenaissance diese lebendige Tradition verstummen läßt.

„Die Madonna in der Graphik Dürers", „Gotische Portalmadonnen", „Die theologischen Wurzeln der Marienverehrung" sind weitere Themen dieser ansprechenden Reihe. H. Schade S. J.

Die Wies. Von Carl Lamb. (72 S. Text, 96 S. Abbildungen) München 1948, Prestel Verlag. Geb. DM 22.—.

Die Wieskirche, jenes Kleinod des bayerischen Rokoko in dem an berühmten Kirchenbauten so reichen „Pfaffenwinkel" zwischen Isar und Lech, findet in diesem stattlichen Bande eine Darstellung, die im einführenden Text wie im Bildmaterial alle bisherigen, meist Führungszwecken dienenden Vorarbeiten (unter denen besonders jene von Hugo Schnell genannt seien) weit übertrifft und dem Meisterwerk des Dominikus Zimmermann ein würdiges Denkmal setzt. Beschreibt der Text die Geschichte der Wallfahrt, des Baues und seines Erbauers, den Baugedanken und seine Ausführung in allen Einzelheiten, so bieten die über hundert größtenteils neu geschaffenen Lichtbilder wohl ein Äußerstes, was sich von dieser Symphonie in Licht und Farben mit Schwarz-Weiß-Fotografie einfangen läßt. Die Herrlichkeiten und Feinheiten der wechselnden Lichtverhältnisse freilich, über die sich der Verfasser in der Einführung besonders eingehend verbreitet, erschließen sich in ihrem vollen Reiz nur dem Besucher an Ort und Stelle selbst. Wer aber „die Wies" jemals „im kreisenden Licht" eines strahlenden Sonnentages auf sich wirken ließ, dem werden die Bilder zur genußreichen Erinnerung an einen der schönsten Sakralräume, die gläubiger Menschengeist auf deutschem Boden geschaffen hat. G. Böhm.

Römisches Erinnerungsbuch. Von Werner Bergengruen; Bildteil von Charlotte Bergengruen (134 S. Text u. 257 Abbildungen, zus. 348 S.). Freiburg 1949, Herder. Halbleinen DM 18.—.

Wer mit Bergengruen durch Rom wandert, sieht es mit Künstleraugen und mit den lichthungerigen Augen des nordischen Menschen, den der verhängte Himmel seines Vaterlandes zu tiefen Gedanken geführt hat und der ihre Schwere auch unter der klaren, scharfumrissenen Helligkeit des italienischen Tages nicht abschütteln will. Werner Bergengruen erlebt die Schönheit und geschichtliche Größe des antiken und des christlichen Roms in reiner Empfänglichkeit und reifer Aufgeschlossenheit. Er spricht sie aus, fängt sie ein ins dichterisch gedrängte und gefüllte Wort: den Glanz, die Herrlichkeit und die durch die Zeit verklärte Schwermut althistorischer Stätten ebenso wie das sorglos triebhafte Leben der heutigen südlichen Großstadt und die lärmende Betriebsamkeit der Hauptstadt des jungen Italiens.

Wer Rom vor Zeiten einmal sah, wird durch dieses Buch schmerzhaft daran erinnert, was ihm entrissen wurde. Wem es noch fremd ist, den wird die Sehnsucht befallen, sie einmal zu sehen, die Stadt der Brunnen und der alten Mauern, der antiken Foren und der kaiserlichen Ruinen, die Stadt der Apostelgräber und christlichen Katakomben und die über alle Zeiten mächtige Haupt- und Heimatstadt des christlichen Erdkreises.

Der Bilderteil des Erinnerungsbuches ist so reich und so treffend ausgewählt, daß er zum besten gehört, was in dieser Art bisher geboten worden ist.

G. F. Klenk S. J.

Literatur

Was ist Dichtung? Von Charles du Bos. (108 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 3.80.

Der mehr enthusiastische als gedanklich-entwickelnde Stil dieser Vorträge stützt seine rednerische Eindruckskraft auf das treffend gewählte Beispiel. Die Gedichte oder Formulierungen, die meist der englischen Literatur entnommen sind, wirken wie Stichflammen, an denen der Autor seinen schönheitstrunkenen Geist entzündet. Der Leser folgt ihm entzückt und läßt sich von dem Feuer hinreißen; und wenn er auch hinterher sehen muß, daß der Augenblick, den er in Erkenntnissen schwelgte, sich nicht festhalten läßt, so bereut er es doch nicht, ihn genossen zu haben.

Der Autor sucht von der Dichtung her den Anschluß an das Religiöse. Das „profane Mysterium" der Kunst ist für ihn eine Entsprechung zu dem „heiligen Mysterium" der Übernatur, und seine zentrale Entdeckung ist es, „daß hinter dem Geheimnis des Genies ... nicht Geringeres steht als das Geheimnis Gottes selber". (105). W. Barzel S. J.

Der Mensch als das heute fällige Thema

Von JOHANNES B. LOTZ S. J.

Das geistige Ringen unserer Tage kreist immer wieder um den Menschen. Das zeigt sich nicht allein in der Philosophie, sondern auch sonst auf den verschiedensten Gebieten. Angesichts dieser Lage lohnt sich die Frage, ob diese Erscheinung nur zufällig so ist oder ob hierin eine gewisse Notwendigkeit zum Ausdruck kommt. Die Antwort darauf suchen wir in einer geistesgeschichtlichen Besinnung; sie richtet sich auf den Kern aller geistigen Bewegungen, auf die Philosophie, und hat damit auch für die andern Bereiche Entscheidendes zu sagen. Dabei wird sich herausstellen, daß der Mensch das heute fällige Thema ist. Wenn dieses Thema schon durch einen überzeitlichen Grund jeder Epoche nahegelegt ist, so wird es durch einen zeitlich gebundenen der gegenwärtigen Stunde geradezu auferlegt.

Der überzeitliche Grund liegt darin, daß der Mensch immer die Mitte des Philosophierens bildet. Einzig vom Menschen her kann sich das allseitige Begreifen der Wirklichkeit, das wir Philosophie nennen, entfalten. Er ist das einzige Wesen in der Welt, das wir von innen her verstehen; deshalb öffnen sich erst vom Verstehen des Menschen aus die Bahnen zum Verstehen alles anderen. Das gilt ebenso von der Welt unter dem Menschen wie von der Welt über ihm. In die Naturwelt führt ein Abstieg, in die Gotteswelt aber ein Aufstieg, der jedesmal beim Menschen ansetzt. Mit vom Griechischen abgeleiteten Worten heißt das: Katalogie als Philosophieren vom Menschen nach unten und Analogie als Philosophieren vom Menschen nach oben. Der Mensch ist eben der Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos spiegelt, ein Zusammenhang, der dem deutschen Denker des 15. Jahrhunderts Nikolaus von Cues vertraut war.

Dazu tritt als zeitlich gebundener Grund, daß das Thema vom Menschen heute dringlicher als jedes andere nach Klärung ruft. Es ist notwendig, vom Menschen zu sprechen, weil sich nur so die Not unserer geschichtlichen Stunde wenden läßt. Und ein verantwortungsbewußtes Philosophieren stellt sich immer den Fragen, die ihm die Zeit stellt. Um den Menschen als das heute fällige Thema zu verdeutlichen, fragen wir: Was ist das Heute, aus dem wir philosophieren? Was verlangt es von unserem philosophischen Einsatz?

Der Beantwortung dieser Fragen kann ein Blick auf die Grundrichtungen oder Koordinaten dienen, die im Philosophieren des Abendlandes erkennbar sind. Bisher hat man gewöhnlich deren drei festgestellt: die kosmologische Koordinate oder Philosophie als „logos" des „kosmos", als Be-

greifen der Natur; die anthropologische Koordinate oder Philosophie als „logos" des „anthropos", als Begreifen des Menschen; die theologische Koordinate oder Philosophie als „logos" des „theos", als Begreifen Gottes und alles Seienden von ihm her. Dazu kommt in der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart eine vierte Koordinate, für die es eigentlich noch keinen Namen gibt; wir wollen sie als die technologische Koordinate bezeichnen, Philosophie als „logos" der „techne", als Begreifen des Könnens und Werkes des Menschen.

Die eingangs erwähnte geschichtliche Besinnung soll uns diese Fragerichtungen näherbringen. Dabei zeigt sich, daß sich verschiedene Zeitalter des Philosophierens gerade durch die jeweils führende Fragerichtung voneinander absetzen.

Die Philosophie des Altertums stellt sich als die kosmologische Epoche des abendländischen Philosophierens dar. Wie schon der Name sagt, war das leitende Thema der Kosmos oder die sichtbare Welt als ein schön geordnetes Ganzes, auch Natur oder Physis genannt. Daher tragen die ersten philosophischen Schriften des Abendlandes den Titel „Peri physeos", was bedeutet: über die Natur, über das Werden und Wachsen der sichtbaren Welt und alles dessen, was sie enthält.

Auch der Mensch war noch ganz dem Kosmos eingeordnet und wurde nur als Glied des Kosmos philosophisch betrachtet. Als Naturding unter den andern Naturdingen stehend, wurde er auf dieselben Ursprünge und Urgründe wie sie zurückgeführt. — Zugleich aber haben die Griechen schon früh gespürt, daß der Mensch mehr als ein bloßes Naturding ist, daß er über die gesamte Natur hinausragt als das gewaltigste und unheimlichste Wesen, wie ihn später Sophokles in seinem Chorlied der Antigone gefeiert hat. Damit beginnt im kosmologischen Thema mehr und mehr das anthropologische hervorzutreten; das Fragen nach dem Menschen gewinnt innerhalb des Fragens nach der Natur fortschreitend an Eigenständigkeit, prägt immer deutlicher die ihm allein eigene Art aus. So enthüllt sich auch das mit aller bloßen Natur unvergleichbare Antlitz des Menschen von Stufe zu Stufe, angefangen von Heraklit über Platon und Aristoteles bis zur Stoa. Wichtige Zeugnisse dafür sind Platons größtes Werk, die „Politeia" oder der Staat, und die reich entfaltete, in manchem klassisch vollendete Ethik des Aristoteles.

Ähnlich wie der Mensch, so erscheint auch Gott als Glied des Kosmos. Selbst die an sich erhabenen Gottesbilder des Platon und des Aristoteles zeigen das Göttliche als höchste Krönung oder obersten Schlußstein des Weltenbaues. — Zugleich aber leuchten, besonders im Zusammenhang mit dem Hervortreten des Menschen, Züge von Gottes eigener weltüberlegener Herrlichkeit auf. Damit löst sich aus dem kosmologischen Thema das theologische bis zu einem gewissen Grade heraus, ohne freilich die Eigenständigkeit des anthropologischen zu erreichen.

Hierher gehört Heraklits Lehre vom immerseienden Logos. Dieser gehört einerseits zur Welt als deren innerstes Gesetz, das über den ganzen Kosmos herrscht. Anderseits scheint er das von allem Getrennte, also über den gesamten Kosmos Hinausliegende zu sein. Zu ihm steht der Mensch in einer ganz besonderen Beziehung; denn was für ein Mensch einer ist, hängt davon ab, was für ein Verhältnis zum Logos er hat. Die meisten sind allerdings Unverständige, weil sie, im Taumel des Seienden oder in der Vielheit des Kosmos untergehend, die feine Stimme des Seins oder des Logos zu vernehmen nicht fähig sind. Über diese Massenmenschen wachsen jene hinaus, die der Botschaft des Logos ihr Ohr öffnen und daran erst eigentlich zu Menschen reifen.

Im klassischen Zeitalter der griechischen Philosophie begegnen wir den beiden schon erwähnten Größten, nämlich Platon und Aristoteles. Platons Ideen, vor allem das Agathon oder Urgute als Spitze dieses Reiches, sind zwar vom Kosmos umschlossen, insofern sie seine höchste Krönung oder auch seinen Urgrund bilden. Zugleich aber scheinen sie den Kosmos zu übersteigen, weil sie als von ihm getrennt bezeichnet werden und von ganz anderer Seinsart als dieser sind. Das zeigt sich auch vom Menschen her; denn er vollendet sich in dem Maße in seinem Menschsein, als er sich über den Kosmos zu den Ideen, besonders zum Urguten, erhebt und so wieder seinem vorweltlichen Dasein sich nähert. — Ähnlich ist der erste unbewegte Beweger des Aristoteles zugleich in und über dem Kosmos. Von seiner Wertfülle angezogen, strebt alles zu ihm hin; und doch rückt er in eine so unerreichbare Ferne, daß er nichts vom Kosmos weiß. — Dieselbe Zwiespältigkeit liegt nach Aristoteles über der Philosophie des Hellenismus, besonders über der Religionsphilosophie des Neuplatonismus.

Das Philosophieren des Altertums ist urtümlich undifferenziert. Das Vorherrschen der kosmologischen Richtung läßt die beiden andern noch nicht voll zur Entfaltung kommen. Doch drängen diese bereits deutlich einer solchen Entfaltung entgegen, die aber wegen eines geheimnisvollen Unvermögens nicht erreicht wird. Hier beginnt der Mensch in dem ursprünglichen Chaos einer gewissen naturhaften Unbewußtheit zum ersten Mal die Ordnung bewußt zu erfassen und mit seiner Tat zu verwirklichen.

Die Philosophie des Mittelalters, die mit dem patristischen Zeitalter eine Einheit bildet, ist die theologische Epoche des abendländischen Philosophierens. Ohne die ungeheure Befruchtung durch die christliche Offenbarung wäre sie undenkbar. Doch lebt in ihr auch das Erbe der Antike fort; so ist Augustinus vom Neuplatonismus bestimmt, während Thomas von Aquin vorwiegend von Aristoteles geformt wird. Dieses Philosophieren kreist um Gott als Mitte, von der her der Mensch und die Welt gesichtet werden. Sie sind von Gott geschaffen und dazu bestimmt, zu Gott zurückzukehren. Und zwar erreicht die Natur ihren Gott einzig durch die Vermittlung des Menschen; dieser hingegen ist dazu berufen,

selbst vor das Antlitz Gottes zu treten, verhüllt schon im Diesseits, unverhüllt dereinst im Jenseits.

Wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, sind für diese Epoche dem theologischen Thema die beiden andern eingeordnet. Dabei gewinnen sie gerade durch diese Einordnung eine bisher nie gelungene Vollendung. Was das kosmologische Thema betrifft, so zeigt sich, nachdem das Gottesbild klare und bestimmte Umrisse angenommen hat, auch die Welt erst in ihrem innersten Grund, nämlich als Schöpfung Gottes. In der anthropologischen Blickrichtung kommen erst von demselben Gottesbild her Eigenwert und Eigenwürde des Menschen als Person zur vollen Ausprägung. Dem Heidentum war der Adel der Person größtenteils noch verborgen geblieben; selbst Platons Politeia ordnet den einzelnen so weitgehend dem Staat unter, daß seine personalen Grundrechte dadurch auf das empfindlichste geschmälert werden. Das christliche Philosophieren aber rückt den Menschen in die Nähe Gottes, indem es in ihm das Ebenbild Gottes erkennt und ihn auf Gott als sein letztes Ziel ausrichtet; damit strahlt sein Personsein in ungetrübtem Glanze auf. So wird sich der Mensch gerade im Mittelalter seiner einzigartigen Größe wie nie zuvor bewußt, was der neuzeitlichen Wertung des Menschen die Wege bereitet.

Die theologische Koordinate bietet den beiden andern den ihnen gemäßen Wurzelgrund. Deshalb werden sie durch diese Verwurzelung an sich nicht verkürzt, sondern zu einer auf keinem andern Wege möglichen Entfaltung gebracht. Das Vorherrschen der theologischen Thematik im Mittelalter hat tatsächlich eine relativ vollkommene Verwirklichung der Ordnung nach all ihren Dimensionen zur Folge gehabt und damit das Chaos weithin gebannt. Hier kam zu einem gewissen Abschluß, was im Altertum begonnen hatte. — Absolut vollkommen war aber auch das Mittelalter nicht. Die Menschen, die Träger jener Ordnung waren, haben vielleicht doch wegen ihrer Treue zum Letzten dem Vorletzten nicht seinen vollen Spielraum gelassen; sie haben vielleicht doch in ihrer Hoch-schätzung des Ewig-Überirdischen das Zeitlich-Irdische unter-schätzt. Diese Verschiebung wird dem Umbruch zur Neuzeit entscheidende Antriebe liefern.

Die Philosophie der Neuzeit wird allgemein als die anthropologische Epoche des abendländischen Philosophierens bezeichnet. Mit der Renaissance und dem Humanismus tritt der Mensch in die Mitte, wird er zum führenden Thema. Von einem Kraftgefühl ohnegleichen berauscht, vermeint man erst entdeckt zu haben, wie herrlich der Mensch und das Leben eigentlich sind. Wirklich brechen gewaltige neue Möglichkeiten des Menschen auf nahezu allen Kulturgebieten durch. Nie war er anscheinend seines Reichtums so bewußt, nie hat er so weitgehend und souverän darüber verfügt, nie war er seiner selbst so sicher wie damals.

Diese Entwicklung wurde durch ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur unterstützt. Auch die Natur meint man erst neu entdeckt zu haben;

ihrem Reichtum, ihrer Schönheit und ihren Gesetzlichkeiten wendet man sich um ihrer selbst willen zu. Mit dem Experiment und der mathematischen Formel dringt man mehr und mehr in ihre Geheimnisse ein. So lernt der Mensch, die Natur allmählich zu beherrschen und sie seinen eigenen Zielen dienstbar zu machen. Das steigert sein Kraftgefühl und sein Herrschertum auf eine vorher nie geahnte Weise.

Im Philosophieren eines solchen Zeitalters mußte das anthropologische Thema beherrschend in den Vordergrund treten. Damit war, wie aus dem zu Anfang dieser Darlegungen Gesagten hervorgeht, nicht ohne weiteres eine Verkürzung der andern Dimensionen gegeben. Tatsächlich aber werden diese dem führenden Thema nicht nur ein-, sondern untergeordnet; die andern Bereiche werden nicht nur vom Menschen her aufgebaut, sondern auch ihm als dem Maß aller Dinge unterworfen.

Was die kosmologische Koordinate angeht, so wird die Natur auf den Menschen zurückgenommen. Sie gehört als sein Betätigungsfeld und Herrschaftsbezirk ganz ihm zu. Nach dem deutschen Idealismus ist sie sogar als Substrat der Pflichterfüllung oder als Durchgangsphase der Entwicklung vom Menschen selbst gesetzt oder hervorgebracht. — Und was die theologische Koordinate betrifft, so wird auch Gott auf den Menschen zurückgenommen. Entweder wird im Sinne des Pantheismus der Mensch zu Gott gemacht, was sich bei Hegel scharf ausprägt. Oder Gott verschwindet überhaupt; die Herrlichkeit, die einst vom Menschen abgegespalten und auf Gott übertragen worden war, soll nun dem Menschen zurückgegeben werden, was am deutlichsten im Übermenschen Nietzsches hervortritt.

Die Neuzeit lebt in dem Bewußtsein und Willen, eine Ordnung zu schaffen, die der vom Mittelalter entworfenen weit überlegen ist, und so das Chaos auf eine Weise zu bannen, wie es bisher noch nie möglich war. Dabei wird dem Menschen eine ebenso unerhörte wie unheimliche Größe zugesprochen; er nimmt Gott und die Natur in sich auf. Hierdurch wird ein Chaos heraufbeschworen, das diesem Zeitalter zwar noch nicht bewußt ist, das sich aber deshalb nachher nicht weniger mit unerbittlicher Folgerichtigkeit auswirken und durchsetzen wird. Man hat sich völlig in eine vom Menschen entworfene Ordnung verschaut und darüber die zugrundeliegende von Gott gesetzte Ordnung aus den Augen verloren. Im Vorletzten ersetzt man vielfach mit gutem Griff überlebte mittelalterliche Ordnungsgefüge durch neue, der veränderten Zeitlage angemessene; auch entdeckt vor allem die Naturforschung eine Fülle von bisher nicht geahnten, ordnungschaffenden Gesetzlichkeiten. Im Letzten aber schwindet die Grundordnung des Daseins mit einer erschütternden Unaufhaltsamkeit dahin, ohne daß man diesen Vorgang bemerkt oder dessen verhängnisvolle Bedeutung auch nur annähernd erfaßt, ohne daß man in einer fast unbegreiflichen Verblendung aufhört, ihn als Befreiung und Fortschritt oder als Geburt des wahren Menschentums zu rühmen.

Die Philosophie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart wollen wir die technologische Epoche des abendländischen Philosophierens nennen. Sie ist zunächst durch das unverhüllte Ausbrechen des Nichts, ja des Chaos gekennzeichnet. Der vorher seiner selbst so sichere, ja von einer überspannten Selbstsicherheit getragene Mensch ist, besonders seit dem Zusammenbrechen des deutschen Idealismus, seiner selbst gar nicht mehr sicher; er fühlt sich bedroht, gefährdet, ja dem Nichts und dem Chaos schon verfallen. Er ist daran, sich zu verlieren, ja plötzlich liegt mit grauenerregender Nacktheit vor ihm offen, was sich in der Tiefe langsam vollzogen hat, daß er nämlich schon längst sich verloren hat.

Sicherheit und Geborgenheit hatte dem Menschen die Natur verliehen, die ihn nicht nur im Altertum, sondern auch noch im Mittelalter als das größere Ganze umfing, obwohl er zugleich in wachsendem Maße ihr als etwas Eigenständiges gegenübertrat. Im Laufe der Neuzeit aber ist ihm diese Natur allmählich entglitten; was von ihr zurückblieb, konnte ihn nicht mehr tragen, sondern wurde von ihm getragen als sein Herrschaftsbereich oder gar als seine Setzung. Von der kosmologischen Koordinate her gesehen, ist also dem Menschen der Boden entzogen, hängt er im Leeren, steht er vor dem Chaos.

Sicherheit und Geborgenheit hatte dem Menschen an erster Stelle Gott verliehen, der ihn mit seiner Allmacht, die zugleich Weisheit und Liebe ist, in etwa schon im Altertum, vor allem aber im Mittelalter umfing, nachdem durch die christliche Offenbarung Gott in eine lebendige Nähe gerückt war. Auch dieser Gott ist dem Menschen im Laufe der Neuzeit langsam, aber sicher entglitten; zurückblieb entweder der vergottete Mensch (Hegel) oder der vermenschte Gott (Nietzsche), der den Menschen nicht mehr tragen konnte, sondern von ihm als sein Erzeugnis getragen wurde. Von der theologischen Koordinate her gesehen, hat also der Mensch ebenfalls den Boden verloren, hängt er im Leeren, drängt das Chaos heran.

Sicherheit und Geborgenheit wollte der Mensch der Neuzeit in sich selbst finden; er ging mehr auf Stand in sich selbst als in der Natur oder in Gott aus. Die höchste Aufgipfelung dieser Anmaßung in Hegel ist zugleich deren radikaler Zusammenbruch. Der geschichtliche Weg des vergotteten Menschen fällt in eins mit dem Entwicklungsgang der absoluten Idee. In diesem notwendigen Ablauf wird der einzelne Mensch zu einem wesenlosen, verschwindenden Durchgangsmoment; nicht er selbst lebt als Person von seiner eigenen Mitte oder Freiheit her, sondern er wird von dem ungeheuren Weltprozeß gelebt, der über ihn wie über eine Sache verfügt und ihm so seine Freiheit nimmt. Sobald dem Menschen aufgeht, was da mit ihm geschehen ist, spürt er, daß von ihm nur eine leere Maske geblieben ist. — Die gleiche Selbsterfahrung wohnt dem entwurzelten Massendasein inne; in diesem wird das antlitzlose Menschenatom gelebt, indem es fast wie ein Atom der anorganischen Welt als vertret- und austauschbare Nummer mit

fortgerissen wird. Auch hier bleibt nur die leere Maske übrig. — Selbst von der anthropologischen Koordinate her gesehen, hat der Mensch den Boden unter den Füßen verloren, hängt er im Leeren.

Die bisher geschilderte Entwicklung hat ihre äußerste Schärfe erst durch die technologische Koordinate erreicht. Ihre Wurzel bildet die Technik, die in mächtiger Entfaltung den Menschen immer mehr zum Beherrscher der Welt gemacht hat. Heute haben wir es soweit gebracht, daß wir der Natur bis in ihre innersten Kammern folgen können; sogar die in der Energie des Atoms verborgenen Kräfte haben wir in unserer Gewalt. Damit ist ein ganz neues Tor aufgestoßen, hinter dem sich bisher ungeahnte Weiten auftun; sowohl der Aufbau als auch die Zerstörung können unvorstellbare Ausmaße annehmen. Welcher Weg beschritten wird, entscheidet der Mensch, hängt schließlich davon ab, in was für eines Menschen Freiheit die Wahl gelegt ist.

Nun traf die Technik, die als Entfaltung der im Menschen und in der Natur angelegten Möglichkeiten etwas durchaus zu Bejahendes und von Gott Gewolltes ist, auf den Menschen, den wir oben gezeichnet haben, auf den Menschen ohne Halt und Widerstandskraft. Dieser war ihrer inneren Dynamik zur Entfesselung und maßlosen Übersteigerung, ja ihrem dämonischen Fortriß nicht gewachsen. So hatte das Neue, das in der technologischen Koordinate empordrängt, leichtes Spiel, das, was von den andern schon längst ausgehöhlten Koordinaten geblieben war, sich zu unterwerfen und mehr oder minder aufzusaugen. Der anscheinend unwiderstehliche Sog des Technologischen droht alles zu verschlingen, droht besonders den letzten Rest, der dem Menschen von dem eigentlichen Geheimnis und Reichtum des Menschentums noch innewohnt, aus ihm herauszupressen. Vordergründig bietet die Technik Halt, füllt sie das Leben wie nie mit Gütern und Ordnung; hintergründig aber geht mehr denn je aller Boden verloren, breiten sich in einem bisher ungeahnten Ausmaß die Leere und das Chaos aus.

Das ist die Verfassung des Menschen in unserem technologischen Zeitalter. Sie wird nicht nur vom Osten her zu einer ungeheuren Gefahr, sondern zersetzt auch die westliche Welt.

Welche Aussichten bieten sich uns in dieser ernsten, gefahrvollen Weltenstunde? Ein günstiges Vorzeichen liegt darin, daß sich der Mensch mehr und mehr der Erkenntnis, wie es um ihn steht, öffnet. Es ist eben allzu offenkundig, daß er Gott, die Natur und sich selbst verloren hat und dafür in einem chaotischen Nichts hängt, durch dessen unheimliche Leere ihn der Dämon des technologischen Wahns peitscht. Diese Einsicht bricht sich in der Philosophie Bahn, besonders in der Existenzphilosophie, die gerade das hinter allem lauernde Nichts enthüllt. Vielleicht weniger ausdrücklich, aber oft noch wirksamer kommt dieselbe Deutung unserer Lage auf andern Lebensgebieten bis in die praktische Politik und den Alltag herein

zum Vorschein. In dem Maße, wie es immer weniger Menschen gibt, die sich in schönen Täuschungen beruhigen, wird die Erkenntnis der Erkrankung eindeutiger, die ihrer durchgreifenden Heilung die Wege bereitet.

Aus der nackten, ungeschminkten Wahrheit zieht allerdings der Nihilismus, der immer weitere Kreise wie eine schleichende Epidemie erfaßt, falsche Schlüsse. In Müdigkeit, Resignation und Verzweiflung streckt er die Waffen vor dem Nichts und ergibt sich so dem Chaos. Nach ihm gehört auch das, was die andern Zeitalter als Welt, Gott und Mensch verehrten, zu den Täuschungen, die sich jetzt endgültig in nichts aufgelöst haben. Infolgedessen gilt es, allein aus dem Entwurf der menschlichen Freiheit im Leeren zu bauen oder im Chaos eine Ordnung aufzurichten. Weil das letztlich sinnlos ist und sich deshalb nicht lohnt, ist dazu entweder ein heroisch-tragisches Lebensgefühl erforderlich, oder man verfällt mit Sartre der frivolen Zersetzung von allem. Damit führt man aber nur die Entartung des technologischen Zeitalters zu Ende. Der Nihilismus kann die Not des Heute nicht überwinden, weil er am eigentlichen und tiefsten Geheimnis des Menschen vorbeisieht.

Andere wache Geister haben das Nichts und das in ihm andrängende Chaos nicht weniger tief als die Nihilisten erlebt; auch haben sie nicht weniger ernst als diese mit der Gefahr des Nihilismus gerungen. Doch unterscheiden sie sich dadurch wesentlich von ihnen, daß sie das Nichts und den Nihilismus überwunden und so das Chaos gebannt haben.

Hierher gehören im Gegensatz zu Sartre die anderen Hauptvertreter der Existenzphilosophie. An erster Stelle ist Marcel zu nennen, der übrigens seine entscheidenden Gedanken schon vor Sartre entfaltet hat. Für Kierkegaard verzehrt das Nichts alles Zerstörende und befreit damit den Menschen von allem, was ihn vergewaltigt hatte; zugleich befreit es ihn zu sich selbst und bereitet so die Wiedereroberung alles dessen vor, was ihn trägt und den Grund seines Daseins bildet. Mit einiger Vorsicht darf gesagt werden, daß sich auch Jaspers und Heidegger in derselben Richtung bewegen. Jedenfalls löst sich hier überall die anthropologische Koordinate von der Umklammerung durch die technologische, indem der Mensch sich aus dem Fortriß einer dämonisierten Technik zurückholt und so seine Eigenständigkeit wiederherstellt.

Im Zusammenhang damit wird auch die theologische Koordinate aus der technologischen und in etwa selbst aus der anthropologischen Umklammerung gelöst, insofern der Mensch nur in dem ihn überschreitenden Sein oder in der Transzendenz seinen Eigenstand wahren und sich selbst wirklich gewinnen kann; dabei sind freilich noch weniger als soeben gewisse Abschattungen zu übersehen. Marcel führt den Menschen zu Gott durch (zunächst menschlichen) Glauben, Anrufung und Anbetung, die in den christlichen Glauben katholischer Prägung einmünden. Bei Kierkegaard erschließt den Zugang zu Gott der christliche Glaube, der jedoch mit dem reformatorischen Erbe belastet bleibt. Dafür setzt Jaspers den

philosophischen Glauben, in dem sich zwar die Transzendenz öffnet, der aber durch Anerkennung der kantischen Grenzziehung in letzte Fraglichkeiten gerät, wie er auch den religiösen (christlichen) Glauben sich unterordnet. Heidegger schließlich arbeitet auf das entschiedenste das Sein heraus, das den Menschen überschreitet und in die Nähe des Göttlichen führt, wenn auch dieses den von Hölderlin geschaffenen Rahmen vorläufig nicht zu sprengen scheint.

Mit diesen Philosophen verbinden sich Männer der Naturwissenschaft wie der Physiker C. F. von Weizsäcker, der angesichts der Möglichkeit einer physischen Selbstzerstörung der Menschheit durch die entfesselte Atomenergie wirksame Abhilfe nur von der moralischen und religiösen Wiedergeburt des Menschen, letztlich des Christen, erwartet (Geschichte der Natur. Stuttgart 1948.) — Nicht nur der Nihilismus, auch seine bewußte Überwindung gewinnt heute ständig an Boden.

Welche der beiden Fronten, die um den Menschen dieses Zeitalters ringen, wird siegen? Oberflächlich gesehen, scheint der Nihilismus die Oberhand zu gewinnen; er würde den Menschen, der schon im Nichts hängt, vollends dem Chaos überliefern. Tiefer geschaut aber scheinen gerade die Erfahrung des Nichts und der Ausblick auf das drohende Chaos eine Bewegung auszulösen, die mit aller Kraft zur Ordnung hinstrebt und diese auch in gewissen Ansätzen bereits erreicht hat. Alles kommt darauf an, daß diese Bewegung erstarkt und zur vollen Auswirkung gelangt, nicht aber auf halbem Wege stehen bleibt.

Damit zeichnet sich die Linie deutlich ab, auf der ein verantwortungsbewußtes christliches Philosophieren sich heute entfalten muß. Von der eben angedeuteten Bewegung befruchtet und sie befruchtend, setzt es sich für das heute fällige Thema ein und ringt um die Rettung des Menschen. Es gilt, mit diesem in sein Nichts hinabzusteigen, um ihn vor dem Chaos zu bewahren und in die Ordnung zurückzuführen. Hierzu ist erforderlich, daß die übrigen Koordinaten von der Vergewaltigung durch die technologische befreit werden, daß auch die anthropologische Koordinate nicht mehr die kosmologische und die theologische aufsauge. So wird aus der neu vollzogenen Begegnung mit der Welt und mit Gott der Mensch zu sich selbst zurückfinden; dann wird er auch imstande sein, das technische Element des Daseins in die Ordnung zu binden.

Besitz

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Das Streben nach Besitz ist zu aller Zeit der wirksamste Ansporn zur Arbeit gewesen und hat die menschliche Zivilisation mächtig vorangetrieben. Besitz ist der Stolz des Mannes; in ihm sieht er die Darstellung seiner eigenen Bedeutung. Aber Besitz schafft Klassenunterschiede, Bevorzugte und Benachteiligte. So entzündet er Haß und Neid zwischen einzelnen sowohl wie zwischen ganzen Gruppen und Völkern. Die allermeisten Kriege sind geführt worden und Ströme Blutes sind geflossen als Opfer der Gier nach Reichtum und dem, was er mit sich führt, nach Macht und Wohlleben. Es ist darum zu verstehen, wenn man auf den Gedanken kommen konnte, durch Aufhebung des Besitzes ließe sich der Quell all dieses unsäglichen Leids, das Menschen immer wieder über Menschen gebracht haben, ein für allemal zum Versiegen bringen. Aber ist dies der richtige Weg oder nur ein narrendes Trugbild? Dazu ist es nötig, sich darauf zu besinnen, was Besitz ist und worauf er beruht, was er im Ganzen des menschlichen Seins bedeutet und wie dieser sein Sinn am reinsten zu verwirklichen ist.

Daß dem Menschen Besitz notwendig ist und das Eigentum in irgendeiner Form überall, wo es Menschen gibt, sich herausbildet, das liegt zunächst offenbar an den Nöten und Bedürfnissen seines Leibes. Für den Leib braucht der Mensch Nahrung, Kleidung und Wohnung, und sie findet er in den stofflichen Dingen, welche die Natur ohne sein Zutun hervorbringt. Aber diese Not allein erklärt die Tatsache des Besitzes nicht; denn sonst müßte auch das Tier über Besitz und Eigentum verfügen, was nicht der Fall ist. Somit kann der Besitz nur darauf zurückgehen, daß der Mensch nicht bloß ein Lebewesen ist, sondern noch etwas anderes. Das zeigt sich schon an der von den Tieren so verschiedenen Art und Weise, wie der Mensch der Natur das Lebensnotwendige entnimmt. Er begnügt sich nicht wie das Tier mit dem, was er eben vorfindet; er ändert die Natur, bearbeitet sie, damit sie ihm biete, wessen er bedarf; und auch ihre Ergebnisse wandelt er durch seine Tätigkeit um. Damit erhebt sich aber der erste Anspruch auf Eigentum. Arbeit und Ertrag folgen meist nicht unmittelbar aufeinander. So geht von der Arbeit ein die Zeit überbrückender Anspruch auf den künftigen Ertrag aus. Dauerhafter Anspruch, der den Genuß anderer ausschließt, ist aber bereits irgendwie Eigentum. So entdecken wir eine weitere Grundlage des Besitzes, die bewußte, überschaubare und vorausgenommene Dauer, die über die Zeit sich erstreckende Verbindung zwischen Arbeit und Ertrag, etwas, das dem Tier eben abgeht. Damit verweist aber der Besitz gleich in seinen bescheidensten Funktionen auf die Zeitüberlegenheit der menschlichen Person. Ohne sie wäre er nicht; darum kann er sich auch nie gegen die Würde der Person erheben, ohne sich selbst der eigenen Grundlagen zu berauben.

Aber der Mensch bleibt nicht bei der unmittelbaren Befriedigung seiner leiblichen Nöte stehen. Überall geht er darüber hinaus. Nahrung, Kleidung und Wohnung gestaltet er über das unbedingt Nötige immer weiter aus, und dieses scheinbar Überflüssige wird ihm so notwendig, daß es ihm zu den unmittelbaren Lebensbedürfnissen zu gehören scheint. Darum gibt es auch kein absolut gültiges Mindestmaß des Lebensnotwendigen. Die Kraft der Gestaltung ergreift immer weitere Bezirke und schafft das, was wir die menschliche Kultur nennen. Diese ist zwar im letzten Grunde geistigen Ursprungs, kann aber des stofflichen Trägers nicht entbehren; denn alles geistige Schaffen ist bei der Leib-Seele-Einheit des Menschen auch ein leibliches Tun und damit ein Wirken in die Welt hinein. Ja man kann sagen, daß durch dieses Wirken der Mensch seine Welt erst gestaltet. Und wenn man den Menschen als ein Seiendes, das Welt hat, beschrieben hat, so gehört der Besitz zu diesem Welthaben und damit zum Menschen wesentlich dazu.

Damit kommen wir aber zu einer neuen Funktion des Besitzes; oder vielmehr, sie war auch schon in dem wirksam, was wir als seine erste Grundlage aufwiesen, als wir feststellten, daß schon hier der Mensch gestaltend über das unbedingt Nötige hinausgeht. Es ist dies eben ein Wesenszug des Geistig-Persönlichen, daß es sich im Menschen infolge seiner Leibgebundenheit nicht unmittelbar verwirklichen kann, sondern nur auf dem Umweg über das Gegenständliche, über die Weltgestaltung, Welt hier im weitesten Sinn genommen.[1] In seiner Welt spiegelt sich das Sein des Menschen, zeigt ihm selber und seinen Mitmenschen, was er ist und was er kann. Weltgestaltung aber ist Ausübung des personhaften Selbstbesitzes, der Freiheit, die über sich, über das Erkennen und Wollen und Tun verfügt, sie anwendet, nicht naturhaft ein für allemal bestimmt, sondern wählend, planend, nach vorgesetzten, noch nicht bestehenden Zielen gestaltend. Darum wirkt sich diese Weltgestaltung auch als Beherrschung, als Besitz innerhalb der Welt aus. Meine Schöpfung — und jede menschliche Arbeit, auch die bescheidenste, ist irgendwie Schöpfung — ist mein. Ich bin gleichsam in sie eingegangen, bin in ihr gegenständlich und sichtbar geworden. Mein Ich hat sich Welt gegeben, hat sich in den Bereich des Stofflich-Gegenständlichen hinaus erweitert. Wie ich aber mir selber gehöre und niemand anderem, so auch das Ergebnis meiner Arbeit, soweit es ein solches Ergebnis ist. Daß der Mensch auf seinen Besitz, besonders den selbsterworbenen, aber auch den von ihm beherrschten und angewandten, stolz ist, wird nun verständlich. Offenbart sich doch durch ihn seine Macht und sein Können. Von hier aus wird das Abgleiten zu dem Urteil verständlich, das den Menschen überhaupt nur nach seinem Reichtum einschätzt. Nur wer aus begüterten Kreisen stammt, ist aus einer „guten Familie",

[1] Vgl. A. Brunner, La Personne Incarnée, Paris, Beauchesne 1947, besonders Kapitel 7 und 8. — Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. München 1950, Kösel-Verlag. Kap. 2.

eine Beurteilung, die mehr oder weniger klar auf dem Grundsatz beruht, daß der Mensch ist, was er hat.

Aber dieses wesensnotwendige Eingehen in die Welt hat auch seine Kehrseite. Indem das Ich sich ausbreitet, bietet es auch Angriffen eine größere Fläche dar. Nicht nur unmittelbar in seinem eigensten Sein, sondern in den Dingen dieser Welt kann man den Menschen nun bedrohen. Wer ihm die Nahrung entziehen, ihn allen Unbilden der Witterung schutzlos aussetzen kann, dem verfällt der Mensch mit seinem leiblichen Leben. Aber damit ist es auch möglich, einen bis zum Unerträglichen gehenden Druck auf seine Freiheit und sein geistiges Leben auszuüben und ihn dahin zu bringen, zu tun, ja zu denken, was ihm vorgeschrieben wird. Denn nur wenige Menschen sind in ihrem Persönlich-Geistigen so stark in sich und in dem, was über den Menschen hinausliegt, gefestigt, daß sie eher Marter und Tod erleiden, als sich Ansprüchen beugen, die ihrer unwürdig sind. Deshalb hat der Mensch von jeher in irgendeiner Form sich einen Umkreis stofflicher Dinge zu verschaffen gesucht, über die er allein Herr wäre, zu denen niemand gegen seinen Willen Zutritt habe, einen Schutzwall gleichsam, hinter dem seine persönliche und geistige Freiheit sicher sei gegen jeden unberechtigten Druck von außen. So ist es Aufgabe des Eigentums, dem Ich ein menschenwürdiges Dasein zu gewährleisten, und zwar dem Ich, wie es sich in die Welt ausbreitet, wozu in gewisser Weise auch die Familie gehört, in der ja der Mensch noch leichter verwundbar wird als in den Dingen der Welt. Diese Sicherung muß um so wirksamer und zuverlässiger sein, je mehr von der Freiheit eines Menschen auch für das Schicksal vieler anderer abhängt. Die drängende leibliche Not des Augenblicks darf nicht zu Entschlüssen verleiten, die die eigene Not zwar gleich beheben, aber um den Preis eines viel unerträglicheren Elends für die vielen in der Zukunft.

Nun ist es eine Tatsache, daß das Eigentum heute diese Aufgabe der Verteidigung der Freiheit immer schlechter erfüllt. Durch die Entwicklung der Wirtschaft ist der Besitz der meisten so vielfach verflochten, daß in dem abendländischen Kulturkreis fast alle Menschen nur noch Angestellte sind, für ihren Unterhalt von andern abhängig, ja, was gerade das Gefahrvolle ist, immer unpersönlicheren kollektiven Mächten ausgeliefert, von denen der allmächtige Staat, wenn er sich zum alleinigen Besitzer gemacht hat, die unheimlichste ist. Hat doch die Erfahrung gelehrt, daß die Versklavung, statt aufzuhören, nur noch allgemeiner und unentrinnbarer wird, wenn alle wirtschaftlichen Güter der alleinigen Macht des Staates ausgeliefert werden. Es ist darum kein Wunder, wenn freie Menschen heute so schwer aufzufinden sind und Demokratie vielen als ein Wort ohne Inhalt erscheint. Es dürfte die große Aufgabe der heutigen Zeit auf diesem Gebiete sein, die Eigentumsverhältnisse in noch zu findenden Formen so neu zu gestalten, daß der Besitz diese ihm wesentliche Aufgabe wieder zu erfüllen vermag.

Mit dem bisher Gesagten enthüllt sich aber auch die innere Zwiespältigkeit des Besitzes selbst, in der sich eben die Zwiespältigkeit des Besitzes widerspiegelt. Er ist Schutz und Mittel für die Entfaltung der Persönlichkeit und ihres geistigen Lebens; er ist aber auch bittere Notwendigkeit und Zwang, ein Quell nie Ruhe gebender Sorgen. So erfährt ihn ja auch der Besitzende, als beglückendes Haben, als „Reichtum", und als hemmende, quälende Last. Weder ist der glücklich, dem versagt bleibt, was er zu einem menschenwürdigen Dasein haben müßte, noch der, der mit den Gütern dieser Welt reich gesegnet ist. Das zeigt auch die Geschichte. Der Besitz trägt in sich eine geheime Unruhe, die keine gesellschaftliche Einrichtung je befrieden konnte. Das, was Sicherheit bieten sollte, erwies sich immer wieder als selbst in seinem Innersten bedroht, und der ewige Wechsel der Besitzverhältnisse und ihrer Formen erweist das, was als feste Grundlage, als „Substanz" des Lebens dienen sollte, als einen in dauernder Bewegung gleitenden Moorboden. Immer wieder hat sich der Mensch von einer Umgestaltung der äußeren menschlichen Einrichtungen eine wesentliche Änderung und Festigung dieser sorgenvollen Unsicherheit und damit die Erlösung von allem leiblichen Elend, ja selbst von aller seelischen Not, die mit jener ja oft zusammenhängt, versprochen. Vergebens. Die Frage des Besitzes ist eine Frage des Menschen selbst, bevor sie noch eine Frage der sozialen Gestaltung der Eigentumsverhältnisse ist, so wenig diese deswegen vernachlässigt werden darf; in ihm stellt sich sein eigenes so unsicheres und unausgleichbares Sein dar.

Damit ergibt sich zugleich, wo der Herd dieser Unruhe liegt. Das Eigentum erfließt weder nur aus den Notwendigkeiten des leiblichen Lebens, noch ist es rein geistige Tat der freien Person. Es dient immer beiden, selbst in seiner einfachsten und kulturärmsten Form, wie sich das schon oben gezeigt hat. Die Bestrebungen des leiblichen und des personhaft-geistigen Lebens stehen aber nicht im Zusammenklang miteinander, sondern so wie der Mensch seit der Erbsünde wirklich ist, gehen sie sehr oft in entgegengesetzte Richtungen, so daß es immer der freien Entscheidung des Menschen als Person anheimgestellt bleibt, den richtigen Ausgleich zwischen beiden zu finden. Dazu kommt aber noch ein Drittes, daß nämlich das Personhaft-Geistige im Unpersönlich-Ungeistigen des Stoffes sich vergegenständlicht. Wir sind mit dieser Tatsache allerdings so vertraut, daß sie nichts Geheimnisvolles und Fragwürdiges zu bedeuten scheint. In Wirklichkeit aber wird gerade hier der Sinn des Besitzes immer aufs neue für jeden Besitzenden in Frage gestellt.

Die Bestrebungen des leiblichen Lebens im Erwerb von Besitz sind klar. Es will Sicherheit gegen die Bedrohung durch Bereitstellen von Nahrung, Kleidung und Wohnung und all dem, was das Leben angenehm macht. Sicherheit aber — und hier macht sich seine Verbundenheit mit dem Personhaften geltend — nicht bloß für den heutigen Tag, sondern auf die Dauer, „auf viele Jahre" (Lk 12,19). Da aber die Bedrohung nicht nur

von den Mächten der Natur ausgeht, sondern mehr noch von der Gier der anderen Menschen, so gilt es, über diese Macht zu erringen und sie zu widerstandlosen, immer verfügbaren Werkzeugen des eigenen Willens herabzudrücken. Das leibliche Leben hat nun von Natur aus den Drang, das Geistige in die Welt hinein zu vergegenständlichen, es in die Dinge hineinzusehen, um es dort verfügbar vorzufinden.[2] An den Tieren, an ihrer gleichsam schlafwandlerischen Hingegebenheit an die Dinge ihrer Umwelt wird diese Richtung des vitalen Lebens auf das Gegenständliche deutlich sichtbar; das Tier ist an seine Umwelt verloren ohne Selbst. So ist der Mensch versucht, den Besitz als bloßes Vorhandensein von Dingen zu verstehen, zu dem er geistig nichts hinzuzutun braucht. Ebenso mißversteht er die Macht als Verfügung über bloß äußere Zwangsmittel. Ihr bloßes äußeres Dasein erscheint ihm schon als genügende Gewähr gegen alle Schicksalsschläge des Lebens, und zwar um so zuverlässiger, je größer ihre Menge ist.

Doch kann sich der Mensch nie restlos in gutem Glauben dieser Täuschung hingeben; sein geistiges Ich weiß im tiefsten, daß er sich damit selbst betrügt. Statt aber die Unsicherheit auszuhalten und ihr mit seiner geistigen Kraft zu begegnen, treibt das falsche Bedürfnis nach Sicherheit ihn dazu, das Schwankende durch neuen Erwerb zu stützen, um dann nach kurzem die Erfahrung zu machen, daß auch die Stütze wiederum der Stützung bedarf. Die Macht aber, die nicht auf geistiger Überlegenheit beruht und darum freie Anerkennung findet, offenbart ihr widersprüchliches Sein dadurch, daß sie den beherrschten Menschen zugleich als unfreies, willenloses und als verständiges, erfinderisches, also freies Werkzeug will. So gerät der Mensch in den Wirbel der Sorge, die ihn zu immer hastigerer Vergrößerung seines Besitzes und immer maßloserer Übertreibung der Macht voranpeitscht und ihn um das Eigentliche betrügt. Statt zu besitzen, ist er von seiner Angst und seiner Gier besessen. Er kommt in seinem ruhelosen Erwerbenwollen nicht mehr dazu, sich den Besitz wirklich zu eigen zu machen. Mit Polypenarmen umfängt ihn dieser und saugt ihm alle Kraft aus, die ihn befähigte, Mensch zu sein.

Die Vergeblichkeit des bloß äußeren Besitzes bekommt aber noch eine schneidendere Schärfe durch die stoffliche Natur des Eigentums. Besitz im vollen und eigentlichsten Sinn ist die Ausstrahlung des ganzen Menschen als freier Person in die Welt hinein. Dadurch werden die Dinge ja unser eigen, sind sie wie ein Teil von uns und stellen uns in der Welt dar. Durch sie breitet sich das Ich in die Welt hinein aus, ohne zur Welt zu werden, erweitert und verwirklicht sich in einem gewissen Sinn durch sie. Schauen wir aber genauer hin, so werden wir entdecken, daß die Tat der Besitzergreifung nur bis an die Oberflächenhaut der stofflichen Dinge geht und dort abprallt. Dem eigentlichen Sein der Dinge gegenüber sind wir macht-

[2] A. Brunner, a. a. O.

los. Das Stoffliche außerhalb des menschlichen Leibes ist dem Geistigen nicht geöffnet. Alles, was wir in der Welt des Stoffes unmittelbar bewirken können, sind örtliche Verschiebungen, die dann allerdings Änderungen der Eigenschaften der Dinge zur Folge haben. Wie wir anderswo[3] zeigten, beruhen die Naturwissenschaften wesentlich auf dieser Tatsache. Diese Verschiebung setzt aber auf seiten des Menschen planendes Denken und wollendes und zweckentsprechendes Eingreifen in die Welt voraus, das, was wir im weitesten Sinne Schaffen nennen können. Am Sein des Stoffes ändert sich dabei eigentlich fast nichts; er folgt auch da seinen Gesetzen, wo er von uns gebraucht wird. Das Geschehen vollzieht sich vielmehr auf seiten des Menschen und ist eine persönlich-geistige Tat, weil nur eine Person des Planens und des freien Eingreifens fähig ist. Das Wesentliche des Eigentums liegt darum in dieser Tat, wodurch die Person mit ihren Fähigkeiten sich an den Dingen entfaltet und wächst, oder auch in der zukünftigen Möglichkeit der Tat, für die der Stoff zur Verfügung gestellt wird.

Daraus ergibt sich nun, daß die angeeigneten Dinge ihr unabhängiges Eigenleben wieder aufnehmen und ihre eigenen, selten den Zwecken des Menschen entsprechenden Wege gehen, sobald sich die schaffende Tat des Menschen von ihnen wieder zurückzieht. Zwar scheint es uns infolge des leibbedingten Dranges nach Vergegenständlichung so, als leuchteten die Kulturdinge, die der Mensch sich geschaffen oder erworben hat, unabhängig vom Menschen in ihrem eigenen Glanze. In Wirklichkeit strahlen sie jedoch nur das Licht zurück, das von der menschlichen Geistigkeit auf sie fällt, wie ja die Buchstaben eines Buches nicht in sich, sondern nur für den etwas bedeuten, der zu lesen versteht. Daraus erklärt sich die Tatsache, auf die Sartre[4] aufmerksam gemacht hat, daß das Eigentum enttäuscht, sobald es nicht irgendwie gebraucht wird. Es ist eben nicht durch sein stoffliches Sein an sich Eigentum, unabhängig von der geistigen Tat des Menschen. Sobald diese an Kraft nachläßt oder gar erlischt, kehrt das Ding gleichsam wieder in sein dumpfes, geistloses Sein zurück, das ihm als bloßem Stoff eignet. Im menschlichen, nicht im rechtlichen Sinn — das Recht muß sich an Sichtbares, leicht Festzustellendes halten, soll nicht Chaos eintreten —, hört das Eigentum auf, Eigentum zu sein, wenn es nicht mehr geistig zu eigen gemacht werden kann. Wo dies auf die Dauer und in ausgedehntem Maße der Fall ist, da kommen allerdings auch die rechtlichen Verhältnisse ins Schwanken. Jedenfalls hat solches Eigentum für den Besitzenden seinen eigentlichen Sinn verloren. Was ihn als Hilfe zur Selbstwerdung beleben sollte, ist erstarrt zur toten Last, die ihn mit Sorgen beengt und bis zum Ersticken erdrückt. Die Angst, das Eigentum zu verlieren, wird um so quälender, je mehr der Mensch im Geheimen spürt, daß ihm die Kraft gebricht, es durch einen ständigen geistigen Neuerwerb zu halten.

[3] Erkenntnistheorie. Kolmar 1945; Köln, J. P. Bachem 1948, Kap. 27.
[4] L'être et le néant. Paris 1943.

Worin besteht nun dieser ständige Neuerwerb? Besitz ist nicht um des bloßen, brutalen Habens willen, sondern als geistige Tat, wodurch der Mensch selber wächst. Je nach der Art des Eigentums ist dieses Wachsen verschieden. Die einfachsten Fälle sind jene, wo es unmittelbar den dringenden Bedürfnissen der Lebenshaltung dient und damit seinen Sinn erfüllt. Aber der Besitz geht ja in der Kultur weit darüber hinaus. Und gerade dieser Überschuß dient, soll er einen Sinn haben, dem geistigen Werden des Menschen. Durch die Errungenschaften der Technik soll der Mensch von dem Andrang der unmittelbaren Lebenssorge frei werden für ein menschenwürdigeres Dasein, das Zeit und Muße für höhere Wirklichkeiten bietet. Durch die Kunst soll ihm die Welt der Schönheit erschlossen, durch das nicht-technische Wissen die Fülle der Seienden in ihrem Reichtum eröffnet werden. Und schließlich soll dies alles darauf hinausgehen, daß der Mensch als Mensch wächst und sich vervollkommnet, innerlich freier, immer mehr im wahren Sinne er selbst wird, wie dies auch der letzte Sinn der Arbeit ist.[5] Dieses Menschwerden und sein Schutz gegen unberechtigte Eingriffe Fremder ist der eigentliche Sinn des Eigentums. Dieser Sinn ist aber, wir betonen es noch einmal, eine geistig-persönliche Tat und verwirklicht sich nur durch sie. Immer wieder erliegt der Mensch der Versuchung der Vergegenständlichung und Verdinglichung des Geistigen, ist er in Gefahr, von der Welt gleichsam verschluckt zu werden. Darum legt aller Besitz auch die Pflicht auf, durch ständigen Kampf sich stets von neuem frei zu machen vom Verlorensein an ihm. Erst durch eine solche Freiheit ihm gegenüber wird er im eigentlichen Sinn zum Besitz, zum Mittel der Entfaltung des Persönlich-Geistigen.

So ist das Eigentum zwiespältig, wie alles im Menchen, und auch im besten Fall irgendwie enttäuschend. Denn der Drang nach dem festen Haben, nach einem Besitz ohne unser Zutun, der uns doch größer und menschlich reicher machte, ist nie ganz zu unterdrücken; entspringt er doch der Verbindung der Seele mit dem Leib, wodurch das Geistige in den Dienst des Leiblichen gezogen wird und immer in Gefahr ist, sich darin zu verlieren. Auch das wahre Eigentum ist so immer zugleich ein Quell der Sorge, die dem Menschen die Kraft für Höheres entzieht, und ein Mittel, geistig-menschlichen Reichtum zu erwerben. Es ist darum eine Aufgabe, die jeder Besitzende immer aufs neue für sich lösen muß, die Grenze zu finden, wo der geistige Gewinn, der ihm aus dem Besitz erfließt, den Zuwachs an Sorge, der ihn wie sein Schatten begleitet, noch übertrifft, und sich diesseits dieser Grenze zu halten. Denn nur zu seinem Schaden in den wichtigsten, den eigentlich menschlichen Belangen, aus denen allein tief sättigendes Glück ihm zuströmen kann, wird er sie überschreiten. Es läßt sich aber keine Stelle festlegen, wo diese Grenze für alle zu ziehen wäre. Hängt sie doch ab von der jeweiligen Kraft der inneren Freiheit, von der

[5] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 140, Heft 11 (1947), S. 321—336.

Fähigkeit zur geistigen Besitzergreifung der eigenen Welt, letztlich vom Range des persönlichen Seins eines jeden, und dieser Rang ist unabhängig von Besitz und Ansehen.

Freiheit für das eigentlich Menschliche, Gebrauch der Weltdinge zu seiner Selbstverwirklichung, das ist für den Menschen letzter Sinn von allem Besitz. Auf dieses Menschwerden weist jeder nächste Sinn, den das Eigentum haben kann, hin und zu ihm muß jeder Gebrauch in der Verwirklichung des unmittelbaren Sinnes sich immer wieder aufschwingen. In der Tat zeigt uns die Geschichte, daß Menschen, die entschieden auf geistige Werte ausgerichtet sind, überlegen mit ihrem Besitz umgehen, wenn sie ihn nicht wie eine lästige Nebensache an den Rand ihres Daseins schieben. Freilich kann der Mensch auch an vorletzten geistigen Werten, die noch etwas unterhalb des Personwertes zu liegen kommen, wie bei einem Endgültigen haltmachen; er kann in Forschung, in Kunst und ästhetischem Genuß des Lebens sich verlieren, so daß sie ihm nicht mehr durchsichtig werden auf ein Letztes hin. Wer dies tut, verbleibt als Mensch ein Stümper und wird darum im Innersten mit seinem Leben unzufrieden sein.

Eine Gesinnung aber gibt es, deren Taten, wenn sie echt aus ihr erfließen, immer unmittelbar ein erneutes Menschwerden und Emporsteigen bedeuten, und die von Bildung und sozialer Stellung unabhängig ist, die selbstlose, schenkende Liebe.[6] Es gibt darum keine bessere Verwendung des Eigentums, keine Neuerwerbung, die wesentlich tiefer und bleibender wäre, als wo der Besitz dahingegeben wird, um andern zu helfen und ihnen ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. In der schenkenden Liebe überwindet der Mensch die ängstliche Sorge und überläßt sich in hoher Freiheit der Kraft, die aus dem Innersten des persönlichen Seins quillt, aus jenem Quellpunkt, wo der Mensch hervorgeht aus der Kraft der göttlichen Liebe. In dieser Liebe fühlt er sich geborgen und gesichert besser als durch allen Besitz, und sorgt darum nicht mehr ängstlich für den morgigen Tag, den ihm ja nur diese Liebe schenken kann, und die mit ihm auch das geben wird, was für ihn nötig ist. Natürlich kann und darf auch hier jeder nur so weit gehen, als es seiner Lage, seinen sonstigen Verpflichtungen, vor allem aber der Kraft seines persönlichen Seins entspricht. Würde er dadurch, daß er sich seines Besitzes entledigt, geistig verarmen, statt zu wachsen, und nun an geistigen Werten weniger zu geben haben als zuvor, so wäre sein Tun verfehlt.[7] Noch einleuchtender aber ist, daß das Tun der Liebe in unversöhnlichem Gegensatz steht zu allem Zwang. Wollte man die Unzuträglichkeiten des Besitzes, die leider nur allzu wirklich sind, dadurch beseitigen, daß man mit Gewalt alle des Eigentums beraubt, statt es da zu beschränken, wo es übermächtig zu

---

[6] A. Brunner, Vom Wesen und von der Würde der Liebe, in: Geist und Leben, Jahrg. 20 (1947), S. 122—132.

[7] Vgl. P. Lippert, Was sollen wir den Menschen schenken? in dieser Zeitschrift, Bd. 105 (1923), S. 401.

werden droht, so würde ja gerade der innerste Zweck dieses Tuns, die Befreiung der Menschen, vereitelt; zwangsläufig würde sich eine neue, noch größere Versklavung der Menschen einstellen, da durch Zwang kein Mensch von der Verführung des Besitzes zur Unfreiheit frei wird.

Wo aber in einem Herzen die Liebe so stark ist, daß es die äußere Stütze und Sicherung des Besitzes entbehren kann — wenn auch nie ganz, da das Leben immer leibgebunden bleibt —, weil ihm aus der eigenen Gottverbundenheit die Freude und die Liebe so reichlich aufströmen wie einem hl. Franz von Assisi, da ist ein also begnadeter Mensch glücklich zu preisen. Denn gerade jene verstehen am meisten zu besitzen, die sich um Besitz innerlich am wenigsten kümmern. Keinem Menschen ist die Welt je so zu eigen gewesen wie dem Heiligen der Armut, wenn zu eigen sein bedeutet, daß innerer, persönlicher Reichtum und wahre, aufquellende Freude in den Dingen gefunden wird und dann überströmt auf die anderen Menschen, um auch ihnen die Last der Sorge zu erleichtern. Durch solche Menschen wird die ganze Menschheit reicher. Welch innige Vertrautheit mit den Dingen und welche Liebe zu den geringsten Geschöpfen leuchtet nicht aus den Gleichnissen Jenes uns entgegen, der selbst nicht hatte, wohin Er Sein Haupt legen konnte! Aber auch hier gilt das Wort: „Nicht alle fassen es, sondern nur jene, denen es gegeben ist". (Mt 19,11).

Rilke hat als die Aufgabe bezeichnet, die die Dinge der Welt uns stellen, daß wir sie in uns verwandeln.[8] Er versteht allerdings darunter die ästhetische Verwandlung, die der Dichter vollzieht, indem er die menschlichen Dinge sagt und preist, ihnen gleichsam Sprache verleiht und sie verlebendigt, ihrem stumpfen Dasein im dichterischen Wort Wissen und Dauer verleiht. Diese Verwandlung ist nichts Geringes. Was Rilke in seinen Dichtungen ausgesprochen hat, hat gleichsam ein neues Dasein erlangt, das die engen Grenzen des stofflichen Daseins sprengt und allen, die Rilkes Verse nachvollziehen, über Grenzen und Zeiten hinweg gegenwärtig wird. Aber diese Verwandlung ist trotz allem doch keine letzte und endgültige. Wenn man einmal aufhören wird, Rilkes Worte zu lesen, dann wird auch diese Verwandlung zu Ende sein; und auch in sich ist dieses rein ästhetische Dasein doch zuletzt nicht voll wirklich. Zudem ist die Kunst dieser Verwandlung nur wenigen Auserwählten gegeben. Die letzte und eigentliche Verwandlung der Dinge dieser Welt geschieht überall da, wo sie zu Mitteln des eigentlichen und tiefsten Menschwerdens dienen, da, wo in innerer Freiheit und Gelöstheit von der bloßen Gier des Habenwollens ein Mensch in hingebender Arbeit für die ihm Anvertrauten sorgt, und wo sein Besitz ihm zur Gelegenheit wird, die schenkende Liebe seines Herzens zu bewähren. Diese Verwandlung ist von unzerstörbarem Bestand, allein gesichert gegen alle Zufälle und Schläge des Schicksals. Denn

[8] Duineser Elegien, 9. Elegie gegen Ende.

das, was der Mensch als Person ist, ist ihm unverlierbar und geht mit ihm in die Ewigkeit. Hier ist das Enttäuschende jedes Besitzes verschwunden, soweit dies hier auf Erden überhaupt möglich ist, da er ganz hinübergerettet wurde ins Persönlich-Geistige, aus dem allein sich der Mensch Friede und Glück erwarten kann. Hier geht das Haben, das irgendwie noch äußerlich bleibt, immer mehr über ins Sein. Darum ist der aus Liebe schenkende Mensch auch Gott so ähnlich, Ihm, der nichts hat, weil Er alles ist.

Völkerstrafrecht

Von PAUL ROTH

Genau 100 Jahre vor Hugo Grotius (1583—1645), dem allgemein als Begründer der modernen Völkerrechtslehre geltenden holländischen Gelehrten, lebte der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria (1480 bis 1546), der die letzten Jahrzehnte seines Lebens als Professor an der berühmten Universität in Salamanca tätig war. Zu dieser Zeit hatte die Kolonisation Mittel- und Südamerikas durch die spanische Weltmacht das grundsätzliche Problem aufgeworfen, welche Rechtsstellung den Indianerstämmen und -staaten gegenüber der christlichen Kolonisationsmacht zukomme und wie diese völkerrechtlich zu behandeln seien, ein Problem, das insofern von großer praktischer Bedeutung war, als diese Kolonisation vielfach mit Härte und Grausamkeit durchgeführt wurde. Es gereicht Vitoria und vielen anderen edlen Priestern, von denen der Name Las Casas durch die Verbindung mit der Frage der Überführung von Negern nach Amerika besonders bekannt geworden ist, zur großen Ehre, daß sie demgegenüber den Gedanken christlicher Humanität vertraten. Dieses Problem führte Vitoria darüber hinaus zu einer systematischen Erörterung grundlegender völkerrechtlicher Fragen auf der Basis des Naturrechts, so daß er mit Recht als ein wichtiger Vorläufer von Hugo Grotius angesehen wird. Wesentliche Gedanken in der Völkerrechtslehre von Grotius finden sich bereits bei Vitoria und anderen spanischen Gelehrten wie Suarez, und es steht fest, daß Grotius ihre Werke gekannt und benutzt hat.[1]

Für die Betrachtungen unseres Aufsatzes, der sich mit der Frage des Völkerstrafrechts befaßt, ist es nun von besonderem Interesse, daß Vitoria hierüber Gedanken entwickelt, die mit ganz modernen Theorien und Tendenzen übereinstimmen. Vitoria hält nämlich nach errungenem Sieg eine Bestrafung der „Kriegsverbrecher" durch den Sieger für zulässig und gerechtfertigt. Er äußert sich hierüber u. a. in seiner Vorlesung „De Indis,

[1] Über Vitoria s. Hoeffner, Christentum und Menschenwürde, Trier 1947, S. 148 ff., ferner den Aufsatz „Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes" in der Zeitschrift „Die Neue Ordnung", 3. Jahrg., Heft 4, 1949.

sive de jure belli Hispanorum in barbaros, Relectio posterior"[2] und führt dort aus: Nach errungenem Sieg hat der Sieger als „legitimus iudex et princeps", der nach Kriegsrecht auch den Feinden gegenüber hierzu Vollmacht hat, das Recht, Übeltäter (nocentes) und Kriegsverbrecher für das von ihnen verübte Unrecht zu bestrafen. Ausdrücklich betont Vitoria, daß dieses Strafrecht dem siegreichen Fürsten sowohl eigenen wie fremden Staatsangehörigen gegenüber zusteht und daß dieses Recht die Strafe der Hinrichtung einschließt. Würden die Feinde — so argumentiert Vitoria — nicht durch die Furcht vor solchen Strafmaßnahmen in Schranken gehalten, so bestünde keine Sicherheit für die Zukunft, auch wenn die gegenwärtige Gefahr beseitigt sei.

Über 400 Jahre später, am 8. August 1945, schlossen die „Regierung des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Nordirland, die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika, die provisorische Regierung der Französischen Republik und die Regierung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken" in London ein Abkommen, demzufolge ein Internationaler Militärgerichtshof zur Aburteilung der Kriegsverbrecher gebildet werden sollte, „für deren Verbrechen ein geographisch bestimmter Tatort nicht vorhanden ist", das heißt, solcher, die nicht nach einem bereits in Moskau am 30. Oktober 1943 getroffenen Vereinbarung an diejenigen Länder ausgeliefert werden sollten, in denen sie Kriegsverbrechen begangen hatten. Diesem Abkommen traten später bei: die Regierungen von Griechenland, Dänemark, Jugoslawien, der Niederlande, der Tschechoslowakei, von Polen, Belgien, Abessinien, Australien, Honduras, Norwegen, Panama, Luxemburg, Haiti, Neu-Seeland, Indien, Venezuela, Uruguay und Paraguay. Das Statut dieses Internationalen Militärgerichtshofs bestimmt in Art. 1, daß dieser Gerichtshof aus vier Mitgliedern und vier Stellvertretern bestehen solle, wobei jede der vier Signatarmächte ein Mitglied und einen Stellvertreter ernennt. Nach Art. 6 hat der Gerichtshof das Recht, „alle Personen abzuurteilen, die im Interesse der der europäischen Achse angehörenden Staaten ... eines der folgenden Verbrechen begangen haben:

a) Verbrechen gegen den Frieden — nämlich: Planen, Vorbereitung, Einleitung oder Durchführung eines Angriffskriegs oder eines Kriegs unter Verletzung internationaler Verträge, Abkommen oder Zusicherungen oder Beteiligung an einem gemeinsamen Plan oder an einer Verschwörung oder Ausführung einer der vorgenannten Handlungen;

b) Kriegsverbrechen — nämlich: Verletzungen der Kriegsgesetze oder -gebräuche.

Solche Verletzungen umfassen, ohne jedoch darauf beschränkt zu sein, Mord, Mißhandlungen oder Deportation zur Sklavenarbeit oder für irgendeinen anderen Zweck, von Angehörigen der Zivilbevölkerung von oder in besetzten Gebieten, Mord oder Mißhandlungen von Kriegsgefangenen oder Personen auf hoher See, Töten von Geiseln, Plünderung öffentlichen oder privaten Eigentums, die mutwilllige Zerstörung von Städten, Märkten oder Dörfern oder jede durch militärische Notwendigkeit nicht gerechtfertigte Verwüstung.

c) Verbrechen gegen die Menschlichkeit — nämlich: Mord, Ausrottung, Versklavung, Deportation oder andere unmenschliche Handlungen, begangen an irgendeiner Zivilbevölkerung vor oder während des Kriegs, Verfolgung aus politischen, rassischen oder religiösen Gründen, begangen in Ausführung eines Verbrechens oder in Verbindung mit einem

[2] Zitiert nach Sauer, Grundlehren des Völkerrechts, 2. Aufl., Köln 1948, S. 252. Vgl. auch Hoeffner, a. a. O., S. 262 f.

Verbrechen, für das der Gerichtshof zuständig ist, und zwar unabhängig davon, ob die Handlung gegen das Recht des Landes verstieß, in dem sie begangen wurde oder nicht.

Ausdrücklich wird festgestellt, daß „der Täter solcher Verbrechen persönlich verantwortlich ist".[3]

Richter sind also nur Angehörige der Siegermächte, Angeklagte nur Angehörige der besiegten Nationen oder Personen, die in deren Interesse gehandelt haben.

Das Urteil des Gerichts ist endgültig und unanfechtbar (Art. 26). „Der Gerichtshof hat das Recht, den schuldig befundenen Angeklagten zum Tode oder zu einer anderen ihm gerecht erscheinenden Strafe zu verurteilen" (Art. 27).

Die überraschende Übereinstimmung der Auffassung Vitorias mit den Bestimmungen des Nürnberger Gerichtshofes könnte zu dem Schluß verleiten, daß die Lehre Vitorias sich über 400 Jahre hin behauptet und in dem Nürnberger Statut zu einer praktischen Auswirkung geführt habe. Dieser Schluß wäre aber ein Irrtum. Vitoria steht in der Zeit der ausgehenden Scholastik und wurzelt geistig in ihr. In der mittelalterlichen Scholastik spielt der Begriff des „gerechten Kriegs" (bellum iustum) eine große Rolle. Nimmt man an, daß in einem Kriege nur die eine Seite im Recht sein kann und daß die gerechte Sache siegt, so ist die Strafgewalt des Siegers ohne weiteres moralisch und religiös begründet; die Scholastik selbst hat freilich die Schwierigkeiten, die in dieser Auffassung liegen, nicht übersehen.[4]

Aber die Zeit der Scholastik ging zu Ende. Schon zu Lebzeiten Vitorias hatten Renaissance und Humanismus das geistige Antlitz des Abendlandes gewandelt, hatte Luther seine Thesen an der Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen, hatte das Ringen der staatlichen und philosophischen Strömungen begonnen, die zum Absolutismus auf politischem, zu Rationalismus und Aufklärung auf geistigem Gebiet führen sollten. In diesem Zusammenhang entwickelte sich ein Begriff der obersten Staatsgewalt, der Souveränität im staatsrechtlichen Sinne, die eine rechtliche, ja eine moralische Verantwortlichkeit des Trägers der Souveränität verneint. Damit aber trat der Gesichtspunkt des „gerechten Kriegs" in den Hintergrund, und „es entstand im Gegensatz zu den alten christlichen Völkerrechtslehrern die Auffassung, alle Kriege seien rechtmäßig".[5]

Nur einige Etappen dieser Entwicklung seien aufgezeigt: Noch vor Vitorias völkerrechtlichen Schriften hatte Machiavelli in seinem berüchtigten Buch „Il Principe" die Amoralität des Staatsoberhauptes in absolutistischem Sinne vertreten. In seinen sechs „Büchern vom Staat" stellt Jean Bodin 1577 in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen „den dem Altertum,

---

[3]) Nach der offiziellen Veröffentlichung „Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof", Nürnberg 1947, weiterhin zitiert als „Nürnberger Prozeßakten". Das Londoner Abkommen und das Statut in Bd. I S. 7 ff.

[4] Vergl. hierzu Hoeffner, a. a. O., S. 53 ff., S. 263 ff.

[5] So der amerikanische Hauptankläger im Nürnberger Prozeß, Jackson, in seiner ersten Anklagerede. Die drei Anklagereden Jacksons werden nach der von Radbruch herausgegebenen Schrift „Staat und Moral", München 1946, zitiert. Obiges Zitat S. 57.

im wesentlichen auch dem Mittelalter fremd gebliebenen Begriff der obersten, von keiner irdischen Herrschaft abhängigen Staatsgewalt, der Souveränität".[6] Der Engländer Thomas Hobbes (1588—1679) läßt zwar die Souveränität vom Volke ausgehen, überträgt sie aber einem unverantwortlichen, an kein Gesetz gebundenen absoluten Herrscher, und es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß er als natürliches Verhältnis nicht nur der Individuen, sondern auch der Staaten zueinander den Kampf aller gegen alle ansieht. Der große Kanzelredner Bossuet (1627—1704) gibt dem Absolutismus, dessen Entwicklung und Übersteigerung er ja als Zeitgenosse Ludwigs XIV. miterlebte, sogar ein theologisches Fundament, indem er in seiner „Politique tirée de l'Ecriture sainte" die fürstliche Majestät als ein Abbild der Größe Gottes hinstellt. Wenn schließlich Rousseau, anknüpfend an Ideen von Hobbes und Locke, dem Despotismus den Gedanken der Volkssouveränität entgegensetzt, das heißt, eine absolute Gewalt der sozialen Gemeinschaft über alle einzelnen, so hat er damit wohl das Rüstzeug für die Kämpfe vor allem des 19. Jahrhunderts um eine demokratische Staatsform geliefert, aber die Möglichkeit eines auf eine angebliche volonté générale gestützten, tatsächlich unverantwortlichen Cäsarismus nicht ausgeschlossen, wie die Beispiele von Napoleon I. bis Stalin zeigen.

So schwand im Lauf der Jahrhunderte nach Vitoria und Grotius, in denen das Völkerrecht sich entwickelte, der Gedanke, Kriegsverbrecher, vor allem die für den Ausbruch des Krieges Verantwortlichen, zur Rechenschaft zu ziehen, obwohl gerade die Völkerrechtslehrer immer wieder aus den Erfahrungen dieser kriegserfüllten Jahrhunderte die Tatsache des Krieges beklagen. Man erstrebte die Verhütung von Kriegen auf anderen Wegen, etwa in der im Frieden von Utrecht 1713 proklamierten Idee des politischen Gleichgewichts oder in dem Grundsatz der in der Heiligen Allianz zusammengeschlossenen Verbündeten, „ihre gegenseitigen Beziehungen auf die erhabenen Wahrheiten zu gründen, die uns die Religion des göttlichen Heilands lehrt". Es ist übrigens gerade in diesem Zusammenhang von Interesse, daß der Bund der europäischen Mächte, der die Macht Napoleons gebrochen hatte, gar nicht daran dachte, ihn als Kriegsverbrecher oder Kriegsanstifter zu bestrafen. Wäre Napoleon auf Elba geblieben, so hätte er dort als Kaiser und Landesherr den Rest seiner Tage verbringen können, und als er nach Waterloo sich in die Hände der Engländer gab, bestimmten diese ihm, dem „General Bonaparte", im Einverständnis mit den übrigen Alliierten St. Helena als künftigen Aufenthaltsort — nicht etwa als Strafmaßnahme, sondern mit der Begründung, er solle nicht wieder in Versuchung kommen, den europäischen Frieden zu stören. Dies und die glimpfliche Behandlung Frankreichs auf dem Wiener Kongreß zeigt, wie fern man damals dem Gedanken stand, Staaten und Staats-

[6] Molitor, Grundzüge der modernen Verfassungsgeschichte, Karlsruhe 1948, S. 15.

lenker für entfesselte Kriege zu bestrafen. Von Vitorias Grundsätzen, die ein solches Recht bejahten, war nichts geblieben.

Es dauerte auch noch das ganze 19. Jahrhundert hindurch, bis die Frage einer Bestrafung von Verstößen gegen das Völkerrecht in der einschlägigen Literatur eingehender erörtert wurde, und hierbei handelte es sich überwiegend um Strafmaßnahmen nicht gegen Kriegsverbrecher, sondern gegen den schuldhaft gewordenen Staat. Denn Völkerrecht — der aus dem alten jus gentium entstandene Name ist irreführend — ist ja das Recht zwischen Staaten, und es ist klar, daß ein Staat durch Verletzung völkerrechtlicher Gepflogenheiten oder Verträge zum Rechtsbrecher werden kann. Aber sofort tritt die grundsätzliche Schwierigkeit des Völkerrechts auf, daß es weder ein überstaatliches rechtsetzendes noch ein rechtsexekutives Organ gibt. Sagt doch noch 1948 Guggenheim in seinem Lehrbuch des Völkerrechts: „Weder für die Erzeugung noch für die Vollziehung der Rechtssätze gibt es im Rahmen des Völkerrechts arbeitsteilig funktionierende Organe. Es handelt sich daher um eine dezentralisierte Rechtsordnung, da grundsätzlich die Glieder der Rechtsgemeinschaft selbst (vor allem die Staaten) entscheiden, ob der Tatbestand eines Unrechts vorliegt. Sie reagieren im Wege der Selbsthilfe gegen das behauptete Unrecht des verantwortlich gemachten Staats."[7]

Immerhin ist nicht nur in der völkerrechtlichen Theorie der Gedanke einer Haftung für völkerrechtliche Delikte in den letzten Jahrzehnten weiter entwickelt worden, sondern es hat sich auch in der konkreten Fortbildung des Völkerrechts der Standpunkt immer mehr durchgesetzt, es schon als Verstoß gegen das Völkerrecht hinzustellen, wenn ein Staat zu dem Mittel des Krieges greift, um Streitigkeiten auszutragen. Als „Ächtung des Kriegs" hat man diese Auffassung bezeichnet, und tatsächlich war ja 1928 im Kelloggpakt erreicht, daß alle Vertragspartner sich verpflichteten, Streitigkeiten oder Konflikte nur auf friedlichem Wege zu lösen. Ein Staat, der diese Verpflichtung bricht, überhaupt ein Staat, der einen Kriegsausbruch verschuldet, wird damit zum Angreiferstaat. So kommt die alte scholastische These vom bellum iustum gewissermaßen von der umgekehrten Seite her wieder zur Geltung, in der Verdammung des bellum iniustum, des Angriffskriegs; die Schwierigkeiten der logischen Definition und der sachlich einwandfreien Feststellung, wer Angreifer ist, bilden hierbei freilich ein besonderes Problem.

Läßt man zunächst die rein rechtliche Seite der Frage beiseite, ob ein Staat als solcher bestraft werden kann, so darf wohl gesagt werden, daß de facto jeder von einem Sieger auferlegte Frieden den Charakter der Bestrafung des unterlegenen Teils hat. Gebietsabtretungen, Kriegsentschädigungen, politische oder wirtschaftliche Konzessionen sind die in Betracht kommenden und üblichen Strafen. Seit der Errichtung des Völkerbundes

---

[7] Guggenheim, a. a. O., S. 4.

bestehen auch überstaatliche Organisationen, die als über den Parteien stehende Instanz die Wirksamkeit der Völkerrechtsordnung durchzusetzen legitimiert sind. Die Sanktionen des Völkerbundes, die noch weitergehenden Befugnisse des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen können wohl als strafrechtliche Exekutive aufgefaßt werden. Hierher gehört sinngemäß auch bis zu einem gewissen Grade der durch die Vereinten Nationen vom Völkerbund fast unverändert übernommene Internationale Gerichtshof im Haag. Denn zu den Zuständigkeiten dieses Gerichtshofs, vor dem nur Staaten als Parteien in Streitsachen auftreten können (Art. 34,1) gehört auch die Festsetzung von „Art und Umfang der für den Bruch einer internationalen Verpflichtung zu leistenden Reparation" (Art. 36,2 d).

Schließlich sind aber doch immer wieder Menschen die Urheber völkerrechtlicher Delikte. Wenn ein Staat einen Vertrag bricht, als Okkupationsmacht die Haager Landkriegsordnung verletzt, im Kriege die Genfer Konvention zum Schutze der Verwundeten mißachtet — immer sind es Staatsmänner, Parlamentsabgeordnete, Gouverneure, Generäle, von denen die völkerrechtswidrigen Beschlüsse oder Befehle ausgehen. So muß es fast verwunderlich erscheinen, daß die hieraus zu folgernde Notwendigkeit eines Völkerstrafrechts sich nur in begrenztem Maße hat durchsetzen können, wennschon die Schwierigkeiten, die in der Unvollkommenheit des Völkerrechts überhaupt liegen, nicht verkannt werden sollen.

Die Siegermächte von 1945 haben nun mit der Errichtung des Internationalen Militärgerichtshofs auf diesem Gebiet ein Faktum von weittragender Bedeutung geschaffen. Es ist hier nicht beabsichtigt, sich mit der Frage der Einsetzung dieses Gerichtshofs und dem Nürnberger Prozeß im Ganzen auseinanderzusetzen. Das hat überdies der Verteidiger des zu 10 Jahren Gefängnis verurteilten Admirals Dönitz, Otto Kranzbühler, nach der historischen, rechtlichen und politischen Seite hin unter Aufzeigung der anfechtbaren Punkte dieses Verfahrens bereits getan.[8] In dem vorliegenden Zusammenhang interessiert nur die Frage, was dieser Prozeß für die Entwicklung des Völkerstrafrechts bedeutet.

Hierbei ist an erster Stelle die Feststellung zu machen, daß der Prozeß eine feste juristische Basis nicht besitzt. Klar und würdig ist dies in einer Eingabe der Gesamtverteidigung vom 19. November 1945 herausgearbeitet worden.[9] Diese Eingabe bejaht wohl den Gedanken, daß Verbrechen wider den Frieden geahndet werden sollen, stellt aber fest, daß dies bisher nur eine Forderung, aber kein geltendes Völkerrecht sei, daß mithin der eingeleitete Prozeß „ein Verfahren auf Grund eines neuen Strafgesetzes" sei, „eines Strafgesetzes, das erst nach der Tat geschaffen wurde". Dies aber widerstrebe „einem in der Welt geheiligten Grundsatz der Rechtspflege". Auch andere Punkte des Statuts des Gerichtshofs stünden im Widerspruch zu dem Grundsatz: Nulla poena sine lege. Außerdem widerspreche es den

[8] Otto Kranzbühler, Rückblick auf Nürnberg, Hamburg 1949, Zeit-Verlag.
[9] Nürnberger Prozeßakten, Bd. I, S. 186 ff.

Grundsätzen moderner Strafrechtspflege, daß hier die eine Partei zugleich „Schöpfer der Gerichtsverfassung und der Strafrechtsnormen, Ankläger und Richter" sei. Die Gesamtverteidigung beantrage daher, Gutachten international anerkannter Völkerrechtslehrer über die rechtlichen Grundlagen des Prozesses einzuholen. Der Gerichtshof lehnte es jedoch ab, sich mit dieser Eingabe zu befassen, da nach Art. 3, Abs. 1 seines Statuts eine Ablehnung des Gerichtshofs durch Angeklagte oder Verteidiger ausgeschlossen war.

Natürlich ist man sich aber auf der Seite der Anklagebehörde über die völkerrechtlichen Mängel der Voraussetzungen des Prozesses klar gewesen und es ist bemerkenswert, daß alle Hauptankläger versucht haben, in ihren Reden die Einwände der Verteidigung zu entkräften, wobei sie bemerkenswerter Weise mit ganz verschiedenen Gedankengängen operiert haben.

In den Reden des amerikanischen Hauptanklägers Jackson lassen sich vier Argumente für die Legalität des Prozeßverfahrens finden:

1. Wohl gelten Gesetze mit rückwirkender Kraft als ungerecht. Aber Männer, die sich nie um das Völkerrecht gekümmert haben, können sich auf diesen Grundsatz nicht berufen.[10]
2. Der Kellogg-Pakt und andere von Deutschland unterzeichnete Abkommen stempeln einen Angriffskrieg zu einem internationalen Verbrechen. Dieser Grundsatz war für die Angeklagten bindend, denn nach Art. 4 der Weimarer Verfassung galten allgemein anerkannte Regeln des Völkerrechts als bindende Bestandteile des deutschen Reichsrechts.[11]
3. Das Völkerrecht entwickelt sich nicht auf dem üblichen Wege der Gesetzgebung, sondern ein klar ausgesprochenes Gewohnheitsrecht kann hier bestehen, ehe es in Gesetze gefaßt wird.[12]
4. Die Verbündeten befinden sich noch im Kriege mit Deutschland. Als Militärgericht ist der Internationale Militärgerichtshof „eine Fortsetzung der Kriegsanstrengungen der Vereinten Nationen", nicht gebunden an die Verfassungs- und Gerichtssysteme der einzelnen Länder, und in seinen Entschließungen geleitet „nicht nur vom Völkerrecht, sondern auch von den Hauptgrundsätzen der Rechtswissenschaft, die von allen Kulturnationen anerkannt und seit langem in die Gesetzbücher aller Nationen eingegangen sind".[13]

Der britische Hauptankläger, Sir Hartley Shawcross, befaßte sich in seiner Rede vom 4. Dezemter 1945 in besonderer Ausführlichkeit mit der Frage der völkerrechtlichen Zulässigkeit der Bestrafung von Einzelpersonen wegen Verbrechen gegen den Frieden.[14] Der Gedankengang seiner Ausführungen ist etwa folgender:

Es mag stimmen, daß es keine Sammlung internationaler Vorschriften gibt, die unter bestimmten Strafandrohungen Gehorsam verlangen. Aber seit mehr als 50 Jahren versuchen die Völker der Welt, ein Regelsystem aufzustellen, um den Krieg gänzlich auszuschalten. Als Etappen dieser Versuche nennt Shawcroß die Haager Konventionen von 1899 und 1907, den Völkerbund, eine Reihe internationaler Verträge verschiedener Staaten, den Ständigen Internationalen Gerichtshof im Haag, den Locarnopakt und schließlich den bereits erwähnten „Pakt von Paris", das ist der Briand-Kellogg-Pakt vom 27. August 1928. Mit diesem „grundlegenden, wahrhaft revolutionären Statut des modernen Völkerrechts", das mehr als 60 Nationen, darunter Deutschland, unterzeichneten, war „der Krieg als rechtlich zugelassenes Mittel zur Erzwingung oder zur Abänderung eines Rechtes abgeschafft. Das Recht zur Kriegführung gehörte nicht mehr zum Wesen der Souveränität." Somit war der Angriffskrieg zu der Zeit, als ihn die nationalsozialistische Regierung vorbereitete und begann, „mit absoluter Gewißheit und ohne jeden Zweifel zu einer rechtswidrigen Hand-

[10] Rede vom 21. 11. 45; in „Staat und Moral", S. 56.
[11] In derselben Rede, a. a. O., S. 57 f.
[12] In derselben Rede, a. a. O., S. 59.
[13] Rede vom 26. 7. 46, a. a. O., S. 107.
[14] Nürnberger Prozeßakten, Bd. III, S. 106 ff.

lung, ja, zu einem Verbrechen geworden". Shawcroß bringt dann selbst den Einwand vor, daß der Krieg demnach wohl geächtet und verboten war, aber nicht als Verbrechen, und daß das Völkerrecht verbrecherische Staaten oder gar Einzelpersonen nicht kenne. Das hieße aber, so führt er weiter nach einem Exkurs über die furchtbaren Folgen des Angriffskriegs des nationalsozialistischen Deutschlands aus, das Recht zu einer Absurdität herabsetzen. Staaten und Einzelpersonen, die im Namen des Staates Verbrechen begehen, seien verantwortlich. Der Sachverhalt sei nicht der, daß Personen für Handlungen bestraft würden, die, als sie sie begingen, noch keine Verbrechen waren. Ein Verbrechen seien diese Handlungen vielmehr auch früher schon gewesen, nur fehlte wegen der „Unvollkommenheit des internationalen Rechtsapparats" ein internationaler Gerichtshof für ihre Aburteilung. „Nur wenn man die Sprache entstellt", so spitzt Shawcroß diesen Gedanken schließlich zu, „kann man das Statut (des Internationalen Militärgerichtshofs) als ein Gesetz mit rückwirkender Kraft bezeichnen."

Während Sir Hartley Shawcross bemüht ist, in eingehender Darlegung nachzuweisen, daß ein völkerstrafrechtliches Verfahren zulässig ist, behauptet der französische Hauptankläger Monsieur de Menthon in seiner Rede vom 17. Januar 1946[15] kurzerhand, das Verfahren des Nürnberger Gerichtshofs beruhe „auf einer unantastbaren Rechtsgrundlage: dem von dem Völkerrecht allgemein anerkannten Recht, Kriegsverbrecher vor ein Strafgericht zu stellen." Als Gewährsmänner hierfür nennt er de Vitoria, Hugo Grotius und einen weniger bekannten deutschen Staats- und Völkerrechtslehrer aus dem 18. Jahrhundert, Johann Jakob Moser; das von ihm angeführte Zitat aus Mosers Werken betrifft allerdings nur „feindliche Soldaten, die dem Völkerrecht zuwiderhandeln". Aber de Menthon fügt sofort weitere rechtliche Erwägungen hinzu, die „vielleicht noch unwiderlegbarer" seien.

Jeder Staat, so sagt de Menthon, hat auf Grund des Territorialitätsprinzips die Möglichkeit, das Strafrecht auf Verbrechen anzuwenden, die auf seinem Gebiet begangen werden, einschließlich der Verletzungen des Völkerrechts in militärisch besetzten Gebieten. Nun waren eine ganze Reihe von Staaten das Opfer eines unerlaubten Kriegs mit seinen völkerrechtswidrigen Methoden. Also kann nicht einer dieser Staaten das Vorrecht in Anspruch nehmen, die betreffenden Kriegsverbrecher zu richten, sondern dazu ist nur ein internationaler Gerichtshof der Gesamtheit der Nationen, die mit Deutschland im Kriege waren, mit Recht berufen. Außerdem gibt es gegenwärtig keinen deutschen Staat. Daher steht es den vier Mächten zu, welche die höchste Gewalt über das gesamte deutsche Reichsgebiet ausüben, die Schuldigen vor Gericht zu ziehen. Im Übrigen sind die von der Anklage vorgebrachten Tatbestände „Verletzungen des gemeinen Rechts, wie sie im nationalen Strafrecht vorgesehen und unter Strafe gestellt sind". Solche Rechtsverletzungen, die die Gesamtheit der inneren Gesetzgebungen kennt, bilden daher „in gewisser Weise einen Teil des allen Nationen gemeinsamen Patrimoniums". In internationalen Abkommen ist ihr Inhalt festgelegt und damit ein internationales Strafrecht geschaffen, das über dem nationalen Recht steht. Schließlich macht de Menthon geltend, daß ohne eine „Verurteilung und Züchtigung" Nazi-Deutschlands „die Völker nicht mehr an die Gerechtigkeit glauben" würden, und daß „dieses Werk der Gerechtigkeit" auch unerläßlich sei als bester Ausgangspunkt für die Neuerziehung dieses Volkes.

Generalleutnant Rudenko, der für die Sowjetunion als letzter der Hauptankläger seine Eröffnungsrede in Nürnberg am 2. Februar 1946 hielt,[16] erklärt gleich im Anfang seiner Ausführungen, daß das erste und allgemeinste Rechtsproblem für den Gerichtshof das Problem der Rechtmäßigkeit sei. Er unterscheidet dabei den nationalen und den internationalen Sinn der Gesetze.

---

[15] Nürnberger Prozeßakten, Bd. V, S. 415 ff.
[16] Nürnberger Prozeßakten, Bd. VII, S. 166 ff.

Das Gesetz im Sinne des nationalen Rechts „ist der in die gehörige Form gekleidete Akt der gesetzgebenden Gewalt des Staates". „Auf zwischenstaatlichem Gebiet gilt als rechtsbegründende Quelle und als einziger rechtsbildender Akt lediglich das Übereinkommen, die Vereinbarung der Staaten." In diesem Sinne habe das Londoner Abkommen vom 8. August 1945 den Internationalen Militärgerichtshof und sein Statut geschaffen. Damit verliere der Einwand gegen eine rückwirkende Kraft dieses Gesetz jegliche Bedeutung. Auch Rudenko bemüht sich darum, unter Hinweis auf den Kellogg-Pakt und andere internationale Abkommen nachzuweisen, daß das Statut des Gerichtshofs nur „diejenigen internationalen Prinzipien und Ideen in rechtliche Form kleidet, die im Verlauf vieler Jahre zum Schutz des Rechts und der Gerechtigkeit im Bereich der internationalen Beziehungen vertreten wurden".

Der Umfang der Ausführungen, die die vier Hauptankläger der Frage der Völkerrechtmäßigkeit des Nürnberger Prozesses widmen, und die Vielgestaltigkeit ihrer Argumentierung zeigen, daß sie die Schwäche der völkerrechtlichen Basis dieses Verfahrens deutlich empfunden haben. Es wäre auch nicht schwer, jeder dieser Ausführungen eine Replik entgegenzusetzen. Aber heute wäre das graue Theorie. Der Nürnberger Prozeß hat stattgefunden, und daß fluchwürdige Verbrechen ihre Sühne gefunden haben, wird niemand bedauern; einzelne Mängel und Fehler, die in Verfahren und auch in Urteilen vorgekommen und vor allem von amerikanischer Seite kritisiert worden sind, fallen demgegenüber wenig ins Gewicht. Und mit dieser Tatsache des Nürnberger Prozesses ist auf dem Gebiet der Entwicklung des Völkerstrafrechts ein Schritt vorwärts getan worden — in einer Richtung, die im Prinzip als die richtige angesehen werden muß. Hat doch der Heilige Vater bereits in seiner Rundfunkbotschaft vom 24. Dezember 1944 erklärt, nachdem er auf die „Unsittlichkeit" des Angriffskriegs hingewiesen hatte: „Und wenn sich zu der Erkenntnis dieser Unsittlichkeit die drohende Gefahr eines gerichtlichen Einspruchs der Nationen und einer Strafe gesellt, die dem Angreifer vom Bund der Völker auferlegt wird, . . . dann kann die Menschheit . . . die Morgenröte eines neuen und besseren Zeitalters ihrer Geschichte begrüßen."[17]

Was ist nun zu tun, um auf diesem Wege weiterzukommen?

Wie im Völkerrecht im allgemeinen, so fehlt es auch im Völkerstrafrecht an einer Kodifikation, die ein Völkerstrafgesetzbuch oder wenigstens eine Grundlage dazu abgeben könnte. Anregungen hierzu gibt es seit Jahrzehnten. Eine Haager Juristenkonferenz schlug 1920 vor, einen Gerichtshof zur Aburteilung von Verbrechen gegen die internationale Ordnung und das Völkerrecht einzusetzen. Französische Gelehrte wie Fauchille haben sich in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg mit der Frage des internationalen Strafrechts befaßt, und wissenschaftliche Institute wie das Institut de Droit International oder die American Society of International Law widmen der Frage der Kodifikation des Völkerrechts ein besonderes Interesse. Der Völkerbund hat 1930 sogar eine Kodifikationskonferenz von 47 Staaten nach dem Haag einberufen, nachdem die vorangegangene 8. Völkerbundsversammlung sich allgemein mit der Notwendigkeit einer solchen

[17] Gerechtigkeit und Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII., hrsg. von P. Jussen, Hamburg 1946, S. 108.

Arbeit befaßt hatte. Das Ergebnis war aber sehr dürftig. Nur in Bezug auf Staatsangehörigkeitsfragen kam eine Kodifikation zustande.[18]

Vielleicht führt aber gerade der Nürnberger Prozeß zu einer Fortentwicklung auf diesem schwierigen Gebiet. Denn eine Generalversammlung der Vereinten Nationen hat ausdrücklich von dem Statut des Internationalen Militärgerichtshofs in Nürnberg und dem eines analogen, im Januar 1946 in Tokyo eingesetzten Militärgerichts für den fernen Osten Kenntnis genommen, die Grundsätze des Nürnberger Gerichtshofs bestätigt und die im Dezember 1946 eingesetzte Kommission für Kodifikation des Völkerrechts darauf hingewiesen, bei der Kodifikation eines Völkerstrafgesetzbuches den Grundsätzen des Status und des Urteils des Nürnberger Gerichtshofs besondere Beachtung zu schenken.[19] So bestünde Aussicht, daß der Nürnberger Prozeß dem Völkerrecht auf diesem wichtigen Gebiet wertvolles theoretisches Material liefert. In jedem Fall wird die Entwicklung des Völkerstrafrechts an diesem Präzedenzfall nicht vorbeigehen können. Dieser bedeutet nicht nur einen starken Anstoß für eine Weiterentwicklung, sondern es ist auch anzunehmen, daß die Begriffsbestimmungen für Verbrechen gegen den Frieden, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die aus Anlaß des Nürnberger Prozesses festgelegt worden sind, die Normen sein werden, von denen die weitere Entwicklung ausgehen wird.

Nun gehört freilich zur Schaffung eines Völkerstrafrechts nicht nur für einen bestimmten Fall und nicht nur als Strafaktion von Siegermächten außer einer allgemeingültigen Rechtsetzung auch eine allgemein wirksame Rechtsexekutive. Die Erfahrung, insbesondere aus der Zeit des Völkerbundes, hat gelehrt, daß eine solche Rechtsexekutive nur denkbar ist, wenn sie von einer überstaatlichen Gewalt ausgeht, zu deren Gunsten die Einzelstaaten auf Teile ihrer Souveränität verzichten. Welche Schwierigkeiten die politischen Realitäten einer solchen Idealkonstruktion entgegensetzen, haben die wenigen Jahre des Bestehens der Vereinten Nationen mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt. Veto und überstaatliche Rechtsgewalt sind eben unvereinbare Dinge. Vielleicht gelingt es, auf diesem Gebiet zunächst in regionaler Beschränkung weiterzukommen, etwa im Zusammenhang mit der Europabewegung. Hat doch im März des Jahres der Ministerausschuß, die in Bezug auf Aktionsfähigkeit wichtigste Instanz des Straßburger Europarates, beschlossen, die Frage der Gründung eines Internationalen Europäischen Gerichtshofes einer Kommission zu überweisen.

Jedenfalls aber dürfte die Lehre Vitorias, von der wir ausgingen, in dem Punkt überholt sein, daß es Sache der Sieger sei, von Fall zu Fall Kriegsverbrecher vor ihr Gericht zu ziehen. „Wer Sühne für Schuld verlangt durch gerechte Bestrafung der Verbrecher nach dem Maß ihrer Schuld, muß peinlich darauf achten, daß er nicht das Gleiche tue, was er anderen

[18] Guggenheim a. a. O., S. 270.
[19] Mitgeteilt bei Sauer, a. a. O., S. 270.

als Schuld oder Verbrechen vorhält", hat der Heilige Vater in einer Ansprache an das Kardinalskollegium am 2. Juni 1947 unter Hinweis auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller Völker gesagt.[20] Das ist ohne Zweifel der wesentlichste Mangel des Nürnberger Prozesses, daß der Gerichtshof keine über den Parteien stehende Instanz war und sich seinem Statut nach auch gar nicht das Ziel setzte, alle Kriegsverbrechen zu bestrafen, sondern nur die der einen Seite. Der Internationale Gerichtshof im Haag hat in jahrzehntelanger Praxis gezeigt, daß es wohl möglich ist, höchste juristische Qualifikation und unparteiliche Rechtsprechung zu vereinigen. Eine internationale Strafkammer hätte an ihm ein ausgezeichnetes Vorbild.

Heliopolis

Von HUBERT BECHER S. J.

Name und Werk Ernst Jüngers stehen heute im Vordergrund der literarischen Erörterungen. Man könnte den Eindruck gewinnen, daß er der bedeutendste Dichter-Schriftsteller unserer Tage ist. Das muß jedoch aus andern Gründen bewiesen werden. Aus der Leidenschaftlichkeit aber dürfen wir schließen, daß Jünger die neuralgischen Punkte unserer Zeit und unserer Lage berührt. Seine beiden neuesten Bücher „Strahlungen", die Kriegstagebücher von 1941—45, und „Heliopolis",[1] haben die Unruhe um ihn noch anschwellen lassen. Anerkennung und Ablehnung Jüngers werden maßlos. Mit den „Strahlungen" soll, so heißt es etwa, ein Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Literatur erreicht sein; Jünger soll als Verwirklicher des Laienpriesteramtes des Dichters neben Theodor Haeker und Karl Kraus stehen. Die Gegnerschaft Jüngers ist an Zahl und in der Heftigkeit ihrer Angriffe noch größer und unbedingter. Die Ursache dieser Erregung ist das innere, unbewußte oder auch bewußte Weltbild der Beurteiler, die sich schon bei der Berührung mit Jünger unmittelbar betroffen oder angegriffen fühlen.

Mehr noch als den Einzelgedanken, den man gerade liest, spürt man die innere Dichte und Bestimmtheit des Schriftstellers, so daß das besondere Wort ganz vergessen wird und Jünger und seine Anschauung als Einheit und Ganzheit gefaßt werden. Wir sehen davon ab, daß mit dieser Tatsache eigentlich ein großes Lob Jüngers gegeben ist. Wichtiger ist es festzustellen, daß viele, vielleicht die meisten Leser und Kritiker mehr gefühlsmäßig urteilen, als daß sie sich bemühten, zum Kern seiner Auffassungen vorzustoßen. Es ist merkwürdig, daß dieser Schriftsteller, dem man doch am ehesten den Vorwurf einer übergroßen Helligkeit und Wachheit machen könnte, am meisten das Gefühl herauszufordern scheint. Wir wollen nicht der kühlen, rechnerischen Vernunft, dem belehrenden Scharf-

[20] Papst Pius XII., Krieg und Frieden, Päpstliche Dokumente Bd. I, Nürnberg 1947, S. 247.

[1] Strahlungen. (648 S.) Tübingen 1949, Heliopolis-Verlag. Ganzleinen DM 18.80. — Heliopolis, Rückblick auf eine Stadt. (440 S.) Ebd. Ganzleinen DM 15.—.

sinn das Wort reden. Im letzten Grund wird keine wahre und echte Erkenntnis gewonnen, ohne daß auch das Herz und die Gesamtheit der Seele tätig ist. Dazu bedarf es aber der eindringlichen Besinnung. Nur wer sich daran gibt, die eigentliche Mitte eines Dichters und seines Werkes kennen zu lernen, wird die Einzelheiten richtig beurteilen und einreihen. In erschreckender Weise zeigt gerade der Kampf um Ernst Jünger, wie weit der moderne Literaturbetrieb sich von diesen Grundsätzen entfernt hat. Die Bücher werden mehr angelesen als gelesen. Man begnügt sich mit ersten Empfindungen und Eindrücken und läßt dann der eigenen Leidenschaftlichkeit freien Lauf, die dann entweder sich völlig begeistert oder aber Steine aufhebt und den Namen auslöschen möchte. Eine solche Art der Tageskritik erzieht aber nicht zu einem selbständigen Urteil, sondern schafft Massenmeinungen.

Der Umstand, daß sich Jünger in seinen letzten Schriften mehr und mehr mit dem Christentum auseinandersetzte, trägt auch viel dazu bei, ihm Feinde zu erwecken. Man glaubt nicht an die Echtheit seiner Gedankengänge. Wer auf sie aufmerksam macht, gerät in den Verdacht, „den Versuch zu machen, Jünger für die katholische Kirche zu beschlagnahmen". Ohne Übertreibung kann man sagen, daß Jüngers um das Christentum kreisende Gedanken alle auf den Plan rufen, die mit Gott als überirdischer Wirklichkeit und mit seiner Offenbarung als Forderung an die Menschen gebrochen haben. Umgekehrt aber ist es auch so, daß Christen voreilig in Verzückung geraten, wenn sie bei ihm Worte des Gebetes oder der Frömmigkeit lesen.

Jüngers Schriften haben weithin die Form persönlicher Aufzeichnungen. So scheinen seine sachlichen Feststellungen und Erwägungen zugleich Bekenntnisse zu sein. Das Nachsinnen über den Glauben und seine Gegenstände wird sozusagen zu einem persönlichen Ringen. Auch ein persönliches Buch hat seinen inneren, sachlichen Zusammenhang. Es muß erlaubt sein, die gegebenen Ansätze weiterzudenken und zu sagen, was folgerichtig aus ersten Annahmen zu entwickeln ist. Jünger selbst aber zu befehlen, was er zu denken und zu glauben habe, ihm seinen persönlichen Ort zuzuweisen, zu versichern oder auch nur die Möglichkeit zu erwägen, daß er aus stolzer Verstandeshaltung die Gnade des Glaubens ausgeschlagen habe oder zurückdränge, das scheint uns ein Einbruch in den heiligen Bereich des Gewissens zu sein, der selbst bei einem Toten, erst recht bei einem Lebenden die Ehrfurcht verletzt.

Die ins Religiöse greifende Auseinandersetzung um Jünger wirft ein überraschendes Licht auf die Gegenwart. Sie beweist die Zeitnähe Jüngers. Der Kampf unserer Tage um das Heil oder Unheil des Menschen ist der eigentliche Gegenstand seines dichterischen Schaffens.

Die Beurteilung Jüngers wird besonders dadurch erschwert, daß seine Schriften zwischen den herkömmlichen Formen des Schreibens stehen. Die Maßstäbe, die die Kritik für sie im einzelnen anzuwenden pflegt, passen nie ganz. Seine fast philosophischen Abhandlungen wie z. B. über den Frieden enthalten viel Dichterisches. Die der reinen Kunst zuzuordnenden Bücher bieten wieder wissenschaftliche Einschübe. Der Stil und die Sprache stehen zwischen naturwissenschaftlicher Genauigkeit und dichterischer

Schönheit. Dazu hat jedes einzelne Werk noch seine eigentümliche Stellung zwischen den Gattungen.

Die „Strahlungen" etwa sind ein Tagebuch und sind es wieder nicht. Von einem Tagebuch erwartet man wertvolle Einzelberichte und Einsichten. Wer danach urteilt, wird mit Recht sagen, daß nur ein Bruchteil des Buches lesenswert sei. Indes sind die „Strahlungen" auch wie ein Roman. Ein Mensch mit all seinen Schwächen und Erhebungen, mit aller Leere und den toten Augenblicken und wieder mit den letzten Erschütterungen seines inneren Wesens stellt sich dem Leser vor, ehrlich und ungeschminkt: So war es, so war ich. Dabei fällt das Absonderliche auf: die „subtile Jagd", der Genuß, die Teilnahmslosigkeit bei Bombenangriffen und im Angesicht der Schinderhütten, die Liebhabereien, das Erlesene und Überfeinerte des Geschmacks, das Spiel mit dem Abgründigen, Zügellosen und Bösen. Es scheint uns sehr oberflächlich zu sein, dies als Eitelkeit des Autors, als Selbstbespiegelung, als Verblendung eines geistigen Hochstaplers zu brandmarken. Viel weiter führt es, alle diese Dinge als Zeugnisse der Verwurzelung und Verflechtung mit der Wirklichkeit, als Zoll des Menschlichen aufzufassen. Es ringt ein Mensch, um sich zu läutern und um eine gültige Stellung zu gewinnen. Manches Ungewöhnliche, wie z. B. das Traumleben, findet in den „Strahlungen" noch keine genügende Erklärung. Eine gewisse Undeutlichkeit und Fragwürdigkeit harrt einer zukünftigen Läuterung.

Nur wer dies alles bedenkt, wird das Wertvolle und in gewissem Maß Einzigartige der „Strahlungen" zu würdigen wissen. Nur ein solcher Leser ist auch vorbereitet, dem letzten Buch des Dichters gegenüberzutreten. Wenn Jünger selbst von dem „verworrenen Geräusch" spricht, das als Antwort der Leser auf ihn eindringe, dann hat er damit die bisherige Wirkung von „Heliopolis" richtig gekennzeichnet.

„Heliopolis" bedeutet für jeden Leser wohl zuerst eine Enttäuschung. Wer aus den Tagebüchern ersah, wie sich der Stil Jüngers gelockert hatte, wer von seinem Verlangen las, einmal rein zu „erzählen", der konnte nur feststellen, daß Jünger zu der Weise der Capriccios und der „Marmorklippen" zurückgekehrt sei. Gewiß ist die Sprache nicht mehr überall so metallisch und streng gefügt, aber im Ganzen ist „Heliopolis" eine Weiterführung der Marmorklippen. Eine Fülle philosophischer, ästhetischer, politischer Gespräche und Gedankenreihen erinnern an den Arbeiter, die totale Mobilmachung, den Schmerz und andere Schriften.

Gewiß haben die meisten Leser erwartet, Jünger werde die in „Strahlungen" und der Friedensschrift erreichte Auseinandersetzung über Gott, den Glauben, das Christentum zu Ende bringen oder entscheidend weiterführen. Das Jenseitige als Träger des Diesseits, das Ewige als Grund des Zeitlichen, das Unendliche als Bürge des Endlichen, Liebe und Gnade als Überwinder der Macht, das erhoffte (oder fürchtete) man. „Heliopolis" aber verbleibt im menschlichen Bereich.

Statt dessen steigert Jünger seine in den früheren Schriften vorhandenen Eigentümlichkeiten und verwickelt die Verhältnisse. Viele Leser werden dem Buch fast verständnislos gegenüberstehen, zumal wenn sie nicht geneigt sind, irgendwelche Gedankenarbeit daran zu setzen. Wer sich jedoch

diese Mühe nicht verdrießen läßt, wird „Heliopolis" als ein Werk höchster Geisteskraft schätzen. Ja, er wird Jünger sogar dankbar dafür sein, daß er den religiösen Bereich aus seiner Arbeit sozusagen ausgeschlossen hat. Dieses Urteil muß näher begründet werden.

Ernst Jünger führt in „Heliopolis" die Auseinandersetzung um das Schicksal des Menschen über die in den Marmorklippen erreichte Stufe hinaus. Hier wurde der Mensch in den ländlichen Gefilden einer südlichen Landschaft aufgesucht. Ackerbauer, Hirten und ihre Ordnung werden aus den finstern Wäldern heraus bedroht. Die Mordbanden des Oberförsters zerstören den Frieden, vernichten die Kultur, die im Kloster des Pater Lampros ihre Krönung hat. Die handeltreibenden Städte der Küste werden auch in das Verderben hineingezogen; aber ihre innere gesellschaftliche Gestalt steht am Rand der Betrachtung. Sie spielen nur insofern eine Rolle, als in ihren Mauern die menschliche Unterwelt besonders groß ist. Indem diese sich mit den Banden des Oberförsters verbindet, vollendet sich der Sieg der blutgierigen Gewalt. Aber neben dem Bösen lebt in der Stadt auch das fromme Bürgertum, das sofort daran geht, unter Gebeten und Gesängen die zerstörten Gotteshäuser wieder aufzubauen.

Heliopolis ist eine Stadt der Zukunft, Mittelpunkt eines großen Staates und in Handelsverbindung mit allen Ländern der Welt. Brot und Wein, Milch und Honig sind die Nahrung nur mehr des Pater Foelix, der hoch im Gebirge in einer Klause die Bienenvölker betreut und gastlich die aus der Stadt kommenden Ratsucher leiblich und geistig erquickt und stärkt. Sonst aber herrscht das Gewoge der Großstadt. Die moderne Technik hat eine solche Vollendung erreicht, daß man ihrer zuweilen überdrüssig wird und um der Erholung willen etwa mittags auf eine Insel fährt, wo nach altem Brauch der an den Hügeln gewonnene Wein in kleinen Schenken getrunken wird.

Gerade die technischen Errungenschaften erschweren das Verständnis bei jedem Leser, dessen Phantasie sich die Fortschritte der Naturwissenschaften nicht vorzustellen vermag. Mit den Atomkräften und den Strahlungen von Licht und Elektrizität geht der Mensch um, wie sein Vorfahre in der Steinzeit mit Faustkeil und Knochenmesser. Es genügt ein „einfaches" Instrument, der Phonophor, um zu jeder Zeit mit irgend jemand ein Gespräch zu führen. Man kann durch das strahlungstechnisch beeinflußte Glas das Sonnenlicht und die künstlichen Lichtquellen nach Belieben stärken und schwächen bis zur völligen Verdunkelung, kann jeden Grad von Energie gewinnen, kann sich auch gegen jede Strahlung abschirmen. Herde und Öfen sind schon längst überflüssig; thermische Metallverbindungen sind an ihre Stelle getreten. Raketenflugzeuge sind etwas Alltägliches geworden, elektrische Waffen und Ferntodmaschinen überholt. Man kann mit einem Wort sagen, daß der Mensch eine vollkommene Herrschaft über die Natur erreicht hat. Soweit ihre Kräfte dem Genuß, dem körperlichen wie dem geistigen, dienen können, stehen sie jedem zur Verfügung; soweit sie Macht geben, sind sie in den Händen der Hochmögenden. Die Wirtschaft wird natürlich staatlich gelenkt. Dabei aber haben die Regierenden die Einsicht, das Alltägliche dem freien Markt zu überlassen, um so wenigstens den Schein persönlicher Entscheidung zu wahren. Selbst die Wissenschaft

ist weithin mechanisiert. Kunstvolle Maschinen liefern automatisch allen erwünschten Stoff aus den Bibliotheken, Stapelhäusern des Wissens, das bis ins Einzelne verzettelt ist.

Gewiß sind das alles Zukunftsträume; aber das technische Weltbild ist folgerichtig aus den Ansätzen unseres gegenwärtigen Zustandes entwickelt und hat durchaus nichts Unwahrscheinliches in sich. Allerdings verbinden sich mit der Darstellung der technischen Welt Phantasien symbolischer Art, wie die Ausflüge in die Kristallgebirge und die kosmischen Riesenwälder, die den Bereich der Erdbewohner hinter sich lassen.

In dieser Welt also leben die Menschen, deren persönlicher und gesellschaftlicher Stand Jünger beschäftigt.

Ein furchtbarer dritter Weltkrieg hatte die ganze Erde verheert und fast alle Behausungen der Menschen zerstört. Der siegende Regent mußte feststellen, daß sich trotz den großen Erschütterungen die innere Gesinnung seiner Untertanen nicht gewandelt habe. Er könnte zwar ohne Mühe die Welt in eine Kolonie, d. h. in einen Bezirk, wo Sklaven gehorsamen, verwandeln. „Doch lockt ihn kein Regiment, das seiner Idee von Freiheit widerspricht." Er hat sich deswegen in einen außerirdischen Bereich entfernt. Nur seine Beobachter bleiben in Heliopolis. Insgeheim bereitet er eine neue Zeit und neue Träger und Vermittler seiner Anschauungen von Herrschaft und Menschen vor. Sie werden ihr Amt antreten, wenn die Heliopolitaner für seine Anschauungen reif geworden sind oder ihre Not so empfinden, daß sie seine Freiheit annehmen können. Denn er ist nicht willens, nach Art des Großinquisitors Dostojewskis die Menschen zum Heil zu zwingen.

An Stelle des eigentlichen Herrn regiert der Prokonsul den Staat. Er hat die zerstörenden Waffen in Zwangsverwaltung genommen. Auch die Wirtschaft, das Geld und die Energie werden von ihm überwacht. Eine auserwählte Schar von Beamten und vor allem die Armee sind seine Stützen. Die führenden Männer stammen aus dem „Burgenland", wo noch die alte aristokratische Überlieferung lebendig ist und sich die Dienstleute in patriarchalischer Untertanenbereitschaft um ihre geborenen Herren scharen. Die Regierung selbst baut auf Gerechtigkeit und Ordnung auf im rein inneren Erdenbereich. Der Prokonsul schützt die Schwachen und sichert den ruhigen Fortgang des materiellen und geistigen Lebens, in das er möglichst wenig eingreift.

So könnte alles in schönster Ordnung sein, wenn nicht die unbändige Leidenschaft eine Gegenpartei hervorgerufen hätte, die durch den Landvogt und seine Leute geführt wird. Er strebt nach Herrschaft und Macht im Namen des Volkes. Verworfene Existenzen, die an jedem Genuß und an jeder Zügellosigkeit Freude haben, die vergewaltigen und die Masse durch ihr Wort betören, erstreben von ihrer örtlichen Befehlsstätte aus den Sturz des Prokonsuls. Freiheit und Glück sind die alten Schlagworte, denen die Menge, die Masse völlig erlegen ist. In jedem Augenblick kann der Landvogt einen Aufstand anzetteln. Der Racheakt eines Parsen, dessen Volk wie das jüdische bei der Masse verhaßt ist, führt zu Mord und Plünderung. Im örtlichen Bürgerkampf messen sich die Kräfte der beiden Parteien, Ein Waffenstillstand stellt zwar die Ruhe wieder her, aber neue Unruhen

und Verwicklungen werden über Heliopolis hinaus internationale Ausmaße annehmen.

Jünger ist der Meinung, die Tage des Prokonsuls und seiner Gerechtigkeit seien gezählt. Er wird die Masse nicht in Volk zurückverwandeln können. Die ihn stützenden Gruppen sind nicht einig, und ihn selbst schwächt ein Zug der Unsicherheit.

Zu den Anhängern des Prokonsuls müssen im allgemeinen die Mauretanier gerechnet werden, die „Techniker der Macht". Sie sind vollendete Rationalisten des Herrschaftsbereiches, die alle Mittel, Einfluß und Macht zu gewinnen, kennen und einander zum sichern Erfolg zuordnen. Eine innere moralische oder metaphysische Begründung des Herrschafts-Dienstverhältnisses kennen sie nicht. Darum können Mauretanier auch im Dienste des Landvogtes stehen; aber sie gehören an sich mehr zum Prokonsul, da sie keine zügellosen Genießer sind wie die Herren der Unterwelt. Doch können sie nur als Hilfsvölker gelten, da sie sich in dem gleichen Augenblick, in dem die Waage des Erfolges sich dem Landvogt zuneigt, der siegenden Partei anschließen werden.

Die eigentliche Stütze des Prokonsuls ist das Heer, das auf den Augenblick wartet, den Landvogt zu vernichten. Mut und Ehre sind die Grundpfeiler des Soldatentums. Der Mut äußert sich in unbedingter Bereitschaft und blindem Gehorsam, die genau so bereit sind, auf verlorenem Posten zu stehen wie vor den Augen aller das Äußerste zu wagen. Die Ehre aber stellt den Soldaten vor die eigentliche Entscheidung. Die gegebenen Einzelverhältnisse, die ein allgemeiner Befehl nicht berücksichtigt, können ein Handeln fordern, das sogar das genaue Gegenteil des ergangenen Befehls darstellt. Wer das Ziel und den Sinn der erhaltenen Weisung bedenkt, muß den Mut haben, nach der Weisung Maria Theresias vorzugehen, die eine eigene Auszeichnung für eine solche persönliche Verantwortungsbereitschaft stiftete. Man hat darum auf der Kriegsschule von Heliopolis eigene moraltheologische Vorlesungen eingerichtet. In der großartigen Dichtung „Der Steg von Masirah" wird uns das Ringen um den inneren Sinn des Soldatentums in seiner ganzen abgründigen Tiefe vorgeführt. Der General ist Gegner der Erweichung des blinden Gehorsams durch die Moraltheologie. Es scheint ihm, als ob das Wesen des Soldaten zerstört werde, wenn die persönlichen Empfindungen und Urteile des Einzelfalls mit Vorbedacht einbezogen werden. Er fürchtet, die Entschlossenheit des Kämpfers zu schwächen und die Schlagkraft der Armee zu schmälern. P. Foelix gibt dem General Recht. So enthüllt sich die ganze Fragwürdigkeit und der niedere Rang des soldatischen Seins. Es ist nicht in der Lage, das Unrechte und das Böse zu bannen. Der Kriegerstand ist nicht fähig, die Welt und den Menschen zu ordnen.

Über der Armee steht der Staatsmann, der Prokonsul, der für Allgemeines und Einzelnes in gleicher Weise Sinn hat. Seine Herrschaft will Gerechtigkeit, will das Recht der Starken und der Schwachen, will wirtschaftliche Blüte, will Kultur, Dichtung und Schönheit als Krönung des menschlichen Daseins. Er selbst umgibt sich mit Dichtern und Künstlern und liebt es, in großen Treibhäusern alle Wunder der Pflanzenwelt zu sammeln. Das Erblühen einer seltenen Blume zu sehen ist ihm wichtiger,

als bei der Kunde von den blutigen Unruhen den Befehlsstand aufzusuchen. Es macht ihm Freude, einer verfolgten Frau Schutz zu gewähren, und er billigt es, daß die staatlichen Machtmittel eingesetzt werden, um einen unglücklichen Gefangenen zu retten, den persönliche Bande mit einem seiner Offiziere verknüpfen. Dieser Reichtum seines Wesens aber läßt ihn auch ein wenig unsicher erscheinen. Er kann sich schwer, im gefährlichen Augenblick wahrscheinlich zu spät oder gar nicht entschließen, ein höheres Kulturgut zu opfern, um die niedriger stehende Ordnungsebene Macht durch äußere Mittel zu sichern.

In dieser gefährdeten Welt steht der junge Kommandant Lucius de Geer als der eigentliche Mittelpunkt des Buches. Er wohnt im Palast des Prokonsuls und ist dem Heer zugeteilt, hat aber auch andere Aufträge politischer und diplomatischer Natur zu übernehmen und zählt den Künstlerkreis des Hofes zu seinen Freunden. In Lucius treffen sich alle menschlichen Bereiche. Er spürt ihr Mißverhältnis und ihr Ungenügen. Als Sohn des Burgenlandes steht er natürlich der dunklen und blinden Macht des Landvogtes und der Masse fern. Er erlebt aber auch in sich die Gefährdung durch das Untermenschliche. Pater Foelix hat es vermocht, ihn den sinnlichen Abenteuern zu entfremden, und so widerstrebt er auch einer letzten Versuchung körperlicher Liebeswerbung. Tief bestürzt ihn das Erlebnis, in böse Gewalttat hineingezogen zu werden, als er im Auftrag des Generals einen Gegenschlag gegen den Landvogt zu führen hat. De Geer vor allem ist es, der versucht, das Soldatentum durch Läuterung des Ehrbegriffes zu erhöhen und das Soldatentum metaphysisch und moraltheologisch zu unterbauen. Er muß sich indes von Pater Foelix sagen lassen, daß er hier auf dem Irrweg ist.

So sucht er denn nach einer Erhebung des Menschlichen durch den Eintritt in erhabenere Bezirke als die erfahrbare Welt. Zunächst weiß er um Einsichten, die etwa dem Dichter „in den Pausen zufliegen" als Antwort aus dem Unendlichen. In diesen Erkenntnissen nimmt der Mensch die Zusammenhänge der Einzelerscheinungen wahr; der eigentliche Sinn des Lebens enthüllt sich ihm. Er wird der Deuter der Welt und kann dann auch seine Mitwelt auf eine höhere Stufe führen. Diese ist durch größere Kraft ausgezeichnet. Die Geistesmacht erweist sich als stärker denn alle irdischen Akte der Gewalt und Herrschaft.

In diese Ebene ist auch das Traum-leben einzuordnen. De Geer, d. h. Jünger, ist der Überzeugung, daß sich im Traum Gedankengänge zusammenschieben, Gesichte auftauchen, die zwar der späteren Prüfung bedürfen, in denen sich aber doch höhere Erkenntnisse ankündigen. Der Rausch, der dem Gebrauch von Reizmitteln folgt, ist nach Jünger eine Quelle ähnlicher geistiger Entdeckungen. Ihr Rang und ihre Art sind je nach dem Mittel verschieden. Natürlich können auch die Erlebnisse des Rausches nur dann fruchtbar werden, wenn sie der Prüfung und Besinnung unterworfen werden. Jünger ist sich auch der Gefahr von Traum und Rausch bewußt. Aber sein abenteuerndes Herz sucht sie immer wieder auf. Die Fragwürdigkeit dieser Auffassungen wird dem Leser und Beurteiler nicht verborgen bleiben, selbst wenn er zum Teil Jünger recht geben muß.

Entscheidend ist die Auffassung, daß der Menschengeist in eine geheimnisvolle höhere Welt hineinragt, die sich ihm nur hier und da eröffnet. Das Wort des hl. Paulus, daß die Erkenntnis der Menschen Stückwerk sei und ihn nur wie in einem Spiegel schauen lasse, hat auf den Dichter einen großen Eindruck gemacht. Dies erklärt auch seine Symbolfreudigkeit, die seine Sprache zugleich erhellt und verhüllt.

Es ist das Schicksal des Menschen, sein Leben in einer steten Gefährdung zu verbringen. Er ist dem Zufall ausgeliefert; er rechnet mit dem Glücksfall und weiß immer um die Möglichkeit der Enttäuschung. Von Wagnis zu Wagnis geht er voran, getrieben von seinem inneren Stern, in der Hoffnung, das Leben zu bestehen. Es wäre unmenschlich, sich ein Leben zu denken, in dem er immer die einzelnen zufälligen Kräfte kännte, sie einzuordnen und abzuwägen vermöchte. Die der Dichtung eingefügte Erzählung Ortners gewinnt hier ihre Bedeutung. Man hat Jünger keinen Gefallen getan, als man sie gesondert veröffentlichte. Denn sie ist mehr als ein phantastisches Gebilde im Geist eines Poe. Der freventliche Versuch, das Menschenlos der Unsicherheit zu überwinden, endet mit dem geistigen Zusammenbruch: „Ich kehrte auch zur Kirche zurück, in der ich dereinst durch die Taufe aufgenommen war. Ich zähle zu denen, die die Weltangst zu den Altären treibt. Ich folge den Geboten, erfülle das Gesetz. Doch fühle ich im Innersten, daß die Mysterien die Kraft verloren haben und die Gebete nicht durchdringen. Es liegt kein Verdienst in meiner Gerechtigkeit. Ich fühle kein Echo in meiner Brust."

Damit ist auch ein dritter Bezirk berührt, an dem der Mensch Anteil hat und in dessen Kraftfeld er mit der höheren Welt in Verbindung kommt. Es ist Gott, dem sich der Mensch im Gebet nähert. Jünger meint, daß auch beim Beten, wenn sich die Hände falten, eine Art von Magnetismus spürbar sein müsse, wenn das Gebet durchdringen solle. Der Dichter hat dabei nicht das Gegenüber, Gott, im Auge, sondern die Veränderung und den Zustand des Menschen selbst. Darauf beschränkt sich die Sicht der ganzen Dichtung. Christus wird in ihr nur genannt, insofern er Menschensohn ist und das Urbild des Menschen verkörpert. Denn es ist Jüngers Auffassung, daß jeder Mensch ein Abbild, eine Verpersönlichung der erhabenen, allumfassenden Idee Mensch sei. Je mehr sich der wirkliche Mensch dieser Idee annähert, desto vollendeter ist er, bis er Ab- und Urbild zur Deckung bringt. Wie sich „der" Christ(us) und „ein" Christ verhalten, so auch „ein" Mensch und „der" Mensch, zu dessen Fülle wir alle heranzuwachsen wünschen.

Der Mensch reicht also nach Jüngers Überzeugung in höhere geistige Bezirke hinein, in denen die einzelnen Personen auch untereinander verbunden sind und sogar Einfluß aufeinander zu nehmen vermögen. Diese Gemeinschaft ist nicht in allem vollendet oder willkürlich; etwas Geheimnisvolles verschattet die Beziehungen, deren Wirklichkeit deswegen aber nicht abgeleugnet werden kann. Es scheint so, als ob die einzelnen Fäden in jenem Reich zusammenlaufen, das uns nach dem Tod aufnimmt. Dort wird alles geklärt; doch können wir schon jetzt vieles nur durch den Bezug auf jenseitige Wirklichkeit aufhellen. Dabei überschreitet Jünger aber nicht

die Grenze des menschlichen Maßes und ruft nicht Engel oder Teufel zu Hilfe, um den Zustand der Heliopolitaner zu erklären.

Der Dichter ist der Ansicht, daß die natürliche Gerechtigkeit und Ritterlichkeit, der Sinn für das Musische und Schöne nicht genügen, um die in der Welt liegenden Spannungen und Gegensätze im Gleichgewicht zu halten. Sein Lucius de Geer hat dies in sich erfahren. Da er nicht an einem letzten Sinn alles Geschehens und einer letzten Ordnung zweifeln kann, ist für ihn in Heliopolis kein Platz mehr. Der Kommandant wendet sich darum der Ordnung des Regenten zu, der wie ein neuer Noah eine neue Lichtmacht verkörpert. Die Grundkraft dieser Herrschaft ist die Liebe, die das Opfer kennt und die das Schwache, Unterdrückte aufnimmt und trägt und so auch ihm gerecht wird. Die Liebe, angefangen vom Verhältnis zwischen Mann und Frau, in denen Geistiges und Leibliches eine Einheit werden, durchflutet alle menschlichen Beziehungen. Es herrscht nicht das Rationale und Technische, sondern etwas Irrationales, das in der Freiheit gipfelt und sein Vor- und Urbild im Wort „Vater" hat.

Als Vertreter dieser Anschauungen erscheinen in der Dichtung Phares, der Beobachter des Regenten, und Pater Foelix, der „zu den sehr fernen, erhabenen Gestalten, die sich der Welt und ihren Wirren entzogen haben, in Verbindung stand." Insofern er zugleich am meisten mit der ursprünglichen Natur lebt und selbst bei seinen Bienenvölkern beobachtet, wie nicht das blinde Gesetz, sondern die Liebeskraft ihr Sein bestimmt, vereint er harmonisch Natur und Geist.

Daß der unendliche Gott der letzte Urgrund dieser Ordnung sei, bedarf keines Beweises. Aber dieser Gott ist der „metaphysische", nicht der „religiöse" Gott, der geglaubt wird. Von Religion und Priestertum ist im Buch nur selten und nur andeutungsweise die Rede. Das Beten wird unter der Rücksicht seines Einflusses auf die menschliche Form betrachtet. Christus ist Menschensohn. P. Foelix spendet zwar die christlichen Sakramente, aber ihre übernatürliche Bedeutung bleibt außerhalb des Gesichtskreises. Es ist auch einmal von einer Priesterschaft die Rede, „die zwar die ungeheuren Kräfte des Glaubens kennt, doch ihnen nicht unterworfen ist." Das soll wohl bedeuten, daß sie diese Glaubenskräfte nicht entbindet. Sie stärkt ihre Schützlinge nicht dadurch, daß sie ihnen die im strengen Sinn übernatürlichen Kräfte vermittelt. Ihre hohe Übersicht macht sie nur zu „Vollendern des höchsten Angriffs, den die Technik wagen kann und den der heilige Ignatius begonnen hat". Der Jesuitenorden, auf den hier angespielt wird, erscheint wie im „Arbeiter" nur als menschliche Organisation, die mit den Augen des Technikers gesehen wird. Vertreter dieser Priesterschaft ist auch P. Foelix. Jünger sagt von ihm: „Es war ein Zeichen seiner Stärke, daß er auch auf den Glauben nicht einwirkte: Er liebte alle Menschen und suchte sie zu kräftigen in ihrem Sein. So hatte er es auch für recht befunden, daß Budur (die Braut de Geers) beim angestammten Dogma blieb. ‚Ihr geht in Reiche (des Regenten), in denen nicht nur der Unterschied der Nationen sich auflöst, sondern in welchem auch das Gemeinte, gleich einem Bogen die Trennung der Meinung überbrückt.' "

Jünger hält diese Linie, die vom eigentlich Religiösen absieht, auch dort ein, wo er von anderen Formen der Gottesverehrung spricht, wie von

den Parsen. Er zieht nur das in den Kreis der Betrachtung, was an Auffassungen vom Menschen und der Vollkommenheit des menschlichen Geistes in ihnen lebendig ist.

Dies besagt indes nicht die Leugnung der Religion. Das Gefühl, Jünger stehe ihr etwas fremd gegenüber, wird man nicht verhehlen dürfen. Man kann aber zugleich behaupten, daß der Dichter diesem höchsten Bereich der Wirklichkeit, die auch die Möglichkeit und Tatsachen der höchsten Offenbarung in Christus dem Gottessohn und Erlöser mit einschließt, eine ehrfürchtige Aufmerksamkeit schenkt. Immer wieder spürt man die Vorsicht und das Bemühen, sich selbst und dem Leser ein Gebiet offenzuhalten, das stärkere und entscheidendere Ansprüche stellt als alle Bezirke des mit dem Körper verbundenen Geistes.

In einer Zeit, in der der religiöse Roman modern geworden ist, in der Gott und seine Gnade wie der Teufel und seine Verführung so leicht herbeigeholt werden, ist dies ebenso auffallend wie begrüßenswert. Denn wer wollte leugnen, daß die „Erweiterung des dichterischen Raumes" um das Übernatürliche (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 143 [1948] 26—35) mitunter zu leichtfertiger Ehrfurchtslosigkeit führte! Man kann sogar von einer Bedrohung des Irdischen sprechen und muß Jünger dankbar sein, daß er mit großer Sorgfalt die einzelnen Bezirke des Vorreligiösen oder Vortheologischen abgrenzt und in ihrer eigenen Bedingtheit und in ihrem Ungenügen vorstellt. Außerdem erscheinen in dem modernen Roman gar zu leicht Gott und der Teufel als zwei auf derselben Stufen stehende Gegenspieler. Sie sind wie zwei Urmächte. In Wirklichkeit aber steht der aus seiner Ordnung herausgefallene böse Geist unter der Natur und wirkt, wenn auch mit hoher Macht, nur zerstörend als Geist der Tiefe.

Heliopolis ist kein Roman. Nach Jüngers eigenen Worten muß dieser „universal sein, das heißt, er muß zur Welt als Ganzem in Beziehung stehen. Er kann nicht wissenschaftlich, nicht historisch, nicht psychologisch, nicht sozial, ja selbst nicht theologisch sein, obwohl keines dieser Themen von ihm ausgeschlossen ist". Heliopolis ist nicht das Werk einer reinen dichterischen Gattung. Man könnte die Dichtung eine anthropologische These in der Form einer Erzählung nennen. Was an einem Roman zu tadeln wäre, darf hier gestattet sein und kann Jünger nicht zum Vorwurf gemacht werden. Trotzdem bleibt der Wunsch, Jünger möge zur reinen dichterischen Kunst kommen.

Heliopolis ist ein Gemälde unseres gesellschaftlichen und politischen Zustandes, das an drohender Eindringlichkeit, an kühnem Gedankenflug und manchmal unerhörter Sprachgewalt seinesgleichen sucht. Vor seinen Vorzügen verschwinden die leicht zu karikierenden Eigentümlichkeiten wie die eingeschobenen Beobachtungen der Tier- und Pflanzenwelt, die Lust am Absonderlichen, Erlesenen, Aparten in Wort und Bild.

Schwerwiegend sind indes zwei Vorbehalte, die wir der Dichtung gegenüber machen müssen. Es scheint uns berechtigt zu sein, nur das Naturhafte des Menschen und der menschlichen Gesellschaft darzustellen. Wertvoll ist es, daß Jünger die Untersuchung bis in jene Höhe des Geistigen treibt, in der Erscheinungen wie das zweite Gesicht und andere gemeinhin parapsychologisch genannte Tatsachen auftreten. Es gibt nicht

nur eine animalische, sondern auch eine spirituelle Massen- oder Gemeinschaftskraft. Aber es ist sehr zu befürchten, daß ein Dichter sich so dem Reinnatürlichen verhaftet, daß er die tatsächlich vorhandene Verbindung von Menschlichem und Göttlichem, von Natur und Übernatur aus dem Auge verliert. Wie der Mathematiker in seinem Begriff des Unendlichen beim Indefiniten stehenbleibt und das wesenhaft Unendliche als außer seinem Bereich stehend ausschaltet, so besteht die Gefahr, daß Jünger im Bemühen, alle Bezüge und alles Beziehbare auszukosten, nicht mehr Zeit und Kraft findet, das An-sich-Absolute zu sehen, und sein Hineinragen in diese Welt verkennt. Der Mensch, der „irgendwie Alles" ist, hat sich weniger um die Einzelabgrenzungen zu bemühen, als um die Anerkennung und Ausschöpfung des „Das Wort ist Fleisch geworden" in seiner vollen Glaubensfülle.

An diesem Punkt entsteht ein zweiter Vorbehalt. Für Jünger, wie für jeden Protestanten, ist der Glaube und der gesamte Glaubensbereich eine wesentlich neue Welt, die durch einen tiefen, unübersteigbaren Abgrund von der Natur und der Metaphysik getrennt ist. Es ist ein Sprung ins Dunkel notwendig, der in aller Strenge gesehen, das Hüben zu nichts werden läßt, wenn man das Drüben betritt. Nach katholischer Auffassung aber bedeutet das Reich der Natur und des natürlichen Geistes in seinem gesamten Umfang eine wahrhafte Vorbereitung und Vorbedingung für die Verwirklichung des Glaubensaktes und des Glaubenslebens. Die übernatürliche Gnade Gottes überbrückt eigentlich und wahrhaft die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, verwandelt und erhöht das Naturhafte, ohne daß ein Gemisch entstände. Wie Jünger den Trugschluß Kants überwand, der die Erscheinung und das metaphysische Sein wesenhaft trennte, müßte er auch diesen lutherischen Irrtum erkennen, der letztlich der Ursprung des Kantschen Irrweges war. Der beste Deuter Jüngers, Gerhard Nebel,[2] bejaht mit Recht, daß Jünger die Verschmelzung, den „transzendenten Brei der Mystik" nicht schätzt. Aber auch er teilt die seiner Glaubensüberzeugung entstammende Meinung, daß beim Verhältnis von Glaube und Wissen, Natur und Übernatur nur das Entweder-Oder, d. h. Vermengung oder Trennung möglich sei.

Jünger hat in Heliopolis sein bisheriges Werk mit großer Kraft höher geführt. Die letzte freie Entscheidung ist in größere Nähe gerückt als je zuvor. Von ihr hängt es ab, ob Jünger zu einer aufbauenden Kraft wird.

---

[2] Ernst Jünger, Abenteuer des Geistes. Von Gerhard Nebel. (379 S.) Wuppertal 1949, Marées-Verlag. Leinen DM 9.60. Nebel unterzieht Leben und Werk Jüngers einer eindringlichen Untersuchung. Jedes Kapitel beginnt mit einer sehr sorgfältigen und dankbar begrüßten Zusammenstellung von Texten des Dichters, die dann bis ins Einzelne ergründet werden. Vom gläubig christlichem Standpunkt aus prüft er vorsichtig und ausführlich die Anschauungen des Dichters, wobei Zusammenhang und Entwicklung des Jüngerschen Werkes deutlich werden. Weniger gefällt es, wie Nebel in (begreiflicher) leidenschaftlicher Form gegen die nach 1945 wirksamen äußeren Mächte und ihr Vorangehen Stellung nimmt. Es nimmt dem Buch die sachliche Ruhe und Heiterkeit, die der Haltung Jüngers entspräche.

Religionsverfolgung in Rumänien

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Ziel und Methoden der kommunistischen Regierung

Wir haben bereits früher in dieser Zeitschrift von der Verfolgung der Katholiken in Rumänien gesprochen (Juli 1949, S. 334 ff., August 1949, S. 443 ff.). Inzwischen sind die Ereignisse weitergegangen. Die im August 1949 ausgesprochene Vermutung, daß die Verfolgung auch auf die lateinischen Katholiken, die etwas mehr als eine Million zählen, übergreifen werde, hat sich leider bewahrheitet. Der Lauf der Ereignisse läßt die Methoden und die Ziele der kommunistischen Machthaber immer klarer hervortreten.

Die anderen Bekenntnisse in Rumänien sind zu einem Einvernehmen mit der gottlosen Regierung gekommen. Sieben christliche Kirchen, die Juden und Mohammedaner haben der Regierung am 24. Juni 1949 ihre große Zufriedenheit über die Religionsfreiheit in der neuen rumänischen Volksrepublik ausgesprochen. Nur die katholische Kirche beugt sich dem Joch der Gottlosen nicht. Der tiefere Grund dafür liegt in der Tatsache, daß die Katholiken in Rumänien nicht wie die anderen Bekenntnisse einzig auf ihre eigenen Kräfte angewiesen sind, sondern daß sie gestützt und getragen sind von der übernationalen Autorität des Hl. Stuhles.

Die kommunistische Regierung ist sich darüber ganz klar, und deshalb ist es ihr erstes Ziel, die katholische Kirche in Rumänien von Rom loszulösen. Hochgestellte kommunistische Machthaber haben sich kirchlichen Würdenträgern gegenüber wiederholt unzweideutig darüber ausgesprochen, daß sie grundsätzlich jede Einmischung des Hl. Stuhles in die Angelegenheiten der rumänischen Kirche ablehnen. Am 28. Oktober 1948 überreichten die katholischen Bischöfe dem Kultusminister das vom Gesetz verlangte Statut der katholischen Kirche. In den Bemerkungen dazu, die das Ministerium bald darauf den Bischöfen machte, wird der Primat mit den daraus sich ergebenden Folgerungen rundweg abgelehnt. Die Regierung erklärte wiederholt, sie könne den Hl. Stuhl nicht als von jeder weltlichen Gewalt unabhängig anerkennen. Sie beanspruchte das Recht, sich in unerträglicher Weise in die inneren Angelegenheiten der Kirche einzumischen und die Beziehungen der rumänischen Diözesen mit dem Hl. Stuhl zu überwachen. Am 3. August 1949 empfing der Kultusminister die Ordensobern und setzte ihnen auseinander, daß der Staat keine Beziehungen organisatorischer Art mit Rom zulassen könne. „Dogmatische" Beziehungen seien statthaft; freilich dürften auch diese nur durch Vermittlung des Kultus- und des Außenministeriums aufrechterhalten werden.

Da sich die katholische Kirche mit solchen Forderungen nicht einverstanden erklären kann, steht zu befürchten, daß der lateinische Kultus ebenso wie der griechisch-katholische für illegal erklärt werden wird. Im

Januar dieses Jahres setzte in der Tat eine derartige Pressehetze gegen die katholische Kirche ein, daß man den Eindruck gewinnt, daß es sich um das Trommelfeuer vor dem Großangriff handelt. Man muß damit rechnen, daß in nächster Zukunft auch noch der letzte Rest der katholischen Hierarchie beseitigt und der gottlose Staat eine sogenannte „katholische Kirche" mit einem von der Regierung selbst verfaßten Statut bilden wird.

Das Ziel, das die Kommunisten verfolgen, ist klar: die katholische Kirche in Rumänien muß vernichtet werden. Etappen auf dem Wege zu diesem Ziel waren und sind die gewohnten Einschränkungen und Behinderungen des religiösen Lebens und der religiösen Tätigkeit der Kirche: die Unterdrückung der Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen (vgl. diese Zeitschrift August 1949 S. 450), der katholischen Presse, ferner die Aufhebung der Orden, die sich mit Unterricht und Liebestätigkeit befassen (vgl. weiter unten S. 125). Die Sonntagsheiligung wird erschwert, der Erteilung des Religionsunterrichtes an Kinder werden immer mehr Hindernisse in den Weg gelegt, religiöse Kundgebungen sucht man zu unterbinden.

Es ist aufschlußreich, im einzelnen die Methoden zu studieren, welche die gottlose Regierung in ihrem Kampf gegen die katholische Kirche anwendet. Zunächst sucht man mit den in totalitären Staaten üblichen Mitteln die Kirche auszuspionieren, um zu entdecken, wo etwa schwache Punkte sind, die eine Angriffsmöglichkeit bieten. Die Geistlichen werden bei ihren Predigten und auch sonst auf Schritt und Tritt bespitzelt. Es wurden z. B. über folgende Punkte Nachforschungen angestellt: über die Zahl der Katholiken, ihre Eigentumsverhältnisse, ihren Beruf, ihre Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität, über die Geistlichen, die Art ihrer Korrespondenz mit den kirchlichen Behörden, über die Kirchengüter usw. Besonders bemerkenswert ist der Punkt: Wie könnte man den Ehrgeiz der Priester und Ordensleute ausnutzen?

Selbst in den bischöflichen Kurien hat die Regierung ihre Spione. Man sucht mit den üblichen Drohungen und Zwangsmitteln Laien und Geistliche für dieses üble Handwerk zu gewinnen. Vor allem an Laien, die im Dienste der Kirche stehen, macht man sich heran, aber auch mit Geistlichen versucht die Geheimpolizei das gleiche Spiel. So bearbeiteten ihre Agenten z. B. einen Geistlichen mit der Drohung, seine Ehre zu untergraben. Wir werden dich festnehmen, hieß es, und dir eine Spritze geben, die dich in einen traumhaften Zustand versetzt. Dann werden wir dich mit schlechten Frauen zusammenbringen, dich mit ihnen photographieren und das Bild veröffentlichen. Der Priester blieb fest und ließ sich durch keine Drohung einschüchtern.

Die Laien sucht man vom religiösen Leben abzuhalten und sie gegen die Hierarchie aufzuhetzen, um sie so allmählich für das Schisma reif zu machen. Ein Mittel, widerspenstige Elemente gefügig zu machen, ist der Regierung in die Hand gegeben mit dem Dekret vom 1. XII. 1949 über die „Regelung des Arbeitsbeitrages für den Unterhalt und Wiederaufbau der

Straßen", das die Möglichkeit gibt, jeden, der sich mißliebig macht, zu Zwangsarbeiten heranzuziehen. Leute, die häufiger mit Geistlichen verkehren, werden von der Polizei verhört, gewiß um sie auszuspionieren, aber auch, um sie von religiöser Betätigung abzuschrecken. Im gleichen Sinn wird auf die Mitglieder der Kirchenchöre und selbst auf die kleinen Meßdiener Druck ausgeübt. Besonders bemüht man sich um die katholischen Lehrer. Sie werden gezwungen, an den kommunistischen Schulungskursen teilzunehmen, die praktisch reine Gottlosenpropaganda sind.

Dem Ziel, die Laien gegen die Hierarchie einzunehmen, dient ganz allgemein die schamlose Hetze, welche die Presse immer wieder gegen den Papst und die Kirche treibt. Man macht sich aber auch an die einzelnen heran. So suchten z. B. im Juni 1949 in Miercurea-Ciuc kommunistische Agenten in den höheren Schulen Lehrer und Schüler zu zwingen, ein Dokument gegen den Bischof Marton zu unterschreiben. Schüler, die dies verweigerten, wurden vom Examen ausgeschlossen. In der Normalschule von Sumiuleu-Ciuc stieß ein ähnlicher Versuch auf die entschiedene Weigerung der Schüler. Niemand unterzeichnete hier. Am folgenden Tag gingen die Schüler aus eigenem Antrieb gemeinschaftlich zur Kommunion, um ihre Treue zur Kirche zu bekunden. Im September suchte man die Lehrer zu veranlassen, eine Erklärung gegen das bekannte Dekret des Hl. Offiziums über den Kommunismus zu unterzeichnen. In den letzten Monaten sammelt man eifrig Erklärungen von Laien für eine „Einordnung der katholischen Kirche in die rumänische Volksrepublik". Eine Anzahl solcher Erklärungen erschien in der Presse.

Mehr noch als die Laien bearbeitet man den Klerus, um ihn gegen die Hierarchie aufzuhetzen. Der Kultusminister behauptete bei verschiedenen Gelegenheiten, viele Priester hätten sich bei ihm über die schwierige Lage beklagt, in die sie durch ihre kirchlichen Obern gebracht würden. Besonders von den Geistlichen suchte man in letzter Zeit Erklärungen gegen die „antidemokratisch" eingestellte Hierarchie und für eine Kapitulation der Kirche vor dem gottlosen Staat zu erpressen. Die Regierung versucht ferner, schismatische Vereinigungen aufzuziehen und die Geistlichen zum Beitritt zu zwingen. Einen Geistlichen suchte das Kultusministerium zur Annahme der Würde eines „Volksbischofs" von Bukarest aus den Händen der Regierung zu bewegen. Er lehnte rundweg ab.

Bei all diesen Machenschaften ist besonders die Unehrlichkeit und Falschheit der kommunistischen Machthaber in ihrem ganzen Vorangehen hervorzuheben. Dafür nur einige Beispiele: Ein Seminardirektor wurde bei der Beschlagnahme des Seminars verhaftet und dann zu drei Jahren Gefängnis verurteilt, weil er versucht hatte, etwas vom Eigentum des Seminars zu retten. Das nannte man „Entwendung von staatlichem Gut". Nicht wenige Geistliche wurden wegen angeblicher Steuerhinterziehung mit hohen Geldstrafen belegt. Die Behörden setzten einfach willkürlich ein phantastisch hohes Gehalt fest, das in keiner Weise den Tatsachen ent-

sprach. Bei Verhaftungen läßt die Geheimpolizei ihre Opfer in aller Heimlichkeit verschwinden und nachher tut sie, als ob sie die bereits verhafteten Personen suche. Besonders klar zeigte sich die Falschheit der Kommunisten bei der erwähnten Erpressung kirchenfeindlicher Erklärungen. Man fragte die Geistlichen vielfach nur, ob sie für den Frieden und für eine Verständigung zwischen Kirche und Staat seien, worauf sie natürlich mit ja antworteten. Dann veröffentlichte man angeblich von den Geistlichen unterzeichnete Erklärungen gegen die Hierarchie und für das kommunistische System, die abzugeben den Betreffenden auch im Traum nicht eingefallen wäre. Der Gipfelpunkt der Heuchelei war jedoch die Rede, die der Kultusminister bei Gelegenheit der Eröffnung der Schulungskurse für Geistliche in Cluj am 29. Juni 1949 hielt. Sie ist ein wunderliches Gemich aus Zitaten der Hl. Schrift und aus Karl Marx und Lenin, die zeigen sollen, daß die Lehre des Kommunismus vollkommen mit dem Evangelium übereinstimme. Der Minister ermahnte die anwesenden orthodoxen Geistlichen doch ja beim orthodoxen Glauben zu verharren; denn wenn sie ihn verlören, so sei das ein großer Schaden für den Staat. In der kommunistischen Volksrepublik könne niemand wegen seiner Religion verfolgt werden. Wenn Priester belästigt worden seien, dann nur, weil sie gegen die Gesetze verstoßen hätten.

Die Lage der lateinischen Kirche

Die bisherigen Ausführungen über die Haltung der kommunistischen Regierung gegenüber der katholischen Kirche lassen schon genugsam ahnen, daß die Lage der lateinischen Kirche äußerst kritisch ist. Es fehlt ihr bisher die nach Artikel 13 des Gesetzes über die Kulte vom 4. August 1948 notwendige Approbation der Regierung. Der genannte Artikel verlangt, daß die einzelnen Konfessionen ein Statut einreichen und daß dieses von der Regierung bestätigt werde. Alle Konfessionen außer der katholischen haben diese Approbation bereits erhalten. So ist die gesetzliche Grundlage gegeben, die katholische Kirche in Rumänien für illegal zu erklären. Die katholischen Bischöfe der verschiedenen Riten — es gibt auch noch kleine Gruppen von Armeniern und Ruthenen — überreichten, wie schon gesagt, innerhalb der vorgeschriebenen Frist, am 28. Oktober 1948, ein Statut der katholischen Kirche in Rumänien. Die Antwort der Regierung war die Verhaftung der griechisch-katholischen Bischöfe. Später teilte sie den noch in Freiheit befindlichen römisch-katholischen Bischöfen mit, das Statut sei unannehmbar, und verlangte die Vorlegung eines neuen. Nach der Verhaftung der zwei allein noch anerkannten lateinischen Bischöfe von Alba-Julia und von Jassy im Juni 1949 wandte sich die Regierung an die Generalvikare der genannten Diözesen mit der erneuten Forderung, ein Statut einzureichen. Die Vikare antworteten, sie hätten keinerlei Vollmacht, den von den Bischöfen ausgearbeiteten Text abzuändern. Dieser Text enthielt übrigens bereits die für das Leben der katho-

lischen Kirche in Rumänien unerläßlichen Mindestforderungen und konnte deshalb nicht weiter abgeschwächt werden. Jetzt beabsichtigt die Regierung, selbst ein Statut auszuarbeiten und es dann „auf demokratischem Wege" von Klerus und Volk „spontan" annehmen zu lassen.

Die lateinische Kirche in Rumänien besteht aus einer Erzdiözese, Bukarest, und vier Suffraganbistümern, Alba-Julia, Timisoara, Satumare-Oradeamare und Jassy. In der Diözese Jassy, die im ganzen 88 Geistliche zählt, sind der Bischof und 14 Priester im Gefängnis. Neun Pfarrer haben ihre Pfarrei aus der sehr begründeten Furcht, verhaftet zu werden, verlassen und halten sich verborgen. In der Diözese Timisoara sind in zwölf Pfarreien die Geistlichen aus den von der Regierung beschlagnahmten Pfarrhäusern verjagt worden. In 30 Pfarreien haben die Pfarrer nur noch einen ganz kleinen Teil ihrer Wohnung behalten. Viele Kirchen und Kapellen, die zu den aufgehobenen Ordenshäusern gehörten, wurden weggenommen und profanen Zwecken zugeführt.

Von den fünf Bischöfen sind bis jetzt noch drei in Freiheit: Theodor Cisar von Bukarest, Augustinus Pacha von Timisoara und Johannes Scheffler von Satumare. Aber diese Bischöfe sind von der Regierung nicht anerkannt und werden an der Ausübung ihres Amtes gehindert. Die beiden anderen anerkannten Bischöfe, Aaron Marton von Alba-Julia und Anton Durcovici von Jassy wurden am 21. und 26. Juni 1949 festgenommen. Das Kultusministerium klagt diese Bischöfe an, sie seien herumgereist und hätten das Volk gegen die Regierung aufgehetzt. Sie haben in Wirklichkeit nichts getan als das Volk zur Treue gegenüber dem Hl. Stuhl ermahnt. Aber das ist eben in den Augen der Regierung bereits Hetze gegen das bestehende Regime.

Die beiden Bischöfe sind also ihrem Klerus mit leuchtendem Beispiel vorangegangen und lieber ins Gefängnis gewandert als der kommunistischen Regierung zu Willen zu sein. Die Geistlichen haben sich im allgemeinen dieses Beispiels würdig erwiesen. Die Absicht der gottlosen Machthaber, schismatische Versammlungen — ähnlich der vom 1. Oktober 1948 in Cluj — abzuhalten, ist am Widerstand des Klerus gescheitert. Die Regierung hat es nicht fertiggebracht, den niederen Klerus von der Hierarchie zu trennen. Die kommunistische Partei beklagt sich denn auch über die angebliche Passivität und das Mißtrauen, das sie beim Klerus findet. Nicht wenige Geistliche hat ihre Treue zur Kirche ins Gefängnis gebracht. Einer ist sogar unter einem nichtigen Vorwand erschossen worden: der Pfarrer Georg Villanyi von Silindria. Gegen seinen Willen gaben die Leute mit den Kirchenglocken Alarm, als die Polizei ihnen die ganze Ernte wegnehmen wollte. Deswegen wurde der Pfarrer an Ort und Stelle ohne Gerichtsverfahren erschossen (Ende Juli 1949).

Es ist natürlich nicht zu verwundern, daß sich unter einer großen Zahl von Geistlichen auch manche finden, die den schweren Anforderungen der Stunde nicht gewachsen sind. Ganz wenige Geistliche, die von der kirch-

lichen Autorität wegen ihres tadelnswerten Lebenswandels gemaßregelt wurden, treten heute leider als Freunde der Kommunisten auf. In ihnen findet die gottlose Regierung willige Werkzeuge für ihre Ziele. Manche der oben erwähnten in der Presse erschienenen prokommunistischen Erklärungen stammen von ihnen, andere sind, wie gesagt, erschlichen und gefälscht worden.

Noch schwerer als auf den Weltgeistlichen lastet der Druck der Kirchenverfolgung auf den Ordensleuten. Nachdem die Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen bereits unterdrückt waren, tat die Regierung am 29. Juni 1949 noch einen Schritt weiter auf dem eingeschlagenen Wege durch die formelle Unterdrückung aller Ordensgenossenschaften, die sich mit Unterricht oder Wohltätigkeit befassen. Das Dekret wurde am 1. August im Gesetzblatt veröffentlicht. Als Begründung wird angeführt, daß der Unterricht und die Sorge für die Wohlfahrt und die Gesundheit nach Artikel 66 der Verfassung ausschließlich Sache des Staates seien. Es werden 14 Ordensgenossenschaften namentlich als vom Aufhebungsdekret betroffen aufgeführt. Auch nicht namentlich genannte Kongregationen mit ähnlichen Zielen sind aufgehoben. Die betroffenen Ordensleute wurden vor die Wahl gestellt, entweder in die Welt zurückzukehren oder sich in einigen wenigen Häusern (drei für die Frauen und zwei für die Männer) internieren zu lassen. Unter das Dekret fielen etwa 100 Ordensmänner und 1800 Schwestern. Es ist klar, wie hart diese Anordnungen die Ordensleute, besonders alte oder kranke Schwestern treffen. Die gebotene Möglichkeit, das Ordensleben in den wenigen übrig gelassenen Häusern fortzusetzen, war praktisch illusorisch. Nur 10 Proz. der Schwestern hätte in diesen Häusern untergebracht werden können, wenn sie leergestanden hätten. Sie waren aber alle schon voll besetzt. Diese Häuser wären zudem praktisch Konzentrationslager geworden. Die Schwestern sollten dort unter einer einheitlichen, vermutlich vom Kultusminister verfaßten Regel leben, unter einer vom Minister ernannten Oberin, mit einem von ihm bestimmten Kaplan. Aufgabe der Oberin sollte es sein, dafür zu sorgen, daß keine „reaktionären" und „mystischen" Bücher gelesen würden, ferner jede Opposition gegen den neuen Weg der Volksrepublik zu unterdrücken. Es waren auch Konferenzen in diesem Sinne für die Schwestern vorgesehen. Unter diesen Umständen ist es klar, daß die Schwestern nicht in diese Häuser gehen wollten. Fast alle zogen es vor, in ihre Familien zurückzukehren. Schwestern, die keine Familie hatten, wurden als Pfarrhelferinnen angestellt.

Die Orden, die sich nicht mit Unterricht und Wohlfahrt befassen, fielen an sich nicht unter das Dekret, aber auch sie wurden schwer in Mitleidenschaft gezogen. So wurden z. B. nicht wenige Häuser der Franziskaner beschlagnahmt, unter anderen das Provinzialat in Cluj (am 23. IX.), und zwar unter Berufung auf das Dekret vom 29. Juli. Nicht wenige Franziskaner sind im Gefängnis. Der Provinzial der Konventualen der Moldau, P. Antonius Bisoc, wurde bereits am 3. Juni 1949 verhaftet. Ein Pater, der in der Pre-

digt von der Zerstörung Jerusalems durch Titus gesprochen hatte, wurde verhaftet, weil er den Marschall Tito gelobt habe. Die Behandlung der gefangenen Franziskaner ist denkbar schlecht. Man läßt sie wochenlang in dunklen Zellen, oft ohne Speise und Trank. Nicht selten werden sie blutig geschlagen, unmenschlich gequält, auch mit elektrischem Strom, angespuckt und mit Füßen getreten. Von den Jesuitenpatres sind zwei im Gefängnis: P. Pal und der Deutsche P. Farrenkopf.

Nach allem sieht man, daß sich die Wut der Gottlosen in erster Linie gegen die Ordensleute richtet, die ihren Absichten am meisten im Wege stehen. Doch auch die Laien werden nicht verschont, da sie ebensowenig wie der Klerus für schismatische Versammlungen zu haben sind. Nicht wenige kamen wegen ihrer mutigen Haltung ins Gefängnis. So wurden z. B. im Juni 1949 in dem Dorf Lazarea 80 Katholiken verhaftet. Einer von ihnen, ein junger Mann, starb im Gefängnis.

So sind also die lateinischen Diözesen in Rumänien heute in schwerster Bedrängnis. Aber sie sind bislang noch nicht offiziell unterdrückt, wie dies die griechisch-katholische Kirche bereits seit Dezember 1948 ist. Auch diese existiert tatsächlich im geheimen weiter. Freilich ist bei der beständigen Bespitzelung durch die Polizei das Leben der Diözesen äußerst schwierig und die Verwirrung groß. Der größte Teil der unter dem furchtbaren Druck zunächst abgefallenen Geistlichen ist zurückgekehrt. Auch das Volk bekennt sich jetzt wieder mutiger zu seinem Glauben. Die noch in Freiheit lebenden Priester arbeiten heimlich unter ihren Gläubigen.

Die orthodoxe Kirche, die sich unter Führung ihres offen kommunistischen Patriarchen dem gottlosen Staat ergeben hat, genießt nicht bloß Duldung, sondern in gewissem Maße Förderung, damit sie Propaganda für das kommunistische System machen kann.

In Kreisen orthodoxer Laien ist die Unzufriedenheit mit der unwürdigen Haltung der Hierarchie weit verbreitet. Die katholische Kirche dagegen hat Eindruck auf sie gemacht. Nicht wenige, unter ihnen bedeutende Persönlichkeiten, denken ernsthaft daran, katholisch zu werden und nehmen bereits Glaubensunterricht. In weiten Kreisen redet man viel von der Notwendigkeit, zur Mutterkirche zurückzukehren. Viele wollen den lateinischen Ritus, um so auch nach außen jede Ähnlichkeit mit der orthodoxen Kirche aufzugeben, da sie das Schisma nunmehr gründlich verabscheuen. Es handelt sich besonders um Intellektuelle, auch um Geistliche und Mönche. Bei einer Änderung des Regimes wäre die gegenwärtige Hierarchie sicher erledigt und vielleicht eine Unionsbewegung zu erwarten. So steht zu hoffen, daß die Vorsehung auch die gegenwärtigen traurigen Ereignisse zum Wohl des rumänischen Volkes lenken wird.

Missionarisches Frankreich

Von FRANZ HILLIG S. J.

Immer wieder stößt man in der Presse auf Berichte über die „Mission von Frankreich", über die „Pariser Untergrundkirche", über die „Kirchenkommandos", die „Arbeiterpriester" und das „revolutionäre Christentum". Doch klare Vorstellungen sind nicht immer damit verbunden. Neben der ausgezeichneten, aus ersten Quellen schöpfenden Berichterstattung etwa der „Dokumente" findet sich anderswo viel Schiefes und Falsches.[1]

Immerhin ist es lehrreich zu sehen, wie stark auch bei uns die Teilnahme an den Vorgängen in der Kirche Frankreichs ist. Man spürt offenbar deutlich, wie hier bei aller Verschiedenheit der Lage und des Volkscharakters auch für uns wichtige Anliegen berührt sind. Manches, was sich bei uns noch im Zustand dumpfer Gärung befindet, steht drüben bereits in wachem Bewußtsein und erscheint gerade aus dem Abstand wie die Objektivierung eigener Probleme.

Freilich hat der Prozeß der Entchristlichung in Frankreich einen Grad erreicht, der im deutschen Westen noch unbekannt ist, mag auch die Entwicklung in dieselbe Richtung drängen. Das muß blinden Frankreichenthusiasten gegenüber deutlich gesagt werden. Aus der religiösen Notlage erklärt es sich psychologisch, daß französische Publizisten von großen Erfolgen sprechen, wo für unsere Begriffe doch nur eine recht bescheidene Besserung vorliegt. Man hat die Statistik die „dritte Art zu lügen" genannt. Sie verlangt gerade auf religiösem Gebiet viel Fingerspitzengefühl. Dennoch gibt es Zahlen, die etwas beweisen. Was hat Godin in seiner berühmten alarmierenden Schrift „La France pays de mission" anders getan, als mit rückhaltloser Offenheit die Zahlen sprechen zu lassen? Der Dominikaner M.-R. Loew ist nicht optimistischer. Nach ihm werden in Ar-

[1] Unser Bericht beruht auf den Beobachtungen und Gesprächen einer Studienreise vom Herbst 1949 und auf der einschlägigen französischen Literatur, die uns dabei zugänglich wurde. Um die Darstellung nicht ständig zu unterbrechen, sei das Wichtigste hier mitgeteilt: Kardinal Suhard, Aufstieg oder Niedergang der Kirche?" und „Was haltet ihr von Gott?" Dokumente-Verlag, Offenburg. „Le prêtre dans la cité." — Kardinal Saliège, „Fürchtet euch nicht! — Hirtenbriefe und Ansprachen", Dokumente-Verlag, Offenburg. — Von Abbé Godin (außer La France pays de mission?): „Avec le Christ" das illustrierte Volks-Meßbuch — „Le levain dans la pâte" — „Retraites et Recollections". — Über Abbé Godin: Die Biographie von P. Glorieux und „Témoignages sur l'abbé Godin." — Das neue Religionsbuch für die Schulen: Yvan Daniel, „Vivre en Chrétien dans mon quartier". — Weihbischof Alfred Ancel, Lyon, „L'évangélisation du prolétariat" (nicht im Buchhandel). — Derselbe: Plaidoyer pour le clergé diocésain. — M.-R. Loew, „En Mission prolétarienne". — Joseph Folliet, „Présence de l'Eglise". — L. de Coninck, „Problèmes de l'adaptation en apostolat". — Henri Perrin, „Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne". — P. Beschet, „Mission en Thuringe". — Michonneau und P. Chéry O.P., „Paroisse communauté missionnaire". — Une équipe sacerdotale: „Fêtes missionnaires et populaires". — L. Augros, „La mission de France". — Die Aufsätze von P. André Rétif S. J. über die Mission de France (Etudes Januar 1950) und die Mission de Paris (Etudes März 1949). — Fr. René Voillaume, „Les fraternités du Père de Foucauld". — M. I. Montcluard, „Lettres aux impatients". — Vgl. auch in dieser Zeitschrift April 1947: „Zählt Frankreich noch als christlicher Faktor?" und März 1950: „Der Aufbruch einer Pfarrgemeinde".

beiterpfarreien von 15—20000 Seelen höchstens 1000 vom kirchlichen Leben „berührt" (touchés par l'Eglise). An der Sonntagsmesse nehmen 400 bis 500 teil, das heißt ein Vierzigstel.

Ein Reiseeindruck aus dem Herbst 1949, der für manche ähnliche stehen mag: Ein Dorf bei Dreux (Eure et Loire) rund 70 km westlich von Paris. Die alte Frau, die mir die Kirche aufschließt, weiß nicht, ob das Sakrament in ihr verwahrt wird. Innen der Eindruck einer vernachlässigten, schmutzigen und zerfallenden Scheune. Das Dach ist durchlässig. Neben den Altar hat man einen Haufen alter Bücher zusammengeschippt, die, von Staub und Spinnweben bedeckt, dort verkommen. Sie haben dem verstorbenen Pfarrer gehört, der nicht ersetzt worden ist. Alle vierzehn Tage ist Gottesdienst. Von den 200 Einwohnern erscheinen, wenn es hochkommt, 15 Frauen. Anderswo ist die Haushälterin die einzige Vertreterin der Gemeinde. Unter diesen Umständen ist die große Versuchung des dünngesäten und vereinsamten Landklerus die schleichende Mutlosigkeit. An anderen Orten liegen die Verhältnisse besser. Die religiöse Landkarte Frankreichs ist sehr unterschiedlich. Aber Godin gibt für das gesamte Industrieproletariat Frankreichs eine kirchliche Beteiligung von 5 Prozent und darunter an. Auch Michonneau muß gestehen, daß seine „missionarische Pfarrei" an die heidnischen Massen nicht herankommt („que la masse des vrais païens n'est pas atteinte"). Man mag Frankreich noch so sehr lieben, die Wahrheit ist, daß sein christlicher Kern einen furchtbaren Schrumpfungsprozeß durchgemacht hat.

Es ist auch gar nicht das Statistische allein. Godin hat gerade darauf den Ton gelegt, daß dem äußeren Fernstehen die innere Entfremdung entspricht. Die Masse des französischen Volkes denkt und fühlt nicht mehr christlich. Es ist weniger Feindschaft als eine völlige Gleichgültigkeit. „Gott ist zum Abwesenden geworden." Kardinal Suhard, der dieses Wort geprägt hat, spricht in seinen drei großen Fastenbriefen der letzten Jahre immer wieder davon: eine neue Welt entsteht, die moderne Welt der Technik und der Großplanungen. Aber sie entsteht völlig außerhalb des christlichen Denkens.

Die Gründe für diese Erscheinung sind vielfältig. Sie liegen keineswegs nur bei der Kirche; aber sie liegen auch bei ihr. Die Wachstumskrise der heutigen Menschheit verlangt vom christlichen Denker und Führer Weite und Aufgeschlossenheit. Allenthalben meldet sich in Frankreich ein Unbehagen, eine Ungeduld, ein Verlangen nicht nur nach taktischen Änderungen, sondern nach neuen Strukturen. Und hier sehen wir nun, daß die religiöse Krise nicht nur Hintergrund der neuen Versuche ist, sondern daß von ihr geradezu die entscheidenden Anstöße dazu ausgehen. Zugleich erkennt man, wie wenig sie einem spielerischen, sensationslüsternen Geist entspringen. Es geht einfach nicht so weiter. Es muß etwas geschehen, und zwar etwas Wesentliches und Entscheidendes.

Ein klares Beispiel ist die „Mission von Frankreich". Im Grunde ist sie nur die Folgerung aus der Erkenntnis: Frankreich Missionsland. Wenn das zutrifft, dann können die Methoden der Bewahrung, wie sie für geschlossene gläubige Gemeinschaften am Platze sind, nicht mehr genügen. Wenn Missionsland, dann auch Missionsmethoden und Missionsklerus. Die Franzosen sagen: dem Klerus, wie er heute ist, fehlt nicht nur die Kraft und die Zeit, über die frommen Kreise hinaus an die „Heiden" heranzukommen; er ist auch gar nicht für diese Aufgabe geschult. Was wir für die Rückgewinnung der Massen brauchen, ist nicht mehr und nicht weniger als ein neuer Priestertyp. Zugleich erkannte man, daß in Anbetracht des großen Priestermangels vieler Diözesen und günstigerer Verhältnisse in andern eine zentrale Verteilungsstelle für das ganze Land zu wünschen wäre. Aus solchen Gedanken heraus beschloß die kirchliche Führung, die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs, am 24. Juli 1941 die Gründung des Seminars der Mission von Frankreich in Lisieux, das der Leitung von L. Augros unterstellt wurde.

Wie schon so manchen deutschen Besucher vor ihm hat Chanoine L. Augros den Berichterstatter mit großer Herzlichkeit empfangen und durch das im normannischen Stil erbaute Haus geführt, das dem Karmel gehört. 160 junge Männer, unter denen man gern Spätberufe sieht, bereiten sich dort auf ihre apostolische Aufgabe vor, 15 von ihnen sind Priester. Die Hauseinrichtung ist für deutsche Begriffe denkbar einfach und ärmlich und will es sein. Fast kahle Zimmer, Betten übereinander. Die Hausarbeiten und die Hausreinigung besorgen die jungen Leute selbst. Sie gehen in ihrer Freizeit ins Gefängnis und ins Spital. Ein Jahr muß jeder in die Fabrik oder zum Bauern. Es soll kein „klerikaler Typ", kein „feiner Herr" herauskommen, sondern lebensnahe, volksverbundene Männer will man heranschulen.

Sie wollen in Lisieux nicht in vornehmer Distanz und objektiver Kälte theologische Wissenschaft hören, sondern die Versenkung in die Theologie soll sich mit gelebtem Christentum verbinden. Sie soll fromm sein. Der Priester, wie er aus dieser Schule hervorgeht, soll ein schlichter, kameradschaftlicher Mensch sein, der nicht nur durch sein Wort, sondern durch sein ganzes Sein und Gehaben für die Botschaft Christi Zeugnis ablegt. „Témoignage chrétien" ist mehr als der Titel einer kühnen Wochenschrift. Das urchristliche Wort vom lebendigen Zeugnis für Christus bedeutet den jungen Christen Frankreichs viel. In Lisieux wie bei der christlichen Arbeiterjugend lebt man stark aus dem Gedankengut der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe. An das frühe Christentum gemahnt auch die Form ihres Gemeinschaftslebens, das zugleich deutliche Spuren der Jugendbewegung, des Soldaten- und Lagerlebens an sich trägt. Hier wie auch sonst bei den neuen Versuchen spielt die „équipe" eine große Rolle, das Leben der Gruppe, der Mannschaft. Lehrer und Schüler leben in kameradschaftlicher Gemeinschaft. Es gibt ein „Hausparlament", und

die „équipe" hat selbst über die Zulassung zu den Weihen ein gewichtiges Wort mitzureden.

Daneben wird Wert gelegt auf eine gründliche Kenntnis des modernen Denkens, zumal des Marxismus. Romane, Filme und moderne Musik bedeuten in diesem Seminar mehr als eine Zerstreuung. Sie sind Elemente der geistigen Begegnung, unerläßliche Hilfe für den „Kontakt", ein weiteres wichtiges Wort im Wortschatz der „Jungen". — „Ich brauche meinen Betrachtungsstoff nicht weit zu suchen", hat Kardinal Suhard gesagt. „Eine Mauer trennt die Kirche von der Masse des Volkes. Diese Mauer muß um jeden Preis niedergelegt werden, damit die Massen wieder zu Christus finden." Dieses Wort kann als Leitwort über der Ausbildung der neuen Pioniere stehen.

Wenn es dann so weit ist, werden sie als „Boten" ausgesandt. Am Eingang des Missionsseminars steht eine große Karte von Frankreich. Auf ihr sind die Missionsgebiete eingetragen. Überall da, wo die religiöse Not am größten ist, befinden sich die Stützpunkte der „Mission". Heute sind es rund 45: auf dem Land, in den Industriezentren, auf der See und in Nordafrika. Die „Mission" ist eine geistige Gemeinschaft, die durch Briefe und Besuche aufrechterhalten wird. Kirchenrechtlich unterstehen ihre Mitglieder dem Bischof der Diözese, in die sie entsandt werden.

Der nächste Schritt war die Gründung der „Mission von Paris". Das Pariser Gebiet, in dem sich an die sechs Millionen Menschen zusammenballen und das Riesenpfarreien von 40000 und 60000 Seelen kennt, stellt der christlichen Verkündigung eigene und drängende Aufgaben. Zugleich ist es das ungeheure geistige Nervenzentrum des ganzen Landes. Ein junger Priester aus der Gegend von Besançon war von der Vorsehung ausersehen, hier der christlichen Eroberung neue Möglichkeiten zu erschließen. Das ist Henri Godin, der von der christlichen Arbeiterjugend herkam und 1944 mit 38 Jahren tragisch ums Leben kam, wenige Stunden, nachdem für sein Werk, die Mission von Paris, die Bestätigung aus Rom eintraf. Man fand ihn halbverkohlt tot in seinem Bett. Auf Schritt und Tritt stößt man drüben bei den „Jungen" auf die Spur dieses edlen und feurigen Priesters, der „vor der Jungfrau Maria" sein ganzes Leben der „Christianisierung der Arbeiterklasse von Paris" geweiht hat. Von seinem Andenken und seinem Grab mehr noch als von seinen Schriften geht ein gewaltiger Impuls zu den neuen missionarischen Wagnissen aus.

In einem Hinterhaus in der Rue Ganneron, droben im Norden, im 18. Arrondissement, das er so geliebt hat, klettere ich eine armselige Treppe hinauf und stehe in dem engen Zimmer, das er bewohnte, seinem Nachfolger, dem Abbé Hollande, gegenüber. Er leitet die 18 Priester der Mission von Paris. Ein Minimum von „Apparat". Armut und Arbeit von Mensch zu Mensch. „Nur keine Publizistik! Wir arbeiten in der Stille. Wir säen. Ob und wann die Saat aufgeht, das steht in Gottes Hand." Wie

Chanoine Augros, so ist auch er ohne sein Zutun vom Kardinal auf diesen Posten berufen worden. Später erfahre ich, daß von den 18 Priestern der Mission nur noch drei ihre Bettlaken besitzen. Die andern haben sie alle hergeschenkt.

Ein paar Tage vorher hatte ich eine andere Begegnung. In einem Kreis von Geistlichen war mein rechter Nachbar ein Arbeiter. Er stellt sich vor als Kapuzinerpater. Ein „Arbeiterpriester"! Ich begleite ihn auf dem Heimweg. Während er sein Fahrrad vor sich herschiebt und wir durch das Arbeiterviertel der Bannmeile von Petit Colombes unsern Weg nehmen, erzählt er mir:

„Ich stamme aus einer Offiziersfamilie. Fünf Jahre habe ich in deutscher Kriegsgefangenschaft gearbeitet. Da habe ich vieles gelernt. Sie können sich nicht vorstellen, welche Kluft den französischen klassenbewußten Proletarier von der Kirche trennt. Sie steht für ihn auf der Seite der ihm fremden und feindlichen bürgerlichen Welt. Die Pfaffen halten es mit den Reichen. Das ist für ihn ausgemacht."

„Verzeihen Sie; aber stellen Sie sich vor, wie das gewesen wäre, wenn ein deutscher Wehrmachtspfarrer sich herabgelassen hätte, französischen Gefangenen eine Ansprache zu halten. Da ist ein Abgrund. Da findet das Wort gar nicht zu den Herzen. So wäre es, wenn ich als Pfarrer zu den Arbeitern spräche. Man kann den Arbeiter nicht von oben her, herablassend und bemutternd gewinnen. Der „Paternalismus" ist kein Weg. Es genügt nicht, sie zu betreuen: Man muß einer der ihren werden. Man muß ihnen beweisen, daß es uns nicht um Geld geht, sondern daß wir sie lieben. Wenn Franz von Assisi heute wiederkäme, zöge er eine Monteurbluse an."

Sie leben zu dreien zusammen, zwei von ihnen als Fabrikarbeiter. „Darf ich sehen, wo Ihr wohnt?" hatte ich ihn gefragt. Nun waren wir da! „Gänseblümchenstraße 312." Eine armselige kleine Baracke in einer Art Laubengelände. Ein Raum von wenigen Quadratmetern in der äußersten Armut und der Unordnung einer Flüchtlingsbehausung: ein Tisch, Holzbänke, auf denen sie auch schlafen. Es war Sonntag gegen 2 Uhr nachmittags. Da kam der andere aus der Fabrik. Er rasierte sich, während mein Freund ihm auf dem kleinen Herd sein Mahl bereitete. Zwei junge Arbeiter kamen noch: ein Heide und einer, der mir später gestand, sich diesen Männern anschließen zu wollen. Der dritte Kapuziner trägt noch den Habit und übt die Seelsorge aus. Auf der Straße spreche ich mit den Leuten des „quartier". Man spürt förmlich die Ausstrahlung dieser franziskanischen „Zelle". „Si tous les curés étaient comme ça! — Ja, wenn alle Pfarrer so wären!" So heißt es immer wieder.

Wie benommen sitze ich nachher im Omnibus, der auf der breiten Straße stadteinwärts braust. Kommen die Zeiten von Portiuncula und Rivo-Torto wieder? Oder die des Zeltmachers Paulus? Ist das nicht eine selige Verheißung? Die drei Kapuziner sind es ja nicht allein. Wenig später treffe

ich mich im Südosten in einem Gärtchen mit einem andern Arbeiterpriester, einem Mitbruder aus der Gesellschaft Jesu. Er wohnt irgendwo privat, ißt im Wirtshaus. Lebt Tag und Nacht unter seinen Brüdern, den Arbeitern. Das ist ihnen ein Grundanliegen: leben unter den Leuten, wie es der Dominikaner Loew in Marseille tut. Das macht erst unter den Menschen heimisch. So machen es auch unsere „Rucksackpriester" in der Ostzone, die von Dorf zu Dorf ziehen und unter den Heimatvertriebenen wohnen. „Nicht ein ruhiges Gasthaus-Zimmer, nicht der Komfort eines reichen Bauern oder Inspektors, sondern einzig die Armut des Evakuierten und Ausgebombten bringt uns den Ärmsten näher", so schreibt einer von ihnen. „Da sind schreiende Kinder, Kälte und Ungeziefer in Kauf zu nehmen, und nie ist man allein. Aber solch ein Wohnen ersetzt mehr als eine Missions-Predigt".

Erst weiß niemand in der Fabrik, wer der „Neue" ist. Aber allmählich sickert es durch. Die Haltung der Kameraden ist meist freundlich. Manche schließen sich dem Priester an. Es bildet sich eine christliche Zelle. Ein Arbeiterpriester erzählt, wie ihn der führende Kommunist der Fabrik ausholte: „Bist Du abgefallen? — Dann interessierst Du uns nicht. Oder glaubst Du noch daran?" Dann müßten sie ihr ganzes Programm umdenken. Der Eindruck des gelebten Beispiels ist ungeheuer. Die Phrasen der Verhetzung zerplatzen in nichts.

Grundsätzlich gehen diese neu sich bildenden Gruppen nicht in die bestehenden Kirchen und Kapellen. Der Zirkel der frommen Kreise soll ja durchbrochen werden. Sie halten Gottesdienst in Privathäusern, in Hinterhöfen, im Lagerraum der Fabrik. Die Absicht ist, in Analogie zu den Katechumenaten der auswärtigen Mission Katechumenen- und Arbeiterpfarreien entstehen zu lassen. Das ist nach Mgr. Ancel, dem Weihbischof von Lyon, der einzige Weg, das Proletariat neu in der Kirche anzusiedeln, ohne es zu entwurzeln. Natürlich wirft das viele Probleme auf. Es gibt Spannungen, wie wir sie aus der Apostelgeschichte zwischen Juden- und Heidenchristen kennen. Auch die innere Belastung des Priesters, der solcherweise als Arbeiter lebt, ist nicht gering.

Aber kein Mensch in Frankreich denkt daran, daß der Arbeiterpriester (oder wie sie lieber und richtiger sagen „der Priester, der in der Fabrik arbeitet") die normale Form priesterlicher Existenz darstelle. Es sind wenige, ausgewählte und besonders berufene Pioniere, die die Kirche in schwerer Stunde vorschickt. Ihre Aufgabe ist, das Eis zu brechen und Brükken zu schlagen. Eines Tages wird ihre Aufgabe erfüllt und überholt sein. Schon jetzt geschieht es, daß nach einem zwei- bis dreijährigen Leben mitten unter ihnen die Kameraden sie fragen: „Was tut ihr eigentlich hier? Ihr braucht doch eure Zeit zum Beten, zum Studieren, zum Taufen und Predigen. Was habt ihr zum Leben nötig? Wir geben es euch." Das wäre der Durchbruch. Das wäre der Sieg, wenn die Arbeiter freiwillig den Priester rufen, wenn sie freiwillig die Sorge für ihn auf sich nehmen.

Viele gehen übrigens nur für das eine oder andere Jahr in die Fabrik, um den Arbeiter kennenzulernen. Um am eigenen Leibe die Härte seines Daseins zu erfahren, und in seine Gedankenwelt und Sprache einzudringen. Bei andern ist es der mystische Gedanke der „présence": die schweigende Gegenwart des christlichen Geheimnisses mitten in heidnischer Umwelt. Das sind vor allem die „kleinen Brüder von Jesus", die späten Jünger Charles de Foucauld's, des Wüstenheiligen, dessen Leben René Bazin beschrieben hat (deutsche Ausgabe bei Räber, Luzern und Leipzig). Sie leben in der Sahara das schweigende Beispiel von Nazareth: Demut, Buße und Bruderliebe — aber keine Predigt. Jetzt sagen sie sich: Wenn die Heimat Missionsland geworden ist, warum dann nicht auch dort in der heidnischen Welt der Arbeiterviertel das gleiche Leben auf sich nehmen und in der harten Buße des Fabriklebens den Brüdern die Liebe Christi vorleben?

Man muß mit den Arbeiterpriestern leben, um den Opfergeist, die Brüderlichkeit und Strahlungskraft dieser Männer zu verspüren. Sie haben es nicht leicht; aber ihnen werden auch Gnadenkräfte geschenkt, die dem in größerer Deckung lebenden Mitbruder unbekannt bleiben. — Das Gespräch kam auf ihre Gefährdung. Gewiß, so sagen sie, die Möglichkeiten abzurutschen sind zahlreich; aber innerlich gesehen sei es umgekehrt. Sie werden von dem Bewußtsein getragen: Du stehst hier als Zeuge Christi. Sie schauen auf dich, wie du es machst. Das gibt große Kraft.

Wie viel Priester gibt es wohl, die ein solches Leben auf sich genommen haben? Eine genaue Zahl weiß niemand. Aber es sind kaum mehr als sechzig. Das erscheint manchem eine sehr kleine Zahl. In Wirklichkeit muß man eher sagen: das ist viel! Das nähert sich der Zahl der Jünger Jesu. Die ersten Gefährten des Bruder Franz und des Ignatius waren auch nur eine Handvoll Männer. Es kommt auf das Maß der Gnade an und darauf, wie rückhaltlos einer sich hinschenkt. Von wenigen wirklich Berufenen und Ergriffenen vermag eine geistige Energie auszustrahlen, die die Welt erneuert. Insofern besagen allerdings Zahlen sehr wenig. Man muß ferner bedenken, daß große Orden der Kirche diesen Männern Vertrauen schenken: die Dominikaner, die Franziskaner und Jesuiten. Aus ihren Reihen wie aus dem Weltklerus rekrutieren sie sich. Die Arbeiterpriester waren die Lieblinge des Kardinals Suhard, und sein Nachfolger, Erzbischof Feltin, hat als erster Bischof von Bordeaux den ersten Weltpriester für das Leben in der Fabrik freigegeben. Auch der Heilige Vater nimmt persönlich warmen Anteil an ihrer Arbeit.

Übrigens haben die Kriegsverhältnisse den Gedanken entscheidend gefördert. Während es eine geregelte Seelsorge der kriegsgefangenen französischen Soldaten gab, hatten die Machthaber des Dritten Reiches jede Seelsorge an den ausländischen Zivilarbeitern streng untersagt. Die französischen Katholiken gaben sich nicht so schnell geschlagen. Trotz Gestapo und Lebensgefahr schickten sie junge Aktivisten, Priester und Laien, Frauen und Männer getarnt nach Deutschland. So traf ich mitten im Krieg

in Berlin einen Mitbruder, der den Tag über bei schmaler Kost und den zermürbenden Luftangriffen an der Maschine stand und nachts heimlich von Lager zu Lager schlich, um seine Landsleute zu betreuen, bis ihn die Gestapo schnappte und deportierte. Aber er kam mit dem Leben davon, während P. Victor Dillard S. J., der als Monteur nach Deutschland gekommen war, als Blutzeuge in Dachau endete. Alfred Mühr hat in dem Buch „Kontakte" sein Wirken geschildert (Schnell & Steiner, München). Die Bücher von Perrin und Beschet bringen ergreifende Schilderungen über das missionarische Wirken unter den Deportierten. Sie haben für uns um so größere Bedeutung, als wir unsern Glaubensbrüdern im Osten gegenüber ähnliche Verpflichtungen haben. Wir dürfen so wenig vor dem „Eisernen Vorhang" kapitulieren, wie jene Männer es vor dem Gespenst der Konzentrationslager getan haben. Ihr Zeugnis für Christus ist nicht selten das des blutigen Martyriums gewesen.

Sie fragen drüben wohl, ob es auch bei uns den „Arbeiterpriester" gäbe. Ja, kann man ihnen sagen, wir haben etwas ganz Ähnliches: das sind unsere Diaspora- und Flüchtlingsseelsorger, das sind die „Rucksackpriester" der Ostzone. Ihr Leben kann es an Härte und missionarischem Schwung mit dem ihrer französischen Mitbrüder wahrhaftig aufnehmen. Sie ertrinken in einem Übermaß von Arbeit. Sie stehen täglich vor übergroßer Not und können nicht helfen. Sie sinken nachts todmüde auf irgendein Lager und wandern in schlechtem Schuhwerk am nächsten Morgen weiter. Schuppen und Wirtshäuser sind neben evangelischen Kirchen ihre Gotteshäuser.

Auch sie sind keine geistlichen „Herren" mehr. Sie kommen daher wie andere arme und müde Menschen auch. Ein neuer Priester- und Missionarstyp ist da im Werden. Oder ist es einfach der alte, apostolische?

Missionsland Frankreich und Missionsland Deutschland. Beides besagt religiöse Not und religiöse Aufgaben. Aber noch mehr soll beides heißen: eine Christenheit, die zu neuer Lebendigkeit erwacht aus dem Wehen des Schöpfergeistes, der ein Geist der Sendung und der Eroberung ist: missionarischer Geist, wie er die Apostel beseelte.

Menschlichkeiten

Von GEORG STRASSENBERGER S. J.

Menschlichkeiten: sobald wir das Wort in der Mehrzahl gebrauchen, denken wir nicht an eine „Menschlichkeit", die im Gegensatz zur „Unmenschlichkeit" steht, sondern wir meinen damit jene oft kaum wägbaren, mitunter aber sehr faßlichen und gewichtigen Zeugnisse unserer Endlichkeit, unseres Menschseins, die manchmal für uns selbst, immer aber für andere eine Last bedeuten, jenen „peinlichen Erdenrest", der auch dort noch zu tragen bleibt, wo ein Mensch es mit der Vollendung seines Menschentums sehr ernst nimmt.

Mutet es nicht oft beinahe tragisch an, wenn Eheleute mit heroischer Liebe und Hingabe einander die Last des Lebens und des Berufes tragen helfen — aber durch irgendwelche alltägliche kleine Mängel und Unausgeglichenheiten, eine Unpünktlichkeit, eine Pedanterie, eine ungeschickte Äußerung der Liebe gehen sie sich „auf die Nerven", reiben und zerreiben sie sich gegenseitig? Kennen wir nicht mehr als einen Priester, von dessen ehrlichem und erleuchtetem Eifer für das Reich Gottes wir überzeugt sind, der wirklich sein Leben einsetzt für Gott und die Menschen — aber irgendeine kleine Empfindlichkeit oder bestimmte Unarten bei Tisch nötigen uns immer wieder ein schmerzliches Befremden ab? Oder denken wir an so manche Ordensfrau, die sich rückhaltlos verbraucht im Dienste der Kranken oder der Kinder, so daß wir sie um dieser Hingabe willen für eine Heilige halten möchten, — wenn nicht ein deutlicher Zug harmloser Neugierde oder gutartiger Geschwätzigkeit dieses Heiligenbild doch wieder trüben würde.

Warum tun uns diese Menschlichkeiten oft so weh? Zunächst wohl deshalb, weil wir sie ja überhaupt nur wahrnehmen an solchen, die eine ansehnliche Höhe ihres Menschentums erreicht haben: am Spiel eines Künstlers wird uns die geringste Unebenheit schmerzlich bewußt, während wir eine bedeutend gröbere Entgleisung eines Anfängers oder eines Stümpers lächelnd ertragen. Von hochstehenden Menschen erwarten wir eben viel, ja zu viel; darum flüstert uns diese seltsam hochgespannte Erwartung nur allzu leicht das Urteil ein: „Solche Menschlichkeiten müßten doch eigentlich nicht sein! Die ließen sich bei gutem Willen doch abstellen! Es geht ja nicht um große Dinge, sondern um Kleinigkeiten!"

Dieses Urteil bilden wir uns leicht und gern gegenüber den Menschlichkeiten anderer; unseren eigenen stehen wir bekanntlich viel milder und duldsamer gegenüber. Gerade der Widerspruch aber zwischen jenem fordernden „Das müßte doch nicht sein!" und der Wirklichkeit, wie sie uns vor Augen steht, erzeugt eine Reibung, die wir als schmerzlich empfinden. Nun möchte man meinen: unser Leben ist doch im allgemeinen genug belastet mit unvermeidbaren Reibungen, so daß wir uns die vermeidbaren nach Möglichkeit fernhalten sollten. Wenn es uns also gelänge, jene unduldsam-

kritische Forderung „Das müßte doch nicht so sein!" als übertrieben, ja unbegründet und somit ungerecht zu erkennen, dann würde dem Ärger, den wir über die Menschlichkeiten anderer empfinden, viel von seiner Schärfe genommen sein. Können wir das aber?

Der einfachste und zugleich eindrucksvollste Weg wäre sicher der, daß wir mit unbarmherzig ehrlicher Selbsterkenntnis jenes „Das müßte doch nicht sein!" auf uns selbst anwendeten. Dann würden wir nämlich spüren, wie leicht eine solche Forderung gestellt und wie schwer sie erfüllt wird, wie zäh unsere eigenen Menschlichkeiten sich an ihren Mutterboden klammern, wie sie, in einer Ecke des Herzensackers vielleicht ausgerottet, fröhlich in einer anderen wieder aufsprießen. Aber leider ist es uns nur in begnadeten Stunden gegeben, unsere eigenen Menschlichkeiten zu erkennen, zu fühlen, wie schwer, ja beinahe aussichtslos der Kampf gegen sie ist, und gegen die anderen dann so gerecht zu sein, daß wir nicht mehr von ihnen erwarten und verlangen als von uns selbst. Darum mag eine andere Überlegung uns zu der gleichen Einsicht führen: Jene Forderung „Das müßte doch nicht sein, das ließe sich doch bei gutem Willen abstellen!", der Hauptgrund unseres schmerzlichen Anstoßes an den Menschlichkeiten anderer, ist unerfüllbar, also unberechtigt. Denn:

Menschlichkeiten müssen sein, weil wir M e n s c h e n sind.

Der Mensch ist ein werdendes Wesen, nie fertig, nie vollendet, so lange er im Zustand der Diesseitigkeit lebt. Gerade weil wir überzeugt sind, daß unser diesseitiges Leben nichts anderes ist als Vorbereitungszeit, Prüfungszeit, Lernzeit, Übungszeit, Zeit des Wachstums und der Entfaltung, Zeit des Wanderns nach einem Ziel, werden wir von dieser Zeit nicht mehr erwarten und verlangen, als sie eben sein und leisten kann. So lange aber der Mensch sich noch vorbereitet auf das Eigentliche, Letzte, kann er noch nicht Meister sein; so lange er noch im Zustand des Lernenden ist, kann er noch nicht alles beherrschen, auch sich selber nicht; so lange er noch auf dem Wege ist, kann er noch nicht am Ziel sein. Prüfungsfeld aber und Lerngebiet und Weg sind hier nicht nicht etwas dem Menschen Äußerliches, räumlich Umschreibbares, sondern alles das ist letztlich im Menschen selbst, weil er eben noch „werdend", unfertig, noch nicht zur lauteren Verwirklichung seiner selbst gekommen ist. Darum werden, ja müssen ihm, so lange er „Mensch auf dem Wege" ist, Zeichen und Spuren des Unvollendetseins, also Menschlichkeiten anhaften, um so deutlicher wahrnehmbar, je mehr er sich der Vollendung nähert.

Aber sollte ein Mensch nicht ständig an sich selbst arbeiten? Gewiß, jeder verantwortungsbewußte Mensch tut das. Mit welchem Erfolg, wissen wir auch. Gerade wenn einer an sich arbeitet, sich selbst erzieht, gerade dann wird er spüren, wie manche seiner Menschlichkeiten jeder erzieherischen Beeinflussung spotten: „Tausend Fliegen hatt' ich am Abend erschla-

gen; doch weckte mich eine beim frühesten Tagen" (Goethe). Erschwerend kommt noch dazu, daß wir oft mit einer Beharrlichkeit, die eines besseren Zieles würdig wäre, in dem entscheidenden Punkt, wo unsere Menschlichkeiten sich am lustigsten tummeln, wie mit geschlossenen Augen vorbeigehen. Es gibt Menschen, denen man wahrhaftig nicht den guten Willen absprechen kann, die aber bei der Arbeit ihrer Selbsterziehung am liebsten immer den Pflug durch bereits gezogene Furchen führen; das Brachfeld nebenan, das noch des Pfluges bedürfte, sehen sie kaum. Mit einer gelinden Übertreibung gesagt: die meisten Menschen sind in ihren entscheidenden Charakterfehler viel zu verliebt, um ernstlich dort Hand anzulegen, wo es am meisten nötig wäre.

Das ist gar nicht so verwunderlich, wie es zunächst scheinen mag. Ist doch die bedeutendste Schwäche eines Menschen, sein sogenannter Hauptfehler, nicht irgendein erratischer Block, der da im Seelengrund herumliegt, sondern für gewöhnlich nichts anderes als die Kehrseite der wertvollen Grundrichtung seines Charakters; diese Kehrseite offenbart sich in Gestalt von Einseitigkeiten, von Übertreibungen, von Unausgeglichenheiten, eben von Menschlichkeiten aller Art. Wer weiß nun genau in seinem eigenen Innern — bei andern gelingt uns das viel leichter! — zu scheiden zwischen Willensstärke und Eigensinn, Ordnungsliebe und Pedanterie, Anpassungsfähigkeit und Anpassungssucht, Gedankentiefe und Grübelei, Wertbewußtsein und Selbstüberschätzung, Demut und Minderwertigkeitsgefühl? Wer zeigt ihm da die Grenze? Wer hindert ihn, auch die Entartung noch für ein Stück seines besten Ich zu halten? So kann es dann sein, daß er auch in die Schattenseiten seines Charakters noch verliebt ist, seine Menschlichkeiten also wie eine unveräußerliche Kostbarkeit weiterschleppt — ohne zu merken, daß er seiner Umgebung damit zur Last fällt. Wie weit im einzelnen Falle Schicksal oder Schuld im Spiele ist, wie weit beide sich vielleicht vermengen, kann durch menschliches Urteil wohl kaum je entschieden werden.

Diese Wertschätzung unserer Eigenart, die wir so gern noch übersteigern, führt auch leicht dazu, daß wir die Eigenart eines anderen nur deshalb schon für minderwertig halten, weil sie eben anders ist. Wie viele Reibungen und Spannungen unter Menschen lassen sich allein auf den Irrtum zurückführen: „Anders-sein" sei so viel wie „Schlechter-sein"! Wir vergessen dabei, daß der andere mit ganz dem gleichen Recht oder Unrecht auch mich als „schlechter" ansehen und empfinden kann, bloß deshalb, weil ich eben von ihm aus gesehen auch „anders" bin. Es ist aber nun einmal so, und damit müssen wir uns abfinden, daß jeder Mensch ein einseitiges Wesen ist, weil jeder — im besten Falle — nur e i n e Idee Gottes in sich verwirklicht, also keiner alle Vollkommenheit in sich vereinigen kann. Statt nun mit klarem Wirklichkeitssinn diese Tatsache anzuerkennen und in ihr die Möglichkeit vielseitiger, fruchtbarer Ergänzung zu sehen, versteifen wir uns oft so lang in einer ablehnenden Haltung gegeneinander, bis

diese Starrheit zum Wundreiben führt. Dabei ist, nach unserer Voraussetzung, jeder ein Mensch guten Willens, der es an ehrlicher Selbstprüfung, wie er meint, nicht fehlen läßt.

Aber der Christ arbeitet doch nicht allein an sich, mit ihm ist noch die Kraft Gottes! Gewiß. Doch auch unter dem Einfluß der Gnade wird der Mensch im Diesseits niemals aller Menschlichkeiten ledig werden, wird nie sagen können: Ich bin fertig. Auch die später kanonisierten Heiligen haben in ihrem Erdenleben ihre Einseitigkeiten, Ecken und Kanten, eben Menschlichkeiten an sich getragen, an denen andere auch ohne Pharisäismus sich stoßen konnten. Hier spüren wir, wie buchstäblich das Wort des Herrn zu verstehen ist: „Niemand ist gut, als Gott allein." (Mk 10,18) Ausführlicher noch spricht das Buch Sirach (18, 2. 6. 9.) die gleiche Wahrheit aus: „Der Herr allein ist gerecht... Aber ein Mensch, wenn er gleich sein Bestes getan hat, so ist's noch kaum angefangen; und wenn er meint, er habe es vollendet, so fehlt es noch weit... Darum hat Gott Geduld mit ihm und schüttet seine Barmherzigkeit über ihn aus."

Gott hat also Geduld mit dem unvollendeten, mit dem unvollkommenen Menschen, und schüttet seine Barmherzigkeit über ihn aus: im Neuen Bund vor allem in den Gnadenquellen der Sakramente. Sehr bezeichnend ist, daß gerade die Eucharistie im Menschen nicht ein augenblickliches Wunder bewirkt, sondern ihm in der Gestalt einer Alltagsspeise gegeben ist, die wiederholt und regelmäßig genossen, sein langsames, stetiges Wachstum fördert. Wobei dann nicht zu übersehen ist: die Gnadenmittel nähren und fördern direkt nur das übernatürliche Leben, auf die natürliche Erziehung und Vervollkommnung wirken sie nur indirekt ein. Jedenfalls wird der Mensch auch durch das intensivste sakramentale Leben nicht von der Pflicht einer bewußt gelenkten und vom Willen getragenen Selbsterziehung und Selbstvervollkommnung befreit.

Wer also daran Anstoß nehmen wollte, daß auch der begnadete Mensch nicht schon lange vor der Stunde seines Heimgangs fehlerfrei und vollkommen ist, der würde an Gottes Gnadenordnung Anstoß nehmen; und wer eine Weltordnung zur Rechenschaft ziehen wollte, in der so etwas möglich ist, der würde Gottes Weltordnung zur Rechenschaft ziehen. Wir treffen uns ja so manches Mal, wenigstens im Geheimen, bei Weltverbesserungsgelüsten an, wo wir von dieser Welt mit ihren Menschlichkeiten uns wegträumen und wegflüchten in eine Welt, wie sie nach unserer Meinung eigentlich sein sollte. Solchen Weltverbesserern, die sich eine Welt ohne Mängel und Menschen ohne Fehl und Makel wünschen, hat einmal der hl. Franz von Sales das Gewissen geschärft (Brief „An eine verheiratete Frau"): „Es ist eine schwere Versuchung, ungern in der Welt zu sein und sich deshalb zu betrüben, da man nun doch einmal in ihr sein muß. Die Vorsehung Gottes ist weiser als wir. Wir meinen, wenn wir eine andere Natur hätten, so würden wir uns besser befinden: ja, wenn wir uns selbst

veränderten. Mein Gott, ich bin ein geschworener Feind solcher unnützen, gefährlichen und üblen Wünsche; denn wenn auch das, was wir wünschen, in sich gut ist, so ist doch das Verlangen danach nicht gut. Denn Gott will nicht, daß wir dieses Gute haben sollen, sondern ein anderes, in dem wir uns nach seinem Willen üben sollen. Gott will in den Dornen und in dem Gebüsch zu uns sprechen, wie er zu Moses sprach — und wir wollen, er solle in dem sanften und frischen Windhauch sprechen, wie er zu Elias sprach."

Wir haben nun, vom Menschen sprechend, dauernd bereits den christlichen Menschen im Auge gehabt, weil sich ja an ihm alle Menschlichkeiten besonders empfindlich zur Schau stellen. Wir müssen aber noch eine eigene, für manchen vielleicht überraschende Feststellung machen:

Menschlichkeiten müssen sein, weil wir Christen sind!

Nicht „obwohl", sondern „weil"! Die Erklärung für diesen seltsamen Zusammenhang gibt Dominikus Thalhammer S. J. in seinem Buch „Jenseitige Menschen" (Freiburg 1937, S. 49—51): „Die tiefste Ursache eines gewissen unvollendeten Menschentums unter den Christen des Welt- und Ordensstandes liegt im Christentum selbst. Das menschliche Gefäß ist nun einmal zu klein, um den immer noch größeren Forderungen des Christentums vollauf genügen zu können. Darum bleibt die Synthese von Natur und Übernatur im diesseitigen Zwischenreich immer bloß Aufgabe und Versuch und reift selbst beim Heiligen nicht zur Vollendung aus ... Auch die Heiligkeit des Diesseits trägt noch das Pilgerkleid. Der ‚einseitige' Heroismus ist gewissermaßen ihr Kennzeichen. Denn irgendwo ist jeder Mensch durch die Ursünde und ihre Folgen aus seiner inneren geraden Wachstumsrichtung geschoben worden. Das hat aber zur Folge, daß auch der Aufbau der christlichen Persönlichkeit notwendig eine größere Sammlung der Kräfte und der Aufmerksamkeit an der gefährdetsten Stelle des Charakters erfordert. Diese wiederum kann nicht ohne Rückwirkung auf die innere Ausgeglichenheit des Gesamtmenschen bleiben ... Eine größere Harmonie übersteigt im allgemeinen die Kräfte des diesseitigen Menschen und liegt nicht in der Sinnrichtung des Pilgerstandes, der noch Prüfung und nicht Vollendung ist."

Was hier festgestellt ist, mag manchem ernüchternd klingen; aber es ist wohl eine heilsame Ernüchterung. Denn was ist besser und dem Ansehen Gottes und seiner Kirche zuträglicher: ein Ideal mit dem Munde zu verkünden, das aber in der Tat niemals verwirklicht werden kann, so daß dem unbefangenen Betrachter Zweifel kommen möchten an der menschenverwandelnden Kraft des Christentums — oder ruhig einzugestehen, daß im Diesseits ein restloser Ausgleich einfach nicht möglich ist?

Die Tatsache kennen und spüren wir ja doch alle: es geht über die Spannkraft eines normalen Menschen, gleichzeitig in sich das Übernatür-

liche und das Natürliche zu letzter Vollendung zu bringen. Und bei dem wirklichen Überwert des „Einen Notwendigen" ist es begreiflich, daß dann eben besser manches auf dem natürlichen Gebiet unvollendet bleibt. Dem Außenstehenden, der kein Organ für das Übernatürliche hat, wird das immer als Ärgernis oder Torheit erscheinen, und auch der Christ wird dieses Ungenügen noch schmerzlich empfinden. Doch ist diesem Schmerz der schärfste Stachel genommen, sobald wir einsehen, daß es in der gegenwärtigen Ordnung nicht anders sein kann.

Selbstverständlich haben wir deshalb noch kein Recht, das Natürliche in seiner Art gering zu schätzen, es minder zu bewerten, wie das leider in manchen christlichen Kreisen geschieht; ebenso dürfen wir uns in keiner Weise einem ernstlichen Streben auch nach natürlicher Hochwertigkeit enthoben fühlen. Gerade wer es mit der Nachfolge Christi ernst nimmt, muß es auch mit der Vollendung seines Menschentums ernst nehmen, da ja die Übernatur nicht in den Wolken schwebt, sondern die gottgeschaffene Natur erhöhen und vollenden will. Er wird deshalb nicht nur um das übernatürliche Leben in Christus besorgt sein, sondern nach dem Vorbild des vollendeten Menschen Jesus wird er auch sein äußerlich sichtbares Menschenbild vollkommen zu gestalten suchen. Nur darf er nicht enttäuscht und mutlos werden — er nicht und die andern nicht! — wenn er im Diesseits dieses Ziel nie ganz erreicht.

Soll also das der Weisheit letzter Schluß sein, daß wir in Genügsamkeit uns ergeben? Nicht zur Genügsamkeit soll diese Erkenntnis uns führen, wohl aber zur G e d u l d ! Daß wir Geduld haben mit den Menschlichkeiten anderer, Geduld haben auch mit unseren eigenen — jene Geduld, von der das obenerwähnte Wort aus dem Buche Sirach spricht: „Darum hat Gott Geduld mit ihm"; jene Geduld auch, die wir gegenseitig voneinander erwarten und auf die wir angewiesen sind nach dem Ausspruch der Nachfolge Christi: „Willst du, daß andere dich ertragen, so ertrage auch du sie!"

Sklavenlager im 20. Jahrhundert

Ein Buchbericht von FEDOR BARANOW

Geschichte, die wir — handelnd oder duldend — selbst mitgestalten, spüren wir meist an ihren „scharfen Kanten", während uns das innere Gefüge verschlossen bleibt. Es ist schon viel erreicht, wenn für ein Teilphänomen, das von den Handelnden selbst mit allen Mitteln der Macht und Lüge verheimlicht und abgeleugnet wird, eine saubere, klare und möglichst umfassende Darstellung der Gegenwart vorliegt. Durch solch ein Bild hindurch kann man am ehesten zu tieferen Schichten des Geschehens vordringen.

Für das nationalsozialistische Deutschland erhielten wir eine derartige Darstellung erst nachträglich, als das Buch von Kogon über den SS-Staat erschien. Ein Gegenstück dazu bildet das Werk zweier russischer Emigranten[1] „Zwangsarbeit in Sowjetrußland", nur daß es über Dinge berichtet, die noch bestehen, über Menschen, die heute noch als Zwangsarbeiter leben und sterben müssen.

Das über 300 Seiten starke Buch beschreibt zunächst in einem geschichtlichen Teil die Entwicklung der Rechtsprechung, des Gefängniswesens und der neuartigen Formen der Bestrafung und bringt dann eine Darstellung der gegenwärtigen Zustände in den Zwangsarbeitslagern Rußlands. Es schließt mit einer umfassenden Literaturübersicht, die die angegebenen Bücher kritisch würdigt.

Die ungeheure Kluft, die die modernen Utopien von ihrer Verwirklichung trennt, wird deutlich, wenn wir von der ersten Ausgabe des Strafgesetzbuches im kommunistischen Rußland aus dem Jahre 1921, die das höchste Strafmaß auf fünf Jahre „Freiheitsentziehung" beschränkte, aus der Feder eines seiner Schöpfer, Krylenko, lesen: „Besondere Gründe leiteten uns, als wir 1921 die Fünfjahresgrenze der Gefängnisstrafen festsetzten: es wurde in naiver Weise angenommen, daß innerhalb eines Zeitraumes von fünf Jahren unter der Sowjetherrschaft jeder Verbrecher sich bekehren würde" (S. 151, zitiert aus der russischen Enzyklopädie des Staates und des Rechts). „Allerdings wurde das höchste Strafmaß bereits 1922 auf zehn Jahre erhöht; dennoch schwebte der kommunistischen Regierung in diesen ersten Jahren noch die gänzliche Umgestaltung des Strafvollzugs, dessen Humanisierung und Liberalisierung in einem bisher in keinem kapitalistischen Lande erreichten Ausmaß vor." Auf dem Hintergrunde des Terrors gesehen, der in Rußland von Jahr zu Jahr zunahm, könnte man dazu neigen, diese Ideologie für einen vorsätzlichen Betrug zu halten. Aber es war eher eine große Selbsttäuschung. Die kommunistische Partei kam an die Macht als Erbin einer Generationen alten revolutionären Bewegung, in der erhabene Ideale und humanitäre Ziele die Beweggründe für die Hingabe und Selbstaufopferung an die politische Tat gewesen waren. Seit 90 Jahren waren Tausende von Revolutionären, von geistigen Vätern und Propheten der Oktoberrevolution durch die Gefängnistore des alten Rußland gegangen, hatten die Mühen und Entbehrungen des russischen Gefängnislebens, die Grausamkeit der sibirischen Zuchthäuser ertragen. Die kommunistischen Führer hatten selbst alle die dunklen Seiten des alten Gefängnissystems kennengelernt. Die Humanität war das innere Element der wachsenden revolutionären Bewegung, und der Bolschewismus war ein Teil davon.

Nun aber kam das Neue, das die schöne Theorie sehr rasch vergessen ließ. Die Sowjetregierung war eine Regierung der Minderheit; um an der Macht zu bleiben, mußte sie gegen die Mehrheit des Volkes kämpfen. Außerdem riefen die Maßnahmen zur Durchführung ihres wirtschaftlichen Programms unweigerlich

---

[1] Dallin und Nicolajevsky, „Forced Labor in Soviet Russia" (XV u. 331 S.) London 1948, Hollis und Carter.

den Widerstand breiter Schichten hervor. Aus diesem ständigen Kampf heraus wuchs der Geist der Unbarmherzigkeit, der „starke Arm der Gerechtigkeit" trat an die Stelle der Nachsicht für den „verirrten Bruder". Die Erschießung von politischen Gegern und gewöhnlichen Verbrechern (der „Banditen") wurde zu einem festen System (S. 154f.). Wie gewaltig das Terrorsystem inzwischen angewachsen ist, zeigt schon ein einziger zahlenmäßiger Vergleich: am Vorabend der Revolution hatte Rußland knapp 202000 Gefängnisinsassen, heute sind es alles in allem vielleicht 15 bis 20 Millionen Zwangsarbeiter, die in den Lagern interniert gewesen sind (S. 159). Nur einer Generation hat es bedurft, um einen solchen Weg von Blut und Tränen zu durchmessen.

Dieser Weg führte über verschiedene Etappen und wurde in verschiedenem Tempo zurückgelegt. Einer der ersten Schritte war der Ausbau des „Alten Klosters" auf der Solovetzki-Insel im Weißen Meer zum Gefängnis für politische Gegner. Eine lebendige Schilderung dieses Gefängnisses, meist von Augenzeugen, findet sich auf S. 173 bis 190 des Buches. Außerdem wurde in den Jahren des Bürgerkrieges eine Unzahl von Menschen eingesperrt und hingerichtet, in einer Welle revolutionären Terrors, dessen Vorbild uns aus der Französischen Revolution bekannt ist. Meist wurden aber in diesen Jahren die politischen Gegner entweder bald hingerichtet oder nach kurzer Zeit wieder entlassen. Der Terror war weniger ein System als Kampf und Improvisation.

Die entscheidende Wende kam mit der Einführung der Fünfjahrespläne. Die überhastete Industrialisierung bedingte eine planmäßige Ausbeutung der Naturschätze und die schnelle Kolonisierung bisher kaum erschlossener Gebiete. Die normalen Mittel einer freien oder auch gelenkten Wirtschafts- und Siedlungspolitik hätten aber nie ausgereicht, um völlig unwirtliche Gebiete zu besiedeln, die versumpften Wälder der Taiga auszubeuten und Kanäle im hohen Norden zu bauen. Im April 1930 erging ein Dekret, wonach alle, die eine Strafe von mehr als drei Jahren zu verbüßen hatten, dies in den Arbeitslagern tun mußten. Außerdem kamen alle zur Zwangsarbeit, die durch ein Sonderverfahren der GPU dazu verurteilt wurden. Zu gleicher Zeit hörte man auf, die Zahlen der Verurteilten und Verschickten zu veröffentlichen. Lediglich Prozentzahlen aus der damaligen Zeit stehen zur Verfügung: 1926 bildete die Zwangsarbeit 14,3 Proz. der Verurteilungen, 1927 21,2 Proz., 1929 48,1 Proz., 1931 56 Proz. und 1932 58 Proz. Zugleich mit diesem neuen Weg des Strafvollzugs begann die Aera der Zwangskollektivierung. Die Zahl der Bauern, die man damals nach den Arbeitslagern verschickte, ist nie veröffentlicht worden. Es wurde nur gesagt, daß man „die Kulaken als Klasse liquidiert" habe. Man zählte 1928 offiziell fast 6 Millionen „Kulaken" (S. 207). Es ist anzunehmen, daß mindestens ebensoviele Menschen damals zu Zwangsarbeiten verschickt worden sind. Seit dem Jahre 1930 wurden die Planungsorgane angewiesen, „die Arbeit der zum Freiheitsentzug Verurteilten in die Planwirtschaft des Landes und in den Fünfjahresplan einzubeziehen". Die GPU errichtete eine neue Abteilung, die GULAG, die sich seitdem ständig entwickelt hat und der das ganze Netz der Arbeitslager untersteht.

Über die Tätigkeit dieser Verwaltung sind allerdings nie genaue offizielle Zahlenangaben veröffentlicht worden. Doch sickerten im Laufe der Jahre immer wieder auf den unwahrscheinlichsten Wegen Einzelheiten über die Entwicklung der Zwangsarbeit durch. Von geflüchteten Gefangenen, von nicht zurückgekehrten Funktionären, von ausgetauschten oder entlassenen Kommunisten wurden Berichte zu Protokoll gegeben, Bücher veröffentlicht, Schritte unternommen, um diese furchtbare Sklaverei der Gegenwart zu enthüllen. Einige Versuche zu Anfang der dreißiger Jahre, in England und Amerika ein Embargo für die durch Sklavenarbeit gewonnenen russischen Ausfuhrgüter zu erwirken, sind kläglich gescheitert.

Inzwischen wurde die Zwangsarbeit weiterhin „im Rahmen des Planes" an denjenigen Stellen eingesetzt, die für die freie Arbeit unüberwindliche Schwierigkeiten boten, sei es wegen der überaus harten Lebensbedingungen für die Arbeiter, sei es wegen der allzu hohen Kosten. Die Zwangsarbeit war billig; die Arbeiter wurden mit einem Minimum an Werkzeug ausgestattet; der marxistische Mehrwert, der sich bekanntlich lediglich aus dem Unterschied der Arbeitsleistung und des Existenzminimums des Arbeiters ergibt und daher, nach Marx, nur vom Arbeiter, nicht aber von den Kapitalgütern erzeugt wird, müßte also an dieser Stelle der Planwirtschaft am reichlichsten fließen, da die Arbeiter fast ohne Verwendung von Kapital arbeiten und weit unter dem Existenzminimum „entlohnt" werden.

Alle politischen und militärischen Ereignisse der nun folgenden Jahre wurden immer wieder dazu benutzt, um Tausende und Millionen neuer Zwangsarbeiter in die Lager zu schicken. Nach der Zwangskollektivierung kam die Teilung Polens, die Eroberung der baltischen Länder und Litauens. Hunderttausende wurden aus diesen Ländern nach den Zwangsarbeitslagern verbracht. Mit dem Anfang des Weltkriegs waren es die Wolgadeutschen, seit seinem Ende die deutschen Kriegsgefangenen, aber auch Tataren, Juden, z. T. die Bevölkerung ganzer autonomer Republiken.

Die Zwangsarbeit ist zum festen Bestandteil der sowjetischen Wirtschaft geworden. Sie ist eine der wichtigsten Ursachen für das Bestehen des Eisernen Vorhangs. Nicht umsonst ist Rußland das einzige Land, das die Sterblichkeitsziffer der Bevölkerung als wohlbehütetes Staatsgeheimnis behandelt (S. XII).

Die Schicht der Zwangsarbeiter ist so groß, daß sie als eine echte „Klasse" dieses Systems angesehen werden muß. Selbstverständlich kann das Buch keine genauen Angaben darüber vermitteln. Auf Grund von verschiedenen ernst zu nehmenden Aussagen früherer Gefangener oder Funktionäre kommen die Verfasser zum Schluß, daß (als Mindestzahl) etwa 16 Proz. der erwachsenen männlichen Bevölkerung Rußlands Zwangsarbeiter sind, in absoluten Zahlen wenigstens 10 bis 12 Millionen.

Eine ausführliche Liste der verschiedenen Zwangsarbeitslager, die allein acht Seiten füllt, unterrichtet über die verschiedenen Objekte und Ziele der Zwangsarbeit, mehrere Karten veranschaulichen ihren Standort. Die Liste enthält 125 Lager. Die wichtigsten Gruppen dieser Lager sind: 1. Lager des fernen Ostens, vorwiegend zur Goldgewinnung; 2. Lager in Ostsibirien, für Eisenbahnen und Erzgewinnung; 3. Lager an der Petschora, für Eisenbahnbau, Kohlengruben, Erdölgewinnung und Waldarbeiten; 4. Lager in Archangelsk, hauptsächlich zur Erschließung der Verkehrswege; 5. Lager im Karagandagebiet, für Kohlenbergbau und Buntmetalle.

Doch gibt die Angabe allgemeiner Zahlen und Standorte gar nicht das Wesentlichste wieder, das aus diesem Buche herausschreit: das Elend der Menschen. Man muß schon versuchen, so knapp wie möglich wenigstens einen der darin veröffentlichten Berichte über die Zustände eines solchen Lagers wiederzugeben, deren Lektüre wie ein Alptraum auf dem Leser lastet.

Es mag sein, daß der von uns gewählte Bericht über die Goldgewinnung in Ostsibiren eines der schlimmsten Lager betrifft. Die Darstellung bezieht sich aber auf das Jahr 1932, ein Jahr des tiefen Friedens nach außen, eine Zeit, wo das Land dank umfangreicher Lieferungen, vor allem aus Deutschland, eine gewaltige Industrialisierung begann und durch die Verstaatlichung der Erträge der Landwirtschaft auch die Mittel dazu erhielt — also keine Zeit eines besonderen Notstandes.

Der Bericht steht auf den Seiten 108 bis 146 und ist überschrieben: „Das Land des weißen Todes". Es geht um das Gebiet von Kolyma in Ostsibirien, wo die Flüsse 8 bis 9 Monate im Jahr vereist sind und die Polarnacht 6 bis 10 Wochen dauert. Das Gebiet war bis zu seiner zwangsweisen Besiedlung fast unbewohnt. Nach der Zählung von 1926 betrug die Bevölkerung dort 1 bis 2 Personen auf 100 Quadratmeilen. Seit den 20er Jahren begann eine wissenschaftliche Erforschung dieser Gegenden, die bis dahin so unbekannt waren, daß ein ganzes Gebirgsmassiv neu entdeckt werden konnte. Es folgte die vereinzelte Tätigkeit privater Goldsucher, bis schließlich 1931/32 von der GPU eine besondere Verwaltung, der Dalstroi, geschaffen wurde, mit dem Ziel einer großangelegten Ausbeutung Ostsibirens, vor allem der Goldgewinnung im Kolymagebiet.

Dalstroi begann seine Arbeit im Sommer 1932. Zur Operationsbasis wurde der Hafen von Nagajev am Ochotskischen Meer gewählt. Dieser Hafen war bislang völlig unbesiedelt. Er eignete sich überhaupt nicht für menschliches Wohnen, wohl aber für Schiffe, und lag relativ nahe den Goldfeldern von Kolyma. So wurde er zur zukünftigen Hauptstadt von Nordostsibirien bestimmt und erhielt, lange bevor die Stadt da war, den Namen Magadan.

Sommer 1932 erschienen zum ersten Mal in der Geschichte Schiffe in der Bucht von Nagajev. Sie brachten vor allem die Gefangenen. Diese wurden unter freiem Himmel an Land gesetzt. Für die Wachen waren Zelte mitgebracht, die Gefangenen konnten sich in der freien Zeit mit Zweigen vor der Unbill der sibirischen Witterung schützen. Vor allem aber mußten sie an dem Ausbau des Hafens arbeiten, die viele Tonnen schweren Senkkasten mit bloßen Händen in die See einsenken, in die Felsen der Bucht Wege einschlagen, die verschiedenen Fabriken bauen. Ihre eigene „Behausung" bestand immer noch aus gesammelten Lärchenzweigen, die den Regen — es regnet dort im Sommer jeden Tag — und die Feuchtigkeit der Erde durchließen. Kein Wunder, daß Epidemien aufkamen und die Sterblichkeit ungeheuer anstieg. Erst im Herbst wurden Behelfsbaracken gebaut, ohne Fußböden, mit einfachen Bretterwänden. Sie sollten nur provisorisch sein, waren aber noch nach 10 Jahren mit Menschen überfüllt und stehen wahrscheinlich noch heute. Inzwischen kamen wöchentlich Schiffe und brachten neue Gefangene. Außer der Stadt Magadan mußte eine Autostraße zu den Goldfeldern von Kolyma gebaut werden, die in der Luftlinie 200 Meilen lang war. Sie führt durch die Taiga, durch Berge und Sümpfe. Im Herbst 1932, sobald die Sümpfe und die unzähligen Taigaflüsse zugefroren waren, begann man entlang der geplanten Straße Gruppen von Gefangenen zu schicken, die dort überwintern sollten. Sie bekamen keine Winterkleidung und mußten mit ihren alten, zerlumpten Kleidern dem Winter in der Taiga entgegensehen. Oft konnte man diesen zum Straßenbau bestimmten Gefangenen längere Zeit kein Essen bringen. Was sich dort während dieses ersten Winters abspielte, kann kaum jemand mehr erzählen; denn von einigen Lagern blieb nach den Wochen der Schneestürme niemand am Leben — nicht die Gefangenen, nicht die Wächter, nicht einmal die Wachhunde. Der nachfolgende Sommer mit der furchtbaren Insektenplage forderte noch mehr Opfer als der Winter. Die Straße, die 1934 fertig sein sollte, wurde erst im Herbst 1937 vollendet. Der Abschluß der Bauarbeiten sollte durch Feiern begangen werden; aber inmitten dieser Feiern wurde der Leiter des Dalstroi und seine nächsten Mitarbeiter von der GPU geholt, als „ausländische Spione" verurteilt und erschossen.

In fünfzehn Jahren seit den Anfängen ist nun die Stadt Magadan mit 70000 Einwohnern erbaut worden. Das dem Dalstroi unterstellte Gebiet umfaßt das ganze Nordostsibirien und ist etwa sechsmal so groß wie Frankreich. Das ganze Gebiet ist ein einziges Konzentrationslager. Man weiß natürlich die Zahl der Zwangsarbeiter nicht, die das Gebiet bewohnen. Nach einzelnen Schätzungen sind während

der Jahre 1937 bis 1940 nicht weniger als anderthalb Millionen Männer dorthin gebracht worden. Es ist anzunehmen, daß die Transporte in derselben Höhe auch weiter stattfinden. Wenn man aber die große Sterblichkeit der dorthin Verbrachten berücksichtigt, wird man eine Zwangsbevölkerung von etwa 2 Millionen annehmen können.

Zur ungemein schweren Arbeit kommen das schlechte Essen, das mörderische Klima, die harten Strafen hinzu. Das Los dieser Menschen ist wahrlich nicht mit dem Schicksal der früheren Leibeigenen zu vergleichen, auch nicht mit den Sklaven der Antike. Jene blieben meist in der Gemeinschaft der Familie, des Dorfes, der Heimat; sie wurden vor allem nicht „umgeschmiedet", nicht durch Bespitzelung, Lüge und Heuchelei in ihrem Menschsein geschändet. Die Neuzeit mußte kommen, um die Beziehung von Menschen zueinander auf eine untermenschliche Stufe zu stellen. „Genau ein Jahrhundert zuvor riefen Marx und Engels die Arbeiter der Welt zur Einigkeit auf — ihr habt nichts zu verlieren als eure Ketten! Mit dieser Parole hat das große Sowjetexperiment begonnen. Mit dieser Parole ist die ‚Lohnsklaverei' durch einen Grad des Arbeitszwanges ersetzt worden, der bisher unerreicht geblieben ist. Nach drei Jahrzehnten ist eine neue Klasse erschienen, die degradiert und zur neuen Sklaverei verurteilt ist, eine Arbeiterklasse, die sicher nichts anderes zu verlieren hat als ihre Ketten!" (S. XIV)

Zwei Gedanken sind es, mit denen das aufwühlende Buch den Leser entläßt. Der erste und nächstliegende ist die furchtbare Ironie der Geschichte, die sich immer wieder bei allen Versuchen der Selbsterlösung des Menschen offenbart, bei allem Streben nach den Reichen der Freiheit und des Glücks, das noch immer zu abgrundtiefem Leid geführt hat.

Das andere aber, was die Verfasser nicht aussprechen und was doch das Wesentlichste ist, ist der Abgrund, dem eine Welt zusteuert, die Gottes Barmherzigkeit und Liebe, wie sie in Christus erschienen, von sich gewiesen hat. Hier beginnt jenes Verhältnis von Mensch zu Mensch, in dem der andere lediglich als Produktionsmittel angesehen wird. Wir stehen erst am Anfang dieser Entwicklung. Die furchtbaren Grausamkeiten können vielleicht auf die Dauer vermieden werden, schon wegen des unrentablen Verbrauchs an „Menschenmaterial". Was aber bleibt, ist eine Welt ohne Barmherzigkeit, und sie kann ausgeklügelte Systeme erzeugen, denen gegenüber das hier Beschriebene lediglich ein stümperhafter Anfang ist.

Es wird aber der Zwang, den der Kollektivmensch erleiden wird, der stärkste sein, der gewalttätigste, den es je gab. Welche Greuel auch manche individuelle Bösewichter, Renaissance-Menschen, große Tyrannen der Geschichte verübt haben, es war doch ein Kinderspiel gegenüber der maschinellen und präzisen Wucht, mit der die kollektive Masse auf den einzelnen drückt. Was ein Mensch allein gegen den Mitmenschen unternehmen kann, ist wie ein Steinwurf, der ja wohl hart treffen, sogar töten mag; aber was die kollektive Masse unternimmt, ist wie der Druck einer hydraulischen Presse, die den Unglücklichen langsam zerquetscht, der zwischen ihre Backen gerät — sie preßt ihn zusammen mit allen übrigen einzelnen Opfern zu einem formlosen Menschenbrei.

Peter Lippert, der Kollektivmensch (im Oktoberheft 1931 dieser Zeitschrift)

Umschau

Abraxas — Abracadabra

Abraxas — ein Wort von Geheimnissen umwittert. Durch den im letzten Jahr viel besprochenen Abraxas-Fall ist es in weiteren Kreisen bekannt geworden. (Der Komponist Werner Egk hatte unter dem Titel „Abraxas" ein Balett geschrieben, das vom bayrischen Kultusminister nach fünfmaliger Aufführung vom Spielplan abgesetzt wurde.)

Abraxas, richtiger Abrasax, ist ein gnostisches Geheimwort, über dessen letzten Sinn die Wissenschaft noch nicht im klaren ist. Das Wort führt in ein schier unübersehbares Götter- und Mythenlabyrinth von orientalisch-semitischen Vorstellungen mit ihren Kulten und Mysten, Riten und Hymnen, durchsetzt von einem Wust astrologischer Ideen babylonisch-assyrischen Ursprungs. In den hellenistischen Zauberpapyri und auf ungezählten Abraxassteinen, Gemmen und Amuletten des Altertums und des Mittelalters findet es sich immer wieder. Vor allem spielt es eine bedeutungsvolle Rolle in dem gnostischen System. Nach Lietzmann (Geschichte der alten Kirche, 1. Band, Berlin 1937) ist es nicht leicht, in das System der Gnosis einzudringen, da kein Schriftsteller einen wirklichen Einblick in die Lehre und das Leben einer gnostischen Gemeinde gibt und bei der unglaublichen Mannigfaltigkeit der Systeme und dem unablässigen Fließen der Bewegung jede Darstellung nur als Augenblicksbild einer Einzelheit zu werten ist. Auch die Kirchenschriftsteller des zweiten bis vierten Jahrhunderts wie Irenaeus, Hippolytus, Tertullian, Hieronymus sind alles andere als erschöpfend und objektiv. Sie haben vielmehr mit Betonung das Seltsame und Abstoßende hervorgehoben.

Im Museum zu Leiden befindet sich ein Zauberpapyrus, um 350 n. Chr. geschrieben, der sich das achte Buch Moses nennt. Neben einer Unmenge trivialster Vorschriften für die abergläubischen Bedürfnisse des niedrigen Volkes enthält es auch für die Religionsgeschichte ein wertvolles altes Kleinod. In zwei verschiedenen Fassungen wird ein Gebet überliefert, das den höchsten Gott des Himmels herabrufen soll, das aber in Wirklichkeit das Kultgebet einer gnostischen Gemeinde gewesen ist und einen Mythos von der Entstehung der Welt enthält. Dieses kosmogonische Gebäude des Gnostizismus ist aus ägyptischen, jüdisch-kabbalistischen, babylonischen und griechischen Mythologemen zusammengefaßt, die dem Volke in der Magie zugänglich gemacht wurden. Magie war die Gnosis des Volkes. In allen Systemen des Gnostizismus mit ihren Kosmogonien diente die astrologische Spekulation mehr oder weniger als Fundament und Ferment. Beweis dafür sind die zahlreichen gnostischen Gemmen, Ringe und Amulette mit ihren Abbildungen von Sonne und Mond, den großen Planeten, den zwölf Tierkreiszeichen und anderen astrologischen Symbolen. Nach Basilides, dem Stifter der weitverzweigten gnostischen Sekte der Basilidianer, war Abraxas der aus Ägypten stammende, geheimnisvoll dunkle Name für den unaussprechlichen Gott.

Basilides lebte zur Zeit der Kaiser Hadrian und Antoninus Pius (117—161) in Alexandria. Sein Hauptwerk trug den Titel „Exegetica" und war ein Kommentar zu den Evangelien. Der hl. Irenäus (adv. haer. 1,23) gibt einen Überblick über das System des Basilides. In einsamer Höhe steht der „ungeborene und namenlose Vater", der als erster den Verstand (Nous) erzeugt. Mit diesem wird der Logos gezeugt und dann folgen eine Reihe von Emanationen bis zu den hohen Gewalten, Erzengeln und Engeln, die im ersten Himmel wohnen. Aus diesem Kreise folgte eine neue Emanation von Geistermächten und so immer weiter bis zu der heiligen Zahl von 365 Himmeln oder Geisterreichen, die das Zauberwort Abraxas versinnbildet. Denn nach einer im ganzen Orient weit-

verbreiteten Zahlenmystik ergaben die einzelnen Buchstaben des Wortes Abraxas die Summe 365 (a=1, b=2, r=100, a=1, x=60, a=1, s=200=365)[1]

Das Wort wäre also die Verkörperung der Jahresspanne mit 365 Tagen, der Gott des Jahres, der Inbegriff der 365 Himmelssphären. Durch die magischen und mantischen astrologischen Spekulationen wurde der Sinn des an sich schon dunklen Wortes noch geheimnisvoller. Da das Wort aus sieben Buchstaben besteht, wurde es den sieben damals bekannten Planeten zugeordnet (Sonne und Mond wurden nach astrologischer Anschauung als Planeten betrachtet). So wurde Abraxas — der Gott, der die Mächte und den Einfluß der sieben Planeten in sich barg mit seinen 365 Untergöttern — zum Gott der Ewigkeit, zu dem in Raum und Zeit allgegenwärtigen Gott, zur Ewigkeit schlechthin.

Unter dem Einfluß der im ganzen Orient weitverbreiteten Astrologie wurden Amulette und Talismane angefertigt, durch die man sich des Schutzes der Äongottheit Abraxas versichern wollte. Römische Soldaten als Träger dieser Zaubermittel brachten neben den Mithrasamuletten auch Abraxasgemmen in den römischen Raum. Die zahlreichen Abraxassteine, Ringe und Siegel, die zum wesentlichen und fest begründeten Bestandteil der gnostischen Lehre gehörten, waren geschnittene und ungeschnittene Edel- und Halbedelsteine, oft auch metallene Plättchen oder Täfelchen in Gold, Silber, Kupfer, Eisen und Blei in allen möglichen Variationen.[2] Das Abraxasbild erscheint auf diesen Amuletten mit Schild, Schwert, Schlangenfüßen, mit Löwen-, Habicht- und Sperberhaupt, mit und ohne Dreizack und mit vielen mystischen und astrologischen Darstellungen meist ägyptischen Ursprungs. Ein Amulett mit dem Hundskopfaffen trägt in griechischer Sprache den Spruch: „Du bist die Zahl des Jahres Abraxas". Am bekanntesten war die Darstellung mit einem Hahnenkopf, der die Wachsamkeit bedeutete, und dem Körper eines Mannes, der in der rechten Hand die Peitsche der Macht, am linken Arm den Schild der Weisheit trägt, um die bösen Geister zu vertreiben, während zwei Beine durch Schlangen gebildet werden, die den inneren Sinn und den Verstand versinnbilden.

Viele Darstellungen des Gottes Abraxas zeigen ihn mit dem Sonnenwagen. Sie tragen auf ihrer Rückseite den heiligen Namen „Jao" (= Jehova) und das bekannte ägyptische, kosmische und kosmogonische Henkelkreuz oder Nilkreuz (crux ansata) und viele Götternamen eingraviert, umgeben von einer sich in den Schwanz beißenden Schlange, dem ägyptischen Symbol der Ewigkeit. Byzantinische Amulette aus grünem Jaspis, der von den Gnostikern als besonders wirksamer Stein geschätzt wurde, zeigen das Gorgonenhaupt. Auf ihrer Rückseite ist die hl. Anna dargestellt. Da dieser Talisman zum Schutze der Frauen während der Schwangerschaft getragen wurde, erklärt sich sein häufiges Vorkommen. Andere Abraxasgemmen bringen das Bild der Isis, die eine Lotosblume an der Stirn und ein Zepter in der Hand trägt. Nach Dölger (Christliche Archäologie) befindet sich auch auf Kreuzen achtmal die heidnische Formel von Abraxas.

Im Jahre 1887 erschien in London ein Werk von G.W.King: „The Gnostics and their Remains", das auf vierzehn

[1] Eine andere Ansicht will in dem Wort nicht Zahlenmystik sehen, sondern erklärt es etymologisch aus den ägyptischen Wörtern abrax (heilig) und sax (Wort, Name) — also der heilige Name (Gottes).

[2] Nach Bellermann, dem besten Kenner der Abraxaszaubermittel (Versuch über die Gemmen der Alten auf dem Abraxasbild, 1817—1820) unterscheidet man 1. Abraxasgemmen, die sich freihalten von groteskem und obszönem Charakter und die zur Zeit des Basilides hergestellt wurden. 2. Abraxaster, die zur ägyptischen Ikonographie gehören und einen rudimentären und grotesken Anblick des alten ägyptischen Volkes bieten, mit gnostischen Inschriften. 3. Abraxoiden, die nichts mehr mit dem gnostischen System zu tun haben.

Tafeln eine große Zahl Abraxastalismane bringt. Ihre weite Verbreitung erklärt sich aus der Lehre der Gnostiker, die 365 Seelenkräfte von Abraxas ausgehen lassen und damit die Abraxasgemmen zum Symbol aller Tugenden und weltlicher Erfolge machten. In all diesen Talismanen und Amuletten haben wir Denkmäler jenes religiösen Synkretismus, der besonders widerwärtig in Alexandrien blühte.

Auch der berühmteste Talisman des Mittelalters, das Abracadabra, geht auf Abraxas, den unaussprechlichen Gott, zurück. Wir haben es hier mit einer sogenannten Schwindform zu tun, die in folgender Form auf Papier geschrieben, auf Metall eingeritzt oder in Edelsteine graviert, um den Hals getragen wurde.

abracadabra
abracadabr
abracadab
abracada
abracad
abraca
abrac
abra
abr
ab
a

Das mysteriöse Wort kann nicht weniger als 1024 mal gelesen werden, wenn man von irgendeinem a links anfängt und bis zum letzten a in der oberen rechten Ecke fortschreitet, indem man sowohl in horizontaler Richtung wie auch rechts aufwärts in schiefer Richtung fortgeht. Das Zauberwort, meist als spitzwinkeliges oder gleichschenkeliges Dreieck geschrieben, wird als magische Heilformel zuerst bei dem römischen Dichter Serenus Gamonicus (um 200 n. Chr.) erwähnt, der in einem Gedicht die Zauberwirkungen dieses Wortes als Heilmittel gegen Wechselfieber preist:

„Schreib auf Papier
das sogenannte Abracadabra,
Immer darunter es wiederholend
mit Weglaß des Anfangs
Und steter Verminderung der Laute
der Silbenverbindung,
Welche du einzeln entfernst,
indes du die übrigen hinschreibst,
Bis auf der Spitze des Kegels
der letzte Buchstabe stehn bleibt."

Man will das Wort auch auf das hebräische Abbra Kedabra zurückführen mit der Bedeutung „Entfliehe diesem Worte gemäß!" Durch den Heilspruch sollte also gewissermaßen die Krankheit gebannt und ihr befohlen werden, durch die Zauberkräfte des Wortes sich vom Träger des Amuletts zurückzuziehen gemäß dem Schwinden der einzelnen Buchstaben („Nimm ab, wie das Wort es befiehlt"). Wie bei diesem Schwindwort sah man auch bei vielen anderen abergläubischen Schwindformeln in der spitzen Gestalt der Dreieckform wie in einer drohenden Waffe eine Erhöhung der magischen Wirkung. Im ausgehenden Altertum und durch das Mittelalter bis in unsere Zeit hinein spielte das Amulett als Zauber gegen Krankheit aller Art in der Volksmedizin eine große Rolle. Man trug es beispielsweise am Halse oder in den Kleidern, legte es Kindern in die Wiege, gab es dem Vieh mit dem Futter ein und verspeiste es auch selbst wie die bekannten Schluckbildchen. Es galt geradezu als Panacee, als Allheilmittel.

Von kulturhistorischer Bedeutung ist die Tatsache, daß der dunkle, geheimnisvolle Abraxasname, die Zahl der 365 Weltkräfte, und der Abraxaszauber als abergläubische Vorstellung bis in unsere Zeit hinein in der astrologischen Zahlenmystik weiterlebt und auch in der Architektur wie auf anderen Gebieten greifbare Spuren hinterlassen hat. Aus den 365 Fenstern vieler alter Burgen und Schlösser blickt es uns gleichsam heute noch mit geheimnisvollen Augen an. So treffen wir (nach dem bekannten Volkskundler Prof. Dr. A. Bekker: Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz, Heidelberg 1938) die mystische Zahl 365 in der großartigen Ruine der Burg Alt-Leiningen in der Rheinpfalz, im Schloß Höchst bei Frankfurt a. M., im Schloß zu Oppurg bei Neustadt an der Orla, Weißenstein bei Pommersfeld,

Merlau in Oberhessen, Helfenberg in der Oberpfalz, Berolsheim bei Neuerburg an der Donau, Tratzberg am Inn, Oppau in Thüringen, Füchten in Westfalen, Augustusburg bei Chemnitz u. a. Nach irischem Volksglauben hatte nur der König das Recht, 365 Fenster zu haben. Die alte Königsburg in Ungarn zählte 365 Gemächer. Nach Hans Sachs zählte Nürnberg 365 Türme.

Das Zisterzienserkloster Otterberg in der Pfalz, wie das zu Heilbronn in Mittelfranken soll 365 Weiher besessen haben. Auf dem Michelsberg bei Miltenberg wie zur Burg Rothenfels am Main oder zum Turm der St. Georgskirche in Nördlingen führen 365 Stufen. Der Mantel der sächsischen Kaiser trug 365 Glöckchen (Granatblüten). Melanchthon, der ganz im Banne der Astrologie lebte und das Vierbuch (Tetrabiblos) des Claudius Ptolemäus übersetzt hatte, las auch aus den in Zahlenwert umgesetzten Buchstaben des Main die den Wandel alles Zeitlichen verkörpernde Zahl 365 heraus: Menos (40, 5, 50, 70, 200 = 365). So sprechen diese Zahlen noch heute von alter astrologischer Mystik und dem uralten babylonisch-assyrischen Gestirnkult.

Ein erstickender Qualm wilder gnostischer Mystik weht uns aus dem Worte Abraxas entgegen, den auch schon Goethe verspürt zu haben scheint, wenn er in dem Gedicht „Segenspfänder" im Westöstlichen Divan geistreich den Unterschied zwischen Talisman und Amulett auseinandersetzt:

„Doch Abraxas bring' ich selten!
Hier soll meist das Fratzenhafte,
Was ein düstrer Wahnsinn schaffte,
Für das Allerhöchste gelten.
Sag' ich euch absurde Dinge,
Denkt, daß ich Abraxas bringe."

Religionsgeschichtlich gesehen steigen aus dem Worte Abraxas „die Nebel der hellenischen Götterdämmerung, einer Dämmerung der Nacht, da der Glanz griechischer Götter-Schönheit dunkel ward für das Auge der müden Sterblichen, einer Dämmerung des Morgens, da schon siegreich, aufsteigend im Osten die Sonne eines neuen Gottes die Welt erweckte zur anderen Lebenshoffnung." (A. Diederich: Studien der Religionsgeschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891, S. 154.)

Philipp Schmidt S. J.

Kunst und Stimmung

In Theaterkritiken und Filmberichten treffen wir zur Zeit immer häufiger auf den Begriff der „Atmosphäre". Die Wichtigkeit, die diesem Begriff zukommt, macht ihn kennzeichnend für die gegenwärtige Mode des Geistes. Ob die Stimmung, die eine Inszenierung verbreitete, ansprach oder nicht, ob auf der Bühne oder in dem Film ein „Seelenklima" herrschte, das vom Publikum als angenehm und bekömmlich empfunden wurde, oder nicht, das scheint den Kritikern mehr der Analyse wert zu sein als die Aussage, die das Stück mit seinem Inhalt, seiner Handlung, seiner Lösung bringt. Die Aufnahme eines Schauspiels (und für andere Kunstarten mag etwas Ähnliches gelten) scheint ihre Feinheiten mehr in der sensiblen Empfänglichkeit für Gefühlseindrücke und Stimmungsreize als in der differenzierten Reaktion auf die Darstellung eines bedeutenden Ereignisses oder die Darbietung einer gewichtigen Erkenntnis zu suchen.

Es ist nun gewiß nicht die Lebhaftigkeit der Sensibilität, was wir bedauern, sondern die zunehmende Gleichgültigkeit gegen das, was natürlicherweise die Hauptsache an einem Kunstwerk ist. Soll es nicht bedenklich stimmen, wenn es immer weniger darauf ankommt, was in dem Spiel eigentlich vorgeht, und immer mehr darauf, ob die Nerven den Kitzel finden, für den sie im Augenblick am empfänglichsten sind?

Nehmen wir als ein krasses Beispiel den Film „The Window". Ein kleiner Junge wird Zeuge eines Mordes. Als er davon erzählt, glaubt man ihm nicht, weder die Eltern noch die Polizei. Der

Junge muß das furchtbare Wissen, von dem er sich befreien möchte, zu seiner Qual in sich verschließen, weil die Erwachsenen es immer besser wissen. Welch ein Stoff, welch ein Konflikt für einen Dramatiker! Was für eine erschütternde Tragödie hätte durch eine erfinderische Entfaltung des Konfliktes in echte und glaubwürdige Begebenheiten, durch seine Zerlegung in sinnvolle und sinnreiche Handlung entstehen können! Und was macht der Film daraus? In der Hauptsache eine Verfolgungsszene. Der Mörder jagt den gefährlichen kleinen Mitwisser über dunkle Stiegen und morsche Dielen in einem verlassenen Haus. Durch das Spiel mit halbem Dunkel und spärlichem Licht, aus dem immer wieder die verängstigten Kinderaugen hervorblicken, wird ein zwar atemraubender, aber oberflächlicher Gruselreiz erzeugt. Das Drama verflüchtigt sich in reine Stimmung.

Nun wäre hier nichts weiter als ein künstlerisches Versagen festzustellen, wenn der Fall nicht so typisch wäre für die heute angewandten Kunstmittel. In keiner der Kritiken, die man lesen konnte, wurde dem Film der entscheidende Mangel an dramatischer oder erzählerischer Substanz vorgeworfen. Die Meinungen waren sich lediglich über den Grad uneinig, in dem sie der versuchten Art, Stimmung zu erzeugen, Erfolg und Geschmack zubilligten. Hätte der Regisseur noch mehr und noch bessere optische Einfälle gehabt, dann wäre das Lob einhellig gewesen. Oder: hätte Carol Reed denselben Film gedreht, dann wäre er als ein Meisterwerk gepriesen worden.

Der Beweis für diese Hypothese ist der Erfolg des Filmes „Der dritte Mann". Es soll nichts gegen das hohe Können des zur Zeit berühmtesten Filmregisseurs gesagt werden. Der optische und der akustische Einfall sind die Elemente der Filmkunst, so wie Farbe und Kontur Elemente der Malerei sind. Aber Virtuosität im Umgang mit den Elementen einer Kunst bringt allein noch kein großes Kunstwerk hervor.

Das Verdienst dieses Films besteht darin, auf mustergültige Weise „Atmosphäre" geschaffen zu haben. Aber wie meisterhaft das auch gelungen sein mag, für ein Kunstwerk ist das zu wenig, wenn diese Atmosphäre nicht einer Begebenheit Eindruck verschafft, die in sich selbst und unabhängig von der Stimmung, in die sie getaucht ist, Bedeutung beanspruchen kann.

Das Atmosphärische muß ein Sekundäres, Begleitendes bleiben. Etwas, das die Handlung umgibt, das sie den Sinnen nahe bringt; nicht ein Ingrediens, das hinzugefügt wird, sondern ein Aroma, das der dargestellten Begebenheit ganz natürlich entströmt. Atmosphäre ist etwas, das man ebensowenig selbständig machen kann, wie man die Farbenpracht eines Herbsttages von dem Verwelkungsprozeß der Blätter trennen kann.

Selbst die begeistertsten Kritiker haben zugegeben, daß in dem „Dritten Mann" die Handlung kolportagehaft, banal, nicht ernst zu nehmen sei. Ein Kenner sagte treffend, sie sei „wie von Karl May". Wenn aber dieselben Kritiker, die dem Film sonst immer vorwerfen, er sei nicht „erwachsen", in diesem Fall das Einfältige der Handlung verzeihen, weil es gegenüber der Eindruckskraft des Atmosphärischen völlig nebensächlich sei, dann ist das nicht nur gegen die Pflicht zur Unparteilichkeit, sondern man löst in bedenklicher Weise den gesunden Zusammenhang zwischen Gegenstand und Erscheinungsform auf. Wenn die Erscheinungsform zum selbständigen Gegenstand erhoben wird, dann gehen auf die Dauer alle objektiven Maßstäbe verloren. Das momentane Gefühl bedeutet dann alles. Kitsch ist dann nur Kitsch, wenn er nicht mehr gefällt. Oder: der Kitsch, der sich der Gefühlslage des Augenblicks anzupassen versteht, wird nicht mehr als Kitsch erkannt. Kunst besteht dann nur noch im Stimmungmachen, und wer das beste Fingerspitzengefühl für die Launen des Publikums hat, ist der beste Künstler.

Werner Barzel S. J.

Und ich sah . . .

Mit diesen Worten der Apokalypse beginnt Robert Morel in seinem Roman „Sonntag der Satten“[1] Gericht zu halten über ein verlogenes Christentum unserer Tage.

Robert Morel ist gute 27 Jahre alt, Avantgardist kämpferischer junger Katholiken in Frankreich und steht in einer Reihe mit Bloy und Bernanos, diese in der Leidenschaftlichkeit seiner Anklage noch übertreffend. Persönlich arm, hilfsbereit und selbstlos bis zur Selbstaufgabe, erfüllt von einer drängenden Liebe zur Wahrheit, zu Christus und seiner Kirche, will er Rufer und Dränger sein zur Lauterkeit und Wahrhaftigkeit unseres christlichen Seins und Tuns. Nach einem Worte von Charles Péguy, das er seinem Roman voranstellt, muß er „die Wahrheit sagen, mit der Betonung, die ihr zukommt, traurig, wenn sie traurig ist, hart, wenn sie hart ist, froh, wenn sie froh ist.“

Morels Wahrheit ist hart. Sie hat unerbittliche Augen. Er sieht in seinem neuen Buch an einem Sonntagmorgen in der kleinen französischen Provinzstadt „die Feigen, die Ungläubigen, die Unzüchtigen, die Mörder, die Käuflichen, die Magier und Götzendiener und alle Lügner“.

Er sieht die Sattheit des Pfarrers Tolérable, den ungläubigen Herrn Rivière, die mannstolle Postangestellte Elisabeth, den Briefträger Jules, Guy Marchand, den Maler, das Fräulein Mobet und die kleine Nicole. Hinter den meisten sieht er den Herrn dieser Welt, den Teufel, der, wie es in der fast widerlichen Szene des brevierbetenden Pfarrers heißt, „sein Nest im Ohre Jesu Christi“ baut.

Morel sieht scharf und sieht vieles richtig. Ist doch der Mensch immer gefährdet. Wir tragen alle Masken und nur für den, der ganz ohne Sünde ist und war, wird dieses Buch nicht Gewissenserforschung sein. Gegen den Pharisäer ist dieses Buch geschrieben, gegen jenen Menschentyp, über den Christus ähnlich scharf gesprochen hat, nicht eigentlich gegen die Sattheit des Bürgers.

Doch selbst auf die Gefahr hin, daß man uns zu den Feigen zählt, die aus lauter Rücksicht und Vorsicht zusammengesetzt sind, äußern wir einige Bedenken gegen dieses Buch.

Wir wollen die persönliche Lauterkeit Morels unangetastet lassen, der, wie er sagt, die Peitsche zuallererst gegen sich selbst schwingen möchte. Wir wollen auch das Anliegen nicht übersehen, daß wir herauskommen müssen aus allem Scheinchristentum, aus aller Tarnung und Lüge. Warm berührt uns das Wort, das Morel wie ein Selbstgespräch mitten im Roman stehen hat: „Sie werden wieder dazwischenfahren und diesmal vielleicht noch schärfer, diesmal werden sie mich vielleicht zur Tür der Literatur hinauswerfen (aber nicht davor habe ich Angst), zur Tür ihres Herzens hinauswerfen (das tut mir weh). Aber ich sage mir, das Schlimmste wäre es, zur Tür des himmlischen Vaterhauses hinausgeworfen zu werden. Vielleicht muß man aus allen Häusern vertrieben worsein, um an Ende der Zeiten in dieses Vaterhaus eintreten zu dürfen“ (S. 49).

Und dennoch muß es gesagt werden: Robert Morel sieht nicht richtig, so scharf seine Augen auch sind. Oder sagen wir besser, er sieht und sagt es in diesem Buche nicht. Er sieht nicht, daß auch Himmel über dem Abgrund ist und daß Christus der Herr gerade zu diesen Feigen und Sündern, Mördern und Magiern kam, für sie starb und sie liebte. Er sieht nicht hinter das heimliche Suchen auch der Verirrten. Manchmal möchte man meinen, er sähe in der Kirche Gottes eine Kirche der Heiligen in dem Sinne, wie es die Sektierer tun. Christentum ist schwere Aufgabe, uns allen aufgegeben; und wer will sagen, daß er das Ziel schon erreicht habe? Morel sieht den Menschen und die Kirche ideal,

[1] Düsseldorf 1949, Verlag L. Schwann. Geb. DM 8.40.

man möchte sagen: als abstrakte Idee, für die er sich mit fanatisch wirkendem Eifer einsetzt.

Morel sieht nicht, daß man die Wahrheit nicht sagen darf auf Kosten der Liebe. Das Kapitel über ein schreiendes Plakat, an dem sich die ganze Brüchigkeit eines pharisäischen Christentums zeigt, ist ein Meisterwerk. Aber soll man deshalb das Geschehen unter Unzüchtigen so „wahr" zeigen, daß die Schilderung es mit jedem billigen Schundroman aufnehmen kann?

Beim hl. Meßopfer spricht der Priester vor dem Volke sein Confiteor. Das ist nicht ohne Sinn und Grund. Er hat die größere Verantwortung und oft auch die größere Schuld. Wir wollen nicht die Stimme erheben gegen jedes Wort der Kritik, das aus einem die Kirche und das Priestertum liebenden Herzen kommt. Nur sollte man diese Liebe auch gelegentlich einmal spüren, im Worte spüren, sie nicht nur vor sich halten als Schild für sein eigenes Tun. Das möchte man auch Morel sagen.

Es gibt zwei Wege, die Menschen zu bessern, ihnen die Augen zu öffnen und ihnen zu helfen: den Weg des Bußpredigers — und der tut uns heute bitter not —, aber auch den Weg der verzeihenden Güte. Beide Wege haben ihre Berechtigung. Beide müssen immer beieinander zu finden sein, so wie es bei Vianney, dem heiligen Pfarrer von Ars, war.

Robert Morel schließt sein Buch mit dem Nachtgebet des Kindes Nicole. Es ist die letzte Seite des Buches, seine tiefste und schönste. Hier wird Morel selbst zum Kinde.

Wenn die selbstauferlegte Fastenzeit, wie Morel seine streitbaren Werke „Sonntag der Satten" und „Judasevangelium" nennt, vorüber ist, wird er uns, das hoffen und wünschen wir, einmal Bücher schenken, in denen mehr Himmel ist als Hölle. Solche Bücher brauchen wir heute.

Georg Wolf S. J.

Besprechungen

Naturwissenschaft für alle

Dem Wunsche des Nichtfachmannes, in die Welt der modernen Naturforschung einen Blick zu tun, begegnet heute mehr denn je das Verlangen der Naturforscher selbst, aus dem Schatz des Spezialwissens heraus der nichtfachkundigen Mitwelt etwas Bleibendes und Allgemeingültiges mitzuteilen. Wer sich nicht blind dem Strom der Ereignisse überlassen, sondern in eigener Entscheidung Stellung nehmen will, kann das nur aus einem vertieften Wissen heraus tun. Eine wertvolle Hilfe in dieser geistigen Auseinandersetzung, zu der jeder heute aufgerufen ist, bietet sich an in der ausgezeichneten, preiswerten (je Band DM 4.80) Buchreihe der CES-Bücherei des Curt E. Schwab-Verlages in Stuttgart. Sie hat vor manchen Versuchen ähnlicher Art den großen Vorzug, daß sie bei größtmöglicher Allgemeinverständlichkeit, Knappheit und Übersichtlichkeit dennoch die wissenschaftlichen Tatsachen nicht „popularisiert" und verniedlicht. Dafür bieten auch die Autoren dieser Buchreihe Gewähr, die durchweg Wissenschaftler von Ruf sind.

Der Heidelberger Astrophysiker Professor Dr. Heinrich Vogt gibt uns einen lebendigen Einblick in unsere heutigen Vorstellungen vom „Bau des Weltalls" (Band 16). Von der Welt unseres Sonnensystems und dem Milchstraßensystem aus führt der Verfasser in die fernen Welteninseln der außergalaktischen Nebel. Die unvorstellbaren Größenverhältnisse drängen zu der Frage: Ist die von Materie erfüllte Welt unendlich groß oder hat sie ein endliches Volumen? Wie müssen wir uns die Welt als Ganzes vorstellen? Diese Fragen werden im letzten Kapitel des Buches beantwortet, wobei die kritische, tatsachengerechte Haltung des kenntnisreichen Verfassers besonders hervortritt. — Der Kreis der zuletzt angeschnittenen Probleme wird von Kurt Himpel, einem Schüler von H. Vogt, in einem Band (2) „Probleme der Entwicklung im Universum" aufgegriffen. Vogt ist ehrlich genug, zu bekennen, daß unser Wissen über die Entwicklung des Universums noch mehr Fragezeichen als Antworten enthält. Was der Verfasser aber über das Alter des Universums (einige Milliarden Jahre), die Expansion des Weltalls, das Planetensystem, die Entwicklung des Erdkörpers zu berichten weiß, ist geeignet, in uns nicht nur ehrfürchtiges Staunen, sondern auch die Hoffnung zu erwecken, daß der for-

schende Menschengeist einen Großteil der kosmischen Rätsel noch lösen wird. Mit einem Kapitel über die Bedeutung der Kosmogonie für große Menschheitsfragen (Entstehung des Lebens, Weltuntergang) schließt das packend geschriebene Buch. Bezüglich der ersten Entstehung des Lebens auf der Erde erscheint mir der Verfasser allerdings zu optimistisch. — Über die Geschichte unserer Erde berichtet Professor E. Becksmann in „Geologie als Erdgeschichte" (Band 3). Der Verfasser versteht es, den reichen Erkenntnisinhalt seiner Wissenschaft zugleich zu einem anregenden Erlebnis werden zu lassen, ohne dabei den Boden gesicherter Tatsachen zu verlassen. Nach einer geschichtlichen Einleitung wird die Bedeutung der erdgeschichtlichen Urkunden, der Zeitstile und der Gestaltung der Erdoberfläche erörtert. Das Schlußkapitel bringt einen Ausblick auf Erdgeschichte und Wirtschaft. — Die Vorgänge in der Atmosphäre (Aufbau der Atmosphäre, Wolken und Niederschläge, Wetter und Wetterentwicklung, Wettervorhersage), die den Wetterablauf bestimmen und somit von hohem Allgemeininteresse sind, schildert Professor Helmut Berg in den „Grundfragen der Wetterkunde" (Band 31).

Haben die bisherigen Autoren mit kundiger Hand in die grandiose Welt des Makrokosmos geführt, so geben die folgenden einen Einblick in den nicht weniger großartigen Mikrokosmos der Moleküle und Atome. Als Einführung in die Fragen nach den chemischen Elementen, ihren Beziehungen zum Periodischen System, der Bildung von Molekülen aus Atomen, den Erscheinungen und Vorgängen in Lösungen, den Arten der chemischen Bindung dient Band 12 von Robert Klement „Die chemische Verbindung". — Von hier aus erhebt sich die Frage nach dem „Aufbau der Materie" (Band 4), die Walter Rentschler in einer durch zahlreiche Modellvorstellungen gestützten Schrift beantwortet. — Schließlich erhalten die bisher gewonnenen Erkenntnisse eine weitere wesentliche Vertiefung durch die „Methoden und Ergebnisse der Atomkernforschung" (Band 7) von Professor Werner Braunbeck. Gerade dieses Bändchen, das unter anderem die Frage der Kernumwandlungen behandelt, wird heute auf lebendiges Interesse stoßen. Jeder Fortschritt ist in der Naturforschung zugleich an die Entwicklung neuartiger Forschungsinstrumente gebunden. So verdanken wir die wesentlichsten Einblicke in die Welt des Kleinen und Kleinsten zum großen Teil der Elektronenmikroskopie. Wir begrüßen es darum besonders, daß Rudolf Rühle in seinem Buch „Das Elektronenmikroskop" (Band 21) einen Einblick in den Werdegang, Aufbau, Funktion und Anwendungsbereich dieses wichtigen Instrumentes der modernen Naturforschung gibt. Zugleich füllt dieses Buch eine Lücke in der deutschen Literatur aus, da es die erste allgemeinverständliche Darstellung der Mikroskopie ist.

Erschloß die Atomphysik den anorganischen Mikrokosmos, so führt ein anderer, heute ebenso bedeutender Zweig der modernen Naturwissenschaft, die Vererbungslehre, in die organische Kleinwelt der Zelle und der Erbträger ein. Huß und Pfeiffer geben in ihrem Buch „Zellkern und Vererbung" (Band 6) einen wohlabgewogenen Überblick über die Chromosome als Erbträger, über Kopplung, Austausch, Wirkungsweise und Wesen der Erbanlagen. — Über einen verhältnismäßig jungen Forschungszweig der Pflanzenphysiologie, die Phytohormone, finden wir einen kritischen, tatsachenreichen Bericht von Horst Drawert in Band 28: „Die Pflanze und ihre Wirkstoffe".

Es ist einleuchtend, daß die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften (besonders der Vererbungslehre) auch auf den Menschen Anwendung finden. Die hinter uns liegenden zwei Jahrzehnte haben nur zu deutlich gezeigt, wie verheerend eine falsche Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse wirken kann. Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn ein führender Forscher wie Professor Saller, der seit 1935 nicht mehr zu Wort kommen durfte, zum erstenmal in zwei Veröffentlichungen „Grundlagen der Anthropologie" (Band 17) und „Art- und Rassenlehre" (Band 33) die naturwissenschaftliche Lehre vom Menschen und seinen Rassen in das rechte Licht rückt. Ausgehend von den genetischen Grundlagen und den wichtigsten Typenmerkmalen (Integument, Körperbau, Kopfform, physiologische Merkmale, psychische Eigentümlichkeiten) wird das Menschenbild der modernen Anthropologie entworfen. Auf dieser allgemeinen Grundlage baut der Verfasser seine Art- und Rassenlehre auf. Von der allgemeinen Artlehre ausgehend, in der die tierische Herkunft des Menschen aus den paläontologischen Funden zu belegen versucht wird, werden die Probleme der Rassenaufgliederung und Rassenmischung, der Verwandtschaft der Menschenrassen, des Verhältnisses von Rasse und Kultur, Religion und Krankheit aufgerollt. Die Schlußbetrachtung gipfelt in dem Paracelsuswort: „Nur die Höhe des Menschen ist der Mensch". Für manche Kapitel wünscht man sich einen philosophisch etwas vorgeschulten Leser, der einige Ansichten des Verfassers mit der nötigen Kritik aufzufassen weiß (z.B. das Kapitel Rasse und Religion).

Wir schließen den Bericht mit der wertvollen Arbeit des Paläontologen Karl Beurlen: „Umweltleben und Abstammungslehre" (Band 32). An Hand eines reichen Tatsachenmaterials bietet der Verfasser neue stammesgeschichtliche Ausblicke, die in vielen Punkten der herkömmlichen abstammungstheoretischen Vorstellungswelt (z. B. allmählicher fluktuierender Formenwandel)

widersprechen. Die Bedeutung der Selektion als Lenkerin des Formenwandels wird mit gutem Recht eingeschränkt. Der stammesgeschichtliche Typenzusammenhang wird durch Neomorphose (d. h. Umkonstruktion der Organisation vom unausdifferenzierten Organismus aus) ermöglicht. Mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit einer entelechialen Gesamtschau schließt das Buch, das einen wesentlichen Beitrag zur Klärung des Abstammungsproblems liefert.

A. Haas S. J.

Philosophie

Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Von W. Dilthey. (268 S.) Frankfurt a. Main 1949, V. Klostermann. Geb. DM 7.—.

H. G. Gadamer hat den Leitfaden, den Dilthey seinen Hörern als Grundlage für seine Vorlesungen in die Hand gab, veröffentlicht und bis auf die Gegenwart weitergeführt, außerdem die Literaturangaben ergänzt. Der Grundriß gibt fast ausschließlich Daten und Tatsachen. Nur selten machen sich spezifisch Diltheysche Ansichten und Durchblicke geltend.

A. Brunner S. J.

Einführung in die Existenzphilosophien. Von Emmanuel Mounier (180 S.) Bad Salzig 1949, Karl Rauch. Geb. DM 8.—.

Der Leser findet hier nicht eine streng philosophisch-technische Darlegung der verschiedenen Existenzphilosophien, sondern der Haltungen und Einstellungen, aus denen sie geboren wurden, wie die dramatische Auffassung des Lebens, die Umkehr zur Person, der Andere, Existenz und Wahrheit. Die deutsche und die französische Philosophie ist in gleicher Weise berücksichtigt.

A. Brunner S. J.

Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Heinrich Fries. (398 S.) Heidelberg 1949, F. H. Kerle. Geb. DM 9.80.

Die Arbeit erfüllt das Versprechen, das im Untertitel ausgesprochen ist: „Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten". Von selbst beschränkt sich so die Darstellung auf die deutsche Religionsphilosophie seit Scheler. Diesem selbst ist ungefähr ein Drittel des Buches gewidmet. Der klare Bericht und die ruhige und sachliche Kritik machen das Werk zu einer guten Darstellung der Lage der heutigen katholischen Religionsphilosophie in Deutschland.

A. Brunner S. J.

Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Von H. Fries (71 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. Geh. DM 2.—.

Daß der religiöse Glaube ein Verrat am Menschen sei, hat Jaspers zwar nicht mit diesen Worten, aber tatsächlich behauptet. F. legt zuerst die Gründe dar, die Jaspers für diese Behauptung anführt. Dann zeigt er klar und in allgemeinverständlicher Sprache, wie sehr Jaspers den wirklichen religiösen Glauben verkennt, so daß das Seltsame geschieht, „daß der Offenbarungsglaube abgelehnt wird im Namen einer Auffassung vom Menschen, die in ihrem Besten und Eigentlichen nur im Raum der Offenbarung und des Glaubens möglich und wirklich war" (S. 43).

A. Brunner S. J.

Kritik der Erkenntnis. Von Siegfried Behn (48 S.) Bonn 1949, Peter Hanstein. Geh. DM 2.—.

In einer Reihe von knappen und klar formulierten Sätzen wird gezeigt, wie jede Wissenschaft über sich hinausweist auf neue Wirklichkeitsgebiete und neue Wissenschaften, bis sie in Philosophie und Religion ihren Abschluß finden.

A. Brunnner S. J.

Sociologie de la Connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Von Jacques J. Mauquet. (360 Seiten.) Louvain 1949, E. Nauwelaerts. Geh. bfr. 175.

Das Werk ist eine gründliche, zuweilen etwas umständliche Studie der beiden Systeme der Wissenssoziologie von K. Mannheim und P. Sorokin. Gegen Mannheim wird mit Recht geltend gemacht, daß seine Beobachtungen richtig, aber als Grundlage für eine allgemeine Wissenssoziologie zu eng sind; er untersuchte ausschließlich den Einfluß der sozialen Faktoren auf die politischen Ideen im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Zudem drücken politische Ideen weniger Tatsachen als erstrebte Ziele aus. Ungeheuer umfassend ist dagegen das Material von Sorokin. Mit einem zahlreichen Stab hat er das abendländische Kulturgeschehen seit dem Beginn der griechischen Kultur durchmustert, um die Abhängigkeiten der verschiedenen Kulturgebiete untereinander festzustellen. Er kommt zu dem

Ergebnis, daß bestimmte Auffassungen und Strukturen je eine besondere Verwandtschaft mit der Auffassung der Wirklichkeit und des Absoluten (ob transzendent, geistig oder sinnlich) zeigen, so daß nach ihm das Geistige zwar nicht der einzige, wohl aber der stärkste kulturelle Faktor ist. Der Zusammenhang ist aber nicht von der Art einer eindeutigen Naturkausalität, sondern läßt einen Spielraum. A. Brunner S. J.

Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie. Von Friedrich Schneider. (556 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. Geb. DM 19.—.

Das Buch bedeutet einen erfreulichen und gründlichen Beitrag zur Wiederbelebung des Realismus. Seine Hauptbedeutung liegt in der Kritik des Phänomenalismus jeglicher Art, der die Voraussetzung des Idealismus, des Positivismus und des kritischen Realismus, der aus bewußtseinsimmanenten Gegebenheiten auf eine bewußtseinstranszendente Welt schließt, bildet. Ihm gegenüber wird auf das Phänomen des Kennens hingewiesen, der unmittelbaren Erfassung des Gegebenen, das vom Erkennen unterschieden wird. Ihm ist nichts davon bekannt, daß wir nur Empfindungen hätten und Bewußtseinszustände. Kennen bezieht sich nicht auf das eigene Bewußtsein. Es findet auch nicht ein Empfindungschaos vor, das der Verstand erst kategorial zu Gegenständen zu synthetisieren hätte. Es ist ein Irrtum, das Wissen selbst deswegen entgegen dem Phänomen als mittelbares anzusehen, weil ihm eine ontische, gar nicht in das Wissen fallende Vermittlung vorangeht. Der Irrtum des Phänomenalismus besteht darin, daß er das Kennen übersehen hat und nur das Erkennen berücksichtigte. Das Erkennen wird fast ausschließlich als wissenschaftliches genommen; dies führt zu einer etwas zu starken Trennung von Kennen und Erkennen; aber grundsätzlich ist der Unterschied richtig. Begriffe, Urteile und Schlußfolgern gehören dem Erkennen an. Vielleicht wird in der Begriffslehre der Einfluß der Sprache etwas zu einseitig betont auf Kosten der andern Schemata der Sinnlichkeit. Vor allem vermißt man aber eine Behandlung der Erkenntnis der andern Menschen als Menschen. Damit dürfte die ungenügende Behandlung der Geschichte zusammenhängen. Die Erfahrung zeigt, daß die Geschichtswissenschaft nicht wie die Naturwissenschaft akosmistische Tendenzen hat. Es fehlt eine Begründung, warum die Naturwissenschaft gerade die Quantität auswählt; aber richtig ist ihre Charakterisierung als systematische Auswahl. Endlich scheint das Problem der Sinnesqualitäten nicht befriedigend gelöst. Nach dem V. werden sie so wahrgenommen, wie sie durch die Einwirkung unserer Sinne umgewandelt wurden. Daraus ergibt sich aber, daß der Zugang zur Wirklichkeit nicht auf allen Seinsstufen der gleiche ist, und daß auch schon das Kennen einer kritischen Untersuchung bedarf (vgl. unsere „Erkenntnistheorie", Kolmar 1945, Köln 1948). Die Lösung des V. schließt in diesem Punkt den Phänomenalismus nicht aus.

A. Brunner S. J.

Grundlagen des Erstleseunterrichts. Von B. Bosch (157 S.) 2. Aufl. Angermund (Bez. Düsseldorf) 1949 ‚Der Pflug'

Daß die Anthropologie bis in scheinbar so entlegene Gebiete wie den Erstleseunterricht wirkt, zeigt die vorliegende Arbeit. In einem ersten Teil werden die verschiedenen Methoden dieses Unterrichts behandelt. Dann wird gezeigt, daß für die Kinder die einzelnen Laute und Buchstaben nicht einfache Elemente, sondern schwierige Abstraktionen bedeuten. Auch das Wort als solches kommt ihnen nicht zum Bewußtsein, da es nicht für sich, sondern für das Gemeinte steht. Die schwere Aufgabe des Lesenlernens besteht zuerst darin, das Wort als Wort und dann als geschriebene Darstellung des Lautbildes den Kindern zum Bewußtsein zu bringen, und sie von da aus auf die wiederkehrenden Gleichheiten, die Laute und Buchstaben aufmerksam zu machen.

A. Brunner S. J.

Psychologie

Die Sprache als Quell der Seelenkunde. Von Ludwig Klages. (406 S.) Zürich 1948, S. Hirzel Verlag.

Die Sprache ist unmittelbarste Verleiblichung des Seelisch-Geistigen. Der Verfasser spürt mit feinem Unterscheidungsvermögen und natürlichem Instinkt dem Bedeutungs- und Ausdrucksgehalt der Sprache nach und kommt zu Ergebnissen, die nicht nur für die Seelen- und Charakterkunde, sondern auch für die Sprachkunde sehr aufschlußreich sind, Vertiefung der Einsicht und sprachliches Feingefühl vermitteln. In diesem Zusammenhang darf gesagt werden, daß Klages eine Sendung hat, wenn sie auch von gewissen Disziplinen praktischer Psychologie wenig begriffen wird. Es fehlt dazu die Bildung, sowohl psychologischer wie

philosophischer Art, woraus die Verschwommenheit und Unklarheit des Ausdrucks verständlich wird.

Im Leiblichen ist jeweils Seelisches enthalten. Darum kann jedes Wort, das eine leibliche Gebärde — wie das Greifen — beinhaltet, auch Seelisches bedeuten — wie das Begreifen. Die seelischen Strukturen, Grundstrukturen, haben, wie an zahlreichen Beispielen gezeigt wird, zu bestimmten Lautgruppen entweder überall oder nur in bestimmten Sprachen gleichsam eine natürliche Verwandtschaft. In ihnen scheinen die seelischen Wirklichkeiten auf. Die Lautgruppen ahmen nicht nach, sondern sind lebendiger Ausdruck, also Seele als Inhalt der Gebärden. An vielen Beispielen wird diese Tatsache erläutert: Wärme und Kälte, Gutherzigkeit und Bösartigkeit, Leichtherzigkeit und Schwerblütigkeit z.B. erscheinen im Leib, die leibliche Gestik im Wort gefaßt bedeutet daher Seelisches.

Daß auch der Zufall bei der Bildung und Entwicklung der Sprache von Bedeutung ist, daß nicht jedes Wort, jede Sprachbildung aus dem seelischen Ausdruck geklärt werden kann, übersieht der Verfasser nicht.

Wertvoll, besonders für die Völkerpsychologie, sind die Ausführungen über die Unterschiede zwischen den Sprachen: in der einen wird etwa für eine bestimmte Befindlichkeit mehr das statische, in einer anderen das dynamische Element betont und herausgegriffen; ferner sind in der einen Sprache Worte für bestimmte, dem Volkscharakter entsprechende Gebärden und Haltungen sehr reichhaltig vertreten, während solche in einer anderen Sprache nahezu vollständig fehlen.

Aus den bekannten metaphysischen Grundauffassungen und aus Deduktionen, die diesen folgen, ergibt sich für den Verfasser die Tatsache, daß lediglich „Seelisches" in den Gebärden, im Ausdruck, im Wort in Erscheinung tritt, nicht auch Geistiges. Geist bedeutet für Klages ja nur Anhalten, Feststellen ohne Inhalt, „positives Nichts".

Demgegenüber wird man daran festhalten müssen, daß zwar — charakterologisch gesehen — der Geist als Verstand und Willen das ordnende, regelnde Prinzip der Distanz ist, daß er aber ebenso Schöpferkraft bedeutet: als Phantasie (Phantasie ist der an den lebendigen Vorstellungen schaffende Geist), daß er die „Seele" und den Leib integriert und zwar vollständig, demnach als Geistseele im Leib auch greifbar, im Wort als Sinn und Bedeutung tätig ist.

H. Thurn S. J.

Von der Macht des Unbewußten (82 S.) — **Hypnose und Autosuggestion** (71 S.) — **Psychoanalyse und Individualpsychologie** (71 S.) Von Alfred Brauchle. Stuttgart 1949, Reclam Verlag (Universalbibliothek).

Der Verfasser versteht es, in leicht faßlicher Form grundlegende Fragen der Seelenheilkunde zu behandeln und dem Verständnis des Laien nahezubringen. Im ersten Bändchen ist es das Unbewußte, seine „Ausstrahlungen", wie Träume, Fehlleistungen und Neurosen, ferner Entstehung und Heilung von Neurosen, die Komplexbildung, das auf- und absteigende Verfahren der seelischen Behandlung (Analyse und Suggestion), das geklärt wird. „Hypnose und Autosuggestion" weist die Hypnose als Wirkung des Gedankens, allerdings eines Gedankens, der auf Grund vorherrschender Entspannung ins Unterbewußtsein gelangt und dort wirksam wird, auf. Autosuggestion ist eine Art Selbst-Hypnose. Das dritte Bändchen hat besonderen Wert; es bringt Schemata, an denen die Gedankengänge Freuds und Adlers verdeutlicht werden. Die Auffassungen Freuds erscheinen dem Laien abstrus und konstruiert. Ob sie es sind, bleibe dahingestellt. Wichtig ist jedenfalls eine vorurteilsfreie Darstellung seiner Lehren. Die Ausführungen Brauchles gewinnen durch ihre Sachlichkeit und Sachkenntnis.

H. Thurn S. J.

Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart. Von G. W. Allport. (XXIV u. 668 S.) Stuttgart 1949, E. Klett. Geb. DM 24.—.

Was die Psychologie, vor allem in Amerika, in den letzten Jahrzehnten zur Kenntnis des Aufbaus der einzelnen Persönlichkeit beigetragen hat, welche Methoden sie dabei verwendet, welche Auffassungen sich in der Forschung geltend machen, das wird in dem vorliegenden Werk, das sich auch in der Übersetzung von Prof. H. von Bracken flüssig liest, klar und leicht verständlich dargestellt. Der Verfasser ist sichtlich bemüht, bei aller Kritik überall den Beitrag zum Erkenntnisfortschritt herauszuheben. Er selbst verschreibt sich nicht einseitig einer einzigen Methode, wie dies so oft der Fall ist, und er sieht in der Psychologie, besonders in der mehr naturwissenschaftlich eingestellten, verallgemeinernden Psychologie, nicht den einzigen Zugang zur menschlichen Wirklichkeit. Er glaubt nicht, daß der Sinn eines Motivs durch seinen Ursprung starr bestimmt sei, sondern daß es sich im Laufe der Zeit davon unabhängig mache und darum nur aus der gegenwärtigen Konstellation richtig erkannt werden könne. Die der gleichen naturwissenschaftlichen Einstellung entsprungene Theorie, das psychische Leben baue sich aus einigen einfachen, überall gleichen Elementen auf, wird abgelehnt. Im ganzen hat man den Eindruck, daß die Psychologie wohl für gewisse praktische Zwecke wie Eignung für bestimmte Berufe und Lösung psychischer Hemmungen manches Brauchbare beigebracht hat, daß aber der Ertrag für die Erkennt-

nis der Einzelpersönlichkeit noch gering ist und auch die entsprechenden Methoden noch nicht bereitliegen, wenn es auf diesem Gebiete überhaupt allgemein brauchbare Methoden gibt und es nicht mehr auf die psychologische Fähigkeit des einzelnen Forschers ankommt. A. Brunner S. J.

Experimentelle Triebdiagnostik. Von Dr. L. Szondi. (308 S.) Bern 1947, Verlag Hans Huber. Geb. (Textband und Testband, Schemablocks) sFr. 79.—.

Diese experimentelle Triebdiagnostik erwuchs aus 4000 Untersuchungen an seelisch gesunden und kranken Personen. Das Ergebnis ist eine Methode, die im wesentlichen in Wahlhandlungen besteht. Ausgewählt werden vom Prüfling aus 48 Personenaufnahmen die sympathischsten und antipathischsten. Die Photos werden in sechs Gruppen zu je acht Bildern vorgelegt. Die acht Bilder stellen Personen dar, die (erbbiologisch gesehen) an „unabhängigen Triebkrankheiten" leiden. Das Ergebnis der Wahlreaktionen wird in einem „quadratischen Graphikon", einem Schema eingezeichnet und versinnbildlicht. Das Graphikon wird „Triebprofil" genannt. Der Versuch wird in gewissen Zeitabständen 10 mal wiederholt, die Ergebnisse werden verglichen und mittels einer einfachen Zähltechnik für die „Triebklasse" und die „Triebformel" ausgewertet. Ziel ist, das „individuelle Triebschicksal, den Charakter, eventuell die Triebkrankheit" zu ermitteln. Als Triebkrankheiten gelten dem Autor: Hermaphroditismus, Sadismus (Mordlust), Epilepsie, Hysterie, Katatonie, Paranoia, Depression, Manie.

Als Verwendungsgebiete werden genannt: die Pathodiagnostik (Differentialdiagnose zwischen Psychosen und Neurosen), die Kriminalpsychologie, die Berufsdiagnostik, die Charakterologie, die Kontrolle von Arzneiwirkungen und therapeutischen Verfahren, ferner Sozialpsychologie und experimentelle Familienforschung.

Der Textband führt den Studierenden systematisch, lehrbuchmäßig in die praktische und zuverlässige Handhabung des Testes ein.

Über die Brauchbarkeit des Testes für die genannten Anwendungsgebiete wird die Praxis entscheiden müssen. Grundsätzlich lassen sich wohl folgende Einwendungen machen: 1. Die aufgewiesenen „Triebkrankheiten" als solche sind kontrovers. Wenn man das Wort „Trieb" nicht in einem sehr weiten Sinn als Richtung oder Artung individuell und sozial bedeutsamer Gefühle nimmt, was doch „Trieb" nach den Auffassungen der neueren Psychologie nicht bedeutet, wird man dem Autor in der Definition nicht zustimmen können. Originell ist sicher die Verwendung der Gefühlsentscheidungen des Menschen anderen gegenüber (Sympathie und Antipathie). Solche Gefühlsentscheidungen sind leicht zu ermitteln und lassen nicht nur Rückschlüsse auf Erlebnisse, sondern auch auf Dispositionen tieferer Art zu. 2. Ein weiterer Einwand erwächst aus der Überlegung, daß der Test eine starke Zumutung an den Prüfling bedeutet, soll er sich doch — vorausgesetzt, daß sein Triebleben wirklich ermittelt wird — in Bezug auf seine Normalität oder Abnormität demaskieren lassen. 3. Es wird stillschweigend vorausgesetzt, daß der Prüfling seine Wahl auf Grund von Gefühlsentscheidungen trifft. Tatsächlich wird er sich — schon bei einigem Mißtrauen — Zurückhaltung auferlegen. Dieser Einwand wird zwar bei jedem Testverfahren erhoben werden können. Hier ist er aber besonders zu berücksichtigen, da die Prüfsituation naturgemäß leicht unter einem negativen Vorzeichen steht. 4. Als Charakterologe wird man den Vorwurf allzu enger und einseitiger Ausrichtung des Testes nicht unterdrücken können. Der Test ist auf Grund medizinischen Interesses entstanden. Den Charakterologen interessieren zwar auch Anomalien des Trieblebens. Aber er wünscht sie in den Zusammenhang eines detaillierten Bildes zu stellen, vor allem auch Beziehungen zur Intelligenz und der damit gegebenen Leistungsfähigkeit aufzuspüren. Vitale Minderwertigkeiten wiegen je nach Begabungen mehr oder weniger. 5. Schließlich möchte der Seelsorger, der dem Menschen gerecht werden will, auf die Religiösität als die eigentliche Mitte verweisen, der gegenüber selbst ein abwegiges Triebleben — sofern es beherrscht oder doch mit gutem Willen angegangen wird — nicht allzu viel bedeuten will.

Der Wert des Testes — für den Arzt in erster Linie — soll mit diesen Einwänden nicht bestritten werden. Daß er große Beachtung findet, zeigte der letzte Münchener Psychologenkongreß, der ihm ein Referat und Erfahrungsberichte widmete.

H. Thurn S. J.

Der Traum. Von Georg Siegmund. (120 S.) Fulda 1949, Verlag Parzeller u. Co. Kart. DM 3,20.

Die Studie gliedert sich in folgende Teile: der Traum im Leben der Völker, Wege der Traumforschung, Grundgesetze der Traumforschung, Grundgesetze des Traumlebens, Traum und Persönlichkeitsentwicklung, der Zukunftsblick des Traumes, der Traum im religiösen Leben, Menschheitsträume.

Der Verfasser verfügt über große Belesenheit und eine sorgfältige Beobachtung eigener Träume, daher vermag er eine ausgleichende Stellung in der Beurteilung und Kritik der Traumtheorien einzunehmen. Einige Ergänzungen seien hier kurz skizziert. Für den Verfasser steht der Sinn des Traumes fest: „Die Lösung der affektiven

Spannung ist das eigentliche Ziel und mithin der Sinn des ganzen Traumgeschehens". (S. 55.) Dieser Auffassung wird man gerne zustimmen. Jedoch ist damit eine logische, in diesem Sinn „sinnvolle" Struktur des Traumes, eine ebensolche Abfolge, dergestalt, daß der Traum immer durchsichtig oder doch deutbar sei und von der Entelechie bezweckt sei, nicht gegeben. Allein die Tatsache rein kausaler (Kontiguitätsassoziationen!) — also nichtfinaler — Knüpfung der Bilder hindert die logische Abfolge und läßt jedwede Interpretation des Traumganzen fragwürdig erscheinen. Träume, die logisch verlaufen, stehen dem Bewußtsein sehr nahe, quellen aus dem Halbbewußtsein, auf das das Bewußtsein, also das zielgerichtete Denken, Einfluß hat. Ein anderer strittiger Punkt ist die Symbolik des Traumes. Es gibt Symbolik im Traum, weil es Bilddenken gibt. Aber wir wissen nie, wann und wo sie vorhanden ist. Symbolische Interpretation von Träumen, die im Anschluß an die Psychoanalyse heute gang und gäbe ist, ist immer willkürlich, weil in ihrer Richtigkeit unbeweisbar. Freies Assoziieren zu den Traumeinzelheiten führt weiter als kurzschlüssige Ausdeutung des fragwürdigen Traumganzen.

Die Stellungnahme des Verfassers zum „kollektiven Unbewußten" ist vorsichtig-abwartend. Jedoch darf mit Recht schon jetzt behauptet werden, daß ein „kollektives Unbewußtes" metaphysisch unmöglich und psychologisch überflüssig ist. Eine reale Verbindung der Menschen in den vitalen Schichten widerstreitet dem Fürsichsein der Person. Die Ähnlichkeiten gewisser Träume finden, psychologisch gesehen, in der Ähnlichkeit der Grundanliegen der menschlichen Natur hinreichende Erklärung, ferner in der historischen Ausbildung „vitaler Schemata".

Diese Erwägungen sollen den Wert des Buches nicht antasten. Es ist zeitgemäß und vermittelt im Kampf um eine Verlebendigung und Verinnerlichung des Menschen, die von der lebenspraktischen Psychologie heute angestrebt werden.

H. Thurn S. J.

Romane und Erzählungen

Der gestohlene Mond. Von Ernst Barlach. (271 S.) Berlin und Frankfurt 1948. Suhrkamp Verlag vorm. S. Fischer.
Seespeck. Von Ernst Barlach. (198 S.) Ebd.
Die Geheilten Christi. Von Heinrich Dauthage. Roman. 1. Band: Der Schächer. (195 Seiten.) Berlin 1949, Oswald Arnold Verlag. Geb. DM 6.80.
Das Geheimnis der Unruhe. Roman. Von Illa Andreae. (893 S.) München 1947. Verlag Karl Alber. Geb. DM 18.—.
Unruhige Nacht. Von Albrecht Goes. (87 S.) Hamburg 1950, Friedrich Wittig Verlag.
Pilger auf Erden. Von Julien Green. Novellen. (221 S.) Wien, Thomas Morus Presse.
Ungeduld des Herzens. Roman. Von Stefan Zweig. (426 S.) Stockholm 1949. Hermann Fischer Verlag. Geb. DM 13.50.

„Der gestohlene Mond" und „Seespeck" sind die wichtigsten Werke aus dem schriftstellerischen Nachlaß von Ernst Barlach, dessen 80. Geburtstag am 2. 1. 1950 begangen wurde. Barlachs Feder ist wie sein Meißel voll seltsamer, aber genialer Eigenwilligkeit. Barlach will hinter die Dinge sehen. Im „gestohlenen Mond" will er in die Hintergründigkeit der Menschen hineinleuchten, der Menschen, die da lachen und weinen, sich betrügen und sich verhöhnen, im „Seespeck" hinabloten in die Unergründlichkeit des eigenen Wesens. Es braucht Zeit und es ist nicht leicht, sich durch die langen Sätze seines Stils hindurchzulesen. Aber es lohnt sich.

„Der Schächer" ist der erste Band einer Romanreihe von H. Dauthage. Chlaim, der Sohn einer guten Mutter gerät unter die Räuber, wird zum Mörder und am Kreuz zum großen Begnadigten des Karfreitags. Es ist sicherlich nicht der geringste Vorzug dieses Romans, daß die Gestalt Jesu ganz im Hintergrund bleibt, und doch die Gestalten des Buches von ihm her beleuchtet werden. Unser Bedenken liegt auf anderer Ebene. Der Wirklichkeit des Lebens Jesu, so meinen wir, kommt eigentlich nicht der Roman nahe, und wäre er noch so meisterhaft, sondern eher die ehrfürchtige Legende.

Illa Andreae begleitet mit Meisterschaft den Weg eines westfälischen Bauerngeschlechtes von den Tagen eines Hengist und Horsa bis in die Neuzeit. Das Geheimnis der Unruhe dieses Geschlechtes ist das Geheimnis der Unruhe des Menschenherzens überhaupt. Sehnsucht und Schuld, Gutsein und Versagen, Gericht und Gnade füllen jedes Menschenleben und jedes Menschenschicksal. Jeder Stamm wird es anders erfahren und erleben, vital und stark in Heiligkeit und Sünde wird es hier gezeichnet. Die Dichterin wird ihren Weg in die Geschichte der deutschen Literatur machen. „Das Geheimnis der Unruhe" ist eine Meisterleistung in Sprache und Gestaltungskraft.

Albrecht Goes ist eine Hoffnung in dieser verdüsterten Zeit. Eine „unruhige Nacht" ist es, in der ein evangelischer Kriegspfarrer den fahnenflüchtig gewordenen Soldaten Baranowski auf den Tod vorbereitet. Hier spricht ein Mensch, der auch in den Schrecken und Abgründen des großen Krieges sein Menschsein bewahrt hat. Kriegsbücher sind uns immer ein wenig verdächtig. Vor diesem brauchen wir keine Angst zu haben. Dieses sollen und müssen wir lesen. Denn auch über Abgründen voll Schrecken und

Trauer leuchten noch Sterne. Ja, lest dieses Buch, damit ihr nie vergeßt, was nie vergessen werden darf: wie weit eine Zeit das Angesicht des Menschen zerstören konnte, und daß doch wieder das Antlitz des christlichen Menschen unzerstörbar ist. Man muß Gott dafür danken, daß so etwas geschrieben wurde.

Sie machen einen traurig, diese Meisternovellen des französischen Romanschriftstellers Julien Green. Wer aber tiefer geht und weiter sieht, für den wird auch hinter aller Schwermut und oft quälender Psychologie ein Schimmer vom Mysterium der Gnade aufleuchten wie eine ferne Freude, die Gottes Liebe den „Pilgern auf Erden" bereit hält.

Auch Stefan Zweig geht es um das Menschenherz in allen seinen Weiten und Tiefen. In „Ungeduld des Herzens" analysiert er mit den geübten Händen eines Meisters der Psychoanalyse das Mitleid. Der Vater, der Arzt und der junge k. u. k. Leutnant haben Mitleid mit einem reichen krüppelhaften Kinde. Schöpferisch und damit wirklich echt wird von Stefan Zweig nur das Mitleid des Arztes gezeichnet. Wir Christen hätten ein anderes Mitleid als Lösung gewünscht, das auch dem Buche eine andere Tiefe hätte geben können: das Mitleiden echter christlicher Liebe. Davon weiß Stefan Zweig nicht viel zu sagen. G. Wolf S. J.

Menschliche Komödie. Roman von William Saroyan. (200 S.) Berlin 1949, Suhrkamp Verlag. Kart. DM 2.80.

Ein Kinder-, Familien- und Kleinstadtroman, in dem die äußersten Wellen des Krieges Trauer, aber auch Erhebung und Segen bringen. Was in Ithaka in Kalifornien geschieht, ist nach amerikanischer Art so unmittelbar und wirklichkeitsnah, zugleich jedoch so gefühlsselig und in einer falschen Verklärung beschrieben, daß die Wirkung des Romans — das Mitleid, der Aufruf zur Güte — als unecht bezeichnet werden muß. Es ist alles richtig, was der Verfasser lehrt, es ist alles beherzigenswert, ja sogar entscheidend für das Glück des Einzelnen und der Menschengemeinschaft, aber es fehlt dennoch der überzeugende Felsenboden der Wahrheit. Wir werden gerührt, aber nicht verwandelt.
H. Becher S. J.

Neuschwanstein schaut herüber. Roman von Ferdinand Benz. (295 S.) Westheim bei Augsburg, Gangolf Rost Verlag. Gebunden DM 7.50.

Eine schlichte Volkserzählung, wie der Sproß eines alten Bauerngeschlechtes, dem die Torheit des Vaters Haus und Heimat verspielte, sich wieder mit Hilfe seiner Frau einen neuen Hof und ein neues Glück schafft. Das Buch erfüllt keine künstlerischen Ansprüche, malt etwas schwarz und weiß, entfernt sich aber darum doch nicht weiter von der Wirklichkeit als die tiefenpsychologischen Gauklereien anderer Schriftsteller. H. Becher S. J.

Die Waagschale. Novelle von Elisabeth von Schmidt-Pauli. (246 S.) München 1949, Deutsches Verlagshaus Bong.

Will man die besondere Art dieser Erzählung, bei der es um irdische und himmlische Liebe, um Opfer und Gnade geht, kennzeichnen, dann nimmt man vielleicht am besten auch das Bild der Waagschale, das sich wie ein Motiv durch das Ganze zieht, und legt auf die eine Schale Graham Greenes „Die Kraft und die Herrlichkeit" und auf die andere die Erzählung von Elisabeth von Schmidt-Pauli. Bei beiden geht es im Tiefsten um die Gnade. Aber jeder von beiden macht in anderer Weise etwas vom unergründlichen Geheimnis der Gnade deutlich. Steht bei Greene ein Priester im Mittelpunkt, so ist es bei Schmidt-Pauli eine Nonne: Aglaya vom Heiligsten Herzen. Ihr äußerer und innerer Lebensweg entfaltet sich in stetem Ringen um die noch größere und letzte Hingabe an Gott in Einsamkeit, Anbetung, Opfer und Liebe. Dieses Buch ist in ganz anderer Weise als bei Greene ein Hymnus auf die Kraft und die Herrlichkeit der Gnade. Sein Grundgedanke ist: Man muß Leben gegen Leben setzen, ja sein eigenes Leben in die Waagschale werfen, um andere aus dem Abgrund des Bösen zu retten. So setzt Aglaya ihr Leben des Opfers und der Liebe für den verirrten und glaubenslos gewordenen Raoul de Saint Amour ein und ruft ihn über Kontinente und Meere hinweg nach 20 Jahren abenteuerlicher Irrfahrten durch die Macht der Gnade zurück zum Glauben, zur Kirche und schließlich zum Ordensstand. Es gibt in unserer Zeit wenig Bücher, in denen so wie in diesem von der Schönheit und Größe eines Lebens der opfernden Liebe die Rede ist, zumal in einer solchen Klarheit, Kraft und Eindringlichkeit der Sprache. Daß es um das Gegengewicht gegen die allzu irdische Liebe und das Böse geht, das auch in unserer Zeit als Opfer und Liebe für Gott in die Waagschale geworfen werden muß, das ist der unüberhörbare Ruf, der von diesem Buch ausgeht und nach solchen verlangt, die ihm folgen und bereit sind, ihr Leben in die Waagschale zu werfen.
H. Gorski S. J.

Der Wassermann. Roman von Friedrich Bischoff. (403 S.) Konstanz 1949, Südverlag. Geb. DM 9.60.

Die Seelenlage der Bewohner eines kleinen Ortes im schlesischen Queißtal, das infolge des Baues einer Talsperre verlegt wird, ist die geistige Umwelt des Buches. Das elementare Geschehen, das geheimnisvolle Zwischenleben zwischen Natur und

Mensch, das Triebhafte des Menschenwesens, die religiöse Schwärmerei, wie sie in der Umgebung der böhmischen Brüder zu Hause ist, alles dies wirkt in dem Roman zusammen. Es verbindet sich mit der Liebesgeschichte des Haselmüllers Andreas Glumm, den ein Adelsfräulein aus Liebe quält und hetzt, der schuldig wird am Unglück und Tod der Hanne Gräbel und schließlich von dem „Gotteskind", der Anna Exner erlöst wird. Das Zwielichtige überschattet das ganze Buch; Licht und Freiheit haben kaum eine Stätte. Im Ausmalen der Naturbilder tut der Verfasser zuviel und wird absonderlich in der Sucht, Fluß und Stein, Wald und Siedlung zu beseelen.

H. Becher S. J.

Der letzte Weiße. Roman von Yves Gandon (339 S.) Urach 1948, Port Verlag DM 6.50.

Zukunftsromane sind heute im Schwang. Unseren Erlebnissen entsprechend beschäftigen sie sich mit den Katastrophen der Zukunft und der Endzeit. So erzählt Gandon, wie sich die Menschheit in einer Reihe von Weltkriegen immer mehr vernichtet hat. Die in der Technik der Zerstörungswaffen und Bazillenverbreitung führende weiße Rasse hat sich dabei selbst umgebracht, bis auf einen. Er wird in dem farbigen USA im Museum aufbewahrt. Es gelingt ihm, nach dem verödeten Europa zu entfliehen, wo er in seiner Heimatstadt den Ausbruch eines neuen Krieges zwischen den farbigen Rassen erfährt und sich das Leben nimmt. Reizvoll ist die logische Weiterentwicklung der Technik, die aus ihrem gegenwärtigen Zustand herausgeführt wird. Zuweilen rührt ein echter Ton der Menschlichkeit. Das war wohl das Ziel des Verfassers, den Menschen als das eigentliche Opfer des Wissens und Könnens darzustellen. Das Ende aber ist die ewige Nacht. Immerhin ein Unterhaltungsbuch.

H. Becher S. J.

Die gute Welt. Roman von Bernt von Heiseler. (323 S.) München, Franz Ehrenwirt Verlag. DM 8.—.

Im Abseits der Berge gibt es das noch: eine gute Welt. Nicht daß diese Bauern keine Fehler haben. Aber Schuld und Sühne stehen in einem so eindeutigen und übersichtlichen Verhältnis, daß ein moderner Mensch versucht sein könnte, das nicht mehr als beneidenswert zu betrachten. Auch vermag der Dichter selbst keine letzte Bürgschaft für seine Gestalten zu leisten. Denn deutlich gehört er der Welt, die er beschreibt, nur als ein von außen kommender Beobachter an. So ist sein Werk reich an einzelnen Schönheiten und Stimmungen, aber seine Gültigkeit bleibt ein wenig fraglich.

W. Barzel S. J.

Der Doppelgänger. Erzählung von Siegfried Heldwein. (88 S.) München-Pasing 1949. Siegfried Ziegler Verlag. DM 2.—.

Der Titel klingt nach Wallace, aber es erweist sich, daß eher E. T. A. Hoffmann der Patron dieser phantastischen Traumgeschichte ist. Es fehlt an nichts, die Sache ungewöhnlich und aufregend zu machen: Zauberei, Ichspaltung, Materialisation von Vorstellungen, Weltraumfahrt ins Nichts. Daß die Phantasie keine Rücksicht auf Wahrscheinlichkeiten zu nehmen braucht, entfesselt sie zu kühnem Flug, aber es bringt sie zugleich in die Gefahr der reinen Spielerei, weil ihre Schöpfung sich keinem Maßstab für eine Kontrolle zu stellen braucht.

Erstaunlich ist die unbeirrte Eigenart des Stils, die dem jungen Autor jetzt schon einen unverwechselbaren Charakter gibt. Jünger könnte seine Freude daran haben, wie hier das „Packen" der Sätze gekonnt wird. Freilich macht die äußerste Zusammendrängung der Aussage die Lektüre oft schwierig. Es fehlt nicht nur an Farbe und Beschwingtheit, sondern der Autor gönnt sich offenbar gar nicht die Zeit zu einer Atempause zwischen den schweren Stücken, die er auf dem Programm hat. Mit der gewonnenen Lockerheit wird er indessen — dieses Versprechen darf man dem kleinen Werk abnehmen — Gliederung und Relief in seine zukünftigen Geschichten zu bringen wissen.

W. Barzel S. J.

Das Spiegelbild. Von Hellmut von Cube. (184 S.) Freiburg i. Br. 1949, Karl Alber.

Immer wenn man Jugendschilderungen liest, denkt man unwillkürlich an den Märchenanfang „Es war einmal ..." So stark empfinden wir in solchen Berichten den Kontrast zu unserem Heute. Mit dieser bürgerlichen Zeit sind allerdings auch Kulturwerte versunken, deren Verlust wir beklagen. Von Cube nennt die Erzählung seiner Jugend Spiegelbild. Und damit ist tatsächlich etwas Wesentliches des Buches getroffen. Ein erwachsener Mensch schildert seine Entwicklung, er spiegelt sich in diesem Bild. Das gibt dem Buch seinen ausgeprägten reflexen Charakter, der aber dennoch die Schau der Begebenheiten nicht zerstört. Das Buch ist vor dreizehn Jahren schon einmal im S. Fischer-Verlag erschienen.

A. Hüpgens S. J.

Die Powenzbande. Zoologie einer Familie von Ernst Penzoldt (213 S.) Berlin 1949, Suhrkamp Verlag. Kart. DM 2.80..

Eine neue Auflage des munteren und satirischen Romans, der schon viele Freunde hat. Die Dichtung reicht jedoch nicht in die Höhe der großen Lustspieldichter und Humoristen, die, indem sie sich über die Schwächen des Menschen lustig machen, seinen eigentlichen Wert erheben.

H. Becher S. J.

Rom und das Abendland

Eine geschichtliche Betrachtung

Von FRIEDRICH KEMPF S. J.

Aus aller Welt strömen während des Heiligen Jahres die Pilger nach Rom und viele von ihnen nehmen von dort ein großes Erlebnis nach Hause. Wie haben sie trotz der kurz bemessenen Frist so tiefe Eindrücke empfangen können? Weil sie mit einem ganz bestimmten, begrenzten Anliegen kamen und es ernst damit meinten. Rom ist zu weit und zu groß, um mit einem Blick erfaßt zu werden; mit Schwärmerei und verschwommenen Wünschen kommt man da nicht weiter. Rom antwortet nur auf klare, aufrichtig gestellte Fragen. Das hat schon Goethe bei seinem ersten römischen Aufenthalt empfunden. „Wer sich mit Ernst hier umsieht", meint er, „und Augen hat, zu sehen, muß solide werden ... Ich freue mich der gesegneten Folgen auf mein ganzes Leben". Mit einem ganz eigenen Ernst sehen sich hier die Pilger um; es ist ja gar nicht Rom und seine Herrlichkeit, das sie letztlich suchen, es ist ein darüber Hinausliegendes: die Gnade, das Heil, das Ewige. Und doch, wenn sie in den marmorschimmernden Basiliken oder im Dunkel der Katakomben vor den Gräbern der Apostelfürsten, der Heiligen und Märtyrer knien und beten, dann erhebt plötzlich auch Rom seine Stimme und betet mit. Ob bewußt erfahren oder nur geahnt, in diesem Augenblick spürt jeder Pilger etwas von dem weltweiten Atem der Ewigen Stadt. Die eigene Welt versinkt, und eine jahrtausendalte Geschichte steigt auf; er fühlt, welch heiliges Erbe uns Rom übermittelt hat, wie sehr wir Völkern und Zeiten verpflichtet sind, die längst dahinschwanden, und wie wir das Feuer des Geistes, das uns anvertraut wurde, anderen Völkern und Welten weiterzugeben haben. Das alles erleben die Pilger als Betende; denn der letzte, alles verbindende Sinn geschichtlichen Geschehens ist ja Christus Jesus und seine Kirche. Er steht auch hinter der Ewigen Stadt; er gibt ihrer wechselvollen Vergangenheit ihre Einheit, ihre Tiefe, ihr Gesicht. Und wenn dann die schlichte Gestalt des Stellvertreters Christi, wenn Pius XII. vor die Pilger hintritt, wie ein Vater zu ihnen redet, sie segnet und so in die Heimat entläßt, dann begreift jeder: Rom ist unser aller Heimat, ist unsre Mutter, Rom ist — das Herz der Welt.

Vor allem aber müssen wir Abendländer so empfinden. Die Stadt der sieben Hügel ist ja auf das innigste mit unserer Geschichte verwachsen, durch Jahrhunderte hindurch war sie unsere Lehrmeisterin und Führerin. Hätte man sich immer an Roms Weisheit gehalten, wer weiß, ob es je zu den zwei Weltkriegen gekommen wäre, die uns in das tiefste Verderben gebracht haben.

Wir Abendländer müssen wieder Rom verstehenlernen, gerade jetzt, da wir uns mehr denn je um die Erkenntnis unsrer Kultur und ihrer inneren Gesetze bemühen, damit eine bessere Welt aus den Trümmern erstehe; denn so gelangen wir wieder zum Selbstverständnis, das wir zu einem guten Teil verloren haben.

Als Goethe im Jahre 1786 durch die Porta Flaminia in Rom eingezogen war, meldete er beglückt seinen Freunden: „Ja, ich bin in dieser Hauptstadt der Welt angelangt." Der feinsinnige Biograph des Dichters, Hermann Grimm, hat uns auf diese inhaltschweren Worte zu achten gelehrt. Er machte mit Recht auf den wesentlichen Wandel aufmerksam, der sich im 19. Jahrhundert bei uns vollzogen und der auch Roms politisch-kulturelle Stellung geändert hat. Heute ist Rom Italiens Hauptstadt, Goethe dagegen durfte sie im Jahre 1786 noch irgendwie Hauptstadt der Welt nennen. Denn das Abendland beherrschte im 18. Jahrhundert immer noch den Erdkreis, nicht überall und unbedingt, aber doch so stark, daß ihm kein anderes Volk die Führung streitig machte. Es besaß weite Gebiete in Amerika, in Indien, auf den Inseln des Weltmeeres. Und diese Länder hatten keine Selbständigkeit, waren Kolonien und Handelsgebiete. Alles politische Geschehen, das eine Weltveränderung hätte hervorrufen können, spielte sich in Europa ab. Die Konflikte, die zwischen den Staaten des Abendlandes ausgetragen wurden, bestimmten das Schicksal der Kolonien, nicht umgekehrt. Das Abendland war die führende Weltmacht. In ihm aber nahm Rom immer noch eine zentrale Stellung ein. Der christlichste König Frankreichs, Spaniens katholische Majestät, ganz Italien schauten noch nach dem Papst. Aber nicht nur die romanischen Länder, auch Österreich, die katholischen Gebiete Deutschlands, vor allem die geistlichen Fürstentümer, waren mit Rom verbunden. Selbst auf der arg abgenutzten Kaiserkrone ruhte noch ein matter Schimmer des römischen mittelalterlichen Imperiums. Nicht einmal die nordischen protestantischen Menschen hatten sich ganz von Rom zu befreien vermocht. Zog es sie auch nicht nach dem katholischen, so doch nach dem heidnischen Rom und nach den Meisterwerken der Renaissance. Es gab keinen europäischen Adeligen im 17. und 18. Jahrhundert, der nicht auf der damals üblichen Bildungsreise in der Ewigen Stadt geweilt und von ihr die letzte Prägung seines Geistes erwartet hätte. In ganz anderm Ausmaß als heute kannte jeder gebildete Abendländer Roms Geschichte und Denkmäler. Rom war Mittelpunkt unsres Kulturkreises und damit der Welt.

Freilich sollte dies nicht mehr lange gelten. Schon zehn Jahre vor Goethes Romreise war in Nordamerika der Freiheitskrieg ausgebrochen, hatte sich eine europäische Kolonie vom Mutterland gelöst — das erste Vorzeichen der kommenden Umwälzung. Dann aber, drei Jahre nach Goethes römischem Aufenthalt brach der Sturm los. Mit einem Schlage fegte die französische Revolution das alte Königtum weg. Eine neue staatliche Ordnung setzte sich durch; in einer möglichst konsequenten Trennung von Kirche und Staat, nicht in ihrer Einheit sah man das Heil. Die geistlichen Fürstentümer Deutschlands,

das deutsche Kaisertum, auch sie Reste der mittelalterlichen Einheitskultur, verschwanden spurlos. Wohl versuchte Napoleon, das Abendland mit Blut und Eisen neu zu verklammern, aber er scheiterte. Die nationale Idee, die schon seit langen Jahrhunderten sich immer mehr vorgedrängt, aber sich nie ganz gegenüber dem Wissen um die Einheit des Abendlandes durchgesetzt hatte, gelangte nun zum Sieg. Man verstand nicht mehr, daß echte, wahre Geschichte eine religiös transzendente Grundlage haben muß; die Wurzel alles geschichtlichen Lebens suchte man im Volkstum und in der staatlichen Macht. Schärfer, unversöhnlicher als vorher standen sich jetzt die Nationalstaaten Europas gegenüber. Aber neben sie stellten sich andere, nicht abendländische Staaten. Rußland hat sich während der Napoleonischen Kriege Weltgeltung erworben. Die Vereinigten Staaten Nordamerikas werden zusehends mächtiger. Süd- und Mittelamerika reißen sich von Spanien und Portugal los. Japan entwickelt sich zur Weltmacht; selbst China und Indien wachen langsam auf. Nun bestimmen nicht mehr allein die politischen Verhältnisse des Abendlandes die Geschicke der Welt; der Schauplatz ist weiter geworden, der Kampf um den Platz an der Sonne beginnt; fast alle abendländischen Nationalstaaten streben über Europa hinaus, einer sucht dem anderen im Erwerb von Kolonien, im Konkurrenzkampf um die Absatzmärkte zuvorzukommen. Das Gleichgewichtssystem der europäischen Mächte, das vorher die Politik bestimmt hatte, machte dem der Weltmächte Platz.

Damit hatte Rom seine Bedeutung verloren. Denn Rom war nur solange Hauptstadt der Welt, als das Abendland eine Einheit und die führende Weltmacht darstellte, als die christliche Religion allem politischen und kulturellen Geschehens noch zu Grunde lag. Das unchristlich, national, imperialistisch gewordene Abendland hatte kein Verständnis mehr für die Ewige Stadt, weil es sich selbst, die Grundgesetze seines eigenen geschichtlichen Lebens nicht mehr begriff. Rom wurde zu einer der vielen nationalen Hauptstädte, wurde Hauptstadt Italiens. Den weiteren Weg des Abendlandes wissen wir. Er führte in die beiden Weltkriege hinein, in denen Europa seine weltbeherrschende Stellung endgültig an andere Mächte abgeben mußte. Schuldhaftes Versagen und geschichtliche Notwendigkeit brachten uns dahin. Einerlei, wem von beiden man den Vorzug geben will, das eine bleibt wahr: Solange Rom den Mittelpunkt unsrer kleinen Welt bildete, waren wir stark und mächtig. Daß Rom aus seiner zentralen Stellung herausgedrängt wurde, war ein Symptom der inneren Auflösung des Abendlandes, an deren Folgen wir heute so schwer zu tragen haben.

Der wahnwitzige Wettlauf um die Macht, der die europäischen Staaten zum Bruderkampf trieb, ist beendet. Wir müssen uns wieder auf die Grundlagen unsrer Einheit besinnen, müssen uns wieder zusammenschließen, um einigermaßen vor der Welt zu bestehen. Bei dieser Besinnung kommen wir aber an Rom nicht vorbei. Zu sehr ist die Ewige Stadt mit dem Schicksal des Abendlandes verflochten, zu lange war sie das Symbol seiner Einheit. Was also hat uns Rom heute zu sagen?

Eine Antwort auf diese Frage ist nicht leicht. Wir haben ja gesehen, wie Rom vom Ende des vorletzten Jahrhunderts ab in steigendem Maße seine historische Bedeutung verlor. Die französische Revolution brachte die Wende, aber mit ihr traten nur die geistigen und sozialen Kräfte ans Licht, die seit langem Westeuropas Fundamente heimlich unterwühlt hatten. Schon vorher war Rom eine zerfallende Größe und lebte mehr von der Vergangenheit als von der Gegenwart. Seitdem der neuzeitliche Staatsbegriff die mittelalterliche, durch Papst und Kaiser geleitete Welt aufgelöst, das völkerverbindende römische Kaisertum seiner „auctoritas" beraubt und dafür das kalte, rechnerische Gleichgewichtssystem der europäischen Staaten zur Grundlage der abendländischen Einheit gemacht hatte, seitdem die Christenheit durch die Reformation in zwei Lager gespalten war, blieb von der alten herrscherlichen Macht der Ewigen Stadt nur ein Teilkapital übrig, das im Laufe der Jahrhunderte immer mehr dahinschmolz. Um die eigentliche Kraft auszuspüren, die von Rom aus ins Abendland einströmte, muß man weiter zurückgehen, muß man auf das Mittelalter zurückgreifen. Was aber hat das für einen Sinn? Das Mittelalter ist unwiderruflich tot. Wer fordern wollte, zu ihm zurückzukehren, wäre ein Träumer. Wir sind die Erben des 19. Jahrhunderts, und wenn damals Rom aus seiner zentralen Stellung notwendig herausgedrängt wurde, können wir es nicht mehr ändern. Ja —, aber wir sind nicht nur Erben unsrer nächsten Vergangenheit, sondern der ganzen abendländischen Geschichte. Zu ihr gehört auch das Mittelalter. Es ist ja die Jugendzeit unsrer Kultur. So unbeholfen, so primitiv und barbarisch diese ersten Anfänge eigenen Lebens und Wachstums auch waren, eins zeichnet sie vor unsrer müden Zeit aus: der unbekümmerte Schwung der Jugend, der traumhaft sichere Instinkt für das zur Entfaltung drängende Wesen, das von keines Gedankens Blässe angekränkelte Wissen um die Grundgesetze des eigenen geschichtlichen Lebens. Denn das tiefe Wort Rainer Maria Rilkes gilt auch für die Geschichte der Völker: „Glaubt nicht, Schicksal sei mehr als das Dichte der Kindheit!" „Der ist der glücklichste Mensch", meint Goethe, „der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann."

Roms Bedeutung lag von jeher in seinem Willen zur Herrschaft. Von Kunst und Wissenschaft verstanden die alten Römer nicht viel, wohl aber von Krieg, Politik, Verwaltung und Recht. So zimmerten sie ihr großes Weltreich. Es ging unter. Rom, die Herrscherin, versank in Vergessenheit und Armut. Aber schon wuchs ihm eine neue Aufgabe zu, als sich während der Völkerwanderungszeit auf den Trümmern des weströmischen Reiches und darüber hinaus die neue Kulturwelt der romanisch-germanischen Völker langsam zu formen begann. Sobald sich Rom im 8. Jahrhundert vom oströmischen Reich löste und mit dem Abendland politisch verband, trat es eine neue Herrschaft, ein zweites Imperium an. Es sah anders aus als das erste. Keine römischen Legionäre zogen von Rom aus, um die Völker zu unterwerfen, keine römischen Verwaltungsbeamten fügten die neue Welt einheitlich zusammen. Das Abendland zerfiel in mehrere unabhängige Reiche und behielt diese Form für

immer, nachdem das karolingische Großreich in Stücke gebrochen war. Aber gerade hier setzte Roms geschichtliche Leistung ein. Es band die Völker und Staaten zu einer höheren Einheit zusammen, nicht durch Gewalt, sondern durch die Überlegenheit seiner geistigen und geistlichen Kräfte. Kein Zweifel, daß das Abendland durch Jahrhunderte hindurch eine gewisse Einheit bildete, ist das Verdienst Roms.

Der mittelalterliche Einheitsgedanke ruht letztlich auf transzendenter, religiöser Grundlage. Denn der christliche Glaube, zu dem sich damals jeder Abendländer bekannte, war eine schöpferische Kraft, er durchdrang alle Lebensgebiete, bestimmte jedes Tun. Daher vermochten unsre Vorfahren die große und kleine Schöpfung nur als gottgeordnete, in Gott wesende Welt zu begreifen. Von Gott geht alles Geschaffene aus, zu ihm kehrt es zurück, er, der Eine, ist Anfang und Ende. Der Aufstieg der Welt zu Gott vollzieht sich in einem stets wachsenden Zusammenschluß. Die Einzeldinge ordnen sich je nach ihrer Art zu kleineren Ganzheiten, diese zu größeren und so geht es fort, bis die hierarchisch gestaffelte Pyramide in Gott endet. In dieser kosmischen Ordnung bildet auch das Menschengeschlecht eine Einheit, sein Haupt ist Christus. In ihm, dem Priester und König, fallen regnum und sacerdotium, königliche und priesterliche Gewalt, zusammen; hier auf Erden dagegen sind sie getrennt. Von den Einzelmenschen zu den Königen, von den Königen zum Kaiser, vom Kaiser zu Christus, dem König, baut sich die hierarchische Ordnung des regnum auf. Im sacerdotium verläuft der Weg über Laien, Priester, Bischöfe, Papst und endet in Christus, dem Hohen Priester. Beide Ordnungen sind jedoch nur relativ geschieden. Sie bilden in Christus Jesus eine wirkliche Einheit: die res publica christiana, die ecclesia universalis, die Christenheit. Sie ist ein Ganzes, ein politisch-soziales Gebilde, das die ganze Menschheit umfaßt. Rechtlich betrachtet, gehören auch die heidnischen Völker dazu. Sobald sie die Botschaft Christi erreicht hat, haben sie dem Ruf ihres Herrn zu folgen. Sonst sind sie Rebellen, Aufrührer und können bekriegt werden. Dieses Gemeinwesen hat seinen Mittelpunkt im Abendland; denn seine Führer, Papst und Kaiser, haben dort ihren Sitz. Und da der Papst in Rom residiert, der Kaiser in Rom geweiht werden muß und sich römischer Kaiser nennt, ist Rom Mittelpunkt des Abendlandes und Hauptstadt der Welt. „Roma caput mundi regit orbis frena rotundi", lautet die stolze Umschrift auf den Goldsiegeln der Kaiser, „Rom, die Hauptstadt der Welt, hält des Erdenrunds Zügel in Händen." Rom und Welt sind derart eng aufeinander bezogen, daß Worte wie „orbis Romanus" und „orbis christianus", „populus Romanus" und „populus sanctus Dei" dasselbe bedeuten.

Staunend stehen wir nüchternen Menschen der Neuzeit vor diesem Weltbild. Mehr Idee als Wirklichkeit, entbehrt es doch nicht des Großartigen und ewig Gültigen. Es konnte nur in der Jugendzeit kulturellen Lebens entstehen, da die politisch-sozialen und religiösen Einrichtungen wie in einem Keimplasma teils noch verbunden, teils schon getrennt, beide aber von einer höheren Lebensenergie durchseelt und durchdrungen waren. Kaiser und

Papst tragen beide die eine res publica christiana. Und da diese ein religiöses und politisches Gebilde zugleich ist, ruht auf dem Kaiser ein priesterlicher, auf dem Papst ein königlicher Glanz. Der Kaiser wird mit heiligem Öle gesalbt, und der Papst trägt bis heute die dreifache Krone, die Tiara. Das waren keineswegs nur Ehrenrechte. Der Kaiser durfte unter Umständen in den kirchlichen Bereich übergreifen, der Papst sich in weltliche Dinge einmischen — beide haben es getan, und gerade hier hat die begriffliche Unklarheit, die Verwischung der Grenzen zu den schwersten Kämpfen untereinander geführt und beiden die Führungsgewalt gekostet. Notwendige Entwicklung eines unvollkommenen Weltbildes. Und doch, sehen wir einmal über das Unvollkommene, Entwicklungsbedürftige hinweg und achten wir auf das Zeitlose, das Gültige, also auf das, was wir heute noch von dieser römisch-christlichen Auffassung unsrer abendländischen Geschichte lernen können!

Zunächst fällt da die wunderbar tiefe Einheitsidee auf. Was hätten die romanisch-germanischen Völker ohne sie angefangen? Wie skrupellos kämpften in der Völkerwanderungszeit die Germanen gegeneinander! Aus welch verschiedenen Volks- und Stammeselementen waren die mittelalterlichen Reiche zusammengesetzt! Daß sich diese uneinheitliche Masse zu einem Kulturkreis entwickelte, verdanken wir zunächst der christlichen Religion, sodann der durch die Kirche vermittelten griechisch-römischen Kultur. Daß aber die abendländische Welt auch zur politisch-religiösen Idee eines Reiches und so zu größerer Festigkeit gelangte, ist Roms Verdienst. Rom hat die Erinnerung an das alte Imperium bewahrt und weitergegeben. Und der römische Bischof, der Nachfolger der Cäsaren, hat dafür gesorgt, daß die religiöse Idee, der tragende Grund des neuen mittelalterlichen Imperiums, nicht auf rein kirchlichem Gebiet verblieb, sondern sich auch in der Welt machtvoll durchsetzte.

Man mag über die Kreuzzüge denken, wie man will, der Ruf „Gott will es", womit die christlichen Ritter zu Clermont auf die Predigt Urbans II. antworteten, kam aus tiefster Ergriffenheit, aus einer heiligen Begeisterung für die christliche Aufgabe des Abendlandes. Was kein Kaiser vermocht hätte, das erreichte die geistliche Autorität des Papstes: Die Ritter aller Länder und Stämme verließen ihre Burgen und zogen zum gemeinsamen Heiligen Krieg aus. Das Abendland handelte zum ersten Mal als Ganzes, nicht aus Zwang, sondern in freiwilliger Gefolgschaft gegenüber dem Stellvertreter Christi, der das Schwert nicht mit eigener Hand führen durfte. Die Kreuzzüge sind ein machtvolles Bekenntnis zur Einheit des Abendlandes. Auch später, obwohl die Vorstellung der res publica christiana längst abgetan war, hat das Papsttum mehr als einmal die feindlichen Bruderstaaten versöhnt und zur gemeinsamen Abwehr gegen den Halbmond geführt. Die Vernichtung der türkischen Flotte bei Lepanto 1571 ist großenteils ein Werk Pius' V., des letzten heilig gesprochenen Papstes. Ja, selbst an dem letzten, endgültig siegreichen Waffengang mit den Türken vor Wien 1683 war noch Rom beteiligt. Aber das alles zeigt nur die äußere Seite, ist eine sichtbare

Ausstrahlung der einenden Kraft des römischen Papsttums. Wie viel tiefer reichten die Anstrengungen etwa eines Gregor VII.! Wenn er sich der drohenden Materialisierung des kirchlich-religiösen Lebens todesmutig entgegenstellte, so rettete er nicht nur die Kirche, er bewahrte auch die abendländische Welt vor dem Zerfall ihrer lockeren, immer gefährdeten Einheit und gab ihr den idealen Schwung zurück. Sogar sein innerhalb der Kirche geführter Kampf um die Rechte des Papsttums blieb für das Abendland nicht ohne segensreiche Folgen. Gab die streng gegliederte Körperschaft des Klerus, die sich die Päpste seit Gregor VII. schufen, dem Abendland nicht ein festeres Rückgrat? Wurden dadurch nicht Priester und Laien erzogen, über die engen Grenzen des eigenen Landes hinauszuschauen und wenigstens in religiös-kirchlichen Dingen übernational zu denken?

Nicht minder groß war die Bedeutung des mittelalterlichen Kaisertums, dieser ehrwürdigen Einrichtung, die Unverstand und nationalistisch verengte Sicht so sehr verkannt und geschmäht haben. Es zeugt von einer erstaunlichen Verblendung, wenn ein so ausgezeichneter Geschichtsforscher wie Fedor Schneider in seinem Buch „Rom und Romgedanke im Mittelalter" das Imperium des Mittelalters mit Pseudomorphose abtut. Und wenn man heute noch streitet, ob unsre Vorfahren nicht besser getan hätten, im Land zu bleiben und den Osten zu kolonisieren, anstatt sich im Welschland zu verbluten, so ist das ein nicht unfruchtbares, aber modernes, von der kleindeutschen Geschichtsschreibung zu sehr aufgebauschtes Problem. Im Mittelalter haben alle Deutschen das Kaisertum glühend bejaht und haben damit größeren historischen, ja sogar besseren politischen Sinn bewiesen als ihre modernen Kritiker. Wie billig, über das altdeutsche Kaisertum zu lächeln, weil es keine reale Macht besessen habe! Es ist wahr, der Kaiser war nicht Herrscher im heutigen Sinn, die Könige des Abendlandes standen selbständig souverän neben ihm. Aber etwas anderes ruhte auf dem Kaiser, für das unsre rationalistisch denkende, geistig verarmte Zeit keinen Begriff mehr zur Hand hat: der Glanz einer in Gott verankerten, religiösen Autorität. Die Menschen des Mittelalters, begabt mit einem feinen Sinn für die hierarchischen Stufen der in Gott ruhenden Weltordnung, schauten mit Verehrung zum Kaiser auf, fühlten sich verpflichtet, ihm, dem weltlichen Führer der Christenheit, zu folgen, wenn er sie zur Verteidigung des Reiches Christi, der res publica christiana aufrief. Gewiß, oft verhallte sein Ruf ungehört, und noch öfters zielte die Politik der deutschen Kaiser auf ein rein weltliches, territoriales Reich hin, wurde also dem religiös-transzendentalen, die Welt umfassenden Reichsgedanken untreu. Auch ist es richtig, daß diese religiös-transzendentale Reichsidee immer über der Wirklichkeit schwebte. Aber war denn damals im Abendland überhaupt etwas anderes möglich? Karl der Große hatte eine wirkliche politische Einheit geschaffen. Sein Werk zerfiel. Otto der Große hat noch einmal eine weitgespannte Politik getrieben, hat in die Geschicke Italiens, Frankreichs, Burgunds entscheidend eingegriffen. Die Staufer versuchten wenigstens, Deutschland, Italien und Sizilien zu einem starken Reich

zusammenzuschmieden. Nichts hatte Bestand. Die geistigen, materiellen und technischen Kräfte reichten nicht aus, um so weiträumige Gebiete auf die Dauer zusammenzuhalten. Um so wichtiger war es daher, daß sich die auseinanderstrebenden, sich stets bekämpfenden politischen Mächte des Abendlandes im römischen Kaiser letztlich verbunden wußten. Denn davon waren alle überzeugt: Das alte römische Reich besteht weiter, es muß weiterbestehen. Gott will es. Vier Weltreiche hat Gott den Propheten Daniel schauen lassen; eins soll das andere ablösen; das vierte Reich wird dauern, bis der Tag des Gerichts kommt und der Menschensohn die ewige Herrschaft antritt. Drei Reiche, so legte man es sich aus, sind untergegangen, es bleibt also nur das letzte Weltreich, das römische. Es wird bestehen bis zum Ende der Zeiten: Roma aeterna, Rom ist ewig. Und ihnen, den Abendländern, hatte Gott dieses Reich anvertraut, unter den Abendländern aber den Deutschen. Unsre deutschen Vorfahren haben das Kaisertum als göttlichen Auftrag angesehen. Sie waren stolz, dieser Gnade würdig befunden zu sein. Haben sie sich ganz und gar geirrt? Hatte nicht das Kaisertum eine hohe, für das Abendland segensreiche Aufgabe zu erfüllen? Oder ist Gertrud von le Forts herrliche Hymne an Deutschland eine reine Dichtung?

Gleichnishaftes Volk: nicht im köstlichen Schreine
Deiner ragenden Dome glomm dir des Herrschtums
Teuerstes Kleinod:
In fernen, in ewigen Mauern heischtest du Krönung,
Und immer scholl ihre Stunde dir
Schwertergeläutet
Über verwundeter Stirn!
Denn die mächtigen Völker der Erde wohnen und walten
Gegrenzt von den Strömen des Blutes
Und von den Wäldern der Sprachen,
Und ihre Kronen sind gleich den wilden Kronen der Bäume. —
Du überschrittest deine Wälder und Ströme,
Du stieg'st über deine Berge,
Du warst der Flügel deiner Brüder
Über der grünen Natur;
Und im Geheimnis deines Raumes
Erklang und erklagte wie Glocken
Die Weltmacht der Liebe!

Von dieser Kraft, die das römisch-mittelalterliche Kaisertum ausstrahlte, lebte das Abendland bis in die Neuzeit hinein. Noch Karl V., dieser so oft verkannte Kaiser, besaß ein tiefes Wissen um seine Aufgabe, dem Abendland die katholische Religion, die stärkste Wurzel seiner Einheit zu erhalten, und er handelte danach. Ja, selbst die habsburgische Monarchie, die die unruhigen Völker des östlichen Abendlandes zum Segen Europas im Zaum hielt, die im Reich ein gesundes Gegengewicht zu dem aufstrebenden nationalen Radikalismus bildete, hatte ihren übernationalen Blick großenteils dem Kaisertum zu verdanken.

Freilich, Papsttum und Kaisertum, die Führer des Abendlandes, haben für ihre große Aufgabe oft und schwer bluten müssen. Und nicht nur das, mehr als einmal wurde ihnen die natürlich-übernatürliche Last zu schwer: Päpste und Kaiser versagten sich ihrem hohen Amt und sanken in Schuld. Denn Macht ist ein gefährliches Ding. Nur Heilige wissen sie im Glauben zu verwalten, ohne auf die Dauer ihrer Versuchung zu erliegen. Aber das darf uns nicht beirren. Wer berufen wird, im Reiche Christi, des Priesters und Königs, an erster Stelle zu stehen, der ist in besonderer Weise in das Geheimnis des Kreuzes gestellt. Und dieses verwirklicht sich ja nicht nur im Leiden des Schuldlosen, sondern auch und gerade in der Schwachheit und Schuld der Gläubigen. Das Geheimnis des Kreuzes müßte vor allem uns Deutsche in dieser Stunde trösten. Gertrud von le Fort hat in ihren Hymnen an Deutschland unseren Weg richtig gedeutet. Daß gerade das deutsche Volk — „berufen zur Krone aller Kronen, Friedenskrone der Völker Christi, Ihr glänzte vom Bügel das Kreuz" — ein schwereres Schicksal zu tragen hatte als die anderen Völker des Abendlandes, daß es des abendländischen „Geistes und Abergeistes geopferte Flamme" wurde, das ist bei aller Schuld auch Gnade. Wer weiß, ob das ungeheure Leid, das uns, „das Herzvolk des Erdteils", im Lauf der Geschichte, immer wieder betroffen hat, uns nicht die Kraft geben wird, an einem neuen Europa führend mitzubauen. Und wenn unsre Machtlosigkeit es den glücklicheren Bruderstaaten Westeuropas gestattet, in unsre Verhältnisse hineinzuregieren, als ob Deutschland eine Art Gemeinbesitz des Abendlandes wäre, so bereitet uns das vielleicht für große Aufgaben im künftig geeinten Europa vor.

Damit ist der Antwort auf die Frage, was Rom uns heute zu sagen hat, schon zum Teil vorgegriffen. Man redet so viel von einem Pan-Europa, von einem Zusammenschluß aller abendländischen Staaten. Niemand zweifelt an der Notwendigkeit, aber immer wieder begehrt der alte nationale Geist des 19. Jahrhunderts auf, in uns allen und überall. Das ganze Abendland muß umlernen. Rom, das untergegangene, mittelalterliche Rom, mahnt eindringlich dazu. Es erinnert uns an die ursprüngliche Einheit, in der die europäischen Staaten zusammengefaßt waren; es lehrt uns, wie das Geheimnis unsrer Kraft gerade in der polaren Spannung zwischen Universalismus und Nationalismus lag. Freilich, auch das entnehmen wir unserer Geschichte: mit rein technischen Verklammerungen ist es nicht getan, wir bedürfen einer Idee, einer geistigen Kraft, die aus den Tiefen des Seins aufsteigend dem müden, zerquälten abendländischen Geist wieder eine gemeinsame, feste Substanz zurückgibt. Diese geistige Kraft aber muß letztlich vom Christentum herkommen. Wir stehen ja nicht mehr am Anfang, sondern am Ende einer Entwicklung. Die Linie unsres geschichtlichen Lebens liegt ausgefaltet vor uns. Man kann sie nicht mehr ändern, man kann sie höchstens verfluchen und verleugnen, doch damit verfluchen und verleugnen wir uns selbst. Unsre Vergangenheit aber zeigt klar, daß die christliche Religion vom Geiste des

Abendlandes nicht getrennt werden kann, daß sie dessen eigentliche Tiefe ausmachte.

Doch seien wir nüchtern und bescheiden! Unsre Welt ist nicht mehr christlich und vor allem nicht mehr jung. Wenn kein Wunder geschieht, wird wohl der einmal begonnene innere Zersetzungsprozeß unaufhaltsam fortschreiten. Zu einer religiös-transzendenten Einheitsidee von der Art, wie sie das Mittelalter geschaffen, wird unsre weithin unchristlich gewordene Welt es kaum mehr bringen. Das entbindet aber uns Abendländer keineswegs von der Pflicht, eine neue Einheitsidee mit aller Energie anzustreben und dabei die christlichen Kräfte positiv einzusetzen. Selbst die nicht mehr Gläubigen müßten bei ehrlicher Anerkennung unsrer Geschichte den christlichen Aufbauwillen begrüßen und mit ihm nach Möglichkeit zusammenarbeiten. Uns aber, die Christen, muß die Not der Stunde aufrütteln, damit wir alles einsetzen, um zu retten, was zu retten ist.

Wie aber, wenn je einmal der Osten das Abendland überfluten und das ganze, kaum begonnene Werk zerstören sollte? Auch dafür hat die Ewige Stadt eine tröstende Antwort bereit. Rom hat den Untergang einer alten Kultur schon einmal mit allen Schmerzen durchgekostet, und siehe, aus den Ruinen erblühte neues Leben, das gerade von Rom entscheidend mitgestaltet wurde. Würde es heute anders sein? Zehren nicht schon jetzt die führenden Weltmächte vom abendländischen Geist? Wenn einst die Griechen von den Römern unterjocht wurden, um dann die Römer in vielen Dingen zu belehren, sich also geistig untertan zu machen, wenn die Germanen, die das römische Reich zerstörten, die griechisch-römische Kultur in sich aufnahmen, so soll uns das ein Lichtblick sein. Keine Kulturwelt hat jemals eine so tiefe, weltumfassende Wirkung ausgelöst wie das Abendland. Seine Schöpfungen können nicht spurlos versinken. Denn Geist entzündet sich an Geist. Eine sterbende Welt nährt das zur Fortsetzung der Weltgeschichte bestimmte Volk mit den reifen, gültigen Früchten ihres Geistes. Haben wir Mut und Vertrauen und fürchten wir nicht die Gefahr eines möglichen Untergangs! Wirken und schaffen wir vielmehr, solange es Tag ist, unbekümmert um das, was kommen mag!

Doch das letzte, erlösende Wort lautet anders. Vieles ist in Rom versunken, aber den kostbarsten Besitz hat sich die Ewige Stadt durch die Zeiten hindurch gerettet: die cathedra sancti Petri, das Papsttum. Unentwegt, wie ein Leuchtturm im brandenden Meer, ragt dieses inmitten unsrer verwirrten Welt auf, richtungweisend, eine geistige Macht, der sich kein ehrlich Denkender ganz entziehen kann. Wer weiß, ob es nicht noch einmal eine große, einende Aufgabe zu übernehmen hat, dann aber in einem weit über Europa hinausgreifenden Umfang. Wer weiß, ob Rom nicht in einem tieferen Sinn als bisher Hauptstadt der Welt werden soll. Und sollte sich diese Hoffnung nicht erfüllen, sollte selbst Rom jemals untergehen — das Papsttum ist nicht an Rom gebunden. Es wird bleiben bis zum Ende der Zeiten. Denn es trägt die Verheißung des Herrn.

Ehescheidung und Ehenot

Von IVO ZEIGER S. J.

„ . . . und in keiner Not dieses mühseligen Lebens sich von ihr scheiden, bis euch der Tod scheidet".

Seit Jahrhunderten sagt die katholische Kirche dieses Wort dem Bräutigam am Traualtar. Jahrhundertelang hat diese Verpflichtung ihre Geltung behauptet und das praktische Eheleben bestimmt. Ernst und mutig ist das Wort; denn es besagt Bindung, unwiderruflich auf Lebenszeit, selbst in die unerbittliche Härte hinein des „in keiner Not dieses mühseligen Lebens sich scheiden."

Gilt das Wort noch im Eheleben unseres Volkes heute? Die Ehenot hat ein solches Maß erreicht, daß eine klare Bestandsaufnahme notwendig wird. Der Weg geht so schnell abwärts, daß auf rasche Abhilfe gedacht werden muß, soll unser Volksleben nicht in seiner natürlichen Grundlage erschüttert werden.

Bestandsaufnahme

Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ist für die menschliche Natur zu allen Zeiten ein hartes Gesetz gewesen. Es ist auch immer dagegen gesündigt worden. Doch wurde die Verfehlung als solche bewertet und vom Gesamtbewußtsein geächtet. Das galt, solange man in der Ehe eine Einrichtung sah, die dem menschlichen Wollen vorgegeben, über seinem Luststreben stehend, aus höherem Recht sich herleitet, daher höhere Pflichten fordern kann, ja den geheiligten Charakter eines Sakramentes besitzt.

Dieses christliche Ehebewußtsein erlitt den ersten schweren Stoß durch Martin Luther. Er erhob für sich den Anspruch, die reine Gotteslehre wiederherzustellen und zu schützen, aber er erklärte die Ehe für „ein weltlich Ding". Nun hätte daraus noch nicht die Auflösbarkeit des Ehebandes gefolgert werden müssen; denn auch das „weltliche Ding" steht unter dem gleichen unerbittlichen Gottesgesetz. Den wirklichen Einbruch vollzog vielmehr die Praxis, zu der Luther bedauerlicherweise sich verleiten ließ, um einem neugläubig gewordenen Fürsten den Weg in eine zweite Ehe zu öffnen. Da die Praxis eine „Begründung aus dem Evangelium" erheischte, so mußte eben die Schrifterklärung der Tatsache folgen; die „unfaßbar harte" Forderung Christi (Mt. 19,11) wurde so ausgelegt, daß in bestimmten Fällen eine Ehescheidung erlaubt sei; einer der zahlreichen Fälle, wo in der protestantischen Lehre des „reinen Evangeliums Jesu" in Wirklichkeit das Alte Testament wieder durchgebrochen ist. Gebrochen war auch die Bresche in die Geschlossenheit des Ehebewußtseins.

Glücklicherweise hielt das Volk zunächst so sicher am Überlieferten fest, daß durch die offene Bresche nur schmale Rinnsale der neuen Praxis nachdrängten, jedoch genug, um langsam zu einem breiten Strom zusammenzufließen. Individualismus, Liberalismus und Staatsabsolutismus mündeten in den Strom ein. Wenn der Mensch das Maß der Dinge ist, wenn er frei von

allen Bindungen nur sich selbst bindet, warum soll er die harte Fessel der unauflöslichen Ehe noch länger schleppen? Wenn die Ehe ein weltlich Ding ist, warum soll sie der Kirche unterstehen und nicht vielmehr dem Träger der weltlichen Gewalt? So kam es schließlich im 19. Jahrhundert erstmals zur ausschließlichen Ehegesetzgebung durch den Staat, außerhalb und gegen die Kirche.

Die neuen Ehegesetze wälzten sich nun wie eine breite Schutthalde über den noch gesunden Ackerboden europäischer Familienkultur. Wohl gelang es der katholischen Kirche noch einmal, wenn auch nur mühsam und notdürftig, einige Dämme aufzurichten und die Bewegung zu einem vorläufigen Stillstand zu bringen. Aber auf dem Ackerfeld blieben Geröll und Felsblöcke zurück, die nicht mehr zu beseitigen waren und das christliche Familienleben wie Grabsteine überdeckten: der staatliche Rechtsanspruch auf die Eheordnung, die Zwangs-Zivilehe, die zivile Ehescheidung, vor allem jedoch die Grundauffassung, daß über diese göttlich gesetzte Einrichtung, über diese empfindlichste Keimzelle der Gesellschaft der Mensch in eigener Hoheit, nach Nützlichkeits- und Bequemlichkeitserwägungen frei bestimmen könne.

Das juristische Denken der Zeit kam solchen Erwägungen entgegen. Deutschlands Wissenschaft erlebte im 19. Jahrhundert eine Blüte des Römischen Rechts. Seine Durchforschung und Auslegung bedienten sich der Grundsätze der rechtshistorischen Schule (Gesetze und Recht als Ergebnis menschlicher Rechtssetzung), des Rechtspositivismus (der Staat als alleinige und höchste Quelle des Rechts), des Liberalismus und Individualismus (Vorrang des Einzelmenschen und seiner Freiheit). Folgerichtig sah man in der Ehe in erster Linie den freien, privaten Vertrag zwischen Mann und Frau zu einer interindividuellen Lebensgemeinschaft. Man war sich freilich auch bewußt, daß die Ehe eine soziale Bedeutung hat, daß sie eine wichtige Einrichtung des Volkslebens ist, an der Volk und Staat ein hohes Interesse haben müssen. Aber die Akzentverschiebung auf den Privat-Vertrags-Charakter beherrschte die Rechtslehre. Privatverträge jedoch werden frei von Menschen geschlossen und können unter bestimmten Voraussetzungen auch wieder frei von den Partnern gelöst werden. Zum mindesten mußte ein Verschulden des einen Teiles dem andern das Recht geben, von der Fortsetzung des Vertrages zurückzutreten. Hier begegnete sich die juristische Lehre mit der protestantischen Eheauffassung, die bei bestimmten Ehevergehen wie z. B. Ehebruch die Scheidung erlaubte.

Aus dieser Lage heraus ist das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) zu verstehen, das beim Anbruch des 20. Jahrhunderts für das Deutsche Reich geschaffen wurde. Es kodifiziert die „Errungenschaften" des vergangenen Jahrhunderts. Aber obwohl die Logik der Lehre eigentlich als Ehescheidungsgrund auch die sogenannte „Ehezerrüttung" nahegelegt hätte und obwohl eine beachtliche Gruppe von Juristen dies forderte, mußte sich das BGB mit dem „Verschuldungsprinzip" begnügen. Noch war das Volksbewußtsein, nicht nur im

katholischen Volksteil, stärker als die fortschrittliche Philosophie. Und wenngleich auch so für eine Ehescheidung große Möglichkeiten sich rechtlich darboten, hat wenigstens zu Beginn unseres Jahrhunderts die große Masse nur einen sehr maßvollen Gebrauch davon gemacht. Ehescheidungen trugen in der öffentlichen Meinung immer noch einen häßlichen Makel, die Praxis folgte dem geschriebenen Gesetz nur zögernd; denn das Rechtsempfinden war noch besser als das Recht.

Was im BGB jedoch unvollendet geblieben war, hat die nationalsozialistische Gesetzgebung in erschreckender Hemmungslosigkeit nachgeholt. Den äußeren Anlaß zu einer neuen umfassenden Regelung (Ehegesetz zur Vereinheitlichung des Rechts der Eheschließung und Ehescheidung im Lande Österreich und im übrigen Reichsgebiet vom 6. Juli 1938) nahm sie von Österreich, das im Frühjahr 1938 durch den Anschluß dem reichsdeutschen Hoheitsgebiet eingegliedert worden war. Österreichs Bürgerliches Gesetzbuch war im 19. Jahrhundert nur in beschränktem Maße der allgemeinen Entwicklung gefolgt, soweit die Ehescheidung in Frage kam. Für katholisch geschlossene Ehen gestattete das staatliche Recht keine Scheidung, sondern verwies die Partner an das kirchliche Recht. Da sich auch nach 1918 im Bundesparlament keine Mehrheit für die Einführung der Ehescheidung fand, so griff z. B. das überwiegend sozialdemokratische Land Wien zu einem gefährlichen Ausfluchtsmittel: der Innenminister dispensierte vom Gesetz, das die zivile Scheidung ausschloß, und ermöglichte so den Zugang zu neuer Ehe (Dispens-Ehen oder, vom Namen des Innenministers, auch Sever-Ehen genannt). Bei der verschiedenen Handhabung mußte sich eine heillose Rechtsverwirrung entwickeln, besonders wenn die Behörden anderer österreichischer Bundesländer derartige Dispensehen als illegal ablehnten. Unter der Regierung Dollfuß wurde nun ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl geschlossen und in Bezug auf das Eherecht die konkordatäre Regelung Italiens eingeführt. Das bedeutete, daß die Ehen zwischen Katholiken oder wenigstens mit einem katholischen Eheteil nur nach dem Kirchenrecht geordnet werden konnten und dann automatisch auch vor dem Staat gültig wurden. Ein neues bürgerliches Ehegesetz sollte folgen, kam aber bis 1938 nicht zustande. Die Folgen, die sich praktisch ergeben konnten, mag ein Beispiel beleuchten, das heutzutage nicht gerade zu den seltenen Fällen zählt. Ein Katholik hat nur zivilrechtlich geheiratet; seine Ehe ist nach kanonischem Recht wegen Formmangel ungültig. Wenn er sich also seiner kirchlichen Behörde stellt und um Ungültigkeitserklärung seiner Ehe bittet, so muß sie ihm gewährt werden. Er kann zu einer neuen Ehe schreiten, die von der Kirche registriert und vom staatlichen Standesbeamten auf Grund des Konkordates ebenfalls als rechtmäßig eingeschrieben werden muß. Nun besteht aber noch eine zivile Ehe, die wegen Mangels eines Ehescheidungsparagraphen zivil nicht gelöst werden kann. Vor dem staaatlichen Recht ist also der Neuverheiratete in Bigamie, und nach dem Strafrecht ist er sowie alle mithelfenden Behörden straffällig. Man nehme nun noch die recht zahlreichen Fälle bestehender

Dispensehen hinzu, und man kann sich ein Bild von der Rechtsunsicherheit machen.

Diesen Anlaß benützten sehr geschickt die nationalsozialistischen Machthaber, um den Erlaß eines neuen Eherechts zu rechtfertigen. Aber sie verwirklichten bei diesem „Aufwaschen" ihre wahren, viel weitergehenden Absichten für das gesamte Reichsgebiet. Selbstverständlich wurden alle rassenpolitischen Maßnahmen eingebaut, darüber hinaus der Umfang der Ehescheidungsgründe erheblich erweitert. Neben den „altmodischen Verschuldungsgrundsatz" des BGB traten nun als selbständige Scheidungsgründe, aus biologischen Erwägungen, Unfruchtbarkeit und bestimmte Krankheiten, ferner aber wie eine Art Generaldispens der Grundsatz von der „Ehezerrüttung". Als erschreckendes Beispiel sei der § 55 wiedergegeben: „Ist die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit drei Jahren aufgehoben und infolge einer tiefgreifenden unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten, so kann jeder Ehegatte die Scheidung begehren. Hat der Ehegatte, der die Scheidung begehrt, die Zerrüttung ganz oder überwiegend verschuldet, so kann der andere der Scheidung widersprechen. Der Widerspruch ist nicht zu beachten, wenn die Aufrechterhaltung der Ehe bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe und des gesamten Verhaltens beider Ehegatten sittlich nicht gerechtfertigt ist."

Das Eherecht von 1938 ist Ausdruck der nationalsozialistischen Auffassung über Ehe, Geschlechtsleben und Familie. Der individualistische Grundsatz vom Privatvertrag ist weithin aufgegeben; die Ehe wird als biologisch, rassen- und bevölkerungspolitisch wichtige Einrichtung gewertet; der Akzent ist also, scheinbar löblich, auf den „sozialen Einrichtungscharakter" verschoben, aber mehr noch auf das Kollektiv. Das Recht des staatlichen Kollektivs steht herrisch im Vordergrund: der Staat, an keine höhere sittliche Rechtsquelle gebunden, verfügt eigenmächtig über die Ehe, ihr innerer Selbstwert wird mißachtet, ihr sittlicher und religiöser Inhalt entleert; ja, selbst die Menschenwürde wird in diesem intimsten Gebiet zertreten, indem Mann und Frau nur als Fortpflanzer eines erbgesunden Nachwuchses noch beachtlich sind. Am härtesten muß das die Frau treffen, die ihres Rechts auf Liebe und Lebensgemeinschaft verlustig gehen kann, wenn sie nicht gesunde Kinder zu gebären vermag.

Man hätte erwarten können, daß ein so ausgeprägt nationalsozialistisches Gesetz durch den Kontrollrat vollständig außer Kraft gesetzt würde. Dem ist jedoch nicht so. Das Gesetz Nr. 16 des Kontrollrats vom 20. Febr. 1946 „über die Ehe" entfernte wohl die untragbaren rassenpolitischen Bestimmungen, ließ jedoch mit geringfügigen Änderungen das Gesetz von 1938 für Deutschland weiterbestehen. Die schwere eiternde Wunde an unserem Volkskörper bleibt zunächst offen.

Wiederum würde die Gesetzgebung allein keinen großen Schaden gestiftet haben, wenn ihr die Praxis der breiten Schichten nicht gefolgt wäre. Aber

diesmal ist die Lage grundverschieden von der um die Jahrhundertwende. Eine Fülle von Gründen und Tatsachen haben das Ehebewußtsein empfindlich gestört, den alten Ernst sittlicher Treue und unerbittlicher Opferkraft ausgehöhlt — die Praxis stürzte sich mit Wucht und in erschreckender Breite in die Bresche, die das Gesetz aufgerissen hatte. Die Zahl der Ehescheidungen hat sich in der Nachkriegszeit stellenweise zum mindesten verdreifacht, anderswo verfünffacht und sogar verzehnfacht.

Zehntausende von Eheleuten drängen zur Scheidung, ja die Bewegung hat bereits eine solch mitreißende Kraft angenommen, daß Richter und Anwälte zu möglichst weitherziger Anwendung des Gesetzes geführt werden. Eine Lawine ist losgebrochen und wächst täglich an Breite und Tiefe.

Dieses gegenüber früher veränderte Verhalten in der Ehepraxis muß ernste Gründe haben. Unser Volk ist offenbar innerlich „reif" geworden für sein Ehescheidungsrecht; eine tiefe Ehenot ist durchgebrochen.

Gründe der Ehenot

Wenn man den Ernst der Bewegung erkennen will, empfiehlt es sich, nicht einfach die landläufigen Gründe aufzuzählen oder schlechthin alles mit dem Schwinden des christlichen Glaubens zu erklären. Man muß nüchtern unterscheiden zwischen Gründen, die mehr oder minder zeitbedingt sind, und solchen, die an die Substanz greifen und sich festgesetzt haben. Das Alarmierende liegt bei denen der zweiten Art.

Zeitbedingte Voraussetzungen entstammen der Lebensunruhe aus Nazipropaganda, Krieg und Nachkriegsnot.

Die nationalsozialistische Partei hat eine großangelegte Propaganda und Aufklärungsarbeit auf dem Gebiet von Geschlechtsleben und Ehe betrieben. Das blieb nicht ohne Nachwirkung. Besonders die junge Frauenseele wurde durch den geschickten Anruf des irrationalen Triebhaften aufgewühlt. Man betonte den überragenden Wert der biologischen Mutterschaft, verherrlichte die Natürlichkeit des sexuellen Triebes. Mit roher Hemmungslosigkeit ist in den Beziehungen der Geschlechter das Naturgemäße, Unausweichliche, Triebhafte, ja Animalische aus dunkelgeahnter Unbewußtheit in das grelle Licht des Bewußten, Gewollten gezerrt worden. So ist die keusche Scheu, der unberührte Schmelz heiliger Schamhaftigkeit, der natürlicherweise die unverdorbene Frau umschleiert, frivol zerrissen worden. Gertrud von le Fort sagt einmal: „Ein Weib wird nicht zu seiner Schande verschleiert und verborgen, sondern zu seiner Ehre. Denn die Stärke einer Burg erkennt man daran, daß ihre Tore verschlossen liegen. Nun aber ist das Weib die letzte Burg eines jeglichen Volkes. Wenn der Mann fällt, so wird Gott den Mann strafen; aber wenn das Weib fällt, so wird Gott das ganze Volk strafen." Die nationalsozialistische Propaganda ging darauf aus, die Tore und wehrhaften Zinnen einzureißen. Sie hat Keuschheit und Schamhaftigkeit als altmodisch, dumm, lebensfremd, ja widernatürlich, verhöhnt. Damit aber zerrte

man das Geschlechtsleben aus dem Ernst heiliger Verantwortlichkeit in die Unverantwortlichkeit gieriger Lust, aus der Geborgenheit keuscher Zucht in die Wildheit des Triebes. Eine Gier nach Ausleben hat Platz gegriffen.

Daß dabei die erbgesunde Mutterschaft als hohes Ideal gepriesen wurde, bildete keine genügende Gegenwehr. Denn nicht das natürliche Hochbild reiner Mutterschaft, in persönlicher Würde, war das Leitbild, sondern einzig die biologische Leistungsfähigkeit zur Zeugung erbgesunden Nachwuchses. An dieser Stelle trafen sich dann, im Ehegesetz 1938, Propaganda und Gesetzgebung: Ehescheidung wurde gewährt bei Krankheit, Nachwuchsverweigerung, Zeugungsunfähigkeit, Unfruchtbarkeit.

Umgekehrt brachte der Krieg eine zwingende Propaganda und größte Erleichterungen für Kriegsehen. Sie beruhten oft auf flüchtigen Soldatenbekanntschaften, waren menschlich kaum unterbaut und mußten bei ernster Belastung zerbrechen.

Kriege haben zu allen Zeiten die menschlichen Beziehungen gelockert, die Menschen sittlich nicht besser gemacht. Moderne Kriege in verstärktem Maße. Denn es gehört ja zum Wesen der allgemeinen Mobilmachung und der totalen Kriegsführung (die das „finstere, grausame Mittelalter" nie kannte) auch die eine Grausamkeit, daß Millionen junger, geschlechtsstarker Männer und der entsprechenden Zahl von Frauen und Mädchen ein Zwangszölibat auferlegt wird, und dies auf 4, 6 ja 10 Jahre. So etwas kann nicht ohne schwerste Entgleisungen abgehen. Diese Millionen haben keinen Beruf zum Zölibat, finden nicht in einer höheren Wertwelt die Kräfte zur Enthaltsamkeit; im Gegenteil, sie werden durch die modernen Mittel von Schrift, Bild, Funk und Film täglich in naturwidriger Weise übererotisiert.

Die Nachkriegszeit, die Reaktion des Lebenstriebes nach Todesnot und Entbehrung, mußten die innere Zerrüttung offenbaren. Die Männer kehrten zurück; kriegsgetraute Paare fanden sich nun zum erstenmal zur Lebensgemeinschaft und entdeckten, daß sie gar nicht zusammenpaßten. Eheleute sind sich nach 4, 6 oder 10 Jahren Trennung fremd geworden, eine gealterte abgehärmte Frau vor einem verbrauchten, durch Krieg und Gefangenschaft seelisch, nicht selten auch körperlich gebrochenen Mann; sie sehen sich entsetzt ins veränderte Gesicht und können das liebe Bild der ersten Jugend nicht mehr wiederfinden. Vielleicht auch erfuhr oder ahnte die Frau ihres Mannes Untreue, der Mann stellt die Untreue der Gattin fest, gewissenlose Nachbarn, lieblose Angehörige beginnen zu verklagen, zu hetzen, zu verleumden; die öffentliche Meinung ermutigt zur Scheidung, das Gesetz bietet die rechtliche Handhabe, die Ehe zerbricht.

Diese und ähnliche Gründe, wie die Wurzellosigkeit infolge Ausbombung oder Vertreibung, Wohnungsenge und Lebensnot, politischer Kleinkrieg im Gefolge der Entnazifizierung, sind zeitbedingt, werden also hoffentlich mit dem Schwinden der Grundbedingungen vorübergehen. Aber es gibt andere Gründe, die tiefer verankert sind in der Haltung und Denkweise des heutigen Menschen. Sie werden voraussichtlich lange nachwirken. Wenn man über-

haupt noch an Heilung denken will, muß man gerade diese Krankheitszeichen erkennen und ihre alarmierende Eindringlichkeit auf sich wirken lassen. Wir müssen wissen, „wie weit es ist in der Nacht".

Zunächst einmal ist seit vielen Jahrzehnten, in Schrifttum, Theater und Film, die eheliche Treue mit solcher Selbstverständlichkeit ins Lächerliche gezogen worden, daß sie ihre königliche Stellung nicht mehr behaupten konnte. Der Film hat die Zersetzung ehrwürdiger Ehebegriffe auch in die breiten Volksschichten getragen, die früher von der aufgeklärten Romanliteratur nicht einmal den Namen kannten. Theaterdarbietungen und bebilderte Schriften betonen einseitig den weiblichen Körper in seiner sexuellen Reizwirkung. Was der Männerwelt als erstrebenswertes Ziel vorgeführt wird — und die Frauenwelt fast notwendig zur Nachahmung verleitet — sind die verlockenden Qualitäten des Geschlechtswesens. Damit ist für die Geschlechterwahl eine verhängnisvolle Verengung des Blickfeldes erzeugt worden. Wie altmodisch klingt da das Wort eines edlen Mannes: „Ich liebe zwei Frauen, meine Mutter und die Mutter meiner Kinder." Die illustrierte Presse — und sie erfüllt tagtäglich die Vorstellungswelt der jungen Menschen mit ihren Bildern — kennt nur die triebweckende, künstlich betonte Leibesschönheit; was bedeuten dagegen die eigentlichen Werte: Persönlichkeit, Seele, sittliche Charakterstärke, die doch allein eine Lebensgemeinschaft sichern können?

So hat sich langsam geradezu eine Verkehrung der Geschlechtsauffassung herausgebildet: gesucht wird die Lust, ausgeschlossen die Last. Der gesund empfindende Mann und die hingabestarke Frau sehen in natürlicher Unbefangenheit das Geschlechtsleben in seiner Gesamtheit; sie bejahen das Recht der Sinne und ebenso die damit zugleich gegebene Verantwortung. Diese Ganzheitsschau ist, wie es scheint, weithin endgültig zerbrochen.

Naturgemäß hat sich dies auch ganz allgemein auf die Berufsauffassung ausgewirkt. Die Scheinwelt des Films betört die Menschen, als ob das Leben nur schön, voll seligen Glückes und gesicherten Wohlbefindens sei, ein gepflegtes Dasein; erst recht die Ehe. Frühere Geschlechter gingen mit Scheu und zagender Besorgnis in das, was sie einen neuen Lebensstand, einen Lebensberuf nannten; sie taten den Schritt wohl liebend und glückhoffend, jedoch auch zitternd und betend, wissend um das Wort „Ehestand ist Wehestand". Nun ist bei vielen an die Stelle des Ernstes ein leichtfertiger Taumel ins happy-end getreten. Wenn dann die Ernüchterung kommt, wenn sich das happy-end in Wirklichkeit als Ende einer erträumten Glücksperiode entpuppt und dafür Opfer, Entbehrung und Kreuz an die Türen pochen, wird die Enttäuschung um so grausamer. Dann drängt der Sinnenhunger nach Abwechslung und neuem Versuch. Wie stark bereits das natürliche Empfinden angekränkelt ist, muß man bei Ehescheidungsprozessen mit Entsetzen immer wieder feststellen. Die Eheleute streben auseinander, suchen ein neues Glück, kaltblütig selbst über das Kind hinweg. Eine gesund empfindende Mutter würde lieber alles andere drangeben als ihr Kind; ein Mann,

der wirklich diesen Namen verdient, weiß sich seinem Nachwuchs so stark verpflichtet, daß er Arbeit und Entbehrung als selbstverständlich hinnimmt, um Frau und Kindern stützender Stamm zu bleiben. Vor dem Ehescheidungsgericht scheint das vergessen. Es ist wohl richtig, daß der höchste Hundertsatz von Ehescheidungen die kinderlose Familie betrifft. Aber die frei gewählte Kinderlosigkeit offenbart nicht weniger wie die Scheidungsbereitschaft in kindergesegneten Familien, wie weit das Gesunde im Menschen verschüttet, ja ins Gegenteil verkehrt ist.

Damit berührt sich eine andere Eigenart des heutigen Menschen: der Sinn für absolute Lebensbindungen ist im Schwinden. Das Denken ist relativiert, seiner Verbindlichkeit und Unbedingtheit weithin verlustig gegangen. Dementsprechend auch die Bereitschaft, sich höheren Werten freiwillig auf immer zu verpflichten. Ein Beispiel möge zeigen, wie weit die Entwicklung selbst kirchliche Einrichtungen ergriffen hat. Die frühere Kirche kannte das Ordensleben nur als eine unwiderrufliche Berufshingabe, in ewigen unlösbaren Gelübden. In der neueren Zeit tauchen Genossenschaften auf, die nur zeitliche Gelübde oder einfache Versprechen oder überhaupt keine ausdrückliche Hingabe erfordern. Es sprechen gewiß dafür gewichtige Gründe; es soll auch gegen derartige Bildungen keine Mißbilligung ausgesprochen werden. Aber die Entwicklung ist bezeichnend für unsere Zeit, die im weltlichen Raum bereits seit langem jeder unwiderruflichen Lebensbindung ausweicht. Und doch können Volk und Staat ohne solche eisernen Traggerüste auf die Dauer nicht bestehen. Man darf sich nicht wundern, daß der totale Staat sie schließlich in grausamer Härte erzwingt, selbst für Ziele, die eine freiwillige Hingabe nie rechtfertigen würden.

Auf dem Gebiet der Ehe mußte dies verhängnisvoll sich auswirken. Wenn das Wort junger Liebe: „Ich bin Dein auf immer" nicht mehr voll genommen wird, wenn das Ja-Wort am Traualtar kein Lebens-Ja-Wort mehr bedeutet, dann geht in schweren Stunden den Eheleuten ein schützender Halt verloren. Frühere Ehen haben auch ihre Krisen gehabt. Aber das Bewußtsein von dem unentrinnbaren Zusammenbleiben-müssen hat wie eine Notbrücke über den entstandenen Riß geführt; die Ehrfurcht vor dem einmal gegebenen Ja ist zum Schild der Treue geworden und hat zahllose Ehen in ihrem Bestand gerettet — in den meisten Fällen nicht, wie man heute so gern sagt, als Marterhölle, sondern in neugewonnener, geläuterter und gereifter Liebe.

Hier ist nun allerdings die Stelle, wo die religiöse Begründung der ehelichen Treue unentbehrlich erscheint. Das Eherecht der modernen Staaten ist zunächst einmal ausgehöhlt worden, weil die Ehe nicht mehr als Einrichtung göttlicher Satzung gesehen wurde, hinter der ein absoluter unabänderlicher Treuwille Gottes steht, sondern als Willensprodukt des selbstherrlichen freien Menschen, der sein augenblickliches Wohlsein zum Maß aller Dinge macht. Man beachte den Unterschied zwischen heute und der Zeit um die Jahrhundertwende. Die Philosophie des Rechtspositivismus ist schon alt; sie hat seit langem das gesetzgeberische Handeln der Staaten be-

stimmt. Aber erst die jüngste Zeit mit ihren Erlebnissen hat auch dem Mann auf der Straße ins praktische Bewußtsein gebracht, daß der Staat kein ewig gültiges Recht anerkennt, daß er sich als einzige und höchste Quelle von Recht und Satzung sieht; die staatliche Gesetzgebung und mehr noch Verwaltung hat immer mehr die Grenzen zwischen unabänderlichem Recht, Verfassung, Gesetz, Verordnung und Erlaß eingeebnet, hat sich dem reinen Dezisionismus verschrieben, Gesetz und Satzung nach augenblicklichem Gutdünken geändert, aufgehoben, neugeschaffen. So schloß man: der Staat kann das, er tut es, er allein gibt an, was Rechtens ist. Unsere Nachkriegszeit kehrt nun wohl, durch grausame Erfahrung belehrt, zur Anerkennung des Naturrechtes, der unveränderlichen Menschenrechte zurück. Wird aber diese Erkenntnis sich durchsetzen? Man darf daran zweifeln. Schon wieder erhebt sich der politische Eigennutz und geht kalt über Menschenrechte hinweg; zu groß ist bei der Verzweiflung der Menschen, die Versuchung zur Gewalt. Und wie soll ein wahres Rechtsbewußtsein von höchsten Normen sich lebenskräftig entfalten können, wo der einzige Träger der höchsten Norm, der ewige Gott, nicht lebendig geglaubt wird? Warum sollen Menschen die Last der unauflöslichen Ehe schleppen, wenn sie dahinter nicht mehr Gottes Wille leuchten sehen? Wer soll solchen Menschen die seelische Kraft zum Ertragen geben, wenn sie nicht die Gnade des Ehesakramentes kennen?

Beruht also nicht letztlich die Unauflöslichkeit der Ehe doch nur auf einem religiösen Dogma, das nur den gläubigen Katholiken verpflichtet? Das ist die konkrete und quälende Frage, die sich heute selbst das katholische Volk stellt. Man sagt: der Staat erlaubt die Ehescheidung, die nichtkatholischen Bekenntnisse erlauben sie, nur die katholische Kirche erlaubt sie nicht. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist also offenbar keine allgemein begründete Forderung, sondern nur ein besonderes Glaubensdogma der katholischen Kirche. Warum kommt nun die Kirche der schrecklichen Ehenot nicht ein klein wenig entgegen, warum hält sie so hartherzig am Überkommenen fest, warum gibt nicht wenigstens der Papst von Fall zu Fall eine Dispens? Selbst gute und beste Katholiken sprechen derartige Klagen aus.

Ist die Unauflöslichkeit der Ehe wirklich nur ein kirchliches Dogma? Ich glaube, daß die kirchliche Lehrverkündigung nicht ganz schuldlos ist, wenn solche Auffassung sich bilden konnte. Wir haben in einer Art Vereinfachung und Kurzschluß einfach die kirchliche Forderung gegen die allgemeine Praxis gestellt. Wir haben unsere Beweise aus Schrift und Kirchenrecht dargelegt und viel zu wenig herausgearbeitet, daß die Natur selbst die unlösbare Ehe fordert. Die ständig wiederholte Behauptung der Gegner, sie allein seien die Vertreter des Fortschrittes, die Kirche gönne dem Menschen nicht seine Freiheit, hat leider Erfolg gehabt, gerade bei uns selbst. Wir haben uns einschüchtern, in die bloße Verteidigung drängen lassen. Und dabei ist doch dieser sogenannte Fortschritt nur ein grauenvoller Rückschritt ins Unmenschliche und Untermenschliche.

Es ist hohe Zeit, daß wir den Kampf um die Heiligkeit der Ehe nicht nur als religiös-seelsorgerliches Anliegen im engen Kreis der Pfarrgemeinde sehen, sondern als das, was er inzwischen längst geworden ist, ein dringendes Anliegen menschlicher Ordnung. Verteidigung allein genügt nicht mehr, wir kämpfen bereits auf den letzten Bastionen. Haben wir noch Möglichkeiten zum Gegenstoß, in eine geschlossene Front hinein, die ganz anders denkt als wir? Verfügen wir über Beweismittel, die zu allen sprechen? Ja. Die Natur selbst ist unser Bundesgenosse geworden, die mißhandelte Natur; die Ergebnisse und Erfahrungen der irrigen Entwicklung streiten heute bereits für uns.[1]

Über den Umgang mit „Heiden"

Von E. M. LÜDERS

In unseren traditionsmäßig abgeschlossenen katholischen Kreisen bestehen oft recht unklare Vorstellungen über das „Heidenland", das uns räumlich so unmittelbar nahe liegt, von dem wir innerlich aber vielfach einen größeren Abstand zu haben scheinen als von den Heidenländern auf anderen Kontinenten, ja, dessen Vorhandensein nicht einmal jedem voll bewußt ist. Wenn am Epiphanietag von der Heidenmission die Rede ist, so gehen die Blicke wie selbstverständlich nur nach Übersee. Bei dieser Gelegenheit konnte man einmal in Hamburg, das wohl eine der ausgeprägtesten Zentralen modern-heidnischen Geistes ist, in einer Kinderkatechese die Frage hören: „Wo gibt es denn kleine Heidenkinder? Etwa in Hamburg? Oder in Blankenese?" Zur Zufriedenheit des Katecheten erfolgte ein einstimmiges „Nein", worauf man ungestört die Expedition nach Zentralafrika unternehmen konnte.

So scheint also selbst noch in der Diaspora, in die jetzt so viele Katholiken verschlagen sind, jene „traditionelle" innere Abgeschlossenheit fortzubestehen, die das religiöse Leben von aller Anteilnahme und Verantwortlichkeit für die moderne Welt, ihre Probleme und Gefährdungen, abtrennt. Eine vorwiegende Haltung der Flucht und der Abwehr verhindert es vielfach, daß diejenige „Missionsaufgabe", die uns durch die Zeitumstände zunächst liegt und die am dringendsten geworden ist, erkannt, geschweige denn ergriffen wird.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß diese „Missionsaufgabe" nicht durch ein aufdringliches Streiten um Glaubenswahrheiten und moralische Grundsätze, durch keine Kritik am modernen Leben erfüllt wird, die ohne inneres Verständnis gleichsam von oben auf das verdorbene Heidentum herabdonnert. Durch eine solche Haltung, die etwa der gleichen inneren Abgeschlossenheit und Enge entstammt wie die völlige Gleichgültigkeit, machen

[1] Ein zweiter Aufsatz wird die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe positiv darlegen und praktische Anregungen zur Frage der Eindämmung der Ehescheidungswelle geben.

sich die sogenannten „aktiven" Katholiken gelegentlich nur „unbeliebt" in ihrer Umgebung und helfen sogar noch die Kluft erweitern, die Glaube und Unglaube voneinander trennt. Das ist eine Tragik, wie sie häufig den gut gemeinten, aber im Hinblick auf die innere Struktur des modernen Heiden denkbar unzweckmäßigen und ungeschickten Eifer des gläubigen Menschen begleitet. Es braucht wohl, um diese Tragik aufzuheben, ein tieferes Eindringen in das Wesen des modernen Heidentums, ein Verstehen, das die Menschenliebe einschließt.

I.

Eine Ursache für die große innere Entfernung des Katholiken von der Welt des modernen Heidentums liegt wohl darin, daß sich ihm dessen Realität und eigentliche Beschaffenheit noch vielfach unter dem Namen des Protestantismus verbirgt. Doch steht uns längst nicht mehr der seiner eigenen und einheitlichen religiösen Grundsätze bewußte Gegner des konfessionellen Zeitalters gegenüber, der, wiewohl er in wesentlichen Glaubenswahrheiten mit der Kirche übereinstimmte, diese selbst aus dem Fundament zu vernichten suchte. Die Lage hat sich inzwischen wesentlich geändert. Außerhalb der verhältnismäßig kleinen theologisch interessierten Kreise ist man sich auch unter solchen Protestanten, welche die Verbindung mit ihrer Kirche noch aufrechterhalten, kaum über die eigentlichen Grundlagen des Protestantismus und ihre Abweichungen von der katholischen Glaubenslehre klar. Man verbindet vielfach mit dem Wort „protestantisch" nur das unbestimmte Gefühl einer Freiheitsbewegung gegen Gewissenszwang und Geistesverdunkelung und die Vorstellung eines gemäßigten, vernünftigeren und fortschrittlicheren Christentums, das sich von dem Aberglauben eines dunklen Zeitalters gereinigt hat und dem Menschen sein gewöhnliches Leben nicht schwer macht. So wurde zum Beispiel einmal im protestantischen Religionsunterricht dreizehn- bis vierzehnjährigen Kindern der Unterschied zwischen den beiden Konfessionen darin gezeigt, daß die Katholiken die Bilder in ihren Kirchen anbeten, während sie in den protestantischen Kirchen nur zur allgemeinen Erbauung und zum Schmuck dienten.

Die gleiche Unklarheit ist auch den Vorstellungen eigen, die der Protestant häufig von den Glaubenswahrheiten selbst hat. Es gibt gebildete und religiös durchaus aufgeschlossene Menschen, die nicht imstande sind zu erklären, was etwa die Begriffe Trinität, Inkarnation, Sakrament bedeuten. Sie können sogar empört sein über diese Zumutung, nicht nur aus einer allgemeinen Gleichgültigkeit heraus, die das lebendige Verhältnis zu den Glaubenswahrheiten verloren hat, sondern aus einem seltsamen Abscheu, einer Angst vor allem „Dogmatischen" und „Orthodoxen". Diese Worte haben nämlich für viele Protestanten einen geradezu irreligiösen Sinn. Man sagt mit einem entfernten, in seiner ursprünglichen Bedeutung entstellten Anklang an die Reformatoren, daß das Dogma die persönliche Freiheit bedrohe, den Geist töte und daß es allein auf den Glauben, das heißt für sie: auf eine Rich-

tung des Fühlens und des sittlichen Willens ankomme, die an keinen Glaubensinhalt gebunden ist. So kann es geschehen, daß ausgesprochen unchristliche und antichristliche Vorstellungen und Begriffe in die grundlegenden Glaubensbestände, selbst in den Gottesbegriff, eindringen. Vielfach wird so unbewußt der eigentliche christliche Offenbarungsbegriff durch deistisches und pantheistisches Gedankengut ersetzt. Oder man versucht einen Kompromiß zu finden zwischen dem, was der vernünftig-sittlichen Natur des Menschen gemäß erscheint, und einer subjektiven Auslegung einiger passender Stellen der Heiligen Schrift.

Von einzelnen ausgezeichneten Vertretern der protestantischen Kirche und zahlenmäßig ziemlich kleinen Gruppen abgesehen, die sich ehrlich um die Glaubensfragen bemühen und von denen gelegentlich eine Erneuerungsbewegung ausgeht, ist eine Neigung zu solcher Unbestimmtheit und Gleichgültigkeit in weiten Teilen des modernen Protestantismus heimisch, die so bereits ein virtuelles Heidentum umfassen und mehr und mehr aus sich entlassen. Ungeachtet der exakten theologischen Definitionen über Glauben und Kirche, die derartige Abweichungen natürlich theoretisch ausschließen, aber dem weitaus größten Teil der Protestanten unbekannt sind, und trotz der neueren Besinnung auf die altlutherische Dogmatik, die sich gerade gegen solche Erscheinungen wendet, setzt sich dieser Zug zur Vermenschlichung und Säkularisation des Christentums immer stärker durch. Ja, man könnte sagen, daß er mit einiger Notwendigkeit aus den Grundsätzen des Protestantismus, wenn auch ganz und gar nicht aus den Absichten der Reformatoren, folgt, so daß man letztlich bei dem langsamen Entstehen des modernen Heidentums aus einem liberalen und zum Subjektivismus neigenden Christentum auch ursprünglich religiöse Antriebe und Auffassungen mit am Werk sieht.

Von diesen Ursprüngen her ergeben sich nun manche Folgen für die innere Gestalt des modernen Heidentums. Einerseits ist es noch mit einer Art metaphysischer Energie geladen, die sich in der Entschiedenheit und dem unbedingten Gültigkeitsanspruch mancher Ideen zeigt. Anderseits wirkt in ihm noch jener Auflösungs- und Verfallsprozeß fort, den die religiösen Grundsätze im Laufe der protestantischen Jahrhunderte erfahren haben, so daß sich von hier aus den neuen heidnischen Ideen eine innere Zerrissenheit und Uneinheitlichkeit mitteilt, die vielfach im Gegensatz steht zu den Vorstellungen von einer einheitlichen antichristlichen Kampffront, die man sich auf christlicher Seite macht.

II.

Wenn man die Gründe überblickt, welche die modernen Heiden für ihre Trennung vom Christentum oder für ihre erklärte Feindschaft anführen, so kann man bei aller Vielfältigkeit doch eine Übereinstimmung finden: kaum eine dieser Begründungen hat etwas mit den Glaubenswahrheiten als solchen zu tun oder jedenfalls nur in zweiter Linie. Durch die allmähliche Vorbereitung und Entstehung des Heidentums innerhalb der liberalen christlichen

Strömungen ist ihm die Wirklichkeit des Übernatürlichen, zu der ja bereits der liberale Protestantismus kein Verhältnis mehr hatte, völlig entglitten. Der moderne Mensch ist sich über den Übergang vom Glauben zum Unglauben oft gar nicht klar. So kommt es, daß man im modernen Heidentum zum Christentum und zur Kirche vorwiegend unter politischen, soziologischen, geistes- und bildungsgeschichtlichen, ja ökonomischen und nationalen Gesichtspunkten Stellung nimmt, ohne daß die übernatürlichen Glaubenswahrheiten auch nur in den Blick gelangen. Dabei wirken auch solche geistige Strömungen und Ideologien nach, die in der Geschichte des Protestantismus und der Säkularisation der letzten 200 Jahre versuchten, die christlichen Offenbarungsgehalte auf eine Naturreligion, ein deistisches oder pantheistisches Weltbild zurückzuführen oder positivistisch auszudeuten.

Durch diese in seiner Entstehungsgeschichte begründete Stellung zur christlichen Welt unterscheidet sich das moderne Heidentum wesentlich von allen anderen — vorchristlichen oder außereuropäischen — heidnischen Kulturen, die sich von den Voraussetzungen einer rein natürlichen Religion oder Metaphysik her gleichsam auf das Christentum hin entwickelt haben, um in ihm die übernatürliche Ergänzung ihres Wesens zu finden, wie es in ganz hervorragender Weise im Griechen- und Römertum der Fall war. Das moderne Heidentum setzt in fast allen seinen Gehalten die christliche Offenbarung virtuell voraus, wenn es sie auch bewußt verneint. Das Christentum liegt also hinter ihm, nicht vor ihm; seine natürliche Entwicklungsrichtung führt von ihm fort. Seine zum Teil noch von der christlichen Überlieferung her beeinflußte geistige Grundstruktur bedeutet vielfach, statt eine Verwandtschaft oder gegenseitige Anziehung herzustellen, das größte Hindernis für eine Annäherung an die christlichen Glaubenswahrheiten. Man hat oft den Eindruck, daß dem Neuheiden bei einer solchen Annäherung die christlichen Jahrhunderte, und nicht zuletzt auch die Fehler und Irrtümer, die in ihnen entstanden sind, im Wege liegen.

Von hier aus ergibt sich eine Erklärung für eine überraschende Erscheinung, die sich heute in der neuheidnischen Welt andeutet: daß nämlich dort, wo man sich subjektiv dem Christentum noch am nächsten fühlt, die geringste Ansprechbarkeit und Aufnahmebereitschaft für die übernatürliche Realität des Glaubens vorhanden ist. Je mehr sich das Heidentum hingegen von seinen liberalen christlichen Ausgangsstellungen und somit auch von den Gedanken der Säkularisationsgeschichte entfernt, desto näher kommt es wiederum jenem Stande natürlicher Glaubensbereitschaft, der sich seiner Ergänzungsbedürftigkeit durch das Übernatürliche bewußt zu werden vermag. Diesem Gedanken folgend sei hier versucht, einen Überblick über die einzelnen Formen und Typen des modernen Heidentums zu geben.

Seine glaubensfernste Gestalt könnte man wohl in jenem liberalen und verbürgerlichten Konventionschristentum finden, das von der Zeit um die Jahrhundertwende her noch teilweise in unsere Welt hineinragt. Es hat im Grunde schon völlig mit der Wirklichkeit und den Forderungen des Glaubens ge-

brochen und ist zu einem reinen Ausstattungsstück einer konservativen Gesellschaftsklasse geworden, wenn es nicht manchmal sogar der Tarnung ihrer selbstsüchtigen Interessen dient. So ist es in doppelter Weise die Wurzel und das erste Stadium des neuen Heidentums, dessen plötzlich unverhülltes Hervortreten in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen also längst vorbereitet und durchaus kein Akt persönlicher Willkür oder Bosheit auf seiten der Abfallenden ist, wie es oft von den Christen angenommen wird. Einerseits nämlich ist dieses innerlich ausgehöhlte spätbürgerliche Christentum, das im Strome rückständigen Denkens steht, der Gegenstand eines großen, zumal von sozialistischen Tendenzen getragenen Protestes, anderseits bereiten sich unter seiner Oberfläche schon die Ideale einer reinen Diesseitsfrömmigkeit vor, die das Heidentum immer weiter entwickelt. Unter Einwirkung des Kulturprotestantismus entstehen hier die Überzeugungen, daß der Nutzen, die Bildung und das Vergnügen des Menschen die eigentlichen Schöpfungsziele seien und daß somit der „vernünftigste" Gottesdienst darin bestehen müsse, allgemeinen humanen, kulturellen und politischen Zielen zu dienen und so den Fortschritt und die Höherentwicklung des Menschengeschlechtes — in einem sehr menschlich verstandenen Sinne — zu fördern.

Von dieser liberalen Christlichkeit ist nur noch ein Schritt zu einer Welt- und Gefühlsfrömmigkeit, deren eigentliche Epoche wohl die Zeit zwischen den Kriegen war, die aber seit einigen Jahren wieder ungemein an Bedeutung zunimmt, zumal unter den künstlerisch Schaffenden, in den Lehrberufen und in weiten Kreisen der Natur- und Kunstfreunde. Hier fühlt man sich, abgesehen von einem verächtlichen Widerwillen gegen alles, was nach Dogma und kanonischem Recht aussieht, dem Christentum noch irgendwie nahe, obgleich die sehr im Unklaren gelassene Gottesvorstellung oftmals schon in einen reinen Pantheismus, Seelen- und Naturkult übergeht. Das wird aber nicht als ein „Bruch" mit dem Christentum empfunden, sondern als ein Fortschreiten zum Wesentlichen und Eigentlichen. Vielfach werden noch christliche Symbole und Begriffe auf allgemein menschliche und natürliche Tatbestände angewandt, und dieser neue, säkularisierte Sinn erscheint als der tiefere und eigentliche, auf den die Religionen nur unvollkommen hindeuten. Dabei führt die Überzeugung, daß die religiöse Wirklichkeit wie die Wirklichkeit überhaupt völlig irrational ist, diese Art der Gefühlsfrömmigkeit zu der entschiedensten Verachtung jeder genaueren Bestimmung eines religiösen Inhalts.

Daraus entstehen, obgleich man sich hier auf dem Gipfel der Toleranz und der Verständnisbereitschaft allen Religionen gegenüber fühlt, fast unübersteigbare Hindernisse den eigentlichen Inhalten der christlichen Offenbarung gegenüber, deren übernatürliches Wesen sich nicht in den allgemeinen, naturhaften Ausdrucksmitteln einer Gefühlsfrömmigkeit fassen läßt. Während man meint, sich im Abstreifen der „äußeren" Formen des Dogmas und der Kirche um so sicherer dem Wesen des Christentums zu nähern, ver-

fehlt man dessen übernatürlichen Sinn. Dabei besteht jedoch ein unklarer Zug zu den über- oder außernatürlichen Bereichen fort, der nun desto leichter eine Richtung auf das Okkulte und auf spiritualistische Spekulationen annimmt, wie sie sich etwa in Anthroposophie und Theosophie darstellen, in die nicht selten die irrationale Gefühlsfrömmigkeit einmündet.

Der „freireligiösen“ Haltung ist im Grunde jene andere „freigeistige“ nicht allzu fremd, in der das, was der Irrationalismus der Gefühlsfrömmigkeit noch im Unklaren läßt, nun als ein eindeutiges Bekenntnis gegen das Christentum und seinen Jenseitsglauben zum Ausdruck kommt. Die freigeistige Haltung bildet ihr Wesen im Widerspruch und Kampf gegen das Christentum heraus; denn nur insofern Glaube, Dogma, Kirche als unrechtmäßige Bevormundung und Versklavung des Menschen, zumal seiner Vernunft und seines Gewissens, hingestellt werden, sind Befreiung und Freiheit als positive Werte zu verstehen, die einer geistigen Bewegung als Impulse und Ziele dienen können. Alle Inhalte und „Ideale“ der freigeistigen Weltanschauungen nämlich, von den sehr gegenständlichen Plänen eines radikalen Sozialismus bis zu den mehr spekulativen Annahmen eines unendlichen geistigen und sittlichen Fortschritts, den der Mensch allein außerhalb religiöser Bindungen als die eigentliche Verwirklichung seines Wesens finden soll, sind auf das Christentum als historische und sachliche Voraussetzung angewiesen. Indem sie dessen Glaubensgehalte jeweils von diesseitigen Gegensetzungen aus befehden, gewinnen sie selbst allererst ihre metaphysische Energie als Träger einer neuen Weltanschauung, ja, einer Art neuer Religion, die mit diesseitigen Mitteln und Hoffnungen die Ziele der Jenseitsreligion besser zu verwirklichen verspricht. Die freigeistigen Ideen sind nicht, wie sie sich ausgeben, Werte, die aus sich selbst bestehen, die als ein Absolutes, Unbedingtes nachbleiben würden, wenn man die Welt des Glaubens beseitigt, oder die ohne die Welt des Glaubens von jeher bestanden hätten. Sie leben selbst noch aus dem Verfall der christlichen Welt. Das wird bereits aus ihrem Säkularisationscharakter deutlich, der sie als letzte Folgerungen jenes gleichen Prozesses erkennen läßt, in dem bereits der liberale Protestantismus steht, und dessen Ausgangspositionen und Impulse ursprünglich religiös sind. Die Ideen der Freiheit und Menschenwürde, der geistigen Mündigkeit, der sittlichen Autonomie, die das Gute um seiner selbst willen zu tun strebt, der Humanität und des Fortschritts der Menschheit gehen alle auf christliche Ursprünge zurück, zumal auf den Gedanken der menschlichen Gottebenbildlichkeit, der im Verlaufe der Säkularisation von jeder Reflexion auf die natürliche Abhängigkeit und Unvollkommenheit der menschlichen Natur gelöst wurde und zur Absolutsetzung des Menschen und seiner diesseitigen Bezüge geführt hat. Auch der Vernunftbegriff und das naturwissenschaftliche Erkennen, auf die sich die freien Geister beim Aufbau ihres jenseitsfeindlichen und gottlosen Weltbildes berufen, gehen schließlich auf den Geist des christlichen Abendlandes zurück, der im Bereich der naturwissenschaftlichen Erfahrung und Theorie selbst diese Prin-

zipien ausgebildet hat, so daß sie ihm von der Wurzel her nicht widersprechen können,[1] solange sie eine legitime Anwendung in ihrem eigentlichen Bereiche finden und nicht zur Deutung der Wirklichkeit überhaupt, die nicht mit dem engeren Bereich naturwissenschaftlichen Erfahrens gleichgesetzt werden darf, mißbraucht werden.

Ein solcher illegitimer Gebrauch naturwissenschaftlicher Prinzipien, der durch ein nicht leicht durchschaubares Gewebe von Scheingründen verhüllt wird, bildet den eigentlichen intellektuellen Kern des freigeistigen Kampfs gegen das Christentum, aus dem man auf mannigfache Art seine Lügenhaftigkeit, Rückständigkeit und Enge nachzuweisen sucht, wenn man überhaupt auf eine Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage Wert legt und sich nicht mit Einwänden begnügt, die das Religiöse kaum mehr berühren. In beiden Fällen ist es bei näherer Prüfung auffällig, daß die noch heute wirksamsten antichristlichen Kampfmittel ihre Argumente und ihre Wirkungskraft aus längst vergangenen, geistig und geschichtlich überholten Zeiträumen beziehen. In den „volksaufklärenden" Veranstaltungen der „freigeistigen Vereinigungen", die heute wieder bei uns im Namen der Toleranz einen so intoleranten Kampf gegen Christentum und Kirche führen, gehören die Gedanken der positivistischen Religionskritik, der oberflächliche Fortschritts- und Entwicklungsgedanke des 19. Jahrhunderts noch zu den beliebtesten Argumenten. Auch der eigentümliche Enthusiasmus eines Freiheitskampfes gegen den vermeintlichen Geistes- und Gewissenszwang der Kirche entzündet sich an längst überholten Schlagworten. Ungeachtet der völlig veränderten modernen Machtverhältnisse, denen zufolge der Kampf gegen kirchlichen Zwang gegenstandslos geworden ist und die geistesfreie Einstellung an sich viel eher Vorteile als Nachteile mit sich bringt, macht man etwa das Schicksal eines Giordano Bruno zur Kampfparole und nimmt für sich selbst den Glanz eines früheren geistigen Kämpfer- und Märtyrertums in Anspruch, das man im Sinne neuzeitlicher Ideen umzudeuten sucht.

So leicht durchschaubar all dies im Grunde ist, so bildet es doch eine große Gefahr für weite Volksschichten, die nicht tiefer in den inneren Mechanismus des modernen Denkens einzudringen vermögen und, mehr oder minder unbewußt den echten religiösen Bindungen entglitten, in eine große Gleichgültigkeit geraten sind. An dieser innerlich unsicheren und unklaren Menge, die den größten Teil des modernen Heidentums ausmacht, haben die aktiven Gegner des Christentums einen unbegrenzten Einflußbereich, zumal wenn sie die antichristliche Polemik mit politischen und sozialen Zielsetzungen verbinden. Es ist erstaunlich, welche Wirkung hier noch ein allgemeines Frei-

[1] Eine solche Ausdeutung des naturwissenschaftlichen Denkens, das bisher als uneinnehmbare Festung der freigeistigen Position galt, bricht sich neuerdings Bahn. Vgl. den Aufsatz von Hans Heyse, Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewußtsein. Scholastik, Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie, XXV. Jahrg., Heft 1, Januar 1950.

heits-, Fortschritts- und Vernünftigkeitspathos und die antichristlichen Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts hervorzubringen vermögen, die um so selbstverständlicher und unwiderleglicher erscheinen, weil man ihre geschichtlichen Hintergründe und ihre Bedingtheit nicht kennt. Durch eine unmittelbare demagogische Beeinflussung, die das Volk aus geistiger Unmündigkeit zu befreien vorgibt, sowie über die zahllosen Kanäle moderner Volksbildung und Volksführung, durch die vielfach die Ideen vergangener Epochen gleichsam als „gesunkenes Kulturgut" zum volkstümlichen Gemeinbesitz werden, entsteht so im allgemeinen Bewußtsein weithin ein Gewirr von antichristlichen Vorurteilen und Affekten. In dieser Beeinflussung einer religiös gleichgültig gewordenen Menge durch einzelne aktiv antichristliche Gruppen liegt vielleicht das größte Problem des modernen Heidentums.

Das ist aber nur die eine Seite der modernen religiösen Indifferenz, in der sich zugleich auch eine völlige Loslösung von der christlich-abendländischen Geisteswelt, einschließlich ihrer Säkularisationsphänomene und ihrer religiösen Probleme, vorbereitet. So läßt sich beobachten, daß die antichristliche Propaganda vor allem dort erfolgreich ist, wo man noch eine gewisse Beziehung zum Erbe der christlichen Welt hatte, während die jüngeren Jahrgänge, die oft in ihrer Kindheit kaum noch eine religiöse Erziehung gehabt haben, dieser Polemik zweifelnd gegenüberstehen. Während diejenigen Generationen, die ihre geistige Prägung noch mehr den Jahren nach dem ersten Weltkrieg verdanken, die Gedanken einer reinen Diesseitszuwendung und Autonomie des Menschlichen noch mit einem metaphysischen Sinn und einer gewissermaßen religiösen Begeisterung zu erfüllen vermögen, ist die Ernüchterung der jetzigen Nachkriegsgeneration so weit gegangen, daß man die Leere und Last einer auf sich selbst beschränkten Alltäglichkeit zu spüren beginnt. Das Leben als „Sinn in sich selbst", Humanität, selbständiges Gewissen, das Ethos des Schaffens und die reine Betriebsamkeit des modernen Lebens sind inzwischen so verdächtig geworden, daß sie nicht mehr als positive Gehalte einer Geistesbewegung auftreten können. Ja, man wird sogar fähig, aus einer ehrlichen Neutralität und Objektivität heraus die christliche Welt sachlicher und günstiger zu beurteilen als es seit langer Zeit innerhalb der Säkularisationsgeschichte der Fall sein konnte. Damit ist aber auch der Weg für eine neue Begegnung mit der übernatürlichen Wirklichkeit des Christentums frei, die jetzt in ganz ursprünglicher Weise wieder erfolgen kann. Die illusionslose Nüchternheit des modernen Menschen selbst, sein Sinn für die Fragwürdigkeiten der Welt und des eigenen Lebens, der sich nicht mehr durch religiöse Surrogate befriedigen läßt, eine schonungslose Wahrhaftigkeit und Demut, die sich eingesteht, daß der Mensch nie sich selbst genügen kann, vermögen ein neues natürliches Fundament abzugeben, von dem aus das Reich der Gnade als einzig zureichende Ergänzung und Vollendung des Hiesigen erscheint.

III.

Wenn hier versucht wurde, das moderne Heidentum, seine innere Gestalt und seine verschiedenen Darstellungsformen in ihrer Uneinheitlichkeit, Unsicherheit und geistigen Unklarheit darzustellen, wenn zugleich auch die Hindernisse aufgezeigt wurden, die weite Bereiche desselben von einer Begegnung mit dem übernatürlichen Wesen des Christentums trennen, sowie die Gefahren, die selbst aus den dümmsten und gröbsten antichristlichen Argumenten für breite Volksschichten erwachsen, und wenn schließlich auf eine Entwicklung hingewiesen wurde, die die Möglichkeit einer neuen Begegnung mit dem Glauben herbeiführt, so enthalten diese Tatsachen keine geringe Aufforderung und Verantwortung für die christliche Welt. An ihr liegt es vielleicht am meisten, ob sich die moderne Entwicklung in der zuletzt geschilderten Weise verwirklichen und ihre guten Tendenzen im Christentum ihre Vollendung finden oder ob die Vorurteile und das Mißtrauen wachsen sollen, die den modernen Menschen vom Glauben und von der Kirche trennen.

Die Entstehung und immer weitere Entfaltung des neuheidnischen Geistes hat ihre stärksten Antriebe vielfach aus dem Versagen, der Verbürgerlichung und Veräußerlichung der christlichen Welt selbst empfangen. Es scheint aber, daß gerade die Gefahren und Leiden, die aus dieser Entwicklung — von der Reformation bis zu den christentumsfeindlichen Bewegungen unserer Tage — für die Kirche und den einzelnen Christen entstanden sind, eine Erneuerung und Läuterung der christlichen Welt herbeigeführt haben, die hinter dieser äußerlich unglücklichen Entwicklung der Neuzeit einen tiefen Sinn vermuten lassen könnte. In den jüngsten Auseinandersetzungen zwischen Glaube und Unglaube spürt man bereits etwas von einer solchen heilsamen Wirkung der Geschichte, indem sich die christliche Position mehr und mehr aus weltlichen Interessengemeinschaften und von allem Ungemäßen und Veräußerlichenden löst, um auf einer neuen Ebene wieder etwas von der Reinheit und der unmittelbar aus dem Übernatürlichen fließenden, Leben und Welt erneuernde Kraft der christlichen Frühzeit zu verwirklichen. Eine solche Läuterung der christlichen Welt, in der die Fehler der Vergangenheit aufgehoben sind, welche die Entwicklung und das Fortbestehen des modernen Heidentums zu rechtfertigen schienen, vermag vielleicht jetzt am wesentlichsten zu der neuen Begegnung des Heidentums mit dem Christentum beizutragen.

Wie alle geschichtlichen Bewegungen ist aber auch diese noch stark von der Schwerkraft des Vergangenen belastet. Wenn auch in manchen Fällen der moderne Mensch in der persönlichen Berührung mit der christlichen Welt die bisherigen Vorurteile widerlegt findet, so geschieht es doch mindestens ebenso oft, daß ein erster ungünstiger Eindruck die Furcht vor dem Rückständigen, Lebens- und Geistfeindlichen, das jeder Neuheide noch in den „Systemen" des Glaubens und der Kirche vermutet, nur bestätigt und so ein tieferes Eindringen in diese Welt verhindert.

Der Christ, der in einer gläubigen Umgebung aufgewachsen ist, wird kaum ermessen können, welche Hindernisse oftmals dem Ungläubigen, der eine neue Begegnung mit dem Christentum sucht, aus scheinbar unbedeutenden und äußerlichen Begebenheiten und Umständen erwachsen, die er selbst zu übersehen gewohnt ist. Durch die gesamte geistige Entwicklung der Säkularisation und die Einflüsse antichristlicher Gedanken ist er geradezu mißtrauisch scharfsichtig geworden. Jede Unvorsichtigkeit, jeder Schein einer rückständigen, den Problemen und Aufgaben unserer Zeit abgewandten Gesinnung auf christlicher Seite verursacht eine Kette schrecklicher Assoziationen, in der sich ein noch junger Entschluß zur Annäherung an die Kirche verfangen kann. Sehr häufig hört man von solchen „religiös interessierten“ Menschen, die sich auf dem Wege über die Philosophie, Literatur und Kunst dem Katholizismus nähern, daß sie keinen Zusammenhang zwischen der Theorie und Praxis des Religiösen finden können. Eine Predigt, in der die Glaubenswahrheiten in einer möglichst unergiebigen Form und veralteten Sprache — der selbst ein gelegentliches Auftauchen von Atombomben und neuerdings zur Debatte stehenden Gesetzesentwürfen nichts von ihrer Uneindringlichkeit nimmt — gleichsam verschanzt werden, eine Volksandacht, wo atonaler Gesang und unverständliches Murmeln des Rosenkranzes miteinannder abwechseln, kann einem solchen Menschen den Aufenthalt in der Kirche schwer machen. Er glaubt sich in eine Welt ungeistiger Barbarei und dunklen Aberglaubens versetzt, die in den Vorurteilen der modernen Welt so lebendig ist, und wird daran gehindert, nach einer Verbindung mit dem Glaubensleben zu suchen. Der religiöse Kitsch, der so häufig noch die Kirchen und auch die Wohnungen der Gläubigen schmückt, manche unmöglichen Verse und Erläuterungen in Andachts- und Liederbüchern sowie die Haltung, die manche Christen zu Glauben und Kirche einnehmen, vermögen ein Übriges zu tun.

Es wird dem modernen Menschen unverständlich, wie die großen Werke des Geistes und der Kunst, die er bewundert, mit soviel Mittelmäßigem und Seltsamem, hinter dem sich ihm das alltägliche religiöse Leben verbirgt, zusammen bestehen können. So kommt er aus den Konsequenzen des modernen Empfindens heraus zu den voreiligen, aber für ihn selbst gar nicht willkürlichen Schluß, daß es sich bei jenen großen Werken um menschliche Einzelleistungen gehandelt hat, die mehr oder minder zufällig mit dem „System“ der Kirche verbunden oder in ihm gefangen waren. Sein Blick geht wieder in die alte Richtung der Säkularisation, wo das Wirken des menschlichen Geistes als das Entscheidende, ja eigentlich „Göttliche“ erscheint und wo man die dogmatischen und kirchlichen Bindungen als etwas Vorläufiges ansieht, das der mündig gewordene Menschengeist im Hinblick auf seine eigentlichen Aufgaben abzustreifen hat und das allenfalls noch für das „Volk“ als Orientierung und Trost von einiger Bedeutung sein kann. Diese dem modernen Bewußtsein so naheliegende Auffassung wird sehr leicht durch den Schein der geistigen Trägheit, Enge und eines allzu natürlichen Beharrungs-

willens auf seiten der Christen unterstützt und vermag sich in einer Weise als ein Hindernis der Gnade auszuwirken, wie es der Christ von seinen geistig-seelischen Voraussetzungen aus kaum wird ermessen können.

Hinzu kommt natürlich noch die ebenfalls von den Christen wenig verstandene Tatsache, daß der moderne Heide, der sich der Welt des Glaubens annähert, so selbständig und geistig orientiert er sonst sein mag, in religiöser Beziehung doch unweigerlich in der gleichen Lage ist wie ein Kind — ein Kind, das sich langsam auf dem Wege von außen nach innen vortasten muß, das manche Schwierigkeiten sieht und Fehler macht, die der Erwachsene nicht kennt und versteht, und das vor allem geführt werden muß, zumal in diesem Falle die Selbständigkeit, die ein solcher Mensch in anderen Lebensbezügen zu behaupten gewohnt ist, hier im Bunde mit seiner Unerfahrenheit mehr in die Irre gehen kann, als es sonst bei Kindern der Fall ist. Hier hätte gewiß jeder Christ die Pflicht, den Suchenden, deren Zahl und innere Bereitschaft sicherlich größer ist, als man weithin ahnt, zu helfen, ihrer Lage Verständnis entgegenzubringen, wenigstens aber, soweit es an ihm selbst liegt, solche Hindernisse fortschaffen zu helfen, die sich dem modernen Menschen auf seinem Weg von außen nach innen entgegenstellen können und die oft nur die Folge menschlicher Unachtsamkeit und Bequemlichkeit sind.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß angesichts der früheren großen missionarischen Leistungen in China und Indien, deren Grundlage ein tiefes Eindringen in die Seele und in die geistigen Voraussetzungen jener Völker war, so verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit auf das Wesen, die geistige Gestalt und die Probleme des modernen Heidentums verwandt wird. Statt dessen bringt man diesem oft nur Zurückhaltung und Mißtrauen entgegen, was in dem Abwehrkampf, den die Kirche während des 19. Jahrhunderts führen mußte, wohl noch berechtigt sein konnte, unter den so sehr veränderten Verhältnissen unserer Tage aber das Verfehlen einer großen geschichtlichen Mission mit sich bringen kann. Die übertriebene Furcht vor geistiger Ansteckung und ein unbeteiligtes, selbstsicheres Herabsehen auf die innere und äußere Verwirrung des modernen Lebens, das nicht selten die Haltung des Christen in unserer Welt begleitet, sind vielleicht imstande, die christliche Welt selber zu gefährden, deren Schicksal von der Geschichte her einen so tiefen Bezug zu dem des modernen Heidentums hat.

Zarathustra und seine Lehre

Von JOSEF MESSINA S. J.

Einsam und rätselhaft wie ein gewaltiger erratischer Block ragt die Gestalt Zarathustras auf den weiten Gefilden der Religionsgeschichte durch die Jahrhunderte einer altersgrauen Vergangenheit bis hinein in unsere Zeit. Wir kennen seinen Namen; wir wissen, wie stark und weitreichend sein Einfluß auf so viele Geister der Vorzeit war. Aber sobald man nach Zeit und Ort seiner Geburt oder nach der Eigenart und dem Umfang seiner Gedankenwelt fragt, beginnt das Rätselraten um Probleme, die bis auf den heutigen Tag noch keine volle, einhellig angenommene Lösung gefunden haben.

Über den Zeitpunkt seines Auftretens bestehen heute unter den Gelehrten zweierlei Meinungen. Einige verlegen es ins sechste Jahrhundert v. Chr. und folgen damit einer Überlieferung, die sich in den Pehlewi-Büchern findet und von jenen weitergegeben wurde, die sich rühmten, seine Jünger zu sein. Sie trägt die Kennzeichen des Späten an sich und widersteht allen Anstrengungen, sie mit anderen geschichtlichen Gegebenheiten oder auch mit den Feststellungen in Einklang zu bringen, die man aus dem Inhalt der ältesten Hymnen des Awesta ableiten kann. Sie fußt auf der Gleichsetzung des Fürsten Wistaspa, des Gönners Zarathustras, den das alte Awesta erwähnt, mit dem gleichnamigen Vater des Darius. Andere hingegen verlegen die Wirksamkeit Zarathustras in eine frühere Epoche. Nach meiner Ansicht muß man dafür die Zeit zwischen dem elften und zehnten Jahrhundert v. Chr. ansetzen.

Daß Zarathustra iranischen Stammes ist, wird allgemein angenommen. Aber in welchem Teil des weiten Gebietes — es umfaßt auch Provinzen, die heute nicht mehr Iranisch sprechen — hat er gelebt und gewirkt? In Persien sicher nicht, darüber ist man sich einig; im übrigen gehen die Ansichten auch hier auseinander. Die einen reden von Medien, andere vom Osten, wieder andere, besonders in jüngster Zeit, vom Nordosten des alten iranischen Reiches. Wirklich überzeugende Beweise für die eine oder andere Meinung gibt es nicht. Auch die Sprache, in der das Awesta, das Religionsbuch der Anhänger Zarathustras, verfaßt worden ist, steht noch nicht mit Sicherheit fest. Man hat versucht, sie als das Medische nachzuweisen, ohne zwingende Beweise vorbringen zu können. So redet man denn — und wird es vielleicht auch weiter tun — aus Verlegenheit von einer Awestasprache, was ungefähr genau so „richtig" ist, wie wenn man von der Bibel nichts anderes zu sagen wüßte, als daß sie in der „Sprache der Bibel" geschrieben ist. Der auf uns gekommene Awestatext selbst bietet eine Unmenge von Schwierigkeiten und Problemen. Das aramäische Alphabet, in dem er uns überliefert ist, vermag den Reichtum an Lauten der alten iranischen Sprache nicht voll auszudrükken. Außerdem: Wann wurde der Awestatext im aramäischen Alphabet niedergeschrieben, nach welchen Rücksichten, mit welchen Anpassungen? Bestand die Absicht, die alten Laute wiederzugeben oder wandelte man sie entsprechend der damals geläufigen Aussprache ab?

Dazu kommt, daß der Text dieser Übersetzung nur in Teilen und Bruchstücken bis auf die Gegenwart gekommen ist. Noch im neunten Jahrhundert n. Chr. war er vollständig in einundzwanzig Büchern vorhanden. Wir

besitzen davon Zusammenfassungen und Umschreibungen (Paraphrasen), vom Text selbst kam nur ein Buch, und zwar eines der weniger wichtigen, vollständig auf uns, von den übrigen nur kleine Teilstücke. Und vom alten Awesta, das uns ein vollständigeres Bild vom Denken Zarathustras vermittelt hätte, haben wir nur wenige Hymnen, noch keine zwanzig, die man als kostbare Überreste aus einem großen Schiffbruch betrachten darf.

Von der Gedankenwelt des iranischen Reformators wissen wir nur wenig. Ein Rückgriff auf das jüngere Awesta birgt die Gefahr in sich, daß man Zarathustra zuschreibt, was später von seinen Anhängern beigefügt oder verdorben worden ist. Daher werden wir uns in den folgenden Ausführungen ausschließlich an die alten Hymnen halten, wobei wir zugeben, daß sich möglicherweise auch im jüngeren Awesta Abschnitte finden, die seine Gedanken widerspiegeln oder wenigstens logische Schlußfolgerungen aus seiner Begriffswelt darstellen. In vielen Fällen haben wir jedoch weit eher eine Verfälschung seines Denkens vor uns oder Anschauungen, die dem Gedankengut des alten Awesta genau entgegengesetzt sind.

Leider gingen auch die Werke jener Griechen, die sich für Zarathustras Lehre lebhaft interessierten und im vierten Jahrhundert v. Chr. darüber schrieben, bis auf wenige Bruchstücke verloren. Es handelt sich um wertvolle Berichte von Schülern oder Freunden Platons, die in der Lehre Zarathustras Ähnlichkeiten mit der ihres Meisters sahen. Sie hätten uns die Möglichkeit gegeben, die Lehrentwicklung des Awesta chronologisch darzutun, was ohne diese Quellen unmöglich ist. Wir können nur unterscheiden zwischen dem älteren Awesta, das die Hymnen des Zarathustra enthält, und dem jüngeren, einer umfangreichen Sammlung von Werken, deren Abfassung sich durch ein gutes Jahrtausend erstreckt.

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn die heutigen Autoren, sobald sie von der Lehre Zarathustras zu reden beginnen, derart weit voneinander abweichen, daß man meinen könnte, sie handeln von ganz verschiedenen Personen. Es genügt — um nur von den neuesten Werken zu sprechen —, etwa das was Lommel[1] schreibt, der Ansicht des Schweden Nyberg oder den zwei Bänden „Zoroaster" von Herzfeld, die in Amerika erschienen sind, oder der Darstellung des Belgiers Duchesne-Guillemin, Professor zu Lüttich, gegenüberzustellen.

All dies könnte uns die Hoffnung nehmen, die Gedanken des großen iranischen Denkers jemals festzustellen. In Wirklichkeit ist es doch nicht ganz so schlimm. Die Grundpfeiler und Hauptlinien seines Denkens zeichnen sich

[1] Lommel, der sich durch seine Awesta-Studien verdient gemacht hat, veröffentlichte im Jahre 1930 das Buch „Die Religion Zarathustras" (Tübingen, J. C. B. Mohr), in dem er die Lehre Zarathustras darlegt und einige ihrer Teile unter ganz neuen Gesichtspunkten beleuchtet. Er benützt dafür nicht nur die Hymnen des Zarathustra, sondern auch die Schriften des jüngeren Awesta und bisweilen auch mittelpersische Kommentare. Wie ich glaube, geht er dabei von dem Gedanken aus, daß sich in diesen eine logische Weiterentwicklung der Lehren des iranischen Reformators finde. Ich ziehe es vor, im vorliegenden Artikel einen Weg zu wählen, der mir sicherer scheint: ich halte mich ausschließlich an die alten Hymnen, die als von Zarathustra selbst stammend anerkannt sind, und sehe vom Inhalt der späteren Schriften ab. Ich gehe diesen Weg, weil bekannt ist, daß die Schüler Zarathustras sich in vielen Stücken nicht treu an die Lehre ihres Meisters gehalten haben. Selbst wenn sich bei ihnen Auffassungen finden, die logisch aus der alten Lehre abgeleitet sind, so wage ich deswegen doch nicht, sie Zarathustra zuzuschreiben; denn sie tragen ein ganz anderes geistiges Gepräge.

auch in den wenigen Hymnen, die auf uns gekommen sind, in leuchtender Klarheit ab. Es handelt sich dabei um einen großartigen religiösen Gedankenbau, der auch heute noch unsere Bewunderung erweckt, wenn wir uns vor Augen halten, in welchen Zeiten und Umständen er geschaffen worden ist und welchen Einfluß er in der antiken Welt ausgeübt hat. Es ist ein System, das trotz aller späterer Abänderungen und Umwandlungen auf die größten Lebensfragen eine Antwort geben will, wie sie in einer Art Katechismus, der in späterer Zeit zum Gebrauch seiner Anhänger zusammengestellt worden ist, deutlich ausgedrückt sind. Jeder Mensch, der das Alter von fünfzehn Jahren erreicht hat, muß danach in folgenden Dingen Bescheid wissen: „Wer bin ich und zu wem gehöre ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? Welchen Geschlechtes und Stammes bin ich, welches sind meine Pflichten in der Welt und was wird mein Lohn im Himmel sein? Entstamme ich dem Geiste oder bin ich aus der Materie erzeugt? Gehöre ich zu Ohrmazd oder zu Ahriman? . . . Worin besteht mein Heil und worin mein Verderben?" Dann wenden sich die Fragen dem ersten Ursprung aller Dinge zu: „Gibt es ein Urprinzip oder zwei? Von wem stammt das Gute und von wem das Böse? Von wem das Licht und von wem die Finsternis?" Das sind die Hauptfragen, auf die Zarathustra eine Antwort geben wollte, und diese Antwort erscheint in voller Klarheit im ältesten Teil des Awesta.

Alles, was ist, kommt von Ahuramazda; er schafft nicht nur die stoffliche, sondern auch die geistige Welt. Er ist kein müßiger Gott, der sich um die Dinge, denen er das Sein gegeben hat, nicht mehr kümmerte. Allem gibt er seine Gesetze, alles lenkt er. Er wacht darüber, daß sich seine Schöpfung in Ordnung entfalte und nach seinen Plänen entwickle. Den Menschen schafft er mit allen seinen Fähigkeiten des Verstandes, des Willens und des Gemüts, und er will aus ihm einen Kämpfer für das Gute und einen Bekämpfer des Bösen machen.

Außer dieser Gottheit, die Zarathustra bald Ahura, „Herrn", bald Mazda, den „Weisen", bisweilen auch Mazda Ahura, den „Weisen Herrn" nennt und der dann unter dem zusammenfassenden Ausdruck Ahuramazda in der Inschrift Darius' I. von Behistun (6. Jahrh. v. Chr.) seine feste Bezeichnung gefunden hat, kennt der iranische Reformator keine weiteren Gottheiten. Wo seine Person und sein Werk beschrieben wird, findet sich auch nicht die entfernteste mythische Anspielung. Ahuramazda ist ein geistiges Wesen, personhaft und alles Geschöpfliche übersteigend. Im Namen selbst, der ihm beigelegt wird, finden sich zwei wesentlich göttliche Eigenschaften: Herrschaft und Weisheit. Aber er ist auch heilig. In einem Hymnus, in dem Zarathustra den Weg beschreibt, der ihn dazu führte, nur diese eine als wahre Gottheit anzuerkennen, wiederholt er mehrmals, daß er ihre Heiligkeit geschaut und erkannt habe. Diese Eigenschaft scheint ihm Ahuramazda von Anfang des Daseins an zu besitzen, als er dem Guten und dem Bösen Lohn und Strafe bestimmte. Der Weise Herr ist in der Tat nicht nur Schöpfer, nicht nur Gesetzgeber, sondern auch der gerecht und billig denkende Richter. Zarathustra spürt den Antrieb, die Gerechtigkeit zu üben und antwortet auf den Ruf der Gottheit, indem er sich, obwohl er Kämpfe und Leiden voraussieht, der Verkündigung seines Willens weiht.

In einem Aufschwung des Geistes hatte er das Wesen der Gottheit erschaut und sich entschlossen, diesen Gott zu predigen, aber dieser Schwung vermag ihn nicht immer über die Schwäche seiner menschlichen Natur hinauszutragen. Obwohl er im Grunde fest überzeugt ist, erscheint der Reformator doch bisweilen von Zweifeln und inneren Krisen bedrängt. Er richtet die Frage an die Gottheit, ob wirklich er und nicht seine Feinde den besseren Teil erwählt haben, und ob es ihm bei all seinen Anstrengungen gelingen werde, über das Böse zu triumphieren und das Gute zu verbreiten. Er stellt fest, daß er arm ist, daß wenige ihm günstig, aber viele und Mächtige ihm feindlich gesinnt sind. Als er schließlich mit der Bekehrung eines mächtigen Fürsten rechnen kann, nämlich Wistaspas, der ihm in der Folge treu bleibt und ihn unterstützt, freut er sich dessen und kargt nicht mit Lob und Verheißungen. Bisweilen bittet er die Gottheit, ihm durch ein Zeichen kundzutun, daß sie Macht habe über jenen, der ihn mit Vernichtung bedroht. Ein andermal begehrt er, sein eigenes Los zu erfahren.

Zarathustra fühlt und erlebt also das Böse sehr lebhaft, innerlich in Zeiten der Krise und Unsicherheit, äußerlich von seiten der Menschen in seiner Umgebung, die seine Anstrengungen für den Triumph des Guten bekämpfen. So mußte er denn auch eine Antwort finden auf die Frage, die sich jedem religiösen Menschen aufdrängt: Wie erklärt sich das Böse und woher kommt es?

Um diese Frage zu beantworten, nimmt der iranische Reformator seine Zuflucht zu einem ursprünglichen Dualismus. Er verkündet ihn in einer außergewöhnlich feierlichen Form, indem er die Zuhörer auffordert, seine Worte ihrem Geiste wohl einzuprägen: Höret mit euren Ohren auf das, was das höchste Gut ist, schauet mit hellem Blick auf die zwei Parteien, zwischen denen jeder Mensch für sich zu wählen hat. Im Anbeginn erkannten sich die beiden Geister als Zwillinge; der eine ist gut, der andere böse im Denken, im Reden und im Handeln. Als diese beiden Geister einander begegneten, bestimmten sie das Leben und den Tod und daß am Ende für die Bösen die übelste Daseinsweise bereit sein sollte, für den Gerechten aber das beste Denken. „Weder unsere Gedanken", so sagen sie, „noch unsere Anschauungen, noch unsere geistigen Kräfte, noch unsere Werke, noch unser Bewußtsein, noch unsere Seelen stimmen überein."

Der Ausdruck Zwillinge ließe auf einen gemeinsamen Ursprung schließen; indes findet sich in der alten Lehre kein Hinweis auf einen gemeinsamen Vater. Erst nach Jahrhunderten taucht eine Ansicht auf, die beide vom selben Erzeuger herleitet, von Zurwan. In den alten Hymnen besagt das Begriffswort „Zwillinge" vielmehr ihre Gleichzeitigkeit. Es wird gesagt, daß diese Koexistenz von Anfang an gewesen, d. h. ewig sei. Daß zwischen dem Monotheismus Zarathustras und diesem Dualismus ein Widerspruch besteht, haben schon viele Forscher festgestellt und dafür eine Erklärung gesucht. Einige sahen darin zwei Etappen in der Gedankenentwicklung Zarathustras; andere meinten, daß der Dualismus in der alten Lehre mehr den Worten als der Wirklichkeit nach vorhanden sei. Wie dem auch sei, der Dualismus will den Ursprung des Übels aufzeigen, das Zarathustra vielleicht unerklärbar erschien, wenn man nur das Dasein Ahuramazdas zugab. Es ist jedoch bemerkenswert, daß er dem bösen Prinzip, Ahriman, keinerlei Schöpfung zuschreibt und dieser im alten Awesta nur selten genannt wird. Es wird vor

allem durch die Gestalt des Ahuramazda beherrscht. Der reine Dualismus mit einer guten und einer bösen Schöpfungswelt entwickelte sich erst später und gelangte erst im jüngeren Awesta zum Sieg. Bereits Aristoteles weiß davon: dem Ahuramazda war Ahriman direkt entgegengesetzt, es gab eine gute und eine böse Schöpfung, gute und böse Tiere usw.

Man kann Zarathustra weitgehend entschuldigen, daß er seine Zuflucht zum Dualismus genommen hat, wenn man sich die Bedeutung vor Augen hält, die dem Problem des Übels in jeder Religion und Philosophie zukommt, und wie schwer es ist, eine theoretische Erklärung dafür zu finden. Jedes Religionssystem hat sich damit befaßt. Für die Buddhisten ist das Dasein in sich ein Übel. Die Orphiker und nach ihnen die Gnostiker und Manichäer suchten eine Lösung der Frage aus der Doppelnatur des Menschen zu gewinnen, die sie als eine zwitterhafte Vereinigung des göttlichen Funkens mit dem bösen Stoff, des Lichtes mit der Finsternis auffaßten. Bei Zarathustra findet sich nichts derartiges. Er flucht dem Dasein keineswegs, sondern preist es; er setzt auch den Leib und die Keimzelle der Familie nicht herab, fördert vielmehr alles, was das Leben mehrt, in welcher Form es sich auch offenbare. Für ihn steht das Gute wie das Böse zur Wahl, ist eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten und zwei geistigen Prinzipien. In seiner Lehre stehen alle Wesen, sowohl die göttlichen als auch die menschlichen, vor der Notwendigkeit dieser Wahl.

So wählten denn von Anbeginn die beiden Geister unwiderruflich ihr Betätigungsfeld: der gute den Bereich des Lebens, der böse den des Todes. Auch die Gottheiten, die zu Zarathustras Zeiten bei den Polytheisten verehrt wurden, wählten zwischen diesen beiden geistigen Urprinzipien, und sie wählten schlecht, ergaben sich dem bösen Geiste und wurden darum mit Blindheit geschlagen. Die Götter, die er bekämpfte, waren also nicht von Anfang an böse; sie wurden es erst infolge einer freien, aber schlechten Wahl. Für Zarathustra sind sie böse Geister, und der Name „Daeva" selbst, mit dem er sie bezeichnete — er entspricht unserem Begriffswort „Deus" — erhielt in der Lehre des iranischen Weisen die abwertende Bedeutung von verderbten Wesen, d. h. Dämonen. Zwischen den beiden Urgeistern müssen schließlich auch die einzelnen Menschen, jeder für sich die Entscheidung treffen. Sie können das; denn sie wurden von Ahuramazda verständig und frei erschaffen. „Seitdem du, o Weiser, vom ersten Anfang an mit deinem Geiste die Lebendigen gebildet hast, die Gewissen und die Seelenkräfte —, seitdem du den belebenden Geist mit einem Leibe begabt hast, seitdem du das Handeln und das Urteil gemacht hast, damit jeder seine Entscheidung in Freiheit treffe —, seitdem erhebt der Mensch der falschen und der Mensch der gerechten Worte seine Stimme, der Weise und der Tor, jeder nach seinem Herzen und nach seinen Gedanken."

Der theoretischen Wahl entspricht die praktische Haltung. Wir müssen also noch feststellen, welches der Geist ist, der das Tun der Menschen in beiden Bereichen beherrscht. Da, wie bereits gesagt, Zarathustra seinen Dualismus zwar theoretisch unzweideutig verkündet, aber in seiner Lehre nicht weiter entwickelt, erfahren wir mehr davon, wie die innere Gesinnung und die Werke der Guten beschaffen sein müssen, als von den Bösen. Deren Tun wird nur allgemein als schlecht bezeichnet, als Lüge usw. Anders verhält es sich, wo

die Gestalt des Ahuramazda und die Pflichten seiner Anhänger umschrieben werden. Wir finden da scharf umrissene Bestimmungen von Bedeutung, die angeben, was sie zu tun haben, um in ihrem ewigen Kampf dem Guten zum Siege zu verhelfen. Wir erkennen daraus gründlicher als bisher sowohl die Wesensmerkmale der Gottheit, Ahuramazdas, als auch die dem Menschen zukommende Aufgabe.

Da der Angelpunkt alles menschlichen und göttlichen Handelns die Freiheit ist, so ergibt sich daraus, daß sowohl die Welt der Geister als die des Menschen zwei große Lager bilden, die einander während der ganzen Dauer des Daseins feindlich gegenüberstehen. Es sind dies das Lager der Anhänger des bösen Urgrundes einerseits und dasjenige des guten Geistes und daher auch Ahuramazdas anderseits. Gegensatz und Kampf dieser beiden Parteien wird so lange dauern wie der Lauf der Welt, der übrigens nicht unendlich, sondern begrenzt ist.

In seinem Weltregiment erscheint der Weise Herr von verschiedenen Wesenheiten umgeben. Sie wurden in einem späteren Zeitalter, nach Zarathustra, unter dem gemeinsamen Namen Ameshaspenta, „unsterbliche Heilige" zusammengefaßt. Diese, sechs an der Zahl, geben der Lehre Zarathustras eine eigentümliche Note. Es gibt keine Strophe in den alten Hymnen, in denen nicht irgendeine von ihnen vorkäme; in einer werden sie gar alle erwähnt. Grammatikalisch gesehen haben sie gewöhnlich die Funktion von Werkzeugen, derart, daß sie das Mittel darstellen, mit dem die Gottheit im Weltall tätig ist. Sie sind Eigenschaften des Wirkens von Ahuramazda selbst, und im Denken Zarathustras müssen sie auch Eigenschaften der Anhänger der Gottheit werden.

An erster Stelle unter diesen Wesenheiten steht „Asha", ein Begriff, der sehr alt ist und sicher auf Zeiten vor Zarathustra zurückgeht. Es ist jedoch schwierig, ihn mit einem einzigen Ausdruck genau wiederzugeben. Man könnte ihn mit Ordnung übersetzen; indes ist er eher das Prinzip der Ordnung, sei es in der Welt der Geister, sei es in der stofflichen, sei es im Menschen. In der Tat liegt es der Ordnung des stofflichen Weltalls zugrunde, und in einem Hymnus, in dem gesagt wird, daß Ahuramazda der Urvater und Erzeuger des Asha, d.h. der Ordnung sei, ist dann weiter die Rede von der Harmonie des Weltalls, die man ihm verdanke. Sonne und Sternen schreibt es ihren Lauf vor, läßt den Mond wachsen und abnehmen, gibt der Erde ihre Festigkeit, hält die Wolken, daß sie nicht stürzen und leitet den Wind und das Gewölk. Durch es schafft Ahuramazda die Lichter und die Finsternis, den Schlaf und das Wachen, den Morgen, den Mittag, und die Nacht.

Aber es ist nicht nur Prinzip der stofflichen Weltordnung, eine Art kosmischen Gesetzes; das Begriffswort „Asha" bezeichnet auch die moralische Ordnung, das richtig geordnete göttliche und menschliche Wirken. Man hat darüber gestritten, ob der Ausdruck in seiner moralischen Bedeutung mit „Wahrheit" oder vielmehr mit „Recht" zu übersetzen sei und berief sich dabei auf die Griechen. Aber wenn Plutarch mit „Wahrheit" übersetzt, so tut es Philo von Byblos mit „Recht", und beide schöpfen aus antiken Quellen. In der iranischen Bezeichnung sind beide Begriffe enthalten. Man könnte höchstens fragen, welcher den Vorrang hat. Da der Ausdruck

aber die moralische Ordnung bezeichnet, ziehe ich die Wiedergabe mit „Recht" vor. „Asha" ist also das Prinzip, das sowohl die stoffliche als auch die geistige Welt regelt. Später wird man auch in Griechenland zur Erkenntnis eines einzigen allgemeinen Gesetzes gelangen: zum Logos der Stoiker, aber die Auffassung wird nicht mehr dieselbe sein. Es wird sich dann um ein eisernes, deterministisches Schicksalsgesetz handeln, das mit gleicher physischer Nötigung das stoffliche All und den Menschen beherrscht. Dieser ist dann nur noch eine kleine Zelle in jenem ungeheueren Organismus und teilt mit ihm Lauf und Bewegung. Eine solche Auffassung wird im stoischen System dem babylonischen Schicksalsglauben die Tore öffnen, der dann den Menschen durch Jahrhunderte unter die erdrückende Macht der Gestirne und ihrer Bewegung stellt. In der Lehre Zarathustras findet sich von alledem nichts. Der Mensch ist dem „Rechte" gegenüber frei und Herr seines Geschickes. Er kann ihm folgen oder es ablehnen, es fördern oder bekämpfen.

Der Begriff des Rechtes hat bei Zarathustra eine so grundlegende Bedeutung, daß es die Anhänger Ahuramazdas mit einem davon abgeleiteten Eigenschaftswort als „Gerechte" bezeichnet, während die Bösen mit einem Namen genannt werden, dessen einer Bestandteil dem Begriff „Trug" entspricht, aber im Awesta und im alten Persisch einen viel weiteren Sinn hat und das Böse im allgemeinen bezeichnet.

Neben dem „Recht" finden wir eine weitere Wesenheit, die zu den Grundbegriffen der Lehre Zarathustras gehört, das „Wohumano", den „Guten Gedanken". Sie wird in den Hymnen häufig mit der vorhergehenden zusammen genannt. Wenn wir das Wohumano nur im verstandesmäßigen Sinne auffassen, werden wir der Idee des iranischen Reformators nicht voll gerecht. Für ihn ist es nicht so sehr ein Verstandesakt als vielmehr die gute Gesinnung. Plutarch, dem alle Quellen zugänglich waren, scheint ins Schwarze zu treffen, wenn er das iranische Begriffswort griechisch mit eunoia, „Wohlwollen" wiedergibt.

Die Funktionen des „Guten Gedankens" sind in der Lehre Zarathustras von großer Bedeutung; durch ihn erweitert Ahuramazda seinen Einflußbereich immer mehr, mit ihm fördert Zarathustra die Lebenden. Er ist daher ein Wesenselement für die Ausbreitung des Reiches des Guten. Wir werden sogleich den Grund dafür sehen. Der Gute Gedanke hat noch einen anderen Wirkbereich: jenen eines Mittels, durch das die Gottheit ihre Weisheit offenbart und ihre Gesetze und ihren Willen kundgibt.

Eine weitere Wesenheit ist xshathra, das Imperium bedeutet und zwar sowohl im Sinne von „Oberherrschaft und Autorität"als auch im Sinne von „Reich". Selbstverständlich steht für Zarathustra das oberste Hoheitsrecht, die Souveränität, dem Weisen Herrn zu. In der ihm eigenen Ausdrucksweise läßt er diesen stets von der „Oberherrschaft" begleitet sein. Er wirkt und redet kraft seiner höchsten Herrschaft. In ihr spendet der Weise Herr dem recht lebenden Armen alles Gute. Mit ihr macht er das Dasein wunderbar. Dieser letzte Ausdruck bezieht sich auf die völlige Umgestaltung der Welt nach dem letzten großen Kampf zwischen den Streitkräften des Guten und jenen des Bösen. Auch Zarathustra will an diesem Herrschertum teilhaben. Er will eine immer größere Herrschaft ausüben, um die Gottlosigkeit zu

überwinden. Er verlangt diese Autorität auch für die Regierenden. Er will sie für den Ortsvorsteher in den Dörfern, für das Oberhaupt der Familie und beschreibt ihre Beschaffenheit wie folgt: „Du, o Herr, verleihe ihnen mit dem Recht und dem Guten Gedanken eine hinreichende Autorität, damit sie für gute Wohnsitze und den Frieden sorgen können. Ich habe dich anerkannt, o Weiser, als den ersten Spender dieser Dinge."

In der Bedeutung von „Reich" meint das Begriffswort vor allem das kommende Reich, den Aufenthaltsort, wo man die lange Dauer der ersehnten Lebensweise verbringt, einen Ort, leuchtend wie die Sonne, vom Weisen Herrn selbst mit Licht erfüllt. Es wird das Reich der Gerechtigkeit, die Aue der Gerechtigkeit und des Guten Gedankens genannt, wo das Wort der Gottheit volle Geltung haben wird. In ihm genießt man das Brot des Heilseins und den Trank der Unsterblichkeit. Dies sind zwei Begriffswörter, die im System Zarathustras zwei neue „Wesenheiten" darstellen; von ihnen faßt die erste die erstrebenswerten, glückverleihenden Güter zusammen, die zweite bedeutet unbegrenztes Leben. Dieses Reich wird durch den Guten Gedanken gebildet werden, wann die Ruhelosen endgültig niedergeworfen und das ganze Leben wundervoll umgestaltet sein wird.

Neben der Ordnung oder dem Recht, dem Guten Gedanken und dem Reich, dem Heilsein und der Unsterblichkeit gibt es noch eine weitere „Wesenheit", die einen wichtigen Platz in der Lehre Zarathustras einnimmt: die Fügsamkeit, a r a m a i t i, d. h. die den Plänen der Gottheit gleichförmige Gesinnung. Sie will unter den Lebenden diese Haltung der Gleichförmigkeit fördern. In einer Vision stellt sich der Reformator Menschen und Dämonen vor, die sich dem Weisen Herrn als Mitarbeiter und Herolde seiner Lehre anbieten. Aber dieser — zusammen mit dem Guten Gedanken, der Herrschaft und dem Recht — antwortet den Menschen: „Wir ziehen eure heilige Fügsamkeit vor, sie möge uns zugehören." Den Dämonen antwortet er: „Ihr seid Sprößlinge des bösen Gedankens, und jene, die euch ehren, sind Schößlinge der Gottlosigkeit und des Trotzes." Der Weise Herr erwählt die Fügsamen und verwirft die Trotzigen. Jene vermehren das Recht und fördern die Lehre Zarathustras. Er ruft die Fügsamkeit für sich selbst und für einen Fürsten an, der sein Jünger ist: „Gewähre mir und Wistaspa durch die Fügsamkeit Kraft!" Er ist nämlich überzeugt, auserwählt zu sein, um die Fügsamkeit unter jenen zu verbreiten, die ihn anhören.

Wir haben bis jetzt die verschiedenen Wesenheiten zergliedert und dargelegt, die das sittliche Leben regieren, sei es, daß es sich um die Herrschaft des Weisen Herrn, sei es, daß es sich um das Verhalten der Menschen handle, wie es von Zarathustra gefordert wird. Das Recht, der Gute Gedanke, Autorität und Fügsamkeit sind eben Eigentümlichkeiten und Wirkungen des Handelns des Weisen Herrn und Eigenschaften des Wirkens derer, die ihm folgen wollen. Aber es besteht zwischen ihnen auch eine gegenseitige Abhängigkeit. In der Tat haben wir in ihnen die Hauptgrundlagen, auf welche die Beziehungen zwischen der Gottheit und dem Menschen und die gesellschaftlichen zwischen den Menschen sich stützen müssen.

Der Weise Herr verfügt über die höchste Gewalt, aber sie hat nichts Tyrannisches an sich; zu ihr gesellen sich das Recht, ebenso der Gute Gedanke, d. h. das Wohlwollen. Man hat es folglich nicht nur mit dem reinen und nack-

ten summum jus zu tun, vielmehr ist dies stets verbunden mit Mäßigung, wir würden heute sagen mit Billigkeit. Einer so berechtigten Autorität also wie jener der Gottheit, die nicht nur gerecht, sondern auch billig ist, muß im Menschen die Fügsamkeit entsprechen. Dadurch wird das Reich des Weisen Herrn gemehrt. Ähnlich verhält es sich in der menschlichen Gesellschaft. Auch in ihr ist eine Obrigkeit unumgänglich notwendig. Aber — um die Menschen anzuziehen — darf auch diese nicht einfach den starren Richtlinien der Gerechtigkeit, sondern muß auch jenen der Billigkeit und des menschlichen Verstehens folgen. Durch sie wird die Härte des nackten Rechtes gemildert. Wir finden also bei Zarathustra die Idee einer tiefen und schönen Menschlichkeit, die den oft harten und unerbittlichen Normen und Gewohnheiten der antiken Gesetzgebung um Jahrhunderte voraus ist. Wie Zarathustra das summum jus der Regierenden bekämpft, so mißfällt ihm Aufbegehren und Trotz bei den Untergebenen. Er möchte eine Gesellschaft, die auf eine rechtlich und billig denkende Obrigkeit einerseits und die Fügsamkeit der Untergebenen anderseits gegründet ist. Die Bedeutung, welche die Anhänger Zarathustras dem Guten Gedanken, d. h. dem Wohlwollen beigemessen haben, kann man folgender Tatsache entnehmen. Während der Gute Gedanke in den alten Hymnen die zweite Stelle nach dem Recht einnimmt, rückt er später an die erste, und das Recht an die zweite. Ein griechischer Autor verschärft noch die Bedeutung des ersten für eine gute Regierung, indem er den awestischen Ausdruck mit e u n o m i a, „gute Zivilverfassung", wiedergibt. Zu dieser trägt die Billigkeit mehr bei als das nackte und rohe Recht.

Zarathustra ist ein Denker. Er liebt daher in der Erklärung seiner Lehre die abstrakten Begriffswörter. Der Gedanke herrscht in ihm vor. Die Gottheit ist weise und schafft mit ihrem Gedanken. Man hat darauf hingewiesen, daß viele der bedeutendsten Begriffe von der Wurzel m a n : „im Geiste erwägen, denken" abgeleitet sind. Diese Wurzel findet sich in den beiden Urgeistern, ebenso in dem „Guten Gedanken", in a r a m a i t i: „gleichförmige Gesinnung, mit anderen Worten Fügsamkeit, und in vielen anderen Ausdrücken. Zarathustra wird nicht müde, den Menschen einzuschärfen, bei der Wahl ja gut nachzudenken. In seinen Belehrungen hebt er immer wieder dies hervor: Damit ein Leben dem Willen der Gottheit entspreche, ist vor allem wesentlich, daß der eigene Geist von den der Gottheit entsprungenen Prinzipien überzeugt und nach ihnen ausgerichtet sei.

Zarathustra ist ferner ein Willensmensch: Angelpunkt seiner Lehre ist die Willensfreiheit des Menschen. Glaube und Religion bestehen in einer persönlichen individuellen Wahl. Wenn seine Lehre reich ist an Begriffswörtern, die dem Verstandesbereich zugehören, so sind die Ausdrücke nicht weniger zahlreich, die auf die Notwendigkeit einer Wahl und einer guten Wahl hinweisen. Der Weise Herr zwingt niemand. Es herrscht weder blindes Verhängnis, noch Determinismus. Der Mensch ist im vollen Besitz seiner Verstandes- und Willenskräfte und entscheidet frei. Es steht beim Menschen, sich in dem großen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen um die eine oder die andere Fahne zu scharen.

Bei solchen Grundsätzen überschreitet die Lehre Zarathustras jegliche stammesmäßige, blutmäßige und nationale Begrenzung; er rechnet mit der Bekehrung eines turanischen Fürsten, also eines der äußeren Feinde des iranischen Volkes. Wir haben es hier also nicht mit einer iranischen, sondern einer allgemeinen Religionslehre zu tun, der alle Menschen beitreten können. Zarathustra hat den Menschen als solchen vor Augen. Wir würden freilich zu viel erwarten, wenn wir aus diesen Grundsätzen eine allgemeine Menschenliebe ableiten wollten. Diese fehlt bei Zarathustra; ja er erklärt ausdrücklich, nicht nur, daß derjenige, der dem Recht nicht anhange, als Bösewicht zu betrachten sei — was ganz in Ordnung wäre —, sondern auch, daß die Norm des Rechtes fordere, den Bösen Böses und den Guten Gutes zu tun. Besonders für die Anführer der Bösen fühlt er nicht das geringste Mitleid. Hoffend ruft er nach guten Regenten und ermahnt sie, alle Bösen in leitender Stellung auszurotten, sie niederzumetzeln und dem Tode zu weihen und auf diese Weise den friedfertigen Bewohnern der Dörfer Ruhe zu schaffen. Er ruft nach dem gerechten Richter, der jenen Unruhestiftern Bewegungsfreiheit und Leben abspreche. Wer dies tue, so sagt er, werde auf den Pfaden der guten Lehre fortschreiten. Der Ruchlose muß mit seinen eigenen Methoden behandelt werden und daher auch mit Täuschung. Im neuen Awesta zeigt sich darin ein Fortschritt. In einem Hymnus an Mithras wird ausdrücklich gesagt, daß der Gerechte und der Gottlose gleiches Recht auf Wahrheit haben: „Du sollst eine vertragliche Verpflichtung nicht verletzen, weder jene, die du mit einem Bösen, noch jene, die du mit einem rechtlich Denkenden, deinem Glaubensgenossen, eingegangen bist. Denn beide haben ein Recht auf Treue, der böse und der rechtliche Mensch." Die Härten, welche die Lehre Zarathustras in dieser Hinsicht enthält, kann man vielleicht erklären mit den Schwierigkeiten aller Art, denen er von Beginn seiner Lehrtätigkeit an zu begegnen hatte, mit den Mitteln, mit denen seine Widersacher ihm zusetzten, und dem unaufhörlichen Kampf, den er auszustehen hatte. Der Reformator ist im allgemeinen über den Ausgang des Ringens zuversichtlich, aber es fehlt doch nicht an Krisen und inneren Zweifeln, und in einigen Hymnen legt er sich die Frage vor, ob der Weise Herr die Macht haben werde, das Heer der Guten in der letzten entscheidenden Schlacht zum Siege zu führen. In einem Denksystem, das auf den Dualismus zweier Urgeister gegründet ist, versteht man solche Zweifel. Man versteht auch, daß, wenn die Menschen die Hilfe der Gottheit brauchen, die Gottheit nicht weniger der tapferen Mitstreiter bedarf. Die Beziehungen zwischen beiden sind jenen zwischen einem General und seinen Soldaten ähnlich. Der General erweist sich als weise und billigdenkend und kennt den Kampf, aber er braucht zahlreiche tüchtige Soldaten, und der Sieg ist für den einen wie für den anderen ein Gewinn.

Zarathustra ist nicht nur ein Mann des Verstandes und des Willens, sondern auch der praktischen Tat. Er verlangt von seinen Jüngern nicht nur eine einfache Überzeugung, nicht nur ein unwirksames Verlangen, sondern ein dem Glauben und der getroffenen Wahl entsprechendes Tun. Die Pflichten der Menschen faßt er in einer dreifachen Formel zusammen, die sich bei seinen Angehörigen bis auf unsere Tage erhalten hat: gute Absicht, gute

Worte und gute Werke. Also ein Verhalten dem Leben gegenüber, das den ganzen Menschen in seiner inneren Gesinnung sowohl als auch im äußeren Benehmen angeht. Er hat in seinem Lehrsystem weder für Aszese, noch für Mystik Platz, obwohl er selbst geistiger Erhebungen durchaus fähig war. Er empfiehlt jegliches Werk, durch welches das Gute gefördert wird, auch wenn es sich nur um materiellen Wohlstand handelt. Und ich glaube, daß seinen Ideen entspricht, was in einem Abschnitt des neueren Awesta zu lesen ist: Wer Weizen sät, sät das Gesetz. Er möchte der Gesellschaft zu neuer Blüte verhelfen. Diese beruht, wie sich aus den alten Hymnen ergibt, auf sehr einfacher Grundlage, nämlich der Familie, der Dorfschaft und dem Stammesverband. Es gibt keinen Hinweis auf die Gründung eines Königtums und noch weniger auf ein Großreich. Wenn Zarathustra in Medien gelebt hätte, wie einige behaupten, hätte er das assyrische, und wenn im sechsten Jahrhundert, zum mindesten das medische Reich kennen müssen. Die bei Zarathustra erscheinende primitive Gesellschaftsform stützt sich auf Viehzucht, besonders auf die Rinderzucht und die hierfür nötige Wiesenwirtschaft. Eine schlichte und bescheidene Gemeinde, aber ständig von Vernichtung bedroht. Von Zeit zu Zeit brachen aus der Wüste Räuberhorden hervor, raubten und plünderten alles und erschlugen die Bewohner. Unter diesen Umständen war es nötig, immer die Waffen zur Hand zu haben. Darum schärft Zarathustra das Bewußtsein der gegenseitigen Hilfspflicht ein.

Jedenfalls ist bei Zarathustra die wohlgeordnete irdische Gesellschaft nicht der Endzweck des Menschen. Ständig schärft er seinen Hörern den Gedanken einer Vergeltung nach dem Tode ein. Dieser ist ihm ein einfacher Durchgang zu einem anderen Leben. Er ist der Meinung, daß der Mensch aus eigener Kraft die ewige Seligkeit erlangen könne. Er weiß nichts von einer Erlösung und Vergebung der Sünden, sondern vertritt vielmehr eine Lehre vom Ausgleich. Wenn der Mensch gesündigt hat, muß er seine bösen Taten durch gute ausgleichen, aber in dem Sinne, daß die Bilanz des Guten überwiegt. So wird er sein Heil wirken. Diese Lehre wird in späteren Schriften ausführlich dargelegt, aber bereits die alten Hymnen enthalten einige Hinweise darauf. Bei Zarathustra findet sich kein Wissen von der Barmherzigkeit, wohl aber von Recht und Billigkeit. Die Güter eines seligen Lebens lassen sich in zwei Begriffen zusammenfassen, von denen bereits oben die Rede war: Heilsein im obigen Sinne und Unsterblichkeit. Er scheint sich überdies der Erwartung hinzugeben, daß er den letzten und entscheidenden Zusammenstoß, der zum endgültigen Triumph des Guten führt, noch erleben werde. Auf eine Auferstehung des Leibes spielt er nirgends an, obschon sie von seinen Anhängern zum mindesten im vierten Jahrhundert v. Chr. bereits angenommen wird. Es ist die einzige Religion, die diese Lehre mit dem Christentum gemeinsam hat.

Verweilen wir ein wenig bei folgendem Gegensatz: auf der einen Seite eine einfache Gesellschaft, ganz davon in Anspruch genommen, sich ein bescheidenes Leben zu sichern, und beständig von Gefahren umlauert, — auf der anderen Seite eine ziemlich hochstehende und edle Soziallehre, die von der regierenden Autorität Gerechtigkeit und Billigkeit fordert, denen bei den Untergebenen Fügsamkeit und einsichtige Mitarbeit entsprechen.

Auffassungen dieser Art finden in jedem Personenkreis, welchen sozialen und kulturellen Rang sie auch einnehmen mögen, leicht verständnisvolle Aufnahme. Indessen wird diese Lehre in Fachwörtern ausgedrückt, deren Bedeutung vielfältig, und in einem Stil, der ganz Kraft, Empfindung und Gedrängtheit ist. Seine Ausdeutung stellt auch den Erklärer der Neuzeit vor eines der schwierigsten Probleme der Sprachwissenschaft. Die Leute, unter denen Zarathustra lebte, mußten aber ganz im Gegenteil für eine leb- und bildhafte Sprache eingenommen sein. Im übrigen waren sie gewohnt, sich ihre Götter ganz aus Fleisch und Blut vorzustellen, in einer Weise, die die Einbildungskraft stark anregte. Aber gerade diese Gottheiten sind in der Lehre Zarathustras verschwunden. Der iranische Reformator verflüchtigte sie zu Funktionen und abstrakten Begriffen, indem er sie als Fähigkeiten des Weisen Herrn oder Eigenschaften seiner Anhänger auffaßte. Auf diese Weise brachte er die Gestalten der alten Vielgötterei zum Verschwinden. Dazu kommt noch, daß sich nur spärliche Hinweise auf einen Kult finden; es handelt sich dabei um persönliche Anspielungen auf den Feuerkult. Es fehlen die Priester und, wenn von ihnen die Rede ist, handelt es sich um jene des Polytheismus, den Zarathustra heftig bekämpft. Das Stieropfer wird aufgehoben, ebenso der Ritus des Haoma, eines berauschenden Getränkes, dem man außerordentliche Wirkungen zuschrieb. Es gibt keine Tempel und keine religiösen Feiern.

Wenn man sich die Frage stellt, ob es sich bei diesem System um eine Religion oder vielmehr um eine religiös-philosophische Lehre handle, die ohne Zweifel auch eine praktische Seite und einen praktischen Zweck hat, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: Es handelt sich nicht um eine Religion, sondern um ein Lehrsystem. Und wem verkündet er es? In seiner Ganzheit sicher nicht dem großen Haufen, sondern nur wenigen seiner Jünger; die übrigen unterrichtete er in einigen gründlegenden Gedanken und den praktischen Folgerungen, die sich aus ihnen fürs Leben ergaben.

Die Gesamtheit seiner Lehrsätze übermittelte Zarathustra nur einer auserlesenen Gruppe; sie bildeten die Magier. In einer Veröffentlichung, die vor zwanzig Jahren erschienen ist,[2] glaube ich nachgewiesen zu haben, daß dieser Kreis von Eingeweihten aus Magiern bestand, die keinen Stamm, wie Herodot behauptet, sondern einen Stand bildeten. Das Ansehen dieses Vaters der Geschichte hat eine gründliche Prüfung dieser Frage verhindert. Übrigens hat in jüngster Zeit ein bekannter Iranist ein sehr lehrreiches Buch veröffentlicht, in dem er meine Ansicht fast zur Gänze übernommen hat.[3]

In den Grundlinien stellt sie sich folgendermaßen dar: Die Magier waren die in die Lehre Zarathustras Eingeweihten. Der Name selbst, der sich in verschiedener Form in den alten Hymnen und im neueren Awesta findet, bedeutet „Teilhaftig der Gabe". Die Gabe bedeutet in den Abschnitten, in denen der ihr entsprechende iranische Ausdruck vorkommt, „die Lehre" Zarathustras. Er hat sie so benannt, weil er sie als Gabe der Gottheit betrachtete, die ihm durch den „Guten Gedanken" vermittelt worden war. Es

[2] Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion, Rom 1930.
[3] Jacques Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris 1948, p. 113—120.

waren also Eingeweihte. Daß es für seine Lehre Eingeweihte gab, darauf spielt Zarathustra mehr als einmal an. Auch in späteren Zeiten unterschieden sie sich durch eigene Bräuche, Gesetze und Sitten von den übrigen. Der heilige Basilius konnte in Kappadozien beobachten, daß die Magier sich von den übrigen Menschen fern hielten und nach eigenen Gebräuchen lebten. Ammianus erzählt, daß die Magier ihre Gewohnheiten und Bräuche vom Vater auf den Sohn vererbten. Diese eigene Lebensweise, die sehr alt gewesen sein muß, wird nach außen den Anschein erweckt haben, daß sie eine besondere Gesellschaft bildeten, und Herodot wird so geglaubt haben, daß die Magier einer der sechs medischen Stämme seien. Übrigens findet sich auf keinen der hier angenommenen Stämme ein Hinweis in den alten assyrischen Dokumenten, an denen es doch nicht fehlt. Das Gebiet, in dem ihr Einfluß in späterer Zeit zur Geltung kam, war Atropatene (das heutige Aserbeidschan), der nordwestliche Teil Irans; indes beschränkte sich ihr Einfluß nicht auf diese Gegend. Bei Herodot erscheinen sie als Priester der Perser. Aber noch bevor die Perser unter Cyrus im 6. Jahrhundert v. Chr. auf der Bühne der Weltgeschichte erschienen, übten sie einen bedeutenden Einfluß am medischen Hofe aus. Byzantinische Schriftsteller erzählen, daß Cyrus von den Magiern erzogen worden sei. Sie waren auch die Erzieher der Erbprinzen, und Cicero sagt uns, daß bei den Persern keiner König werden konnte, ohne zuvor von den Magiern unterrichtet und erzogen worden zu sein. Diese Erziehung durfte von den Magiern ohne Erlaubnis des Königs an keine Ausländer erteilt werden. Da sie die Gebildetsten waren, so waren sie bei den Iraniern auch die Einflußreichsten. Dies gilt gleicherweise für das Zeitalter der Meder wie für das Achämeniden- und das Sassanidenreich, wo, wie uns berichtet wird, nichts Gesetzeskraft erlangen konnte, wenn es nicht vorher von den Magiern gebilligt war.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht zu verwundern, daß einige wesentliche Elemente der Lehre ihres Meisters Zarathustra in die einflußreicheren Kreise der iranischen Gesellschaft gedrungen sind. In der bekannten Inschrift von Behistun aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. erinnert uns die Feierlichkeit, mit der man von Ahuramazda spricht, und gewisse Ausdrücke und Begriffswörter ganz deutlich an seine Lehre. Indes ist der Weise Herr nicht der einzige, sondern nur der größte der Götter; und Darius anerkennt die Hilfe, die er von den Gottheiten seiner Familie erlangt hatte. Ähnlich tun es seine Nachfolger. Nach einer neueren Inschrift von Xerxes scheint es, nur er habe damit ernst machen wollen, der Lehre Zarathustras zum Siege zu verhelfen. Der Erfolg muß äußerst gering gewesen sein. Wenn wir zur Beschreibung der Religion der Perser übergehen, wie sie uns Herodot überliefert hat, so finden wir dort keinen Hauch der Auffassungen Zarathustras. Obwohl die Magier die Priester der Perser waren und obwohl in ihrer Abwesenheit kein Opfer verrichtet werden durfte, so ist die uns hier entgegentretende Religion ein naturhafter Polytheismus von der Art, wie wir ihn bei anderen Völkern kennen und wie ihn Zarathustra abgeschafft hatte. Der Inhalt des jüngeren Awesta hat etwas mehr vom Geiste Zarathustras, besonders in den sittlichen Grundsätzen, aber trotzdem triumphiert hier die Vielgötterei. Die Auffassung der Ameshaspenta ist völlig verfärbt; es gibt ein Opfer, der Ritus des Haoma

steht in Blüte, und diesem Ritus, den Zarathustra so heftig bekämpft hatte, wird sogar die Geburt und der Triumph Zarathustras zugeschrieben!

Wenn der Erfolg des Reformators mit seinen religiös-weltanschaulichen Theorien gering war, so erscheint dagegen der Einfluß seiner Sittenlehre und der aus ihr sich ergebenden praktischen Folgerungen größer zu sein, eine Erscheinung, die durchaus nicht vereinzelt dasteht. Es genügt, sich an die Stoa zu erinnern. Ihre naturphilosophischen Gedankenflüge, ihre Logoslehre, die Theorien von der Harmonie des Alls usw. blieben die Verstandesnahrung einiger weniger beschaulicher Geister, aber die von ihr abgeleiteten praktischen Lebensregeln, der Nachdruck, den man, trotz des physischen Determinismus in der theoretischen Lehre, auf die Anwendung der Willensenergie legte, das Bild vom Menschen als solchen, ohne Rücksicht auf Nationalität und Stamm, gewannen eine größere Verbreitung; sie waren der antiken Gesellschaft von Nutzen und machten ihren Einfluß auch in der Gesetzgebung geltend.

Was wir bei Zarathustra finden, ist eine religiöse Lehre, keine Religion. Die Griechen haben richtig empfunden, wenn sie in Zarathustra mehr einen Philosophen als einen Religionsstifter sehen. Was bei ihnen schon im vierten Jahrhundert v. Chr. Bewunderung erregte, war die Darlegung seiner Grundsätze. Wenn die Neueren bisweilen behaupten, daß die Religion Zarathustras sich in ganz Iran ausgebreitet habe, so ist das eine Übertreibung, die auf keine Weise bewiesen werden kann. In Persien war Zarathustras Lehre weder Religion des Volkes noch des Königs. Über Medien können wir nichts Sicheres behaupten, da die Unterlagen fehlen. Wenn man einmal zu Hamadan (dem alten Ekbatana) mit Ausgrabungen beginnen wird, werden sich wohl die Dokumente finden, die uns ein Urteil über die Religion jenes Volkes gestatten. Auch die Religion des jüngeren Awesta, die in vielen Punkten der Auffassung Zarathustras so ferne steht, scheint sich erst unter den Sassaniden verbreitet zu haben, deren Reich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. entstanden ist, und zwar nicht am Beginn, sondern erst gegen Ende ihrer Herrschaft. Man vergegenwärtige sich, daß zur Zeit Sapors I. Mani seine Lehre ohne Schwierigkeiten im Reichsgebiet zu verkünden vermochte, obwohl sie den Magiern sicher nicht gefallen konnte. Schließlich erreichten diese, daß er in den Kerker geworfen wurde, wo er zur Zeit Bahrans I. starb. Sogar im fünften Jahrhundert konnte eine religiöse Bewegung mit kommunistischen Merkmalen Verbreitung finden, der Mazdakismus. Auch er wurde zunächst vom König begünstigt, endete aber dann in der Niedermetzelung seiner Häupter. Die Awestareligion wurde erst unter Cosroe I., der von 531—578 regierte, wiederhergestellt, aber auch dieser Erfolg hatte keinen allgemeinen Charakter. Ein so gründlicher Kenner der Ausbreitung des Christentums in den Gebieten jenseits des Euphrats wie Sachau, der 1907 über die Verbreitung des christlichen Glaubens in Iran zur Zeit der muselmanischen Invasion schrieb,[4] kann sagen: „Die Entwicklung (des Christentums) muß nun in der Folgezeit in allen Ländern von der

[4] Eduard Sachau, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, in: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrgang X, Abteilung 11, Berlin 1907, Sonderdruck, p. 4.

Mündung des Euphrat und Tigris bis Armenien und bis an den Kaukasus trotz der ungünstigsten politischen Verhältnisse, trotz wiederholter Kriegsgreuel und trotz mehrfacher Verfolgungen von seiten der Regierung eine so reichliche und glückliche gewesen sein, daß am Ende der Sassanidenherrschaft, als die ersten Muslims in diese Länder einbrachen (637/8), sie als Christenländer erscheinen . . . Die Zoroastrier oder Magier — ihre Könige waren so besorgt gewesen, sie vor der christlichen Mission zu behüten — sind in diesen Gegenden wie von der Erde weggefegt . . ." Man muß noch beifügen, daß nicht wenige Magier sich zum Christentum bekehrten und dann zu den eifrigsten Verkündern der christlichen Religion gehörten.

Die Gestalt Zarathustras blieb indessen manchen Christen sympathisch. Sie verschmolzen seine Person mit Ezechiel, Jeremias, Baruch, Elias und anderen Gestalten des Alten Testamentes. Gestützt auf eine Lehre des Awesta schrieben sie ihm eine Weissagung über das Kommen des Messias zu und erklärten damit die Tatsache, daß die Magier, obwohl sie die Schrift nicht kannten, als erste unter den Heidenvölkern nach Bethlehem kamen, um Jesus anzubeten. Es würde zu weit führen, hier dieser Frage nachzugehen, wie ich das in einer eigenen Abhandlung getan habe.[5]

Mit dem Einbruch der Araber wurde den Anhängern Zarathustras ein harter Schlag versetzt. Zwar scheint es keine offenen Verfolgungen gegeben zu haben, aber dafür diskriminierende Verordnungen, die ihnen das Leben schwer machten. Die mazdaische Religion verschwand in Iran; einige Gruppen gibt es bis heute in unbekannten Dörfern Persiens und eine Gemeinschaft neueren Ursprungs in Teheran. Die heute stärkste Gruppe bilden die Nachkommen jener, die in alten Zeiten nach Indien auswanderten, um dort nach den Grundsätzen ihrer Religion in Frieden leben zu können. Sie nahmen in Bombay und Umgebung ihre Wohnsitze. Sie sind ein wohlhabender, blühender Volksverband, der alles tut, um die Kenntnis und das Studium seiner religiösen Auffassung zu fördern. Diese ist, wenn wir auf die Lehre Zarathustras sehen und die späteren Zutaten beiseite lassen, ohne Zweifel eine der edelsten der antiken Geistesformen, auf jeden Fall jene, die der christlichen Auffassung am nächsten kommt.

---

[5] I magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro, in: Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus illustrata, Nr. 3, Romae 1933.

Kunst und Astrologie

Von G. F. HARTLAUB (Heidelberg)

Es ist ein unübersehbares Thema, von dem hier auf wenigen Seiten die Rede sein soll. Die Lehre von den Beziehungen zwischen den Gestirnen und dem Menschen auf Erden, der Glaube, daß von den Sternen je nach ihrer „Natur" und ihrer Stellung ein Einfluß auf unser Inneres ausgeht, oder besser, daß der äußeren Konstellation in unserem Unterbewußtsein etwas entspricht, was den Grund unseres Charakters und Schicksals bedeutet: dieser Glaube hat, wie er auf die Menschenkunde, ja auf die Persönlichkeitsbildung von anregender Kraft gewesen ist, auch der bildenden Kunst die mannigfachsten Gegenstände dargereicht. Will man diese richtig erfassen, so wird man gut tun, wenigstens für die Frühzeiten nicht allzu scharf zwischen magischer Astrologie und dem zu unterscheiden, was wir heute Astronomie nennen würden, die ja auch von der Beschreibung und Benennung der Himmelserscheinungen ausging, bevor sie dazu kam, die wirklichen Verhältnisse wissenschaftlich zu errechnen. Vor allem die astronomische Kalenderwissenschaft, die nach der Bahn der Sonne und des Mondes die Jahreseinteilungen geschaffen hat, konnte von der Aufnahme objektiver Sachverhalte leicht ins Abergläubische hinübergleiten; noch vor kurzem enthielt ja jeder Bauernkalender nicht nur Angaben landwirtschaftlicher Art — etwa darüber, in welchem Zeichen des Tierkreises die Sonne aufgehen muß, wenn die Zeit der Aussaat gekommen ist —, sondern auch Hinweise auf die Natur der Menschen, die in dem betreffenden, durch den Tierkreisstand der Sonne gekennzeichneten Jahresabschnitt geboren sind, sowie ähnliche Winke für die astrologisch beste Zeit des Aderlasses, Haarschnittes usf.

Auch läßt sich die Astrologie nicht immer trennen von einer Art des religiösen Glaubens, die im Altertum eine ungeheure Rolle gespielt hat: von der Astralreligion, von der Verehrung der Gestirne als Sitz oder Verkörperung göttlicher Mächte. Die Völker, die im antiken Orient, im fernen Asien und Altamerika, aber auch in unseren altnordisch-frühgeschichtlichen Bereichen ihre Tempelbauten und Prozessionsstraßen auf bestimmte Gestirnsaufgänge oder auf den Sonnenaufgang der Sommersonnenwende „orientiert" zu haben scheinen, waren sterngläubig im doppelten Sinn der Astralreligion und des Astralmythos einerseits und der Astrologie anderseits. Berühmte Denkmäler (Stelen, das heißt flache reliefierte Pfeiler) der Babylonier zeigen Bilder der Planeten und Tierkreiszeichen zugleich als göttliche Mächte wie als orakelerteilende Erscheinungen; der chaldäische Priester war Sternanbeter und Sternbefrager zugleich. Noch im spätesten Altertum waren Gestirndienst und Astrologie miteinander verknüpft: im mesopotamischen Harran (Carrhae) standen berühmte Tempel der Planeten, die aber zugleich Orakelstätten waren. Auch der Tierkreis, wie wir ihn in spätrömischen, frühchristlichen und noch frühromanischen Bauten, in den Fußbodenmosaiken von Thermen, Tempeln und Basiliken verkörpert finden,

war hier kaum ein bloß dekoratives Motiv. Die Tierkreisbilder waren noch immer „numinos" betont, Gegenstände abergläubisch-frommer Scheu; sie waren zugleich auch Schicksalszeichen. Mit ihrer plastischen Beschwörung stellte man das Bauwerk apotropäisch, das heißt als Abwehrzauber, in den Schutz der Mächte des kosmischen Kreislaufes. Schließlich bedeuteten sie so etwas wie das Zifferblatt der Himmelsuhr, für welche die Sonne den Zeiger bildet: Bilder und Symbole des Jahreslaufs, der wegen des Märtyrerkalenders auch dem christlichen Gläubigen heilig ist.

Selbst wenn wir dann später, nämlich auf der Höhe des Mittelalters, den Tierkreis vom Fußboden, also von einem gewissermaßen niederen Orte, an die Mauern steigen sehen, wenn er sich in die heiligen Bilderkreise der Heilslehre an den Kirchenportalen französischer, oberitalienischer und rheinischer Kathedralen mischte, handelte es sich kaum ausschließlich darum, darzutun, daß der Landmann, wenn die Sonne in einem bestimmten Tierkreiszeichen aufgeht, die und die Arbeiten zu verrichten hat. Die „Synchronisierung" bedeutete auch einen ursächlichen Zusammenhang, und zwar nicht nur, wie für uns, im Sinne natürlicher Abhängigkeit vom Sonnenstand, sondern zugleich auch noch als wunderbare astrologische Beziehung, wie sie ja auch von den Denkern der kirchlichen Scholastik nicht völlig abgeleugnet worden ist. Die Geheimnisse des Jahreskreislaufs sollten mit den übernatürlichen Mysterien der Heilsgeschichte zusammen erscheinen. Daneben mögen auch jetzt noch jene anderen abergläubischen Bedeutungen mitgeklungen haben, von denen bei den älteren Fußboden-Mosaiken die Rede war. Im Grunde wirkten solche Stimmungen noch solange mit, als überhaupt Bilder des Tierkreises beliebt blieben. Sie haben die Phantasie der Betrachter noch erregt auf den zahllosen Wandmalereien, gewebten und gewirkten Darstellungen, Gemälden, Kupferstichen und Holzschnitten, die das alte Thema der zwölf Jahresabschnitte abwandeln — bis tief in das 17. Jahrhundert hinein.

Eindeutiger noch als die kalendarischen Tierkreisbilder rückt das Bildthema der sieben Planeten an das magische und astrologische Denken heran. Die sieben Wandelsterne waren bei den Babyloniern göttliche Mächte gewesen und als solche verehrt worden. Bei den Griechen kamen sie, etwa in Platos Zeiten, den Göttern näher: anfangs war zwar vom Stern des Saturn, des Hermes (Merkur), der Aphrodite-Venus usw. die Rede, später sprach man jedoch einfach von Venus, Merkur, Jupiter am Himmelsgewölbe. Diese olympischen Gottheiten waren „verstirnt" worden; sie führten fortab gewissermaßen ein Doppelleben, ein astrales und ein olympisches oder auch unterirdisches. Das Christentum konnte diese Mächte nur noch als dämonische betrachten. Aber man war mit dieser Abwertung niemals streng; denn die Wissenschaft des Mittelalters hat die sieben Planeten mit ihren antiken Namen doch auch als Werkzeuge göttlicher Lenkung gelten lassen, hat ihnen Engel zugesellt, die sie bewegen. Auch war man geneigt, sie, als Verkörperungen von sieben typischen Naturpotenzen, allgemein in das geistig-körperliche System des Kosmos einzubauen und nach alter Zahlenmystik

allen möglichen anderen Siebenheiten zuzuordnen — etwa den sieben freien Künsten, Tugenden und Lastern, Metallen, Tönen usw. Das bedeutete an sich noch keine astrologische Abhängigkeit, keine Überordnung, aber doch Anklänge daran.

Die bildende Kunst hat von solchen Zuordnungen reichlich Gebrauch gemacht. Schon aus dem 12. Jahrhundert wird uns von Tapisserien und Deckenbildern in französischen Burgen berichtet, die die Planeten in solchen Ordnungszusammenhängen zeigen. Ähnlich hat später der Maler Giotto, ein Universalgenie der Malerei und Wissenschaft, die Planeten — halb schon dämonisierte Gestalten — in Gemeinschaft mit anderen Siebenheiten des christlichen Weltbildes dargestellt (wir denken an die von dem Bildhauer Andrea Pisano ausgeführten Reliefs am Domturm von Florenz). Ähnliche Zusammenstellungen befinden sich dort in der Spanischen Kapelle. Auch im 15. Jahrhundert blieben sie beliebt. Man sieht die Planeten in einer Paduaner Kirche mit den Lebensaltern, die sie beherrschen; auf den Reliefs des Agostino di Duccio im Dom zu Rimini erscheint der Chor der Sieben noch einmal mit allen seinen Entsprechungen im Himmel und auf Erden: schon antikisch im Kostüm und mit preziös-humanistischem Geschmack behandelt, aber dem Geist nach noch mittelalterlich. Nicht anders malte sie Perugino in der Wechselstube (Cambio) zu Perugia. Raffael hat sie an der Kuppel der Grabkapelle des Bankherrn Agostino Chigi zusammen mit ihren christlichen Schutzengeln verherrlicht, wie sie die Gestalt Gottvaters umkreisen, dem sie zu gehorchen haben (Santa Maria del Popolo in Rom). Mit den Kardinaltugenden zusammen geordnet erscheinen die Planeten auch noch am Giebel des Heidelberger Schlosses (Ott-Heinrich-Bau) sowie an zahlreichen bürgerlichen Bauwerken der deutschen Renaissance. Möglich, daß selbst solche „Hausplaneten", abgesehen von dem lehrhaften Reiz, den sie besaßen, und dem dekorativen Wert, der sie immer wieder empfahl, noch immer einen magisch-apotropäischen Sinn für das Gebäude mit sich brachten — so wie man schon im römischen Altertum Bauwerke wie das Pantheon in Rom oder das Septizonium des Severus dem Schutze der statuarisch vertretenen Planetengötter anvertraut hatte.

Astrologisch im engeren Sinne sind solche Planetendarstellungen, die nicht nur mit ihren Entsprechungen, sondern auch mit ihren Wirkungen auf die Menschen verbunden sind. Die antike und arabische Literatur hatte diese Einflüsse auf Beruf, Charakter und Schicksal frühzeitig in ein System gebracht. Wann erschienen sie auch im Bilde? Mit Sicherheit lassen sich derartige Schicksalsbilder erst in der Kunst des späten Mittelalters und im Zeitalter der Renaissance nachweisen. Zum ersten Mal erscheinen sie für uns greifbar in dem monumentalen Hauptwerk der astrologischen Malerei überhaupt, nämlich in dem von Giotto organisierten, angeblich von dem berühmten Magus Peter von Abano inspirierten Freskenzyklus in dem Riesensaal (Salone) des Gerichts- und Ratspalastes von P a d u a. Leider sind die als Giottos Entwurf aus zeitgenössischen Quellen gut beglaubigten Wand-

bilder bald wieder zugrunde gegangen; doch hat man sie bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts, also etwa 100 Jahre nach ihrer Entstehung, durch neue Fresken ersetzt. Gewisse Rückschlüsse von diesen auf den ursprünglichen Bestand sind erlaubt. Giotto hatte sich in seinem großen Lehrzyklus keineswegs auf die Planeten und ihre „Eigenschaften", ihre Schicksalsgaben beschränkt. Zusammen mit ihnen waren auch die 12 Tierkreiszeichen erschienen, als sogenannte „Häuser" der genannten. Wahrscheinlich waren mit diesen, wie an den mittelalterlichen Kathedralen, Bilder der Monatsbeschäftigungen verbunden. Die Ersatzmalereien zeigen aber auch Wahrsagebilder, die mit den „Dekanen" und mit einzelnen Graden jedes Tierkreiszeichens verbunden worden waren, weil sie angeblich mit diesen am Horizont emporstiegen.

Welchen Zweck hat nun aber der Maler mit diesem Riesenwerk verfolgt? Sollte einfach nur ein monumentaler Wahrsagekalender geboten werden oder eine kolossale Lehrfibel der Astrologie in einer Stadt, wo diese an der Universität ein Hauptlehrfach bildete? Die Sterne galten schon im Altertum als Richter, als Erteiler der „Judicia fatorum", der Schicksals-Urteilssprüche. Vielleicht erschienen sie darum in dem Paduaner Gerichtssaale. Daß Giotto und sein Nachfolger im Salone von Padua eine Art Gründungshoroskop dieser Stadt hat geben wollen, wie man wegen der Hervorhebung des Löwen an einer Schmalwand gemeint hat, ist unwahrscheinlich. Solche Horoskop-Bilder müßten ja nur die im Geburtssternenstand besonders betonten Sterne und Sternbilder enthalten, nicht ein Lehrsystem aller Elemente der Astrologie. Aber es sei bemerkt, daß die bildende Kunst auch solche Darstellungen gekannt hat. Vielleicht haben schon die alten Ägypter derartiges hervorgebracht. Der sogenannte Tierkreis an einer Kuppel des kleinen Tempels von Denderah, sowie ähnliche Kuppelreliefs an anderen Tempelvorhallen des Nillandes waren vielleicht nichts anderes als das Horoskop einer historischen Persönlichkeit, die den Tempel begründet hat. Merwürdigerweise ist aber auch die christliche Kunst Italiens im 15. Jahrhundert vor solchem heidnischen Brauch nicht immer zurückgeschreckt. Man hat nachgewiesen, daß die Sternbilder in den kleinen Kuppeln über den Altären der Alten Sakristei von San Lorenzo sowie in der Pazzi-Kapelle zu Florenz den Sternenstand der Altarweihe festhalten! Nichts anderes als ein persönliches Horoskop hat schließlich auch mit den Mitteln reichster, humanistisch ausgeklügelter Astral-Mythologie Agostino Chigi in seinem von Raffael erbauten Sommerpalast am Tiber, der sogenannten Villa Farnesina, an die Decke eines Saales malen lassen. Maler war der berühmte Architekt Agostino Peruzzi. Der Auftraggeber ist uns schon begegnet; ein anderes Zeugnis seines astrologischen Glaubens, wenn auch hier durchaus unter christlichem Vorzeichen, haben wir in der Planetenkuppel seiner Grabkapelle kennengelernt.

Zurück zu dem Planetenkinder-Thema, dieser seltsamen Gattung von Schicksalsbildern. Noch einmal, wie in Padua, mit Tierkreis und Monatsbe-

schäftigung sowie als Wandmalerei glauben wir sie in dem berühmten Sommerpalast des Herzogs Borso von Este von Ferrara zu erkennen (vollendet 1470). Doch welch ein Unterschied zu dem Zyklus in Padua, obgleich dieser in seiner uns erhaltenen Fassung ja nur ein gutes halbes Jahrhundert zurücklag! Die Wandbilder des Malers Francesco Cossa haben nichts mehr von einer monumentalen Wahrsagefibel, enthalten auch keine Bestandteile des herzoglichen Horoskops. Genau genommen sind die scheinbaren Planetengötter im oberen Bildstreifen von dem humanistisch beratenen Maler überhaupt in olympische Götter zurückverwandelt worden, die in ihren Triumphwagen erscheinen inmitten von Anhängern und Verehrern — sämtlich aus dem höfischen Kreise des Herzogs selbst. Wie auch in der untersten Zone, wo die Tierkreiszeichen mit ihren ägyptischen Dekanen ihre Herrschaft ausüben, sind die Monatsbeschäftigungen alle aus dem gleichen höfischen Milieu genommen worden (schon in burgundischen Handschriftenmalereien war man von agrarischen Monatsbeschäftigungen zu höfischen Szenen übergegangen).

Andere Synthesen astrologisch-mythologischer Bildmotive als die im Justizpalast zu Padua und im Palazzo Schifanova von Ferrara sind uns nicht erhalten. Dagegen erfreute sich das Planetenkinder-Thema, herausgelöst und für sich genommen, einer um so größeren Verbreitung. Es scheint, daß es seine endgültige Form — mit einheitlichem Landschaftsraum, nicht verschachtelt und bilderschriftähnlich wie in den altertümlichen Lehrbildern von Padua — zunächst in der Buchmalerei und Graphik gefunden hat. Am frühesten ist die bildliche Ausstattung kalendarisch-astrologischer Traktate. Französische, noch aus dem späten 14. Jahrhundert stammende Buchminiaturen zeigen uns den Typus schon halbwegs ausgebildet; sie beweisen, daß man die Anordnung einfach den alten Monatsbildern nachgebildet hat! Anstelle der Tierkreiszeichen am Himmel setzte man die sieben Planeten auf ihren Himmelsbogen, später auf ihren Triumphwagen. Für die ländlichen oder höfischen Monatsbeschäftigungen auf Erden stellten sich die Menschen ein, die im Zeichen jenes Sternes geboren sind. Volkstümliche Verse pflegen fortab solche Bilder zu erläutern; sie beschreiben die Natur der betreffenden Planeten und die Schicksale, Berufe, Charaktere der Geborenen auf drastische, kurz angebundene Weise. Ähnliche Bilderhandschriften aus dem späteren 15. Jahrhundert finden sich zum Beispiel in Ulm, Tübingen, Kassel, Modena. Die Tübinger Buchbilder sind besonders eigenwüchsig: am Himmel erscheint hier nicht nur in der hergebrachten wappenartigen Stilisierung der jeweilige Planet mit seinen Tierkreishäusern, sondern ein wildes Treiben jener abenteuerlichen Begleitsternbilder, sogenannter „Mitemporsteigender" (Paranatellonten), die sich aus der antiken „Sphaera barbarica" bis hierher gerettet haben. Unter den Mondkindern auf Erden sieht man einen Hund, der den Mond anheult!

Berühmter als alle diese Handschrift-Illustrationen sind die Handzeichnungen des sogenannten Hausbuchmeisters. Man hat seine zierlichen Menschengruppen in ihrem unterschiedlichen Tun früher zu den Anfängen des

Sitten- und Berufsbildes gerechnet, bis man den abergläubischen Hintergrund dieser Ansammlungen erkannte, deren Inszenierung hier ja wirklich wie die Vorstufe des späteren Genre-Bildfaches anmutet. Wie populär solche summarischen Darstellungen des Sternenschicksals waren, beweist der Eifer, mit dem sich die Meister der vervielfältigenden Zeichnung, die Zeichner für Kupferstich und Holzschnitt, gerade dieses Gegenstandes bemächtigt haben. Berühmt ist die Holzschnittfolge des Nürnbergers Georg Pencz (früher Hans Sebald Beham zugeschrieben), eine festliche Verbildlichung der alten Motive im Geschmack der nürnbergischen Renaissance. Noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts, ja noch im Zeitalter Wallensteins und des 30jährigen Krieges, haben berühmte Maler den Kupferstechern Entwürfe geliefert — natürlich auch diese im Kostüm ihrer Epoche und mit zeitgemäßen Abwandlungen im Geiste eines modischen Humanismus, zum Schluß auch die starren althergebrachten Schicksalsmotive allmählich vereinfachend. Offenbar konnte sich das Publikum nicht satt sehen an dem freien Leben der Venuskinder, die nur für Musik, Liebe und Tafelfreuden geboren sind, an dem Glück und der herrenmäßigen Würde der Jupiter-Hörigen, an dem trüben und finsteren Los der Saturnier und schließlich an den höchst aktuellen Schicksalen, die der wütende Mars bereitet.

Aus der Buchmalerei und den graphischen Blättern sind die Planetenkinder dann auch wieder in die Monumentalkunst eingedrungen (die Tafelmalerei kennt das Thema nicht). Um 1400 finden wir Andeutungen unter dem Figurenschmuck der Säulenkapitelle des Dogenpalastes zu Venedig. Merkwürdiger ist, daß das Thema, vollständig instrumentiert, sogar in den Vatikan Eingang gefunden hat; freilich nur in die berüchtigten Appartamenti Borgia, wo Schüler des umbrischen Malers Pinturicchio Deckenmalereien der sieben Planeten ausgeführt haben, welche in ihrem Triumphwagen am Himmel erscheinen, während die ihrem Einfluß unterstellten Menschenkinder auf der Erde sich tummeln. Besser war der abenteuerliche Gegenstand sicher in den Schlössern und Palästen am Platz. So läßt er sich in Resten unter den Wandmalereien des Kastells von Trient nachweisen, der Wohnung eines berühmten Humanisten. Nach einer literarischen Überlieferung war er auch im Stadtschloß von Krakau auf dem Wawel zu finden; was man heute dort sieht, sind freilich moderne, frei nach den alten astrologischen Traktaten ausgeführte Wandmalereien — ein Kuriosum insofern, weil hier das alte, längst verschollene Sujet noch einmal sichtbar geworden ist. Interessant ist schließlich, daß flämische Teppichwirker noch um 1600 neben ihren Monatsbeschäftigungen mit den Tierkreissymbolen am Himmel gelegentlich auch „Planetenteppiche" geliefert haben; ein schönes Beispiel findet sich im Bayerischen Nationalmuseum.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das ganze Genre von den Wänden der Paläste wie von den Kupfer- und Holztafeln der Graphiker verschwunden. Das gilt auch von den übrigen Bildgegenständen, die mittelbar oder unmittelbar mit dem Sternaberglauben zusammenhingen. So vor allem von den beinahe

zur Mode gewordenen Darstellungen der Vier Temperamente, die nicht nur in vielen Holzschnittkalendern und sogenannten Praktiken neben Aderlaßfiguren, Monatsbildern und Planetenkindern erschienen, sondern auch in die freie selbständige Meistergraphik eingedrungen waren und am Ende sogar die Menschengestaltung der großen Maler beeinflußt hatten (man denke an Dürers Vier Apostel, an die Hermen von Michelangelos Juliusgrab, an die Medicäer-Gräber desselben Meisters). Wir müssen wissen, daß auch die vier Temperamente, wie sie die Ärzte und Philosophen des Altertums aufgestellt hatten, zu den Einflüssen der sieben Planeten gerechnet wurden. Venus zum Beispiel flößt das phlegmatische, Jupiter das sanguinische (joviale), Mars das cholerische, Saturn das melancholische Geblüt und Gemüt ein. Daß hinter dem berühmten Dürer-Kupferstich „Die Melancholie" und seinen vielen Nachahmungen, hinter Cranachs Gemälden desselben Themas die Lehre vom Saturn steht — von seinen niederen, aber auch von seinen geheimen höheren Einflüssen auf erwählte Geister —, kann heute als gesichertes Ergebnis der Forschung betrachtet werden. Erwähnt sei auch noch das Horoskop-Genre, wie wir es nennen möchten: kuriose Hebammen- und Geburtsszenen unter Anwesenheit des Astrologen, wie sie schon die römische Antike auf feierlichen Sarkophag-Reliefs dargestellt hatte und wie sie, wohl nach antiken Vorbildern, in einem leider nur als Kopie erhaltenen Gemälde des Giorgione romantisch-novellistisch ausgeschmückt worden sind, um dann nicht selten auch auf Wöchnerinnenschachteln, Majolikaschalen und natürlich in volkstümlichen Holzschnitten zu erscheinen. Auch das Wunschbild des Astrologen selbst, des großen Eingeweihten der Sterndeutekunst, morgenländisch oder griechisch-römisch kostümierte Phantasiefiguren mit dem Zirkel und der Himmelskugel in der Hand, verschwand wieder aus dem Repertoire der Maler und Stecher, nachdem es die „ägyptosophische" Träumerei so mancher Generationen erregt hatte. In seiner weltberühmten „Schule von Athen", dem großen Bibliothekswandbilde der vatikanischen Stanzen, hatte Raffael noch sich selbst und seinen Malerkollegen in tiefsinnigem Gespräch mit Ptolemäus und „Zoroaster" abgebildet, die beide als Adepten des Sternenwissens galten — wohl das glänzendste Zeugnis dafür, welche Anregungskraft der gestirnte Himmel für die Künstler gehabt hat, nicht so sehr in dem nüchtern-rechnerischen Aspekt wissenschaftlicher Astronomie, als vielmehr in der romantischen Schau pythagoräischer Zahlenmystik und Schicksalsdeutung.

Schließlich ging um die Mitte des 16. Jahrhunderts auch die Hochflut jener volkstümlichen „Massenkunst" von Holzschnittflugblättern zurück, jener stilvoll gedruckten und bebilderten Einblattdrucke, für welche die Astrologie mit ihren apokalyptischen Vorhersagungen von Kriegen, Bauernunruhen, Pestilenz und Wassernot den Hauptstoff geliefert hatte, vor allem in den erregten Jahrzehnten der Reformation bis hin zu den längst prophezeiten Bauernkriegen.

Der große phantastische Spuk des aus den Tagen der Spätantike und des arabischen Mittelalters überlieferten, gegen Ende des Mittelalters noch einmal zu fieberhaftem Leben wiedererweckten Sternglaubens war zu Ende — jedenfalls in der Kunst. Nicht einmal die so geschichtssüchtige, vergangenheitstrunkene Romantik des 19. Jahrhunderts hat es gewagt, den traumhaften Bilderkreis des magischen Weltbildes im Zeitalter Doktor Fausts, Agrippas und Paracelsus' noch einmal im Bilde zu beschwören.

Das Geheimnis des „Stars“

Von WERNER BARZEL S. J.

In Australien hat vor einiger Zeit ein Mann, so wird berichtet, sieben Wochen hindurch jeden Tag den Film „Paleface“ besucht, weil sein Lieblingsschauspieler Bob Hope darin zu sehen war. Wenn dies auch ein Rekord sein dürfte, so ist es doch bezeichnend dafür, welche Macht der „Star“ über seine Begeisterten ausübt. Auch bei uns hat der Star Herrscherrechte. Sein Name ist auf dem Plakat viel wichtiger als Titel und Thema des Theaterstücks, des Films, des Konzerts. Es gibt Zeitungen, die fast davon leben, daß sie Vertrauliches aus dem Leben der Stars ausplaudern.

Überall, wo einzelne einer großen Zahl von Menschen gegenübertreten, sucht sich die Menge unter den wenigen den einzigen aus, dem sie halbgöttliche Verehrung darzubringen bereit ist, — wenn sie ihn findet. Der Star, ob in der Kunst, in der Politik oder im Sport, ist nicht einfach der Beste derer, die in die Arena treten. Sein Rang ist nicht relativ, sondern absolut. Der Star wird nicht gewählt und nicht gemacht. Er ist da und wird erkannt, oder er ist nicht da, und dann gibt es keinen Ersatz für ihn.

Man mag persönlich außerhalb des Bannes der Stars stehen, dennoch muß man sich mit dem Startum als einem gesellschaftlichen Phänomen unserer Zeit auseinandersetzen. Die Frage muß einem zu schaffen machen, wieso das Publikum da einem seinesgleichen einen solchen Vorrang der Ungleichheit einräumt. Der Star wiegt ihm nicht nur die ganze Mannschaft seiner Mitbewerber auf, sondern es erkennt ihn, für die Dauer seines Auftritts jedenfalls, zum unbeschränkten Herrn über sich an. Vor seinem Star gibt der Verehrer seinen Anspruch auf Gleichheit und Brüderlichkeit auf; er huldigt ihm, wie in den ältesten Zeiten einem König gehuldigt wurde.

Und dies, obwohl der Star sich keiner großen Taten rühmt. Er zeigt sich nur, und die Dinge, die er vollbringt, sehen äußerst menschenmöglich aus. Niemand sagt zu seinem Star: das könnte ich nicht, was du da tust. Eher ist jeder versucht zu sagen: das ist so leicht, das kann ich auch. Und doch beweist er durch seine Verehrung das Gegenteil: daß da ein Überlegener vor ihm steht, von dem er etwas empfängt, wofür er sich zu Dank verpflichtet weiß.

Der Titel Star ist freilich nicht mehr eindeutig. Der allzu reichliche Gebrauch, den die Filmreklame mit ihm trieb, hat ihn in Mißkredit gebracht, so daß er bisweilen einen verdächtigen oder gar anstößigen Klang bekommt. Soweit jedoch kurzlebiger Ruhm oder flitterhafter Glanz damit gemeint wird, enthält das Startum keinerlei „Geheimnis". Und wenn man einer Persönlichkeit, um ihre Eitelkeit und ihre Arroganz zu brandmarken, „Starallüren" nachsagt, so ist das noch kein Beweis, daß die negativen Seiten nicht doch etwas verdecken, was Anspruch auf wirkliche Größe erheben kann. Um sicher zu gehen, daß wir das Phänomen des Startums nicht verfehlen, halten wir uns deshalb zunächst an die wenigen Schauspieler, die nicht nur den Beifall der Masse, sondern auch die Bewunderung der Kritiker finden und die den Namen der Größe durch eine Reihe von Jahren bewahrten.

Wenn der große Schauspieler auf der Szene erscheint, ist es, als ob das Spiel einen neuen, seinen eigentlichen Anfang nimmt. Die übrigen Darsteller mögen unsere volle Aufmerksamkeit gefunden haben, er gewinnt sofort mehr: er erweckt Anteilnahme und, ob er gleich einen Schurken verkörpert, Sympathie. Es kommt etwas auf uns zu, das uns gefangennimmt und mitreißt.

Manche schreiben der äußeren Erscheinung des Schauspielers viel oder alles vom Erfolg zu. Nun ist nicht einzusehen, wie es physiologisch möglich sein soll, daß sich Menschen in ihrem Äußern so unähnlich sind, wie es Star und Nichtstar offenbar doch sind. Außerdem ist es ebenso eine Tatsache, daß viele Stars keine Schönheiten sind, wie es auf der Hand liegt, daß viele Schönheiten keine Stars sind. Trotzdem muß das Startum beim Äußeren anfangen; denn wo sollte es bei einem S c h a u spieler sonst anfangen?

Es ist wohl weniger der Bau des Gesichts oder die Form des Körpers, was für ein längeres Anschauen den Menschen anziehend erscheinen läßt, als vielmehr die Art, wie einer sich bewegt und wie er sich äußert. Und darin gibt es große Unterschiede.

Eine Liebhaberaufführung kann einer professionellen an Frische und Enthusiasmus gleichkommen oder sogar überlegen sein. Aber der Unterschied ist immer unverkennbar in dem, was man auf englisch „timing" nennt: der Präzision des Einsatzes und der Einteilung der Zeit. Der Berufsschauspieler ist hierin dem Amateur immer voraus, weil ein gewisses Maß technischer Ausbildung dafür unerläßlich ist. Der Star übertrifft seine Kollegen darin, weil die Vollkommenheit des Zeitfühlens außerhalb des Bereiches des Fleißes liegt.

Vollkommenes Timing ist nicht einfach Geschwindigkeit. Die könnte in vielen Fällen gelernt werden. Es handelt sich nicht darum, den frühesten Zeitpunkt zu erreichen, sondern den r i c h t i g e n zu treffen.

Der richtige Augenblick eines Einsatzes ist der Höhepunkt einer Spannung. Diese kann nur einer bestimmen, der innerlich an ihr beteiligt ist; denn es

ist ja nicht eine mechanische, sondern eine menschliche Spannung zu ermessen.

In einem modernen Konversationsstück kommt es sehr auf die Raschheit der Reaktionsfähigkeit an. Ein bon mot kann viel von seinem Witz einbüßen, wenn es auch nur um den Bruchteil einer Sekunde zu spät kommt. Beim hochdramatischen Moment besteht die Kunst manchmal mehr im Abwarten. Der Amateur, der den Alba zu spielen hat, sagt die Worte, „Egmont, Euren Degen“, aufs Geratewohl, wenn sie sein Gedächtnis ihm angibt oder wenn der Souffleur sie ihm zuflüstert. Der geschulte Schauspieler weiß, daß er ein wenig hinzuhalten hat und daß es keineswegs gleichgültig ist, wie lange er zögerte. Der geniale Schauspieler läßt die Spannung genau bis auf den Punkt anwachsen, auf den die versammelten Umstände sie hintreiben, und er trifft um so genauer, je mehr der vorhandenen Umstände, die Stimmung des Publikums miteinbegriffen, von ihm erfaßt sind.

Die Eindringlichkeit des Spiels kann weiterhin gewinnen oder verlieren, je nachdem die Intensität im Verlauf der Handlung abnimmt oder anwächst. Der schwache Schauspieler kann seine Anfangshöhe nicht einhalten; er gleitet in der Dauer ab und braucht einen neuen Einsatz, um wieder zu neuer Höhe zu springen. Der starke Schauspieler bleibt die ganze Zeit hindurch auf der Höhe des Anfangs.

Wir brauchen nur einem beliebigen Schauspieler bei einem ganz gewöhnlichen Vorgang zuzuschauen. Zum Beispiel nur: wie er sich hinsetzt. Zweifellos besteht zwischen Noch-stehen und Schon-sitzen eine Spannung. Der Schauspieler, den wir beobachten, ist der Spannung durchaus gewahr. Daß ihm die Balance in der Spannung gelingt, erkennen wir daran, daß sein Hinsetzen geschickt aussieht.

Wenn wir nun dieselbe Aktion bei einem großen Könner der körperlichen Bewegung, sagen wir bei dem Komiker Theo Lingen, wieder sehen, bemerken wir den Unterschied. Wenn Theo Lingen sich hinsetzt, dann bleibt er gleichsam auch sitzend noch zwischen Stehen und Sitzen. Auch nachdem er auf dem Stuhl gelandet ist (wahrscheinlich hat er sich auf keinen Stuhl gesetzt, sondern auf etwas, das leichter umkippt), ist er dem Stehen nicht ferner als den Augenblick zuvor. Wenn dann der Sitz unter ihm zusammenbricht, so wird die komische Wirkung des Hinfallens durch keine Schwerfälligkeit getrübt. Er hat nicht so fest gesessen, daß nicht noch Stehen in seinem Sitzen war. Darum ist sein Sturz noch graziös.

Das Hinsetzen ist nur ein Beispiel. Es soll dies veranschaulichen: der Star weicht der Spannung nicht aus, sondern er beherrscht sie, sie entgleitet ihm nie. Für ihn gibt es keine Einsätze, weil er nie aussetzt. Er ist fortwährend in Aktion; er ist immer „da“, auch wenn er zu schweigen hat.

Wir begreifen, warum hier etwas Außergewöhnliches vorliegt, wenn wir uns fragen, wie es möglich ist, daß ein Mensch so anhaltend in Spannung lebt, ohne davon aufgerieben zu werden.

Leben ist Spannung, und das Leben wird seiner Spannung nicht müde, solange es gesund ist. Wo die Spannung richtig angelegt ist, macht sie keine Beschwerde. Es ist eine Lust, Spannungen auszuhalten, — wenn man es versteht.

In den frei geschaffenen Spannungen, also in allen willkürlichen Bewegungen, können wir nicht endlos aushalten. Aber wir können rasch oder langsam ermüden, je nachdem wir die Bewegung richtig oder falsch ausführen. Ein erfahrener Kohleschipper weiß, wie er den Schwerpunkt seines Körpers am günstigsten ausnützt, so daß er am wenigsten Kraft verbraucht. Und der erfahrene Schauspieler weiß, daß es für ihn ebenfalls einen Schwerpunkt auszunützen gilt; nur ist es für ihn schwerer, ihn jeweils zu finden.

Kleist hat in seinem „Marionettentheater" gezeigt, daß die anmutige Bewegung einfach die vom echten Schwerpunkt aus gesteuerte Bewegung ist. Der Mensch, der sich steif oder linkisch oder befangen bewegt, bewegt sich falsch. Seine Kraft setzt in einem ungünstigen Punkt an, darum ist sie als Kraft vergeudet und als Wirkung vertan. Der Mensch, der sich immer, oder doch möglichst oft, richtig bewegt, verbraucht ein Minimum an Kraft und erreicht ein Maximum an Wirkung. Er scheint voll unerschöpflicher Energie zu stecken; er wirkt frisch und von sprühender Lebendigkeit, seine Bewegungen sehen frei, mühelos und schön aus. Die Spannungen, die das Leben ausmachen und unter denen so viele verkrampft werden, scheinen ihn völlig locker zu lassen; sie bereiten ihm Vergnügen, und darum finden die andern an ihm ebenfalls Vergnügen. Es macht Freude, ihm zuzusehen, und jedermann hat ihn gern. Es scheint wenige solcher Menschen zu geben.

Der Star muß freilich über mehr als über die Bewegungen seines Körpers vom Schwerpunkt aus Herr sein. Da sind die vielen Pole des Gefühls, des Denkens und Wollens, die alle miteinander ringen und sich ausschließen wollen und die der Darsteller doch zusammenfassen und in einem geordneten Bild zum Ausdruck bringen muß. Wie vieles muß nicht in dem Innern des Schauspielers vorgehen und Wirklichkeit bekommen, der etwa die Rolle des Faust gestalten will! Wie kann er in dem Chaos der Gegensätze Ordnung halten?

Er könnte es nicht, wenn er sich der einzelnen Posten des Seelenbestandes Fausts durch aneinanderreihende Versammlung bemächtigen wollte. Sein Bewußtsein würde sich in der Vielfalt nicht zurechtfinden, und er könnte sich nicht anders helfen, als indem er, was seiner Übersicht zuviel würde, einfach fallen ließe. Damit würde die Rolle arm und unlebendig.

Aber es gibt eine Stelle, wo alle die ungleichartigen, an der Oberfläche so entgegengesetzten Züge sich in der Tiefe vereinigen. Sie gehören ja alle ein und derselben Persönlichkeit. Wenn das Bewußtsein des Schauspielers sich in dem Treffpunkt ansiedelt, in dem die Akte und die Eigenschaften des darzustellenden Charakters, so sehr sie einander widerstreiten mögen, unter dem Zwang der Personalität von selber zusammenkommen, dann beherrscht er

sicher und unverirrt ihre ganze Vielfalt; denn er hält sie an dem Zügel, der zugleich ihre Wurzel ist.

Es handelt sich also für den Schauspieler wieder darum, einen Schwerpunkt einzunehmen. Wenn schon das körperliche Bewegungszentrum nicht ohne weiteres jedermann zugänglich ist, so scheint noch mehr Auserwählung dazuzugehören, den Abstieg in den Mittelpunkt der Seele zu tun. Die meisten Menschen leben, wie sie ihren Körper vom einzelnen Glied aus, das heißt ungeschickt bewegen, so auch seelisch in den Randgebieten und in den Außenbezirken. Darum empfangen sie den, der ihnen wenigstens am Beispiel der fremden Seele zeigen kann, wie die Teile mit dem Ganzen zusammenhängen, als einen Offenbarer.

Das körperliche Bewegungszentrum ist, wenn wohl auch nicht ein mathematisch identischer, so doch ein endgültiger Punkt. Wer ihn einmal erreicht, hat keinen weiteren Fortschritt mehr vor sich. Der Schwerpunkt des Geistes dagegen ist nicht festzulegen. Man kann ihm immer noch näherkommen, man ist nie so tief in der Mitte, daß man nicht noch tiefer hineingehen könnte. Es eröffnet sich immer von neuem ein noch innerlicheres Innen.

Je zentraler das Bewußtsein des Schauspielers die Seele seiner Rolle durchdrungen hat, um so reicher, lebendiger, überzeugender ist sein Spiel. Denn um so mehr Vielfalt ist in ihrer lebendigen Einheit eingefangen worden. Der Laie, der etwa Richard III. spielt, gibt einen reinen Bösewicht, ganz schwarz gegen weiß. Sein Richard ist mehr eine Idee als eine Person. Der künstlerische Schauspieler mischt die Farben und vervielfältigt das Licht. Er differenziert um so mehr, ein je besserer Schauspieler er ist. Wenn der Umkreis der Gestalt so weit gefaßt ist, daß aus dem historischen Individuum König Richard von England der Ur-Richard hervortritt, der Archetyp von Intrigant und Usurpator, und wenn zugleich der ganze Reichtum der Gestalt dem Befehl einer möglichen menschlichen Person untersteht, dann empfindet das Publikum die Darstellung als groß.

Auch wer es vorher schon wußte, was der Name Richard typisierend bedeutet, meint es hier ganz neu zu erfahren. Der bekannte Begriff gewinnt Leben aus der Persönlichkeit des Schauspielers, die ihre Besonderheit und einigende Kraft der allgemeinen und sich abstrakt verstreuenden Idee zur Verfügung stellt. Wenn Typisierung und Personifizierung, beide im gleichen Maße, gelingen, dann erlebt der Zuschauer so etwas wie einen Rausch des Erkennens. Die Gestalt, die da auf der Bühne entfaltet wird, ist von allem Zufälligen, allem, was zwar historisch war, aber nicht sein mußte, gereinigt. Übrig bleibt nur das Beständige, das immer Wiederkehrende, das sich stets neu Verwirklichende. Jeder kann in der Gestalt wiedererkennen, was er selbst schon einmal gesehen und erkannt hat. Und doch sieht und erkennt er es gleichsam zum ersten Mal. Nie ist es ihm so deutlich geprägt, so eindrucksvoll und einleuchtend gegenübergetreten. Was ihm vorher nur ein Gedanke war, hat vor seinen Augen Fleich angenommen.

Diese Mischung aus Bestätigung und Überraschung, wobei die Neuheit der Personifikation das Längstgewußte verjüngt und die Vertrautheit des Gedankens den fremden Menschen (der der Schauspieler ja ist), zum Freund macht, dies ist es, was an dem Spiel des großen Mimen so beglückt.

Der große Schauspieler muß ein Geist von tiefen Einblicken sein; denn nur wenn er seiner Rolle auf den Grund kommt, kann er sie allgemeingültig genug aufbauen. Deswegen braucht er kein Philosoph oder gar ein Gelehrter zu sein. Er muß Intuition besitzen. Doch ist das noch nicht genug. Die Intuition muß ans Licht gebracht werden, und zwar ans Licht der Scheinwerfer.

Ein Denker, ein Mystiker mag tiefer schauen als er. Seine Aufgabe ist es, das Geschaute nunmehr zur Schau zu stellen. Das Innen muß sich nach außen kehren, das Geistige muß so restlos wie möglich in Körperlichkeit aufgehen. Es darf nichts nur in der Mitte sein, sondern es muß am Rand auftauchen, in gespannte Vielfalt aufgelöst, wo es zu sehen ist. Hier ist ein weiteres Feld der großen Unterschiede. Unter seinen Kollegen mögen einige nicht weniger tief in der Konzeption der Rolle vorgedrungen sein als er. Aber wenn es dann zum Spielen kommt, können sie es nicht herausbringen so wie der Meister. Sie bleiben in ihrem Innen stecken; das Vorgestellte findet nicht den Weg in den Ausdruck. Der Star ist der Glückliche, bei dem sich Innen und Außen so weit wie möglich decken. Es fällt ihm leicht, seinen Körper bis in den letzten Nerv hinein zu mobilisieren; denn er beherrscht seinen Mechanismus vom Kontrollort aus, wo es nur des Drucks auf den Knopf bedarf. Und er hat die geistige Gestalt seiner Rolle in der Hand, weil er sie dort, wo ihre Bestandteile entspringen, begriffen hat. Wenn nun diese beiden Zentralen so eng miteinander in Verbindung stehen, daß sie reibungslos zusammenarbeiten, dann kann auf dem Wege der Übermittlung nicht allzu viel verlorengehen. Ohne Verlust kann es zwar nicht bleiben, weil das Geistige sich nie voll entsprechend durch das Körperliche wiedergeben läßt. Aber die Verluste können größer oder geringer sein. Der Star ist einer der wenigen Menschen, bei denen die beiden Mittelpunkte so nahe beieinander liegen, daß sie praktisch zusammenfallen.

Dadurch ist die Einheit des Lebens so stark geworden, daß sie freigebig wird in dem, was jede starke Einheit am liebsten tut: sich mitteilen. Darstellen heißt nicht nur: es zeigen, es sehen lassen, sondern es in Bewegung setzen, es über die Rampe senden.

Erst wenn der Zuschauer von einem Strom erreicht wird, der von der Bühne ausgeht, hat das Ereignis des Schauspiels begonnen. Das hat ja den Besucher vor allem ins Theater getrieben, daß ihm ein Zufluß an Leben versprochen wird, der ihn zu einer Insel der Entzückung fortträgt. Er erwartet, daß er, angeweht von einem gewaltigeren Atem, ein heißeres Dasein verspüre als sein eigenes, tägliches. Deswegen drängt sich immer dort das Publikum in Menge, wo es des ersehnten Zuwachses sicher ist. Der Star ist der Zauberer, auf den sich der Direktor sowohl wie der Besucher verlassen kann.

Ihm ist es gegeben, durch die beschwörende Kraft seines Spiels Überschüsse des Lebens aufzutreiben und auszuteilen.

Er kann diese Überschüsse nicht alle seinen eigenen Vorräten entnehmen; denn um so reich zu sein, müßte er mehr als ein Übermensch sein. Aber er weiß, daß die Überschüsse vorhanden sind: sie müssen nur hervorgeholt werden. Im Vertrauen darauf fängt er an, von dem, was er selbst hat, mitzuteilen; und da es mehr ist, als die anderen gewöhnlich zur Verfügung haben, kann er soviel geben, daß jeder etwas bekommt. Die kleine Gabe der Belebung, mit verschwenderischer Geste gespendet, ist groß genug, um alle sozusagen erst an den Tisch zu holen. Eine Gabe fordert zu Gegengaben auf, und so ist bald ein emsiges Suchen nach verschütteten Schätzen im Gange. Unter dem ständigen Anreiz des Faszinators, der mit immer volleren Händen auszuschütten scheint (da immer mehr zu ihm zurückkommt), schwillt die Bewegung des Gebens und Wiedergebens an: das Fest hat sich entzündet. Mehr Fühlen, Erkennen, Wollen regt sich als sonst im Alltag. Es ist eine große Stunde, man wird sie so bald nicht vergessen.

Um das Feuer zu entfachen, muß der Schauspieler verstehen, sich selbst in Brand zu setzen und dann den Mut haben, die anderen anzustecken. Und dazu gehört viel. Es klingt so einfach und ist doch so schwer für den Menschen, dieses: aus sich herausgehen, sein Herz auftun, sich selbst hingeben. Letztlich liegt hier das eigentliche Geheimnis. Es gibt Stars, die unter den übrigen Gesichtspunkten geradezu schlechte Schauspieler sind. Aber das eine macht sie unwiderstehlich, daß sie großzügig im Wegschenken ihrer selbst sind oder wenigstens (da es sich ja nur um ein Spiel handelt) — scheinen. Das Gesetz, daß wir Leben nur gewinnen, indem wir es verlieren, gilt in seiner Art auch für das Theater.

Gewöhnlich hat der Mensch Angst davor, sich aufzutun, sein Herz zu eröffnen. Gerade heute leiden so viele Menschen an Störungen der Kommunikation. Deswegen ist ihnen der Star so willkommen, der ihnen über die Hemmungen hinweghilft. Mit einer Bereitschaft, die oft schon in die Sucht übergeht, warten die Massen auf den Magier, der ihnen ihr Gefühl freilegt. Allein können sie sich nicht mehr aus ihren Befangenheiten erlösen.

Der Star hat den Schlüssel zu den verborgenen Schatzkammern der Menschen in der Hand. Wie hat er ihn gefunden? Er entdeckte, daß es für alle Menschen derselbe Schlüssel ist, und so gab er den seinen her, und die Versammelten staunen: er paßt. Indem sich der Schauspieler selber losläßt, gelangt er an den archimedischen Punkt, von dem aus ein ganzes Publikum sozusagen aus den Angeln gehoben werden kann.

Wir haben den Star zum dritten Mal in einem Zentrum angetroffen. Er ist ein Mensch, der stark genug ist, den Mittelpunkt zu bilden. Der große Schauspieler hat nur während der kurzen Zeit seines Auftretens groß zu sein. Zu Hause mag er schwach sein wie jeder Nachbar oder schwächer. Aber wenn er auf die Bühne tritt, muß er so viel Kraft in sich gesammelt haben, daß er wie ein Riese erscheint.

Es war bisher vom großen Schauspieler die Rede. Wenn man heute bisweilen mit dem Namen „Star" etwas anderes als große Schauspielkunst bezeichnet, so ist an der Verwirrung die Reklame schuld. Geschäftsinteressen haben es soweit gebracht, daß jedes hübsche Mädchen, das eine Hauptrolle in einem Film spielt, als „Star" angepriesen wird. Aber niemand kann willkürlich zum Star ernannt werden. Entweder übt einer die magische Anziehungskraft auf die Menschen aus oder nicht. Freilich hat nicht nur die hohe Kunst der Bühne ihre Stars, aber auch im Kino und im Kabarett wird die Bezauberung des Publikums im Grunde nach denselben Gesetzen bewirkt wie bei einer Tragödie. Wer die wesentlichen Eigenschaften des großen Schauspielers nicht hat, den kann auch die geschickteste Propaganda eines Filmkonzerns dem Publikum nicht als Star aufdrängen. Der anhaltende Ruf nach „neuen Gesichtern" beweist, daß viele der so laut herausgestellten Schauspieler den zündenden Funken nicht schlagen können. Wenn nun trotzdem sich manche Namen auf den Plakaten behaupten, ohne daß der Kritiker entdecken kann, was außer einem schönen Gesicht das Verdienst dafür sein soll, dann ist zu bedenken, daß nicht der Geschmack des Kritikers maßgebend ist. Das Publikum findet dann eben an dem Schauspieler, dem Kritiker unverständlich, einen Zuspruch, der es in seinen Nöten tröstet; es sieht in der Darstellung etwas von seinen Sehnsüchten verwirklicht, und es fühlt sich von dem Lächeln der Diva, so fragwürdig es sein mag, geliebt. Wohl mag es in manchen Fällen bedauernswert sein, was da von Menschen als Trost, als Erfüllung, als Geschenk hingenommen wird. Aber der Star ist nicht schuld; er hat den Seelenkitsch nicht erfunden, er zeigt nur sein Bestehen an.

Das Urteil der Masse ist ferner nicht von moralischen Erwägungen geleitet. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß einer trotz des bisher Gesagten ein Star sein kann und zugleich ein Verführer. Niemals aber verdankt einer seine Macht über die Massen einfach seiner Unmoralität. Er kann sein Startum zum Bösen mißbrauchen, wenn er will; aber wenn er nicht schon ein Star wäre, würde ihm niemand Gehör schenken. Man muß nicht nur die Bosheit, sondern auch etwas vom Genie Satans haben, wenn man das Böse verlockend darstellen will. Denn Satan wäre völlig ungefährlich, wenn er nur böse und nicht zugleich ein gefallener Engel wäre.

Freilich hat der Verführer-Star den Vorteil, daß der gefallenen Natur das Böse auf den ersten Blick oft eindrucksvoller erscheint, als das Gute. Doch der einzige Schluß, der daraus gezogen werden kann, ist, daß einer, der das Gute eindrucksmächtig machen will, der stärkere Faszinator sein muß.

Deutsche Staatslehre heute

Von FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER HEYDTE

Nach siebzehnjähriger Unterbrechung trafen sich Ende Oktober 1949 in Heidelberg die deutschen Staatsrechtslehrer wieder zu gemeinschaftlicher wissenschaftlicher Aussprache. Die Tagung war von Walter Jellinek hervorragend organisiert. Wissenschaftlich brachte sie manchen wertvollen Gedankenaustausch, aber im Großen gesehen nicht viel Überraschendes und grundsätzlich Neues. Es lag dies zum Teil daran, daß es sich um eine erste Fühlungnahme nach langer Zeit, um einen neuen Anfang handelte, der nicht nur alte Bekannte wieder zusammenführte, sondern manche persönliche Bekanntschaft neu vermitteln mußte. Nationalsozialismus und Entnazifizierung haben ja für eine zweimalige gründliche personelle Verschiebung gerade unter den Staatsrechtslehrern gesorgt — ein zweimaliger Aderlaß innerhalb von fünfzehn Jahren, der sich in der deutschen Staatslehre unangenehm fühlbar macht. Zum Teil war das geringe wissenschaftliche Ergebnis der Heidelberger Tagung aber auch bedingt durch die Themenstellung der vorgesehenen Referate, die zwei Einzelfragen des Bonner Grundgesetzes zu behandeln hatten, nämlich „Kabinettsfrage und Gesetzgebungsnotstand" nach Art. 63, 67, 68 und 81 und „die Tragweite der Generalklausel in Art. 19 Abs. 4".

Zum erstgenannten Thema referierte zunächst Walter Jellinek, der scharfsinnig Mehrdeutigkeiten im Wortlaut der genannten Verfassungsartikel aufdeckte und Vorschläge für einen verbesserten Gesetzestext machte, ohne weiter auf die Problematik des Gesetzesinhalts einzugehen. Als Korreferent behandelte Hans Schneider die in Bonn gefundene Lösung vom Grundsätzlichen her; er zeigte die Stellung dieser Artikel im System des Staatsaufbaus und die Möglichkeiten ihrer politischen Auswirkung und Auswertung auf. Der Referent zum zweiten Thema, Friedrich Klein, erfaßte Art. 19 Abs. 4 als eine Gewährleistung der Verwaltungskontrolle, d. h. einer Kontrolle von Verwaltungsakten auf ihre Gesetzmäßigkeit; den Gedanken der Normenkontrolle, d. h. der richterlichen Überprüfung von Akten der Gesetzgebung auf ihre Rechts- und Verfassungsmäßigkeit wollte er im Art. 19 Abs. 4 nicht verwirklicht sehen. Diese einschränkende Auslegung ist weder aus dem Wortlaut des genannten Artikels — der nur von der öffentlichen Gewalt spricht, zu der doch auch der Gesetzgeber gehört! — noch aus seiner Stellung im Zusammenhang der Verfassung am Ende eines Kapitels, dessen erster Artikel feierlich die Bindung auch des Gesetzgebers an die Grundrechte proklamiert, noch durch rechtsvergleichende Exegese zu begründen — man denke nur an die so fruchtbar verwirklichte Normenkontrolle durch den Verfassungsgerichtshof in Bayern! —, sondern nur aus einem politischen Dogmatismus zu erklären, der den Willen des Staates, der sich im Gesetzesbeschluß äußert, über das Recht stellt oder dem Recht gleichsetzt. Daß diese gefährlich einschränkende Interpretation des Art. 19 Abs. 4 des Grundgesetzes in der Diskussion während der Heidelberger Tagung nur auf geringen Widerstand stieß, ist ein bedenkliches Zeichen für die formaldemokratisch-rechtspositivistische Befangenheit eines großen Teils der deutschen Staatsrechtslehrer. Starke Bedenken hingegen machten sich — u. E. mit Recht — in der Aussprache geltend, als Friedrich Klein sogenannte „politische" oder „justizlose" Hoheitsakte auch der Verwaltung von der Kontrolle ausgeschlossen wissen wollte, die Art. 19 Abs. 4 gewährleistet. Der Korreferent, Heinrich Herrfahrdt, stellte die Bestimmung des Art 19 Abs. 4 wieder in den größeren Rahmen grundsätzlicher Ausführungen über Demokratie und Rechtsstaat und beleuchtete damit die Funktion dieses Artikels im Gesamtaufbau des Staats.

Die Diskussion, die sich an die Vorträge anschloß, und mehr noch zwanglose Gespräche in kleinem Kreis bis tief in die Nacht hinein ließen die schroffe Gegen-

sätzlichkeit schon in den Grundanschauungen vom Wesen des Staats erkennen, die heute die Situation der deutschen Staatslehre charakterisiert; sie zeigten, daß der Rechtspositivismus in der Staatstheorie — sei es als bedenklicher Etatismus, sei es als nicht minder gefährlicher Negativismus und Skeptizismus — noch lange nicht als überwunden gelten kann und daß die Zahl derer nicht eben groß ist, die vom Naturrecht als einem Gewissensrecht her und von der Person her, die zu ihrer Existenzverwirklichung der Ko-existenz in der Gemeinschaft bedarf, zur richtigen Erkenntnis des Wesens und der Strukturgesetze des Staats zu gelangen versuchen. Diskussion wie Einzelgespräche ließen schließlich eine merkwürdige Unsicherheit in der deutschen Staatslehre ahnen, ein Suchen und Tasten nach neuen Begriffen, da die alten den Erscheinungen des Lebens nicht mehr gerecht zu werden vermögen.

Diese Verschiedenheit in den Grundanschauungen, diese Unsicherheit und gleichzeitig diese Suche nach einem Halt in einer Zeit, die viele alte Fundamente ins Wanken gebracht hat, und nach neuen Lösungen, um die Verbindung der Lehre mit der Wirklichkeit nicht zu verlieren, kennzeichnet auch die deutsche staatstheoretische und staatsrechtliche Literatur des vergangenen Jahres. Aus der Fülle der Veröffentlichungen seien — in bewußter, zweckbedingter Einseitigkeit — diejenigen herausgegriffen, mit denen eine Auseinandersetzung von katholischem Standpunkt aus notwendig scheint.

In altbekannten und vertrauten Bahnen bewegt sich Hans Helfritz, der sein „Allgemeines Staatsrecht" in fünfter Auflage vorlegt.[1] Dem Studenten, an den sich Helfritz in erster Linie wendet, werden vor allem die beschreibenden rechtsgeschichtlichen Ausführungen des Erlanger Ordinarius willkommen sein. Sie beanspruchen über die Hälfte des Umfangs seines Buchs. Einer Übersicht über das geschichtliche Werden der Verfassung Englands und des britischen Empire, der Sowjetunion, des faschistischen Italiens, als dessen getreue Kopie der Verfasser — u. E. nicht ganz richtig — Hitlerdeutschland anspricht, der Vereinigten Staaten von Amerika, Frankreichs und schließlich Deutschlands von 1815 bis 1919 läßt Helfritz einen manchmal allzu summarischen „Abriß der Staatstheorien" folgen. Von katholischem Standpunkt aus ist hier das Bestreben des Verfassers hervorzuheben, der Staatstheorie sowohl der Scholastik als auch des heiligen Thomas Morus gerecht zu werden — was ihm freilich von seiner rechtspositivistischen Grundhaltung aus, für die einerseits das Recht nur Niederschlag der Kultur, anderseits jede in einem bestimmten Verfahren zustande gekommene Norm ohne weiteres Recht ist, nur zum Teil gelingt.

Auch die „Staatslehre" von Heinrich Kipp, die in kurzer Zeit zwei Auflagen erlebt hat, will in erster Linie Lehrbuch sein und als solches erfüllt sie vortrefflich ihren Zweck.[2] Kipp geht von der traditionellen katholischen Naturrechtstheorie aus; offenbar waren Tischleder, Schilling und Rommen ihm Lehrer und Vorbild für die eigene Lehre. Von dieser feststehenden Grundlage aus behandelt der Verfasser in anregender Form die wesentlichen Probleme des Staatsrechts. Er bietet dabei manch neue Formulierung, manch treffenden Gedanken. Daß man an einigen Stellen den Eindruck gewinnt, als gehe Kipp in der einen oder der anderen Frage an der sich schnell ändernden Wirklichkeit vorbei und als stelle er ein zeitloses naturrechtliches Normensystem neben das aus der Zeit geborene System des positiven Rechts, statt in diesem positiven Recht naturrechtlich zu denken und es vom Naturrecht her zu beseelen, mag an seiner Bindung an diese traditionelle Doktrin liegen, der man gern — und manchmal nicht ganz zu Unrecht — den gleichen Vor-

[1] Allgemeines Staatsrecht (mit einem Abriß der Staatstheorien). Von Hans Helfritz. (488 S.) Berlin 1949, Albert Nauck & Co.

[2] Staatslehre. Mensch, Recht und Staat. Von Heinrich Kipp. (346 S.) Köln 1949, Balduin Pick Verlag. Brosch. DM 13.50.

wurf macht. Bei einer Neuauflage würde eine noch straffere Gestaltung einzelner Kapitel des ersten — staatsphilosophischen — Teils und des Abschnitts über das Staatsvolk, eine Heranziehung konkreter Tatbestände der staatspolitischen Praxis, Literaturangaben und ein Sachverzeichnis den Wert dieses empfehlenswerten Lehrbuchs noch wesentlich erhöhen.

In seinem Beitrag zu einem „Wörterbuch der Politik", der Gedanken „Zur christlichen Staatslehre" bringt, begibt sich der bekannte Sozialpolitiker und Nationalökonom Oswald von Nell-Breuning[3] auf ein Gebiet, das am Rande seiner Forschungen liegt. So klar die Gedankenführung, so anregend der Stil, so geistvoll oft die Argumentation auch in dieser Arbeit wieder ist, so drängt sich doch dem Leser, legt er das Heft aus der Hand, die Frage auf, ob diese zweifellos elegante Behandlung einiger wichtiger staatstheoretischer Fragen als Beitrag für ein Wörterbuch der Politik genügt und ob das Ziel erreicht ist, „die christliche Staatslehre" — wie das Vorwort im Gegensatz zu dem richtigeren Hefttitel sagt — „so darzubieten, wie es dem heutigen Stande der Wissenschaft und den heutigen Bedürfnissen des Lebens entspricht". Man vermißt die Behandlung einer Reihe von grundlegenden Problemen, so z. B. der Frage, worin das spezifisch Christliche einer Staatslehre eigentlich besteht und ob es eine christliche Form der Staatsführung gibt oder nur einen christlichen Inhalt, der sich jeder zeitbedingten Form bedienen kann; der Frage nach dem Verhältnis von Volk in ethnographischem Sinn und Staat und nach den Grundrechten vorstaatlicher Gemeinschaften im Staat; dann der Frage nach der Stellung der Einzelperson im Staat und zum Staat, nach dem Wesen, Inhalt und normativen Schutz der Grundrechte des Einzelnen im Staat. Ebenso wünschte man unter „Wahlrecht" die vielerörterte Frage behandelt, ob das Verhältnis- oder das Mehrheitswahlrecht den Vorzug verdiene. Trotz dieser und anderer Desiderata wird doch jedermann, der Theoretiker wie der Praktiker, der Katholik wie der Nichtkatholik, das, was der Verfasser bringt, mit Genuß und Bereicherung lesen. Ex ungue leonem.

Mitten in die philosophische Problematik des Staates hinein führt Gerhard Kroll[4] in seiner Schrift: „Was ist der Staat?". Sie ist eine der tiefgründigsten staatsphilosophischen Arbeiten der letzten Jahre. Der als Flüchtlingsvertreter bekannte Politiker will Wesen, Aufgaben, Grenzen — und vor allem den Ursprung der staatlichen Macht neu bestimmen. Er geht dabei vom Einzelmenschen aus: „Der zerstörte Mensch wird niemals fähig sein, einen gesunden Staat zu bauen." „Ohne zuvor zu wissen, wer der Mensch eigentlich ist, läßt sich unmöglich eine Untersuchung über das Wesen des Staats durchführen." „Die für den politischen Raum wichtigsten Erkenntnisgehalte, die es unter allen Umständen zu klären gilt, sind die großen Themen des Gewissens, der menschlichen Willensfreiheit, des Rechts und der Gemeinschaft." Das Gewissen setzt ein „Bewußtsein der Unendlichkeit" voraus; dieser Existenz des Gewissens „allein ist es zuzuschreiben, daß eine gottlose, rein endliche Welt nicht noch schlimmer ist, als sie ist". Die „radikale Endlichkeit" wird „konsequent nur vom Verbrecher verwirklicht". Neben dem Gewissen steht die Freiheit der Entscheidung für Gut und Böse, die Freiheit, die uns Gott durch sein „bedrückendes Schweigen zu den menschlichen Handlungen" auferlegt. Weil dem Menschen diese Freiheit von Gott „aufgezwungen" ist, darf „Grundsatz der Geschichtsbetrachtung nicht die Anschauung werden: es hat alles so kommen müssen, sondern das Bewußtsein: es hätte auch anders gemacht

[3] Zur christlichen Staatslehre. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft II. Herausgegeben von Oswald von Nell-Breuning S. J. und Hermann Sacher. (143 S.) Freiburg o. J. (1948), Herder. Brosch. DM 3.50.

[4] Was ist der Staat? Von Gerhard Kroll. (155 S.) München 1950. Schnell & Steiner. Kart. DM 3.80.

werden können". In ständiger Spannung zum Begriff der Freiheit steht der der Gemeinschaft, des Staats. Er bedeutet Autorität, Macht, Verantwortung für andere. Diese Spannung verlangt „konstruktive Lösung". Kroll sucht zu zeigen, „daß es vom menschlichen Bewußtsein her weder ein genaues Wissen um die Staatsaufgaben, noch um die Grenzen der Staatsmacht, noch um das Wesen des Staates selber gibt, und daß eingenommene Haltungen standpunktliche Entscheidungen bedeuten, denen die letzte Gewißheit ermangelt". „Ohne letztes Wissen um den Willen Gottes kann auch der beste Gesetzgeber bei äußerstem Hinhören auf die Stimme seines Gewissens im Rahmen seiner standpunktlichen Entscheidung nur eine Annäherung an das Wesen des richtigen Rechtes finden." Diese letzte Gewißheit, dieses letzte Wissen schöpft der Christ aus der Offenbarung, die das „in der Endlichkeit fixierte Bewußtsein" des Menschen „zerschlägt" und ihn „der unerhörten Abhängigkeit aus dem Geschaffensein" wieder bewußt werden läßt. Im Evangelium wird freilich nicht viel über den Staat gesagt. Aber gerade „diese Nichthervorhebung, ja man kann sogar sagen die Zurückdrängung des Politischen" ist „eine Offenbarung über den Staat". Wo aber das Evangelium vom Staat spricht, wiederholt es stets das Eine: daß seine Gewalt gottgegeben ist — „eine Gewalt, die letzten Endes nur im Auftrage und im Namen Gottes zu vollstrecken ist". „Der Staat spricht nicht Recht im Namen des Volkes, sondern im Namen Gottes." „Es gibt keine Übertragung von Rechten durch das Volk an den Staat, wohl aber gibt es die Bezeichnung derer, die die kraft Schöpfungsordnung dem Staate zukommenden Rechte ausüben sollen. Diese sogenannte Designationstheorie umschreibt vom Boden des Christentums die einzige mögliche Form der Demokratie." „Das Problem der Auslese der Herrschenden ist eine der Grundfragen staatlicher Gestaltung." Es ist der Sinn von Krolls Schrift, „zu zeigen, daß es eine tiefgehende politische Reform ohne eine Rückkehr zu Gott nicht geben kann, daß unser Schicksal nicht die Folge nur einer politischen, sondern vielmehr einer weltanschaulichen Erschütterung ist und daß die Zersetzung des Politischen nur ein Spiegelbild des in Verwesung übergegangenen autonomen Menschen darstellt". „Daß wir wieder beten lernen, auch um den echten Frieden und die Ordnung der zerstörten Natur, muß ein Hauptanliegen einer wirklich christlichen Bewegung sein." Der Mensch bedarf auch, und gerade, im politischen Raum „jener Hilfe Gottes, die theologisch die Gnade genannt wird".

Wie eine Ergänzung zu der tiefschürfenden Schrift des Politikers Gerhard Kroll von der Seite des Theologen, wie eine Vollendung der Skizze, die Krolls letztes Kapitel „Christus heute" gibt — eine Vollendung in leuchtenden Farben — liest sich der erste Band von Franziskus Stratmanns Werk „Die Heiligen und der Staat"[5], der vom „Heiligsten der Heiligen" handelt, von Jesus Christus und seiner Stellung in und zum Staat. Stratmann gliedert sein Buch, ohne das einheitliche Leitmotiv je zu verlieren, in drei einander völlig ungleiche Teile — ungleich nicht nur im Umfang, sondern auch im Inhalt. Im ersten Teil zeichnet Stratmann Christus den König, den zeitlosen Souverän aller Zeiten und alles Zeitlichen zu aller Zeit; im Endergebnis vergeblich sucht der moderne Staat, sucht der Laizismus sich von dieser Herrschaft Christi loszusagen oder sie auf einen Teilbereich des Lebens zu beschränken. Im zweiten, weitaus umfangreichsten Teil seines Buchs zeigt Stratmann Christus — den in der Zeit, in seiner Zeit stehenden Christus — als Untertan und Opfer eines „politischen" Prozesses. Aus dieser Schau ins Leben Jesu zieht Stratmann im dritten, kürzesten Teil des Buchs die Schlußfolgerungen für uns und unsere Zeit; er versucht, das „Richtunggebende der Beziehungen Christi zu Volk und Staat" herauszustellen. Nachfolge Christi verlangt Unter-

[5] Die Heiligen und der Staat. I. Band: Jesus Christus. Von Franziskus Stratmann O. P. (170 S.) Frankfurt a. M. 1949, Josef Knecht. Geb. DM 7.—.

ordnung alles Handelns — nein, auch aller nicht bloß affektiven, sondern effektiven, das heißt die Willensentscheidung bestimmenden Gefühle, also auch der vaterländischen unter die Gebote Christi. Wenn wir auch um unsere Unvollkommenheit wissen, bedeutete doch der Verzicht auf das Streben nach Vollkommenheit, Opportunismus und Minimalismus, im eigenen Denken und Handeln, in der christlichen Unterweisung und Führung und nicht zuletzt im politischen Raum einen „schweren Fehler", wie Stratmann recht vorsichtig formuliert — wir möchten fast ein schärferes Wort gebrauchen.

Ein katholischer Gelehrter, der Stratmanns Forderung, alles auf Christus zu beziehen, in seinem Forschen und in seiner Lehre verwirklicht, ist der Kölner Staatsrechtslehrer Ernst von Hippel. Er hat im vergangenen Jahr drei frühere Monographien überarbeitet und legt sie in neuer Auflage vor. Es handelt sich um seine 1937 erschienene, 1938 verbotene tiefgründige Broschüre über den Bolschewismus,[6] in der er die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Bolschewismus und seine Blutsverwandtschaft — man verzeihe den Ausdruck — mit dem modernen, säkularisierten, positivistischen Staatsbegriff auch des Westens aufzeigt; um seine 1939 zuerst erschienene Schrift über „Bacon und das Staatsdenken des Materialismus",[7] die einerseits eine scharfsinnige Deutung der Staatstheorie Francis Bacons von ihren menschlich-psychologischen Voraussetzungen, ihrer erkenntnistheoretischen Grundlage und ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln her gibt und anderseits Bacon in die Entwicklungsgeschichte der modernen Staatsidee einreiht und das Weiterleben seines Denkens letztlich auch im heutigen Staatsbegriff darstellt; und um seine 1942 zuerst veröffentlichte Arbeit über „Rechtsgesetz und Naturgesetz",[8] in der — wieder in einer ideengeschichtlichen Studie — die wesenhafte Verbindung beider Begriffe, die Einordnung des Rechtsgesetzes in die Ordnung des Alls und die notwendige Vernichtung des Rechts durch einen materialistischen Naturbegriff anregend gezeigt wird.

Da von Broschüren die Rede ist, mögen noch zwei kleine Schriften Erwähnung finden, die ihre Originalität aus der Menge der Artgenossen heraushebt: Die mit viel Verständnis für die Problematik unserer Zeit und mit großem Einfühlungsvermögen in das Denken eines anderen von Walter Ferber zusammengestellte Auswahl aus der „Naturlehre des Staats" von Constantin Frantz[9] und Paul Wilhelm Wengers[10] temperamentvolle Anklage gegen die „ethosfreie Mythologisierung des deutschen Denkens durch den philosophischen Idealismus", die zu „blindwütigem Chauvinismus" — nicht nur Hitlers, sondern auch Thomas Manns —, zur Verherrlichung des Krieges und zum „spätpreußischen Nihilismus" geführt habe.

Jedweder Überblick über das literarische Schaffen eines Jahres auf einem bestimmten Fachgebiet muß notwendig Stückwerk bleiben. So wird der Fachmann auch in der vorstehenden Übersicht die Nennung manches ihm wertvoll erscheinenden Buchs eines katholischen Autors auf dem Gebiet der Staatslehre

---

[6] Der Bolschewismus. Schriften zur Rechtslehre und Politik, Band II. Von Ernst von Hippel. (48 S.) Duisburg 1948. H. E. Visser.

[7] Bacon und das Staatsdenken des Materialismus. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Von Ernst von Hippel. (98 S.) Wiesbaden 1948. Metopen-Verlag.

[8] Rechtsgesetz und Naturgesetz. Zweite verbesserte Auflage. Von Ernst von Hippel. Die Gestalt, Abhandlungen zu einer allgemeinen Morphologie, herausg. von F. K. Schumann, W. Troll und L. Wolf. (93 S.) Tübingen o. J. (1949), Neomarius Verlag.

[9] Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft. Von Constantin Frantz. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Walter Ferber. Abendlandreihe Bd. 10 (128 S.) Augsburg o. J. (1949), Joh. Wilh. Naumann. Geb. DM 4.50.

[10] Geist und Macht. Versuche einer Entschleierung des deutschen „Idealismus". Von Paul Wilhelm Wenger. Abendlandreihe Bd. 9 (102 S.) Ebd. Geb. DM 4.50.

nur ungern vermissen — die Nennung etwa der lesenswerten Arbeit von Otto Barbarino[11] über „Staatsform und politische Willensbildung", die nur deshalb im Rahmen dieser Umschau nicht besprochen wurde, weil sie schon früher in dieser Zeitschrift (Bd. 144 [1949] 475) eingehend gewürdigt worden ist. Ein Überblick, wie der hier unternommene, kann aus der Fülle des Stoffes stets nur einige wenige Veröffentlichungen herausgreifen, die der Rezensent für besonders wertvoll oder für besonders kennzeichnend für eine bestimmte geistige Lage hält. Doch auch in diesem eng begrenzten Rahmen scheint es notwendig, auf eine Erscheinung in der staatstheoretischen Literatur Deutschlands wenigstens mit einem Worte zu verweisen — auf das Wiederauftauchen eines Gelehrten, der ursprünglich auch aus dem katholischen Raum kam, der eine Zeit lang als Kronjurist des eben entstandenen nationalsozialistischen Staates galt und an dessen Erkenntnissen und Thesen auch heute noch niemand vorübergehen kann, der sich mit staatstheoretischen Fragen befaßt: auf das Wiederauftauchen Carl Schmitts. Daß Carl Schmitt 1949 mit einer Studie[12], die noch nicht unter seinem Namen erschien, aber mit jeder Zeile den anonymen Verfasser verrät, aus langem, unfreiwilligem Schweigen herausgetreten ist, mag für die Lage der deutschen Staatslehre zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnender und vielleicht auch entscheidender sein als vieles andere.

[11] Staatsform und politische Willensbildung. Von Otto Barbarino. (423 S.) München 1949, Richard Pflaum. Geb. DM 12.—.

[12] Die Neue Ordnung, 3. Jg., Januar 1949 (Heft 1), Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation.

Umschau

Holzwege

So benennt Heidegger sein neuestes Buch[1], in dem er mehrere Aufsätze über das Wesen der Kunst, die Zeit des Weltbildes, über Nietzsche und Rilke, über den Spruch der Anaximander sowie eine Interpretation von Hegels Einleitung zur Phänomenologie zusammengestellt hat. Der Titel meint Wege, die in Unbegangenes und Unsagbares führen und jäh aufhören. Denn das ist eine These des Buches: die ganze abendländische Metaphysik ist seit Plato auf dem Holzwege, diesmal in einem anderen Sinn (S. 196 u. ö.). Sie hat das Wesen des Seins und der Wahrheit verschüttet. Am aufschlußreichsten für Heideggers eigene Stellung ist der erste Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes". Hinter dem ganzen Buch steht die gleiche Philosophie, wie sie in den kleinen Schriften der letzten Jahre nicht ausgeführt, aber angedeutet ist. Sachlich hat sich gegenüber „Sein und Zeit" nicht viel geändert. Aber das Ganze ist in eine neue Stimmung getaucht, die eher auf das Kantbuch zurückweist. An die Stelle des Zeuges als Leitfaden zum Seinsverständnis tritt das Kunstwerk, von dem jenes als defizienter Modus erscheint. Das Schöpferische, das sich durch den Menschen kundtut, wird gefeiert, zuweilen mit einem religiösen Klang, und die entschlossene Verzweiflung über die Vergeblichkeit alles Menschlichen tritt zurück, aber doch so, daß man immer verspürt, daß die Feier aus dem „Un-geheuren" (S. 43, 55) erkämpft wurde und immer erkämpft werden muß, daß sie von ihm allseitig umstellt bleibt. Das unterscheidet diese Philosophie von der idealistischen Kulturfreudigkeit. Das „Nichts" ist zur „Erde" geworden, zu

[1] Holzwege. Von M. Heidegger. (345 S.) Frankfurt/Main 1950. V. Klostermann. Geh. DM 13.50.

der unerkannten, sich verbergenden, ja sich verschließenden und verweigernden Grundlage. Der „Entwurf" heißt nun „Lichtung". In ihr strahlt Seiendes erst als Seiendes aus dem Dunkel der Erde auf, aber so, daß in ihm auch das Undurchdringliche als undurchdringlich offenbar wird. „Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende" (S. 31). „Die Erde ist das wesenhaft sich Verschließende. Die Erde her-stellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende" (S. 36). Jedes Seiende ist ein „Streit" zwischen „Erde" und „Welt". Jede Wahrheit ist aus Dunkel und Licht und darum auch zugleich „Un-wahrheit" (S. 43). Die Lichtung geschieht auf einer tieferen Ebene als Verstand und Wille, als die Spaltung in Subjekt und Objekt, im „einigen Grund" (S. 51), wo Wissen und Wollen, Ding und Satz (S. 14) noch ungeschieden liegen. Durch die Lichtung kommt der „Riß" erst hinein. Von hier aus wird die Verwerfung aller bisherigen Metaphysik verständlich: sie drang gar nicht zum Sein und zur Wahrheit vor, indem sie das Sein entweder auf den Verstand bezog oder, wie die Neuzeit, in den Willen als Willen zur Macht verlegte. Das Sein ist aber die geschehende Erhellung, die in der Unbestimmtheit, im Unnennbaren aufbricht, und die der Mensch ist. Darum ist das Sein „verborgenerweise eine Eigenschaft der Wahrheit, freilich nicht der Wahrheit als eines Charakters der Erkenntnis, sei es die göttliche oder die menschliche und freilich nicht eine Eigenschaft im Sinne einer Qualität" (Seite 322). Der Mensch aber „ist derjenige Anwesende, der, lichtend-vernehmend und so sammelnd, Anwesendes als ein solches in der Unverborgenheit wesen läßt" (S. 323).

Im Kunstwerk nun ist der Widerstreit zwischen der sich verweigernden Erde und der Lichtung der Welt sichtbar geworden und zugleich in ein geschehendes Gleichgewicht gekommen. Kunst ist ursprünglich lichtend, weltschaffend: sie setzt die Wahrheit ins Werk und gibt zu wissen, was etwas in Wahrheit ist. Alle Kunst ist aber abkünftig von der Sprache, dem „Haus des Seins". „Dieses Nennen ernennt das Seiende erst zu seinem Sein aus diesem" (S. 61). „Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinn. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehen ist, in dem für den Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinn" (S. 61). Die Dichtung gibt einem Volk ursprünglich seine Welt als Anweisung und Richtung seiner Entscheidungen. Kunstwerk bleibt ein Werk aber nur solange, als die Ausgewogenheit zwischen Erde und Welt, zwischen Maßlosigkeit und Maß bewahrend weiter vollzogen wird; ändert sich darum die Welt, so hat das Werk als Kunstwerk aufgehört.

Ganz klar wird die ästhetische Wahrheit zur Wahrheit schlechthin und das schöpferische Entstehen des Kunstwerks zur ausgezeichneten Offenbarung des Weltwerdens überhaupt. In der rein schöpferischen Eröffnung von Welt „wesen" der Gott oder die Götter „an". Andere Stellen solchen Aufbruchs sind die staatsgründende Tat, das „wesentliche Opfer" und die Philosophie, sowie „die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden" (S. 50). Dieses Seiendste als Gott im christlichen Sinn aufzufassen, verbietet nicht nur der ganze Inhalt des Buches, sondern auch die relativierende Ablehnung des biblisch-christlichen Schöpfungsbegriffs. Mit jeder solchen aufreißenden Lichtung geschieht ein Wandel des Seins und der Wahrheit, geschieht Neuschöpfung der Welt, durch die „alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden wird" (S. 59). Darum umstrahlt sie der Glanz und die Würde des Heiligen. Als geschehende Lichtung ist Wahrheit relativ; denn sie ist nur die Echtheit der jeweiligen Entbergung: „Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und nicht exakt zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen,

die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer andern Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische" (S. 70f.). Die Auslegung aller Wahrheit als Entsprechung von Ausdruck und Gestimmtheit, als ästhetische Wahrheit, für die die angeführte Relativität der Schönheit wie auch viele andere Einsichten zutreffen, ist hier nicht zu verkennen.

Das von der Lebensphilosophie, besonders von Dilthey herrührende dunkle Element der Philosophie Heideggers behauptet somit auch in den letzten Werken den Vorrang. Der sich entziehende Grund bleibt der Boden von allem, und der Mensch erscheint nur als Stätte seiner Offenbarung, ist nur geschehende Lichtung, Entbergung aus dem sich Verbergenden, wie es schon früher (Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947 S. 94) hieß: „Das Sein hat den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet." Daher die unpersönlichen Subjekte: die Welt weltet, wie früher das Nichts nichtete; die Lichtung lichtet; die Offenheit richtet sich selbst in ihr Offenes ein; das Verbergen verbirgt und verstellt sich selbst. So west etwas Gnostisches, geheimnisvoll Ungeheuerliches, aber auch Künstliches in den Ausführungen. Letzteres spürt man vor allem in dem oft gewaltsamen Zurückgehen auf die Urbedeutung der Worte; aber dieses Zurückgehen wird verständlich als Wegräumen der Verschüttung, der nach dieser Philosophie die ursprüngliche Dichtung der Sprache als Lichtung des Seins verfallen ist und immer wieder verfällt.

Und doch glaubt man zuweilen vor einer Philosophie der menschlichen leibgebundenen Person zu stehen, einer Philosophie, die aber zuletzt doch vom Abgrund des Lebens gebannt und überwältigt wird. Gewiß bleiben die unterpersönlichen Seinsstufen für uns in ihrem Sein dunkel. Nur aus der Nacht des Leibes leuchtet die Helle des Geistes auf, aber so, daß sie an dieses Dunkel gebunden bleibt. Und die Sinnlichkeit verzerrt die geistige Erkenntnis durch die Vergegenständlichung und die Schemata der Verallgemeinerung, so daß bis zu einem gewissen Grade die Benennung die Seienden zu dem macht, wie wir sie sehen. Dieses an sich Nichtige wird so zum „Schleier des Seins" (Nachwort zu: Was ist Metaphysik? 1943, S. 46), der verdeckend enthüllt, weil es das Ansich der Wirklichkeit zum Teil verdeckt und der Geist doch ohne die Sinnlichkeit nicht erkennen kann. Aber dieses Dunkle ist nicht der schöpferische Grund, aus dem das Selbstsein der Person entsteht, und deren Erkenntnis nicht eine entwerfende, formende Lichtung des Unerkennbaren, eine Ernennung der Seienden zu Seienden — das Ansich der andern Menschen und ihre Gemeinschaft bleiben weiterhin ungeklärt —, sondern die Erfassung dessen, was an sich ist und wie es an sich ist (vgl. unser Werk: „Der Stufenbau der Welt", München 1950, Kösel-Verlag). Damit hört auch die Wahrheit auf, auf den jeweiligen Erkenntnisentwurf relativ zu sein.

August Brunner S. J.

Das Recht der Laien in der Kirche

Soeben erscheint ein Büchlein, entworfen von H. Keller S. J., nach dessen allzu frühem Tode ausgeführt von mir, unter obigem Titel.[1] Der Gegenstand,

[1] Heinrich Keller S. J. / Oswald v. Nell-Breuning S. J., Das Recht der Laien in der Kirche, 93 S., F. H. Kerle Verlag, Heidelberg o. J. (1950).

den dieses Schriftchen behandelt, findet offenbar derzeit starke Aufmerksamkeit. Das beweist die Würzburger Rektoratsrede von Ernst Roeßer,[2] das beweist auch der Aufsatz „Der Laie im katholischen Kirchenrecht" im Aprilheft dieser Zeitschrift.

Die Ausführungen Roeßers in seiner Rektoratsrede und die vorgenannte Schrift stimmen in der Grundlinie überein; was in der Rede in den Grundzügen knapp umrissen ist, wird in der Schrift mehr ins Einzelne gehend ausgeführt und belegt. Beide stimmen namentlich darin überein, daß sie entgegen einer weitverbreiteten Meinung, nach der die Laien lediglich die Schafe, d. i. der Gegenstand kirchlicher Hirtensorge ohne eigene Rechte und ohne eigene Tätigkeit in der Kirche wären, die Rechtsstellung der Laien und deren Sicherung im göttlichen und im rein kirchlichen Kirchenrecht herausarbeiten.

Der Aufsatz von Köhler dagegen hat einen etwas anderen Gegenstand und dementsprechend ein anderes Ziel. Köhler betrachtet die Dinge unter dem Gesichtswinkel der geschichtlichen Entwicklung und glaubt feststellen zu müssen, aus Gründen verschiedener Art, insbesondere zur Abwehr staatlicher Ein- und Übergriffe, habe die Kirche sich genötigt gesehen oder zum mindesten genötigt geglaubt, die tätige Anteilnahme der Laien im kirchlichen Leben weitgehenden Beschränkungen zu unterwerfen; es handle sich dabei aber nicht eigentlich um eine Beschränkung des Laien in seiner Gliedstellung in der Kirche als vielmehr um die Zurückdrängung der weltlichen Macht, d. i. des Staates, aus dem kirchlichen Raum, insofern dieser eine außerhalb der Kirche stehende, der Kirche gegenüberstehende Größe ist. Diese Unterscheidung erscheint beachtlich und dürfte der zutreffenden Würdigung mancher Erscheinungen zustatten kommen. Nichtsdestoweniger wird sie mit Behutsamkeit anzuwenden sein. So sind beispielsweise im kirchlichen Vermögensrecht deutliche Spuren zu erkennen, daß die Kirche nicht nur mit dem Staat, sondern auch mit Laien in ihren eigenen Diensten böse Erfahrungen gemacht hat, die allerdings zum guten Teil auf Mißgriffe in der Auswahl der zu diesen Diensten herangezogenen Laienkräfte zurückzuführen sind und darum „mehr zu Lasten der berufenden kirchlichen Stellen als der berufenen (oder gar der bei der Berufung übergangenen) Laien" gehen, so in der oben genannten Schrift, Abschnitt II f, Seite 77.

Angreifbar ist insbesondere die Deutung, die Köhler von seinem Blickwinkel her der Pfarrei innerhalb des kirchlichen Organismus gibt (Seite 51 und Anm. 11). Einem heute weitverbreiteten Sprachgebrauch folgend spricht er von der Pfarrgemeinde, muß aber sofort feststellen, daß das katholische Kirchenrecht eine Pfarrgemeinde nicht kennt. Dem ist in der Tat so, und es stellt sich die Frage, ob sich dies aus der geschichtlichen Entwicklung allein erklärt oder tiefere Gründe hat. Sicher ist es keine nachtridentinische Rechtsentwicklung; die Pfarrei war zu allen Zeiten das, was sie im heutigen Kirchenrecht ist, nicht mehr und nicht weniger als ein räumlich begrenzter Teil des Bistums mit ... den darauf ansässigen Gläubigen unter einem eigenen Seelsorger (CJC c. 217).

Wir sprechen von den durch den Apostel Paulus gegründeten „Kirchengemeinden"; die Heilige Schrift gebraucht für sie immer nur den Namen, den sie auch für die Gesamtkirche gebraucht; eine Bezeichnung, die ihrem sprachlichen Sinne nach mit „Gemeinde" zu übersetzen wäre, findet sich im Neuen Testament nicht. Diese paulinischen „Kirchengemeinden" waren unbestrittenermaßen bischöfliche Kirchen, also Vorläufer unserer heutigen Bistümer, nicht Pfarreien. In welchem Sinne die bischöflichen Kirchen, d. i. die Gesamtheit der Gläu-

[2] Ernst Roeßer, Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht, Echter-Verlag, Würzburg 1949.

bigen unter einem Nachfolger der Apostel als Oberhirten als Gemeinde im Rechtssinne angesprochen werden können, d. h. inwieweit sie eines selbständigen verbandschaftlichen Handelns fähig sind, gehört zu den zahlreichen Fragen nach dem gesellschaftlich-rechtlichen Aufbau der Kirche, die noch der Klärung harren. Sicher ist, daß der Pfarrei solche Verbandschaftlichkeit nicht zukommt, niemals zugekommen ist; ebenso, daß die Pfarrei ausschließlich anstaltlichen Charakter besitzt und niemals einen anderen besessen hat. Sicher ist auch, daß zwischen Bistum und Pfarrei ein wesentlicher, nicht bloß ein Gradunterschied besteht. Der sogenannte Paroezialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts wollte diesen Unterschied verwischen; aus dogmatischen, nicht allein aus kanonistischen Gründen mußte die Kirche das zurückweisen. Die Kirche könnte die Pfarrei körperschaftlich aufbauen, genau so gut wie sie Bruderschaften u. a. m. innerhalb der Pfarrei körperschaftlich aufgebaut hat. Tatsächlich aber hat sie die Pfarrei niemals körperschaftlich gestaltet, weder vor dem Tridentinum noch nachher. Die Erklärung kann nicht darin zu finden sein, daß die Kirche aus Besorgnissen kirchenpolitischer Art den Pfarreingesessenen (zu denen übrigens die Kapläne und sonstigen dort ansässigen Priester — Katecheten, Religionslehrer, Verbandspräsides usw. — ganz ebenso gehören wie die Laien!) die gesamtschaftliche Selbst- und Eigentätigkeit hätte versagen wollen. Der Grund muß vielmehr im Verhältnis der Pfarrei zum Bistum gesehen werden. Den Eingesessenen des „Pfarrei" genannten Gebietsteils des Bistums wird aus Gründen größerer räumlicher Nähe, der leichteren wechselseitigen Erreichbarkeit oder Zugänglichkeit ein eigenes Gotteshaus und ein eigener, vom Bischof abgeordneter Seelsorger gegeben; sie bleiben aber wesentlich Bistumsangehörige. ‚Ubi episcopus, ibi ecclesia': nicht der Pfarrer, sondern der Bischof ist der kirchliche Mittelpunkt.

Daß die Pfarrei nicht Gemeinde ist, keinen irgendwie gearteten verbandschaftlichen Charakter besitzt, vielmehr Gebietsteil (‚pars territorii') des Bistums und nichts mehr ist, bedeutet nicht im mindesten eine Verkürzung der Laienrechte. Ebensowenig bedeutet es „den Abweis einer Verwechslung, als sei das Kirchenvolk zugleich mit dem Pfarrer eine Art Körperschaft nach politischem Recht" (a. a. O. Anm. 11). Die rein anstaltliche Gestaltung der Pfarrei ist nicht kirchenpolitisch, sondern im inneren Baugesetz der Kirche begründet. Was den Laien als Pfarreingesessenen abgeht, das haben sie als Bistumsangehörige. Wenn die Kirche ihnen pfarrliche Gliedschaftsrechte versagt, so nur, um sie unmittelbar um den Bischof zu scharen. Die Kirche versagt das Kleinere, um das Größere, Wertvollere und Wesentliche nicht zu schmälern!

Oswald v. Nell-Breuning S.J.

Felix Timmermans als Maler

Daß Felix Timmermans seine eigenen und auch die Bücher seiner Freunde selbst illustrierte, weiß jeder, der eines seiner Werke gelesen hat. Daß dieser gottbegnadete Dichter aber auch eine Reihe Zeichnungen, Aquarelle und Pastelle geschaffen hat, ist nur denen bekannt, in deren Hände während der ersten Kriegsjahre noch das schöne, von Hatzfeld geschaffene Erinnerungsbuch gelangt ist.

Seit den ersten Januartagen des Jahres 1947 ruht Felix Timmermans nun unter einem schlichten weißen Stein, der allein seinen Namen trägt, auf dem stillen Friedhof seiner Heimatstadt Lier, allzu früh dahingegangen, ein Opfer seiner Zeit.

Zum Gedenken an den Maler Felix Timmermans hat der flämische Touristenbund in diesen Tagen zu Antwerpen eine Ausstellung eröffnet, die einen großen Teil seines noch unbekannten Schaffens vereint.

Neben kostbaren, von ihm illustrierten Handschriften und den bekannt

gewordenen Zeichnungen zum „Pallieter“ und dem „Jesuskind in Flandern“ überraschen den Besucher dieser Ausstellung Ölgemälde von recht beträchtlicher Größe, ja sogar ein großer Glasfensterentwurf von einer Farbenfülle und kompositorischen Schönheit, wie man sie heute nur selten findet.

Felix Timmermans hat als Maler seine Eigenheiten, die seine Bilder vom Schaffen aller anderen Maler deutlich abheben. Einfach und schlicht wie seine Sprache ist auch der Strich seines Pinsels. Tiefe Frömmigkeit lebt neben einem derben Humor, leuchtender Sonnenschein neben den schweren Strichen, mit denen er seine von der Last des Lebens bedrückten Gestalten gezeichnet hat.

Die kindliche Frömmigkeit, wie wir sie aus seinen letzten Gedichten kennen, wie sie uns in dem köstlichen Spätwerk, das in Deutschland bisher noch unbekannt ist, dem „Minneke poes“ entgegentritt, lebt auch in den letzten Zeugnissen des Malers Timmermans.

Auffallend ist in dieser Ausstellung, wieviele Bilder Felix Timmermans um den Stoff seines „Franziskus“ gemalt hat. Immer wieder beschäftigt ihn das Leben dieses Heiligen; er hat einen Franziskuskalender geschaffen und in einem großartigen Bilde den Tod des Heiligen gestaltet. Immer wieder zeigt er ihn in seiner Gottgeborgenheit, in jenen sanften Farbtönen, die den Strophen seines Franziskussonettes entsprechen:

„Und in dem Reinen lodern Gottes Brände,
Durchbohren ihm die Füße, Herz und Hände,
Aus jeder Wunde jauchzt das Sonnenlied.“

Prozessionen, Kirmes-Bilder, buntes Leben in Flandern nehmen im Schaffen des Malers gleichen Raum ein wie in den Werken des Dichters Timmermans. Daneben stehen Landschaftsbilder und verraten den Ursprung jener lyrisch schönen Szenen, die das dichterische Werk immer wieder durchflechten. Allein im Bildwerk jedoch finden wir die großen Darstellungen visionären Charakters, in denen sich breugelsche Züge wiederfinden. Felix Timmermans hat in seiner Dichtung stets das reale Milieu bevorzugt, die Zeichenfeder jedoch gestaltete auch apokalyptische Gesichte. Aber auch diese sind auf die Erde herabverlegt, sie atmen die Erdenschwere und die Liebe zu dieser Welt, von der das Schaffen Timmermans getragen war.

Was den Besucher dieser Ausstellung wohl am tiefsten berührt, ist das Empfinden der künstlerischen Einheit im Werke des Dichters und Malers. Es besteht eine eigenartige Harmonie zwischen der Schreibfeder und dem Pinselstrich; was Timmermans sagte — ob mit Worten oder im Bild — ist immer unverkennbar „Felix Timmermans“. Wenn wir uns seiner eigenen Worte erinnern, daß einst nur wenig fehlte, und er wäre Maler geworden, oder wie er im Scherz zu sagen pflegte: „Nur das Frühaufstehen auf der Akademie, an das ich mich nie gewöhnen konnte, war schuld daran ...“, so geht aus dieser ersten Ausstellung seines malerischen Werkes erst so recht hervor, was uns an diesem Künstler „verlorenging“.

Ein Gedanke drängt sich bei dieser Ausstellung dem Besucher auf: Vergleichen wir das Malwerk des jüngst erst von uns gegangenen Künstlers mit den vielen Ausstellungen seiner Zeitgenossen, die als Maler Ruhm und Ehre erlangt haben, so sehen wir hier das wirklich Gesunde, Echte inmitten einer entarteten Welt, sehen, was tiefe Gottgeborgenheit und echte Liebe zur Heimat auch heute noch, in dieser Welt, die aus den Fugen ist, zu schaffen vermag. Das Malwerk Felix Timmermans ist das Zeugnis eines Künstlers, der die Welt mit allen ihren Licht- und Schattenseiten erlebte, heute, mitten unter uns, und dem die Gnade zuteil wurde, dieses Erleben fruchtbar zu gestalten.

Georg Hermanowski

Turm des Friedens

Die Wasserstoffbombe, V-Waffen, Raketenflugzeuge mit ungeheurer Flugweite und ähnliche Neuheiten modernster Waffentechnik geben uns eine Vorahnung, wie ein dritter Weltkrieg beschaffen sein würde. Daß das kontinentale Europa bei dem bloßen Gedanken daran erschrickt, ist so natürlich, daß man keine Worte darüber zu verlieren braucht. Es weiß, daß es Schlachtfeld werden und mit den Überresten seiner Kultur wahrscheinlich untergehen würde. Indes, auch die Bewohner der britischen Inseln, ja sogar die durch den Ozean geschützten Amerikaner haben unruhige Träume und fühlen sich bedroht. Wie kann der Alpdruck gebannt werden? Am idealsten und sichersten durch eine einheitliche Weltregierung, die über allen nationalen, wirtschaftlichen und rassischen Gegensätzen steht und mit verpflichtender Gewalt entscheidet. Sie müßte durch ein Weltparlament ein übernationales Recht schaffen und in entsprechenden Vollzugsorganen in der Lage sein, den Friedensstörer, wenn nötig, mit Gewalt zur Einsicht zu zwingen.

Einstweilen dürfte eine solche Weltorganisation reiner Wunschtraum bleiben. Denn der demokratische Westen und der „volksdemokratische" Osten werden sich über ihre konkrete Verwirklichung wohl nie einigen. Zu gegensätzlich sind ihre politischen Grundauffassungen. Jedenfalls rechnen die Realpolitiker nicht mit der baldigen Verwirklichung eines Weltstaates. Die „Vereinten Nationen" (UN) und Regionalbündnisse scheinen noch auf lange hin das einzig Erreichbare zu sein. Diese haben im Atlantikpakt ihr jüngstes Beispiel gefunden, und jene, die UN, hat ihren Zentralsitz nun fertiggestellt, einen neuen Hochbau bei den Wolkenkratzern von Manhattan, New York. Soll er ein Symbol des Geistes sein, der diesen Notbehelf eines Weltbundes beseelt? Turm des Friedens, Tower of Peace, nennt ihn „The New York Times Magazine" (5. März 1950).

Der Friedensturm der Vereinten Nationen ruft die Erinnerung an den Palast des Völkerbundes erster Ausgabe wach, der im Park Ariana zu Genf steht. Er wurde 1938 bezogen und — schon wenige Jahre später bedeutungslos. Er war von europäischen Baumeistern entworfen und ausgeführt worden. Der Stil ist zwar modern, aber für die Augen eines Europäers durchaus erträglich. Das Gebäude geht eher in die Breite, als in die Höhe, ist in Höfe, Flügel und Seitengebäude gegliedert und entlehnt von den umgebenden Parkanlagen sogar einen kleinen Schimmer von Poesie. Wir sind trotz (oder wegen?) dieser Poesie in Genf gescheitert. Wird es nun die amerikanische Sachlichkeit schaffen?

Der New Yorker „Turm" soll 39 Stockwerke haben und sieht aus wie eine riesige, aufrecht gestellte Schublade, die eine Unmenge Fächer enthält, oder wie eine rechteckige, aufrecht gestellte Bienenwabe. Die Ost- und Westfassade sind durchgängig aus Glas, mit 5400 Fenstern, und von einem fensterlosen Rahmen aus Marmor umschlossen. Es wird besonders darauf hingewiesen, daß über zwei Hektar (6 acres) Glas verbraucht worden seien.

Der Völkerbundspalast am Genfer See und der „Turm des Friedens" im nackten und nüchternen Geschäftsviertel der großen nordamerikanischen Metropole sinnbilden nicht nur die Verschiedenheit europäischer und amerikanischer Geistigkeit, sondern auch den Gang der Weltgeschichte seit 1935. Liegt auf dem Genfer Völkerbundssitz noch ein letzter Abglanz der Größe und Romantik des alten Abendlandes, so redet der Wolkenkratzer der Vereinten Nationen von der kühlen Magie der Zahl, der Rechenmaschinen, der einfachen Linien und Flächen. Er sinnbildet die neue Politik des Lineals und des Zirkels, mit denen man die Erdteile vermißt und zerschneidet — mitten durch lebendige, blutende Organismen hindurch.

Und noch etwas kommt darin zum Ausdruck. Wie der Sitz des Völker-

bunds es war, so ist auch heute wieder der Sitz der „UN" das Hauptquartier der westlichen Zivilisation, unbeschadet der Mitgliedschaft verschiedenster Staaten aus allen Erdteilen. Nun, dieses Hauptquartier ist im Kernland des Westlertums, in Europa, nicht mehr sicher, weil es zu nahe an der Front läge. Der Weg von Genf nach New York bezeichnet genau die Länge der Rückzugsstraße, welche die politische und kulturelle Macht des Westens seit 1935 gegangen ist. Europa muß von seinen überseeischen Tochterländern aus verteidigt werden. Ob es gelingen wird? Der Anfang der „UN" stand unter keinem günstigem Stern, und die letzten Jahre haben gezeigt, daß sie sich gegen die Selbstsucht der sie tragenden Großmächte nicht durchsetzen konnte.

Uns Europäern sei der Tower of Peace ein Mahnmal abendländischer Zeitenwende. Wir sind nicht mehr die Mitte, sondern der Rand der Welt, und wenn wir uns durch engen Zusammenschluß nicht selber retten wollen, wird es fraglich sein, ob uns die Wächter des fernen Turmes rechtzeitig das Rettungsboot senden können.

G. Friedrich Klenk S.J.

Besprechungen

Religiöse Bücher

Der große Auftrag. Die Sonntagsevangelien in kurzen Erklärungen. Von Franz Hillig S. J. (237 S.) Würzburg 1950. Echter-Verlag. Halbleinen DM 3.80.

Diese knappen Betrachtungen zu den Sonntagsevangelien sind als Ansprachen an eine Lesergemeinde entstanden. Sie wurden in den Jahren 1946/47 für das Berliner „Petrusblatt" geschrieben. So kommen sie aus der Berührung mit lebendiger Gemeinde und aus dem schweren Erleben der ersten Nachkriegszeit. In ihnen klingt der überzeitliche Auftrag von Gottes Wort mit dem unserer geschichtlichen Stunde zusammen.

Das Büchlein möchte vor allem den Weg finden in die Hände der Kranken, der Diasporakatholiken und all derer, denen die Teilnahme am Gottesdienst nicht möglich ist, und die dennoch sonntägliche Einkehr halten wollen. Für Leser ohne Meßbuch sind die Texte der Sonntagsevangelien mit abgedruckt.

F. Hillig S. J.

Zu Füßen der Dreieinigkeit. Von P. Pius Beck O.E.S.A. (127 S.) Würzburg 1949. Augustinus-Verlag. Geb. DM 4.80.

Das Büchlein wirbt für eine lebendige Beziehung der Christen zu dem tiefsten Geheimnis unseres Glaubens. Betend, nicht abstrakt spekulierend führt es zu ihm hin durch Aussprüche der Liturgie und der Heiligen sowie durch deren Beispiel. In diesem Geheimnis finden wir den letzten Quell aller Gemeinschaft und Einheit, wie das letzte Kapitel sehr schön ausführt.

A. Brunner S. J.

Von der göttlichen Vorsehung. Von Hans Eduard Hengstenberg. Münster in Westfalen. Regensbergsche Verlagsbuchhandl. (166 S.)

Hengstenbergs Büchlein „Von der göttlichen Vorsehung", in den Wirren des Krieges geschrieben, geht zum dritten Mal in die Welt. Ohne Zweifel wird es mit seiner Gedankentiefe und konkreten Lebensnähe auch heute seine Leser finden. Denn die Fragen nach dem Sinn des Bösen, der Harmonie von Freiheit und Gnade, nach Vorsehung und Gebet sind jederzeit gegenwartsnahe. Was Hengstenberg über menschliche und göttliche Sicherheit und Unsicherheit sagt, ist wert, von jedem beherzigt zu werden, ob gläubig oder ungläubig. Von tiefem Verständnis für das Geheimnis der Vorsehung zeugt die Warnung, das persönliche Ideal, so notwendig vor einem jeden ein solches Leitbild steht, mit dem göttlichen Ziel zu verwechseln. Schön und der Lage des heutigen Menschen entsprechend wird gezeigt, wie die Vorsehung das persönliche Planen nicht ausschließt, sondern in sich aufnimmt. Der Verfasser nennt (mit vielen anderen heute) den christlichen Glauben ein Wagnis. Wäre es nicht besser zu sagen: Der Glaube wird zwar, weil er ein nicht rational ableitbarer Akt ist, vom Menschen als ein Wagnis empfunden, ist es aber in der Tat nicht, da der Glaube ja keineswegs in Gefahr des Irrtums gerät. Trotzdem bleibt das christliche Leben im vollen Sinne ein Wagnis.

Obwohl Hengstenberg in diesem Werk für das christliche Leben, nicht für die Wissenschaft schreibt, so trägt er darin doch auch (zum Teil mit Berufung auf andere

seiner Schriften) Gedankengänge vor, die tief in das Gebiet der Philosophie und Theologie hineinreichen. Ob er darin immer eine glückliche Hand hatte, möchten wir bezweifeln, so etwa bei seinen Ausführungen über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Auch ist seine Auffassung von der Vor-entscheidung theologisch zumindest anfechtbar. Bei der Frage nach der Zulassung des Bösen um des Guten willen ist zu bedenken, daß es der Qualität nach besondere Arten des Guten gibt, die nur unter der Voraussetzung des Bösen möglich sind. Eine sozusagen bloß quantitative Betrachtung führt nicht zum Ziel. Wenn der Philosoph und der Theologe demnach nicht mit allen Ansichten des Verfassers einverstanden sein wird, so bietet das Büchlein doch so viel an tiefer und in des Lebens Not erprobter Weisheit, daß es dem ringenden Menschen der Gegenwart gute Dienste leistet.

W. Brugger S. J.

Die katholische Kirche. Von Herb. Roth S. J. Band 40 der CES-Bücherei. (162 S.) Stuttgart 1950. Curt E. Schwab. Kart. DM 4.80.

Auch außerhalb der kirchlichen Kreise besteht heute ein reges Interesse am Wesen und an der Lehre der katholischen Kirche. Da kommt das Buch von P. Roth wie gerufen. Es wendet sich ausdrücklich an Menschen, die nicht katholisch sind, und bietet ihnen eine sachlich geschriebene, leicht lesbare Einführung in die katholische Glaubenslehre (insofern ist der Titel nicht ganz zutreffend). Die Darstellung setzt keine religiösen Kenntnisse voraus und führt dennoch tief in die religiösen Probleme hinein. Die werbende Kraft des Buches geht von seiner geistigen Wachheit und Helligkeit aus, der es übrigens nicht an verhaltener Wärme fehlt. Auch gläubige Menschen werden es mit Freude und Gewinn lesen.

F. Hillig S. J.

Die drei Bekehrungen und die drei Wege. Von Reginald Garrigou-Lagrange O. P. Übertragen v. M. Birgitta zu Münster O.S.B. (XI, 117 S.) Freiburg, Herder. Geheftet DM 5.—.

Als Zusammenfassung seiner beiden großen Werke „Perfection chrétienne et contemplation" und „L'amour de Dieu et de la Croix de Jésus" will Garrigou-Lagrange diese kleine Abhandlung betrachtet wissen, die in deutscher Übersetzung jetzt vorliegt. Die großen Linien der aszetischen und mystischen Theologie sollen darin als Einführung in das geistliche Leben dargestellt und durch das besondere Thema der drei „Lebensalter", der drei „Wege" und „Bekehrungen" im einzelnen erläutert werden. Die vorgetragene Lehre stützt sich wie in den anderen Werken des Verfassers besonders auf Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz, wozu hier noch der Dialog der heiligen Katharina von Siena herangezogen wird. Als eine „Lebensfrage, die die Ordnung des innergöttlichen Lebens angeht" (S. 48), ist es anzusehen, daß auf den Wegen des inneren Lebens Krisen einsetzen, deren innere Tendenz auf eine „Bekehrung" abzielt, insbesondere beim Übergang zum Weg der Erleuchtung und auf dem Einigungsweg der Vollkommenen, hier als „passive Reinigung des Geistes" oder Umwandlung der Seele. Die Darstellung dieser „Analogie" (S. 77), deren Bedeutung „nach allgemeiner überlieferter Lehre" (S. 29) eingehend, teilweise nicht ohne Polemik, durchgeführt wird, läßt die Prinzipien des geistlichen Lebens im Zusammenhang hervortreten. „Denn die sieben Gaben sind heilsnotwendig und noch mehr notwendig zur Vollkommenheit" (S. 72). Der Einfluß P. Lallemants und seiner Schüler für die Lehre von der „Konversion" wird durch die bloße Erwähnung (S. 28, 32, 79) wohl nicht entsprechend gewürdigt. Überhaupt ist die Frage des Stufenweges im geistlichen Leben durch neuere Forschungen in wesentlichen Teilen historisch und systematisch schon weiter geklärt.

Sieht man von den Mängeln der Übersetzung ab (so z. B. „Der Herr bearbeitet die Seele zum dritten Male, aber noch viel tiefer" S. 97), so können von dem Büchlein, dessen Ton sich zwischen theoretischer Abhandlung und aszetischer Mahnung hält, Anregungen zum vertieften, selbständigen Nachdenken und, was wichtiger ist, zur wirksamen Realisierung ausgehen.

H. Fischer S. J.

Bernardin von Siena. Von Ottokar Mund. OFM. (46 S.) Münster 1949, Regensberg. Kart. DM 1.50.

Als ein „Rufer in der Not" wird hier der große Buß- und Sittenprediger des 15. Jahrhunderts unserer Zeit vor Augen gestellt. Heute wie damals geht es nicht darum, einer heillos zerfahrenen Welt ein irdisches Paradies zu verkünden. Heute wie damals muß den Menschen in christlicher Unerbittlichkeit und zugleich aus der Gesinnung herzlicher Güte die Botschaft Christi gepredigt werden. Alle, arm und reich, müssen sich wieder bekennen zu den Forderungen wahrer Gerechtigkeit und Liebe. Sonst ist keine Rettung zu erhoffen.

Das Büchlein ist lebendig und packend geschrieben, aus dem persönlichen Erlebnis geistiger Begegnung mit dem großen Heiligen von Siena heraus. Die Sympathie des Lesers für dieses kurze Lebensbild wächst noch, wenn er erfährt, daß der Verfasser seine ganze Kraft in den Dienst der Arbeiter des Ruhrgebietes gestellt hat.

O. Stöckle S. J.

Philosophie

Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. Von August Brunner. (580 S.) München 1950, Kösel-Verlag. Geb. DM 19.50.

Nach den Ergebnissen unserer „Erkenntnistheorie" ist die Ebene des menschlich-personhaften Seins unserer Erkenntnis am unmittelbarsten und sichersten zugänglich; die Erkenntnis der andern Seinsstufen ist auf dieser der Zeit und dem Rang nach ersten fundiert. Entsprechend werden hier die allgemeinen Strukturen des Seins zunächst auf dieser Stufe phänomenologisch beschrieben; von da aus wendet sich die Untersuchung den analogen Abwandlungen zu, die sie auf den übrigen Stufen erfahren. Die erste Aufgabe ist aber mit einer doppelten Schwierigkeit verbunden. Erstens ist das Personhafte im Menschen innig mit dem Lebendig-Sinnlichen, mit seiner Daseinssorge und seinem Drang nach Vergegenständlichung verbunden und muß durch eine sorgsame Kritik von ihm unterschieden werden. Zweitens ist die Person wesentlich Subjekt von ungegenständlicher Seinsweise und darum sehr schwer in Sicht zu bekommen und noch schwerer zu sagen. Die Erörterung dieser beiden Punkte führt zu einer Methaphysik der Erkenntnis und der Gegenwart, die gestattet, die Frage der Intuition einer Lösung zuzuführen. Damit ist dann der feste Boden gewonnen zu der Untersuchung der wichtigsten Seinsstrukturen oder Kategorien wie Substanz und Akzidens, Finalität und Wirkursächlichkeit, Geschichtlichkeit, Tun und Leiden, Transzendenz und Relation, Ruhe und Bewegung, Möglichkeit und Potenz, Dauer und Zeit, Einheit und Zahl. Daran schließt sich die Erhellung des Seinsbegriffs und seiner Probleme, wie Seiende und Sein, Sosein und Dasein, Natur und Wesen. In einem Anhang wird die Seinsauffassung der Primitiven mit der heutigen verglichen. Das Bemühen ging überall darauf, voreilige Spekulationen und vorgefaßte Meinungen zu vermeiden, sich nur von den Phänomenen führen zu lassen und durch Ablösung der bloß subjektiven Weise des Erfassens zur Wirklichkeit an sich vorzustoßen. Die ständige Befragung der philosophischen Überlieferung in ihren hauptsächlichsten Vertretern sollte den Blick erweitern und nach Möglichkeit von Einseitigkeiten bewahren. Das Hauptergebnis der Untersuchungen ist eine klarere Erkenntnis der ungegenständlichen Seinsweise des Geistig-Personhaften mit dem Reichtum seiner mannigfachen Seinserstreckungen, die hier nicht als Formen a priori der Vernunft verstanden werden können, sondern der Wirklichkeit an sich angehören. Diesem so reichen Sein gegenüber erscheint das Stoffliche, soweit es überhaupt noch von uns erkennbar ist, als das ontologisch ärmste Sein.

August Brunner S. J.

Natur und Person. Umriß einer Antropognomik. Von August Vetter. (360 S.) Stuttgart 1949, Ernst Klett. Geb. DM 16.80.

Seit Leibniz und Kant ist in der Menschenkunde das Ethische an die Stelle des Wesens, die Bewegung an die Stelle des Seins getreten. Darum beschäftigt man sich mit dem menschlichen Ausdruck nur in der Charakterkunde. Demgegenüber will V. zur Deutung des statisch-räumlichen Bildes der menschlichen Erscheinung zurückkehren und sie als Darstellung seines Wesens begreifen. Nach einer sehr lehrreichen Übersicht über die Menschenkunde in den verschiedenen philosophischen Systemen geht er an seine Aufgabe heran. Durch seine gerade Haltung, durch die Stellung des Hauptes und der Augen hebt sich der Mensch sichtbar vom Tier ab; er gleicht hierin mehr der Pflanze, die der Schwerkraft entgegen der Sonne zustrebt. Ihre Blüte ist wie ein Bild der Geistperson, die dem Menschen Abschluß und Einheit gibt. Ohne den Bezug auf den Geist und die Transzendenz ist die menschliche Erscheinung nicht zu verstehen. Weil dieser Bezug vernachlässigt wurde, brach der Mensch auseinander in den tätigen, dem Männlichen entsprechenden Charakter und die empfangende weibliche Seele. Das Werk ist ein weiteres und sehr zu begrüßendes Zeugnis für die Besinnung auf die wahre und ganze Wirklichkeit des Menschen und von da aus auf die Wirklichkeit überhaupt.

A. Brunner S. J.

Wissenschaft und Symbol. Von Hermann Friedmann (502 S.) München 1949, Biederstein. Geb. DM 28.—.

Der Grund des geistigen Niederganges unserer Zeit liegt nach F. in der Unfähigkeit, in Symbolen und symbolhaften Begriffen zu denken. Das vorliegende Werk möchte dazu beitragen, diese Fähigkeit wieder zu erneuern. Deswegen weist es auf Bezüge zum symbolhaften Denken in allen Bereichen hin. Die frühere Unterscheidung zwischen haptischen und opti-

schen Begriffen, die F. in seinem Werk „Die Welt der Formen" aufgestellt hatte, wird nun durch Einbeziehung des Akustischen zum Unterschied zwischen dem Haptischen und dem Optisch-Musischen erweitert. Das Haptische beruht auf dem Getast und dem gebrauchenden Umgang der Dinge; es führt zu der symbolfreien Naturwissenschaft unserer Zeit. Das Optisch-Musische entspricht dem betrachtenden und vernehmenden Sehen und Vernehmen der Wirklichkeit und führt zur Welt der Gestalten und des Musischen und damit ins Symbolische. Es ist aber nicht so, wie eine heute allgemein verbreitete Meinung behauptet, daß das Haptisch-Quantitative die Grundlage des Optisch-Musischen ist und dieses aus ihm erklärt werden kann. Vielmehr ist die Physik als ein Grenzfall der Biologie zu betrachten und quantitative Verhältnisse weisen auf gestalthafte Quellpunkte als ihre Grundlage hin. Das wird durch zahlreiche Beispiele und Untersuchungen aus allen Gebieten zu erhärten versucht. Der V. legt dabei ein reiches und gründliches Wissen an den Tag, von Physik und Astronomie über Biologie bis zu Musik und Kunst. Allerdings stellt er auch an die mathematischen, physikalischen, biologischen und musikalischen Kenntnisse des Lesers sehr starke Anforderungen. — Das Buch leistet einen weiteren Beitrag zu der Kritik des Anspruchs der Naturwissenschaften, der Zugang zur ganzen und vollen Wirklichkeit zu sein. Insofern das Leben über dem Stoff steht, bedeutet die Philosophie des V. einen Fortschritt. Für ihn ist das gestaltete Leben, das sich in typischen Gestalten symbolisch darstellt, die letzte Tiefe der Wirklichkeit. Darum bewährt sich die Auffassung am besten in der Biologie. Über die Erkenntnis des Lebens, über die Unzulänglichkeit des Mechanischen zu seinem Verständnis, über die Entwicklungslehre wird Treffendes gesagt. Desgleichen ist sie fruchtbar für die Kunst, die ja auf dem lebendigen Ausdruck fundiert ist. Ob es aber möglich sein wird, eine neue Wissenschaft vom Stoff, die symbolnaher wäre, zu schaffen, möchte man bezweifeln; es ist zu befürchten, daß das Symbolhafte darin nicht von der Wirklichkeit des Stoffes, sondern von der Umgestaltung durch die aufnehmende Sinnlichkeit des Erkennenden herstammt. Vollends ist das Gestalthafte nicht zur Erkenntnis des Geistes zureichend. Hier kommt die Lebensphilosophie nicht über einen gewissen Relativismus der Typen hinaus, die mehr die Einbildung des Personhaft-Geistigen ins Lebendige als den Geist selbst darstellen.

A. Brunner S. J.

Bios und Psyche. Von Hedwig Conrad-Martius. (141 S.) Hamburg 1949, Classen & Coverts. Geb. DM 8.50.

Das Büchlein enthält zwei Teile, „Über die schöpferische Entwicklung des Lebendigen" und „Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses", und ist ein wichtiger Beitrag zur Philosophie des Lebens. Das Leben läßt sich nur erklären durch die Wirkung hierarchisch geordneter transphysischer Gestaltpotenzen, die zur rechten Zeit in Wirkung treten. Weniger überzeugt, daß sie den Stoff in einer Vorstufe des physischen Seins erfassen; eine Kritik der menschlichen Erkenntnis des Stoffes hätte diese Annahme wohl überflüssig gemacht. Ebenso ist es schwierig anzunehmen, das biologische Leben sei an sich unsterblich und die Vergänglichkeit sei in die Welt durch den Fall ihres Fürsten eingezogen. In der Pflanze geht das seelische Prinzip ganz auf im Gestalten und kommt nicht wie das Tier zu einer Innerlichkeit, zum Haben des Leibes. Über dem affektiven Innenraum des Tieres steht beim Menschen noch die geistige Seele, so daß die Stufen des Leiblichen, des Leib-Seelischen, des Affektiven und des Geistigen zu unterscheiden sind. A. Brunner S. J.

Gesellschaft und Wirtschaft

Sozialpolitische Aufgaben. Von L. H. Ad. Geck. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 147/148.) (62 S.) Tübingen 1950, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Verfasser entwickelt das System der Sozialwissenschaften, um darin der Sozialpolitik als Wissenschaft ihren Platz anzuweisen und damit zugleich Inhalt, Ziel und Träger der praktischen Sozialpolitik zu bestimmen. Auf diese Weise gelangt er zu der weiten Begriffsbestimmung der Sozialpolitik im Sinne der französischen politique sociétaire und stellt ihr als Aufgabe die gute Ordnung der menschlichen Gesellschaft, die gesellschaftliche Wohlfahrt. Von dieser Begriffsbestimmung ausgehend behandelt der Verfasser sodann die Sozialpädagogik und die soziale Betriebsführung, wozu er aus umfassender Kenntnis sowohl der Sachgebiete selbst als auch des Schrifttums manches Kluge und Beherzigenswerte ausführt. — Ohne jeden Zweifel ist der Betrieb ein höchst bedeutsames Sozialgebilde; nichts-

destoweniger bestehen Bedenken, ihn als „Organ" der Gesellschaft zu bezeichnen (53; vgl. die Ansprache Pius' XII. an die katholischen Unternehmer vom 7. 5. 1949, die so nachdrücklich die Privatrechtlichkeit von Unternehmen und Betrieb herausstellt). Noch weniger annehmbar erscheint es, aus der Volkssouveränität eine Delegierung der Sozialpolitik an den jeweils geeigneten Träger, sei es der Staat, sei es der Betrieb, herzuleiten (60), was weder der christlichen Lehre von der Volkssouveränität noch der christlichen Auffassung vom Staat entsprechen dürfte. — Die Anwendung des Herrenworts Joh. 8, 32 auf die sozialbildnerische Arbeit (25) ist ungewohnt, auf jeden Fall aber anregend.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung; Probleme und Möglichkeiten. Von Erich Preiser. (Lebendige Wissenschaft, hsg. von H. v. Campenhausen, Sonderband.) (156 S.) Stuttgart 1949, Kreuz-Verlag.

Eine meisterhafte kurze Zusammenfassung der Grundfragen heutiger Wirtschaftspolitik, den Dingen wirklich auf den Grund gehend und doch für jedermann verständlich. Im Streit zwischen Verwaltungswirtschaft und Verkehrswirtschaft entscheidet der Verfasser sich eindeutig und wohlbegründet für die gelenkte Verkehrswirtschaft. Ziel der Wirtschaftspolitik muß sein, nicht eine Vollbeschäftigung mit allen Mitteln und um jeden Preis, sondern die möglichst hohe und stetige Beschäftigung. Dazu bedarf es einer nicht passiv nachhinkenden, sondern aktiv vorbeugenden Wirtschaftslenkung, die sich für den Gesamtablauf der Wirtschaft verantwortlich weiß und dieser Verantwortung gerecht wird, indem sie „das Funktionieren der Selbststeuerung (der Wirtschaft) und damit den Bestand der Marktwirtschaft" sichert (152).

O. v. Nell-Breuning S. J.

Wahlverfahren und Demokratie; ein Beitrag zur Diskussion der Wahlreform. Von Helmut Unkelbach. (Abhandlungen des Statistischen Landesamtes Rheinland-Pfalz) (47 S. und XXXVIII Tafeln) Bad Ems, im Dezember 1949.

Die Ermittlung eines geeigneten Wahlverfahrens für politische Wahlen in der Repräsentativ-Demokratie erfordert an erster Stelle Klarheit über das anzustrebende Ziel. Soll die Vertretungskörperschaft ein möglichst getreues Spiegelbild der parteipolitischen Zusammensetzung bzw. Zerrissenheit der Wählerschaft sein, oder ist es vordringlich, eine handlungsfähige Volksvertretung zu schaffen? Vgl. meinen Beitrag „Wahlrecht" in „Zur christl. Staatslehre", Herder, Freiburg 1948, Sp. 83 ff. Der Verfasser stellt nicht weniger als 14 Doppel-Bedingungen auf, denen das Wahlergebnis genügen soll. Eine Forderung ist besonders bemerkenswert: auch einer Mehrheit, die ohne gemeinsames Programm nur in der Ablehnung einer politischen Richtung wie etwa des Nationalsozialismus oder Kommunismus einig ist, so viel politischen Einfluß zu sichern, daß sie diese Ablehnung durchzusetzen vermag.

Als Lösung schlägt der Verfasser ein in zwei Wahlgängen sich abspielendes Wahlverfahren vor dergestalt, daß jeder Wahlkreis drei Abgeordnete entsendet, von denen in der Regel zwei auf die im Wahlkreis mehrheitliche Partei entfallen, während der dritte Abgeordnete durch Stichwahl ermittelt wird, für die unter Umständen neue Wahlwerber aufzustellen sind. Abgestimmt wird immer nur über bestimmte einzelne Wahlwerber, niemals über Listen. Die Bestimmungen im einzelnen, insbesondere bezüglich der Stichwahl, sind etwas verwickelt und muten dem Wähler zu, daß er denkt, sind aber offenbar sehr wohl durchdacht. Das Verfahren wird in mehreren Abwandlungen zur Erörterung gestellt.

Das umfangreiche Tabellenwerk bringt zur Darstellung, zu welchen Ergebnissen mehrere besonders schicksalsschwere Wahlen der jüngeren Vergangenheit bei Anwendung der verschiedenen Abwandlungen dieses „Dreier-Wahlrechts" geführt haben würden. Die errechneten Ergebnisse sprechen dafür, daß die Anwendung dieses Wahlrechts in allen untersuchten Fällen handlungsfähige Mehrheiten ergeben und die Machtergreifung des bis zuletzt vom deutschen Volk mehrheitlich abgelehnten Nationalsozialismus verhindert haben würde.

Der herkömmliche Fragestand Mehrheitswahl oder Verhältniswahl erscheint damit als zu eng gefaßt und überholt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Wohnungswirtschaft; eine systematische Darstellung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Wohnungswirtschaft. Von Friedrich Lütge. 2. Auflage (XXII u. 449 S.) Stuttgart 1949, Piscator-Verlag.

Der große Vorzug dieses Standardwerks ist seine Allseitigkeit und Ausgeglichenheit Allseitig: es behandelt wirklich alle in die Wohnungswirtschaft einschlagenden Fragenkreise, nicht nur die Schaffung, sondern auch die Nutzung der Wohnungen. Ausgeglichen: der Verfasser läßt alle zu einer Frage vertretenen Auffassungen (auch diejenigen der Interessenten) zu Wort kommen, wägt mit überlegener Ruhe und Sachlichkeit ab, schält aus den verschiedenen Meinungen den zutreffenden Kern heraus und legt abschließend seine eigene, niemals einseitige Meinung dar. Die tatsächlichen Unterlagen werden umfassend und aus vollkommener Beherrschung des weitschichtigen Stoffes dargeboten.

Dadurch, daß der Verfasser es so viel wie möglich vermeidet, seine Ausführungen in den Rahmen einer bestimmten Wirtschaftstheorie oder eines bestimmten Vorstellungsbildes der einzuschlagenden Wirtschaftspolitik einzubauen, gewinnt er den Vorteil großer Breitenwirkung: jeder, der nicht gerade auf eine äußerste Einseitigkeit eingeschworen ist, kann und muß sich zu unvoreingenommen-sachlicher Erörterung mit dem Verfasser auf gemeinsamem Boden zusammenfinden. Dieser große Vorteil muß erkauft werden um den Preis, daß manche Frage, die man vom Boden einer bestimmten wirtschaftstheoretischen oder wirtschaftspolitischen Grundauffassung dem Verfasser stellen möchte, unbeantwortet bleibt. Die Bodenpreis- und Mietpreisbildung dürfte das wichtigste Beispiel hierfür sein. Durch Berichtigung vieler und zum Teil weit verbreiteter Irrtümer wird das Feld weithin bereinigt. Es bleibt aber ein ungeklärter Rest: gerade die Eigentümlichkeit der Bodenpreis- und Mietpreisbildung in Deutschland abweichend von derjenigen in anderen Ländern bedürfte vertiefender Klärung, um ihr mit organischen, nicht äußerlich-gewaltsamen Mitteln wie Preisstop u. dgl. beizukommen.

Die Forderung des Verfassers nach organisatorischer Zusammenfassung der Wohnungspolitik ist inzwischen zum mindesten auf Bundesebene verwirklicht.

Lütges Werk dürfte auf lange Zeit das Buch über Wohnwirtschaft bleiben.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Geldtypen und Geldordnungen; Fundamente für eine allgemeine Geld- und Wirtschaftstheorie. Von Dr. Dr. Angel Rugina. (XVI u. 352 S.) Stuttgart u. Köln 1949, W. Kohlhammer Verlag.

Das Werk von Rugina ist die Anwendung des „Denkens in Ordnungen" auf die Geldlehre; die Beziehungen zwischen Geldordnung und Wirtschaftsordnung sollen geklärt werden. Der Verfasser unterscheidet „natürliches" Geld, d. i. Stoffgeld, dessen „Entstehung an einen im voraus geleisteten Produktionsprozeß von gleichem Wert" gebunden ist (z. B. Goldgeld, dessen Wert durch die [Grenz-]Kosten der Goldgewinnung bestimmt wird), und „künstliches" Geld, das sich ohne solchen Aufwand schaffen läßt (Zettelgeld und Buchgeld, hinter dem keine volle [Sach-]Deckung steht). Besteht diese vom Verfasser gemachte Unterscheidung und ihre Deutung zu Recht, so sind seine Folgerungen unausweichlich. Eine freie Verkehrswirtschaft kann nur zusammen mit einer „natürlichen" Geldordnung bestehen, eine Planwirtschaft dagegen verlangt ebenso systemnotwendig eine „künstliche" Geldordnung, während zu einer gemischten Wirtschaftsordnung, d. h. einer solchen, in der teils verkehrswirtschaftliche, teils planwirtschaftliche Ordnungselemente obwalten, eine ihr angepaßte „gemischte" Geldordnung gehört (171—173).

Der große Vorzug des Buches ist seine Klarheit und leichte Verständlichkeit. An der Hand von Rugina kann auch der volkswirtschaftliche Laie mühelos in die schwierigen geldtheoretischen Fragen eindringen. In dieser Hinsicht ist seine Darstellungsweise vorbildlich.

Gegen Ruginas Begriffe des „natürlichen" und „künstlichen" Geldes lassen sich schwerwiegende Einwendungen geltend machen. Bestehen diese Einwendungen zu Recht, dann läßt sich seine folgestreng entwickelte Zuordnung von Geldordnungen und Wirtschaftsordnungen nicht aufrechterhalten. Mögen darum auch an den von Rugina aufgestellten Ordnungszusammenhängen erhebliche Berichtigungen anzubringen sein, so bleibt doch das Verdienst, diese Ordnungszusammenhänge erstmalig systematisch aufgedeckt und ihre entscheidende Bedeutung herausgestellt zu haben. Daran werden Währungstheorie und Währungspolitik nicht mehr vorbeigehen können.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Zur sozialen Frage. Herausgegeben von Oswald v. Nell-Breuning S. J. und Dr. Hermann Sacher. (122 S.) Freiburg, Herder. Geh. DM 5.20.

Das dritte Heft der „Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik", in dem sich v. Nell-Breuning mit der sozialen Frage befaßt, erfüllt seine Aufgabe als Nachschlagewerk und zugleich als Leitfaden in vorbildlicher Weise. Ausgezeichnet durch Tiefe und Reichtum der Gedanken, Klarheit der Darstellung und Weite des Blickes entwickelt es zunächst den Begriff der sozialen Frage, das Problem des Lebensraumes, die beiden Sozialprinzipien der Solidarität und Subsidiarität und die beiden Pole, soziale Gerechtigkeit und praktische Liebe. Die weiteren Themen sind: Fürsorge und Wohlfahrtspflege, Sozialversicherung, Sozialpolitik, Sozialreform, Berufsethos, Arbeit und Arbeitsverfassung, Arbeitseinsatz, Recht auf Arbeit, Arbeitslosigkeit, Lohntheorie und Lohnpolitik, Sonntagsruhe, Urlaub, Arbeitsfrieden und Arbeitskampf, Aussperrung, Streik und Klassenkampf, Proletarisierung und Proletariat. Die letzten 40 Spalten geben eine Einführung in die christlich-soziale Bewegung, die christliche Arbeiterbewegung, die sozialen Aufgaben des Klerus, die Sozialenzykliken der Päpste und das moderne katholische Schrifttum zur sozialen Frage. Manche Probleme konnten, der Eigenart eines Wörterbuchs entsprechend, nur knapp und richtungweisend gestreift werden, andere, wie etwa die Jugendfrage in sozialer Sicht, wurden wohl für eine spätere Behandlung aufgespart. Bei der — nicht von Nell-Breuning stammenden — Zusammenstellung deutscher katholischer Organisationen, Institute und

Kreise, die sich mit der sozialen Frage befassen, vermißt man nur ungern die Münchener „Soziale Woche", die Katholische Arbeiterhochschule in Kochel, den Peitinger Kreis und den rührigen deutschen Zweig des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik mit dem Sitz in Regensburg, wo seit kurzem auch die Zeitschrift dieses Instituts („Politeia") herauskommt. F. A. v. d. Heydte.

Dramen

Schauspiele. Von Bernt von Heiseler. Erster Teil. (389 S.) Gütersloh 1949, Bertelsmann. DM 12.—.

Bernt von Heiseler ist einer von den letzten Dichtern, die sich noch der klassischen Tradition verhaftet fühlen. Diese dramatische Kunst glaubt noch an eine Verklärung im Idealen; sie ist unverzweifelt und zerbricht auch an den unvereinbaren Gegensätzen nicht. In der Form strebt sie nach dem vollendeten Wohlklang, und das Ringen um die Lauterkeit des Verses wird mit dem Geschenk der poetischen Grazie belohnt.

Am fruchtbarsten erweist sich von Heiselers Formkraft, wo ihm, wie bei der Neudichtung von Calderons „Lautem Geheimnis" ein Stoff von starker Lebendigkeit schon vorgegeben ist. Die andere Komödie: „Des Kaisers Schatten" verliert dagegen langsam ein wenig an Frische, weil der formenden Kraft allmählich die Fülle des zu Formenden ausgeht.

„Cäsar", das dritte Stück, ist darin echte Tragödie, daß die Widersacher mit gutem Gewissen einander entgegenstehen. Beide haben recht, aber das Recht beider kann nicht nebeneinander bestehen. Es ist die Tragödie nicht nur Cäsars und des Brutus, sondern des Politischen überhaupt. Die Durchführung freilich ist nicht ganz unparteiisch genug. Cäsar ist der edle Tyrann (eine für uns im Augenblick nicht sonderlich glaubwürdige Figur) und Brutus ist der engstirnige Doktrinär, den Antonius am Ende nicht ohne Recht für einen Narren erklärt. Man kann ihn nicht einmal ehrlich bemitleiden. Denn was ihn zu seiner Tat treibt, ist nicht eine Notwendigkeit seines Wesens oder der Umstände, sondern nur die bornierte Idee eines abstrakten Republikanertums. Aber auch der tragische Trotz Cäsars gegen alle Warnungen und Vorbedeutungen wird mehr aus einem Grundsatz als aus einer Quelle in seiner Person abgeleitet. Doch sollten diese kleinen Schwächen das Stück nicht von der Beteiligung an einer wichtigen Diskussion ausschließen.

Der Band ist der erste Teil einer Gesamtausgabe des dramatischen Werkes des Autors. W. Barzel S. J.

Antigone, Medea, Das Weib Jesebel, Romeo und Jeanette. Vier Stücke von einst und jetzt. Von Jean Anouilh. (458 S.) Innsbruck 1949, Abendländische Verlagsanstalt. DM 14.80.

In jedem der vier Stücke handelt es sich um ein Scheitern in der Liebe, und jedesmal ist eine Frau die Scheiternde. Die junge Antigone muß dem Leben und ihrem Bräutigam entsagen, weil es für sie Wichtigeres zu tun gibt: den toten Bruder mit Erde zu bedecken und dafür mit dem Tode bestraft zu werden. Medea verliert Jason, weil der nicht länger ihrer wilden Leidenschaft gewachsen ist und in ordentlicheren Bahnen ein gesetzteres Leben anfangen will. Das Weib Jesebel ermordet ihren Gatten, den sie haßt, weil ihre unersättliche geschlechtliche Gier an ihm kein Genüge fand. Jeanette konnte Romeo der Nebenbuhlerin nicht entziehen, da gewinnt sie ihn doch noch, indem sie ihn in den gemeinsamen Tod lockt.

Alle diese Gestalten haben etwas Makabres, krankhaft Verkürztes, ja Abgeschmacktes. Die Ursache ihres Untergangs liegt nicht im tödlichen Zusammenprall mit der Welt, auch nicht in einem Dämonischen oder Schicksalhaften, das sie treibt. Sondern sie alle leiden an Lebensschwäche und flüchten von ihr in den gewaltsamen Rausch. Gerade weil sie keinen Dämon haben, stürzen sie sich in einen Strudel, der dämonisch aussieht, aber in Wirklichkeit nur der überkompensierende Aufruhr eines Nichts ist. Weil sie eines Schicksals nicht fähig sind, fordern sie die Mächte des Daseins heraus, sie zu zerstören, oder sie üben selbst eine Zerstörung, damit ihnen wenigstens dieser Augenblick sicher sei. Antigone, noch die edelste Gestalt, geht nicht aus Liebe oder Pietät für ihren Bruder, dem Kreon die Bestattung verweigert, in den Tod, nicht einmal aus Trotz gegen die sich überhebende Staatsmacht, sondern weil der Tod die einzige Chance ihres Daseins ist. „Ich bin da um nein zu sagen und zu sterben" (90).

Anouilh wird nicht müde, das Glück und die Glücklichen anzuklagen. „Ihr widert mich alle an mit eurem Glück." „Es ist so einfach glücklich zu sein! ... Schwindeln Sie, mein Lieber, schwindeln Sie mit allem, besonders mit Ihnen selbst." (375). Anouilh kennt kein echtes Glück; denn er sieht im Glück nur den Versuch, die Schwäche in die Länge zu ziehen und vor ihrer Unausweichlichkeit feige die Augen zu schließen. Hinzukommt, daß die Maßlosigkeit, mit der der Dichter sich im Negativen festbeißt, oft den Eindruck pubertätshafter Auflehnung erweckt.

Doch wenn es gelingt, diese Einwände der Form zuzuschreiben, dann behält der Inhalt etwas äußerst ernst zu nehmendes. Der Kern der Aussage Anouilhs, der übrigbleibt, wenn man ihn von aller Welt-

schmerzromantik und Dienstmädchenerotik befreit, hat dem Christen etwas zu sagen. Daß das Flammende eines Untergangs (Antigone und Jeanette) oder das Glühende selbst einer Zerstörungstat (Medea und Jesebel) — vom Moralischen einmal abgesehen — mehr Daseinsgefühle enthalten kann als ein „ordentliches" Leben. Daß die Glücksucher das Glück verlieren, je mehr sie es festhalten wollen. Daß das Leben Situationen stellt, in denen nur der heiße und unbedingte Zugriff gewinnt, alles Zögern aber schon Verlust, wenn nicht Abfall bedeutet. Daß Liebe in einem tiefen Zusammenhang mit dem Tod steht: das alles wäre mit der Lehre vom Kreuz zu konfrontieren.

Es ist nicht zu verstehen, warum dem Band das in Deutschland bekannteste Stück des Autors von dieser Art fehlt: die „Eurydike". W. Barzel S. J.

Zum König geboren. Eine Hörspielfolge um das Leben Jesu Christi. Von Dorothy Sayers. (431 S.) Hamburg 1949, Hoffmann und Campe.

Als der Londoner Rundfunk sich vor die Aufgabe gestellt sah, die britische Moral zu stärken, verfiel er darauf, das Evangelium in der Form moderner Hörspiele als Trost gegen die deutschen Bomben darzureichen. Wir sehen die Botschaft des Herrn nicht gern in den Händen politischer Propagandisten, aber ihre Initiative hat in diesem Fall zu einem Ergebnis geführt, das seinen Anlaß weit hinter sich läßt.

Wahrscheinlich wird es in Deutschland ebenso wie in England auf viele Gemüter wie ein Schock wirken, wenn die heiligen Personen der Schrift so plötzlich unter uns gestellt werden und die heiligen Begebenheiten sich im Jargon und auf die Weise unseres Alltags vollziehen. Aber dieser Schock kann sehr heilsam sein. Irgendwann muß den Christen ja die Einsicht überkommen, daß, was da berichtet wird, nicht Mythos oder Märchen, sondern Wirklichkeit ist. Und wenn eine kleine Schockierung dieser Erkenntnis dienlich ist, so soll man sie sich nicht ersparen.

Über den Geschmack im einzelnen läßt sich freilich streiten. Die Verfasserin ist Kriminalschriftstellerin und versteht etwas von realistischem Dialog. Daß ihr dabei einige Plattheiten unterlaufen, läßt sich vielleicht nicht ganz vermeiden.

Literarisch ist am meisten die Lebendigkeit zu bewundern, mit der die Ereignisse durch die Mittel der Rede und des Berichtes in Bewegung gebracht werden. Doch handelt es sich wohl mehr um Dramatisation als um Drama. Wir haben keinen neuen Rembrandt geschenkt bekommen — wer wollte auch gleich so viel verlangen! — sondern eine Hand, die sehr tüchtig im Illustrieren ist.

Die Exegeten werden vielleicht nicht mit allem einverstanden sein. Dorothy Sayers geht mit der Chronologie eigenwillig um und gibt allem eine sehr persönliche und immer originelle Deutung. Wieweit ihre Interpretation zulässig ist, dies zu entscheiden muß einer weiteren Diskussion überlassen bleiben.

Was am meisten Eindruck macht, ist die ungemein selbständige und hinreißende Glaubenskraft der Verfasserin. Sie gebraucht die Verblüffung nie als einen rhetorischen Trick. Wenn sie zu Überraschungen führt, dann nur, weil sie an einem altbekannten Sachverhalt das aufzudecken versteht, was von selbst überraschend ist.

W. Barzel S. J.

Konradin von Hohenstaufen. Ein Trauerspiel von Konrad Weiß. (156 S.) München 1948. Hegner Bücherei — Bücherei im Kösel-Verlag. DM 8.50.

Das Werk, das 1938 zum ersten Mal erschien, ist von Theodor Haecker sehr bewundert worden. Aber man muß wohl ein Haecker sein, um es zu verstehen. Der gewöhnliche Leser merkt zwar deutlich, daß er eine kostbare Perle der Literatur in Händen hält, aber schon wenn er die Gattung bestimmen soll, kommt er in Verlegenheit. Zur Dramatik, der man bisher die Trauerspiele zuteilte, kann man es jedenfalls nicht zählen. Es ist vielleicht sozusagen ein Gedicht schlechthin, ein Gedicht in genere, noch nicht hinabgelangt in eine der unterscheidenden Kategorien, und darum nur den Auserwählten zugänglich. Selbst die Grammatik dieser in sich gekehrten Poesie geht in so nach innen verschlungenen Kreisen, daß der Uneingeweihte in der Prozession der schweren Worte nicht mitschreiten kann. Er ahnt von außen Tiefsinn und Bedeutsamkeit, kann sich aber für den eigenen Gebrauch keine anderen Verse mitnehmen als diese auch ihm verständlichen Sinnsprüche: „Was nichts als Schönheit hat, ist noch nicht Sinnbild." (88) Und: „Wenn Jugend aufbricht, muß sie stärker träumen." (23)

W. Barzel S. J.

Geschäftliche Notiz

Die Juni-Nummer von „Stimmen der Zeit" enthält einen Prospekt des Claassen-Verlages in Hamburg, auf den wir unsere Leser besonders aufmerksam machen.

Heimkehr in die Welt

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Heimkehr in die Welt? Was soll das bedeuten? Kann man heimkehren in das Haus, das man nie verlassen hat, ja, in dem man sich häuslicher und endgültiger eingerichtet hat als je eine Zeit zuvor? Dem Mittelalter hätte man wohl mit Recht und zu seinem Besten eine solche Heimkehr predigen können; lebte es doch weniger in dieser uns allein zugänglichen Welt als in einem unerreichbaren Jenseits. Es verzehrte sich als „unglückliches Bewußtsein" (Hegel) in einer eitlen, dem Irdischen abgewandten Sehnsucht nach Gütern, die keiner je gesehen hatte, und lief darüber an den wirklichen Freuden des Daseins blind vorbei. Unsere Zeit erst hat die Welt in Besitz genommen. Seit den Tagen der Renaissance hat der Mensch sich immer bewußter und entschiedener im Diesseits eingerichtet und sich immer ungeduldiger und heftiger dagegen gewehrt, auch nur einen Teil seiner Kraft den hiesigen Aufgaben zugunsten eines Jenseits, das doch nur eine entnervende und feige Flucht vor dem Eigentlichen bedeuten kann, zu entziehen. Und wie herrlich ist nicht der Ertrag dieser Wendung zur einzigen und wahren Wirklichkeit gewesen! Wie haben sich die Augen geöffnet für den Reichtum und die Schönheit der Welt! Unsere Kenntnis der Natur und ihrer Kräfte hat sich ins Unabsehbare erweitert. Das Leben hat sich verwandelt, ist gesünder, bequemer, lebenswerter geworden. Das „unglückliche Bewußtsein" hat dem freudigen Stolz dessen Platz gemacht, der sich nunmehr erst in Wahrheit als den Herrn der Welt fühlt, der sein Schicksal selbst in die Hände genommen hat, um es planend zu gestalten und jeden störenden Zufall immer lückenloser auszuschließen. Ein gesunder, weltfroher Mensch, der mit beiden Füßen auf der Erde steht und ihre Freuden ohne falsche Gewissensbisse und krankhafte Selbstvorwürfe genießt. Gewiß, noch ist nicht alle Not gebannt, noch sind nicht alle Fragen gelöst. Aber mit jedem Tage führt ein unentwegt aufwärtsstrebender Fortschritt dem ersehnten Ziel, dem Paradies auf Erden unfehlbar entgegen. Welches Glück, in solchen Zeiten geboren zu sein, in ihnen zu leben!

Ein solcher Lobgesang auf die Leistungen des menschlichen Geistes hätte noch vor wenigen Jahrzehnten dem Lebensgefühl unserer europäischen Kultur entsprochen. Die idealistischen Systeme waren sein Ausdruck; sie wurden von dieser allgemeinen Stimmung getragen und erhielten von ihr Einsichtigkeit und überzeugende Kraft. Der Glaube an den Fortschritt war die eigentliche Religion von Gebildeten und Ungebildeten. Es ist noch nicht lange her — und schon haben wir Mühe, diese Weltstimmung zu verstehen.

Was noch vor kurzem der Quell hoher Freuden war, ist heute zur kaum mehr tragbaren Last geworden. Der Fortschritt der Technik legt sich erdrückend und erstickend auf den einzelnen. Von ihren Errungenschaften haben sich die gewaltigsten mehr zum Unheil und Verderben als zum Segen ausgewirkt. Not, Hunger, Armut und Schmerz haben uns in einem Ausmaß überfallen, das man für unmöglich gehalten hätte. Und wer wagte es, vom sittlichen Fortschritt der Menschheit zu sprechen angesichts der geradezu teuflischen Qualen, die in den letzten Jahren Menschen kaltblütig und mit System ihren Mitmenschen angetan haben und noch antun? Wann ist seit fernen Jahrhunderten der Preis eines Menschenlebens so gering gewesen? Wann war die Sklaverei als Einspannung in ein unpersönliches System, als Fesselung an eine ungeliebte Arbeit so allgemein und so empörend? Befragen wir Dichtung und Philosophie, diese Künder des jeweiligen Weltgefühls, so sprechen sie uns von der Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit des Daseins, von der unüberwindlichen Fremdheit der Welt, von der eisigen Einsamkeit, von der vergeblichen Flucht in die Masse. Und als letzte Station haben sie uns nur das Nichts, den Tod zu bieten; ja das Leben ist nach ihnen in jedem Augenblick durchfroren vom Nichts und seiner lähmenden Angst. Die heutige Menschheit ist mutlos geworden. Am Ende eines jeden Weges, den sie einschlägt, sieht sie nur Scheitern und Vergeblichkeit. Sie hat die Kraft verloren, an irgendetwas richtig zu glauben und aus der Kraft dieses Glaubens die Fragen unserer Zeit zu meistern. Auch die allerletzte Heilsbotschaft von der Erlösung durch die Technik, der Kommunismus, täuscht heute nur noch einige bemitleidenswerte Schwärmer. Sonst glauben selbst seine Vertreter nicht mehr dieser Frohbotschaft der Gewalt, des Zwanges, des Hungers und der Konzentrationslager, und mit dem Aufgebot aller Mittel des Terrors müssen die Völker in dieses viel gepriesene Paradies hineingezwungen werden, aus dem sie alle, außer der kleinen Schar von Nutznießern, lieber heute als morgen wieder ausbrechen möchten.

Was ist geschehen? Woher dieser Wandel? Warum ist die Weltfreudigkeit so jäh zusammengebrochen? Es ist doch nicht so, daß diesmal die Bindung an eine jenseitige Welt dem Eifer und der Liebe zur hiesigen die beste Kraft entzogen hätte. Auch heute noch besteht der Wille zum Diesseits, und nur zum Diesseits, weiter. Aber er erfährt nur Enttäuschung, und statt des Honigs der Freude findet er nur die Galle der Trostlosigkeit. So ist der Wille zur Welt in Süchtigkeit[1] ausgeartet, die den Menschen dann überfällt, wenn er auf einem Genuß hartnäckig und krankhaft besteht, dessen er bereits unfähig geworden ist, für dessen Versagen er aber den äußeren Umständen und der Zufälligkeit des Daseins oder dem Fehlen gewisser Dinge die Schuld gibt, so daß er betrogen, aber unbelehrbar, von Enttäuschung zu Enttäuschung sinnlos weiterrennt. Auf diese Weise stürzt sich heute der Mensch auf die Welt, um sich ihrer zu bemächtigen. Ja, nach

[1] W. Kamlah, Der Mensch in der Profanität. Stuttgart 1949, Kohlhammer.

Sartre[2] ist der ganze Mensch nur dieser zur Vergeblichkeit verurteilte, krampfhafte Versuch, sich in der Welt und an die Welt zu verlieren, um sich selbst los zu werden; um diese Vergeblichkeit weiß er aber in einem unausgesprochenen Wissen, das er sich selbst nicht eingesteht und nicht eingestehen kann, weil er sonst vor dem nackten Nichts zusammenbräche.

So stehen wir vor dem Widerspruch, daß der Mensch heute die Natur beherrscht wie nie zuvor, und daß ihm diese Natur doch entfremdet ist. Daß seine Kultur auf allen Seiten Sicherungen gegen die Überraschungen des Schicksals aufgebaut hat, und er doch nackt und wehrlos den Stürmen des Daseins preisgegeben in der Welt steht. Daß er nie ärmer war als heute, wo er mit dem Zauberschlüssel der Wissenschaft sich den Zugang zu allen Schätzen der Erde erzwungen hat. Enttäuscht würde er sich heute von all dem abwenden, wüßte er nur, wem er sich zuwenden solle. Ist es nicht ein Beweis, wie wenig er im Innersten die eigene Kultur noch schätzt, daß er es über sich bringen konnte, ihre schönsten Werke zu zerstören oder zerstören zu lassen, die Kunstwerke, in denen sein so vielgerühmter Geist Form in Stein angenommen hatte, die Bibliotheken und Forschungsstätten, wo dieser Geist gleichsam aufgespeichert war; daß er eine Ideologie oder die Macht all dem vorzog und ihnen einen höheren Preis zuschrieb? Die Angst vor einem dritten, noch verheerenderen Weltkrieg zeigt aber, daß sich in diesem dumpfen Zerstörungswillen, in dieser Verachtung der Kultur, mag sie sich auch hinter hohlen Phrasen verbergen, nichts geändert hat. Wie durch einen geheimen Fluch ist der Mensch im eigenen Haus heimatlos und fremd geworden; die vertrautesten Dinge starren ihn mit gespenstischen Fratzen an, und wie Nebel aus dem Sumpf steigt die Angst lähmend und versteinernd aus der Welt auf. Der Mensch ist den Dingen beklemmend nahe gekommen; wie ein Alptraum bedrängen sie ihn ohne Gnade. Es ist nicht zufällig, daß schon Dostojewski in der Hölle nicht mehr den weiten Raum gemeinsamer Qualen und Schreie sah, sondern die Enge und den einsamen Ekel einer kleinen, schmutzigen Badestube, deren Wände wie eine unheimlich lauernde Drohung immer näher auf den Menschen zuzurücken scheinen, um ihn zu erdrücken. Und das, wo die Welt so unvorstellbar weit geworden ist, daß uns die Zahlen der Lichtjahre ihrer Ausdehnung schwindlig machen!

Wenn die Beherrschung der Natur so in Verlassenheit und Fremdheit umgeschlagen ist, woran liegt das? Nicht an der Natur; denn sie hat sich nicht geändert; sie ist auch nicht fähig, sich am Menschen für die ihr angetane Gewalt zu rächen. So muß der Umschlag im Menschen selbst begründet sein, darin, daß er durch die Beherrschung arm und unfrei, daß er durch sie zum Knecht geworden ist.

In der Tat ist das so. Die Beherrschung der Natur hat den Menschen für wesentliche Bereiche der Wirklichkeit blind und taub gemacht. Der Wille zur Beherrschung bedeutet ja eine Einschränkung des Blickfelds und eine

[2] L'être et le néant. Paris 1943.

Abblendung von all dem, was dieser Beherrschung unzugänglich ist[3]. Die Naturwissenschaft geht ihrem Wesen nach auf die Beherrschung der stofflichen Kräfte aus. Darum beschränkt sie sich auf das Meßbare; nicht weil dieses die ganze Wirklichkeit auch nur des Stoffes darstellt, sondern weil wir nur durch Entfernung oder Annäherung der Körper in das Naturgeschehen eingreifen, das Maß seines Wirkens bestimmen und so auch die übrigen Eigenschaften des Stoffes mittelbar beeinflussen können. Die Naturwissenschaft ist nicht, wie sie sich heute noch vielfach mißversteht, der Zugang zur vollen Wirklichkeit, vor allem nicht zu den höheren und wichtigeren Bereichen. Ist eine solche Beherrschung der Seinsweise des Stoffes völlig angemessen, so wirkt sich der Versuch, sie auf die höheren Bereiche auszudehnen, unheilvoll aus. Es liegt wie ein Fluch auf dem Willen zur Macht, wenn er nicht gebändigt und in dienender Stellung gehalten wird. Die Jahrhunderte des naturwissenschaftlichen Fortschritts sind nicht zufällig auch die Jahrhunderte einer immer rücksichtsloseren Enthemmung des Willens zur Macht. Nur deswegen konnte ihn Nietzsche als die Tiefe der gesamten Wirklichkeit ausgeben. Tatsächlich ist er aber nur die erste und große Triebfeder des technischen Zeitalters, wie die zerstörenden, brutalen, durch Bindung an Höheres und darauf gründende Spielregeln immer weniger gemäßigten Machtkämpfe unserer Zeit es erweisen.

Dieser Fluch wirkt sich dahin aus, daß der Mensch sich das entfremdet, was er durch die Macht sich anzueignen meinte. Der Blick wendet sich von den eigentlichen Werten des Wirklichen ab und dem Nützlichen zu. Alles Nützliche ist aber ein Zwischenwert, dessen Sinn in einem andern liegt. Macht hat nicht Sinn in sich, sondern als Mittel zur Erreichung von etwas anderem oder als Schutz seines Bestandes. Dieses Andere entschwindet aber immer mehr dem von bloßem Machtstreben gebannten Blick, bis der Mensch nicht mehr weiß, warum er eigentlich diesen Zwischenwert erstrebt. So wird sein Streben selbst sinnlos, und alles Erstrebte und Erreichte, das wie jedes Mittel immer noch über sich hinausweist, zeigt nunmehr ins — Nichts der Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit. Die Mittel haben in unserer Kultur eine dämonische Selbständigkeit errafft und den Menschen zu ihrem Werkzeug erniedrigt. Der unaufhebbare Verweis aber gestattet kein Anhalten, keine Ruhe. Es wird nun gearbeitet um der Arbeit willen, auch wenn die erhöhte Mühe nur erhöhtes Unheil bringt. Schon mit Fichte hat die Verherrlichung des Tuns um des Tuns willen angefangen, aber noch eingebunden in das sittliche Erbe des christlichen Abendlandes. Seit dieses Erbe aufgebraucht und verschleudert worden ist, bleibt nur noch als bitterer Bodensatz die Hoffnung, die auf nichts hofft (Malraux), der Sturz ins Leere. Der Mensch ist durch die lange Bannung seines Blickes auf die Beherrschung der Natur blind geworden. Der Wille zur Macht glaubte sich den Zugang zu allen Bereichen womöglich durch technische Mittel erzwingen zu können und er hat

[3] Kamlah, a. a. O. — A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948, Bachem. Kap. 27 und 28.

sich mit Leidenschaft und Erbitterung gegen alle Mächte zur Wehr gesetzt, von denen er Widerstand befürchten mußte. Sein Kampf blieb nicht ohne Erfolg. Je länger der Blick nur mehr auf den einen Punkt starrte, um so weniger kamen diese Mächte vor seine Augen und immer überzeugter, wenn auch nie ganz beruhigt und im Tiefsten ehrlich, konnte man verkünden, daß sie lauter Einbildungen und verkappte Vorwände der Schwachen seien, um selbst an die Macht, das einzige erstrebenswerte Gut, zu kommen. Um so triumphierender erklang Nietzsches Wort, daß Gott tot sei; um so freudigeren Widerhall fand es in den Herzen der Verblendeten, die nicht wußten, daß sie der eigenen Verknechtung zujauchzten.

Alle eigentliche Beherrschung enthält schon eine unfreiwillige Bindung, eine beginnende Sklaverei. Was Hegel an dem Beispiel von Herr und Knecht ausgeführt hat[4] und was dort nicht immer und von selbst eintrifft, das ist in der technischen Beherrschung des Stoffes ausnahmslos wahr. Um den Stoff in den eigenen Dienst zu zwingen, muß man sich ihm angleichen, der Art seiner Wirksamkeit nachspüren und gleichsam auf sie eingehen. Nur zu leicht geschieht es dann, daß der ganze Mensch in seinem Denken und Wollen der Wirkungsweise seines Gegenstandes verfällt, wenn er nicht darauf bedacht ist, durch Hinwendung zu den wahrhaft geistigen Werten das Gleichgewicht wieder herzustellen.

Da ferner der Stoff von sich aus keineswegs dem Menschen freundlich ist, sondern ihm in kalter Gleichgültigkeit gegenübersteht, so muß der Mensch dauernd das, was er aufgebaut hat, vor dem zerstörenden Einfluß der Zeit bewahren. Darum bringt jede neue technische Errungenschaft neue Sorgen und beansprucht einen weiteren Teil der Zeit und der Kraft des Menschen. So erklärt sich die Hast unserer Zeit. Der Mensch kann nicht mehr ruhig bleiben. Stützt er eine brüchige Stelle des weitläufigen Baues der technischen Kultur, so droht bereits eine zweite mit Einsturz. Kein Fahrzeug eilt nunmehr schnell genug, keine Maschine arbeitet mit einem genügenden Ergebnis. Alles muß immer noch rascher und technisch besser gehen. Und so ereignete sich das Unerwartete, das, was alle Zukunftsträume von einer durch technische Fortschritte glücklich gewordenen Welt grausam weggefegt hat: mit steigender Technik hat der Mensch immer weniger Zeit für sich selbst übrig. Die Technik arbeitet immer weniger für ihn als er für die Technik. Je mehr die Maschinen ihm die Arbeit abnehmen, um so größer und dringender wird sie und einen um so bedeutenderen Teil des Tages beansprucht sie. Die Technik hat alle Muße und alle Fähigkeit zur Besinnung aufgesogen; man kann selbst nicht mehr einsehen, daß hier eine lebenswichtige Frage unaufschiebbar auf eine Lösung wartet.

Aber diese Hast hatte zur Folge, daß wir nicht tiefer und inniger zu einer größeren Vertraulichkeit in die Welt hineinkamen, sondern daß wir aus ihr

[4] Phänomenologie des Geistes, B IV, A.

weggerannt sind in eine kalte Fremdheit. Wir besitzen nicht mehr, was wir unser eigen nennen. Denn soll Besitz über ein bloß äußeres Verfügen und einen juristischen Titel hinaus Bereicherung des Menschen bedeuten, so fordert er eine lange Vertrautheit innigen Umgangs mit den Dingen. Erst so werden sie uns wirklich zu eigen, erst so wird das Haus zum Heim, erst so sättigen sich die Möbel rings um uns mit dem geheimnisvollen Leben, das gleichen Pulsschlag mit unserem eigenen hat, weil es von uns genährt ist. Erst so spricht aus ihnen die Vergangenheit ihre stille, aber eindringliche Sprache. Wie die Frucht ihre Zeit braucht, so reifen auch die Dinge nur langsam uns entgegen, hinein ins eigene Blut. Warum haben wir keine große Kunst mehr, die aus dem Herzen aller spricht? Weil wir keinem Ding mehr die Zeit lassen, zu unserem Herzen zu sprechen, bevor es durch ein anderes, moderneres ersetzt wird, weil es bei uns nie alt genug wird, und vor allem, weil wir in unserer besorgten Hast ihm kaum je mehr Beachtung schenken, als über den Gebrauch hinausgeht. Nichts ist uns mehr wirklich zu eigen. Aber statt innezuhalten und sich die Zeit zur Aneignung zu schenken, meint der Mensch, das Ungenügen komme von den Dingen her und lasse sich durch neue und bessere Erzeugnisse beheben. Infolgedessen wird er zu noch immer größerer Hast vorangepeitscht und rennt innerlich noch weiter von den Dingen weg. Von der Nähe der Vertrautheit bleibt dann nur die erdrückende Enge und die unerbittliche Forderung der Sorge übrig, eine Welt, arm an menschlichen Werten, unheimlich und unvertraut, eine Welt, in der die Angst gespenstisch umgeht, das Nichts alles dessen, worum es sich zu leben verlohnte. Besitz als bloße Beherrschung, als Beherrschung ohne Maß und Schranke macht arm. Arm nicht an äußerem Besitz, sondern am Besitz dieses Besitzes, an dem, was an menschlichen, lösenden und erfreuenden Werten in der Welt beschlossen liegt und des weckenden Wortes des Menschen harrt.

Und wie Besitz verarmt, so macht Beherrschung machtlos. Denn nun ist der Mensch dem Willen zur Macht versklavt. Er spürt die Bedrohtheit der Macht, die nie auch nur einen Augenblick nachläßt. Aber er sieht nicht ihren Quell. Er sucht ihn nicht in der unaufhebbaren Brüchigkeit des eigenen Seins. Er verlegt ihn vielmehr in das, was man wiederum durch eine Erweiterung der Macht beherrschen könnte, um dann die Unsicherheit auch der vermehrten Macht verschärft zu erfahren. So gerät er in den Wirbel der Machtgier, wo er den Boden verliert und bald nur mehr von der Angst getrieben wird, während er zu treiben meinte. Haben wir es in den letzten Jahren nicht so oft erlebt, daß einer durch die Lockungen der Macht sich verleiten ließ, einem rücksichtslosen System den Finger zu bieten, mit der vielleicht ehrlichen Absicht, Herr darüber zu bleiben, wie weit er sich einließe, und daß er dann halb frei, halb gezwungen zu Taten herabsank, die weder er noch seine Freunde für möglich gehalten hätten? Je mehr ein Mensch von dem Dämon Macht besessen ist, um so weniger kann er die Geister, die er gerufen, wieder loswerden; aus dem rasenden Zug aussteigen, bedeutet Selbstmord.

Der heutige Mensch hat sich mit Verzweiflung auf die Welt geworfen, und die Behauptung Sartres, sein ganzes Streben gehe nur darauf hinaus, sich bewußt die Seinsweise des Stoffes anzueignen, beschreibt zwar nicht das Wesen des Menschen, wohl aber eine heute vielverbreitete Haltung. In der Erschütterung seiner Seinssicherheit glaubt er, in dem massiven, durch nichts bedrohten, allem gegenüber gleichgültigen Sein des Stoffes sie besser als je wiederzufinden. In Wirklichkeit würde ein solches Sein, wenn es um sich wissen könnte, der lebendige Tod und darum für den Menschen die Hölle sein. Die Sicherheit muß der Mensch in einer anderen Richtung suchen. Es muß ihm wieder klar werden, daß es Welt für ihn nur gibt, weil in ihm etwas ist, was außerhalb der Welt steht, das allein fähig ist, Welt zu haben; und daß er Welt nur so weit im eigentlichen Sinn haben und besitzen kann, soweit er fest in diesem Jenseits der Welt steht. Das ist die große Wahrheit, die uns in unserem Unglück und in den Bedrängnissen unserer Tage wieder aufzuleuchten beginnt, die Wahrheit, die allein uns Rettung bringen kann: der Besitz der Welt beruht auf einem Jenseits der Welt. Je stärker, je mächtiger dieses Jenseits im Menschen, um so fähiger ist er, die Welt sich zu eigen zu machen, zu eigen nicht durch bloß äußerlichen Besitz oder durch technische Beherrschung, sondern so, daß die höheren Werte an ihr aufleuchten, die Werte, die wirklich in den Menschen eingehen und ihn reich und erfüllt machen. Um aus der Welt das herauszuholen, was sie als Bestes ihm schenken kann, darf der Mensch — das ist das Paradox — sich nicht mit der ungehemmten Wucht seiner Gier auf sie stürzen, sich in ihr und in ihrem dumpfen Sein verlieren wollen. Nein, er muß jenseits ihrer stehen, in dem innern Abstand der Freiheit und Gelöstheit von ihr. Er muß sich von ihr zurücknehmen, um sie in einem viel wahreren Sinn zu beherrschen als alle Beherrschung durch Besitz und Technik: er muß sich selbst beherrschen. Er muß der Welt gegenüber selbst sein; sonst kann ihm die Welt nichts geben, weil er sie nicht aufzunehmen vermag.

Es ist nicht zufällig, daß unsere Zeit einem unausrottbaren Aberglauben an den Zwang anhängt; daß sie sich sogar vermißt, die Menschen zu ihrem Glück zu zwingen. Zwang und Notwendigkeit ist die Wirkungsweise des Stoffes; ihn kann man durch den bloßen Einsatz der nötigen physikalischen Kräfte überall hinbringen, wohin man nur will. Ihm braucht man keine Gründe anzugeben, kein Ziel als vernünftig und wohltuend auszuweisen. Darum muß der Materialist, mag er noch so sehr von Freiheit reden und es damit im Widerspruch zu seiner Lehre sogar ehrlich meinen, doch immer schließlich zu Gewalt und Terror greifen. Eine andere Ursächlichkeit darf er als Materialist gar nicht annehmen. Aber es ist klar, daß man durch Zwang immer nur den äußeren Menschen erreicht, nur den Menschen als dem Stoffe verhaftet, ein Ding unter Dingen, aber nicht als Menschen. Je höher ein Wert, um so weniger läßt er sich erzwingen. Gott ist weder im Sturm, der Felsen spaltet, noch im Erdbeben, noch im verzehrenden Feuer, sondern in der scheinbaren Ohnmacht eines sanften, leisen Säuselns (3 Kön. 19). Alles

Hohe kommt nur zu dem, der bereit ist, und es kommt als Geschenk; es ist Verdienst und Gnade in eins. Verdienst dadurch, daß man sich in Demut bereit hält; Gnade, daß man weiß, daß alle Bereitschaft das Kommen nicht erzwingt. Je mehr man es sich mit Gewalt aneignen will, um so mehr entzieht es sich. Denn wer sich der Gewalt in irgendeiner Form zu eigen gibt, der sinkt auf die Stufe der stofflichen Kräfte, in die das wahrhafte Leben nicht eingeht; er macht sich blind und taub für alles, was Gnade ist. Nur auf der Stufe des Stofflichen entsprechen einander das Maß der Leistung, der Einsatz der Kraft und die Größe des Ergebnisses. Je geistiger, personhafter eine Wirklichkeit ist, um so weniger unterliegt sie diesem Gesetz der Gleichheit von Ursache und Wirkung, um so mehr übertrifft das Ergebnis seinen Anlaß und erfolgt als gnadenvolle Antwort in ihrer Stunde nach geheimnisvollen Fügungen. Wie die Engel kommt und geht sie auf leichten, unhörbaren Füßen; aber sie ist ebenso mächtig wie sie.

So war es also nicht das Mittelalter, das den falschen Weg einschlug zur Besitznahme der Welt. Trotz all seiner Gebrechen und der Roheit seiner Sitten, trotz der Unkenntnis vieler Dinge, um die wir heute wissen, hatte es sicher nicht weniger, sondern mehr echte Freude an der Welt. Und dies darum, weil es jenseits der Welt einen festen Stand hatte und von diesem Jenseits her fähig war, in ihr Freude und Glück zu finden. Wie zeigt uns doch seine hohe Kunst, was es in dieser Hinsicht vermochte, wie es mit einer eindringlichen Macht und Größe zu gestalten wußte, deren wir heute nicht mehr fähig sind. Es erbaute keine Hochhäuser, wohl aber Dome. Es kannte keine Straßenbeleuchtung; aber ihm leuchtete unvergleichlich ein inneres Licht, das auch uns noch aus seinen Werken entgegenstrahlt. Dieses innere, unweltliche Licht, in dessen Glanz wir allein die Welt schauen können, muß in unseren Herzen wieder stark aufbrennen. Wir müssen uns wieder auf die wahren Werte besinnen, müssen sie pflegen und als Gnade verdienen, nicht sie erzwingen. Das will nicht heißen, daß wir die Errungenschaften der Naturwissenschaft und der Technik preisgeben sollen. Wir dürfen sie nur nicht überschätzen, wie es bisher geschehen ist; wir dürfen in ihnen nicht unser ein und alles sehen, den Zauberschlüssel zum Schlosse des Glücks, und darüber die wahren menschlichen Belange vernachlässigen. Wir müssen wieder fähig werden, die Welt in allen ihren Bezügen, und nicht bloß in jenen, die unsere Beherrschung möglich machen, in uns aufzunehmen. Dann erst werden wir uns in ihr wieder heimisch fühlen, werden wieder in sie zurückkehren, ohne von ihr verschlungen zu werden. Dann werden wir in Freiheit Herr über sie sein, ohne sie zu beherrschen.

Dieses Jenseits der Welt aber, das in uns leben und walten soll, kann nicht auf sich selbst stehen. Das haben die vergangenen Jahrhunderte bewiesen. Sobald der Mensch, um sein eigener Herr zu sein, sich auf sich selbst stellen wollte und Gott den Gehorsam aufkündigte, da hat er sich gleich an die Welt verloren, weil er sich nicht in der entstandenen Leere halten konnte. Und diese falsche Bindung an die Welt ist unter dem Schein einer immer voll-

kommeneren Beherrschung eine immer grausamere Sklaverei geworden, eine seelische Verarmung und Verelendung. Das Jenseits des Menschen kann sich nur halten im freien Anschluß an das Jenseits des personhaften Gottes, der allein absolut in sich selbst steht und von dessen Gnade und Liebe alles lebt. Alle Gnade und Liebe fließt aus diesem Quell, auch was es in der Welt an Gnade und Liebe gibt. Die Welt der stofflichen Kräfte, die Welt der Technik kennt aus sich allein diese himmlischen Schwestern nicht. Darum ist unsere Zeit so arm an beiden. Wann wurden Kriege je so gnadenlos geführt? Wann hat man versucht, jede Gnade aus dem menschlichen Leben zu verbannen und aus dem Menschen ein technisches Tier oder eine intelligente Maschine zu machen wie in den totalitären Staaten? Diese zeigen uns mit einer erschreckenden Deutlichkeit, wohin die reine Diesseitigkeit den Menschen führt — zu einem untermenschlichen Leben des Zwanges und der rohen Gewalt. Wir alle aber, die wir uns von der vermeintlichen Beherrschung der Welt haben blenden und verführen lassen, sind mitschuldig daran, daß solche Systeme und Staaten unter Menschen auch nur möglich sind. Solange die große Menge, Gebildete nicht weniger als Ungebildete, praktische Materialisten sind, blind für das echt Geistige, unfähig die wahre Wirklichkeit zu vernehmen, so lange wird auch der folgerichtige Materialismus der totalitären Systeme als Drohung über uns schweben, weil er in uns Verbündete, Verräter an der wahren Menschlichkeit findet. Die geistigen Zusammenhänge sind schwerer zu vernehmen als das massiv greifbare Wirken der stofflichen Kräfte, aber sie wirken sich nicht weniger machtvoll und unerbittlich aus, ob wir sie anerkennen oder nicht.

Das ist es also, was uns aufgegeben ist, wollen wir nicht untergehen. Wir müssen aus der Welt wieder hinausziehen, um wahrhaft in ihr heimisch zu werden. Wir müssen ihr wieder entsagen, um sie wirklich zu besitzen. Wir müssen vom Jenseits her leben, um uns das Diesseits anzueignen. Wir müssen außerhalb der Welt verankert sein, um fest in dieser Welt zu stehen, statt von der Wucht der Machtgier und der Genußsucht umgeworfen zu werden. Um selbst zu sein, müssen wir uns vergessen und für Gott sein. Erst dann wird das Gefühl der Einsamkeit und Fremdheit, das eisig uns aus der Welt entgegenweht, sich in traute Wärme und Geborgenheit verwandeln. Erst wenn die Verhexung unseres Blickes gebrochen ist und er wieder in die wahre Richtung sieht, wird er nicht mehr in die Leere des Nichts verzweifelt vorstoßen, sondern der liebenden, hegenden Wirklichkeit Gottes begegnen. Freiheit ist für den Menschen nur tragbar als die Freiheit der Kinder Gottes; sonst wird sie wirklich ein Fluch[5], an dem der Mensch seelisch und dann auch leiblich erkrankt. Die Welt kann uns nur das geben, was wir selbst sind. Sind wir leer, so zeigt sie uns das Medusengesicht des Nichts. Wenn wir aus uns nichts machen, dann starrt uns überall Vergeblichkeit, Scheitern

[5] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 140, S. 178—190: Zur Freiheit verurteilt.

und Tod entgegen. Wo wir aber in der Gnade Gottes heranwachsen zur Fülle und zum Reichtum des innern, persönlichen Seins, wo wir leben aus der Freude der Kinder Gottes, da verwandelt sich auch die Welt wieder in den trauten Garten, den die Liebe des Vaters seinen Kindern bereitet zur Freude und zur Bewährung zugleich.

Es ist die große Aufgabe der heutigen Christen, das heutige Weltbild mit seiner Weite und erschreckenden Leere, die Technik mit ihrer Unbekümmertheit um die geistigen Werte und ihren immer größeren Möglichkeiten der Zerstörung so mit der Wärme und Zuversicht zu erfüllen, die dem gläubigen Vertrauen entströmen, daß auch diese Welt für uns wieder wohnlich wird, statt die Tretmühle des Nichts zu sein. Eine Innerlichkeit, die die Welt nicht verwandeln will, wie in der Messe Brot und Wein verwandelt werden, ist eine falsche Innerlichkeit. Aber ebenso ist ein Reformeifer aus der bloß weltlichen Kraft des Menschen ohnmächtig wie eine Wandlung ohne den durch die Weihe ermächtigten Priester. Die von Gott her verwandelte, verklärte Welt nur kann wieder unser Heim werden. Nur in den Strahlen des Lichtes, das von jenseits der Welt hereinflutet, verschwinden die mächtigen Gespenster des Nichts, und leuchtet wieder alles in den Farben der Freude.

Dienst am Landvolk

Von HEINRICH TENHUMBERG

Die Zeiten sind vorbei, in denen das Landvolk in den gesicherten Bezirken eines echt christlichen und menschlichen Zuhause lebte. Es wäre eine Täuschung, noch an „das Land" als eine Art Naturschutzpark für das ländliche Menschentum zu glauben. Unser Landvolk lebt mitten im Strom der Zeit und kann nicht für sich beanspruchen, von den Gefahren der Zeit bewahrt zu bleiben.

Wenn wir in katholisch-ländlichen Gegenden heute noch ein treu kirchliches Landvolk haben, das vollzählig am Sonntagsgottesdienst teilnimmt, ein Volk, in dem weithin christliche Sitte und traditionsgebundenes, echtes Brauchtum das individuelle und dörfliche Leben bestimmen, so darf diese Tatsache nicht hindern, im Hinblick auf den großen Strom der Vermassung auch die typischen Gefahren für das Land aufzuzeigen. Die Vermassung und Entpersönlichung ist die große Krankheit des Menschen von heute — auch auf dem Lande (vgl. diese Zeitschrift, April 1950: Das Zeitalter der Masse). Beim Landvolk aber zeigt sich die Vermassung in zwei grundverschiedenen Arten.

Zunächst ist nicht zu leugnen, daß diese Zeitkrankheit auch auf dem Lande um sich greift: Das Verschwinden der heimischen Trachten, das Verkümmern der Mundarten, der langsame Verfall der dörflich-organischen Sozialgebilde, die wachsende Verstädterung in den äußeren Lebensformen, gefördert durch Rundfunk, Kino und Presse, mögen Anzeichen dafür sein.

Am deutlichsten waren diese Zeichen einer wachsenden Vermassung in einigen dörflichen Wahlversammlungen und auf Dorffesten der letzten Jahre zu beobachten.

Von dieser modernen Zeitkrankheit ist eine andere Art wohl zu unterscheiden, die man als „naive Vermassung" bezeichnen könnte. Schon seit Jahrhunderten ist es so, daß im Dorf niemand aus der Reihe zu tanzen wagt; es gilt nur das, was von der ganzen Dorfgemeinschaft anerkannt und geduldet wird. Der Bauer scheut sich, allein voranzugehen und eine feste Überzeugung gegen alle durchzusetzen. Man meint, eine Angst vor individuellen Entscheidungen feststellen zu müssen. Das gilt auch im religiösen Bereich. Der Bauer normt sein öffentliches religiöses Tun — mag er selbst noch so fromm sein — nach dem Brauch der Gemeinschaft und hat eine Scheu vor allen öffentlich-individuellen Formen der Frömmigkeit. Nichts wäre falscher, als darin einen Beweis für die Entpersönlichung des dörflich-bäuerlichen Menschen und sein Untertauchen in einem Dorfkollektiv zu sehen. Dagegen spricht schon die Wucht persönlicher Entscheidungen des bäuerlichen Menschen in bestimmten Grenzfällen seiner Existenz: im Prozeß mit seinen Nachbarn, im Streit um seinen Hof, in Fragen der Brautwahl, wo die tiefsten Kräfte persönlicher Innenwerte, die ein Massenmensch gar nicht mehr haben kann, sich offenbaren: die Treue und ihr Schattenbild — die Dickköpfigkeit.

Diese Form einer „naiven Vermassung" wäre also als scheue Zurückhaltung zu verstehen; sie ist nicht Vermassung im modernen Sinne, sondern eher „Vereinzelung". Denn sie beruht nicht auf der Zerstörung seelischer Qualitäten, sondern im Gegenteil darin, daß dieser schlichte Typ des Bauern seinen innersten Persönlichkeitskern noch gar nicht entdeckt hat. Er umhegt ihn mit einer herben Scheu, wie die Frucht ihren Kern. Diese Art ist vielleicht am verständlichsten zu bezeichnen als Zustand der Naivität, der Unerwecktheit. Das werden solche Menschen am besten verstehen, die in der religiösen und kulturellen Bildungsarbeit im jungen Landvolk erleben durften, was da alles an Persönlichkeitswerten aufbricht, wenn der junge Bauer sein eigenes Ich, seine schlummernden Kräfte entdeckt. Wo diese Erweckung geschehen ist oder geschieht, da ist der Bauer auch fähig und gewillt, mannhaft und selbständig in die Öffentlichkeit hineinzuwirken.

In der ländlichen Bildungsarbeit und Seelsorge sind diese beiden Formen der „Vermassung" wohl zu unterscheiden. Ihre Gleichsetzung würde schädliche Folgen haben.

Bei Beobachtungen über Grad und Art der Vermassung oder „Vereinzelung", des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft im nordwestdeutschen Bauerntum gewinnt man den Eindruck, daß sich, wenigstens im katholischen Landvolk, ein bedeutungsvoller geistiger Wandel, ein innerer Umbildungsvorgang vollzieht, der in seiner geschichtlichen Tragweite noch gar nicht abzusehen ist: eine Emanzipation des Geistes, wie sie das Bürgertum im 18., das Arbeitertum im 19. Jahrhundert vollzog. Damit verbindet sich auf der einen Seite eine sich immer noch steigernde Aufgeschlossenheit gegen-

über der Technik, auf der anderen ein schneller Zerfall der ländlichen Sozialformen, fast bis zum radikalen Klassenkampf zwischen Bauern, Pächtern, Landarbeitern, Vertriebenen usw. Aber ebenso ist damit verbunden ein Schwinden der überkommenen Lebensformen in Sitte und Brauch. Im religiösen Bereich ist die Parallelerscheinung auf der einen Seite eine Absage des Bauern an manche Formen des Traditionschristentums, die sich hier und da bis zum Abfall von Christus und Kirche steigert; auf der anderen ein Mündigwerden des Bauern in der Kirche, das Wachsen einer persönlichen Frömmigkeit aus der individuellen Begegnung mit der Welt der Übernatur.

Dieser Vorgang stellt die religiöse Verkündigung auf dem Lande und die ländliche Bildungsarbeit überhaupt vor ganz neue Aufgaben; er gibt aber auch dem Bauern, dem Seelsorger und dem ländlichen Volksbildner eine große Chance. Der Blick auf die tragische geschichtliche Entwicklung des Bürgertums, das in falschem Aufklärungsstolz zur Bourgeoisie absank, und auf die Geschichte des Arbeitertums, das im Materialismus und einer daraus folgenden klassenkämpferischen Ideologie sich immer mehr in eine negativbetonte proletarische Lebenshaltung hineinmanövrieren ließ, läßt uns vielleicht gleiche oder ähnliche Fehlentwicklungen im Landvolk vermeiden. Hinzukommt, daß seit der Wiederentdeckung der Metaphysik und der Abkehr der Naturwissenschaft vom materialistischen Weltbild die Hauptfehlerquellen einer falschen Emanzipation der Stände zu versiegen scheinen.

Vielleicht dürfen wir in unseren Jahrzehnten dem Landvolk zu einer echten Entdeckung seiner innersten Werte, zu einer echten Befreiung, einer organischen Neuordnung seiner geistigen Existenz verhelfen. Tragisch wäre es, wenn die Macht städtischer Vermassung stärker wäre als die Bemühungen ländlicher Seelsorger und aller Bildungsarbeit im Landvolk.

In diesem umfassenden Sinne ist also unser Tun im Landvolk beste Erziehungsarbeit. Vom Wesen des bäuerlichen Menschen her und von der drohenden geistigen Gefahr der Zeit, der Vermassung, her ist diese Erziehung bestimmt. Seelsorger und Volksbildner dürfen also heute im besten Sinne der griechischen Philosophen Geburtshelfer sein für das Werden des neuen bäuerlichen Menschen, für das Wachsen eines neuen Menschenbildes auf dem Lande, das alle echten Werte vergangener Epochen in sich verkörpert und doch das Neue als schöpferische Anlage in sich trägt. Ziel unserer Erziehung ist es daher, dem Landvolk zur Verwirklichung der im Heute mit all seinen Aufgaben gültigen Wesengestalt zu verhelfen, die Gott in ihm grundgelegt hat. Das heißt Verwirklichung des ewigen Bauerntums in der Gegenwart des 20. Jahrhunderts.

Für eine religiöse Erziehungsarbeit am Landvolk ist die Erkenntnis der rechten Wesensgestalt des Bauern von entscheidender Bedeutung. Diese Wesensgestalt des bäuerlichen, ja des ländlichen Menschen überhaupt, wird von einem dreifachen Bindungsorganismus bestimmt: der Bindung an eine organische Dingwelt, der Bindung an eine personale Mitwelt und der Bin-

dung an eine religiöse Überwelt. Erst die volle Zusammenschau dieser dreifach-eigentümlichen Bindung gibt uns den Blick frei für das Wesen des Bauern.

1. Die organische Dingwelt. Das ist der ganze bäuerliche Lebensraum. Damit ist gemeint der Acker und die Frucht, die Wiese und der Wald, der Stall und das Haustier, in einem Wort: es ist der bäuerliche Hof, das Reich des freien Bauern. Diese organische Dingwelt ist noch ungebrochene Natur und Kreatur und weckt daher den Bauern zu einem ungebrochenen kreatürlichen und natürlichen Leben. Diese Natur — die unmittelbare Schöpfung Gottes — bestimmt des Bauern Denken und Wirtschaften, sein Beten und sein Almosengeben. Das ist sein Lebens- und Arbeitsraum, in dem er in gottgeschenkter Ursprünglichkeit Mitschöpfer sein darf, Mitwirkender im großen Schöpfungsreich alles dinghaften Seins. An dieser Verbundenheit mit Gottes Natur wächst die bäuerliche Seele; aus ihr erhält die bäuerliche Kultur ihre Lebensfülle und demütige Selbstbescheidung. Wo der Bauer noch in dieser „unzivilisierten" und ungebrochenen Diensthaltung in seinem eigenen Werke, in seiner Bindung an Gottes Schöpfung steht, da gibt auch die äußere Form seiner Kultur Zeugnis davon: Häuser und Hausrat sind schlicht und zweckentsprechend, die Kleidung kennt wunderbare Formen der Vielfalt — vom prachtvollen bunten Brautgewand bis zum schlichten Trauergewand und Totenhemd.

In dieser Bindung an die organische Dingwelt der Natur weiß sich der Bauer als Lehnsträger Gottes. Sein Hof ist ihm eine Verpflichtung, ist weniger persönlicher Besitz als Erbe der Generation und allzeit belastet mit der Hypothek der Armen. Vielleicht zeigt sich diese schlichte Tief- und Hintergründigkeit bäuerlicher Bindung an Hof und Haus nirgendwo so schön wie in einem Grabspruch auf dem Kreuz eines Dorffriedhofs und in einer alten Hausinschrift:

„An zwei Äcker sollst Du denken,
einen nur bestellest Du,
in den andern wird Dich senken
Gottes Vaterhand zur Ruh.
Darum laßt uns heut und morgen
für ein gutes Saatkorn sorgen."

„Dies Haus ist mein und doch nicht mein,
dem zweiten soll es auch nicht sein,
dem dritten wird es übergeben,
und er wird auch nicht ewig leben.
Den vierten trägt man auch hinaus.
Nun sag, mein Freund, wem gehört das Haus?"

2. Das zweite für das Landvolk charakteristische Element ist die ihm eigentümliche Bindung an eine personale Mitwelt. Hof, Bauerschaft und Dorf sind noch die Stätten einer echt menschlichen Begegnung. Das soziale Leben ist noch von dieser persönlichen Begegnung und Bewertung getragen. Die Familie ist nicht nur — wie weithin in der Stadt — Tisch- und Dachgemeinschaft, sondern auch echte Arbeits- und Lebensgemeinschaft. Von dieser per-

sonalen Wertung zeugt ebenso die echte, in jahrhundertelanger Treue bewährte Hilfs- und Brauchtumsgemeinschaft, wie die Einheit der kirchlichen Gemeinde. Selbst im wirtschaftlichen Leben ist diese personale Geprägtheit des sozialen Zueinander noch heute fruchtbar im ländlichen Genossenschaftswesen, das ohne diese Kräfte gar nicht denkbar wäre. Demgegenüber ist der städtische Mensch weithin in eine unpersönliche Lebens- und Arbeitswelt hineingestellt; er lebt mehr in einem mechanischen Nebeneinander mit den Mitmenschen als in einem organischen Zueinander. Daher sind in der Stadt echte Nachbarschaft und personalgeprägte Genossenschaft eine Seltenheit geworden.

3. Ihre ganze Werthaftigkeit und Sicherung empfangen die genannten Bindungen aber erst aus einer letzten und tiefsten: der Bindung an die religiöse Überwelt. Es ist wie ein Symbol: über des Bauern Hof und Scholle wölbt sich stets der weite Himmel. Darum ist Gott das innerste Innen der bäuerlichen Kultur. Nur aus diesem Geiste konnte der österreichische Bauerndichter Richard Billinger schreiben: „Wir Bauern dulden keinen Spott an unserem Herrn und Helfer: Gott!"

Ich habe in all meiner Arbeit im Landvolk noch keinen Bauern die Frage nach Gottes Dasein stellen hören. Gottesleugnung und Gotteszweifel sind ein Produkt der Verstädterung. Das Wunder des Kornes, das stille geheimnisvolle Leben des Ackers und die demütig erlebte Unergründlichkeit und Ohnmächtigkeit des eigenen Ich weisen den Bauern täglich auf seinen Herrn und Schöpfer hin, der zugleich sein täglicher Helfer ist. Daher leben Ehrfurcht und Anbetung auf dem Grunde der bäuerlichen Seele. Ein gottloser Bauer ist ein Widerspruch in sich.

Diese Bindung an Gott fand im deutschen Bauerntum ihre Vollendung, als es christlich wurde. Seit dieser Stunde ist unser Bauerntum auf Christus und seine Kirche bezogen und in ihm erlöst. Aus dieser Bindung an den „Heliand" erblühte dann die Kunst unserer Heimat, die monumentale Wucht unserer Dome und die stille Schönheit unserer Dorfkirchen. Die Kreuze und Bildstöcke an unseren Wegen, die Bilder in unseren Stuben und die Glocken unserer Heimat bezeugen, daß bäuerliche Kultur christlich ist. Darin sind sich seit jeher evangelische und katholische Seelsorger und heute weithin auch die Bauernführer und ländlichen Volksbildner einig: Wo ein Bauerntum seine Bindung an Christus und Kirche verliert, da geht es zugrunde.

Die Bindung des Landvolks an eine religiöse Überwelt erfährt ihre eigenartige Prägung durch die Verbundenheit des Bauern mit der organischen Dingwelt, die ihn umgibt. Sein Leben vollzieht sich noch im gesunden Rhythmus von Tag und Nacht im gesicherten Wechsel der Jahreszeiten. Auch alle technische Entwicklung wird ihn von dieser Bindung an die vorgenannten geschöpflichen Realitäten einer gesunden Natur nicht zu lösen vermögen. Der Bauer weiß sich noch als Träger eines hohepriesterlichen Amtes an der Schöpfung, wenn er z. B. mit segnender Gebärde vor der Aussaat die ersten Körner in Kreuzform über den Acker streut oder im Herbst am Erntedank-

tag von den besten Früchten seiner Arbeit einen Teil zum Gotteshaus trägt. In dieser Beziehung dürfen wir im Landvolk von einer beglückend innigen Vermählung des Bauerntums mit der sakramentalen und liturgischen Welt der Kirche sprechen. Flurprozessionen und Wallfahrten, der Segen der Kirche über Tier und Feld, die sakramentale Heiligung der Ehe und Familie, die Erhöhung und Begnadung des Menschen in der Taufe und die Besiegelung des menschlichen Leibes mit dem heiligen Öl in der Sterbestunde sind dem Bauern so sehr persönlichstes Eigentum geworden, daß ein Versuch, diese Ausprägung und Zeichen seiner geistig-religiösen Existenz zu unterdrücken, seinen entschlossenen Widerstand fände.

Im gleichen Maß ist sein religiöses Leben geprägt von einer organischen Bindung an die personale Mitwelt der Familie und die anderen soziologischen Gegebenheiten des Dorfes. Der Bauer lebt mit Gott nicht in einer isolierten Ich-Du-Beziehung, sondern weiß sich geborgen in der religiösen Gemeinschaft. Ihm ist die Familie noch eine Kirche im Kleinen, geheiligt durch das gemeinsame Gebet und die fromme Feier des Kirchenjahres. Er weiß noch um die sakrale Weihe seines Lebens, wenn er vor den Seinen am Morgen und Abend das Tagewerk einbettet in Gottes Segen oder wenn er demütig den Tischsegen spricht. Diese sakrale Erhöhung und Durchleuchtung des Lebens gipfelt in der Feier des Sonntags, wenn das ganze Dorf mit dem Priester in der heiligen Messe vor Gott eine betende und opfernde Gemeinde ist. Der Sonntagsgottesdienst ist über seine religiöse Heilsbedeutung hinaus ein Vorgang von volksbildnerischer Bedeutung, wie er gar nicht hoch genug anzuschlagen ist. Wie sehr der bäuerliche Mensch sich noch in seiner privaten Frömmigkeit als Glied der Gemeinschaft weiß, das leuchtet in einer sinnvollen und tiefen Schlichtheit auf in einem Wort, das ein bekannter katholischer Volksbildner auf dem Lande, Dr. Egid Schneider, einmal von seiner Mutter berichtet hat: „Wer betet, bindet das Dorf an den Himmel."

So sind es also drei Bindungen, die den bäuerlichen Menschen prägen: organische Dingwelt, personale Mitwelt und religiöse Überwelt. Erst alle drei zusammen machen den Bauern aus. Ist eine dieser Bindungen gefährdet oder schwach, so ist das Bauerntum als ganzes in Gefahr.

Vielleicht ist es gut, uns hier wieder daran zu erinnern, daß wir den Massenmenschen als die Gefahr unserer Zeit charakterisiert haben, als den „aus allen gottgewollten Bindungen losgelösten, entwurzelten, entpersönlichten ... Menschen". Eine Lösung dieses Bindungsorganismus würde also das Landvolk mit Notwendigkeit in den breiten Strom der Vermassung abtreiben. Unter diesem Gesichtspunkt sieht alle kirchliche Seelsorge und Bildungsarbeit die Bedeutung dieser Bindungen und Verwurzelung, dieser dreifachen inneren und äußeren Beheimatung. An diesem Grunde erkennt sie heute aber auch mit nüchternem Blick beginnende Auslösungserscheinungen oder wenigstens Krisenzeichen dieses Bindungsorganismus, deren Heilung eine echt seelsorgliche Aufgabe ist.

Sie ist bereit, an den Anfang dieser Erkenntnis vor Gott und dem Landvolk ein „mea culpa" zu sprechen. Die kirchliche, katholische Seelsorge hat im vergangenen Jahrhundert, von einigen Unterströmungen abgesehen, über der Sorge um die anderen Stände — die Gefährdung des Bürgertums und des Proletariats — die kommende Krise des Bauerntums lange übersehen. Das hatte zur Folge, daß erst in den Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg, besonders durch den „Volksverein" von M.-Gladbach, die seelsorglichen, kulturellen und soziologischen Probleme des Landvolkes in gesteigertem Maße aufgegriffen wurden, und nach unheilvoller Behinderung einer breiten Bildungsarbeit nach 1933 erst heute wieder die Kräfte der Erneuerung sich sammeln.

Die Gefährdung des dreifachen bäuerlichen Bindungsorganismus ist in großen Zügen allgemein bekannt. Es genügen daher einige kurze Bemerkungen.

1. Die Bindung an die organische Dingwelt der Natur wird weithin überfremdet von einem rationalistischen Profitdenken, das die Dienstgesinnung zerstört. Das echte Kind dieses Rationalismus ist der Materialismus, der auf dem Lande hier und da bis zur asozialen Verhärtung und brutalen Ausbeutung der Not geführt hat. Neben dem bäuerlichen Typ scheint sich auf dem Lande ein Farmertyp zu entwickeln, der den Hof nur als „Betrieb", als Profitbetrieb ansieht.

Zweierlei darf hier um der Gerechtigkeit willen allerdings nicht verkannt werden: Der hier und da extremen Ausprägung des Materialismus in asozialer Verhärtung gegenüber hat die große Masse des Landvolks gerade in den letzten Jahren eine treue Dienstgesinnung und Opferbereitschaft offenbart, ohne die die Höhe der landwirtschaftlichen Produktion und Abgaben in den ersten Nachkriegsjahren und die weithin offene Bereitschaft gegenüber den Ostvertriebenen nicht zu erklären wäre.

Es muß auch ehrlich gesagt werden, daß das Landvolk zu einem Teil durch einen harten Existenzkampf in den Materialismus gestoßen ist, so daß eine gewisse Besitzverhärtung auch aus der echten Sorge um den Bestand des Hofes zu erklären ist und nicht allein aus einer Profitgier des Bauern. Hier wird deutlich, daß eine geistige Gesundung des Landvolks nicht möglich ist ohne eine gesunde und gerechte Bewertung der Landwirtschaft innerhalb der Volkswirtschaft.

Die Zusammenhänge innerlich zu durchleuchten und damit natürlich und übernatürlich in ihrem sinnvollen Zusammenhang bei aller Andersartigkeit aufzuzeigen, ist darum ein Hauptanliegen aller ländlichen Volksbildungsarbeit.

2. Auch die Bindung des Landvolks an die personale Umwelt ist heute bedroht. Hier macht sich am meisten die moderne Form der Vermassung und der Verstädterung auch im katholischen Landvolk geltend. Man kann den hier in Frage kommenden Vorgang vielleicht am besten bezeichnen als den Prozeß einer Dissoziierung auf dem Lande: die ländlichen Gesellschafts-

bindungen und Gemeinschaftsformen rücken auseinander: Nachlassen des Nachbarschaftsgeistes, das plötzliche Einrücken ganzer Menschenmassen aus anderen Ständen und Landschaften — man denke nur an die Millionen von Flüchtlingen und Evakuierten — in die vorhandenen Sozialformen usw. Eine eigenartige Wandlung scheint in diesen Jahren der Begriff der Familie auf dem Lande zu erfahren. Während bisher „Familie" auf dem Lande die Großfamilie = Sippen-Verwandtschaft bezeichnete, scheint sich der Begriff heute wie in der Stadt immer mehr einzuengen auf die Kleinfamilie von Vater, Mutter und Kindern, so daß weder die Großeltern noch die Arbeitskräfte im mittelbäuerlichen Betrieb dazu gerechnet werden. So ist es ein Symbol, wenn hier und da auch ohne Not die große Tischgemeinschaft aufgelöst wird und sich in einigen kleineren individualisiert. Verstärkt durch Fehler auf beiden Seiten scheint sich auch das Verhältnis zwischen Bauer und Landarbeiter im Sinne einer solchen Dissoziierung zu ändern, letztlich zum Nachteil für beide.

Selbst die bisher gesundeste Zelle ländlichen Lebens, die Familie im engeren Sinne, ist in diesen Prozeß hineinbezogen: sie scheint — auch in einigen katholischen Gegenden — in Gefahr zu sein, zur Zwergfamilie zu entarten. So hat Prof. Dr. Heß in seinem ausgezeichneten soziologischen Beitrag „Wandlungen im Leben eines bayerischen Dorfes durch Krieg und Nachkriegszeit" im Archiv der Deutschen Landwirtschaftsgesellschaft, Band 4, (Landverlag Hannover) nachgewiesen, daß in diesem bayerischen Dorf die Durchschnittszahl der Kinder in den Ehen, die 1941—49 geschlossen wurden, nur 1,4 betrug. Gewiß ist das Bild, das demgegenüber noch heute das Münsterland, Oldenburg, Schwarzwald und Eifel u. a. bieten, durchaus erfreulicher, aber die Anzeichen für einen drohenden Verfall der Familie sind auch dort nicht zu verkennen. Das ist eine Erkenntnis, die dem Seelsorger auf dem Lande schwerste Sorgen auf die Seele legt und auch den Soziologen und Pädagogen nicht mehr zur Ruhe kommen lassen darf.

Im allgemeinen haben die seelsorglichen Erfahrungen der letzten Jahre und Jahrzehnte gezeigt, daß die gottgewollte Bindung an Hof und Arbeit, an Familie und Gesinde, an Nachbarschaft und Dorf jeweils dort am stärksten gelockert waren, wo die bäuerliche Frömmigkeit, die Bindung des Landvolks an die Wertwelt des Göttlichen und an die Kirche, nachgelassen hatte oder gar abgerissen war.

Aus der Tatsache, daß sich bei verhältnismäßig noch gleichbleibender Tradition in katholischen Gegenden im wachsenden Maße eine materialistische Besitzverkrampfung, eine teils individualistische, teils kollektive Vergnügungssucht, sowie ein immer stärkeres Aufkommen sozialer Spannungen bei groben Verletzungen der christlichen Nächstenliebe entwickelt hat, schließen wir wohl mit Recht auf einen Einbruch religiöser Verflachung und Veräußerlichung, der, zu spät erkannt, nach dem Beispiel des französischen Landvolks in einem halben Jahrhundert zu einem Massenabfall von der Kirche und damit zu einem Zerfall des Bauerntums überhaupt führen könnte.

Diesen Gefahren einer drohenden Auflösung auch des religiösen Bindungsorganismus muß die Kirche mit neuen Formen der Landseelsorge begegnen, die sich erst in Jahren auswirken werden.

Wenn wir aus dem Überblick über das Wesen des Bauerntums, sein Leben in der Geborgenheit einer dreifachen Bindung und die beginnenden Auflösungserscheinungen eine Schlußfolgerung ziehen wollen, dann kann es nur diese sein: Unser Landvolk und sein Kern — das Bauerntum — steht in einer totalen Lebenskrise, einer Krise, die alle drei wesentlichen Bereiche seines Seins umfaßt: den ökonomischen, den sozialen und den sakralen. Diese Erkenntnis, so aufrüttelnd sie auch ist, kommt noch nicht zu spät, wenn daraus die rechten Schlußfolgerungen gezogen werden. Weil das Landvolk ein Organismus ist, d. h. ein lebendiges Ganzes, das mit all seinen Gliedern eigenen Wachstumsgesetzen unterworfen ist, haben wir ein berechtigtes Mißtrauen gegen alle mechanischen Hilfsversuche, die meist darin gipfeln, in einer Neuauflage von KdF-Veranstaltungen „Kultur" auf das Land zu bringen. Da es eine totale Lebenskrise ist, genügt es nicht, eine einseitige Lösung zu versuchen, etwa vom Ökonomischen her durch eine Hebung der Rentabilität durch Erhöhung der Produktenpreise oder Senkung der Steuern und Abgaben, oder allein vom Sozialen her durch Hebung der Landarbeiterlöhne oder den Bau von Wohnungen. All das muß geschehen — aber in einer steten Verbindung mit der Erneuerung des religiösen Geistes im bäuerlichen Menschen; denn letztlich haben alle Bereiche des menschlichen Daseins, auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen eine Tiefe, in der sich der Mensch vor ganz persönliche Gewissensentscheidungen gestellt weiß, in der er sich unter das Gericht Gottes begibt. Hier sind also alle, denen es um das Landvolk geht, zur Zusammenarbeit aufgerufen. Sie tragen alle an einer gemeinsamen Sendung. Daher müßten sich heute Kirche und Berufsstand, Träger und Führer kirchlicher und landwirtschaftlicher Organisationen die Hand reichen zum gemeinsamen Werk an unserem deutschen Bauerntum.

1. In diesem gemeinsamen Werk hat aber die Kirche einen Dienst zu vollziehen, den ihr niemand abnehmen kann, in dem sie aber um so fruchtbarer sein wird, je mehr sie die Unterstützung aller erfährt. Sie steht nämlich unter dem bis ans Ende der Welt gültigen Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie . . ." Sie hat also die Heilsbotschaft von der Erlösung durch Jesus Christus heute wie ehedem ins Bauerntum zu tragen und reicht daher mit ihrer Sendung weit über alle irdischen Bereiche hinaus. Sie trägt die Verantwortung, daß nach dem Glück und Leid des irdischen Lebens der Bauer sein ewiges Heil finde bei Gott, in dessen bergendem Acker sein sterblicher Leib einmal zur Auferstehung eingebettet wird.

Daher ist die erste Aufgabe der Kirche nicht die Volksbildung, so wie sie in einem gewissen rationalistisch-aufklärenden Sinne noch heute weithin verstanden wird, sondern die Verkündigung der Frohbotschaft von Jesus Christus. Damit ruft sie den bäuerlichen Menschen zur Befolgung christlicher Glaubens- und Sittenlehre. Nur wer noch den Glauben an Jesus Christus, als

Gott und Menschen, zu bejahen vermag, kann den Ernst bemessen, mit dem die Kirche diesen Auftrag sich zu erfüllen bemüht und daher unbekümmert um Lob oder Tadel, Liebe oder Haß ihre Stimme erhebt, wenn sie das letzte Heil des Menschen bedroht sieht. Da sie aber den Menschen in seiner Ganzheit sieht, ist sie durch ihre Glaubensverkündigung und Sittenlehre, durch ihre Liturgie und Seelsorge die erste und bedeutendste Volksbildnerin geworden. Sie weiß, daß das Bauerntum stirbt, wenn die Kirche im Dorf zerfällt; denn diese Kirche aus Steinen, die in der Mitte des Dorfes steht, ist nicht nur ein Symbol der Gemeinschaft, sondern ist Haus Gottes mitten unter den Menschen. Die Religionssoziologen wissen, daß ein verschwommenes, allgemeines Christentum ohne klare Bindung an eine Kirche, ohne Bindung an eine Gemeinschaft als Gemeinde nur eine Vorstufe der Paganisierung ist. Vorgänge in katholischen und evangelischen Ländern und Landschaften haben das zur Genüge bewiesen. Daher ist eine ganzheitliche Überwindung der totalen Lebenskrise des Bauerntums ohne Bindung an die Kirche nicht möglich. Es ist eben ein Gesetz der Geschichte: ein Volk, das einmal unter dem Kreuz Christi stand und dieses Kreuz abwirft, stirbt. Abfall ist Zerfall. Von daher dürften wir Verständnis dafür haben, daß alle Bildungsarbeit auf dem Lande, die den Anspruch erhebt, auf den ganzen Menschen zu gehen, ohne Bindung an die Kirche verlorene Liebesmühe ist und die Erinnerung an die stets erfolglose, qualvolle Arbeit eines Sisyphus wachruft.

2. Da wir im deutschen Volk nun einmal die Tragik der Glaubensspaltung zu tragen haben, kann das nur bedeuten, daß wir den Mut haben müssen, in der eigentlichen tiefergehenden Bildungsarbeit zweigleisig zu fahren. Ein Kreuz überwindet man nicht, indem man es abwirft, sondern nur, indem man es trägt. Volk und Gemeinschaft im Volk wird in dem Maße erhalten bleiben oder wieder wachsen, als der Bauer alle Gefahren einer Entseelung und Vermassung überwindet aus einer herzinnigen Bindung an die kirchliche Gemeinschaft. Aus dieser überzeugten Bindung ist erst eine echte Toleranz möglich, die von wahrer christlicher Liebe und von stetem Verlangen nach möglichster Einheit getragen ist. Nur aus dieser christlichen Bruderliebe heraus, die weit über aller liberalen Toleranz steht, ist ein echtes und fruchtbares Zusammenwirken katholischer und evangelischer Christen in gemeinsamen berufsständischen Organisationen, das wir herzlich begrüßen, möglich.

3. Da die Kirche aber bewußt im lebendigen Vollzug der Gegenwart steht und keine allgemeine Seelsorge in einen illusionären Raum hineinwirken darf, wird sie in ihrer Erziehungsarbeit das Gewicht ihrer Arbeit auf die Pflege des dreifachen Bindungsorganismus legen, von dem oben die Rede war. Damit leistet sie ihren entscheidenden Beitrag, die Gefahr einer Vermassung des Landvolks zu überwinden bzw. zu verhindern. Ihr pädagogisches Ziel in der Landvolkerziehung ist es also: dem Gespenst des aus allen gottgewollten Bindungen herausgelösten, entpersönlichten Massenmenschen die freie christliche Persönlichkeit gegenüberzustellen, die den Kollektivmenschen der Gegenwart von innen her überwindet.

Daher will sie in ganzheitlicher und organischer Erziehung in Familie, Kirche, Schule und Bildungsstätten aller Art einen bäuerlichen Menschen formen helfen, der seine gottgegebenen Bindungen, seine Verwurzelung in den drei Bereichen seines Seins wieder von innen heraus bejaht. Daher arbeitet sie nach den drei pädagogischen Gesetzen der lokalen, der personalen und der ideellen Gebundenheit.

Der lokalen: sie sucht Hof und Haus über der materiellen wieder zu einer seelischen Qualität für den Bauern zu erheben und ist bemüht, damit dem Begriff Heimat in einer Zeit der Massenwanderung und Massenflucht wieder einen neuen Inhalt zu geben. Wer einmal bedacht hat, wie sehr alle totalitären Staaten den Menschen durch Massenwanderung oder -flucht körperlich und geistig zu entwurzeln suchen, weiß um die geschichtliche Bedeutung solcher seelischen Bindung für die Bewahrung vor aller inneren Bolschewisierung. Nur der innerlich beheimatete Mensch ist im Zeitalter der Vermassung letztlich krisenfest.

Der personalen Gebundenheit: Erziehung ist nicht durch Ismen, sondern durch Persönlichkeiten möglich. Und soziale Befriedung im Landvolk ist nur dann zu erwarten, wenn nicht Organisationen und Klassen, sondern geformte Persönlichkeit sich gegenübertreten. Daher sucht die Kirche in der Vermassung der Gegenwart die personale Bindung von Mann und Frau in der ländlichen Familie, von Eltern und Kindern, Bauern und Dienstvolk, neu zu beseelen und zu vertiefen. Sie ist sich klar darüber, daß aller notwendigen sozialen Zuständereform eine soziale Gesinnungsreform vorangehen muß, die aus den innersten Kräften des Christentums allein kommen kann.

Der ideellen Gebundenheit: Der moderne Mensch braucht ein Ideal, das ihn aus allen Niederungen seiner wirtschaftlichen, geistigen und moralischen Existenz immer wieder emporreißt. Daher fühlt die Kirche in ihrer ländlichen Bildungsarbeit sich verpflichtet, dem Bauern ein echtes Standesideal, ein Bauernideal zu geben, das ihn vor allem Abstieg bewahrt. Dieses Standesideal erst kann ein neues bäuerliches Berufsethos prägen und wieder eine ländliche Kultur schaffen, die aus einem inneren Selbstand kommt. Diese Idealgebundenheit ist letztlich geprägt vom sakralen Sinn aller Bauernarbeit, wie er uns in den ersten Kapiteln der Genesis begegnet. Deshalb mündet die Idealgebundenheit letztlich ein in eine Gottgebundenheit, die den Bauern wieder in die allein fruchtbare Lebensspannung und schöpferische Polarität zwischen Gott und Teufel hineinstellt.

Es ist hier nicht möglich, neben den Grundlinien der katholischen Landvolkerziehung noch die Einzelheiten ihrer Verwirklichung aufzuzeigen. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß gerade der lebendigste Teil unserer Landjugend auf dieses Zielbild unserer Pädagogik mit einem erstaunlichen Echo geantwortet hat. Wer in der ländlichen Bildungsarbeit steht, wird sich darüber nicht wundern. Die Durchleuchtung des gottgegebenen bäuerlichen Bindungsorganismus, der Beheimatung des Bauern in drei Welten — Natur,

Familie, Gott —, ist der heutigen Landjugend wie ein Licht in all ihrer persönlichen Not. Diese Not ist dreifach: eine Existenznot, eine Sexualnot, eine Idealnot.

1. Die Existenznot wird von der bäuerlichen Jugend in einem doppelten Sinn empfunden als individuelle Not: die Sorge um die eigene Existenz, Hof und Rentabilität der Wirtschaft, Möglichkeit der Existenzgründung, von Ehe und Familie usw. Als säkulare Not: Krieg und Kriegsangst, „Untergang des Abendlandes", politische Unsicherheit usw. Daher verlangt sie nach einer letzten Sinndeutung des gegenwärtigen Geschehens, der Geschichte, der Wirtschaft, des Hofes usw. Sie sieht das Ökonomische daher nicht mehr isoliert, sondern ist dankbar für die Durchleuchtung letzter Zusammenhänge.

2. Die Sexualnot: Sie ist ja nur eine besondere Form der Sozialnot von heute, da sie eine Unordnung in der gesunden Ich-Du-Beziehung der Menschen darstellt. Ein Verstehen vom höchsten Sinn aller personalen Bindung in Brautschaft, Ehe und Familie, Dorfgemeinschaft und Kirche heilt die Sexualnot der Jugend mehr und eher als ein Herumkurieren an den Phänomenen dieser Krankheit.

3. Die Idealnot der bäuerlichen Jugend zeigt sich in einem Mangel an echten Bauernidealen, im Widerstreit von altem und modernem Bauerntum; im Mangel eines echten Kulturideals — sonst wären manche Dinge auf dem Land unmöglich —, im Mangel eines echten Frauenideals.

Wir werden den Hunger dieser jungen, enttäuschten Generation auf dem Lande nur stillen können, wenn wir sie wieder mitten hineinstellen in das volle Leben: das Leben mit der Natur als Gottes Schöpfung; das Leben mit Gott als der Fülle alles Lebens. In diesem Leben muß die Landjugend stehen mit Traktoren und Motoren, mit dem ganzen Wissen moderner Technik, Chemie und Physik, mit der gläubigen Hingabe an das alte Erbe: das in Christus und Kirche verwurzelte Bauerntum.

Die kirchliche Erziehungsarbeit am Landvolk hat heute ihre große Stunde. Nicht die Stunde ihrer Macht — denn wer Macht sucht, kann nicht erziehen —, sondern die Stunde ihres Dienstes. Heute ist dieser Dienst zu einer Lebensnotwendigkeit geworden, und unser Landvolk scheint diesem Dienste offen zu sein. Daher wird, das dürfen wir hoffen, die Stunde ihres Dienstes auch eine Stunde der Gnade sein.

Krise der Lebensmitte

Von HUBERT THURN S. J.

Viele Menschen erleben in der Mitte des Lebens eine Umschichtung ihres Daseins, des Denkens, Fühlens und Wollens, die einer Revolution, oft einer Katastrophe gleichkommt. Langgeübte Verhaltensweisen, Einstellungen zu bestimmten Lebensgebieten, ja zum Leben überhaupt werden fragwürdig. Das Selbstbewußtsein erleidet Einbuße. Das Stimmungsleben, also auch das Sich-Fühlen in der Welt wird depressiv verfärbt. Eine gähnende Leere und Öde tut sich bisweilen auf. Die Spannkraft des Wirkens und Planens scheint wie weggesogen. Der Sinn der Anstrengungen oder Verzichte, der viele Jahre hindurch unangefochten blieb, ist geschwunden. Eine Sehnsucht wird wach, das Leben zu genießen oder zu überprüfen, es, wenn möglich, neu und besser zu gestalten.

Infolge beruflicher Verpflichtungen, der Sorgen des Alltags, die die Kräfte des Menschen gerade heute ungebührlich binden und verbrauchen, kommt es hier leicht zu Stauungen; die Auseinandersetzung mit den Konflikten wird aufgeschoben, bis sie eine Stärke erreichen, die die Tätigkeit erheblich erschwert oder unmöglich macht. Eine folgenschwere Entwicklung.

Die Frage nach den Ursachen dieser Krisen der Lebensmitte wird oft mit einem Hinweis auf körperliche Veränderungen, Störungen oder Umschichtungen innerhalb des Körpers, des Drüsenhaushaltes zum Beispiel, beantwortet. Seelendisharmonien können zweifellos Dishormonien sein, eine Seelenstörung kann in einer Störung des Körpers verwurzelt sein. Aber sie allein ist kein hinreichender Grund für die tiefgreifenden Veränderungen und Spannungen, die der Krise eigentümlich sind. Das lehrt ein Blick auf die Kennzeichen, die in diesem Lebensabschnitt in Erscheinung zu treten pflegen. Sinnverwirrung, die sich auf das Gesamt des Lebens bezieht oder quälende Unerfülltheiten in den verschiedenen Bereichen der Ganzheit des Menschen können nur aus Seelischem begründet, aus seelischen Entwicklungen verständlich abgeleitet werden.

Wir möchten zwei Störungsquellen unterscheiden, die für die Krise der Lebensmitte charakteristisch sind: Struktureinseitigkeit und Verkennung des religiösen Sinns des Daseins.

Unter Struktureinseitigkeit verstehen wir eine Einlinigkeit innerhalb der Wertverwirklichung, die im Widerspruch zur Ganzheit des Menschen steht. Zwei Möglichkeiten sind hier von besonderer Bedeutung.

1. Menschen, die — veranlaßt durch Umweltanforderungen und -einflüsse — den „Geist", also Verstand und Willen, Kühle und Sachlichkeit bevorzugen und ihnen eine führende Rolle in ihrem Leben einräumen, verdrängen gerne die „Seele", Gefühl und Phantasie, die ihnen lästig, störend, ja oft feindselig erscheinen. Die Folge dieser Einstellung ist eine Verödung und Ausleerung des Daseins, ein Mangel an Freude und Leid, an Höhen und Tiefen. Dies mag Jahre hindurch zum Beispiel der klingenden Münze, der Ehre

und des Ruhmes wegen getragen, der Verlust an Erleben mit dem Gewinn von Einfluß und Ansehen gerechtfertigt werden. Es kommt die Stunde — die Zeit der Lebensmitte —, in der sich die Folgen der einseitigen Lebensrichtung quälend bemerkbar machen. Die Ansprüche der mißachteten Seele auf Liebe und Hingabe, auf inneren Reichtum, auf alles, was das Leben in einem tieferen Sinn „füllt", sind nicht mehr zu überhören und drängen auf Beachtung und Erfüllung.

Der „Geist" kann ferner insofern überbewertet werden, als der Leib, die (erlaubte) Sinnesfreude vernachlässigt oder verachtet wird. Falsche Askese, Hochmut geistiger Art, vielleicht in beiden verborgen das „Ressentiment", entstellen den Sinn und die Berechtigung der Anliegen des Leibes, verharmlosen oder entwesen seine Aufgaben im Zusammenhang mit der Ganzheit der Person. Anstatt den Leib zu integrieren, ihn zu verseelen, in diesem Sinn zu erlösen, stößt man ihn in die Dumpfheit des Unverstandenseins, spaltet ihn ab. Der Leib wird dann zum „Mann im Keller", der, ungebührlich gefesselt, um die Lebensmitte seine Rechte fordert. Die einseitige Orientierung verstandes-willensmäßiger Art hat die Integration des Leibes durch die Seele verhindert. Nun klafft die schwer auszufüllende Lücke zwischen dem Oben und Unten, der Begrifflichkeit und Zweckhaftigkeit und dem zwar beherrschten, aber nicht ausgewogenen, nicht seelisch assimilierten oder geistig angenommenen Triebleben.

2. Struktureinseitigkeiten sind weiter mit der Introversion und Extraversion gegeben. Bei beiden seelischen Einstellungen handelt es sich um eine Richtung des Interesses, das bei der Introversion auf die Innenwelt, besonders auf den Bereich der „Seele", der Gefühle und der Phantasie, bei der Extraversion auf die Außenwelt und deren Eroberung, den Bereich des Leibes, der Trieberfüllung, vorwiegend oder ausschließlich geht. Der Mensch der „Innenwerte" hat jahrelang der Pflege, vielleicht dem Kult der Persönlichkeit, der Schönheit, der Liebe usf. gehuldigt und darüber die Umwelt in ihren oftmals harten Anforderungen, in ihrer lebenerhaltenden Bedeutung, in ihren begründeten Rechten mißachtet. Er muß um die Lebensmitte, durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, erkennen, daß die Vernachlässigung der Pflichten gegenüber der Umwelt von weittragender Bedeutung war und in Schwierigkeiten von gelegentlich aussichtsloser Verworrenheit führte. Die Flucht nach innen — denn darum handelt es sich bei dieser Art Introversion — will nicht mehr gelingen. Die Anerkenntnis der Umwelt, eine Auseinandersetzung mit ihr erscheint unumgänglich. Die Stunde der Krisis, der Entscheidung ist da.

Beim Menschen der Extraversion handelt es sich um eine Überbewertung der Umwelt, des Stehens in der Welt, der Leistung und des Erfolges, aber auch der Trieberfüllung. Anliegen des inneren Menschen, des Gewissens und der Pflicht, der „schönen Seele", der inneren Ordnung und Klarheit erscheinen unbedeutend. Einzig das „Gebot der Stunde", das Handeln und Wirken, das Genießen sind der Beachtung wert. Erfolg, Anerkennung, Ein-

fluß, Trieberfüllung und Lebensgenuß können jedoch um die Lebensmitte nicht mehr befriedigen. Der Mensch spürt schmerzlich den Kontrast zwischen dem Innen und Außen, zwischen den Erfolgen des äußeren Lebens, der Preisgabe an den Augenblick und der leeren, gelangweilten Seele. Und dieses peinliche Innewerden bedeutet wieder Krisis, Zeit der Entscheidung.

Als weitere Quelle der Lebensmittenkrise nannten wir die Verkennung des religiösen Sinnes des Daseins. Dante schildert im Einleitungsgesang der Göttlichen Komödie die Qual der Sinnleere des Lebens, das auf dem Höhepunkt seiner Entfaltung — eben um die Lebensmitte — des religiösen Haltes, der religiösen Verklärung entbehrte und deshalb Angst und Verzweiflung gebar.

> Dem Höhepunkt des Lebens war ich nahe,
> da mich ein dunkler Wald umfing und ich,
> verirrt, den rechten Weg nicht wieder fand.
> Wie war der wilde Wald so dicht und dornig,
> o weh, daß ich es nicht erzählen mag,
> und die Erinnerung daran mich schreckt.
> Viel bitterer kann selbst der Tod nicht sein.

Nach den Erfahrungen von C. G. Jung und V. Frankl sind für jede Neurose der Lebensmitte religiöse Fragen und Entscheidungen von Bedeutung. Das ist begreiflich. Verfolgt man die seelisch-geistige Entwicklung des Menschen, so wird einerseits die Entfremdung, die Uninteressiertheit religiösen Fragen gegenüber, andererseits die religiöse Sinnverkennung des Daseins sehr wohl verständlich. Der junge Mensch stürmt — von einem Sog ergriffen — ins Leben hinaus. Die Ausrichtung des Interesses auf Leistung und Erfolg, auf die nächstliegenden Aufgaben des Berufes, der Lebenserhaltung, der Familiengründung und der Sorge um die Angehörigen füllen auf Jahre hinaus sein Denken, Sinnen und Trachten. Die Religion, vielleicht in gewissen Bräuchen und Verhaltensweisen noch geübt, erscheint unwesentlich und rückt an den Rand des Bewußtseins, wird vielleicht als hinderlich empfunden und verdrängt. Die religiösen Vorstellungen bleiben unentwickelt. Mit den Schulkenntnissen bricht bei vielen Menschen die religiöse Entwicklung ab. Die religiösen Erinnerungsfragmente — Fremdkörper innerhalb breit entwickelter Berufs- und Lebenskenntnisse — bleiben kindlich und fügen sich den übrigen, gereiften Auffassungen und Erfahrungen nicht ein. Die chaotische Vielfalt, Undurchsichtigkeit und Verworrenheit der Lebensereignisse und Schicksale tun ein Übriges, um an der Fügung und Führung eines liebenden Gottes, einer Allvernunft und gütigen Allmacht irre werden zu lassen.

Sind für die religiöse Situation der Lebensmitte also Entfremdung, Uninteressiertheit, mangelnde Reifung und Verstörtheit charakteristisch, so kann an der nachteiligen Wirkung dieser Voraussetzungen für den Sinn und die Lösung der Lebensaufgaben kein Zweifel bestehen. Der vitale Schwung, die Neugier und Unbekümmertheit dem Leben gegenüber lassen in der Lebensmitte nach; neue Ziele, die die Kräfte spannen, zeigen sich nicht. Im Maße die Alltäglichkeit mit ihrem öden Einerlei erfahren wird, muß das

Interesse am Leben erlahmen, werden Gleichgültigkeit und Überdruß um sich greifen — wenn nicht das Leben mit seinen Anforderungen in ein neues Licht gerückt, die Innerweltlichkeit des Tuns und Lassens zu einer religiösen Aufgabe hin überstiegen wird. Der Mensch will mehr sein als Rädchen in einem innerweltlichen Getriebe. Er möchte sein Leben und Leiden geborgen, Verzicht und Opfer anerkannt, Gegensatz und Widerspruch gerechtfertigt, Schuld und Versagen aufgehoben wissen. All dies vermag er nur im Glauben an einen persönlichen Gott, an seine Gnade, an seine Führung und Fügung, an den religiösen Sinn der Prüfungen und Schicksale des Lebens.

Will der Mensch nicht in Resignation und Ressentiment erstarren, so bedarf er in der Lebensmitte religiöser Vertiefung. Die Lebensmitte kann und soll zum Anruf werden, „frei in Verantwortung" sich selbst religiös zu entscheiden, dem Leben einen neuen Inhalt zu geben durch die Hinwendung zum Gott der Kindheit, der freilich mit anderen Augen, den Augen des Gereiften gesehen und von einem anderen Herzen, dem geprüften, enttäuschten des Erwachsenen, umfangen sein will. Das Annehmen schicksalhafter Gegebenheiten der Anlage und Umwelt soll die Tat des gereiften Menschen werden. Das Bemühen um ein Verstehen des „Kreuzes", „den Heiden eine Torheit, den Juden ein Ärgernis, den Berufenen Gotteskraft und Gottesweisheit" (1 Kor. 1, 23), ist oft in der Lebensmitte der einzig mögliche Weg, schweren Prüfungen, ausweglosen Schwierigkeiten und zermürbenden Verwicklungen einen Sinn abzugewinnen, tragen zu lernen, was nicht zu ändern ist. Die Ausweichtaktik, der sich fast jeder Mensch in der Jugend und in den frühen Jahren der Reife bedient, kann in der Lebensmitte gerade von den wertvollen Menschen nicht mehr verwandt werden. Das „Aug in Auge" mit dem Sinn des Lebens führt in die religiöse Entscheidung.

Welche Wege gibt es nun, die in den Nöten und Schwierigkeiten der Lebensmittte zur Klärung, zur Entspannung und zum Ausgleich führen können? Die Wege sind E i n k e h r und U m k e h r.

Für beide gilt das Wort: Leicht gesagt und schwer getan! Für die Struktureinseitigkeit liegt die Lösung — grundsätzlich — in der Anerkennung der ausgeschlossenen oder vernachlässigten Schicht oder Seite der Person, in einer Vervollständigung der Selbsterkenntnis und in einer Korrektur der Ideale. Für die religiöse Sinnverkennung des Daseins bedeuten Einkehr und Umkehr die ernste Beschäftigung mit religiösen Fragen, die im Lauf der Entwicklung vernachlässigt, verharmlost und in ihrer Bedeutung verkannt wurden.

Diese Wege sind schwer zu gehen, weil sie hohe Anforderungen an die sittliche Persönlichkeit stellen. Besinnung, Überwindung eingefahrener Gewohnheiten, Kampf gegen Mutlosigkeit und Resignation, schließlich Bescheidenheit und Sich-Abfinden mit den Grenzen und Schwächen ist keine leichte Aufgabe.

Die Geduld mit sich selbst ist für die Entwicklung innerhalb der Lebensmitte von hervorragender Bedeutung. Was in einer großen Zeitspanne verbogen und vernachlässigt wurde, kann nur in mühseliger Kleinarbeit bereinigt und aufgebaut werden. Bei dieser Arbeit begegnet man Schwierigkeiten besonderer Art. Wie alle Bereiche menschlicher Tätigkeit und Leistung kennt auch die Personwerdung — als Entwicklung zur Ganzheit — typische Unterschiede. Es gibt da Menschen — und deren Anzahl ist nicht gering —, die, begabt und gebildet, in der Stille und Einsamkeit zu reifen, durch Gewissenserforschung, Beobachtung, Lektüre, besinnliches Nachdenken zur Klarheit, zum Ausgleich zu kommen suchen. Der Mensch steuert sich hier selbst. Andere hingegen benötigen einen Gefährten, dem sie sich anvertrauen können, der sie anhört, der sie führt. Die einfache Aussprache kann schon „psychokathartisch", beruhigend wirken und Stauungen zum Abklingen bringen. Die Einsamkeit, die für alle akuten Konflikte und Krisen charakteristisch ist und eine Gefahr des Leerlaufes, der Verdrängung, des Ressentiments und der Verstiegenheit mit sich bringt, wird in der Zweisamkeit durchbrochen. Der Schritt in die Umwelt geschieht. Damit wird aber ein Kontakt gestiftet, der dem Lebensstrom die Bewegung ermöglicht.

Neben dem Charakter lösender Wirkung und des Durchbruchs in die Umwelt kommt der offenen Aussprache noch eine andere Bedeutung zu. Die Objektivierung, die Vergegenständlichung seiner selbst, der Gründe der Spannungen ist im Gepräch leichter möglich als in der Selbstreflexion. Gordon Allport[1] berichtet von einer „neuen" psychologischen Methode, die seit einiger Zeit in den USA neben der analytischen Methode üblich ist. Der Seelenarzt hat hier keine andere Aufgabe zu erfüllen, als sein Gegenüber einfach anzuhören, allenfalls noch die Ergebnisse der Selbstdarstellung zusammenzufassen. Mit der Aussprache beginnt ein assoziatives Spiel der Gedanken und Gefühle; Ursachen und Zusammenhänge der Störungen schieben sich ins Bewußtsein, so daß der Mensch sich selbst durchklärt.

Hervorzuheben wäre, daß diese Art der Selbstklärung ein gewisses Niveau voraussetzt. Je geringer das Volumen, die Urteilskraft, die Beobachtungsfähigkeit und das Sprachvermögen sind, um so weniger ergiebig wird die Aussprache sein. Im Falle der Unergiebigkeit wird der Seelenarzt die Initiative ergreifen müssen. Es kommt sehr viel darauf an, wie dies geschieht. Für jede analytische Behandlung besteht die Gefahr der Unduldsamkeit und Rechthaberei eines Systems, der „Übertragung" — der Analytiker „überträgt" seine eigenen Lebensschwierigkeiten und -anliegen auf den Hilfesuchenden —, schließlich eines „Kampfes", dem die Sachlichkeit fehlt.

Das macht die katholische Beichte so segensreich, daß sie jenseits aller Willkür und Herrschsucht steht. Werfel hat das richtig gesehen: „Die Beichte nimmt keine Persönlichkeit ab, die ihre Überlegenheit beweisen möchte und

[1] Gordon W. Allport, Persönlichkeit. Stuttgart 1949.

dich mit tückischem Auge zum Kampfe herausfordert, sondern der Priester, der im Amt ist und kein Selbst und als Verwalter eines heiligen Sakramentes sich nicht an willkürliche theoretische Ausgeburten, sondern an strenge Vorschriften zu halten hat."[2]

Freilich kann und soll die religiöse Entscheidung nicht erzwungen werden. Sie muß langsam wachsen. Die „Heilung" ist eine „conversio", ein Umkehren und Neubeginnen, ein — im Gegensatz zur jugendlichen Religiosität — selbständiges Suchen, ein auf Grund der Lebenserfahrungen vertieftes Fragen und Antwortheischen. Jeder Druck von außen sollte hier vermieden werden. Auch der Zwang von innen her wird oft den Prozeß erschweren und verlangsamen. V. Frankl macht mit Recht in seinem Buch „Der unbewußte Gott"[3] Freiheit, Selbstentscheid und organisches Wachstum („Spontaneität") für die Klärung als notwendig geltend. Anderseits ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß der ringende Mensch oft nicht über die notwendigen Voraussetzungen verfügt, um allein zur Wahrheit zu finden. Er bedarf nicht nur des Verständnisses, der Begleitung auf dem Wege, sondern auch der Führung und Unterweisung. Führen wird nur der können, der den weltanschaulichen Kampf selbst gekämpft und sich ein ausgedehntes und fest gegründetes religiöses Wissen erworben hat.

Der Islam

Von WOLFGANG HAAG

Ist die Entwicklung, die sich gegenwärtig auf der politischen Ebene in der Welt des Islams vollzieht, allein schon geeignet, die Aufmerksamkeit auch des Abendlandes auf sich zu lenken (vgl. den Beitrag „Die arabische Krise" in dieser Zeitschrift, Band 144 [1949] S. 505—518), so erhöht sich für den christlichen Europäer das Interesse noch durch die Tatsache, daß der Islam heute zum ersten Mal in seiner 1300jährigen Geschichte von sich aus auf diplomatischem Gebiet eine stärkere Annäherung an den Mittelpunkt der katholischen Weltkirche erstrebt. Mögen auch zahlreiche Meldungen und Kommentare der Presse in der Deutung dieser Tatsache als Beginn einer inneren Annäherung oder als Versuch der Bildung einer gemeinsamen Kampffront gegen den kommunistischen Materialismus weit über die nüchterne Wirklichkeit hinausgegangen sein — ein Artikel des Osservatore Romano vom 31. März 1950 hat die kühnen Schlußfolgerungen besonders von kommunistischer Seite ausdrücklich zurückgewiesen —: das Ereignis, daß der „Erzfeind der Christenheit" von einst Fühlung aufnimmt mit dem Hort der Christenheit, dem Papst, weist doch nachdrücklich auf den epochalen Umschwung in der religiös-weltanschaulichen Schichtung der Menschheit

[2] Franz Werfel, Stern der Ungeborenen. 1949, S. 569.
[3] Viktor Frankl, Der unbewußte Gott. Wien 1949.

hin und verpflichtet auch den Abendländer, sich mehr als bisher mit der uns teils so fremden, teils aber auch so verwandten Welt des Islams zu befassen.

Der Islam hat mit dem Christentum und dem Judentum nicht nur die Anerkennung des einen ewigen und unendlichen Gottes gemeinsam, sondern er geht direkt auf diese beiden monotheistischen Religionen zurück. Seine Besonderheit liegt wesentlich in den Erbstücken aus dem arabischen Heidentum und dem uns Heutigen fremden Gedanken einer absoluten Theokratie. Der frühmittelalterlichen Christenheit, der Kirche der Karolingerzeit sowie der östlichen Kirche (um vom jüdischen Bundesvolk ganz zu schweigen) war dieser letzte Gedanke durchaus nicht so fremd, wie wir heute nach dem „Bruch der Renaissance" glauben möchten. Im übrigen kann man in der überspitzten Definition des Islams als einer „Sekte des Christentums, von einem Araber für seine Araber gemacht" viel Richtiges entdecken, wenn sie auch eine schlagwortartige Vergröberung eines verwickelten Sachverhaltes ist.

Schon der Name „Islam" hat nahe Verwandtschaft zur christlichen Wahrheit. Islam bedeutet „Hingabe", Hingabe an Gott mit den Nebenklängen: Hingabe für das Heil und den Frieden in Gott; denn das Wort Islam ist abgeleitet von der Wurzel s-l-m mit der Grundbedeutung „Heil", „Frieden", „Gesundheit". Der arabische Gruß „As-salam alaika", „Der Friede sei mit dir", enthält dieselbe Wurzel wie der Name der Religion. Diesen tiefen christlichen Sinngehalt erfassend, konnte Goethe in seinem Westöstlichen Divan sagen: „Wenn Islam Gott ergeben heißt / Im Islam leben und sterben wir alle."

Christliche Elemente findet man bei einer näheren Betrachtung des Islams aber auch weiter auf Schritt und Tritt. Das ist nicht verwunderlich; nimmt doch die Forschung als sicher an, daß Arabien zur Zeit des Propheten, also zu Beginn des 7. Jahrhunderts, im Begriffe stand, christlich zu werden. Daß es anders gekommen ist, daß die arabische Wüste nicht von den christlichen Randstaaten aus christianisiert wurde, sondern daß umgekehrt die Religion Arabiens in schnellem Siegeszug das Christentum an der Ost- und Südküste des Mittelmeeres vernichtete, daß sich schließlich durch diesen „Verlust der Mitte" des römischen Reiches das Christentum nach Norden wandte und bei den germanischen Völkern seinen neuen Träger fand — das ist eines jener Geheimnisse der Vorsehung, die wir hier auf Erden wohl nie enträtseln werden.

Tatsache ist, daß sich an dem großen Umschlagplatz Arabiens, in der Kaufmannsstadt Mekka, wie auch an vielen anderen Orten der arabischen Halbinsel kleinere und größere christliche Gemeinden fanden, mit denen der Gründer des Islams als tiefveranlagter Gottsucher in Berührung getreten ist. Unter diesen Christen gab es Männer, die es mit dem religiösen Leben ernst nahmen, die nach zahlreichen Vorbildern der ersten christlichen Jahrhun-

derte als Einsiedler in die Wüste gingen, um hier Gott näherzukommen. Auch von dem Sohne Abdallahs, der später den Ehrennamen Muhammed — der Gepriesene — erhielt, wird berichtet, daß er sich in die öden Felsen der Umgebung Mekkas zurückzog, um nach dem wahren Heil zu forschen und durch Fasten und Beten die Erlösung zu finden. Hier geschah es eines Tages, daß er auf dem Berge Hira eine Gestalt sah, die er später den Erzengel Gabriel nannte. Die Gestalt sprach zu ihm: „Lies! Im Namen deines Herrn, der erschuf, erschuf den Menschen aus einem Blutklumpen. Lies; denn dein Herr ist gnadenvoll, der zu wissen kundtut durch das Schreibrohr — zu wissen tut dem Menschen, was er nicht wußte." Dieser Beginn der 96. Sure des Korans bezeichnet den Ursprung des Islams, der dritten großen monotheistischen Religion, die im semitischen Raum aufkam, 600 Jahre nachdem Christus in den Bergen Palästinas die Religion der Liebe verkündet hatte.

Der Monotheismus — die Lehre von der absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes — ist das tragende und einzige Dogma des Islams. Sein Glaubensbekenntnis lautet: „Es gibt keinen Gott außer dem Gott und Muhammed ist der Gesandte des Gottes." Dieses Grunddogma ist von Muhammed später in bewußter Absage an das Christentum in der 112. Sure mit den Worten formuliert worden: „Sprich: Er, der Gott, ist einer, der ewige Gott; er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt und keiner kommt je ihm gleich." In diesen Worten klingen noch die jahrhundertelangen Kämpfe um die göttliche Person Christi nach, die zur Zeit des Propheten durch die monotheletische Einheitsformel des Kaisers Heraklius beendet werden sollten, tatsächlich jedoch zur Abspaltung Ägyptens führten, das einige Jahrzehnte später den Anhängern des Propheten von Mekka als leichte Beute in die Hände fiel. Diese christologischen Kämpfe klangen undeutlich bis in das ferne Arabien und wurden durch Muhammed, der ihren Sinn sicher nicht einmal ahnte, kurzerhand abgeschnitten mit der Feststellung, daß es in Gott keine Mehrheit der Personen gebe.

In der Predigt des einen Gottes, dessen unendliche Machtfülle Muhammed in tiefster Seele erschütterte, und in der Lehre vom Jüngsten Gericht, das jeden Menschen erwartet, erschöpft sich die Dogmatik des ursprünglichen Islams. Aus der absoluten Herrschaft Allahs leitet sich alles her. Allah ist der uneingeschränkte Herr des Menschen, der durch eine tiefe Kluft von ihm getrennt ist. Im echten Islam gibt es keine Spannung zwischen Gott und dem Menschen, eben so wenig wie eine Spannung zwischen Kirche und Staat, zwischen Religion und Politik, zwischen Diesseits und Jenseits möglich ist. Richtige Politik ist Religion, wie auch der richtige Staat selbstverständlich Kirche ist und wie der sterbliche Mensch der unbedingte Untertan Gottes ist, der nach Gutdünken über sein Geschöpf verfügt.

Gottes Gesetz, das durch den Propheten verkündet wird, ist das Gesetz für die Gemeinde schlechthin. Es gibt keinen Unterschied zwischen Moralgesetz und bürgerlichem Gesetz. Der Islam geht in seiner Folgerichtigkeit

noch weiter: Es gibt auch kein Rituale, denn der Gottesdienst ist Gesetz; seine Form wird daher in den Gesetzbüchern behandelt. Gesetz ist das Gesetz, wie Gott der Gott ist, und dieses Gesetz liegt im Koran, der das gesamte gemeinschaftliche und persönliche Leben regelt. Der Rechtsgelehrte ist der Geistliche; der Nachfolger des Propheten, der Chalife (Vicarius), ist der „Fürst der Gläubigen"; der Vorbeter ist der Leiter der Gemeinde.

Hatte Muhammed noch zu Beginn seiner Predigt daran geglaubt, er könne die Christen und Juden für sich gewinnen, so mußte er im Lauf der Jahre erfahren, wie sie sich immer eindeutiger von ihm absetzten. Um die Juden zu gewinnen, hatte er ursprünglich die Gebetsrichtung nach Jerusalem festgelegt. Sie wurde später nach Mekka verlegt — als Zugeständnis an das arabische Heidentum, das dort in dem Schwarzen Stein an der Kaaba sein Heiligtum verehrte. Um den Islam nach außen klar abzuheben, wurde statt der Holzklappern, mit denen die Christen zum Gottesdienst riefen, und statt des Widderhorns, das die Juden benutzten, die Stimme des Menschen eingesetzt. Im Islam ruft der Muezzin zum Gebet. Dem christlichen Sonntag und dem jüdischen Sabbat wurde der Freitag als Tag des gemeinschaftlichen Gebetes entgegengestellt; an Stelle der vierzigtägigen christlichen Fastenzeit und des jüdischen Aschurafastens tritt im Islam das Fasten im Monat Ramadan.

Zur Zeit des Propheten verrichtete die Gemeinde das Gebet stets gemeinschaftlich in dem kleinen Versammlungsort in Medina, wo Muhammed nach der „Hidschra" — der Auswanderung, nicht der Flucht — aus Mekka seine erste Gemeinde „zusammenfaßte". Tatsächlich ist die erste Moschee von Medina „der Exerzierplatz des Islams" gewesen und zwar in einem doppelten Sinne. Militärisch zwangen die Übungen des Gebets die an keine Disziplin gewohnten Araber zu gemeinsamem Handeln und bewirkten so die Überlegenheit der Muslime über die zahlenmäßig viel stärkeren heidnischen Gegner in Mekka. Theokratisch wurden die Gläubigen durch die täglich fünfmal zu verrichtenden Riten des Gebets zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschweißt. Diese Gemeinde übernahm die Aufgaben der Sippengemeinschaft, der einzigen Gemeinschaftsform, welche die heidnischen Araber kannten. Hierin liegt eine der größten Neuerungen, die Muhammed den Arabern brachte. Vor ihm gab es über die Bande des Blutes, über die Sippe und den Stamm hinaus nichts Gemeinschaftliches. Der Prophet ersetzte diese leiblichen Bande durch die geistige Gemeinschaft des Glaubens. Der heidnische Bruder mußte bekämpft werden, bis er den Islam annahm, während der abessinische Sklave, auf den der freie Araber mit Verachtung herabsah, durch das Bekenntnis zum Islam ein gleichberechtigter Freier wurde. Diese Tat brachte dem jungen Islam natürlich einen starken Zulauf von Sklaven. Wenn aber trotzdem sich auch eine große Anzahl freier Araber der harten und ungewohnten Disziplin des Propheten unterwarf, so ist das nur ein Beweis mehr dafür, wie groß in dem damaligen Arabien die Sehn-

sucht nach etwas Tieferem war, als es der flache Stein-, Berge- und Gestirndienst des Heidentums bieten konnte.

Dieses Tiefere — das Prinzip des reinen Monotheismus in einer ganz einfachen Form — hat im Lauf der Jahrhunderte seine werbende Kraft nicht verloren. Bis heute ist der Islam wesentlich Monotheismus geblieben, wenn auch in vielen Gebieten außerhalb Arabiens Volksaberglauben und Mystik diese Grundlage stellenweise überdecken konnten. Jede Reform der neueren Zeit greift wieder auf die monotheistischen und theokratischen Grundlagen des Islams zurück.

Seine für die Gläubigen verbindliche Form findet dieser Monotheismus im Koran. Er ist das Buch schlechthin. Er ist noch mehr — er ist das unverfälschte Wort Gottes, das von Ewigkeit war und ist. Er ist zugleich aber auch das ausgesprochene Wort Gottes an die Araber, ein „arabischer Qur'an", der in keine andere Sprache übersetzt werden darf. Es galt als Ketzerei, als der Gründer der modernen Türkei, Kamal Atatürk, in seinem Nationalisierungseifer auch den Koran ins Türkische übersetzen ließ und die arabische Rezitation in den Moscheen verbot. Nichts hat so sehr zur Verbreitung des Arabischen beigetragen wie der Koran. Von Marokko bis weit hinein nach China, Malaya und Java kann sich der arabisch sprechende Reisende noch heute verständlich machen.

Der Koran ist in 114 Abschnitte, Suren, von unterschiedlicher Länge aufgeteilt. Die erste kurze Sure — al-Fatiha, die Eröffnende — entspricht im Gebrauch etwa unserem Vaterunser. Ihr folgt die längste zweite und dann immer kürzer werdend die anderen. Je nach dem Ort, wo sie dem Propheten offenbart wurden, teilen sie die Gelehrten in mekkanische und in medinensische ein. Dabei strahlen die Suren aus der ersten — mekkanischen — Zeit eine tiefe religiöse Glut und Inbrunst aus, die sich auch äußerlich in der Reimprosa darstellt. In den medinensischen Suren ist der Prophet hingegen mehr der Staatslenker und nimmt zu den Dingen des täglichen, moralischen und politischen Lebens Stellung. Sie sind teilweise von einer ermüdend langatmigen Prosa, aus der nur hie und da der einstige prophetische Glanz hervorleuchtet. Die Echtheit des Korans als Worte des Propheten wird heute nicht mehr ernstlich bestritten.

Muhammed hatte nicht geahnt, daß der Islam ein Weltreich erobern sollte. So konnte sein Gesetzbuch, das sehr wohl für die arabische Wüste ausreichte, schon bald nach seinem Tode nicht mehr genügen, um als gesetzliche und religiöse Grundlage eines Imperiums zu dienen. Eine zweite Quelle trat deshalb an die Seite des Koran, die Sunna — die Praxis des Propheten —, die sich in der Überlieferungskunde, dem Ilm al-Hadîth, zu einer dem Islam eigentümlichen Wissenschaft ausbildete. Wo eine Sonderfrage aus dem Koran selbst nicht zu entscheiden war, fanden sich Genossen des Propheten, die autoritativ aussagten, daß der Prophet bei dieser oder einer ähnlichen Gelegenheit so und so gehandelt oder entschieden habe. Als die erste Generation ausgestorben war, wurden die Söhne der Genossen des Propheten be-

fragt, dann die Enkel, die Urenkel und so fort. So schwoll die Überlieferung über die Gewohnheiten des Propheten bald gewaltig an. Viel Richtiges mischte sich mit Falschem, Tendenziösem, besonders da die verschiedenen Mächtegruppen sich auf Worte oder Taten des Propheten berufen mußten, um ihre Ansprüche durchzusetzen.

Neben dem Koran und der Sunna kamen bei der Ausbildung des islamischen Rechtes noch der Analogieschluß und der Consensus als Rechtsgrundlagen hinzu. Dieses religiöse Recht, die Scheria, umfaßt Moral und Liturgie ebenso wie Handelsrecht, Erbrecht und Strafrecht — eine dem Islam eigentümliche Form, die aus seinem theokratischen Wesen herrührt. Der erste Teil der Rechtsbücher ist gewöhnlich den kultischen Pflichten gewidmet. Als wesentliche Pflichten werden nach allgemeiner Ansicht „fünf Pfeiler" angesehen: das Glaubensbekenntnis, das Gebet, die Armensteuer, das Fasten im Monat Ramadan und die Wallfahrt nach Mekka, die jeder Muslim einmal in seinem Leben unternehmen soll. Als sechste Pflicht wurde von einigen Gelehrten der „Heilige Krieg" angesehen, doch hat sich diese Auffassung nicht allgemein durchgesetzt.

Das Glaubensbekenntnis wird in den Rechtsbüchern nicht behandelt. Es bildet eine Wissenschaft für sich, den Ilm al-Kalâm, die Dogmatik. Das Gebet ist hingegen Kernstück des Rechts. Die Bezeichnung „Gebet" ist nicht recht zutreffend für den Komplex von liturgischen Übungen, der sich unter der arabischen Bezeichnung „Salât" verbirgt. Bis in alle Einzelheiten werden die Voraussetzungen für seine Gültigkeit, die rituelle Reinheit, die Bedeckung des Körpers und die Aufstellung in der Richtung nach Mekka behandelt. Dann folgen die genauen Vorschriften für die 18 „Säulen" des eigentlichen Gebets, deren geringste Mißachtung es ungültig macht. Neben den fünfmal am Tage zu verrichtenden liturgischen Übungen kennt und pflegt der Islam auch das persönliche Gebet, das in den späteren Jahrhunderten Ausgangs- und Mittelpunkt der mystischen Übungen wurde.

Die dritte Pflicht, die Abgabe der Armensteuer, entwickelte sich aus einer freien Wohltätigkeitsübung zu einer regelrechten Steuer, die oft sehr drükkend war. Im Gesetz wird sie genau so behandelt wie bei uns die Vermögens- oder die Einkommensteuer. Die Bestimmungen für die vierte Pflicht, das Fasten im Monat Ramadan, sind sehr streng. Der Gläubige darf in diesem Monat von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang — „wenn man nicht mehr einen weißen Faden von einem schwarzen unterscheiden kann" — nichts essen oder trinken und auch nicht rauchen. Da das islamische Jahr ein Mondjahr ist, durchwandert der Ramadan den ganzen Sonnenlauf; er ist besonders im Sommer für die Gläubigen eine harte Anstrengung. Dafür pflegt man sich in den Nächten schadlos zu halten, deren lautes Treiben durchaus nicht mit unserer Auffassung von der „stillen Fastenzeit" übereinstimmt. Trotz des Einbruchs moderner Lauheit in weite Bereiche des Islams wird der Fastenmonat von den meisten Gläubigen auch heute noch streng gehalten.

Eine dem Islam eigentümliche Pflicht ist die fünfte, die Wallfahrt nach Mekka, die jeder volljährige, im Besitz seiner Verstandeskräfte befindliche freie Muslim — Mann und Frau — durchführen soll. Sie besteht aus fünf eigenartigen Pflichtverrichtungen, nämlich der Annahme des Weihezustandes, die äußerlich durch die Bekleidung mit zwei ungenähten, reinen weißen Tüchern kundgegeben wird; dem Verweilen auf dem Berge Arafat in der Umgebung von Mekka; der siebenmaligen Umkreisung der Kaaba; dem siebenmaligen Lauf zwischen Safa und Marwa und dem Haareschneiden. Die Zeremonien gehen auf uralte heidnische Übungen zurück, von denen Muhammed „aus Verbundenheit an die Tradition der Vorfahren möglichst viel beibehalten wollte, sie aber ihres heidnischen polytheistischen Charakters entkleidete, so sehr entkleidete und entleerte, daß schließlich u. U. nur noch das Verweilen an einem bestimmten Ort übrigblieb" (R. Hartmann).

In der islamischen Rechts- und Pflichtenlehre gibt es verschiedene Ansichten und Auffassungen über den Wert und die Art der Durchführung des Gebotenen, die in den vier „rechtgläubigen Schulen" ihren Ausdruck finden. Heute unterscheiden sich diese Schulen — Schafiiten, Hanbaliten, Hanafiten und Malikiten — nur noch unwesentlich voneinander. Der Muslim kann die eine Handlung nach schafiitischer Schule, eine andere nach der malikitischen vollziehen. Diese verschiedenen Rechtsschulen bedeuten nicht etwa Sekten; sie sind viel eher mit den verschiedenen Riten der Kirche vergleichbar, wobei sich die Riten auf das gesamte religiöse und profane Leben beziehen. Kein Anhänger der schafiitischen Schule betrachtet einen Hanbaliten als Ketzer oder Häretiker.

Wie das Christentum hat allerdings auch der Islam sein großes Schisma: die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten. Diese beruht aber bezeichnenderweise nicht auf theologischen, sondern auf theokratisch-politischen Gegensätzen. Das Schisma ist durch die Schiat Ali, die Partei Alis, des Schwiegersohnes des Propheten, entstanden. Kurz nach dem Tode Muhammeds, der seine Nachfolge nicht geregelt hatte, teilten sich die Muslime in zwei Gruppen. Die eine hielt nach den Worten des Propheten, daß „die Gemeinde in ihrer Gesamtheit nicht in die Irre gehen kann", dafür, daß sein Nachfolger von den Gläubigen gewählt werden müsse, während die andere Gruppe die Ansicht vertrat, daß den ersten Anspruch auf die Nachfolge die Familie hätte, mit anderen Worten, der Mann seiner Tochter Fatima, Ali. Später kam besonders durch iranische Einflüsse noch der Glaube an das besondere „Ideal des Prophetentums" hinzu, das sich in seiner Familie fortpflanze. Im Gegensatz zu dieser Schiat Ali nannte sich die erste Gruppe „die Leute der Sunna und der Gemeinschaft", kurz Sunniten.

Noch zu Lebzeiten des Propheten hatte sich die Theokratie auf der arabischen Halbinsel durchgesetzt und bald nach seinem Tode hatten seine ersten Nachfolger — die vier rechtgläubigen Chalifen — nicht nur das persische Großreich der Sassaniden vollständig vernichtet, sondern auch dem oströmischen Reich wertvolle Provinzen, wie Syrien und Ägypten, für immer

abgenommen. Vom 7. bis 10. Jahrhundert war das Chalifenreich — erst das der Umajjaden, dann das der Abbasiden — die ausschlaggebende Macht im Mittelmeer und weithin nach Asien hinein. Eine hohe kulturelle Blüte, die auf der hellenistischen Tradition beruhte, ließ Wissenschaft und Kunst des Islams für alle Welt als Vorbild erscheinen. Arabische Philosophen, Naturwissenschaftler und Ärzte übten einen maßgebenden Einfluß auf die werdende abendländische Wissenschaft aus.

Infolge der fortschreitenden Schwächung der Zentralgewalt in Bagdad und durch die Einbeziehung fremder Völker, wie Perser, Berber und Türken in das Reich veränderte sich im Laufe der Jahrhunderte die Religion des Propheten nicht unwesentlich. Mochte dem klaren Verstand und dem nüchternen Wirklichkeitssinn des Arabers der einfache Monotheismus und die Gesetzesreligion entsprechen, so fand der mystische Sinn einer großen Mehrheit darin kein Genüge. In der Form des Sufitums sollte die islamische Mystik die persönliche Form der Gottesverehrung formen und bestimmen. Das Ziel des Sufis ist das Ziel jedes Mystikers: das Erleben Gottes, das Einswerden mit Gott. Die großen Katastrophen des 13. und 14. Jahrhunderts, als die Mongolen weite Gebiete des Reiches in eine Wüste verwandelten und das Chalifat von Bagdad vernichteten, stärkten diese Tendenz zur persönlichen Frömmigkeit, die abgelöst vom Staat ihr Heil in der Selbstheiligung des Menschen sucht. Es ist das Schicksal eines theokratischen Staates, daß sich die religiösen Ideen mit dem Niedergang der tragenden staatlichen Gemeinschaft selbständig in anderen Formen zu erhalten suchen. Als dann im 16. Jahrhundert das osmanische Reich entstand und sich zur Vorherrschaft aufschwang, lebten neben einer erneuerten orthodoxen theokratischen Form des Reiches die Sufi-Orden kräftig weiter und erreichten im 17. und 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Sie sanken dann aber bald auf die Stufe primitiven Aberglaubens hinab.

Dem Beobachter des Islams zu Beginn des 19. Jahrhunderts erschien er in Aberglauben erstarrt und zum Absterben verurteilt. Jedoch antwortete er auf die „Herausforderung" Europas unerwartet lebendig. Die Geschichte des Islams im 19. und 20. Jahrhundert ist die Geschichte eines erbitterten Abwehrkampfes, der sämtliche seit langem für tot gehaltenen Kräfte zu neuem Leben erweckte und auf verschiedenen Wegen die Religion des Propheten in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt festigte.

Der erste Anstoß für die Erneuerung kam aus dem innersten Arabien, als im Jahre 1744 Muhammed Ibn-Abd-al-Wahhab mit der Unterstützung des Fürstenhauses Al-Saud den Sufis und den verderbten religiösen Sitten einen Kampf auf Leben und Tod ansagte. Muhammed Ibn-Abd-al-Wahhab war ein Fanatiker von äußerster Gesetzestreue. Seine Wahhabiten bekämpften rücksichtslos jede Heiligenverehrung, jeden Luxus, selbst den Genuß des Tabaks und Kaffees; sie verlangten die kompromißlose Rückkehr zu der reinen, nüchternen Lehre des Propheten. Bald hatten sie das östliche und mittlere Arabien erobert und griffen die osmanischen Provinzen im Norden an.

Die Wallfahrtsstadt Kerbela im Irak wurde 1802 von ihnen zerstört und 1806 fiel sogar Mekka in ihre Hände, das nun gründlich von allen Heiligengräbern und Erinnerungsstätten „gereinigt" wurde. Sogar vor dem Grabe des Propheten in Medina machten die Fanatiker nicht halt. Auf diesen ersten Höhepunkt folgte ein starker Rückschlag, als im Jahre 1818 durch den osmanischen Gouverneur von Ägypten, Muhammed Ali, die zentralarabische Hauptstadt der Wahhabiten, Dar'ija, eingenommen und zerstört wurde. Die Bewegung war jedoch damit nicht ausgelöscht. Sie hat in unserem Jahrhundert unter Abd-al-Aziz Al-Saud — bei uns unter dem Kurznamen Ibn-Saud bekannt — fast die gesamte arabische Halbinsel in dem Königreich Saudisch-Arabien unter ihre Herrschaft gebracht.

Die Reform des Islams, wie die Wahhabiten sie durchführten, blieb auf die arabische Halbinsel beschränkt. In anderer Weise mußten sich die Muslime im Osmanischen Reich, vor allem in Indien durchsetzen. Die indischen Muslime, die unter der direkten Herrschaft Englands standen, empfanden naturgemäß besonders stark die Dringlichkeit der Frage, wie die Religion durch Reformen gegen den Ansturm der europäischen Ideen widerstandsfähig zu machen sei. Von Indien ging die Bewegung auf die anderen Staaten über. Es war vor allem der unermüdliche Eifer eines Gamal-ad-din al-Afganis, der in Indien, Persien, der Türkei und Ägypten für einen kraftvollen Islam auf der alten Grundlage wirkte. Auf religiösem Gebiet suchte seine Erneuerungsbewegung den Glauben und die Ausübung der Religion zu reinigen, das geistige Niveau zu heben und moderne Methoden der Erziehung mit dem Geist des Islams in Einklang zu bringen. Politisch suchte er und seine Anhänger die Muslime in der Verteidigung des Glaubens zu einigen. Einer der bedeutendsten Reformatoren des beginnenden 20. Jahrhunderts war ein Schüler Gamal-ad-dins, der ägyptische Scheich Muhammed Abduh. Ähnlich wie die Wahhabiten sah auch er das Hauptanliegen der Reform in der Rückführung des Islams auf sein ursprüngliches Wesen, einen nüchternen Rationalismus. Auf dieser Grundlage glaubte er, einer Synthese der europäischen Zivilisation und der islamischen Religion das Wort sprechen zu können. Die indischen und ägyptischen Nachfolger der ersten Reformatoren treffen sich in vielen Punkten, unterscheiden sich aber in der Ausgangsstellung: „Während die Inder von der Absicht beherrscht sind, die moderne Zivilisation, deren Bejahung ihnen notwendig erscheint, als durchaus mit dem Islam vereinbar zu erweisen, suchen die Ägypter den Islam, der für sie der Ausgangspunkt bleibt, so aus der Kruste der Erstarrung, die die Jahrhunderte über ihn gedeckt haben, herauszulösen, wie es seinem ursprünglichen Wesen entspreche, das jedem wahren Fortschritt zugänglich sei" (R. Hartmann).

Es ist also nicht von ungefähr, daß es gerade Ägypten war, das als erstes muslimisches Land mit dem Vatikan die Fühlung aufnahm. Ägypten ist heute, nicht zahlenmäßig, aber seinem Einfluß nach, die führende Macht des islamischen Orients. Dieser hat durch den ersten und zweiten Weltkrieg

seine Freiheit weithin wiedergewonnen, und das bedeutet in Zahlen ausgedrückt, daß nahezu 300 Millionen Muslime nach langer Beherrschung durch europäische Mächte jetzt wieder auf eigenen Füßen stehen. Die größte Zahl Muslime, 90 Millionen, sind in dem neuen Staat Pakistan vereinigt. Dann folgen die malaischen und indonesischen Muslime mit ungefähr 55 Millionen. In Westasien leben 15 Millionen. Ägypten und der Sudan zählen 17 Millionen, das übrige Nordafrika 16 Millionen, Persien 15, Afganistan 12, die Türkei 18 Millionen. Unter sowjetischer Herrschaft und in Chinesisch-Turkestan leben ungefähr 30 Millionen, in Afrika ungefähr 24 Millionen und auf dem Balkan noch 2 Millionen.

Wenn auch Zahlen auf dem Gebiete der Religion nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind, so ist doch die Kraft des erneuerten Islams im Ringen um die geistigen Grundlagen der Menschheit nicht zu unterschätzen, die es im gemeinsamen Kampf gegen den materialistischen Nihilismus unserer Zeit zu verteidigen gilt.

Das katholische Australien

Ein noch unbekanntes Land

Von WALTER KÖNIG S. J.

Im Mai des Jahres 1948 sah die Millionenstadt Melbourne, die Hauptstadt des Staates Victoria, wohl die glänzendste religiöse Kundgebung, die sie seit dem Eucharistischen Kongreß von 1928 zu verzeichnen hatte. Es war die Hundertjahrfeier der Erzdiözese Melbourne unter ihrem greisen Oberhirten, dem 84jährigen Erzbischof Dr. Daniel Mannix, dem großen Führer der australischen Katholiken.

Zwei Kardinäle, Kardinal Gilroy von Sydney und Kardinal Spellman von New York, der Apostolische Delegat Erzbischof Panico, mehr als 40 Bischöfe und Prälaten sowie zahlreiche Ehrengäste aus allen englisch sprechenden Ländern hatten sich eingefunden. Ihre charakteristische Note erhielt die Feier durch das Erscheinen der amerikanischen Delegierten, Kardinal Spellman und Mgr. Fulton Sheen, des bekannten Radioredners der Vereinigten Staaten, die auf einem Sonderflugzeug der amerikanischen Regierung herübergekommen waren.

Die Festveranstaltungen in der stattlichen gotischen St.-Patricks-Kathedrale, der Stadthalle und dem riesigen Ausstellungsbau nahmen mit ihren Pontifikalämtern, Predigten, Ansprachen und musikalischen Darbietungen acht Tage in Anspruch. Sie fanden ihren Abschluß in einer festlichen Aufführung, die die Geschichte des australischen Katholizismus in dramatisch aufgebauten Bildern darstellte. Obwohl man die Vorstellung in eines der größten Stadien Melbournes verlegt hatte, reichte der Platz nicht aus, die Masse der Zuschauer zu fassen.

An äußerer Prachtenfaltung ließ sich der Kongreß naturgemäß mit einer Festlichkeit wie etwa der Kölner Domfeier nicht vergleichen; dennoch war er mehr als eine eindrucksvolle Kundgebung katholischen Glaubenslebens. Deutlich wahrnehmbar war ein religiös-politischer Unterton vor allem in den packenden, von großer Sachkenntnis getragenen Ansprachen von Mgr. Fulton Sheen über die Weltgefahr des Kommunismus — er hat einen der führenden amerikanischen Kommunisten für die Kirche gewonnen —, die eine hinreißende Wirkung auf Millionen von Zuhörern ausübten. Die australische Regierung ließ sich beim Pontifikalamt Kardinal Spellmans wie beim Festessen der Stadt Melbourne durch ihren Bevollmächtigten bei den Vereinten Nationen, Minister Dr. Evatt, vertreten, während die irische Republik den stürmisch begrüßten früheren Ministerpräsidenten De Valera entsandt hatte.

Die Feier hatte aber noch eine andere Bedeutung. Für Ungezählte erschloß sie zum ersten Mal, wenn nicht das Dasein, so doch das Wesen eines bis dahin unbekannten, nämlich des katholischen Australiens, das sich schwer in die unbestimmten Begriffe einer rein philanthropischen, von der Idee des unbegrenzten Fortschritts beherrschten Lebenshaltung, der Weltanschauung der großen Mehrheit, einordnen ließ. Hier trat ihnen ein Australien entgegen, das klar um die großen Menschheitsprobleme der Gegenwart wußte und auch ihre Lösung kannte.

Von diesem Australien soll im folgenden die Rede sein. Was ist es um dieses unbekannte Land, was hat es insbesondere uns deutschen Katholiken zu sagen?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir kurz auf die Geschichte Australiens eingehen.

Australien ist mit Ausnahme von etwa 80—100000 Eingeborenen und eingesprenkelten Farbigen ein „weißes" Land. Von seinen $7^1/_2$ Millionen Einwohnern bekennen sich vier Fünftel, zumeist britischer Abkunft, zum Protestantismus. Anglikaner zählt die Statistik 2500000; Presbyterianer 713000; Methodisten 684000; Konfessionslose 800000. Dazu kommen 30000 Juden. Allerdings zeigen die protestantischen Gläubigen, wenn wir den ständigen Klagen ihrer Geistlichen über leere Kirchen Glauben schenken dürfen, nicht allzu viel Begeisterung für ihren Glauben.

Die Katholiken — etwa 1400000 oder rund 20 % wie in den Vereinigten Staaten — bilden eine geschlossene Minorität von überwiegend irischem Gepräge. Wie in den Vereinigten Staaten lebt die große Mehrheit in den Städten am Rande des Kontinents, während das Land, abgesehen von dem Staate Victoria, dem nördlichen Queensland (Italiener) und Südaustralien, nur einen geringen Prozentsatz von Katholiken aufweist. Bei der starken Betonung ihrer rassischen und politischen Sonderstellung in der Vergangenheit übten sie einen geringeren religiös-kulturellen Einfluß auf ihre nichtkatholische Umgebung aus, als dies etwa in England der Fall war. Seit

Jahren sind sie indes schon mit großem Geschick und steigendem Erfolg dazu übergegangen, durch Rundfunk — sie besitzen einen eigenen Sender in Sydney —, Presse und besondere Kurse für Konvertiten die Kulturkraft, Wahrheit und Schönheit ihres Glaubensgutes aufzuzeigen und Bresche in die Vorurteile zu legen. Sie sind auf sechs Erzdiözesen verteilt und werden seelsorglich von 1700 Weltpriestern, 800 Ordensgeistlichen verschiedenster Orden, 1300 Schulbrüdern und 11000 Ordensfrauen betreut.

Gleich den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist auch der Commonwealth of Australia ein Kind der Revolution des 18. Jahrhunderts, mit dem Unterschied allerdings, wie man geistreich bemerkt hat, daß in Amerika zuerst die Freien (the free) sich ansiedelten und dann erst die Unfreien (the fettered) — bis 1775 deportierte England seine Verbrecher nach den amerikanischen Südstaaten —, während in Australien umgekehrt zuerst die Unfreien und nach ihnen die Freien erschienen.

Australien ist ursprünglich aus einer Strafkolonie der englischen Regierung herausgewachsen. Der Sieg der amerikanischen Waffen unter Washington 1781 zwang das Home Government, nach neuen Absatzgebieten für die stark überfüllten und immer mehr anschwellenden Gefängnisse zu suchen. Es fand sich schließlich in der von James Cook kurz zuvor entdeckten australischen Ostküste, der Küste „Neu Hollands", wie sie damals noch hieß. Gerade um diese Zeit hatte in England die Einziehung des freien Gemeindelandes und die industrielle Revolution Tausende besitzlos gemacht und in die Städte getrieben. Die Verbrechen nahmen zu, und das Poor Law System verschlimmerte nur die Lage.

Da gab es neben wirklichen Verbrechern solche, die das Gesetz übertraten, um ihren Hunger zu stillen, andere, Radikale, die für soziale Reformen eintraten, Arbeiter, Opfer der Chartisten-Bewegung, die revoltierten, um Gerechtigkeit zu erzwingen, irische Rebellen, die für politische Freiheit kämpften — kurz Enterbte aller Art, wie sie sich ähnlich den Schlackenhalden der emporschießenden Industriestädte allüberall ansammelten. Es genügte, wie wir aus einem Bericht von Sydney Smith wissen, ein Rebhuhn auf dem Grund und Boden eines Lord of Manor zu schießen, um mit Frau und Kind nach Australien deportiert zu werden. Tatsächlich waren 83 % der ersten Deportierten nach modernem Recht nur leichter Vergehen schuldig oder überhaupt nicht strafwürdig.[1]

Weit stärker aber war die zweite Schicht, die der Freien. Sie kamen in den 50er Jahren mit der Entdeckung der Goldfelder von Bathurst und Ballarat. Eine gewaltige Welle von Goldsuchern aller Art, aus allen Berufen und Ländern, vornehmlich aber von Engländern, Schotten und Iren (60000), ergoß sich nach Südostaustralien. In drei Jahren verdreifachte sich die Bevölkerung.

---

[1] Siehe James G. Murtagh, Australia The Catholic Chapter p. 8 ff. und Paul Mc Guire, Australian Journey p. 90 ff.

Städte schossen aus dem Boden, Melbourne und Sydney entwickelten sich zu Großstädten, und es wurden die Grundlagen für eine demokratische Regierung gegenüber der Autokratie der Convicts-Jahre gelegt.

Etwas früher hatten die Stürme des Jahres 1848 auch deutsche katholische Ansiedler, meist Schlesier, nach Südaustralien verschlagen. Sie kamen in Begleitung österreichischer Jesuitenmissionare, wahrer Pioniere des Glaubens, wie des Tirolers P. Kranewitter, des jungen Wieners P. Max von Klinkowström, der allerdings bald wieder nach Europa zurückkehrte, später eines P. Tappeiner, der Bruder Schreiner und Sadler u. a. die unter unsäglichen Mühen und Opfern Stationen im Innern gründeten und eine blühende katholische Provinz schufen.

Auf diesem Hintergrund wird die Entwicklung des Katholizismus in Australien deutlich. Sie ist im wesentlichen eine Wiederholung der Geschichte des Christentums überhaupt. In noch viel ausgeprägterem Sinne als die der Vereinigten Staaten ist die Kirche Australiens eine Katakombenkirche. Die ersten australischen Katholiken, fast alles Iren, waren praktisch Sklaven und Verfemte, deportiert auf Grund drakonischer Gesetze, ohne gerechtes Urteil und ohne Beweis ihrer Schuld, ja selbst ohne die Möglichkeit einer Verteidigung.

Ihre religiösen Bedürfnisse wurden sträflich vernachlässigt, die Priester, die sie begleiteten, des Landes verwiesen. Fast dreißig Jahre lang waren sie ihres Beistandes beraubt. Sie wurden gezwungen, dem protestantischen Gottesdienst beizuwohnen, und keine Härte blieb unversucht, sie dem Glauben ihrer Väter zu entfremden.

Aber sie bestanden die Probe. Als eine starke Minderheit gingen sie aus der Verfolgung hervor, entschlossen, nicht nur für die Grundsätze religiöser Gleichheit und Freiheit, sondern im Bunde mit der großen Mehrheit eben so sehr für die natürlichen Menschenrechte den Kampf gegen eine von der Regierung privilegierte reiche Oberschicht aufzunehmen.

In diesem Kampf um die Freiheit des Gewissens und des Glaubens ragen eine Reihe bedeutender Männer, meist Priester, hervor, die wie ein Father J. O'Flynn und Father England nach den langen Jahren religiöser Abschnürung endlich Duldung auch für die Katholiken erzwangen, ein Father Therry, der unerschrockene Anwalt der Verbannten, der ihnen die ersten Kirchen und Schulen baute, der tatkräftige, federgewandte Benediktiner-Bischof Dr. Ullathorne, der Organisator der katholischen Kirche Australiens und der englischen Hierarchie, der durch seinen erschütternden Appell an die Öffentlichkeit das System der Deportationen zu Fall brachte, sogar eine Familienmutter, Caroline Chisholm, eine Konvertitin, die unermüdlich den Kreuzzug für die Familien der Eingewanderten führte und die Kolonialpolitik des Home Office entscheidend beeinflußte, Australiens erste große soziale Frau, ferner Erzbischof Beda Vaughan von Sydney und manche andere. Sie alle leiten über zu der ehrwürdigen Gestalt des gegenwärtigen Erzbischofs von

Melbourne, Dr. Mannix, dessen Leben und Wirken erst jüngst in einem größeren Werk die verdiente Darstellung gefunden hat.

Und nun die zweite Frage: Wie steht es gegenwärtig mit dem religiösen Leben in der australischen Kirche?

Wir wollen hierbei von den deutschen Ansiedlern Südaustraliens, denen man tiefe Religiosität nachrühmt, und den eingewanderten Italienern absehen und uns auf die Katholiken irischer Abstammung beschränken, die den Katholizismus Australiens maßgebend bestimmen.

Der erste Eindruck, den der Europäer hier empfängt, ist der eines frischen, lebendigen Glaubenslebens.

Obwohl ganz Australien Diaspora ist, sind die Kirchen in den Städten an Sonntagen überfüllt. Auffallend ist dabei die Zahl der Männer. Die Messen folgen sich in größeren Kirchen ununterbrochen vom frühen Morgen an, die letzte gewöhnlich als feierliches Hochamt. Bevorzugt wird die stille Messe mit Predigt. Man singt nicht oder doch nur wenig, ein Überrest aus der Zeit der Strafgesetze. Dem starken Kirchenbesuch — in guten Pfarreien bis zu 80 % und mehr — entspricht der Kommunionempfang. Besonders eindrucksvoll ist, um ein Beispiel herauszugreifen, die monatliche Gemeinschaftsmesse der Männersodalität vom Hl. Herzen in der Jesuitenpfarrei Hawthorn, einem Stadtteil Melbournes, für die die gesamte Kirche den Männern reserviert werden muß.

Auch an Wochentagen ist der Besuch der Gotteshäuser rege. Selbst außerhalb der hl. Messe findet man fromme Beter, auch Männer, nicht selten während der Geschäftspausen vor dem Tabernakel knien, so vor allem in der ältesten Kirche der Metropole, in St. Francis', dem Stolz des katholischen Melbourne, wo umbrandet von dem Verkehr der Millionenstadt, das Allerheiligste ständig ausgesetzt ist und fast zu jeder Tageszeit erstaunlich viele Gläubige aller Gesellschaftskreise, die elegante Dame wie der schlichte Handwerker oder Geschäftsmann, in stillem Gebet für Augenblicke Entspannung suchen oder in der Lady Chapel der Gottesmutter ihre Anliegen vorbringen.

Zu jeder größeren Pfarrei gehört die parish hall, das Gemeindehaus für gesellige Zusammenkünfte, Konzerte, Film- und Theatervorstellungen, Vorträge, aber auch für die wöchentliche Tanzgelegenheit, die nie fehlen darf, um Mischehen vorzubeugen. Daran schließen sich neben einer guten Leihbibliothek Tennisplätze, Klubhäuser für die Jugend sowie die Elementarschulen für Knaben und Mädchen unter Leitung von christlichen Schulbrüdern und Ordensfrauen.

Ungewöhnlich feierlich entfaltet sich das religiöse Leben an den Herz-Jesu-Freitagen des Monats, wenn etwa abends die Schuljungen von St. John's-Hawthorn in ihrer schmucken Uniform in geschlossenem Zug und mit klingendem Spiel zum sakramentalen Segen in ihre Pfarrkirche einziehen, vor allem aber am Fest des hl. Patrick, Irlands Schutzheiligen. Dann bietet sich dem Auge ein glänzendes Schauspiel: ein nicht endenwollender Zug aller

katholischen Organisationen und Schulen Melbournes sowie des Kadettenkorps, die mit wehenden Bannern und Fahnen, blumengeschmückten Wagen und zahlreichen Musikkapellen, begleitet von berittener Polizei, den traditionellen Weg von der Bourke-Straße bis zur St.-Patricks-Kathedrale ziehen und vor dem Apostolischen Delegaten, dem Erzbischof und seinen Gästen unter Heilrufen vorbeimarschieren. Diese religiös-politische Feier bildet einen Ersatz für die Fronleichnamsprozessionen, die auf die Kirchen beschränkt bleiben müssen, und findet ihren Abschluß in dem öffentlichen sakramentalen Segen vor dem St.-Patricks-Kolleg. Bevor der Zug sich auflöst, drängt sich die Menge an den Wagen des geliebten Erzbischofs, um ihm die Hand zu drücken. Am Abend findet in der großen St.-Patricks-Hall ein Festakt mit hochwertigen künstlerischen Darbietungen des Domchors und geladener Künstler sowie Ansprachen statt. Wir begreifen, daß selbst auf den abständigen australischen Katholiken das Wort „faith", Glaube, seine Zauberkraft nicht verliert.

Das Verhältnis zwischen Priester und Volk im katholischen Australien ist getragen von einer schlicht gläubigen, kindlichen Liebe und Verehrung. Das katholische Australien kennt keine Glaubensproblematik im Sinne des Abendlandes. Sein Glaube hat noch die ganze Kraft der Ursprünglichkeit. Während man in einem an sich und seiner Sendung irre gewordenen Europa nicht selten überscharfe Kritik am Geistlichen übt, sieht der Australier in ihm eben den Priester, mit dem er sich trotz allem Menschlichen, das ihm anhaftet, aufs innigste verbunden weiß. Und dies selbst ohne Rücksicht auf seine Nationalität. Nur ein Beispiel. Als im Anfang des Krieges die australische Regierung die deutschen Pallotinermissionare des Kimberley Distriktes internieren ließ, erhob sich ein solcher Sturm der Entrüstung, daß sie unverzüglich wieder in Freiheit gesetzt werden mußten. Der Priester ist eben dem Australier schlechthin der „Father", ähnlich wie in Irland und den Vereinigten Staaten. Er redet ihn niemals anders an. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß ein Soldat auf Wache vor einem vorübergehenden Priester wie vor einem Offizier ins Gewehr tritt.

Kein Wunder, wenn bei einer solchen Auffassung die Priester und Ordensberufe zahlreich sind. So weihten sich in einer Familie von zwölf Kindern, wie jüngst die Blätter berichteten, acht dem Priester- und Ordensstand. Ähnlich zählt ein australischer Bischof unter seinen fünf Geschwistern zwei Ordenspriester und eine Ordensfrau, während zwei weitere Brüder verheiratet und Familienväter sind, der eine Jurist, der andere Arzt. Diese Fälle sind durchaus keine Ausnahme. In Australien kommt auf etwa 700 Gläubige ein Priester.

Zur Erklärung müssen wir neben dem lebendigen Glaubensgeist und der Erinnerung an die 300jährige schwere Verfolgung in der Vergangenheit auch die wundervolle, persönliche, von köstlichem irischen Humor durchsonnte Art heranziehen, mit der schon der junge Kaplan mit der Jugend

seiner Pfarrei und dem Volk zu verkehren weiß, wie wir sie etwa aus den Filmen Bing Crosbies u. a. kennen und die ich selbst oft zu beobachten Gelegenheit fand. Ist er noch dazu ein guter Fußballspieler, so fällt es natürlich ihm leicht, sich die Herzen seiner boys im Sturm zu erobern.

Aus dieser Wurzel heraus ist auch die staunenswerte Opferbereitschaft der australischen Katholiken für ihre Schulen zu verstehen.

Australien hat zweifellos eines der idealsten, wenn nicht das idealste katholische Erziehungssystem im Sinne der Enzyklika Pius' XI., besser sogar, wie Mgr. Sheen in einer seiner Ansprachen bekannte, als das der Vereinigten Staaten.

Von der Elementarschule und dem Kindergarten bis zum Public College, von den Fachschulen bis zum Priesterseminar und University College — nur die Universitäten selbst sind ohne Ausnahme staatlich — werden die Anstalten durch freiwillige Beiträge unterhalten und von Ordensleuten geleitet. Dies ist um so bewunderungswürdiger, wenn man bedenkt, daß die Katholiken, ohnehin die minderbemittelte Schicht, auch die Lasten der Staatsschulen mittragen und neben den Pfarreien ihre großen Krankenhäuser zum Teil unterhalten müssen.

Und das alles ist das Ergebnis einer verlorenen Schlacht! Ursprünglich bis in die 70er Jahre, achtete der Staat die religiöse Freiheit des Volkes und unterstützte die bestehenden Schulen der verschiedenen Konfessionen. Dann aber siegten die Einflüsse der Sektierer und Jungliberalen, und der Kulturkampf begann. Im November 1879 legte der Premierminister von Neusüdwales, Sir Henry Parkes, nach anfänglichem Schwanken einen Gesetzentwurf vor, der die religionslose Staatsschule einführte und die Zuschüsse für konfessionelle Schulen strich. „Ich halte hier in meiner Hand" erklärte er vor dem Parlament, „was den Tod für das römische Priestertum bedeuten wird."[2]

Den vereinten Bemühungen der Katholiken und Anglikaner unter Führung von Erzbischof Vaughan und dem anglikanischen Bischof Morehouse gelang es nicht, den Schlag abzuwehren. Vergebens erinnerte Erzbischof Vaughan daran, daß „jede Kultur, die nicht das Christentum zur Grundlage hatte, verkümmerte und entartete"; daß „jeder Versuch des modernen Unglaubens, sich Eingriffe in das innerste Heiligtum des Menschen, seines Gewissens, seinen Willen, sein Herz, zu erlauben, mit der Entwürdigung des Menschen und dem Zusammenbruch der Philosophie, die ihn verführte, geendet hat"; daß „eine Erziehung ohne Christentum unmöglich ist, da jegliche Zivilisation und Gesetzgebung, jegliche öffentliche, soziale und private Moral auf den Lehren Christi aufgebaut ist". Der Entwurf wurde Gesetz, und damit „der dreifache Abfall der Nation von der christlichen Religion, der christlichen Philosophie und dem christlichen Sittengesetz" besiegelt.

[2] James G. Murtagh, a. a. O. p. 119.

Dennoch verfehlte das Schulgesetz, für die Katholiken wenigstens, sein Ziel. Im Gegenteil, nichts hat sie so fest zu einem Block zusammengeschmiedet, als die Einführung der „freien, weltlichen, obligatorischen" Staatsschule. Wie ein Mann stellte sich das katholische Volk hinter seine Bischöfe und begann in den 80er Jahren unter heroischen Opfern bis in die entfernteste Kleinstadt eigene Schulen zu bauen. Die Leitung konnte natürlich nur Ordensleuten anvertraut werden, die aus Übersee eintrafen. Neue Lehrorden entstanden im Lande selbst. Colleges wurden in den größeren Städten gegründet, darunter das bekannte Riverview College und die Sternwarte der Jesuiten in Sydney. Heute darf man ohne Übertreibung sagen, daß die katholischen Anstalten, wie die Veröffentlichung der Prüfungsergebnisse beweist, den staatlichen zum mindesten völlig ebenbürtig sind, ja sie oft an Leistungen weit übertreffen. So bestanden im Jahre 1948 von 59 Kandidaten des Riverview-Kollegs vor der Staatskommission 85 %, während der Durchschnitt für den gesamten Staat Neusüdwales 76 % beträgt. Sechzehn bestanden mit Auszeichnung (honours), drei gewannen ein Universitätsstipendium (exhibition) und einer erhielt die Cooper-Stiftung in den klassischen Sprachen.

Ähnlich hat das Newman-Kolleg der Universität Melbourne einen ausgezeichneten Ruf in der akademischen Welt. Viele der besten Ärzte und Juristen von Victoria sind aus ihm hervorgegangen. In den Prüfungen 1947 bis 1948 erhielten die Newman-Studenten zehn Stipendien und Preise sowie vier weitere erste Auszeichnungen. Mehr als einmal wurden Newman-Studenten zu Präsidenten des Studentenausschusses der Universität gewählt, wie sie sich auch bei den Universitätsdebatten und im Sport rühmlichst auszeichnen.

Nun ein Wort zu der Stellung der Katholiken Australiens im öffentlichen Leben der Nation, in Wirtschaft und Politik, vor allem im Kampf gegen den Kommunismus.

Auch hier fallen, wenigstens äußerlich, die Parallelen mit den Vereinigten Staaten auf. In beiden Ländern sind die Katholiken in den Städten zusammengedrängt und mehr oder weniger vom Land ausgeschlossen. In beiden errangen sie politischen Einfluß gegen eine starke protestantische Mehrheit, in beiden ging der Kampf der in Gewerkschaften zusammengefaßten Massen zunächst gegen eine drohende aristokratische Oberschicht, in Australien gegen die Woll- und Weizenmagnaten und Händler, in den Vereinigten Staaten mehr gegen das Großkapital überhaupt. In Australien ist es der Kampf zwischen Liberalen und Labour, ähnlich wie in Amerika zwischen Republikaner und Demokraten. Wenn auch die Gegensätze sich heute in Australien etwas verwischt haben, so könnte man doch einem irischen Namen unter den konservativen Politikern ein Dutzend unter den Labour-Abgeordneten gegenüberstellen. In Australien beginnt das Ringen um soziale Gerechtigkeit mit dem Einströmen der durch die furchtbare Hungersnot von 1845—47 aus Irland vertriebenen Iren. Sie fanden das Land zum großen Teil in den Händen von

Schafzüchtern, den Squatters, die ungeheure Güter, die Hälfte von Victoria und ein Viertel von Neusüdwales, von der britischen Krone in Pacht genommen hatten, zu einer Zeit, da die aufblühende Textilindustrie des Mutterlandes eine weitere Ausdehnung der Weideflächen begünstigte. Die neu eingewanderten Iren kamen zunächst als „Gold Diggers". Aber bald war das Schürfgold abgeschöpft und damit setzte ein erbitterter Kampf zwischen den Squatters und den landhungrigen Einwanderern, den „Settlers" ein. Diese drängten auf Aufteilung des Landes, Ansiedlung des „kleinen Mannes" und Schaffung von Bauerngütern nach dem Vorbild der englischen und irischen Farmen neben dem Riesenbesitz der Schafzüchter. Ein Gesetz ging durch, das ihnen das Recht auf Erwerb von genügend Kronland für eine Familie unter günstigen Bedingungen sicherte. Allein sie stießen auf den entschlossenen Widerstand der Squatters, welche die kleinen Farmen aufkauften und ihr Pachtland in freien Grundbesitz umwandelten. In kurzer Zeit hatten in Neusüdwales allein 96 Landeigentümer acht Millionen Acres freien Grundbesitz eingeheimst. Der Plan war gescheitert. Nur in Victoria gelang es dem energischen Führer der Landreformbewegung Charles Gavan Duffy, Landminister und Begründer des katholischen Wochenblattes The Advocate, einem Iren, „die böswillige Verschwörung der Squatters" zu sprengen und etwa 30000 Familien auf kulturfähigem Boden anzusiedeln.

Die Spannung aber blieb und nahm eine entscheidende Wendung in dem großen, das Land bis in seine Tiefen erschütternden Streik der Seeleute, Gruben- und Landarbeiter des Jahres 1890. Diesmal war es ein Kirchenfürst, Kardinal Moran von Sydney, der wie ein zweiter Kardinal Manning unerschrocken für die ausgesperrten Seeleute und Gewerkschaften Partei ergriff und eine soziale Gesetzgebung nach deutschem Muster auf Grund der soeben veröffentlichten Arbeiterenzyklika Leos XIII. verlangte. „Religion von Nächstenliebe getragen", führte er aus, „muß den christlichen Staat durchdringen. Ohne diese Belebung des christlichen Lebens werden die Bemühungen der mächtigsten Staatsmänner vergeblich bleiben, die Welt vor der Flut der Anarchie zu retten oder die aufsteigenden Stürme abzuwehren, welche die Schöpfungen der Kultur in einer entchristlichten Welt zu zerstören drohen.

Die warnenden Worte des Kardinals fanden taube Ohren. Die Schiffahrtsgesellschaften siegten, und der Streik brach zusammen. Allein er gab den Anlaß zum Eintritt der Gewerkschaften in die politische Arena, zur Gründung der Labour-Partei und damit zum politischen Aufstieg der australischen Katholiken. Wichtige soziale Forderungen wie Familienlohn und Schiedsgerichtsausschüsse, Alters- und Invalidenversicherung wurden durchgesetzt oder gesichert und vor allem durch die Errichtung eines obersten Schiedsgerichtshofes dem drohenden Radikalismus der Boden entzogen. Australien zählte seitdem unter seinen Ministern und Ministerpräsidenten auch ausgezeichnete Katholiken, wie die Premierminister Scullin und Lyons, Führer der sich gegenüberstehenden Parteien, und zuletzt noch den Minister für Ein-

wanderung Mr. Calwell, der seine Fürsorge auch den katholischen Ostflüchtlingen zuwandte.

Wichtiges ließe sich noch über die Haltung der australischen Katholiken gegenüber dem Kommunismus sagen. Merkwürdigerweise ist er auch in Australien, dem Lande der höchsten Löhne, im Vormarsch begriffen und hat besonders in den Kreisen der Intellektuellen Wurzel gefaßt. Tatsächlich war die katholische Kirche die einzige religiöse Gemeinschaft, die während des Krieges unbeirrt und entschieden ihm entgegentrat und seine wahre Natur und seine Ziele enthüllte, während andere Religionsgemeinschaften schwankten. Bemerkenswert ist vor allem die Gründung der Campion Society in Melbourne, die sich über ganz Australien verbreitet hat und hervorragende Führer schult. Ihr Organ The Catholic Worker wuchs rasch zu einer Monatsschrift mit einer Auflage von 50000 Exemplaren heran. Sie wird von einem Ausschuß von 25 Autoren herausgegeben, die keinerlei Entschädigung beanspruchen und ihre Artikel in der freien Zeit verfassen. Es ist Australiens bestgeschriebenes soziales Blatt. Dennoch, die Gegensätze spitzen sich zu, und schon eine nahe Zukunft wird zeigen, welch wichtige Rolle den australischen Katholiken in dem Abwehrkampf gegen den sozialistischen Sklavenstaat und in dem Wiederaufbau der australischen Gesellschaft auf den christlichen Grundlagen ihrer Kultur beschieden ist. Die Niederlage der in den letzten Jahren stark zum Staatssozialismus neigenden Labour Party wird man als erstes Anzeichen in diesem Sinne deuten dürfen.

Eine letzte Bemerkung sei über den vielleicht liebenswürdigsten Charakterzug der australischen Katholiken hinzugefügt: ihre generosity, ihre grenzenlose Freigebigkeit und Gastlichkeit.

Sie trat in der Öffentlichkeit vor allem in den Nachkriegsjahren während der Hungersnot in Europa hervor. Noch zu einer Zeit, da die Kriegspsychose die Gemüter stark in Bann hielt, erregten die erschütternden Hilferufe aus den besetzten Zonen tiefstes Mitgefühl. Die australischen Bischöfe riefen die Gläubigen zu Liebesspenden für die vom Krieg verwüsteten Länder auf, und in der hochherzigen Weise wurde diesem Rufe entsprochen. Um uns Deutsche machten sich, um von andern zu schweigen, besonders die Catholic Welfare Organization-Melbourne unter ihrer Vorsitzenden Mrs. J. J. Daly O.B.E., die St. Vincent de Paul Society-Sidney, ferner die Studenten der Priesterseminare der Erzdiözese Melbourne und Sydney und die australischen Jesuiten verdient, die als erste unmittelbar nach Abschluß des Waffenstillstands beträchtliche Mengen von Liebesgaben an die deutsche Mission in Tokio sandten, ihr gesamtes Barvermögen für die Notleidenden zur Verfügung stellten und in dem über ganz Australien und Neuseeland verbreiteten „Herz-Jesu-Sendboten" einen dringenden Aufruf zu tatkräftiger Hilfe erließen.

Ganze Schiffsladungen wurden nach deutschen Seehäfen verfrachtet. Dazu kamen zahlreiche Einzelpakete, oft von Gebern, die selbst nur über beschei-

dene Mittel verfügten. Nur wer weiß, mit welchen Opfern und Schwierigkeiten diese Liebestätigkeit verbunden war, wird die Hochherzigkeit der australischen Katholiken voll würdigen können. Kein Zweifel, sie haben manche bittere Not gelindert und nicht minder als die Katholiken Amerikas, Kanadas, Brasiliens und anderer Länder Anspruch auf unsere tiefste Dankbarkeit.

Dies sind einige Streiflichter, die das Dunkel, das für uns über dem „unbekannten Australien" liegt, beleuchten sollten. Gewiß fehlt es auch hier nicht an Schattenseiten — so etwa in der Mischehenfrage —, allein man darf doch wohl sagen, daß das Licht überwiegt. Sollten nicht die Worte, die in den Abschiedsreden der erlauchten Gäste bei der Jahrhundertfeier durchklangen: „Selbst wir Amerikaner können von den australischen Katholiken lernen", auch uns Deutsche zu ernster Selbstbesinnung anregen?

Mitbestimmung des Arbeiters

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Seit dem Bochumer Katholikentag beherrscht die Frage des Mitbestimmungsrechts in einem Maße das Feld, als wäre sie die wichtigste und im Augenblick dringlichste aller Fragen. Da hat Papst Pius XII. durch seine Ansprache an den Weltkongreß für soziale Studien vom 3. Juni d. Js. eine Berichtigung angebracht: die Frage des Mitbestimmungsrechts ist weder die wichtigste noch die im Augenblick dringlichste. Die uns auf den Nägeln brennende Aufgabe ist die Überwindung der Arbeitslosigkeit. Dahin führt weder das Spielenlassen der Marktgesetze im Sinne eines Neo-Liberalismus noch eine „Vollbeschäftigungspolitik" in Anführungszeichen im Sinne des jüngsten angelsächsischen und nordischen (Labour-)Sozialismus. Dazu bedarf es vielmehr der sachgerechten Ausrichtung der Gütererzeugung auf den Bedarf der Verbraucherschaft und dazu wiederum der rechten Ordnung und Verfassung der Wirtschaft überhaupt. Die vom Papst gleichzeitig verfolgte Absicht, in den verworrenen Erörterungen über das Mitbestimmungsrecht[1] klärend zu wirken, ist leider durch die unsachliche Berichterstattung über die Ansprache und ihre dadurch ermöglichte Ausschlachtung durch Interessenten fürs Erste vereitelt worden. — Hier sei zunächst an Bochum angeknüpft, das nun einmal für die in Deutschland geführten Erörterungen den Ausgangspunkt bildet.

Was in der Bochumer Arbeitsgemeinschaft II „Arbeiter und Unternehmer" behandelt und in der Entschließung des Katholikentages gefordert wurde, war die Mitbestimmung der Arbeiterschaft in den Betrieben;

[1] Ein ebenso wohlgesinnter wie scharfsinniger ausländischer Jurist bezeichnete diese Erörterungen als das Ringen von Negern in einem Tunnel um Mitternacht (battaille de nègres dans un tunnel à minuit)!

erst durch die anschließenden Erörterungen, namentlich auch durch die Entschließung des Münchener Gewerkschaftskongresses vom 12.—14. 10. 1949 wurde auch die überbetriebliche Mitbestimmung einbezogen, die in Bochum in der Arbeitsgemeinschaft VIII unter dem Stichwort „Berufsständisch-leistungsgemeinschaftliche Ordnung" behandelt worden war, ohne jedoch ein ähnliches Aufsehen zu erregen wie die Mitbestimmung im Betrieb. In der Gesamtentschließung des 73. Deutschen Katholikentages macht der lendenlahme Satz über die Berufsständisch-leistungsgemeinschaftliche Ordnung unmittelbar hinter der „lapidaren" Forderung des Mitbestimmungsrechts sich geradezu kümmerlich aus. Die weitere Erörterung aber hat gezeigt, daß die beiden Fragen Mitbestimmung im Betrieb und Mitbestimmung in der Wirtschaft auf überbetrieblicher Ebene zusammengehören und zweckmäßigerweise einheitlich in Angriff genommen werden. Ebenso wahr aber ist, daß die Fragen der Mitbestimmung auf überbetrieblicher Ebene verhältnismäßig leicht lösbar sind, während die ganzen Schwierigkeiten in der Mitbestimmung im Betriebe stecken. Diese letztere ist ganz ohne Zweifel die härtere Nuß; kein Wunder, daß der Streit sich nahezu (nicht ganz) nur um sie dreht.

Die Frage der Mitbestimmung ist nur eine neue Erscheinungsform der alten Frage des Verhältnisses von Kapital und Arbeit. Beruht eine Wirtschaft auf dem Zusammenspiel von Kapital und Arbeit, d. h. einer gesellschaftlichen Gruppe, die über das Eigentum an den Produktionsmitteln verfügt, und einer andern gesellschaftlichen Gruppe, die nur ihre Arbeitskraft zum gemeinsamen Vollzuge der Wirtschaft beizustellen hat, so gibt es drei Möglichkeiten, dieses Zusammenspiel zu organisieren.

Die erste Möglichkeit ist die uns aus der Erfahrung vertraute, daß das Kapital (die über das Eigentum an den Produktionsmitteln verfügende gesellschaftliche Gruppe) den Prozeß der Wirtschaft organisiert und die Arbeit in ihren Dienst nimmt. Die zweite Möglichkeit wäre diese, daß umgekehrt die Arbeit den Wirtschaftsprozeß organisiert und das Kapital in ihren Dienst nimmt. Man sieht sofort, wie schwierig es sein müßte, diese Möglichkeit zu verwirklichen; vielleicht könnte man geneigt sein, die Lösung überhaupt nur als denkmöglich, nicht aber als seinsmöglich gelten zu lassen. Die dritte Möglichkeit ist diese, daß Kapital und Arbeit gleichberechtigt den Wirtschaftsprozeß organisieren, also weder das Kapital Arbeitskräfte im Lohnarbeitsverhältnis einstellt noch die Arbeit die Kapitalgüter von den Kapitalisten mietet oder pachtet, sondern beide in ein Gesellschaftsverhältnis treten. Diese letzte Lösung ist zweifellos die anziehendste. In einer offenen Handelsgesellschaft, deren einer Teilhaber Vermögen, deren anderer seine Arbeitskraft einbringt, ist diese Lösung verwirklicht. Hier ist die Mitbestimmung, und zwar grundsätzlich die gleichberechtigte Mitbestimmung von Kapital und Arbeit ganz von selbst gegeben.

Man könnte daher geneigt sein, die Frage des Mitbestimmungsrechts dadurch zu lösen, daß allgemein Kapital und Arbeit sich vereinigen, um ein Unternehmen unter einer gemeinsamen Firma und auf gemeinsame Rech-

nung zu betreiben. Wo das tunlich ist, ist es zweifellos die gegebene Lösung. Es scheint aber nur in Ausnahmefällen tunlich zu sein. Das dürfte nicht bloß auf Gewohnheit beruhen, denn es sind durchaus ernsthafte sachliche Gründe, die der Arbeitnehmerschaft das Lohnarbeitsverhältnis als die selbstverständliche und gegebene Lösung erscheinen lassen. Die Gewerkschaften selbst wie auch die genossenschaftlichen (!) Betriebe stellen ihre Arbeitskräfte regelmäßig im Lohnarbeitsverhältnis ein; in den sozialisierten Betrieben ist es nicht anders; auch in den zu sozialisierenden Betrieben soll es nach den Vorstellungen und Absichten der organisierten Arbeitnehmerschaft offenbar dabei sein Bewenden haben.

Die Lösung oder vielleicht richtiger gesagt Ausräumung der Frage des Mitbestimmungsrechts durch Vergesellschaftung (Vergenossenschaftung) von Kapital und Arbeit wird also offenbar von der Arbeiterschaft abgelehnt oder doch jedenfalls nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. Die Mitbestimmung soll vielmehr in das Lohnarbeitsverhältnis eingebaut werden. Darin liegt die Schwierigkeit.

Man könnte versucht sein, Lohnarbeitsverhältnis und Mitbestimmung für begrifflich unvereinbar zu halten. Die Lohnarbeit begründet ein Dienstverhältnis, kraft dessen dem Arbeitgeber die Weisungsbefugnis zusteht, während der Arbeitnehmer weisungsgebunden ist; er steht im Abhängigkeitsverhältnis, verrichtet fremdbestimmte Arbeit. In der Tat besteht hier ein Über- und Unterordnungsverhältnis, das sich nicht wegbedingen läßt, ohne das Arbeitsverhältnis selbst aufzuheben. Unbestritten liegt hier eine Grenze für das Mitbestimmungsrecht; bevor diese Grenze aber erreicht ist, bleibt Raum sogar für eine sehr weitgehende Mitbestimmung der Arbeit. Man kann das so ausdrücken, daß man sagt: dem Lohnvertrag können in größerem oder geringerem Ausmaß gesellschaftsrechtliche Einschläge gegeben werden, ohne daß er darum aufhören würde, eindeutig Lohnarbeitsvertrag zu sein. So können in den Lohnarbeitsvertrag auch weitgehende Mitbestimmungsrechte eingebaut werden, ohne daß an der rechtlichen Natur des Lohnarbeitsverhältnisses dadurch etwas geändert würde.

Man muß sich fragen: aus welchen Gründen hält die Arbeiterschaft, wenn sie die Mitbestimmung beansprucht, am Lohnarbeitsverhältnis fest, statt zum Gesellschaftsvertrag überzugehen, der ihr die volle Mitbestimmung in den Schoß werfen würde? Der entscheidende Grund ist offenbar dieser, daß der Lohnarbeitsvertrag dem Arbeiter einen festen Lohn auf alle Fälle gewährleistet. In der Lage, in der er sich befindet, glaubt der Arbeiter nicht darauf verzichten zu können; kann er schon das Risiko der Arbeitslosigkeit nicht ausschalten, so soll ihm wenigstens, solange er in Arbeit steht, ein fester Verdienst sicher sein, auf den er seine ganze Lebenshaltung einrichten kann. Diese Sicherung der Untergrenze seines Arbeitseinkommens ist dem Arbeiter so wichtig, daß er dafür den Verzicht auf manches andere in den Kauf nimmt: lieber keine Gewinnbeteiligung als mit der Beteiligung am Gewinn auch die Beteiligung am Verlust. Soviel, daß er die Tariflöhne zahlen kann,

„hat" der Unternehmer einfach zu erwirtschaften! Erzielt er mehr, so könnte man über eine Beteiligung der Belegschaft an diesem „Mehr" reden; im allgemeinen aber wird die Arbeitnehmerschaft es vorziehen, die Tariflöhne erhöht zu sehen; alsdann „hat" der Unternehmer eben so viel mehr zu erwirtschaften. Auch wo man „ergebnisbedingte" Löhne eingeführt hat, bleibt der Tariflohn die Untergrenze, unter die auch bei ungünstigen Ergebnissen der Lohn nicht absinken kann. So, wie die Dinge heute liegen, wird man anerkennen müssen, daß diese Haltung der Arbeiterschaft richtig ist.[2]

Von Unternehmerseite wird gegen die Forderung des Mitbestimmungsrechts der Einwand erhoben: wenn die Arbeiterschaft die Sicherungen des Lohnarbeitsvertrags wolle, dann müsse sie auch dessen Nachteile in Kauf nehmen, und wenn der Unternehmer den festen Mindestlohn unter allen Umständen gewährleisten solle, dann müsse er auch die volle Entscheidungsfreiheit haben, wie er es anstelle, soviel zu erwirtschaften, daß er dieser Verpflichtung zu genügen imstande ist. Der Einwand wäre schlüssig, wenn der Unternehmer die Daseinssicherung des Arbeiters schlechthin gewährleistete; dann allerdings müßte man es ganz ihm überlassen, wie er das zuwege bringt (so etwa war das Verhältnis von Grundherren und Hörigen). Diese Sicherung seines Daseins gewährleistet der heutige Unternehmer dem im freien Arbeitsvertrag eingestellten Arbeiter aber weder rechtlich noch tatsächlich; er hat das Recht, den Arbeiter, für den er keine Beschäftigung mehr hat, zu entlassen; jedermann weiß, in welchem Umfang von diesem Recht nicht nur Gebrauch gemacht wird, sondern Gebrauch gemacht werden muß.

Gerade hier will nun der Anspruch auf Mitbestimmung einhaken. Der Arbeiter weiß, daß der Unternehmer, der die Löhne nicht mehr erwirtschaftet, seine Arbeiter nicht länger behalten und entlöhnen kann. In der Arbeiterschaft ist nun die Meinung ziemlich verbreitet, wenn ein Unternehmer in diese Lage komme, so sei dies sein Verschulden, wenn schon nicht Bosheit, so doch Fahrlässigkeit oder mindestens Untüchtigkeit. Ja, das Mißtrauen der Arbeiterschaft geht noch weiter und argwöhnt, in manchen Fällen würden Entlassungen vorgenommen, nur um die Löhne zu drücken, auch wenn der Unternehmer sehr wohl in der Lage wäre, der Belegschaft weiter Arbeit zu geben und die vollen Löhne auszuzahlen. Gegen solches Versagen und solche Machenschaften des Unternehmertums müsse die Arbeiterschaft sich schützen. Dazu benötige sie das Recht der Mitbestimmung: wenn die Belegschaft Einblick in die Geschäftsgebarung habe, werde man ihr nicht mehr

[2] Hie und da hat man den gleichen Gedanken auch auf das Kapital angewandt und wie dem Arbeiter einen Mindestlohn, so dem Kapital eine Mindestrente zuerkannt. Hier wird ohne jeden Grund Ungleiches gleich behandelt. Der Mindestlohn des Arbeiters ist eine Lebensnotwendigkeit; die Mindestrendite des Kapitals ist in gar keiner Weise notwendig. Selbstverständlich steht es Kapital und Arbeit frei, miteinander zu vereinbaren, daß von dem, was nach Entrichtung gerechter Tariflöhne und einer begrenzten Kapitalrente übrig bleibt, noch einmal ein bestimmter Teil dem Arbeiter als zusätzlicher, „ergebnisbedingter" Lohnanteil zufließen soll. Unhaltbar aber ist die Behauptung, dies sei eine oder gar die aus der Natur der Sache sich ergebende Ertragsteilung. Da nicht selten die Fragen der Mitbestimmung und der Gewinnbeteiligung miteinander verknüpft werden, erscheint dieser Hinweis angebracht.

vortäuschen können, der Betrieb könne die Löhne nicht tragen; wenn sie mitbestimmenden Einfluß auf die Führung der Geschäfte habe, werde sie dafür sorgen, daß der Betrieb richtig so geführt werde, daß er seine Belegschaft halten und ihr angemessene Löhne auszahlen kann.

Hier entspringt also das Verlangen nach Mitbestimmung dem Bedürfnis nach Sicherheit. Weil der Unternehmer weder rechtlich noch tatsächlich der Belegschaft die Erhaltung ihrer Arbeitsplätze gewährleistet, deshalb will die Belegschaft selbst für die Erhaltung ihrer Arbeitsplätze sorgen. Die Begründung erscheint sehr überzeugend und ermangelt doch der Schlüssigkeit. Besteht hier wirklich der unterstellte Interessengegensatz zwischen Unternehmer und Belegschaft, so daß letztere nötig hat, nach dem Rechten zu sehen, um nicht geschädigt zu werden? Ist die Belegschaft wirklich in der Lage, mit größerem Erfolg für guten Fortgang der Geschäfte und Erhaltung der Arbeitsgelegenheit zu sorgen als der Unternehmer?

Die Antwort auf die erste Frage wird lauten müssen: in dieser Hinsicht laufen die Interessen des Unternehmers und der Belegschaft im allgemeinen durchaus gleich; der Unternehmer muß also aus eigenem Interesse zugleich das Interesse der Belegschaft wahren. Allerdings gibt es hier einen wichtigen Ausnahmefall; es ist der Fall, daß der Unternehmer „rationalisieren", d. h. arbeitsparende Verfahrensweisen einführen will. Diese Rationalisierung kann ausschließlich den Zweck verfolgen, Arbeit und damit Löhne einzusparen und so den Gewinn zu erhöhen. Meist aber rationalisiert der Unternehmer aus dem Zwang heraus, konkurrenzfähig zu bleiben. Käme der Betrieb, weil nicht mehr wettbewerbsfähig, zum Erliegen, so wäre das ebensosehr zum Schaden der Belegschaft wie des Unternehmers: die Belegschaft verlöre ihre Arbeitsplätze, der Unternehmer würde sein in den Betrieb gestecktes Vermögen einbüßen. Insofern liegt also die Rationalisierung auch im Interesse der Belegschaft. Aber, von Ausnahmefällen abgesehen, in denen mit der Rationalisierung eine Produktionssteigerung verbunden ist, führt die Rationalisierung zu einer Verminderung der Beschäftigtenzahl, also zu Entlassungen. Ein Teil der Belegschaft verliert den Arbeitsplatz, damit den übrigen ihr Arbeitsplatz erhalten bleibe. Eine optimistische theoretische Auffassung verläßt sich darauf, die durch Rationalisierung bzw. größere Effizienz der Arbeit freigesetzten Arbeitskräfte würden resorbiert werden, d.h. alsbald an anderer Stelle in der Wirtschaft wieder Arbeit finden. Die Arbeiterschaft hat aber die bittere Erfahrung gemacht, daß diese Resorption oft recht lange auf sich warten läßt und inzwischen eine langdauernde Arbeitslosigkeit durchgestanden werden muß.

Das führt bereits auf die zweite Frage: kann die Mitbestimmung daran etwas ändern? Grundsätzlich nicht: sie kann die Ursachen, die den Zwang zu fortschreitender Rationalisierung herbeiführen, nicht ausräumen und kann darum auch die Folgen nicht beseitigen. Was sie vermag, ist nur, Einfluß dahin zu üben, daß die Rationalisierungsmaßnahmen und die damit zusammenhängenden Entlassungen schonend und rücksichtsvoll durchgeführt wer-

den. Dazu gehört neben vielem anderem auch, daß das Menschenmögliche geschieht, um den freigesetzten Arbeitskräften zu anderer Arbeitsgelegenheit zu verhelfen. Darüber hinaus kann die Mitbestimmung vielleicht Fehlrationalisierungen verhüten. Fehlrationalisierungen sind in der Vergangenheit keine Seltenheit gewesen; ganz werden sie sich niemals vermeiden lassen. Hätten die Unternehmer jedoch ihre Rationalisierungspläne mit den Belegschaften oder geeigneten Belegschaftsvertretern vor der Ausführung durchsprechen müssen, so wäre vielleicht die große Welle der Fehlrationalisierungen in den 1920er Jahren, die uns für die 1929 einsetzende Weltwirtschaftskrise in so außerordentlich hohem Grade anfällig machte und die Arbeitslosenzahl auf 6 Millionen anschwellen ließ, vermieden worden. Die Unternehmer hätten mit großer Wahrscheinlichkeit alsdann klüger gehandelt und die Gewerkschaften hätten vermutlich die Einseitigkeit und Gefährlichkeit ihrer Kaufkrafttheorie der Löhne, der sie damals verfallen waren, rechtzeitig erkannt und dank dieser besseren Erkenntnis schon damals die Klugheit, Besonnenheit und Maßhaltung bewiesen, die sie — durch schmerzliche Erfahrungen weise geworden — in den Jahren des Wiederaufbaus nach dem Zusammenbruch in so vorbildlicher Weise geübt haben. Kurz: um v e r m e i d b a r e Freisetzung von Arbeitskräften zu vermeiden, kann die Mitbestimmung der Belegschaft in den Betrieben wohl von Nutzen sein. Dafür aber muß die sehr ernst zu nehmende Gefahr in den Kauf genommen werden, daß die Belegschaft ihr Mitbestimmungsrecht dazu benutzt, um auch u n vermeidliche Entlassungen zu verhindern, um die Arbeitsplätze im Betrieb zu Pfründen für deren augenblicklichen Inhaber zu machen. Das aber würde nach einer Zeit vermeintlicher Sicherheit des Arbeitsplatzes zum Zusammenbruch des Unternehmens und damit auch zur Katastrophe für dessen gesamte Belegschaft führen.[3]

Wägt man ab, so wird man feststellen müssen: unter der Rücksicht der Daseinssicherung der Arbeiter stehen die Gründe für und gegen das Mitbestimmungsrecht günstigstenfalls 50:50, wahrscheinlich sehr viel ungünstiger. Von dieser Seite her läßt sich also die Mitbestimmung im Betrieb n i c h t begründen. Die Sorge für Vollbeschäftigung ist eine wirtschaftspolitische Aufgabe und muß als solche auf der überbetrieblichen Ebene angepackt werden. Der einzelne Betrieb kann zur Vollbeschäftigung in der Wirtschaft nur dadurch beitragen, daß er rationell wirtschaftet. Aus wirtschaftlichen und außerwirtschaftlichen Gründen hat der Betrieb für die höchstmögliche Effizienz der in ihm geleisteten Arbeit zu sorgen. Im Widerspruch damit den Betrieb dazu nötigen, Arbeitskräfte unnütz, d. h. ohne die entsprechende Effizienz bei sich zu „beschäftigen", hieße nur, dem Betrieb die Erfüllung seiner

[3] Hier zeigt sich an einem eindrucksvollen Beispiel, welch außerordentliche p r a k t i s c h e Tragweite es hat, wenn der Papst das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht aus dem Bereiche der privatrechtlichen Ordnung des Betriebs hinaus weist und es damit — stillschweigend — als öffentlich-rechtliche Angelegenheit kennzeichnet. Diese vom Papste schon am 7. 5. 1949 gemachte und am 3. 6. 1950 wiederholte Unterscheidung ist eben alles andere als begriffliche Spitzfindigkeit oder Prinzipienreiterei!

Aufgabe in der Volkswirtschaft unmöglich machen. Die in den einzelnen Betrieben durch gesteigerte Effizienz der Arbeit freigesetzten Arbeitskräfte dürfen nicht in diesen Betrieben hocken bleiben, sondern müssen wieder in nützliche Beschäftigung gebracht werden, die in aller Regel nicht im gleichen Betrieb, sondern nur anderwärts gefunden werden kann. Hier handelt es sich also um eine Aufgabe, die über die Möglichkeiten des einzelnen Betriebs hinausgreift; sie muß auf der volkswirtschaftlichen Ebene gelöst werden. Darum mag die über-betriebliche Mitbestimmung Entscheidendes zu ihrer Lösung beitragen können; die Mitbestimmung im Betrieb hilft dazu nichts.

Wenn hier die Frage der Daseinssicherung des Arbeiters durch die Mitbestimmung im Betrieb so eingehend erörtert wurde, so deswegen, weil es scheint, daß in breiteren Kreisen der Arbeiterschaft das Verlangen nach Mitbestimmung vornehmlich aus dieser Wurzel entspringt. Diesen Kreisen der Arbeiterschaft muß man daher sagen: die Mitbestimmung, die ihr begehrt, ist zwar begehrens- und erstrebenswert; das aber, was euch an ihr begehrens- und erstrebenswert erscheint, kann sie euch nicht bieten. Eure Betrachtungsweise ist viel zu primitiv. Ihr müßt lernen, die Mitbestimmung in anderm Lichte zu sehen und zu würdigen.

Die Forderung nach der Mitbestimmung im Betrieb darf ihre Begründung nicht im materiellen Eigennutz des Arbeiters finden. Gewiß soll die Mitbestimmung im Ergebnis auch seine wirtschaftliche Lage verbessern. Zuerst und im wesentlichen aber soll sie dem Menschen im Arbeiter zustatten kommen, dem Arbeiter dazu verhelfen, daß er nicht als bloßes Produktionsmittel verschlissen wird gleich Roh-, Halb- und Kraftstoffen, sondern als Mensch den Mittelpunkt des Betriebs bildet und durch seine Arbeit im Betrieb seine Persönlichkeit entfaltet.

Hieraus ergibt sich Wesen und Ausmaß der schlechthin unabdingbaren Mitbestimmung.[4] Der arbeitende Mensch hat ein Recht darauf, nicht bloßer Befehlsempfänger, nicht bloß ausführendes Organ zu sein, das man durch einen Automaten ersetzt sobald die Leistung des Automaten billiger zu stehen kommt als die gleiche Leistung des Menschen. In gewissem Umfang ist es unvermeidlich, daß der Mensch Verrichtungen übernimmt, in denen keine eigentümlich menschliche Leistung steckt, die ein Tier oder eine Maschine ganz ebenso oder gar noch sehr viel besser zu leisten vermöchte. Insoweit es unvermeidlich ist, entwürdigt es den Menschen nicht und gehört — christlich gewertet — zum Bußcharakter der Arbeit, seitdem die Menschen das Paradies verloren haben. Über das Maß des Unvermeidlichen hinaus dem Menschen solche Verrichtungen zumuten, ist Unrecht; den Menschen derart ausschließlich oder überwiegend in solchen Verrichtungen aufgehen lassen, daß er als Mensch darüber verkümmert, geistig und seelisch stumpf

[4] „Unabdingbar" wird hier nicht, wie so häufig, als Modewort gebraucht, sondern in seinem strengen Wortsinn: was zwingenden Rechtes ist und als solches durch keine Vertragsabrede wegbedungen werden kann.

wird, ist ein Verbrechen. Daraus ergibt sich die Forderung, den Menschen im Betrieb nicht nur mit seiner Körperkraft, seiner körperlichen Geschicklichkeit usw. einzusetzen, sondern ihn als Menschen auszulasten. Dazu gibt es nur einen Weg, nämlich ihm Verantwortung zu übertragen, und zwar so viel Verantwortung, daß er mit Verantwortung „ausgelastet" ist. Bloß Verantwortung für zuverlässige Ausführung dessen, was eine Maschine zwangsläufig mit absoluter Genauigkeit ausführt, genügt dazu nicht. Gewiß übe ich auch im gewissenhaften Vollzug des mir Befohlenen sittliche Verantwortung. Aber die Verantwortungsfähigkeit und erst recht die Verantwortungsfreudigkeit des Menschen ist damit nicht ausgeschöpft. Dazu gehört vielmehr, daß mir eine Aufgabe zur Lösung gestellt ist, die ich so und anders anfassen kann, wo ich selbst den Weg zur Lösung oder unter verschiedenen sich bietenden Wegen den geeignetsten zu suchen und zu finden habe. Jedem Betriebsangehörigen an dem Platz, an dem er steht, so viel Entscheidungsfreiheit und Gestaltungsmöglichkeit zu geben, wie nur möglich, ihn selbst bestimmen zu lassen, was immer nicht unbedingt von oben herab geregelt werden muß, das ist die wesentliche Mitbestimmung im Betrieb, und auf diese Mitbestimmung hat jeder Betriebsangehörige ein angeborenes, natürliches Recht.[5]

Vielleicht wird man einwenden, im modernen, hoch technisierten Betrieb sei für diese schöpferische Gestaltung des einzelnen Betriebsangehörigen je an seinem Arbeitsplatz in freier Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit kein Raum. Bis zum letzten Handgriff sei alles derart durchrationalisiert, daß kein Spielraum zu schöpferischer Gestaltung durch den einzelnen Betriebsangehörigen mehr bleibe. Ein Betrieb, auf den diese Behauptung zuträfe, wäre weder rationell noch rational, sondern schlechterdings irrationell und irrational organisiert. Glücklicherweise ist die Behauptung und damit der auf sie gestützte Einwand nur sehr beschränkt zutreffend. Gerade die Durchrationalisierung der einzelnen Arbeitsgänge und Handgriffe wird zwar nicht ganz selten ohne und damit gegen den Arbeiter vorgenommen, doch braucht dem durchaus nicht so zu sein; sie kann sehr wohl unter seiner tätigen, mitbestimmenden Mitwirkung durchgeführt werden.

Die neuere Betriebswirtschaftslehre und Organisationslehre hat immer mehr erkannt, wie wichtig es ist, den Betrieb in klar überschaubare Verantungsbereiche aufzugliedern. Das hat aber nur dann einen Sinn, wenn man den Menschen auch wirklich Verantwortung gibt. Dazu gehört wesentlich, daß man ihnen so viel selbständige Entscheidung überläßt, wie mit Rücksicht auf das geordnete Ineinandergreifen aller Teile des Ganzen den Einzelnen nur eben überlassen werden kann. Gewiß kann diese Mitbestimmung sich nur in der durch die Ordnung des Ganzen vorgesteckten Rahmen betätigen, und

[5] Zur vollkommenen Verwirklichung dieser wesentlichen Mitbestimmung gehört überdies, jeden Betriebsangehörigen an den Platz zu stellen, wo er das Höchstmaß an Verantwortung trägt, das zu tragen seinen geistigen und sittlichen Kräften zuträglich ist, d. h. sie auslastet, ohne sie zu überlasten.

dieser Rahmen ist von einem andern, höhergestellten Gliede der Betriebshierarchie vorgesteckt worden. Worum es aber dem einzelnen Manne im Betriebe geht, ist im allgemeinen gar nicht, über das Ganze mitbestimmen wollen, sondern in das, was er im Rahmen des Ganzen zu tun hat, sich nicht hineinreden zu lassen, Gern läßt er sich seine Aufgabe stellen, wofern er nur in der Lösung der Aufgabe freie Hand hat.

Diese Mitbestimmung, die darin besteht, daß jeder Betriebsangehörige im Zusammenhang des geordneten Ablaufs des Betriebsgeschehens an seinem Arbeitsplatz so selbständig ist wie möglich und in diesem seinem Bereich alles bestimmt, was nicht notwendig von oben her bestimmt werden muß, ist Kern und Stern der Mitbestimmung überhaupt. Mit Fug und Recht kann man sie als die Quintessenz der betrieblichen Menschenführung bezeichnen. Diese Mitbestimmung kann ohne weiteres als Forderung des natürlichen Rechts aufgestellt werden. Der arbeitende Mensch braucht sich in sein Tun und Lassen nicht mehr hineinreden zu lassen, als dies sachlich notwendig ist; im übrigen kann er seine Arbeit so einrichten, so einteilen und so zur Ausführung bringen, wie es ihm gut dünkt. Der Betriebsleiter und alle sonstigen mittelbaren und unmittelbaren Vorgesetzten im Betrieb haben kein Recht, in ihren Weisungen weiter zu gehen, als dafür ein sachliches Bedürfnis besteht; im übrigen haben sie die freie Selbstbestimmung des arbeitenden Menschen zu respektieren. Das liegt in der Natur der Sache; das ist insbesondere auch der Sinn des „freien" Arbeitsverhältnisses, in welchem der „freie" Arbeiter dem Arbeitgeber in voller Gleichberechtigung gegenübersteht und nur insoweit, aber keinen Zoll darüber hinaus sich ihm unterordnet, als die Arbeit, d. i. der Vollzug der Arbeit als Glied im geordneten Betriebsablauf, es erfordert. Dazu und zu nichts anderem hat er sich durch den Arbeitsvertrag verbindlich gemacht. Das „freie" Arbeitsverhältnis ist keine abgeschwächte Hörigkeit; dem Arbeitgeber eignet keine andere Weisungsbefugnis gegenüber dem Arbeitnehmer als jene, die sich aus den sachlichen Erfordernissen des geordneten Betriebsablaufs ergibt. Menschlich und gesellschaftlich stehen Arbeitgeber und Arbeitnehmer als solche einander auf vollkommen gleicher Stufe gegenüber.[6]

Jedem geistig geweckten und charakterlich gerade gewachsenen Arbeiter geht es um diese Mitbestimmung. Trotzdem ist von ihr am allerwenigsten die Rede. Das dürfte wie immer nicht einen, sondern mehrere Gründe haben. Ein Grund ist sicher dieser, daß diese Mitbestimmung nur schwer gesetzlich verankert oder betriebsverfassungsrechtlich umschrieben werden kann. Als

[6] „Als solche" will besagen, daß die Überlegenheit an menschlicher Reife, an Reichtum der Persönlichkeit nichts zu tun hat mit der Stellung als Arbeitgeber oder Arbeitnehmer. Es kann zufällig so sein, daß der Arbeitgeber die reifere und überlegene Persönlichkeit ist; ebensogut aber kann das Umgekehrte der Fall sein. Eine Überlegenheit des Arbeitgebers als solchen über den Arbeitnehmer besteht nur im vermögensrechtlichen Bereich, indem der eine kraft seines Eigentums an Produktionsmitteln in der Lage ist, als Arbeitgeber aufzutreten, während der andere mangels Eigentums an Produktionsmitteln sich darauf angewiesen sieht, als Arbeitnehmer sein Brot zu verdienen.

Grundsatz ergibt sie sich aus dem freien Arbeitsvertrag von selbst, gehört also bereits dem geltenden Recht an und braucht nicht erst erkämpft, sondern nur verwirklicht, praktisch durchgeführt zu werden. Diese praktischen Anwendungen des an sich so klaren Grundsatzes sind nun aber so unübersehbar zahlreich und vielgestaltig, daß nicht daran zu denken ist, sie zu katalogisieren. Was das Gesetz hier noch tun könnte, wäre höchstens, gewisse Schutzvorkehrungen gegen die Verletzung dieses Grundsatzes zu treffen, den Arbeiter mit geeigneten Abwehrmitteln gegen solche Verletzungen seines Rechtes auszustatten. Man möchte aber glauben, daß die bereits bestehenden Vorkehrungen ausreichend seien und es nur darauf ankäme, sich ihrer nachdrücklich und entschlossen zu bedienen.

Worauf es ankommt, ist die Selbsterziehung der Arbeitnehmer, diese ihnen zustehende Mitbestimmung unbeirrt in Anspruch zu nehmen und verantwortungsbewußt auszuüben (der Verzicht darauf kann viel bequemer sein, viel eigenes Denken und eigene Entschlußkraft ersparen!), wie auch die Erziehung der Arbeitgeber, diese Mitbestimmung nicht bloß zu gewähren, sondern alles darauf abzulegen, deren Kreis so weit wie möglich zu ziehen und ständig zu erweitern. Das Gesetz kann hier fast nichts tun. Vereinbarungen der Sozialpartner können der Sache gewiß förderlich sein, werden sich aber auch darauf beschränken müssen, die Richtung der gemeinsamen Bemühungen zu bezeichnen, ohne viel in Einzelheiten einzugehen.[7]

Leopold von Ranke

Das christliche Bild seiner Briefe

Von OSKAR SIMMEL S. J.

„Wir fühlen uns allzugut gesichert" schreibt Ranke im Vorwort zu den „Römischen Päpsten". Denn der Einfluß, den die Päpste einmal auf die Länder des Abendlandes ausübten, sei heute, er schrieb das Wort 1834, in den protestantischen Ländern, vorab in Preußen, nicht mehr wahrzunehmen. Vielleicht darf man den Satz aus seinem Zusammenhang herausnehmen und über das gesamte Leben des großen Gelehrten schreiben, wie es in seinen Briefen vor uns liegt.[1] Von 1795—1886 spannt sich der Bogen seines bis in die letzten Tage hinein erfüllten Daseins. Von den großen und erregenden Erschütterungen dieser Zeit ist jedoch nur ein ferner und leiser Wellenschlag

[7] Immerhin könnte beispielsweise festgelegt werden, daß der Refamann sich nicht als Schulmeister aufzuwerfen, sondern als sachverständiger Berater beizuordnen und für die Erfahrungen des Mannes am Arbeitsplatz das gleiche Interesse zu zeigen hat, das er von diesem für seine Belehrungen erwartet.

Die „kollektive" Mitbestimmung, um die es im Wesentlichen bei dem gegenwärtigen Streit geht, soll in einem eigenen Aufsatz behandelt werden.

[1] Leopold von Ranke, Das Briefwerk. Eingeleitet und herausgegeben von Walther Peter Fuchs (624 S.) Hamburg 1949, Hoffmann und Campe. Geb. DM 24.50.

Leopold von Ranke, Neue Briefe. Gesammelt und bearbeitet von Bernhard Hoeft. Nach seinem Tod herausgegeben von Hans Herzfeld. (778 S.) Ebd. Geb. DM 28.50.

in den Briefen zu spüren. Er hat sie als Historiker wohl vernommen und entscheidende Bestimmungen von ihnen empfangen. Innerlich, in der Tiefe seines schöpferischen Geistes konnten sie ihn nicht verwirren. Zu sicher war sein Leben in dem Grund geborgen, der in seinen Briefen noch klarer vor uns liegt als in seinen Werken.

Bereits im ersten an seinen Bruder Heinrich geschriebenen Brief des Leipziger Studenten zeichnet sich der Weg des Mannes in der glühenden Sprache Klopstocks, der wie er Zögling von Schulpforta war, deutlich ab: „Mein lieber Berggeist weist mir in seinem Schacht viele Gänge; ich habe mir vorgenommen, der Goldader nachzugehen. Rechts und links mag das Andre liegen bleiben. Gold ist ja, sagt man, Blut, und Blut, das ist Leben, weißt Du. Suchen wir denn nicht alle das tiefste innerste Leben, hassen wir nicht alle den finstern Tod?" Es war die Geschichte, in der er dieses Leben fand. Hinabsteigend in ihre Schächte entdeckte er die Goldader, die sich nur dem eifrigen und lauteren Mühen erschließt. „In aller Geschichte wohnt, lebet, ist Gott zu erkennen. Jede Tat zeuget von ihm, jeder Augenblick prediget seinen Namen, am meisten aber, dünkt mich, der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe, an seinem Äußersten aufgefaßt und bewahrt, vielleicht damit er nicht verloren geht künftigen sehenderen Jahrhunderten. Wohlan! Wie es auch gehe und gelinge, nur daran, daß wir an unserm Teil diese heilige Hieroglyphe enthüllen! Auch so dienen wir Gott, auch so sind wir Priester, auch so Lehrer" (an Heinrich Ranke Ende März 1820). Noch der Achtundsiebzigjährige steht in einem Brief an seinen Sohn Otto zu dieser Auffassung seiner Wissenschaft als eines priesterlichen Amtes: „Die historische Wissenschaft und Darstellung ist ein Amt, das sich nur mit dem priesterlichen vergleichen läßt, so weltlich auch die Gegenstände sein mögen, mit denen sie sich beschäftigt. . . . Der Historiker ist dazu da, den Sinn jeder Epoche an und für sich selbst zu verstehen und verstehen zu lehren. . . . Über allem schwebt die göttliche Ordnung der Dinge, welche zwar nicht geradezu nachzuweisen, aber doch zu ahnen ist. In dieser göttlichen Ordnung, welche identisch ist mit der Aufeinanderfolge der Zeiten, haben die bedeutenden Individuen ihre Stelle: so muß sie der Historiker auffassen. Die historische Methode, die nur das Echte und Wahre sucht, tritt dadurch in unmittelbaren Bezug zu den höchsten Fragen des menschlichen Geschlechtes."

Der nie versiegende Quell, aus dem ihm solches Verständnis des geschichtlichen Lebens zuströmte, war das Elternhaus und die ihn bis ins hohe Alter hinein begleitende Erinnerung daran. Die Briefe an die Eltern und Brüder, vor allem an den drei Jahre jüngeren Heinrich, sind Zeugnisse einer ergreifenden und schlichten menschlichen Tiefe. „Nie verdankten Kinder Eltern mehr als wir Euch. Ihr gabt uns das gute Beispiel der Ordnung, der Eingezogenheit und des Fleißes", schreibt er als ordentlicher Professor der Geschichte an der Berliner Universität 1836 anläßlich des Todes des Vaters an die Mutter. All die Jahre, die er von daheim weg war, gehörte es für ihn zu einem rich-

tigen Feiertag, heim nach Wiehe zu fahren, und nur dringende Arbeit konnte ihn davon abhalten. Brief um Brief ging dann an die Brüder, um es sie wissen zu lassen und sie zu bitten, auch zu kommen. In ihrem und der Eltern Kreis fühlte er sich so recht festlich gestimmt. Der Vater war Jurist, Abkömmling einer kleinen und einfachen Landpastorenfamilie, von denen Rankes Großvater ein halbes Jahrhundert lang in Ritteburg (Sachsen-Anhalt) Pastor einer kleinen Dorfgemeinde gewesen war. Der Geist des deutschen evangelischen Pfarrhauses war in seinem „einfältigen und ungefärbten Gemüt" noch lebendig. Zusammen mit der liebevollen Sorge der Mutter hat er dem Sohne den Glauben mitgegeben, den dieser sein ganzes Leben hindurch ohne große Anfechtung als kostbares Gut bewahrt hat. Das Elternhaus mit seiner Liebe und bergenden Kraft ließ Ranke zu jenem Geheimnis des Glaubens ein besonderes Verhältnis bekommen, das zeit seines Lebens die Mitte seiner Frömmigkeit und seiner Geschichtsbetrachtung ausmacht: die Vorsehung Gottes.

Der Glaube an sie „ist die Summe alles Glaubens; ich halte ihn unerschütterlich fest", schreibt der Greis an seinen Sohn Otto. Auch wenn wir nicht wüßten, daß er beim Tod der Mutter, die wenige Monate nach dem Vater starb, seinen Trost darin fand, daß sein jüngerer Bruder Ernst ihm auf der Reise zu ihrem Grab Psalmen und Lieder von Paul Gerhard vorlas, so könten wir uns doch den innigen Glauben an die fürsorgende Hand Gottes gar nicht anders als aus diesen Quellen gespeist erklären. Sind doch die geistlichen Lieder des deutschen Protestantismus ein Schatz echter Frömmigkeit, die besonders gern die Führungen und Fügungen Gottes liebevoll anbetet. Überall sah Ranke das Wirken Gottes, im „eigentlichen Leben der Welt", im „Inneren der Nationen". Aber genau so ist es ihm Weg und Führung Gottes, und er schämt sich nicht zu gestehen, daß er beim Gedanken daran geweint habe, wie seine erbarmungsreichen Hände über die kleine Familie und ihn im besonderen ausgestreckt seien, da er zum ordentlichen Professor ernannt wurde. Aus dieser Glaubenshaltung heraus schreibt er an den Bruder Heinrich, daß er in Gott alles Lob suchen wolle und daß all seine Sachen zur Erkenntnis des lebendigen Gottes, des Gottes der Nationen gereichen sollen.

Rankes geistige Kraft war zu groß und sein Verständnis der Geschichte zu durchdringend, als daß er einer pantheistischen Weltauffassung, wie sie gerade dem Deutschen immer als Gefahr droht, hätte verfallen können. Wie sehr er auch die Welt und die Geschichte Gott nähert, eins geworden sind sie ihm nie. Immer bleibt sein Glaube an Gott ein Glaube an die persönliche Vorsehung: „Wir haben's erfahren, es ist ein Geschick in den Dingen, oder vielmehr, eine persönliche Vorsehung waltet über uns." Nirgends hat er inniger und tiefer, nirgends aber auch klarer seinen Glauben an den persönlichen Gott bekannt als in dem Brief, den er bei der Geburt seiner Enkelin an Heinrich schreibt: „Mich hat es mehr als je frappiert, wie Fleisch und Geist zusammenhängt, wie aus allen den zufälligen Umständen, die zu einer Ehe zusammen-

wirken, eine Art von neuer Schöpfung hervorgeht und mitten im Geschwätz und der Sorge des Tages plötzlich ein Wesen uns entgegentritt, höchst hilflos und an sich nicht besser daran als jenes in der Krippe, aber mit den Zügen, die wir lieben, welche das Wehen des Geistes und die Grundlage moralischer Gesinnung verraten, die dem Göttlichen nahestehen. Es hat etwas für sich, die Geburt Gottes aus der Jungfrau zugleich symbolisch zu fassen, wenn man nur keinen Aberglauben damit verbindet... Es ist alles Mysterium, Ehe und Geburt, Leben und Tod; unter und mit dem Sinnlichen erscheint das Göttliche wie im Abendmahl." Wenngleich wir die Symbolhaftigkeit des Abendmahles viel strenger und wirklicher zu fassen haben, so ist doch in echter Analogie zu ihm alles Sinnliche und alles Geschehen in der Welt ein Gleichnis des göttlichen Geistes. Es war Ranke umso leichter, diesen Glauben unversehrt sein ganzes Leben zu wahren, als er schon früh eine aller Frömmigkeit wesentliche Erkenntnis gewann: „Ich bin der Allgegenwart Gottes gewiß und meine, man könne ihn bestimmt mit Händen greifen" schreibt er 1825 an Heinrich. Merkwürdig ist, wie damit auch ein ganz klares Wissen um seine eigentliche Lebensarbeit verbunden ist: „Ich sehe, welch ein schweres Geschäft die Arbeit meiner Tage sein wird."

Den Weg zur Erweckungsbewegung, den so viele seiner Generation einschlugen, konnte Ranke trotz seiner Frömmigkeit nicht mitgehen. Seinen Bruder Heinrich, der darin die Rettung vor dem platten Rationalismus der Universitäten fand, beneidet er zwar um die Innigkeit seines Glaubens, aber folgen kann er ihm nicht. Hier bleibt zeit ihres Lebens eine feine Trennung zwischen den Brüdern bestehen, die allerdings nie die Herzlichkeit zu zerstören vermag, die aber doch erst allmählich an Schmerzhaftigkeit für Ranke verliert. Immer gilt das Wort an den Bruder, der als Erzieher bei Karl von Raumer in Nürnberg ist: „Denk nicht etwa, als paßte ich zu Eurer Schule." Und auch als später der Bruder den Weg zur lutherischen Orthodoxie, die gerade in Erlangen stark vertreten war, fand, muß Ranke zurückbleiben. Seine Verehrung für Luther stammt zwar schon aus der Zeit, da er „auf dem Titel der hl. Schrift seinen Namen gelesen" hat. Aber so wie ihm der Neupietismus der Erweckungsbewegung zu eng war, so entsprachen auch die Schranken der Orthodoxie nicht seinem weiten Geist. Trotzdem war er überzeugter Lutheraner. Als während seines Wiener Aufenthalts das Gerücht auftauchte, er stehe dem Katholizismus nahe oder wolle sogar übertreten, nehmen seine Briefe eine ungewohnte Heftigkeit an, die nicht aus dem sonst zu erwartenden Verlust seiner Berliner Professur zu erklären ist, sondern aus seinem protestantischen Lebensgefühl. Bemerkenswert ist, daß er für Pius V. kein höheres Lob auszusprechen weiß, als daß die Protestanten in dem, „was das Wesen seiner Gesinnung war", ganz mit ihm übereinkamen. Daß Ranke für die christlichen Dogmen in ihrem eigentlichen Sinn kein Verständnis hatte, obwohl er doch sonst die Wahrheit mit allen Kräften suchte, kommt nicht aus einer aufgeklärten oder liberalen Gesinnung. Seine Ablehnung der beiden rationalistischen Professoren Gesenius und Wegscheider in Halle, die nach

seiner Meinung den Grund des christlichen Glaubens untergruben, zeigt das zur Genüge. Ranke teilt das Nichtverstehen des christlichen Dogmas mit vielen seiner Zeitgenossen, die durchaus echte Christen waren und als solche lebten, die aber erst wieder ein Verhältnis zum Wahrheitsgehalt der geoffenbarten Lehre gewinnen mußten, deren verpflichtendem Charakter der Mensch sich nicht entziehen kann.

Man wird Rankes Briefe nicht ohne innere Anteilnahme lesen, auch wenn ein großer Teil von ihnen nicht mehr als rein sachliche Mitteilungen enthält. Aber man wird sich doch fragen, woher es wohl kommt, daß dieser Mann, der eine so überragende wissenschaftliche Leistung aufzuweisen hatte, dessen Frömmigkeit so echt und lauter war, so wenig Einfluß auf das äußere Leben der Nation gewinnen konnte, obwohl doch Generationen von Hochschulprofessoren und Gymnasiallehrern durch seine Schule gingen. Es ist merkwürdig, daß der Mann, der wie kein anderer den verborgenen Wegen der Geschichte nachging, dem Geschehen seiner Tage keinen Weg weisen konnte. Man kann dagegen nicht auf den rein wissenschaftlichen Charakter der Arbeit des Gelehrten hinweisen, der es verbiete, sich der Politik des Tages zu widmen. Es geht nicht um sie, daß er darauf etwa hätte Einfluß gewinnen sollen, es geht um das, was Jakob Burckhardt einmal von der geschichtlichen Erkenntnis sagt: „Was einst Jammer und Jubel war, muß nun Erkenntnis werden, wie eigentlich auch im Leben des Einzelnen. Damit erhält auch der Satz historia vitae magistra einen höheren und zugleich bescheideneren Sinn. Wir wollen durch Erfahrung nicht sowohl klug (für ein andermal) als weise (für immer) werden." Wäre es nicht Rankes Berufung als des unbestrittenen Meisters der Geschichtsschreibung und als des Lehrers an der hohen Schule gewesen, diese Weisheit seinem Volke zu geben, wenigstens soweit, um die dunklen Mächte zu bannen, die damals sich doch schon ankündeten? Oder waren diese bereits so stark, daß kein menschlicher Geist sie noch hätte eindämmen können?

Ranke teilt diese Tragik mit vielen Großen seiner Zeit; sie wird bei ihm nur besonders spürbar, weil er wie kein anderer kraft seines Glaubens und seiner umfassenden Kenntnis der Geschichte berufen gewesen wäre, seinem Volk einen Weg zu weisen. Ihm selbst mag dieses Verhängnis verborgen geblieben sein; denn erst die späteren Zeiten haben es kundgemacht. Aber man spürt es bereits in den Briefen, dort nämlich, wo sie schweigen. Kein Wort verrät je, ob er das drängende Problem seiner Zeit, die soziale Frage, erkannt hat. Ob er, der allen Rätseln der Vergangenheit nachging, ahnte, daß sich im Aufkommen der sozialistischen Bewegung eine neue Welt ankündete? Aus den Briefen ist nichts zu merken, eher das Gegenteil. Man mag es seiner Stellung als Präsident der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften und seiner menschlich gewiß schönen Achtung vor dem Adressaten — es war der Kronprinz Friedrich Wilhelm — zu gute halten, wenn er anläßlich der Attentate auf Kaiser Wilhelm I. 1878 schreibt, er könne keinen anderen Grund dafür finden, „als daß eben dieses Haus das mächtigste Bollwerk für die öffent-

liche Ordnung bildet." Es mochte ihn auch die Verwerflichkeit dieser Anschläge mit Recht abstoßen. Aber man glaubt ihm doch, daß er wirklich keinen anderen Grund finden konnte. Denn auch die Aussetzungen liberaler Zeitungen am Sozialistengesetz sind ihm nur „die Expektorationen liberaler Blätter". Er war ein konservativer Mensch, dem die Autorität des Staates, verkörpert im König von Gottes Gnaden, so heilig und unantastbar war daß jede Änderung im staatlichen Leben „ruchloser Umsturz" sein mußte. Darum sind ihm auch die Ereignisse des Jahres 1848 nur der „blutige Irrwahn der Nationalsouveränität", der die Ideen seiner Jugend „von der Wut der roten Republik versetzt."

Die letzten Wurzeln dieser Auffassung liegen wohl in Rankes geistiger Verbundenheit mit Luther. Richard Hauser hat in seinem Buch „Autorität und Macht" (Heidelberg 1949) gezeigt, wie alle protestantischen Auffassungen vom Staat — er gibt zwar nur einen Überblick über die modernen, wobei man freilich nicht übersehen darf, daß sie auf ihren Vorgängern ruhen —, mögen sie untereinander noch so verschieden sein, auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen: auf die Theologie der Reformatoren. War Ranke in seinem religiösen Leben ein gläubiger Anhänger Luthers, so kann kein Zweifel bestehen, daß auch sein Verhältnis zum Staat durch den Reformator bestimmt war. Wenn Luther schreibt: Qui igitur est in regimine, est quasi incarnatus Deus (Wer die Herrschaft in Händen hat, in dem ist gleichsam Gott verkörpert, WA 43, 514), dann ist darin die Auffassung Rankes vom Gottesgnadentum des Königs gezeichnet. In seinem Glückwunschschreiben an Kaiser Wilhelm I. vom März 1871 heißt es, daß dem König die Kaiserkrone nicht durch Willkür oder durch die Wahl Unberechtigter, sondern durch die unabweisliche Verflechtung der Dinge zugefallen sei. Eine solche Notwendigkeit kann für Ranke weder in einem Naturgesetz noch in einem blinden Schicksal begründet sein, sondern allein im allmächtigen Willen Gottes. Das aber ist ein Gedanke, der die Mitte der Theologie Luthers bildet. War es doch die Majestät Gottes, die sein ganzes Leben beherrschte. Dieser Gottesbegriff ist aber sicher aus Luthers Abhängigkeit von Okham zu erklären, wie Richard Hauser nachweist. Davon ausgehend zeigt er, wie sich diese Ansicht in der Staatsauffassung Luthers auswirkt. Gott ist derart gewaltig und allmächtig, daß er es eigentlich ist, der in allem geschöpflichem Wirken handelt. „Die großen Taten der Geschichte sind sein Werk." (Hauser, a.a.O. 338) Wenn aber Gott ein so übermächtig Handelnder ist, dann verliert alles Werk der Menschen seinen selbständigen Wert. Luther selbst nennt es „Gottes Mummerei". „Das bedeutet die Vergleichgültigung und Aushöhlung der wirklichen Weltordnung. Troeltsch sagt sehr gut von dem Gehorsam und dem Vorsehungsglauben, der Staat, Gesellschaftsordnung und Recht als göttliche Ordnungen ehrt, daß ‚damit ein eigener ethischer Wert der Weltordnung immer noch nicht anerkannt ist'." (Hauser, a.a.O. 340) Der Satz Ernst Troeltschs enthüllt wohl auch die Schwäche von Rankes Vorsehungsglauben. Die mit ihm verbundene Entwertung der Welt mag den großen Mann ge-

hindert haben, die Bedrohung der Welt durch die soziale Frage zu sehen. Denn nur wo die Welt im Letzten ernst genommen wird, kann man sich mühen, eine Antwort auf alle ihre Fragen zu finden, die unbeantwortet den „anarchischen Gewalten" als klingende Schlagworte dienen.

So sind die Briefe Rankes bei all ihrer feinen Menschlichkeit und tiefen Frömmigkeit ein Zeugnis dafür, wie hilflos einer der Besten unseres Volkes der beginnenden Auflösung gegenüberstand.

Die Nackten und die Toten

Buchkritik von WILHELM ROESSLER

Der Kriegsroman des dreiundzwanzigjährigen amerikanischen Schriftstellers Norman Mailer „Die Nackten und die Toten"[1] war in Nordamerika ein Bestseller und scheint es auch in Deutschland werden zu wollen. Nach dem Urteil eines namhaften Kritikers handelt es sich um „ein Buch, das schon um seiner stofflichen, nicht minder aber seiner geistigen Spannweite willen zum Bedeutendsten gezählt werden muß, was es seit langem in moderner Literatur gegeben hat — trotz Hemingway, Faulkner, Sartre, Brecht ... Wir müssen es ertragen, daß uns der Krieg mit dieser vom Laster zerfressenen Fratze vorgeführt wird. Da gibt es kein Ausweichen. Auch sind diese Dinge bei Mailer nicht um ihrer selbst willen da. Sie sind aufgezeichnet, weil es nur einen Weg zum Menschen gibt, den der Wahrheit." Auf diesen Grundton sind — mit wenigen Ausnahmen — fast alle Besprechungen abgestimmt. „Wahrscheinlich", heißt es anderswo, „wird bald sehr viel über das ‚Negative' in Mailers Roman gezetert werden. Bevor man aber in solche Klagen einstimmt, wolle man doch bitte jenes Kapitel in der Bibel aufschlagen und bemerken, daß Norman Mailer mit seinem Roman ‚Die Nackten und die Toten' nichts anderes geschrieben hat als das erste Kapitel des Predigers Salomo, geschrieben mit der grausamen Ernüchterung, die er im Dschungelkrieg auf Anapopei erfuhr." Die erstgenannte Kritik fährt fort: „Wer es fertig bringt, angesichts solcher an die Schreckbilder eines Hieronymus Bosch erinnernden Tableaux in selbstgefälliger Abscheupose Verdammungsurteile zu formulieren, der sollte der Verachtung und der aktiven Zurückweisung aller anderen ausgesetzt sein."

Trotz solcher starken Worte kann und muß es erlaubt sein, sich — ohne alle selbstgefällige Abscheupose und ohne jedes selbstgerechte Verdammungsurteil — mit der Grundhaltung dieses Romans auseinanderzusetzen, ehe man sich so anerkennenden Urteilen anschließt.

Der Roman schildert die Erlebnisse amerikanischer Truppen im Kampf gegen die Japaner auf der Südseeinsel Anapopei während des zweiten Weltkriegs. Im Mittelpunkt der Handlung steht der Fronteinsatz eines Infanteriezuges im Dschungelkrieg. Die Schilderung des rückwärtigen Stabes rundet die Gesamtdarstellung zu einer Art Querschnitt durch die amerikanische Armee ab. Im sogenannten Zeitraffer werden zehn Kurzbiographien der kennzeichnendsten Gestalten eingeblendet. Durch dieses Kunstmittel tritt das Buch aus der Reihe der reinen Kriegsdarstellungen heraus und wird zu einem Spiegel amerikanischen Lebens über-

[1] F. A. Herbig, Berlin 1950. (784 S.) Deutsche Übersetzung aus dem Amerikanischen von W. Kahnert.

haupt. Die im Zeitraffer eingestreuten Lebensläufe zeigen nämlich deutlich, wie die Männer in der Unerbittlichkeit des Einsatzes nur zur letzten unmißverständlichen Ausprägung bringen, was in ihrem bisherigen Leben bereits an Charakteranlagen vorgeformt war. Zugleich umfassen diese Lebensabrisse die Vielfalt amerikanischen Volkstums vom Mexikaner bis zum Polen, von der besitzenden und wirtschaftlich führenden Oberschicht der USA. bis zum Gelegenheitsarbeiter.

Wie sieht nun Mailer diese Menschen? Der Befehlshaber der Armee, General Cummings, ist ein vom Machttrieb besessener Offizier, der nur seine Karriere und den Genuß der Macht kennt. Die ihm unterstellten Offiziere sind entweder arrogante und großsprecherische Angehörige einer Offizierskaste oder fleißige und brave Dummköpfe. Cummings selbst beherrscht die Technik der Menschenführung dadurch, daß er bewußt die Spannung zwischen den einzelnen Ranggruppen des Heeres und ihrer Menschen künstlich erhöht. Er handelt nach dem Grundsatz, daß Angst die sicherste Voraussetzung ist, um Menschen zu beherrschen: „Angst ist die Bestimmung des Menschen im 20. Jahrhundert", sagt er einmal zu seinem Adjutanten, und an einer anderen Stelle: „Ich versichere Sie, um eine Armee schlagkräftig zu erhalten, muß jeder Mann in einer Stufenleiter der Angst eingespannt sein." Seine Herkunft und seine Verbindungen zur wirtschaftlichen Oberschicht legen den Gedanken nahe, daß er mit seiner Grundhaltung durchaus nicht allein steht. Damit gewinnt seine Sicht des vergangenen Krieges eine ganz besondere Bedeutung: „Zum ersten Mal in unserer Geschichte ... sind die mächtigen Männer in Amerika sich ihrer wirklichen Ziele bewußt geworden. Passen Sie auf, nach dem Kriege wird unsere Außenpolitik weit nackter werden und weniger heuchlerisch als je zuvor. Wir werden nicht länger mit der linken Hand unsere Augen verdecken, während wir mit der rechten eine imperialistische Klaue ausstrecken ... Historisch gesehen liegt der Sinn dieses Krieges darin, Amerikas potentielle Energie in kinetische umzuwandeln. Der Plan des Faschismus ist viel gesünder, wenn Sie es recht bedenken, als der des Kommunismus, weil er sich fest auf der wirklichen Natur des Menschen aufbaut, nur daß er im falschen Lande gestartet wurde, in einem Land, das nicht genug wahre potentielle Macht besitzt, um sich vollständig zu entwickeln ..., aber die Idee, der Plan war gut."

Die „wirkliche Natur des Menschen" kommt in Mailers Roman immer wieder vor und seine Sicht wird als die einzige und letzte Wahrheit ausgegeben. Nach ihm ist die letzte Grundlage der menschlichen Natur der Sexus. Die Welt wird beherrscht von einer Art Pansexualismus, und selbst die Machtgelüste des Generals werden erklärt als eine Kompensation des Scheiterns der persönlichen Geschlechtsbeziehung zu seiner Frau. Diese Grundhaltung wird bei fast allen Personen in immer neuen Abwandlungen dargestellt.

Zunächst scheint dem General allerdings in dem Adjutanten, Leutnant Hearn, ein Gegenspieler zu erwachsen. Hearn hat sich freiwillig zum Kriegseinsatz gemeldet. Er ist der Sohn eines geschäftstüchtigen und wirtschaftsmächtigen Vaters. Eine gefühlsmäßige Hinneigung zu den wirtschaftlich Schwachen und Unterdrückten hat schon den Studenten in Konflikt mit dem Vater gebracht. Aber die Wirklichkeit des Parteilebens zeigt ihm die falsche Romantik seiner Haltung. Die Kommunisten selbst empfehlen Hearn den Austritt aus der Partei, der er beigetreten ist: „Nur der Mensch, der zur Partei kommt, weil ihn die wirtschaftliche Ungleichheit jeden Tag seines Lebens aufs neue erniedrigt, ergibt einen guten Kommunisten. Du bist in wirtschaftlicher Hinsicht unabhängig und daher frei von Furcht und ohne rechtes Verständnis."

In der Auseinandersetzung mit dem General unterliegt Leutnant Hearn in seinen unklaren humanen Begriffen der Brutalität des Generals. Hearn wird zu einem Frontkommando versetzt und erlebt mit Schrecken, daß er als handelnder Offi-

zier der Versuchung unterliegt, seine Untergebenen genau so zu behandeln wie Cummings ihn. Schon bei der Überfahrt hat er das dumpf empfunden: „Immer ist es Macht, die sich auf einen stürzt und verlockt." So kommt Hearn nicht zufällig durch den Verrat eines ehrgeizigen Unteroffiziers sinnlos um.

Feldwebel Croft, der den Leutnant bewußt dem sichern Tod ausliefert, stellt, machtbesessen wie er ist, sozusagen eine Mannschaftsausgabe des Generals dar. Er zeigt die entsprechenden Züge allerdings ungehemmter, gröber, brutaler. Bei ihm zuerst bricht die grausame Freude am hinterlistigen Töten der Gegner durch, die gegen Ende des Romans fast alle Soldaten erfaßt hat.

Die Reihe der einzelnen Soldaten stellt trotz mancher sympathischer Züge — im großen ganzen doch nur eine Abwandlung der Wesenszüge Crofts dar. Ihre Grundeinstellung wird durch einen geschickt eingeschobenen Chorus an den entscheidenden Stellen des Werkes gekennzeichnet. Einer aus diesem Chor drückt ihre Haltung bei der Frage, was nach dem Kriege für sie bleiben werde, mit den Worten aus: „Was würde es sonst noch geben außer einer Hure und einem bißchen Erregung in den Lenden."

Nun sind zwar menschliche und religiöse Bindungen bei den Soldaten vorhanden, aber sie halten nicht stand. Kommen bei einzelnen religiöse Gefühle vor, so sind sie mehr abergläubische und vorüberziehende Stimmungen als echte Impulse. Nur einer scheint wirklich fromm zu sein, Ridges. Er wird aber sofort als ein religiös-primitiver Mensch vorgestellt. Nach seiner Ansicht hat man sich die Seele wie einen großen weißen Fußball in Magennähe vorzustellen. Bei jeder Sünde erhält diese weiße Kugel ein schwarzes Mal, und wenn die Schwärze die Hälfte des Balles überschritten hat, kommt der Träger und Besitzer in die Hölle. Auf diesem Hintergrund sind seine religiösen Erwägungen an der Bahre des sterbenden Kameraden zu verstehen.

Aber auch für Ridges kommt der Augenblick, wo seine dumpfe Ergebenheit in den Willen Gottes fragwürdig wird. Blitzartig erkennt er in der unmenschlichen Überanstrengung, die ihm mit dem Rücktransport des Schwerverwundeten befohlen wird, ein Sinnbild für sein ganzes Dasein: „Sein ganzes Leben lang war seine Arbeit nutzlos gewesen. Mit seinem Großvater und seinem Vater hatten sie sich mit verdorbenen Ernten und nicht endender Arbeit abgequält. Was hatte ihre Arbeit für einen Sinn gehabt? Was hat der Mensch von all seiner Mühe, die er hat unter der Sonne? Dieser Schriftvers kam ihm wieder in den Sinn. Er stammte aus einem Kapitel der Bibel, das er immer gehaßt hatte. Ridges fühlte, wie ihn eine maßlose Verbitterung überkam. Es war ungerecht. Wenn sie einmal eine gute Ernte auf dem Halme hatten, wurde sie durch einen Regensturm vernichtet. Gotteswege! Haß stieg plötzlich in ihm auf. Was für ein Gott mußte das sein, der einen zum Schluß immer wieder betrog? Ein grausamer Spaßmacher!" Ridges fällt nach diesem Erlebnis wieder in sein dumpfes Dahindämmern zurück. Was er aber in dem eben gezeichneten Augenblick empfunden hat, verspüren mehr oder weniger alle. In der schärfsten Form gibt Polack der Frage nach Gott den zynischen Ausdruck: „Wenn es einen geben sollte, ist er bestimmt ein Schweinehund."

Mit Ridges zusammen trägt der Jude Goldstein den sterbenden Wilson zurück, Wilson, den bis in seine Sterbestunde hinein fast nur sexuelle Phantasien beschäftigten, fordert die beiden Kameraden auf, ihn liegen und sterben zu lassen. Sie aber tragen selbst die Leiche noch unter unsäglichen Strapazen durch den Dschungel weiter, wobei es in einem seltsamen Zwielicht bleibt, ob Kameradschaft und Ethos oder der unmenschliche Drill, der ihnen eingebläut ist, sie vorwärtsstolpern läßt. Zwar tröstet den Juden Goldstein eine Zeit lang der Gedanke, daß Israel das Herz aller Dinge sei. Aber dann wird auch ihm die Sinnlosigkeit des ganzen bis-

herigen geschichtlichen Weges seines Volkes und seines eigenen Lebens klar: „Alles Leiden der Juden führte zu nichts. Kein Opfer wurde belohnt, aus keiner Erfahrung lernte man. Es war alles hinausgeworfen, nur Zahlen in der grausamen Wüste der Geschichte ... In diesem Augenblick fühlte er nichts anderes als einen unbestimmten Zorn, einen tiefen Widerwillen und den Beginn einer grenzenlosen Hoffnungslosigkeit." Wieder faßt ein Soldat auch Goldsteins Erfahrung in die Worte zusammen: „Natürlich starben sie vergebens, jeder Soldat wußte es." „Jawohl! Krieg um irgendwelche Ideen zu führen, ist genau so, als ob man zu einer Hure geht, um eine Ansteckung loszuwerden! Jetzt starrte Red zum Mond empor. Vielleicht aber steckte ein tieferer Sinn dahinter. Er kannte ihn nicht, und es gab auch keinen Weg, ihn jemals herauszufinden. Keiner würde ihn je entdecken. ÄÄÄH, in den Eimer damit; wen kümmert es schon?"

Eine Dichtung mit der von Mailer vertretenen Grundhaltung kann nicht nur nach rein künstlerischen Gesichtspunkten beurteilt werden. Für einen Dreiundzwanzigjährigen stellt das Buch, selbst wenn es stärker in der literarischen Tradition Amerikas steht, als es die deutsche Kritik wahr haben möchte, eine erstaunliche Leistung dar. Aber berechtigt die formale Leistung wirklich dazu, von dem Werk zu sagen, daß es den Weg zur Wahrheit zeige?

Der deutschen Übersetzung wurde ein Ausspruch Ortega y Gassets vorangestellt: „Statt das Negative der Zeit zu bemänteln, sollten wir es doppelt unterstreichen, herausstellen und getrost beim Namen nennen. Dann werden wir sehen, daß auch einmal das Negative zu einem Positiven wird." Aber wird das Negative in Mailers Buch „Die Nackten und die Toten" wirklich ein Übergang zum Positiven?

Es bedarf keiner Frage, daß die von Mailer gezeigten Typen sich in allen Armeen des letzten Weltkriegs gefunden haben. Diese Typen gibt es. Aber es ist doch nicht erlaubt, ganz ausschließlich nur sie zu zeichnen. Norman Mailer hat in seinen Kriegserlebnissen nur eine Theorie bestätigt gefunden, die ihm die heimische Psychologie mit auf den Weg gegeben hatte. Freud und Adler sind es, die ihm den Schlüssel reichten zu einem Menschenverständnis, wie es sich hier darbietet. Nackt und tot müssen tatsächlich alle Menschen erscheinen, wenn sie ausschließlich mit den Augen einer von Freud bestimmten Menschendeutung gesehen werden.

Es dürfte kaum ein Zufall sein, daß Mailer in allen Kurzbiographien des Zeitraffers nur e i n e Beziehung zwischen Mann und Frau kennt — die sexuelle. Selbst da, wo er positiv zeichnen will, kennt er keine echte, geschweige denn eine sakrale Bindung durch die Liebe. So wenig nun aber die körperlichen Beziehungen in der Ehe geleugnet werden können und so sehr sie einen Bestandteil des Miteinanders der Eheleute bilden, so wenig ist es möglich und erlaubt, die rein körperlichen Beziehungen zu verabsolutieren und zum allein Entscheidenden zu machen. Geschieht das aber, dann ist etwas sehr Wesentliches, wenn nicht das Wesentlichste, unterschlagen. Was Mailer hier in der Zeichnung der Ehe unterläuft, das kennzeichnet seine gesamte Darstellung. So ist es nur folgerichtig, wenn er bei einer Grundstimmung bleibt, die letztlich dem Ekel Sartres ganz nahe verwandt ist.

Wenn in dem Roman der Prediger Salomo mit dem Satze zitiert wird, daß alles menschliche Bemühen eitel sei, so findet dieses Gefühl bei Mailer seine letzte Ausformung in dem Bild vom betrügerischen Gott, dem grausamen Spaßmacher. Nun führt aber die Bibelstelle selbst genau zum entgegengesetzten Ergebnis. Am Schluß des Predigerbuches, das mit der Eitelkeit alles menschlichen Bemühens beginnt, steht das Wort: „So laßt uns die Hauptsumme aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist es, was allen Menschen zukommt."

Hier gilt die Vergeblichkeit alles menschlichen Tuns nur im Angesichte der Ewigkeit, und die Höllendarstellung eines Hieronymus Bosch soll in ihrem Grauenhaften nur den Himmel um so leuchtender aufstrahlen lassen. Nur dann könnte der bei Mailer vertretene Nihilismus Durchgangsstufe zum Positiven sein, wenn bei aller kompromißlos gezeichneten Verworfenheit des Menschen doch auch nie seine Ebenbildlichkeit mit Gott vergessen würde. Daß dieses Positive tatsächlich aus einem echten Nihilismus erwachsen kann, zeigt im angelsächsischen Raum das Erlebnisbuch des 22jährigen Richard Hillary: „Der letzte Feind"[2]. Hillary sieht sich selbst und seine Umwelt noch um eine Schattierung nüchterner als Mailer. Für ihn gilt die Erkenntnis, mit der das obengenannte Zitat Ortega y Gassets weitergeführt wird: „Wir stehen jetzt vor der letzten Illusion, nämlich der Illusion, ohne Illusion zu leben." Hillary aber erfährt im Erlebnis des Leidens und in der erschütternden Begegnung mit echter menschlicher Anteilnahme den Durchgang von einem skeptischen Nihilismus zu wirklicher Menschlichkeit. Und angesichts dieses Erlebnisses und seines so selbstsicheren Nihilismus kann er voller Entsetzen von sich sagen: „Mit erschreckend blendender Klarheit sah ich mich plötzlich, wie ich war. Du großer Gott, daß ich so anmaßend hatte sein können!" Im Gegensatz zu Norman Mailer wächst der junge Hillary im Erlebnis des Leidens und des Todes über seinen skeptischen Egoismus und über sein Mißtrauen gegen alle hinaus und wird einer Wandlung fähig, die ihn in Berührung bringt mit jener letzten Macht, die alles menschliche Begreifen übersteigt.

[2] Richard Hillary, Der letzte Feind. Zürich 1946, Amstutz, Herdeg u. Co.

Umschau

Philosophen-Tagung in Fulda

Die älteste philosophische Zeitschrift Deutschlands, das im Jahre 1888 von den Fuldaer Professoren Constantin Gutberlet und Josef Pohle begründete „Philosophische Jahrbuch", gibt in diesem Jahr seinen 60. Band heraus. Aus diesem Anlaß lud der derzeitige Schriftleiter, Prof. Georg Siegmund, die Mitarbeiter und Freunde der Zeitschrift zu einer Tagung ein, die vom 29. April bis 2. Mai im Bonifatiushaus in Fulda stattfand.

Obwohl von den Einberufern der Tagung keine bestimmten Themen festgelegt waren, schlossen sich die Vorträge und Aussprachen wie von selbst um gewisse Problemkreise zusammen, und auch die zunächst scheinbar auseinanderstrebenden Meinungen trafen sich in mehr als einer bedeutsamen Frage schließlich doch im wesentlichen auf einer mittleren Linie. Grundlegend war der einleitende Vortrag von Hans Meyer (Würzburg) über „die Aufgabe einer Philosophia perennis". Mit Recht betonte er, daß dieser Ehrenname nicht auf ein bestimmtes, in sich abgeschlossenes System eingeschränkt werden dürfe. Anderseits meint der Name freilich nicht bloß die gemeinsame Sinnrichtung der sich durchhaltenden Fragestellungen, sondern auch einen gesicherten Grundbestand von Einsichten und Wahrheiten in organischem Wachstum, den H. Meyer immer wieder als „theistisch-teleologische Weltanschauung" bezeichnete. Als Gegenwartsaufgaben nannte er vor allem die Aufarbeitung und Nutzbarmachung der großen Vergangenheit — eine befriedigende, ideengeschichtliche Darstellung der mittelalterlichen Metaphysik fehle z. B. immer noch — und die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, mit dem deutschen Idealismus, der Phänomenologie, der Existenzphilosophie.

Es schloß sich eine bewegte Aussprache über den Begriff der „christ-

lichen Philosophie" an, die durch den Vortrag von R. Schwarz (Geisenheim) über das Problem der christlichen Philosophie neuen Antrieb erhielt. Während sich H. Meyer und andere vor allem für die methodische Eigenständigkeit der Philosophie einsetzten und darum dem Gedanken einer „christlichen" Philosophie äußerst zurückhaltend gegenüberstanden, betonte R. Schwarz, daß schließlich jede Philosophie aus einem vorgegebenen Glaubensgrund lebe. Die Aussprache brachte insoweit eine Annäherung, als anerkannt wurde, daß der christliche Philosoph aus christlicher Haltung und Verantwortung heraus philosophiert; nur dürfe, wenn man von Philosophie sprechen wolle, das Inhaltliche nicht vom Glauben her begründet werden. Wohl kann der Glaube anregend auf das philosophische Denken wirken, ihm neue Fragen aufgeben, ja sogar ihm Antworten auch philosophisch erleichtern, auf die das sich selbst überlassene menschliche Denken nicht gekommen wäre. Wird aber nicht so, unbeschadet der Sauberkeit philosophischer Methode auch der Lehrinhalt positiv vom Glauben her beeinflußt? Warum sollte es dann aber verwehrt sein, von „christlicher Philosophie" zu sprechen? Ein neues Beispiel der Befruchtung philosophischen Denkens durch das Christentum legte der spannende Vortrag von P. Wilpert (Passau) über die Seelenlehre des Aristoteles nahe. Er zeigte, wie Aristoteles trotz allen Ringens nie den vollen Ausgleich zwischen der leibseelischen Natureinheit des Menschen und der Geistigkeit seiner Seele gefunden hat. Erst die christliche Philosophie fand diesen Ausgleich und hat ihn dann fälschlich in Aristoteles hineingedeutet.

Die von H. Meyer umrissenen geschichtlichen Aufgaben der Philosophia perennis wurden weiter in den Vorträgen von V. Rüfner (Bamberg), Frau M. Aebi (Zürich), G. Siewerth (Aachen) und J. Hommes (Freiburg) nach verschiedenen Richtungen hin in Angriff genommen; auch der Vortrag von F. Bergenthal (Burghausen) über die Philosophie Goethes — eine philosophische Interpretation der letzten Worte des Herrn aus dem Prolog im Himmel in Goethes Faust — gehört in etwa hierher. Rüfner zeigte an bisher kaum beachteten Beispielen das Weiterleben mittelalterlicher Gedankengänge in der Philosophie der Neuzeit. Frau Aebi unterzog die Kritik Kants einer bis ins einzelne gehenden scharfsinnigen Gegenkritik, während Siewerth in seinem schwungvollen Vortrag Hegel und Thomas gegenüberstellte. Die beiden Vorträge waren ein Musterbeispiel dafür, wie weit die Methoden der Auseinandersetzung voneinander abweichen können. Es läßt sich wohl kaum leugnen, daß die Ausführungen Aebis trotz vieler scharfsinniger und richtiger Bemerkungen im einzelnen der Bedeutung Kants und seiner transzendental-logischen Grundgedanken nicht gerecht wurden. Allein mit der „Exaktheit" eines methodischen Positivismus kommt man Kant nicht bei. Wie ganz anders verstand es Siewerth, die überragende Größe Hegels gelten zu lassen und dann doch seinen stolzen Gedankenbau als „kalte, diabolische Gnosis" abzulehnen! Freilich bedarf diese Art der Auseinandersetzung einer Ergänzung durch nüchterne Einzeluntersuchungen.

Am meisten gingen wohl die Ansichten auseinander in der Deutung und Beurteilung der Existenzialphilosophie Heideggers. J. Hommes versuchte in seinem Vortrag „Die Grundbegriffe des Existenzialismus" die Hauptvertreter der deutschen Existenzphilosophie, Heidegger und Jaspers, möglichst auf einen Nenner zu bringen. Das „Sein" Heideggers scheint ihm nur der innerste Wesensgrund des Menschen selbst zu sein, freilich dann auch wieder das Umgreifende, das Subjekt und Objekt miteinander verbindet. Jedenfalls aber, meinte er, bedeute die Existenzphilosophie Heideggers den förmlichen Ausschluß Gottes aus dem Gesichtsfeld des Menschen. Dem widersprach besonders der Heidegger-Schüler G. Siewerth. Viel-

leicht wird man mit Llambios de Azevedo, dessen von Montevideo gesandte Abhandlung „Der alte und der neue Heidegger" teilweise verlesen wurde, gestehen müssen, daß Heideggers Denken noch unabgeschlossen, noch im letzten unentschieden ist; darum aber, meint Azevedo, ist es bisher auch noch keine Überwindung des Nihilismus. Denn nur die Lösung der Frage, nicht die Betonung ihres einzigartigen Charakters, kann den Nihilismus überwinden.

Von Einzelfragen der systematischen Philosophie kamen vor allem Probleme der Naturphilosophie und Anthropologie zur Sprache. Die schwierigen Gedankengänge von E. Wasmuth (Tübingen) „über die Zeit" können wohl nur im Kreis der Fachphilosophen erörtert werden, wenn der Vortrag gedruckt vorliegen wird. Mehrmals, besonders im Anschluß an den Vortrag von J. de Vries (Pullach) über „die neue Physik und das Problem der Induktion", kam die Rede auf das viel besprochene „Kausalgesetz". Gerade hier zeigte sich eine erfreuliche Übereinstimmung der Auffassung, wenigstens was die wesentlichen Punkte angeht; so bezüglich des grundlegenden Unterschiedes zwischen metaphysischem Kausalprinzip und physischem Kausalgesetz, ferner in der Ablehnung wahrer Freiheit des Wirkens im physikalischen Bereich, ja in der ganzen untermenschlichen Natur. Analoge Vorstufen der Freiheit, die sich in diesen Bereichen finden, besagen keine echte Wahlfreiheit. Aber auch keine absolut zufällige Verwirklichung eines einzigen von mehreren gleichmöglichen Fällen kann im realen Wirken der Dinge angenommen werden. Da uns jedoch das Ansichsein der eigentlich wirkenden letzten Individuen der Körperwelt noch unerreichbar zu sein scheint, ist es recht wohl möglich, daß in der uns zugänglichen Schicht der Erscheinungen unter Bedingungen, die für unsere Beobachtung gleich sind, trotzdem Verschiedenes geschehen kann. In diesem Sinn kann man zugeben, daß das Kausalgesetz in der „Welt der Physik" nicht gilt. So heben sich die drei Stufen: Physik — Naturphilosophie — Metaphysik deutlich voneinander ab.

A. Guggenberger (Gars a. I.) wandte sich den Problemen des Lebens zu. Aus dem Problemkreis „Technologisches und ontologisches Denken" behandelte er die Sonderfrage: Das Lebendige unterm Experiment und in ontologischer Schau; er zeigte in tief eindringender Analyse, wie die rein experimentelle Erforschung der einzelnen „Lebens"prozesse über sich hinausdrängt, wenn nicht das „Leben", das ja nicht nur vom organischen, sondern auch vom seelischen Leben ausgesagt wird, ein bloßes Wort werden soll. Größtes Interesse fand der ebenso kenntnis- wie ideenreiche Vortrag von Frau H. Conrad-Martius (München) über „die Herkunft des Menschen". Sie berichtete eingehend über die neueren Funde, die alle nur wünschenswerten körperlichen „Zwischenglieder" zwischen Menschenaffen und Homo sapiens zu liefern scheinen. Trotzdem glaubte sie, eine körperliche Abstammung des Menschen aus dem Tierreich aus philosophischen und religiösen Gründen ablehnen zu müssen. Der Mensch wurde im Zustand der „unversehrten Natur" nach Leib und Seele von Gott geschaffen; sein Leib war der vollkommenste Ausdruck seiner geistigen Seele. Erst der gefallene Mensch sank auch physisch auf eine Stufe herab, auf der er erst allmählich die nun hervortretenden tierischen Züge seiner Gestalt überwinden mußte. Das Problematische dieser kühnen Lösung wurde in der Aussprache nicht eigens hervorgehoben; um so entschiedener wurde allseits betont, daß vom Dogma her eine solche oder ähnliche Auffassung nicht gefordert ist. — Anthropologische Einzelfragen behandelten die anregenden Vorträge von G. Kafka (Würzburg) und G. Siegmund (Fulda). Ersterer sprach über „die Angst vor der Transzendenz", letzterer über das Thema „Der kranke Mensch". Beide zeigten, wie derartige Probleme nicht von der Psychologie bzw. Naturwissen-

schaft allein, sondern nur von einer ganzheitlichen Schau des Menschen her bewältigt werden können.

Die Tagung bewies jedenfalls eindrucksvoll die Aufgeschlossenheit der christlichen Philosophen Deutschlands für die Gegenwartsfragen und die Fruchtbarkeit ihrer gemeinsamen philosophischen Grundlage für die Lösung dieser Probleme. Die einzelnen Vorträge sollen in einem Doppelheft des „Philosophischen Jahrbuchs" veröffentlicht werden. Josef de Vries S.J.

Erinnerungen eines Militär-Attachés

Der deutsche Historiker, der sich mit der Geschichtschreibung des „Dritten Reiches" befaßt, wird noch auf geraume Zeit damit zu rechnen haben, daß ihm die wichtigsten Forschungsquellen verschlossen sind. Denn die archivalischen Aktenbestände der deutschen Reichsbehörden, insbesondere die des Auswärtigen Amtes und der obersten Wehrmachtstäbe, befinden sich, soweit sie nicht vernichtet worden sind, noch in der Hand der Siegermächte, zum weitaus größten Teil in Washington und London. Amerikanische, britische und französische Historiker sind zwar seit einer Reihe von Jahren mit internationaler Korrektheit und Sachlichkeit damit beschäftigt, eine Veröffentlichung der wichtigsten diplomatischen Schriftstücke der Hitlerzeit in englischer Sprache durchzuführen und haben auch bereits eine Reihe von Bänden über die Vorgeschichte des zweiten Weltkrieges herausgebracht. Die deutschen Originaltexte aber werden noch solange unbekannt bleiben, bis die Rückgabe der Originalakten an Deutschland erfolgt.

Bei dieser Sachlage ist es zu begrüßen, wenn von deutscher Seite Versuche gemacht werden, die zur Zeit noch bestehende Leere im dokumentarischen Quellenmaterial nach Möglichkeit durch Herausgabe privater Aufzeichnungen und Erinnerungen solcher Persönlichkeiten auszufüllen, die auf Grund ihrer dienstlichen Tätigkeit oder privater Einblicke über die geschichtlichen Vorgänge jener Zeit, ihre Zusammenhänge und Hintergründe Aufschlüsse geben können. Als zeitlich und sachlich begrenzter Beitrag dieser Art darf auch das unlängst erschienene Buch des ehemaligen Generals der Panzertruppen Freiherrn Geyr von Schweppenburg angesehen werden.[1]

Der Verfasser, der vom Frühjahr 1933 bis zum Herbst 1937 als erster deutscher Militärattaché in London und gleichzeitig auch in Brüssel und im Haag tätig war, schildert in gedrängter Kürze klar und anschaulich seine Erlebnisse während dieser Zeit und die dabei gesammelten Beobachtungen, Eindrücke und Erfahrungen. Längere Zeit schien die Durchführung des ihm von seinen militärischen Vorgesetzten erteilten Auftrags, vertrauensvolle Beziehungen zwischen der jungen deutschen Wehrmacht und derjenigen der anderen Staaten herzustellen und dadurch zur Erhaltung des Friedens in Europa beizutragen, trotz aller politischen Spannungen aussichtsvoll. Der Verfasser unterstreicht dabei stark die weitsichtige Verständigungsbereitschaft, die er bei jeder Gelegenheit im War Office, insbesondere bei dem Chef der englischen Operationsabteilung und des Nachrichtenwesens, General Sir John Dill, der später während des Krieges längere Zeit Chef des Empire-Generalstabes gewesen ist, sowie bei dem Chef der politischen Abteilung West, Oberst Bernard Paget, gefunden hat. Angesichts der durch Hitlers Außenpolitik verursachten Zuspitzung der politischen Lage hielt der deutsche Militärattaché in seiner Berichterstattung mit der fortgesetzten Warnung nicht zurück, daß bei weiterer Überspannung des Bogens für den Kriegsfall mit Sicherheit auf eine feindselige Haltung des britischen Empire zu rechnen sei. Nach der Rheinlandbesetzung wies er gemeinsam mit dem Marine- und Luftattaché telegraphisch darauf hin, daß die Chancen Krieg zu

[1] Erinnerungen eines Militär-Attachés, London, 1933 bis 1937. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart. (172 S.) In Halbleinen DM. 11.20.

Frieden wie 50 : 50 ständen. Im Dezember 1936 nahm er noch einmal die Gelegenheit wahr, Hitler persönlich auf die Gefahren seiner hasardierenden Englandpolitik und deren unausbleibliche Folgen aufmerksam zu machen — mit dem Erfolge, daß er als pessimistischer Warner und ewiger Besserwisser jede Einflußmöglichkeit auf die deutsche Außenpolitik verlor. Kein Wunder, daß nun auch auf der andern Seite die bisherige loyale Verständigungsbereitschaft des War Office einer immer kühleren Zurückhaltung Platz machte. Bevor Geyr im Herbst 1937 seinen Londoner Posten verließ, warnte er in seinem Schlußbericht eindringlichst vor einem Krieg mit den vereinigten Angelsachsen. „Die Vereinigten Staaten sehen heute so wenig wie 1917 zu, daß England militärisch geschlagen wird." Er wußte, daß jahrelange Bemühungen fehlgeschlagen waren.

Interessant sind auch die Ausführungen Geyrs über eine im Frühjahr 1937 unternommene Reise nach Ägypten. Ihr Hauptzweck war, das italienisch-britische Kräfteverhältnis in Nordafrika auch für den Fall eines Kampfes an der ägyptischen Westgrenze zu klären. Geyr kam zu dem Ergebnis, daß jeder Angriff der Italiener von Westen her spätestens am Nil zum Stehen kommen würde.

In seiner Eigenschaft als deutscher Militärattaché in Brüssel begegnete er lange Zeit hindurch dem unverhohlenen, aus der Vergangenheit herrührenden Mißtrauen der Belgier gegen deutsche Angriffsabsichten. In der ehrlichen, von seinen militärischen Vorgesetzten voll geteilten Überzeugung, daß eine erneute Verletzung der belgischen Neutralität von deutscher Seite völlig ausgeschlossen sei, gab er in seiner Berichterstattung am Ende seines Wirkens der Ansicht Ausdruck, daß Belgien den Wunsch und Willen habe, sich aus allen Wirren herauszuhalten. Auch von der holländischen Regierung gewann er den gleichen Eindruck. „Holland", so sagte ihm der Kriegsminister, „muß so stark sein, daß ein Durchmarsch- und Benutzungsrecht von keiner Seite in Frage kommt."

Was Geyrs Buch weit über historisch und politisch interessierte Kreise hinaus lesens- und beachtenswert macht, sind neben einer Fülle höchst charakteristischer persönlicher Einzelerlebnisse, die oft nur in kurzen prägnanten Strichen, oft aber auch in sorgsamer Detailarbeit vortrefflich gezeichneten Charakterbilder geschichtlicher Persönlichkeiten, mit denen ihn seine berufliche Tätigkeit in Berührung brachte. Hervorgehoben sei hierbei auf englischer Seite die Gestalt des Generals Sir John Dill, auf deutscher die des Generalstabchefs Beck. „Dill hatte sowohl seinem Charakter nach wie in der Tragik seines persönlichen Lebens eine gewisse Ähnlichkeit mit Beck: dieselbe souveräne Geistigkeit, die große Art und die menschliche Vornehmheit."

Wolfgang Foerster.

Deutsche besiedeln den Chaco

Vor wenigen Jahrzehnten noch ein weißer Fleck auf der Landkarte von Paraguay, ist der Gran Chaco heute das Ziel Tausender deutscher Bauern. Rußlanddeutsche und zwar ausschließlich Mennoniten sind es, denen während des Krieges die Flucht aus der Sowjet-Union gelungen ist, und die nun mit Unterstützung ihrer Glaubensgenossen in Übersee eine neue Heimat suchen. Sie haben den großen Vorteil, daß ihnen Landsleute aus dem alten Rußland, die zum Teil 1923, zum Teil 1929 die UdSSR verlassen konnten, den Weg geebnet haben. Ziel dieser deutschen Mennoniten aus Rußland war damals wie heute außer Kanada und Brasilien hauptsächlich Paraguay.

Ohne Lärm und von der Öffentlichkeit unbeachtet sind von 1945 bis Anfang 1950 über 8000 deutsche Flüchtlinge, die in der Hauptsache der gleichen Religionsgemeinschaft angehören, in Paraguay eingewandert. Ein Teil von ihnen ließ sich in dem wald- und niederschlagsreichen Ostparaguay nieder

und gründete zwischen der Hauptstadt Asuncion und Rosario am Paraguayfluß die Ansiedlung Volendamm, so genannt nach dem holländischen Schiff, auf dem sie den Ozean überquert hatten. Der größere Teil aber zog stromaufwärts, um von dem Hafen Casado aus teils mit der Kleinbahn einer Holzverwertungsgesellschaft, teils in tagelanger Fahrt auf Ochsenkarren westwärts in die Wildnis des Chaco vorzudringen.

Aber nicht erst diese Kriegsflüchtlinge haben das 289000 Quadratkilometer große und nur von wenigen Indianerstämmen „besiedelte" Gebiet erschlossen. Schon 1928/29 wanderten hier aus Kanada 1765 deutsche Farmer ein, zu denen 1930/32 2008 Bauernflüchtlinge aus Rußland hinzukamen. Auf den in dem endlosen Buschwald zerstreut liegenden Camps entstanden zwei Ansiedlungen, Menno und Fernheim, mit zusammen 35 Dörfern und einer Stadtsiedlung, Philadelphia, die 1948 rund 500 Einwohner zählte.

Während die Kanada-Deutschen sowohl die Überfahrt als auch die Ansiedlung aus eigenen Mitteln finanzieren konnten, waren die Rußlandflüchtlinge von 1929 und die von 1943/44 auf die Hilfe ihrer Glaubensgenossen in Nordamerika angewiesen. Anfangs 1937 hatten diese, zusammengeschlossen im Mennonite Central Committee in USA, im Chaco von der Neuyorker Gesellschaft ‚Corporation Paraguay' 131800 Hektar Land für 57500 Dollar gekauft, das zu je 100 Hektar (bei Barzahlung um einen, bei Ratenzahlung um eineinhalb Dollar pro Hektar) an die Kolonisten abgegeben wurde.

In nur zwei Jahrzehnten haben sich diese Pioniere in jener Buschwüste eine Heimat geschaffen, die zwar keinen Vergleich aushält mit der in Rußland oder in Kanada aufgegebenen, die ihnen aber das tägliche Brot zu garantieren scheint. Aber eine gewaltige Umstellung und eine ungewöhnliche Fähigkeit, sich anzupassen, waren die Voraussetzung, um in diesen klimatisch und landwirtschaftlich völlig anders gearteten Verhältnissen Fuß zu fassen.

Daß ihnen das Chacoklima zuträglich ist, glauben die Einwanderer nicht nur aus dem normalen Gesundheitszustand, sondern auch aus der ungewöhnlich hohen Geburtenziffer und der auffallend geringen Sterblichkeit schließen zu dürfen. An die trockene Hitze — das Quecksilber klettert im Sommer gelegentlich bis auf 44 Grad C im Schatten — und an die im Winter wochenlang über den Camp hinfegenden heißen Sandstürme aus Nordost sowie die schroffen Temperaturrückgänge haben sich diese Nordländer bald gewöhnt.

Ihre Hauptsorge war die Landwirtschaft. Wird der leichte sandige Boden sie bei der geringen Niederschlagsmenge von nur 600 bis 1000 Millimeter im Jahr ernähren? Und: werden sie die junge Saat gegen die regelmäßig einfallenden Heuschrecken wie gegen die Blattschneideameisen verteidigen können? Einen Ausgleich dafür, daß die Heuschrecken oft die erste Saat für sich nehmen — gegen die junge Brut geht man erfolgreich mit Flammenwerfern vor — bietet die Möglichkeit, innerhalb von drei Monaten (September—November) wiederholt, nach jedem Regen, zu säen. Gegen die Ameisen, die in einer Nacht eine ganze Anzahl junger Obstbäume kahlfressen können, entdeckten die Siedler ein wirksames Gift.

Es kommt diesen Kolonisten zustatten, daß sie eine reiche kolonisatorische Erfahrung mitbringen. Sie sind seit Jahrhunderten bewährte Erschließer von Moor- und Ödland. Nur solche Siedler bieten die Gewähr, daß sie den Kampf nicht vor Erschöpfung aller Möglichkeiten aufgeben.

An die Mandiokawurzel und die Batate als Kartoffelersatz, auch an das Brot aus Kafir, der Kolbenhirse, haben sich die Einwanderer rasch gewöhnt. Apfelsinen, Bananen, Mango und Maronen lassen auch das Obst der ukrainischen Steppe leichter entbehren. Vortrefflich gedeihen Erdnüsse und das un-

entbehrliche Nahrungsmittel Südamerikas, die Bohnen.

Daß ihre Ernährung im Chaco auch bei einer Niederschlagsmenge von nur 700 Millimeter im Jahr gesichert ist, glauben sie auf Grund der Erfahrungen einer zwanzigjährigen Anlaufzeit annehmen zu können. Aber damit ist die Frage der Besiedelbarkeit des Chaco nicht entschieden. Die Ansiedlungen können auf die Dauer nur bestehen, wenn sie ein Absatzprodukt finden. Und dieses entdeckten sie in der Baumwolle. Um von dem kleinen und launischen paraguayischen Markt unabhängiger zu sein, wurden 1949 Spinnerei und Weberei erbaut. Auch die Einrichtung einer Fleischkonservenfabrik — die Kopfzahl ihrer Viehherden kann bei dem Umfang der unentgeltlich zur Verfügung stehenden Weidefläche so gut wie kostenlos beliebig erhöht werden — ist Ende des Jahres 1948 aus Nordamerika eingetroffen. Und da es nach den Angaben der Kolonisten auch gelungen ist, einen gewinnversprechenden Warenaustausch mit dem Ausland zu organisieren, glauben sie, ihr schwierigstes Problem, das Absatzproblem, und damit die Frage der Dauerbesiedlung des Chaco gelöst zu haben.

Damit ist allerdings noch lange kein Idealzustand erreicht. Das Leben im Chaco ist hart und schwer. Es gibt auch unter den seit Jahrhunderten gestählten mennonitischen Kolonisten manche, die aufgeben und eine leichtere, wenn auch kleinere Existenz in Kanada oder den Vereinigten Staaten der aussichtsreichen, aber schweren im Chaco vorziehen. Zum Teil wurde die Rückwanderung von 47 Personen (von den 1765, die aus Kanada eingewandert waren) im Jahre 1949 auch durch die kommunistischen Umtriebe veranlaßt, die in den letzten Jahren Paraguay erschütterten.

Jedenfalls ist die Erschließung des bis dahin für fast wertlos gehaltenen paraguayischen Chaco eine kolonistische Großtat, die sich würdig der Einführung der Kartoffel, der Dreifelderwirtschaft und der Grünbrache in der Ukraine, der Erschließung der kanadischen Prärie für den Weizenbau und der Besiedlung der Hochebene von Chihuahua in Mexiko durch deutsche Kolonisten anschließt. Besondere Bedeutung gewinnt sie für Deutschland, da die Not in der Heimat, besonders in Menschen aus landwirtschaftlichen Kreisen, zwangsläufig Auswanderungsgedanken erzeugt und der paraguayische Staat auch der Einwanderung Reichsdeutscher wohlwollend gegenübersteht.

M. F. de Smeth-Klein

Rußland oder Europa?

Oft wird die Frage gestellt, was am Bolschewismus eigentlich typisch russisch und was daran westlich sei. Die Antwort darauf ist nicht nur von theoretischem, sondern auch von höchst praktischem Interesse, gibt sie doch den Wahrscheinlichkeitsgrad an, mit dem der Bolschewismus oder einzelne seiner Elemente auch hierzulande heimisch werden könnten. Eine Analyse des sowjetischen dialektischen Materialismus weist klar auf Hegel, Feuerbach und Marx, also nach Westen — die Art und Weise aber, wie diese westliche Theorie in der Sowjetunion verwirklicht wird, erinnert an Iwan den Schrecklichen und ist typisch russisch. Hegel und Marx sind uns zugänglich, doch das Russische am Bolschewismus ist der westlichen Welt bis heute noch ziemlich rätselhaft. Es kann auch nur von der russischen Geschichte, und zwar von der Geistesgeschichte, her verständlich gemacht werden.

Dazu ist kürzlich ein sehr beachtenswertes Buch eines in der Schweiz lebenden russischen Gelehrten erschienen,[1] das dem deutschen Leser erstmals die Möglichkeit verschafft, eine der wesentlichsten Abschnitte der russischen Geistesgeschichte zu studieren: die Auseinandersetzung zwischen „Westlern"

[1] A. v. Schelting, Rußland und Europa. (404 S.) Bern 1948, A. Francke AG. Geh. sFr. 22.50; geb. sFr. 27.—, DM 27.—.

und „Slawophilen" in den 30er bis 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Im Mittelpunkt ihrer Meinungsverschiedenheiten steht das Problem „Rußland und Europa": ist Rußland Europa oder Asien zuzurechnen? Oder ist es etwas Besonderes zwischen beiden? Soll es sich Europa zum Vorbild nehmen oder sich von ihm abschließen, um seine eigene Art zu pflegen? Hat Rußland der Welt gegenüber eine Sendung zu erfüllen, und welche? Diese Fragen, die erstmalig von Peter Tschaadâjew, einem der gebildetsten Russen seiner Zeit, klar formuliert wurden, bildeten über 100 Jahre lang das Hauptthema der russischen Geschichtsphilosophie und haben auch heute noch nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Tschaadâjew war, obwohl Orthodoxer, dennoch ein glühender Verehrer des mittelalterlichen, katholischen Abendlandes. 1836 wurde der erste seiner „Philosophischen Briefe" gedruckt, der nach Alexander Herzens treffendem Ausdruck „wie ein Schuß in dunkler Nacht" wirkte. „Seit man in Rußland schreibt oder liest, hat noch kein literarisches oder wissenschaftliches Erzeugnis einen so tiefen Eindruck hinterlassen und eine so weite Wirkung hervorgerufen, ist noch keines mit solcher Schnelligkeit bekannt oder von einem solchen Lärm begleitet worden!" Während die zaristische Regierung bald nach dem Dekabristenaufstand (1825)) unter breitester Zustimmung aller Volksschichten die drei Ideale „Monarchie, Orthodoxie und Volkstum" aufgestellt hatte, wagte es Tschaadâjew, in der Zeitschrift „Teleskop" jedem dieser Punkte öffentlich zu widersprechen. Als Wahn erklärte er es, die Zukunft Rußlands, das gar keine echte Geschichte besitze, auf eigene Tradition stellen zu wollen; die byzantinisch-russische Orthodoxie sei eine entstellte Form des Christentums und für Rußlands Geschichts- und Kulturlosigkeit verantwortlich, zumal sie Rußland von der Kulturentwicklung Westeuropas, die unter der Führung des katholischen Rom stand, ausschloß; die russische Monarchie sei ein Erbe tatarischer Fremdherrschaft, die an Rußlands Fehlentwicklung mitgewirkt habe; falls noch eine Rettung möglich sei, könne diese nur im engsten Anschluß an Europa gefunden werden, wie es Peter der Große ja bereits anstrebte.

Diese Thesen kränkten Tschaadâjews Landsleute aufs tiefste; es gab in Rußland überhaupt nur zwei Menschen, die mit ihm wenigstens teilweise übereinstimmten: Herzen und Puschkin. Der sprichwörtlich gewordene „Teleskop-Skandal" hatte die öffentliche Meinung derartig erregt, daß man die strengste Bestrafung nicht nur des Verfassers, sondern auch des Schriftleiters, des Zensors und des Druckers forderte. „Unter dem Deckmantel einer Predigt zugunsten des Papismus" habe Tschaadâjew „einen so furchtbaren Haß gegen sein Vaterland entladen, wie ihn nur die Mächte der Hölle eingeben konnten." Das „Teleskop" wurde verboten, seine Mitarbeiter in die Verbannung geschickt, Tschaadâjew von Zar Nikolaus I. höchstpersönlich für geistesgestört erklärt. Ein Jahr lang wurde er unter Hausarrest gehalten und mußte sich den täglichen Besuch eines amtlichen Irrenarztes gefallen lassen! In den Salons aber besprach man die Ideen Tschaadâjews um so eifriger, zumal er selbst in einer neuen Schrift mit dem schönen Titel „Apologie eines Verrückten" seinen Standpunkt weiter klärte. Als gar ein Franzose (De Custine) für ihn und seine Ansichten Partei ergriff, traten endlich auch die Verteidiger des urständigen Russentums auf den Plan. Das Haupt der Slawophilen selbst, Alexéj Chomiakòw, erließ ein „Manifest" (1845), in dem er seinen Gegnern „schamlose Lügenhaftigkeit", „grenzenlose Bosheit" und „volles Unverständnis" vorwarf. Positiv forderte er die Befreiung des russischen Adels von allem Europäismus und Rückkehr zu den eigenen nationalen Grundlagen, die im einfachen Volke, besonders im Bauerntum, noch weiterlebten. Es gelte,

dem nur dumpf erkannten russischen Volksgeist zum Selbstbewußtsein zu verhelfen. Ein liebevolles Studium der russischen Vergangenheit und engster Anschluß an das Leben der orthodoxen Kirche seien die einzigen Wege zu einer selbstbewußten, glücklichen Zukunft. Man solle endlich aufhören, in erniedrigender Nachahmungssucht Fremdes zu importieren und sich des Eigenen zu schämen. Der Westen sei von Christus und damit von der Quelle des Lebens abgefallen, und Katholizismus, Reformation, Rationalismus und Sozialismus bildeten nur die folgerichtige Stufenleiter dieses Abfalls. — Später wird man all diese Erscheinungen unter dem Schlagwort vom „faulenden Westen" zusammenfassen. Das östliche rechtgläubige Imperium (Tjutschew) müsse die Welt wieder zu Christus zurückführen! — Dieser erstmaligen Darlegung des slawophilen Standpunktes antwortete Tschaadájew mit einer neuen Verteidigung des römischen Katholizismus.

Mit der Zeit traten Tschaadájew auch Bundesgenossen an die Seite, so der Moskauer Universitätsprofessor T. N. Granòwski, dessen begeisterte Vorlesungen über das europäische Mittelalter zum Ereignis des Tages wurden. Andere „Westler" bejahten zwar Europa, aber nicht das katholische Mittelalter, sondern die französische Revolution und den Materialismus. Aus ihnen entstanden dann die russischen Nihilisten und Terroristen, die nicht nur den Zarismus und die Orthodoxe Kirche, sondern jegliche Autorität und jegliche Religion aufs schärfste bekämpften. Das sind die unmittelbaren Ahnen der Russischen Revolution. Während der Bolschewismus sich anfangs fast ausschließlich auf die „Westler" stützte, birgt er heute auch den ganzen Nationalismus der „Slawophilen" und deren panslawistische Weltherrschaftsgelüste in sich.

Geographisch betrachtet reicht Europa bis zum Ural und schließt somit den kulturell einzig in Frage kommenden Teil Rußlands ein. Doch bestand Rußland selbst von jeher auf seiner Besonderheit. Abgesehen von einigen Marxisten hat noch kein russischer Denker sein Vaterland zu Europa gerechnet — dann eher schon zu Asien (Eurasier)! Dostojewskis Helden kommen „von Europa" nach St. Petersburg und reisen von dort „nach Europa". Peter der Große wollte Rußland Europa angliedern, Europa wirklich bis zum Ural ausdehnen. Ihm und seinen ersten Nachfolgern ist dies nur in sehr bescheidenem Maße gelungen. 100 Jahre nach seinem Tode setzte bereits eine kräftige Reaktion von höchster Stelle aus ein. Der Bolschewismus ist denselben Weg gegangen. Zuerst war er offen für Europa, ja, er wollte Amerika sogar einholen und überholen. In jedem Schulbuch stand: „Der Proletarier hat kein Vaterland"; an die Stelle einer Nationalhymne war eine Zeitlang die „Internationale" getreten. Heute aber beschränkt man diese Nachahmung auf das rein Technisch-Industrielle und sieht in der europäischen Kultur den größten und gefährlichsten Feind. Nicht nur die Grenzen der Sowjetunion sind mit undurchdringlichem Stacheldraht umgeben, sondern auch der Äther ist durch ein ungeheuer kostspieliges Netz von Störsendern gegen jedes Wort aus dem Westen abgeschirmt. Das „faulende" und erlösungsbedürftige Europa ist wieder Tagesgespräch in Rußland. — So ist die Grundfrage der russischen Geschichtsphilosophie „Rußland und Europa" zum Weltproblem geworden, zur Zukunftsfrage der ganzen Menschheit: „Rußland o d e r Europa"!

Heinrich F a l k S. J.

Besprechungen

Romane des Auslandes

Bald nach dem Sturz des Christenverfolgers Calles hat **Graham Greene** Mexiko bereist. Sein Buch „Gesetzlose Straßen“[1] bietet einen Niederschlag dieser Reise und zugleich den realen Hintergrund zu seinem Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit“. Bunte, bizarre Welt dieses seltsamen Landes und im Hintergrund die glühende Leidenschaft seiner Bewohner für ihren Glauben. Wer glaubt, hier eine Verzauberung zu erleben, kommt nicht auf seine Rechnung. Greene kann nicht verzaubern, seine Stärke heißt: entzaubern. Und er tut es bis zum Übelwerden. Dazu kommt noch ein Hang, die sexuelle „Wirklichkeit“ real zu bringen. Man macht ja heute in Realismus und Greene scheint von dieser Ansteckung nicht frei zu sein. Es ist schade. Denn er kann viel, auch ohne das.

Das besinnliche Büchlein von **Marthe Meyer** „Das nächtliche Brot“[2] ist Zwiegespräch und Selbstgespräch einer jungen Französin, die monatelang am Krankenbett des Großvaters wacht. Weise Worte und reife Erfahrungen werden hier gesagt über Liebe, Tod und Schuld. Menschen der Innerlichkeit werden gerne zu diesem feinen Bändchen greifen. Über dem Ganzen aber liegt ein leiser Zug von Müdigkeit und Alter, den man bei jungen Christen gerne missen möchte.

Diese Müdigkeit wird auch spürbar in dem Roman von **Thomas Raucat** „Die ehrenwerte Landpartie“.[3] Ein ehrenwertes japanisches Fräulein will mit einem ehrenwerten Ausländer eine ehrenwerte Landpartie machen. Diese Partie, die Reisevorbereitungen, die Reise selbst bilden den Inhalt. Hier ist wirkliche Dichtung geboten, voll Innigkeit, Liebe zum vergoldeten Alltag, Liebenswürdigkeit und Humor. Es wird viel gelacht in diesem Büchlein, das mit Selbstmord endet. Aber man spürt hinter dem „Totlachen“ schon die Flügel des Todes, das volle Leben ist wie eine zerbrechliche kleine japanische Teetasse, die an der Lippe zerspringt.

Ganz anders ist die Welt der jungen Amerikanerin. **Mildred Walker** läßt sie in „Yelena“[4] erstehen. Yelena ist die Tochter einer russischen Bäuerin und eines gebildeten Amerikaners. Sie zerbricht nicht, weder am Leben, noch an ihrer gescheiterten Liebe zu dem Studenten Gil. Sie meistert den Lastwagen ihrer väterlichen Farm und schreckt vor keiner Arbeit zurück; sie meistert als junge Lehrerin in einem gottverlassenen Schulhaus ihre Kinder und bleibt stark, auch als alles sich gegen sie stellt. Ein Bild der jungen amerikanischen Generation. Prärie und Weizenernte, das amerikanische Farmerleben sind in satten Farben gezeichnet. Das „andere“ Amerika geht hier auf, jenes Amerika, das dieses Land mit Tatkraft und Optimismus groß gemacht hat, nicht das Amerika der vornehmen Buicks und Dodges, das Amerika der selbstverständlichen zähen Arbeit. Uneingestanden geht durch dieses Buch die Sehnsucht nach der Mitte des Lebens, nach dem Glauben. Denn ohne diese Mitte das eigene Herz zu bestehen, ist schwer. Auch für Yelena.

Hugo Wast ist Argentinier. Er greift mit seinem Roman „Lucia Miranda“[5] ins volle Leben. Wast ist ein Mann der Tatsachen und hält nicht viel von Problematik. Wir erleben echtes, farbiges Abenteuer aus der Zeit der südamerikanischen Konquistadoren. Die stolze schöne Lucia beherrscht nicht nur Mangore, den Indianerhäuptling, nicht nur die Besatzung des Schiffes, sie beherrscht auch die Schwierigkeiten und wird auch in der größten Gefahr nicht schwach. Wer Sinn für Humor hat und Freude an Fahrten und Erlebnissen, wer Heldenmut und Opfer und den Sieg der Treue über feigen Verrat miterleben will, der lese dieses Buch.

Stark und echt ist auch das Leben, von dem die großen nordischen Erzähler künden. Wenn sie sprechen, dann hört man in Deutschland zu. Undset, Hamsun und Gulbransson gehören sicher zu den Meistgelesenen bei uns. **Olav Gullvaag** hat seinem Bestseller „Es begann in einer Mittsommernacht“ den Schlußband folgen lassen: „Im Licht der Gnade“[6]. Hier leben, lieben, sündigen und leiden noch Menschen, die nicht angekränkelt sind von Psychoanalyse und zerstörender Selbstquälerei. Der Roman wird wie der erste ein Erfolgsroman sein. Bringt er doch zu allen anderen Vorzügen noch das Happy end: Gerechtigkeit und Liebe überwinden das Böse. True Raamundstochter wird gerechtfertigt, Fuse bestraft, und aus dem Kampf um Heimat und Recht erwächst eine neue Liebe zwischen Trues Tochter Ingvild und dem jungen Lehrer Johan.

---

[1] „Gesetzlose Straßen“. Aufzeichnungen aus Mexiko. (345 S.) Wien, Thomas-Morus-Presse.

[2] „Das nächtliche Brot“. (126 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 4.50.

[3] „Die ehrenwerte Landpartie“. (249 S.) Berlin u. Bonn, F. A. Herbig. Geb. DM 8.—.

[4] „Yelena“. (332 S.) Kassel, Harriet Schleber. Geb. DM 8.50.

[5] „Lucia Miranda“. (350 S.) Freiburg, Karl Alber. Geb. DM 8.80.

[6] „Im Lichte der Gnade“. (474 S.) Berlin-Grunewald, F. A. Herbig.

„Hirten in der Irre" heißt ein anderer Nordlandroman von **Andreas Markusson.**[7] In schauerlichen Bildern zeigt sich hier ein religiöser Fanatismus, der an die Zeiten der Wiedertäufer in Münster erinnert. Religiös „Erweckte" unter Führung des jungen Aslak morden und brennen, stellen sich gegen geistliche und weltliche Obrigkeit, und selbst das Gespräch mit dem Bischof und das Todesurteil bringt sie nicht vom Glauben ab, dies alles im Sinne des reinen, wahren Evangeliums getan zu haben. Die Gestalt des Pastors Lars Levi Lästadius, der mit seiner Weite und Herzensgüte für seine Lappen kämpft, wird dem Leser unvergeßlich bleiben.

George Santayana, weiland Professor der Philosophie, heute in Rom lebend, hat sein Lebenswerk mit einem großen psychologischen Roman von hohen Graden gekrönt.[8] Oliver Alden, der seelisch müde Sohn eines seelisch müden, süchtigen Vaters, Musterknabe und Millionär, sucht vergeblich den Zugang zum Leben. Auf dieser Suche findet er Menschen, die ihn ausnützen wie Lord Jim, die Mitleid mit ihm haben wie Rose, dessen Schwester. Aber Geld und Güte können ihm nicht helfen. Das Leben muß einer selbst bestehen. Der erste Weltkrieg beendet sein vergebliches Suchen. Hier ist einer reich und rein und schuldlos und findet in seiner puritanischen Grundhaltung doch nicht zum helleren, lichteren Leben. Der Roman kann sich ruhig den Werken eines Thomas Mann an die Seite stellen. An Sprache und Eindringlichkeit der Gestaltung haben wir wenig, was wir mit ihm vergleichen können.

G. Wolf S. J.

Wer kann das begreifen? Roman von Marcel Matthijs. (208 S.) Bonn 1949, Karl Glöckner.

Die Erzählerkunst der Flamen ist seit Timmermans in Deutschland große Mode geworden. Ihre unmittelbare Frische, ihr saftiger Humor, ihre derbe Wirklichkeitsnähe sind ein gutes Gegengewicht gegen die Überfeinerung und das Abgründige der Tiefenpsychologie. Dennoch kann das vorliegende Buch uns nicht recht gefallen. Es erzählt von zwei Kindern, die sich lieben, aber durch die Selbstsucht und Bosheit der Mitmenschen auseinandergehalten werden, bis in tragischer Verkettung der Umstände Hilda durch ein Unglück, Andreas durch Selbstmord endet. Eine gewisse Schwüle und die Reden der Kinder, die wie reife und tiefgründige Erwachsene sprechen, machen das Buch zu einer unangenehmen Lesung. Die Menschen scheinen alle etwas übertrieben und unwirklich zu sein, das Ineinander von Leidenschaft, Schwäche und Gesundheit wird zu einer künstlichen Welt, der die innere Wahrscheinlichkeit mangelt und die keine echte Rührung oder Ergriffenheit auslösen kann.

H. Becher S. J.

Die Iden des März. Roman von Thornton Wilder. (301 S.) Frankfurt/M. 1949, Suhrkamp. Geb. DM 10.—.

Wie der Historiker aus den geschichtlichen Zeugnissen die Gestalt eines Menschen wieder erstehen läßt, so soll in diesem Roman der Leser aus erdichteten Briefen, Tagebüchern und Berichten aus den letzten Monaten des Lebens Cäsars ein Bild von diesem erhalten, eine Technik, die in anderer Weise schon Conrad etwa in seinem „Lord Jim" angewandt hatte. Die einzelnen Schriftstücke sind sehr lebendig und spannend geschrieben und das Bild Cäsars, wie es sich in den verschiedenen Köpfen und sozialen Schichten spiegelt, wie auch seiner Umgebung, rundet sich mit dem Fortschreiten der Lektüre immer mehr ab. Allerdings mutet einem diese Welt mehr modern als antik an, Cäsar nicht ausgenommen. Seine Überlegenheit ist gut gezeichnet, ebenso sein langsamer Fortschritt von einer völligen Verwerfung jeder Religion zu einer Ahnung einer höheren Macht, in deren Händen auch er vielleicht nur ein Werkzeug ist.

A. Brunner S. J.

Wem die Stunde schlägt. Von Ernest Hemingway. (424 S.) Berlin und Frankfurt, Suhrkamp.

Mit der Objektivität einer Filmkamera ziehen vier Tage Einsatz des amerikanischen Freiwilligen Robert Jordan vorüber, der den Auftrag hat, mit einer rotspanischen Partisanengruppe zusammen hinter dem Rücken der Feinde eine Brücke zu sprengen. Es wird berichtet, nur berichtet — nicht vergoldet. Aber alles lebt und leuchtet und hält uns in Atem. So erfahren wir von der Borniertheit rotspanischer Führung genau so wie von der Grausamkeit der Frankoleute. Wir erleben Desperados und Zigeuner, Priestermörder und wirkliche Helden — und derer sind mehr als nur der alte Jäger Anselmo und der Bandenführer El Sordo.

Hemingway gilt als der Dichter der Hoffnungslosen und der Hoffnungslosigkeit. Gewiß, Robert Jordan geht unter, scheinbar sinnlos und ohne Erfolg. Aber die Menschen selbst, die wir sehen, lassen uns hoffen. Da ist zuviel Menschentum, das keine Revolution zerschlagen konnte, und soviel Hochherzigkeit und soviel Reinheit. Und noch etwas ist hier, was uns nicht verzweifeln läßt: das Gebet.

Sterbend lernt der alte Anselmo, bevor er die Brücke sprengt, wieder beten und, als die Bomben auf den Hügel fallen, auf dem sich El Sordo mit seinen Todgeweihten fest-

[7] „Hirten in der Irre". (357 S.) Hamburg, Hans von Hugo.

[8] „Der letzte Puritaner". Roman. (721 S.) München, Karl Biederstein, 2. Auflage. Geb. DM 16.—.

gebissen hat, sucht Jacinto die Reste des Ave-Marias zusammen.

Wo aber über Abgründen noch gebetet wird, ist immer Hoffnung.

G. Wolf S.J.

Protestantische Theologie

Die Theologie des Neuen Testaments. Von Ethelbert Stauffer. (361 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 17.—.

Der religionsgeschichtliche Ort des NT. ist für Stauffer neben dem Alten Testament in seiner besonderen Färbung der Septuaginta die Welt der nichtkanonischen jüdischen Volksbücher, vor allem der Apokalypsen mit der sie umgebenden Tradition. In fünf großen Abschnitten — Schöpfung und Fall, Gesetz und Verheißung, Das Christusereignis, Kirche und Weltgeschehen, Gegenwart und Zukunft — zeigt er die alles beherrschende Mitte der Geschichte: Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch.

So erfreulich dieses positive Bekenntnis zu Christus ist, so wird man doch nicht übersehen dürfen, daß die Gedanken des Buches oft ohne jeden Zusammenhang und nähere Begründung aneinandergereiht sind. Dadurch wird ihre oft gezwungene Erklärung stark verschleiert. Eines ist vor allem abzulehnen: Die Gleichsetzung des Wortes Gottes in den beiden Testamenten mit den Apokalypsen und den Zeugnissen der frühen Kirche. Aus diesen gewinnen wir zwar einen Einblick in die geistige Welt der Männer des NT., sie besitzen aber nie die Würde und beweisende Kraft des Wortes Gottes, wie es Stauffer anzunehmen scheint. So will das Buch mit der nötigen Kritik gelesen werden.

Im übrigen ist in den 65 Abschnitten und 838 Anmerkungen des Werkes eine Unmenge an Stoff und Gedanken enthalten. Dazu kommen 7 Beilagen auf 93 Seiten, während 111 Abbildungen auf 32 Tafeln Leben und Umwelt der Urkirche ausgezeichnet veranschaulichen.

O. Simmel S.J.

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Alten Testament. Von O. Eißfeldt. (54 S.) Berlin, Evang. Verlagsanstalt (L. Klotz). Geh. DM 2.80.

Drei Probleme sind behandelt. Die beiden ersten (Volk Gottes und Kirche im AT und Ewigkeit im AT) standen in den letzten Jahren im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses der protestantischen Theologie (vgl. die Monographie von Dahl [Volk Gottes] und die Diskussion um den Ewigkeitsbegriff von Karl Barth). Der dritte Vortrag: „Ist der Gott des AT auch der des NT?" spricht, wie der Verfasser richtig sagt, eine heute von Mund zu Mund gehende Frage nach. Die reiche Fachkenntnis des Verfassers bringt sich in allen drei Teilen zur Geltung. Sein Bemühen ist vor allem darauf gerichtet, den Unterschied der im AT erreichten Erkenntnis bezüglich der drei genannten Lehrpunkte von der im NT gewonnenen herauszuarbeiten, dabei aber doch (was besonders bezüglich des Gottesbegriffs seit Marcions Tagen immer wieder wichtig geworden ist) die Kontinuität der Lehre nachzuweisen. Leider dringt Eißfeldt nicht zur personalen Seite der Frage nach dem Gott des AT vor, die angesichts des von Jesus erhobenen Gottheitsanspruchs und seiner klaren Kennzeichnung des Gottes des AT als „seines Gottes" (Joh 20, 17) (womit die personale Unterscheidung gegeben ist), gerade hinsichtlich der Gesamtzielsetzung des Büchleins als ein Teilproblem gestellt und im Sinne der Identität des alttestamentlichen Gottes mit der Person des im NT geoffenbarten Vaters beurteilt werden muß.

K. Prümm S.J.

Fragen des Christentums an die moderne Welt. Von Helmut Thielicke. (274 S.) Tübingen 1947, Mohr (Paul Siebeck). Geheft. DM 4.70.

Wie vom Wort Gottes her der Mensch von heute, der dem reichen Kornbauern des Evangeliums gleicht, nach den Grundlagen seines Daseins gefragt ist, und wie sich herausstellt, daß dieser sich so wirklichkeitsnahe dünkende Mensch in Wahrheit nur ein Träumer, ja ein Narr ist, weil er den einzigen ganz wirklichen Faktor Gott nicht einkalkuliert hat, und wie er darum jeden Halt verliert und dem Nihilismus verfallen muß, bringt Thielicke uns auf eine erschütternde Weise nahe. Dem Menschen, der sich diesen Abgründen überantwortet hat, verkehren sich die Dinge; was ihm Mittel sein soll, steht gegen ihn auf. Hinter dieser Unordnung steht der, dessen Wesen es ist, Gott und den Menschen auseinander zu bringen: der diabolos, der Teufel. Vor dem Nihilismus gibt es für den Menschen keine andere Möglichkeit als die völlige Umkehr zu Gott.

Das sind keine neuen Wahrheiten, aber die Art und Weise, wie sie Thielicke sagt, ergreift und gewinnt, vor allem auch deswegen, weil er keine fertige Lösung darbietet, sondern in allem Ernst um die christliche Verkündigung ringt. So ist das Buch auch für den Katholiken durchaus lesenswert, auch wenn er zu Technik und Staat positiver als Thielicke eingestellt ist.

O. Simmel S.J.

Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Von Richard Baumann. (232 S.) Stuttgart 1950, Schwabenverlag. DM 5.—.

Das Buch eines evangelischen Pfarrers, der Titel aus Luthers Überschrift zum 16. Kapitel bei Matthäus, im Verzeichnis der angeführten Schriften nur Bücher evangelischer Theologen, das Ganze: eine Rechtfertigung der katholischen Kirche, die sich hinreißend liest. In einer durchsichtigen, oft

herben Sprache, die viel durchstandene Kämpfe spüren läßt, zeigt der Verfasser im ersten Teil, „Er spricht", allein auf das Zeugnis der Schrift gestützt, daß die berühmte Petrusstelle aus dem 16. Kapitel bei Matthäus ganz im Sinne der katholischen Kirche zu verstehen ist und nichts anderes als die Grundordnung der Welt bedeutet. Im zweiten Teil, „Es geschieht", weist er nach, daß von Petrus bis heute eine Linie der Nachfolge geht, die nie, auch nicht in den allerersten Jahren der Kirche unterbrochen war. Damit gibt der Verfasser auf die Frage, um die es in der protestantisch-katholischen Auseinandersetzung allein gehen sollte (O. Cullmann), ob nämlich das Amt des Petrus dauere, ein eindeutiges Ja zur Antwort. Durch die lebendige Kenntnis der Schrift steht das Buch weit über dem Rahmen gewöhnlicher Apologien. Niemand, der sich um die Frage nach der Kirche auf beiden Seiten interessiert, sollte versäumen, dieses Buch zu lesen. O. Simmel S. J.

Autorität und Macht. Von Richard Hauser. (431 S.) Heidelberg 1949, Lambert Schneider. Geb. DM 13.60.

Das Problem des Buches, nämlich die Frage nach der Begründung der staatlichen Autorität in der neuen protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, ist in einem Land, das daran geht, seinen Staat neu zu bauen, gewiß aktuell. Der Verfasser hat es verstanden, die nicht immer leicht zugängliche Staatslehre der verschiedenen protestantischen Theologen deutlich zu umreißen. Er zeigt, wie in der Theologie Karl Barths der Staat und seine Ordnungen in die Kirche und das Reich Gottes aufgelöst werden, weil die Majestät Gottes, der Zentralgedanke der Barthschen Theologie, alles menschliche Tun nur zu einem unanschaulichen Zeichen des alleinigen Handelns Gottes werden läßt. Gogarten dagegen kommt vom Menschen her. Er findet die Autorität des Staates letztlich von daher begründet, daß der Staat jene dämonische Macht bannt, die jede menschliche Existenz bedroht. So wird der Staat echt reformatorisch Strafe und Heilmittel für die Sünde. Diese beiden Theologen stehen von der katholischen Auffasung wohl am weitesten ab. Anders verhält es sich mit jenen, die auf den Begriff der Ordnung zurückgreifen und von da aus im Staat eine Schöpfungsordnung Gottes sehen wie etwa Brunner, Althaus und Wiesner. Hier sind zweifellos Anklänge an das katholische Naturrecht festzustellen. Wünsch dagegen in seiner sehr weltoffenen Haltung sieht den Staat entscheidend im Politischen begründet, was für ihn die in der Not der Zeit sich ausprägende Geschichte ist. So verschieden diese Auffassungen im einzelnen sein mögen, alle gehen auf die Theologie der Reformatoren als ihre gemeinsame Wurzel zurück. Sowohl Luther wie Calvin stehen unter dem Erlebnis der Majestät Gottes, die als der völlig unbegreifliche Wille Gottes über dem Menschen steht. Von daher eignet aller protestantischen Auffassung von der Autorität ein seltsam irrationaler Machtcharakter, wie ihn die katholische Gesellschaftslehre nicht kennt. Diese legt der Verfasser nur kurz dar und zeigt dann die entscheidenden Punkte der Auseinandersetzung zwischen den beiden Konfessionen. Da ist einmal die Geschichtlichkeit des Staates, die in der katholischen Lehre meist unter dem Thema der Staatsform behandelt werde und vor allem in der Lehre vom Widerstandsrecht Bedeutung erlange. Der andere Punkt sei der Machtcharakter der Autorität, wo die protestantische Auffassung in eine besondere Nähe zu den modernen Auffassungen kommt, als deren bekanntester Vertreter Macchiavelli angesehen werden könne. Für das gegenseitige Kennenlernen — nicht nur auf sozialethischem, sondern auch auf rein theologischem Gebiet — ist das Buch eine willkommene Hilfe. O. Simmel S. J.

Literatur

Liebe und Tod. Versuch einer Deutung und Auseinandersetzung mit Rainer Maria Rilke. Von Alfred Focke S. J. (192 S.) Wien 1948, Herder, Pappb. DM 8.70.

Im Gegensatz zu den mehr oder weniger schöngeistig-literarischen Würdigungen des Dichters will sich diese Deutung in die Weltanschauung Rilkes hineinversuchen, und zwar in die Mitte aller Problemkreise Rilkes, von der her sie sich erschließen und verständlich werden, in jene Mitte, die das Buch als Titel trägt: Liebe und Tod.

Die Auseinandersetzung will nur die notwendigsten Richtlinien für eine weltanschauliche Orientierung bieten, da jeder Versuch, dem Werk Rilkes etwas Eigenes oder auch nur Anderes, „als Antwort" gleichsam, entgegensetzen zu wollen, ihm nicht gerecht wird. Ob Rilke Gottsucher oder Gottesleugner war, kann wohl erst eindeutig entschieden werden, wenn die letzten Tagebücher, die sich augenblicklich noch in Privatbesitz befinden, an die Öffentlichkeit kommen. So zeigt die Auseinandersetzung beide Möglichkeiten auf, läßt die Frage aber, um nicht voreilig zu sein, offen. Die vorläufige Antwort darauf gibt das Werk Rilkes selbst, das in eine letzte ungelöste Aporie und Tragik mündet. Die Grundabsicht war, das Werk Rilkes selbst sprechen zu lassen. Das Buch will das

Große, das Rilke auf jeden Fall zu sagen hat, anerkennen und wirken lassen.

A. Focke S. J.

Hölderlin. Von Erich Przywara. (180 S.) Nürnberg 1949 bei Glock und Lutz.

Eine tiefe Begegnung mit dem Dichter, die vor allem in den Gegensatzpaaren Johanneisch-Apokalyptisch gegen Klassisch-Hellenisch und Abendländisch gegen Asiatisch-Kosmisch ihren Ausdruck findet.

Hölderlin wird verstanden von dem Frühhymnus „die Bücher der Zeiten", dessen Urgrund in der Geh. Offenbarung des hl. Johannes zu suchen ist. Mit klassischen Werken bestellt, bricht dieser Urgrund immer wieder vulkanartig durch und zeugt in diesem Durchbruch das titanische Fragment der Hymnen des Dichters.

Die Deutung des Verfassers ist unvergleichlich und trifft die Wesensmitte Hölderlins.

Die historische Existenz des Dichters aufzuhellen, ist nicht Aufgabe des vorliegenden Werkes, sondern es will die geistigen Kräfte, die in dem Dichter und durch ihn lebendig werden, sichtbar werden lassen.

Die literarhistorische Forschung wird sicher die Deutung des Verfassers weithin ebenso bestätigen, wie jetzt das Werk Hölderlins für ihn spricht.

H. Schade S. J.

Deutsche Dichter 1700—1900. Von Emil Ermatinger. 1. Teil: Vom Beginn der Aufklärung bis zu Goethes Tod. (432 S.) Bonn 1948, Universitäts-Verlag. Pappband DM 14.—.

Eine „Geistesgeschichte in Lebensbildern" zu schreiben, mag nicht gerade als etwas Ungewöhnliches erscheinen. Wenn es aber ein Literarhistoriker vom Range Ermatingers tut, dann wird es eine Literaturgeschichte besonderer Art, die man am besten kennzeichnen könnte mit Diltheys Titel „Das Erlebnis und die Dichtung". Denn Ermatinger geht in seiner Darstellung vor vor allem den Beziehungen zwischen persönlichem Erlebnis und überzeitlichem Werk nach. Er versucht also die deutsche Dichtung der letzten zwei Jahrhunderte nicht von den großen, übergreifenden geschichtlichen Ideen her zu verstehen, sondern aus den besonderen und ganz persönlichen Lebensschicksalen ihrer Schöpfer. Die Darstellung gewinnt damit eine ungewöhnliche Lebensnähe, die unsere menschliche Anteilnahme am Lebensweg unserer Dichter neu erweckt. Auf ästhetische Formanalysen und geistige Ausdeutungen wird darum verzichtet. Aber es treten um so stärker die seelischen Kräfte, menschlichen Erlebnisse und persönlichen Kämpfe zutage, aus denen heraus die Dichtungen erwuchsen. Geht man so vom Verhältnis zwischen Leben und Dichtung aus, so ergibt sich die bedeutsame Feststellung, daß das 18. Jahrhundert noch eine Epoche großer Erlebnisweite war, während sich im 19. Jahrhundert eine zunehmende Verengung der Erlebniskreise in der Dichtung bemerkbar macht. Es ist unmöglich, auf Einzelheiten in Ermatingers Werk näher einzugehen. Jede Seite verrät den Wissenschaftler, der aus der Fülle seiner Kenntnisse und jahrzehntelanger Forschungen heraus schreibt. In lebendiger Darstellung wird von Bidermann über Gryphius, Grimmelshausen, Günther, Klopstock, Herder bis Goethe, um nur wenige Namen zu nennen, die Lebens- und Zeitgeschichte der Dichter aufgerollt. Die Darstellungen über Lessing, Wieland und Goethe zeichnen sich durch eine besonders feine psychologische Art der Durchdringung der Wechselbeziehungen zwischen Leben und Werk aus. Dem Studenten und Fachwissenschaftler bringt Ermatingers Buch eine Fülle wichtiger Einzelerkenntnisse. Ohne Zweifel wird aber auch der Nicht-Fachmann dieses Buch mit Genuß lesen.

H. Gorski S. J.

Dante. Von Louis Gillet. Aus dem Französischen übersetzt von Joseph Niederehe. (363 S.) Essen und Freiburg i. Br. 1948, Verlag Dr. Hans Chamier.

„Man muß sich ein Denkmal errichten; sich darum zu sorgen steht meinem Alter an. So habe ich diesem Buch einen Teil meiner Gedanken übergeben wollen, die ich mir in einem langen Leben über bestimmte Kunst- und Lebensprobleme gemacht habe ..."

Diese Zielsetzung, die Gillet seinem Dantebuch gibt, verleiht dem Werk einen besonderen Reiz. Der französische Kunsthistoriker kann zwar mit keinem „besonderen System" der Dantedeutung aufwarten, aber er bringt die „ganzen Gefühle" mit, die er für Dante hegt. Esprit und Revue, diese beiden Worte kennzeichnen wohl am besten die Art und Abfolge seiner Gedanken.

Ausgehend von dem Grunderlebnis Dantes, seiner Begegnung mit Beatrice, zeigt Gillet, wie die Wendung von der „mulier" und „uxor" der Antike hin zur höfischen Dame, wie sie die provenzalische Dichtung herbeiführte, in Dante einen Höhepunkt erreicht. Diesem „Kult der Frau" stehen Dantes Enttäuschungen und Katastrophen in der Politik gegenüber, die die tiefsten

gestaltenden Kräfte des Dichters zur Entfaltung bringen.

Eigene Ausblicke auf die Quellen der Göttlichen Komödie bieten die Kapitel Dante und der Islam, Dante und Vergil. Daß der Verfasser den Beziehungen Dantes zu Frankreich mit besonderer Sorgfalt nachgeht, ist selbstverständlich. Entgegen der üblichen Auffassung findet Gillet die Hölle für langweilig, während ihm das Fegfeuer ein Meisterwerk ist. Und man muß ihm wenigstens im Letzteren zustimmen. Andrer Meinung sind wir allerdings, wenn er behauptet: „Der Gedanke der Hölle ... ist etwas, das ... dem Geist des Heilandes völlig entgegengesetzt ist." (S. 144) Das „Hinweg von mir ihr Verfluchten in das ewige Feuer" (Mt. 25.41) ist wohl über die Beschäftigung mit dem Schönen beim Verfasser in Vergessenheit geraten. Einmal wendet sich Gillet dagegen, daß Beatrice eine „reine Idee", ein „abstraktes Wesen" ist, während er einige Seiten vorher (S. 225) behauptet, „leider hat auch Beatrice etwas Konstruiertes an sich, wodurch sie manchmal verliert." Dies ist wohl oft der Nachteil einer solchen „Revue" der Gedanken: daß unter der Großartigkeit der Geistesblitze hier und da die Sache leiden kann.

Allein solche Einseitigkeiten wollen nicht zu ernst genommen werden, zumal sie sich z. T. schon durch den Kontext wieder ausgleichen. Im Ganzen spürt man aus dem Buch nicht nur den hohen Geistesflug, sondern auch die christliche Haltung des Verfassers heraus.

H. Schade S. J.

Die Deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. Von Benno von Wiese. (Zwei Bände, 351 und 503 S.) Hamburg, Hoffmann und Campe.

Mit umfassender, aber wohltuend unpretentiöser Gelehrsamkeit und mit der analytischen Unerbittlichkeit eines starken Denkers geht Benno von Wiese dem tragischen Weltgefühl der großen deutschen Dramatiker auf den Grund und versucht, deren metaphysische und theologische Voraussetzungen freizulegen. Werk für Werk wird mit der feinfühligen Sonde des vollendeten Kenners abgetastet, weniger um seine literarhistorischen Bestandteile oder seine künstlerischen Verdienste zu bestimmen, als um jedem seine Stufe in einem philosophischen Entwicklungsgang zuzuweisen. Der Reichtum der zutagegeförderten Einzelerkenntnisse lohnt die freilich oft mühselige Lektüre von Kapitel zu Kapitel aufs neue.

Ohne das Polemische unliebsam hervorzukehren, hat der Gedanke des Buches meist eine deutliche Spitze. Er richtet sich gegen die Verharmlosung und Relativierung des Tragischen, und am heftigsten ist er der Auffassung abgeneigt, die das Tragische eng an das Sittliche knüpft. Es ist für den Verfasser die Dramaturgie Otto Ludwigs, durch die die Verbürgerlichung des Tragischen kanonisiert wurde. Er ist „der eigentliche Ahnherr jener unglückseligen und so schwer ausrottbaren Neigung geworden, die immer stärker in die Deutschkunde der Gymnasien und Schulen eindringt, dichterische Werke als moralische Nutzanwendungen versteht und die Dichtung zu einem Rechenexempel herabwürdigt, bei dem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden und wir über die Zuverlässigkeit dieser Rechnung stets aufs neue belehrt werden." (II, 343).

Der Grundanschauung des Verfassers muß wohl recht gegeben werden. Das Tragische ist ein Zug des menschlichen Daseins schlechthin, es kann nicht auf die Fälle einer Verletzung des sittlichen Gesetzes beschränkt werden. Es hat den Sinn, den Menschen über sich selbst und die Welt hinauszuzwingen, ist nicht nur ein Mechanismus der Strafe für ein Vergehen. Freilich darf man auch nicht in das andere Extrem verfallen und das Sittliche vom Bereich des Tragischen gänzlich trennen. Das Sittliche ist nicht der einzige Ort des Menschlichen, aber da es eines seiner wichtigsten Kampffelder bleibt, wird immer das Tragische auch auf ihm ausgefochten werden.

Dem Verfasser scheint die Tragödie so lange befangen und uneigentlich, als sie in ihrer Katastrophe noch eine „Theodizee" anstrebt. Das heißt, die eigentliche deutsche Tragödie fängt frühestens bei Kleist an, pflanzt sich über Grabbe und Büchner fort und findet bei Hebbel ihren Höhepunkt und Abschluß. Es darf keine Auflösung des Konfliktes geben, auch die überirdische nicht. Deshalb schließt das Christentum die reine Tragödie aus. Der Rezensent teilt diese Ansicht nicht. Jedoch verteidigt er nicht nur eine Privatmeinung, sondern das Christentum selbst, wenn er es vor manchen Mißverständnissen des Verfassers in Schutz nehmen muß. Man kann von der Tragödie Theorien haben, wie man sie liebt, aber man sollte nicht das Christentum mit der Erlösungslehre des deutschen Idealismus oder gar mit der Schulmeisterei des bürgerlichen Moralismus verwechseln. Daß diese Mißverständnisse unterlaufen, macht das Werk gerade dort, wo es neue Klärung versucht, verwirrend und unbefriedigend. Das ist um so bedauerlicher, als der Leser im übrigen durchaus bereit sein muß, dem Werk Größe zuzuerkennen.

W. Barzel S. J.

Das deutsche soziale Drama von Lessing bis Sternheim. Von Elise Dosenheimer (347 S.) Konstanz 1949. Südverlag.

Eine mit Kenntnissen reicher als mit Erkenntnissen aufwartende Sammlung von Rezensionen deutscher Dramen, die von dem vorgegebenen Gesichtspunkt des „Sozialen" nicht eben überzeugend zusammengefaßt werden. Doch kann man sich bequem und rasch über die Werke besonders von Wedekind, Unruh, Kaiser und Sternheim informieren. W. Barzel S. J.

Rußland

Rußland in Europa. Gedanken zum Ostproblem der abendländischen Welt. Von Artur W. Just. (306 S.) Stuttgart 1949, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Geb. DM. 9.80.

Das Buch will eine bereits im Titel angedeutete These verteidigen, die der Verfasser auf Seite 260 so formuliert: „Der Kreislauf der geistigen Kräfte des Abendlandes hat sich durch eiserne Vorhänge nie unterbinden lassen. 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." Damit wendet sich der Autor ausdrücklich gegen die Verfechter einer westlichen Welt, die ihr Klein-Europa in einen unversöhnlichen Gegensatz zum „asiatischen" Rußland und seinen Gefolgschaftsstaaten stellen und die Grenze Europas an die Trennungslinie der beiderseitigen Einflußsphären verlegen möchten. Dieser Widerspruch des Buches gegen einen historisch-politischen Irrtum unserer Zeit ist wertvoll, zumal er durch einen kenntnisreichen Überblick über die lange Geschichte der russisch-europäischen Beziehungen erhärtet wird. Es ist bedauerlich und kann für die Zukunft verhängnisvoll werden, daß im Zuge der propagandistischen Auseinandersetzungen auch bei uns wieder eine Auffassung Boden gewinnt, die im heutigen Rußland nicht das unglücklichste Opfer eines von Europa, insbesondere von Deutschland ausgegangenen philosophisch-soziologischen Wahnes sehen will, sondern eine Organisation östlichen Untermenschentums, die konfiniert oder vernichtet werden muß. Gegen eine derartige „Vereinfachung" legt der Verfasser überzeugend dar, daß Rußland seiner politischen wie kulturellen Geschichte nach ein Teil Europas ist und bleibt, wohl der jüngste, aber auch der lebenskräftigste Teil des alten Kontinents. — In der Gegenwart ist nun die Ost-West-Frage schwer belastet durch die Tatsache, daß Rußland seinen Nachbarn als eine Union sozialistischer Sowjetrepubliken entgegentritt, als Träger einer Ideologie, zu deren Fundamentaldogmen der rigorose Materialismus und die Lehre vom Klassenkampf gehören. Damit ist in der Idee die Grundlage sowohl der europäischen Kultur als auch der europäischen Gemeinschaft zerstört. Denn politisch gesehen besagt die Lehre vom Klassenkampf nichts anderes als die radikale Unmöglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens des sozialistischen Staates mit seinen „kapitalistischen" Nachbarn. Hier stehen sich nun zwei Welten gegenüber, die sich geographisch nicht abgrenzen lassen. Auf diese geistige Scheidung legt der Verfasser aber wenig Wert. Er möchte sie als praktisch belanglos hinstellen mit der Feststellung: „Die revolutionäre Zielsetzung wird zwar nicht vergessen, sie gerät aber praktisch im Drange der Tagesgeschäfte oft in den Hintergrund und ist zur Festtagsbeschäftigung geworden" (S. 153). Es wäre wohl richtiger, zu sagen, die feierliche Proklamation der revolutionären Ideologie sei zu einer sparsam und mit kluger Berechnung gehandhabten Festtagsbeschäftigung geworden. Daneben läuft jedoch in alltäglicher Stille eine intensive und wohlabgestufte Schulung des ganzen Volkes in der leninistischen Ideologie, die Fundament und Voraussetzung jeder politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Tätigkeit ist. In den Grundlagen kennt der Bolschewismus keinen Gegensatz zwischen Theorie und Praxis. Der Verfasser bemüht sich zwar in einem eigenen Kapitel, auf die zahlreichen Diskrepanzen zwischen Doktrin und Taktik hinzuweisen. Aber das alles macht nur offenbar, mit welchem Gleichmut selbst revolutionär geheiligte Methoden aufgegeben werden um des revolutionären Zieles willen und wie rücksichtslos auch alte mechanistische Lehrmeinungen ausgemerzt werden, wenn durch sie der revolutionäre Elan bedroht erscheint. Die philosophisch-praktische Grundlegung blieb immer unerschüttert. Diese Tatsache läßt den „Geist von Rapallo", dessen Auferstehung der Verfasser offenbar wünscht, als ein unwirkliches Gespenst erscheinen, das sich vergeblich bemüht, eine sehr konkrete Wirklichkeit zu bewältigen. Der liberale Geist befindet sich einem totalitären System gegenüber nun einmal in der hoffnungslosen Lage, überhaupt keinen Maßstab für die fremde Größe zu besitzen. Das zeigte sich schon in der oft sehr kenntnisreichen Literatur der „Rapallo-Periode", das zeigt sich noch deutlicher in unseren Tagen. Man wird dem Verfasser beipflichten in dem Bestreben, nicht in Vergessenheit sinken zu lassen, was Rußland für Europa geleistet hat und was Rußland mit seinen unermeßlichen menschlichen und materiellen Werten geistig und wirtschaftlich für Europa bedeuten kann. Aber man wird um des Geistes echter europäischer Einheit willen jeden Kompromiß mit einem Irrtum ablehnen, der eben diese Einheit von innen heraus zerstört. Erst aus dieser klaren Sicht heraus wird es möglich sein, die europäischen Grundlagen Rußlands zu stützen und den Einbau Rußlands in die europäische Einheit vorzubereiten.

J. Groetschel S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Asch, Schalom, Der Nazarener. Roman. (709 S.) Amsterdam, Bermann-Fischer. Geb. DM 15.—.

Braun, F.-M., O.P., Jesus Christus in Geschichte und Kritik. (230 S.) Luzern, Räber u. Cie.

Castillo, Gonzalo Rodriguez, Communist World Offensive against Spain. Notes for posterity. (A report on the „Spanish Case" in the United Nation Organization) January-April 1946. (339 S.) Madrid, Diplomatic-Information Office.

Die Neue Rundschau. Begründet von S. Fischer im Jahre 1830. 2. Heft. (140 S.) Amsterdam, Bermann-Fischer. Einzelheft DM 3.—, Jahrgang 4 Hefte DM 10.—.

Domschke, Dr. Max, Wilhelm Emanuel von Ketteler. (Männer und ihre Zeit, Heft 1.) (32 S.) Düsseldorf, Möller u. Co., Brosch. DM —.65.

Festschrift zum Seligsprechungsjubiläum der seligen Crescentia von Kaufbeuren. 1900 bis 1950. (112 S.) Kaufbeuren, Kreszentia-Kloster. Brosch. DM 1.50.

Freudenberg, Hans Erich, Im Namen des Menschen. Die politische Krise der Wahrheit. (402 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. Geb. DM 7.80.

Frietinger d. Ä., Alois, Der Lüftlmaler von Oberammergau. Erzählung. (130 S.) Landsberg/Lech, Landsberger Verlagsanstalt Martin Neumeyer. Brosch. DM 2.90.

Heer Friedrich, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeit und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert. (2 Bände.) (219 u. 266 S.) Wien, Zürich, Europa-Verlag.

Hertling-Kirschbaum, Die römischen Katakomben und ihre Martyrer. Mit einem Bilder-Anhang (34 Bildtafeln). (274 S.) Wien, Herder. Geb. DM 9.80.

Kaps, Dr. Johannes, Heilige Heimat. Von Schlesiens Gnadenstätten. (128 S.) Stuttgart 1949, Brentano-Verlag. Gebunden DM 5.80.

Kirchhoff-Werle, M. E., Das Lichtkreuz. Das hohe Lied einer Liebe. Roman. (382 S.) Ratingen, Aloys Henn Verlag. Geb. DM 5.80.

Kuhn, Helmut, Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. (173 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Brosch. DM 4.80.

Lauret, René, Laßt Deutschland arbeiten. Mit einem Geleitwort von Adolf Weber. (157 S.) München, Richard Pflaum. Kart. DM 5.80.

Leemans, Oscar und **Most,** Prof. Dr. Otto, Westeuropäische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Binnenschiffahrt und Seehäfen. 2 Vortr. (Verkehrswissensch. Forschung.) Heft 5 (31 S.) ebda. Brosch. DM 2.50.

Lortz, Joseph, Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag. (Christ heute. 1. Folge, 9. Heft) Einsiedeln, Johannes-Verlag. Broschiert sFr. 4.—.

Mayr, Karl, Berufs-Erziehung. Wissenschaftliche Zweimonatsschrift zur Verbindung von Beruf, Erziehung und Leben. IV: Aloys Fischer Heft. 1. Jahrgang. (48 S.) München, Bayerischer Schulbuch-Verlag. Einzelheft DM 2.50, Jahresbezugspreis 12.—.

Merker, Emil, Der Weg der Anna Illing. Roman. (521 S.) Frankfurt/M. Umschau-Verlag.

Meßner, Dr. Johannes, Das unbefleckte Herz. Litanei und Betrachtungen nach Kardinal J. H. Newman und M. Josef Scheeben. (122 S.) Innsbruck, Marianischer Verlag.

Molo, Walter von, Ein Deutscher ohne Deutschland. Der Friedrich List-Roman. (563 S.) Berlin, Bielefeld, München, Erich Schmidt.

— Eugenio von Savoy. Roman. (370 S.) ebda.

Müller-Partenkirchen, Fritz, Die Hochzeit in Oberammergau. Die Vorgeschichte der Passionsspiele. (71 S.) Stuttgart, Ring-Verlag. Geb. DM 2.80.

Newman, John Henry, Predigten. I. Band. Pfarr- und Volkspredigten. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten.

Oberammergau, Berühmtes Dorf — berühmte Gäste. Drei Jahrhunderte Passionsspiel im Spiegel seiner Besucher. Mit etwa 100 Abbildungen. Herausgegeben von Günzler-Zwink. (180 u. XVII S.) München, Münchener Dom-Verlag. Geb. DM 5.40. Engl. Ausgabe DM 6.20.

Oberammergau, Die Hauptdarsteller des Passionsspieles 1950. 17 Bildtafeln mit Text deutsch-englisch. München, ebda.

Pfahler, Gerhard, Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. (362 S.) Stuttgart, Ernst Klett Verlag. Geb. DM 14.50.

Pieper, Josef, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. (Hochland Bücherei) (192 S.) München, Kösel. Geb. DM 6.80.

Pies, Otto S. J., Stephanus heute. Karl Leisner, Priester und Opfer. (205 S.) Kevelaer, Butzon und Bercker. Geb. DM 5.50.

Pulsfort, Georg S. J., Herz-Jesu-Litanei. Besinnliche Lesungen und Gebete. (159 S.) Fulda, Parzeller und Co. Brosch. DM 2.20, Geb. DM 2.80.

Rabeneck, Johannes S. J., Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Verständnis der Trinitätslehre. (182 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 5.80.

Radecki, Sigismund von, Über die Freiheit. (76 S.) Köln, Jakob Hegner. Kart. DM 3.80.

Rahner, Karl S. J., Gefahren im heutigen Katholizismus. (Christ heute. 1. Folge, 10. Heft) (62 S.) Einsiedeln, Johannes-Verlag. Brosch. sFr. 4.—.

Ridder, Dr. Bernhard, Die Geschichte der katholischen Kirche in Überblicken. Bd. I: Die apostolische Zeit. Das Christentum u. die heidnische Kultur. (266 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 5.80.

Rintelen, Fritz Joachim von, Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste. (Bücher des Wissens. Band 4) (XVI u. 122 S.) Wiesbaden, Metopen-Verlag.

Rintelen, Friedrich M., Leben und Tod. Ein Blick in das Denken der Gegenwart. 2. Aufl. (89 S.) Würzburg, Echter Verlag. Kart. DM 1.80.

Rose, P. Ambrosius O. S. B., Grüßauer Gedenkbuch. (200 S.) Stuttgart, Brentano-Verlag. Geb. DM 5.80.

Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Bd. I Heft 2 (323 S.) Freiburg-München, Karl Alber. Einzelheft DM 7.—, Jahrg. 1 Heft 1—4 DM 24.—.

Santeler, Dr. Josef, Vom Nichts zum Sein. Eine phil. Schöpfungslehre. (119 S.) Feldkirch, Verlag d. Quelle. Kart. S. 18.30.

Schaper, Edzard, Die Freiheit des Gefangenen. Roman. (285 S.) Köln, Jakob Hegner. Geb. DM 9.50.

Scharp, Heinrich, Wie die Kirche regiert wird. Mit einem Titelbild, Lageplan und 14 ganzseitigen Abbildungen. 3. erw. Auflage. (124 S.) Frankfurt/M., Josef Knecht, Carolusdruckerei. Geb. DM 4.80.

Schebesta, Paul S. V. D., Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. In drei Bänden (II. Band). Mit 4 Bildtafeln. (253 S.) Bruxelles, Librairie Falk fils.

Schmidt-Tophoff, Dr. und **Müller,** Enno, Regionale Verkehrserschließung auf Schiene und Straße. Zwei Vorträge über Aufgaben, Stand und Bedeutung der nichtstaatlichen Verkehrsmittel. (Verkehrswissenschaftliche Forschungen) Heft 6. (24 S.) München, Richard Pflaum. Br. DM 2.30.

Schomerus-Wagner, Dr. Johanna, Deutsche katholische Dichter der Gegenwart. (208 S.) Nürnberg, Glock und Lutz. Kart. DM 4.20, Geb. DM 5.80.

Schorn, Karl, Johann Balthasar Bodewin oder Die große Stunde einer kleinen Stadt. Tagebuchblätter eines rheinischen Kleinbürgers aus der Zeit des burgundischen Krieges. (244 S.) Ratingen, Aloys Henn Verlag. Geb. DM. 6.80.

Schwegler, Dr. Albert, Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Übersicht. 17. Auflage. Durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. Hermann Glockner. (324 S.) Stuttgart, Fr. Fromanns Verlag. Geb. DM 10.80.

Siebers, Georg, Die Krisis des Existentialismus. (109 S.) Hamburg-Bergedorf, Strom-Verlag M. Tammerbauer. Brosch. DM 1.50.

— Umbesinnung und Neubegründung im deutschen und abendländischen Geschichtsdenken. Wesen und Bildungskraft der Geschichte. (88 S.) ebda. Brosch. DM 1.50.

Söhngen, Oskar, Die Zukunft des Gesangbuches. (80 S.) Leipzig, Carl Merseburger, Buch- und Musikverlag. Brosch. DM 2.40.

— Die Erneuerungskräfte der Kirchenmusik unserer Tage. (42 S.) ebda. Br. DM 1.60.

Staudinger, Josef, Heiliges Priestertum. Betrachtungen und Lesungen für Priester. (452 S.) Einsiedeln, Benziger Verlag. Geb. DM 17.80.

Steinkuhl, Dr. Hubert, Die Schiffahrtabgaben und Schlepplohnpolitik auf den westdeutschen Kanälen. (Verkehrswissenschaftliche Forschungen) Heft 4 (159 S.) München, Richard Pflaum. Brosch. DM 9.50.

Thöma, Dr. med. Karl P., Hygiene des Seelenlebens. Eine Führung zu Frieden, Freiheit und Freude. (176 S.) Gelnhausen-Gettenbach, Lebensweiser Verlag. Broschiert DM 6.50.

Ungern-Sternberg, Roderich von, Nationalismus und Völkerfriede. Eine politisch-moralische Besinnung. (328 S.) Offenbach/M., Bollwerk Verlag Karl Drott.

Werra, Otto, Die katholische Kirche in Bremen seit der Kirchenspaltung. (Das Bistum Osnabrück, Band 4) (136 S.) Osnabrück, Friedrich Obermeyer.

Westarp, Wolf Graf von, Nicht ohne uns! Europa — weder Ost noch West. (44 S.) Hamburg, Küsten-Verlag Cornelius van der Horst.

Westphal, Otto, Asien oder Amerika? Europa zwischen Ost und West. (39 S.) ebda.

Weyrauch, Wolfram, Tausend Gramm. Samlung neuer deutscher Geschichten. (222 S.) Hamburg, Rowohlt Verlag. Geb. DM 6.60.

Wild, P. Bernardin O. E. S. A., Der fließende Gottesjubel. Das Alltagsleben des Christen aus den Vollkommenheiten seines Gottes. Aufzeichn. einer Franziskanerin. 4. verb. und verm. Auflage. (342 S.) Würzburg, Augustinus-Verlag. Geb. DM 6.90.

Wilmowsky, Tilo Frhr. von, Warum wurde Krupp verurteilt? Legende und Justizirrtum. (224 S.) Stuttgart, Friedrich Vorwerk. Geb. DM 7.70.

Wurm, Dr. Franz F., Europa — Deine Söhne. Eine Aufsatzreihe. (30 S.) Düsseldorf, Michael, Zeitung des jungen Volkes.

Zieher, Wilhelm, Zum heiligen Mahle. Ausgeführte Katechesen zur Einführung in die volle Mitfeier der heiligen Geheimnisse. (117 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Geb. DM 4.50.

Zumkeller, P. DDr. Adolar O. E. S. A., Das Mönchtum des hl. Augustinus. (387 S.) Würzburg, Augustinus-Verlag. Broschiert DM 10.80.

Von Oxford nach Caux

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Das Photo, das die nächtliche Kundgebung der MRA (Moral Re-Armament, Moralische Aufrüstung) in der überfüllten Hollywood Bowl — 30000 Menschen nahmen daran teil, 15000 mußte man abweisen — im Juli 1939 festgehalten hat, ist wie ein Symbol für die Bewegung selbst.[1] In der Tiefe — der Photograph nimmt den Beschauer mit auf eine Höhe, an deren gegenüberliegendem Hang die einem Amphitheater ähnliche Versammlungsstätte lag — verlieren sich weit hinten im dunstigen Dunkel der Ebene die hellerleuchteten Straßenzüge der Stadt. Vorne sieht man am nachtschwarzen Hang gegenüber das von ungezählten Lichtern strahlende Stadion, aus dessen Mitte vier Lichtsäulen bis an den Himmel dringend die Atmosphäre in ein einziges Leuchten bringen. Vielen Menschen ist die aus der Oxford-Gruppen-Bewegung hervorgegangene MRA tatsächlich das einzige Licht im gegenwärtigen Dunkel. Ihre vier Ideale der absoluten Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe, mögen ihnen wirklich als vier die Nacht ins Leuchten bringende Lichtsäulen erscheinen.

Auf eine andere Weise noch ist das Bild ein Gleichnis für die Bewegung. Wie die Helle, aus der die vier Lichtsäulen aufsteigen, die Dunkelheit der Nacht doppelt spürbar macht, so daß die Grenzen der Hollywood Bowl nicht mehr zu sehen sind, so verschwinden auch die unterscheidenden Merkmale der MRA. Sie ist schwer zu fassen. Die Zahl ihrer Anhänger ist völlig unbekannt, da man sich nirgends einzuschreiben, keinen Beitrag zu zahlen hat und in keinem Buch geführt wird. Ihre Lehren sind so allgemein, daß sie jeden Menschen ohne Unterschied der Rasse und Religion ansprechen. Darum war sie von Anfang an schwer umkämpft. Von Protestanten gegründet und im Protestantismus groß geworden, hat als erster ein anglikanischer Bischof, Dr. Henson von Durham, gegen sie Stellung genommen.[2] Drei Dinge sind es vor allem, die er an der Bewegung auszusetzen hat: Vernachlässigung der Forderungen, die das Christentum an den Geist des Menschen stellt, zu starke „Jugendbewegtheit", enge und einseitige Auffassung des Christentums. In einem Brief an die Times, veröffentlicht am 19. 7. 1933, nennt er die Art des öffentlichen Bekennens, wie es in der Gruppe geübt wird, einen „geistlichen Exhibitionismus". Emil Brunner meint umgekehrt in der „Neuen Zürcher

---

[1] Für eine neue Welt. Von Frank N. D. Buchman (320 S.) München 1949, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. Geh. DM 8.50.

[2] The Group Movement. Oxford, University Press 1933. Zitiert in „Documentation catholique" Nr. 681 vom 9. Dez. 1933, S. 1113—1145.

Zeitung" vom 9. 11. 1935, daß gerade in diesem Bekennen ein eigentlich christlicher Charakter zum Durchbruch komme; habe sich doch auch Christus völlig preisgegeben zur Rettung der Welt.[3] Karl Barth hingegen sagt in seiner gewohnten Schärfe, daß „dieser Zauberberg von lauter weltlichen Wichtigkeiten mit dem Glauben, mit dem Gebet, mit der Hoffnung und mit der Botschaft der christlichen Kirche nichts zu tun habe"[4] Der anglikanische Metropolit von Indien, Foss Westcott, gesteht in einem Brief an die Times vom 21.9. 1933, er habe durch die wunderbaren Werke Gottes, die er in der Gemeinschaft der Gruppe erlebt habe, einen tiefen Eindruck gewonnen. Der ebenfalls anglikanische Suffraganbischof von Warrington, Gesford Jones, sieht in ihr eines der hervorragendsten Geschenke Gottes an unsere Zeit (Times 26. 9. 1933), während Karl Heim sie vorsichtiger in „Kirche im Angriff" vom September 1937 als einen „Einstieg" für viele zum eigentlichen Gipfel des Christentums ansieht.[5] So haben protestantische Bischöfe für oder gegen sie Stellung genommen. Der Nationalsozialismus hatte ihr eindeutig einen scharfen Kampf angesagt. In einem nur für den Dienstgebrauch bestimmten Geheimerlaß des Reichssicherheitshauptamtes heißt es: „Die Oxforder Gruppen-Bewegung bedeutet in ihrer Gesamtheit einen Angriff auf jede völkische Eigenstaatlichkeit und erfordert die höchste staatliche Wachsamkeit. Sie predigt Revolution gegen den völkischen Staat und ist zu seinem christlich-religiös getarnten Gegner sowohl in ihrem Ansatz und ihrer Methode als auch in den Zielsetzungen ihrer Arbeit schlechthin geworden."[6] Der Kommunismus schließt alle Mitglieder, die nach Caux gehen, aus der Partei aus.

Man muß also „Ansatz, Methode und Zielsetzung" der MRA kennen, um sie beurteilen zu können. Der Gründer und Leiter der Moralischen Aufrüstung ist ein Amerikaner schweizerischer Abstammung, Dr. Frank Buchman. Sein Bild zeigt einen liebenswürdigen, jovialen älteren Herrn, den man eher für den Direktor eines gutgehenden Unternehmens denn für einen religiösen Reformator halten möchte. Das Auffallendste an diesem Antlitz sind ein Paar sehr helle, gütige Augen und ein feiner energischer Mund. B. O'Brien[7] stellt darin eine große Ähnlichkeit mit dem früheren Reichskanzler Dr. Brüning fest. Buchman verfügt über eine unglaubliche Arbeitskraft, die er ganz seinem Werk widmet. Seine Stellung zur Welt ist optimistisch. Er glaubt an eine bessere Welt von morgen, die wir durch unser christliches Leben herbeiführen können, ein Zug, der bei einem protestantischen Pastor lutherischer Konfession zunächst auffällt und wohl dem angelsächsischen Einfluß seiner Erziehung zuzuschreiben ist. Weltmännisch und gewandt ist sein Auftreten. Ohne Schwierigkeiten kann er sich in den Kreisen

[3] Zitiert nach Th. Piket, De Oxford-Groep, Hilversum 1937 (S. 45).
[4] Ebda. Anm. S. 48.
[5] Ebda. S. 48.
[6] Frank Buchman, Für eine neue Welt. S. 240.
[7] B. O'Brien, Un nouveau mouvement religieux. Le Groupe d'Oxford, in „Nouvelle Revue Théologique" t. 64 (1937) S. 181—188.

der Vornehmen bewegen — die ersten Anhänger waren Studenten von Cambridge und Oxford und bis auf den heutigen Tag ist die überwiegende Zahl der Besucher von Caux und der übrigen Veranstaltungen der MRA den gebildeten Kreisen zuzurechnen; trotzdem verkehrt er genau so ungezwungen mit den Armen und Einfachen.

Geboren wurde Frank Buchman 1878 zu Pennsburg. Er studierte Theologie am lutherischen Seminar zu Philadelphia. Seine Studien führten ihn nach England und Deutschland, wo er mit der christlich-sozialen Bewegung des deutschen Protestantismus in Berührung kam und — in merkwürdiger Ähnlichkeit mit John Wesley, dem Begründer des englischen Methodismus — auch mit Kreisen, die ein Leben reiner Frömmigkeit und innerer Erneuerung pflegten. Nach Amerika zurückgekehrt, erhielt er auf eigenes Verlangen eine schlechte Pfarrei, die unter seiner tatkräftigen Führung bald aufblühte. Von 1904 an widmete er sich ausschließlich der Jugendarbeit, zu der ihn seine Kunst der Menschenbehandlung besonders befähigte. Er wird Hausvater in einem christlichen Hospiz für junge Männer. Nach fünf Jahren kommt es zwischen ihm und der Vorstandschaft wegen des Haushaltgeldes zu einer Auseinandersetzung, in deren Verlauf er einfach kündigt. Eine Reise durch Europa, die er, frei geworden, unternimmt, endet in Keswick in England, wo er an einer religiösen Tagung teilnimmt. Hier geschieht an einem Sonntagnachmittag bei einem Gottesdienst in der kleinen Dorfkirche seine „Bekehrung". Die einfache Rede einer Frau über das Kreuz, über den Sünder und den, der die Sünden der Welt auf sich genommen hat, ließ in ihm den Glauben, den er bisher als rein theoretisches Wissen besaß, zu einer erlebten Wirklichkeit werden, die ihn bis ins Innerste ergriff. „Und plötzlich hatte ich eine deutliche Vision des Gekreuzigten"[8] Zu Hause empfand er das dringende Bedürfnis, seine Bekehrung mitzuteilen. Er schrieb an die sechs Mitglieder des Komitees, von denen er in Unfrieden gegangen war, und bat sie um Verzeihung. Antwort erhielt er keine, aber als er wieder heimgekehrt war, konnte er den Männern ohne Groll gegenübertreten. Der erste, den er durch sein „Zeugnis" — so nennt er die Mitteilung seiner „Bekehrung" — zu einer Lebensänderung bestimmte, war der ungläubige Sohn der Familie, bei der Frank Buchman wohnte. Noch im gleichen Jahre, 1909 wird er Sekretär der YMCA (Christlicher Verein junger Männer). Als solcher versuchte er, Einfluß auf junge Menschen, vor allem Studenten, zu gewinnen. Reisen durch die ganze Welt weiteten seinen Blick. 1921 kam er auf Bitten eines Bischofs, der ihn in Indien kennenlernte, nach Oxford. Und dieser Besuch führte zur Gründung der Oxford-Gruppen-Bewegung.

Bald war Frank Buchman das Tagesgespräch der Universität. War bisher seine Arbeit allein auf ihn gestützt, so sammelte er jetzt systematisch Mitarbeiter und Anhänger. Seither nahm die Bewegung ständig zu, in Amerika, Australien, Holland, den skandinavischen Ländern, vor allem aber in Süd-

[8] Nur für Sünder. Von J. A. Russell. 6. Aufl. Karlsruhe 1949, Karl Bäuerle. Geh. DM 6.50. (S. 49.)

afrika, wo sie fast zu einer Volksbewegung wurde. Nach Deutschland kam sie in den Jahren 1930—32. Hier war es auch, zu Freudenstadt im württembergischen Schwarzwald, wo Frank Buchman 1938 zum erstenmal im engen Kreis von Freunden den Gedanken der Moralischen Aufrüstung vortrug. Die kritischen Märztage mußten alle Einsichtigen mit tiefer Besorgnis erfüllen. Am 29. Mai des gleichen Jahres sprach Buchman bei einem Empfang, der ihm zu Ehren im Rathaus des Londoner Stadtteils East Ham gegeben wurde, zum erstenmal in aller Öffentlichkeit von der „Moralischen Aufrüstung": „Die Krise ist im Grunde moralischer und geistiger Art. Die Völker müssen moralisch aufrüsten. Moralische Gesundung bildet die unerläßliche Voraussetzung der wirtschaftlichen Gesundung." (Für eine neue Welt, 70). Im September dieses Jahres fand die erste Konferenz für Moralische Aufrüstung in Interlaken statt. Sie war bereits überschattet vom drohenden Krieg. In der Neujahrsbotschaft des Jahres 1939 heißt es: „Das Ziel von MRA ist ein doppeltes: erstens, Gott wieder in seine Führerrolle als leitende Kraft im Leben der Völker einzusetzen; und dann für die Stärkung der Moral im Lande zu arbeiten und so ein gesundes nationales Leben zu bauen" (Für eine neue Welt, 110). Noch einmal fand am Vorabend des zweiten Weltkrieges auf der Halbinsel Monterey in Kalifornien eine Weltkonferenz statt. Während des Krieges war Buchman ausschließlich in Amerika tätig. 1942 richtete er in Makinac an den Großen Seen ein Ausbildungszentrum der MRA ein. 1944 erlebte in Washington das Theaterstück „Der vergessene Faktor" seine Uraufführung. Es hat seither durch alle Länder der Welt seine Runde gemacht. Inzwischen hatten die schweizerischen Mitglieder der Oxford-Gruppen-Bewegung das unbenützte Palast-Hotel in Caux gekauft.[9] Berühmt wurde dieser Ort am Genfer See vor allem durch die zweite Nachkriegskonferenz für Moralische Aufrüstung, die vom 15. Juli bis zum 15. Oktober 1947 dort stattfand. 5000 Menschen aus 52 Nationen nahmen in dieser Zeit an den verschiedenen Tagungen teil, darunter auch 152 Deutsche, die mit besonderer Freude aufgenommen wurden. Zwei Jahre nach dem Ende eines Krieges, der einen ungeheuren Haß gegen unser Volk aufgetürmt hatte, war dies gewiß ein außerordentliches Ereignis.

Jedes Werk trägt den Stempel dessen, der es geschaffen hat. Auch die MRA läßt deutlich das religiöse Erlebnis Frank Buchmans erkennen. Daß die Sünde die Schuld an der Unordnung der Welt trägt, ist eine ihrer Hauptlehren. Wenn das eigentliche Übel der Welt in der Abwendung von Gott besteht, dann kann nur die Hinwendung zu Gott wieder eine bessere Weltordnung schaffen. Weil die Sünde eine ganz persönliche Angelegenheit jedes Einzelnen ist, muß auch die Neuordnung bei dem einzelnen anfangen. Geschehen kann das nur aus der Kraft und Gnade des Heiligen Geistes. Daß

[9] Der Kaufpreis wurde 1948 in einer belgischen Zeitschrift („Nouvelle Revue Théologique" t. 70 [1948] Nr. 6 S. 645) mit 10 Millionen bFr angegeben. Das entspricht ungefähr 228200 US Dollar. — Das Westminster Theater in London, das von der MRA ebenfalls gekauft wurde, kostete die doppelte Summe.

sein Wirken so stark im inneren Erlebnis gesehen wird, läßt die Linie sichtbar werden, die Frank Buchman mit dem Methodismus und den übrigen protestantischen Erweckungsbewegungen verbindet. Freilich, die ungesunde Begeisterung, die sonst solche Bewegungen oft kennzeichnet, wird man in den Oxford-Gruppen vergeblich suchen. Ihre Zusammenkünfte (house-parties) tragen die Atmosphäre freundschaftlicher Geselligkeit an sich.

In vier Punkten vor allem soll die Ordnung Gottes wiederhergestellt werden: in der unbedingten Aufrichtigkeit gegen sich selbst und gegen andere, in der unbedingten Reinheit bis in die geheimsten Gedanken hinein, in der unbedingten Selbstlosigkeit, die den menschlichen Stolz entscheidend trifft, und in der unbedingten Liebe, die als gänzliche Hingabe an Gott verstanden wird. Man würde der Oxford-Gruppe, deren Programm wir zunächst betrachten, unrecht tun, wenn man ihren christlichen Charakter deswegen leugnete, weil sie den Ton so stark auf die absolute Erfüllung dieser Tugenden legt. Gott allein ist der absolut Wahrhaftige und Reine und Selbstlose und Liebende. Das anzuerkennen, fordert die kreatürliche Demut. Aber das leugnen auch die Oxfordleute nicht. Sie wissen wohl, daß von den Menschen nur einer, Christus, die Fülle aller Tugenden besaß. Aber sie haben diese moralischen Begriffe, wie sie sagen, am Leben Christi beobachten können. Und der Maßstab, den sie so an seinem Leben gewonnen haben, ist absolut. Darum bedeutet die Forderung nach absoluter Aufrichtigkeit usw. nichts anderes als eine Mahnung, nach immer mehr Aufrichtigkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe zu streben, um so Christus immer ähnlicher zu werden.

Dieses in jedem christlichen Leben zu verwirklichende Ziel will die Oxford-Gruppe nicht durch eine neue Organisation erreichen. Sie will weder eine Kirche noch eine Sekte noch ein Orden sein. Außerhalb der Konfessionen stehend, nicht gebunden durch dogmatische Formeln, es sei denn jenen allgemeinsten, allen christlichen Konfessionen eigenen, will sie allen Kirchen gleichsam eine Kerngemeinde zur Verfügung stellen. Sie will einfach das Leben der Menschen ändern; aus Sündern will sie eifrige Christen machen, die jeweils lebendigere Glieder ihrer Kirche sind.

Um diese geistliche Wiedergeburt zu vollziehen — wer denkt nicht, wenn er das Wort in diesem Sinne hört, an die verschiedenen protestantischen Erweckungsbewegungen — kennt die Oxford-Gruppen-Bewegung vier Mittel.

Das erste ist das Bekenntnis der eigenen Sünden und Fehler. Es geschieht entweder einem einzelnen gegenüber oder, und das ist häufig der Fall, vor der Gemeinschaft der Gruppe. „Das letzte Ziel dieses ‚Mitteilens' ist, das rechte Verhältnis zu Gott wieder zu gewinnen. Eigentlich sollte dieses Bekenntnis direkt vor Gott abgelegt und seine Vergebung unmittelbar empfangen werden, ohne Anwendung einer menschlichen Hilfe; offenbar kommt dies tatsächlich auch immer wieder vor. Doch die praktische Erfahrung zeigt, da wir eben nicht vollkommen sind, daß es sehr viele gibt, die der Hilfe des Mitteilens einem andern gegenüber bedürfen, um vor Gottes Angesicht zu gelangen. Für sie ist das Mitteilen eine praktische Notwendig-

keit. Die Vergebung selbst hängt nicht vom Bekennen ab, doch hängt ihr Empfangen für den einzelnen immer wieder davon ab."[10] Russell meint, die Psychoanalyse habe den wissenschaftlichen Beweis für das erbracht, was die Kirche immer schon lehre.

Ein echtes Sündenbekenntnis muß sich auch dazu verstehen, alles, was zwischen dem Sünder und einem anderen Menschen steht, aus der Welt zu schaffen. Das Wiedergutmachen ist ein anderes Mittel, das die Bewegung ihren Anhängern empfiehlt. Ja sie besteht mit aller Entschiedenheit darauf und beruft sich dabei auf das Wort des Herrn, daß man sich mit seinem Bruder versöhnen solle, bevor man an den Altar trete (Mt 5, 23). Tatsache ist, daß Menschen einander kaum durch irgend etwas so nahe kommen wie durch das Geständnis ihrer Fehler und die Bitte um Verzeihung. Kein Mensch, der sich auch nur einen Rest menschlichen Empfindens wahrte, kann einen ehrlich um Verzeihung Bittenden abweisen, mehr noch, er wird das Eingeständnis des andern zum Anlaß nehmen, sein eigenes Verhalten zu überprüfen. Für den einzelnen mag diese Forderung der Gruppe oft schwer sein. Aber „es wird nichts ohne Schmerz geboren, und es wird auch keine Seele ohne Schmerz wiedergeboren".[11]

Nur ein Mensch, der diese Grundvoraussetzung aller Hinwendung zu Gott vollzieht, kann sich restlos an Gott übergeben. Das ist ein weiteres Mittel zur Änderung des Menschen. Was Russell von der Hingabe einiger Mitglieder der Bewegung an die Fügungen und Führungen Gottes zu berichten weiß, ist das Zeugnis eines echten und lebendigen Glaubens an den gütigen Gott.

Wo ein Mensch sich so an Gott übergibt, spricht dieser auf eine besondere Weise zu ihm. Die Oxford-Gruppe legt auf diese Führung durch Gott besonderen Wert. Tag für Tag, am besten des Morgens, soll jeder eine „stille Zeit" halten und in sich hineinhorchen, um die Stimme Gottes zu hören. Er wird dann nicht nur die allgemeinen Grundsätze des sittlichen Handelns vernehmen, nicht nur die befehlende oder warnende Sprache seines Gewissens für den Einzelfall, sondern auch Anweisungen für Dinge und Handlungen, die zunächst gar nicht auf dem sittlichen Gebiet liegen, etwa, ob er eine Reise unternehmen soll oder nicht. Es ist bemerkenswert, daß Frank Buchman und seine Gefährten nichts tun, ohne zuvor auf die Stimme Gottes gehört zu haben. Was Gott gesprochen hat, soll man aufzeichnen, damit es nicht vergessen wird. So stark ist dieses Vertrauen auf Gott, daß die Gruppe glaubt, „daß Gott zu uns spreche, wenn man seine Führung brauche".[12]

Diese Oxford-Gruppen-Bewegung pflegt jedoch das innere Leben nicht um seiner selbst willen. Das Suchen nach den verlorenen Schafen betrachtet sie als „die natürliche Pflicht und das Vorrecht jedes Gotteskindes".[13]

---

[10] Russell a. a. O., S. 22.
[11] Ebda. S. 109.
[12] Ebda. S. 24.
[13] Ebda. S. 27.

Die Art und Weise ihres Wirkens ist freilich eigenartig. Ihr verdankt die Bewegung auch ihren Namen „Gruppen"-Bewegung. Denn es arbeitet immer eine Gruppe zusammen. Sie ist die „vollkommene Einheit" und steht unter einem Führer, der meist besonders ausgebildet ist, um auch mit schwer zu behandelnden Menschen umgehen zu könne. Eine Gruppe veranstaltet eine sogenannte Haustagung (house-party). Das ist eine zwanglose Einladung, etwa eine Teepartie, zu der alle möglichen Menschen zusammenkommen, vor allem solche, die sich für religiöse Fragen und besonders für die Bewegung interessieren. Man liest dabei die Bibel, hält eine „stille Zeit", in der man auf die Einsprechungen Gottes horcht. Dann erheben sich die Leute der Gruppe, einer nach dem andern, wenn sie eine „Führung" erhalten haben, und legen „Zeugnis" von ihrer Bekehrung ab. Sie bekennen ihre Sünden und Fehler und berichten, wie Gott sie aus einem Leben in Sünden zu einem wahrhaft christlichen Leben wiedergeboren habe. So wird das Bekenntnis der Sünden zu einem Mittel des Apostolats. Es scheint, daß es eine mitreißende Wirkung auszuüben vermag. Der Führer der Gruppe gibt dabei Weisungen, wie man sich etwa in Zukunft zu verhalten habe. Auf einer Haustagung bei einem chinesischen Diplomaten in China legte Frank Buchman auf diese Weise Zeugnis ab. Er erzählt, welchen Kampf es ihn kostete, seinen Fehler, den er begangen hatte — es handelte sich um eine kleine Unredlichkeit einer Eisenbahngesellschaft gegenüber, die sich ohne große Spitzfindigkeit wohl hätte rechtfertigen lassen —, einzugestehen. Er tat es und sagt: „Durch den Schmerz des Bekennens erhielt mein Zeugnis eine größere Kraft, was auch vielen meiner Zuhörer ihrerseits zum Siege verhalf."[14] Auf solche Weise errang die Gruppe in allen Erdteilen große Erfolge. Vor allem Südafrika wurde in einem wahren Missionsfeldzug erobert. Auch in den nordischen Ländern, in denen Buchman 1934 zum erstenmal mit dreißig seiner Mitarbeiter erschien, nahm die Bewegung sofort einen großen Aufschwung, obwohl jedes englische Wort erst ins Norwegische übertragen werden mußte.

So erscheint die Oxford-Gruppen-Bewegung als ein Versuch, die Welt wieder dem Reich Gottes zu gewinnen. So sieht sie Georg Sebastian Huber,[15] wobei ihm nur der typisch englische Moralismus und der Individualismus der Seelsorge auffallen und mißfallen. Der Aufsatz war als Antwort auf die entschiedene Ablehnung durch Ludwig Borinski in der gleichen Zeitschrift wenige Monate vorher[16] geschrieben. Diesem ist die Bewegung nichts anderes als Methodismus für die feinen Leute, religiöser Fünf-Uhr-Tee. Verfolgt man die katholische Stellungnahme in den Jahren 1934—37 eingehender, so wird man feststellen, daß sie in der Beurteilung der entscheidenden Punkte

[14] Ebda. S. 110.
[15] G. S. Huber, Reich-Gottes-Hoffnung? in „Hochland", 32. Jg., Bd. 2 (1934/35) S. 178.
[16] Dr. L. Borinski, Die Oxforder Gruppenbewegung, 32. Jg., 1. Bd. (1934) S. 189.

der Oxford-Gruppen-Bewegung einer Meinung ist. Sie anerkennt zwar einige Vorzüge, aber im Ganzen gesehen verhält sie sich ihr gegenüber ablehnend.[17]

Wenn es ein Vorzug ist, die geistigen Strömungen einer Zeit zu erkennen und ihnen Ausdruck zu geben, dann muß man ihn der Oxford-Gruppe sicher zugestehen. A. G. Herring,[18] der die Bewegung rein vom psychologischen Standpunkt aus untersucht, macht vor allem darauf aufmerksam. Als sie nämlich entstand, befaßte sich die Psychologie gerade mit der sozialen Anlage des Menschen; das Verhältnis des Einzelmenschen zur Gemeinschaft wurde auf jede Weise nach seinem seelischen Gehalt hin erforscht. Damit kam das große Thema unserer Zeit überhaupt zur Sprache: Individuum und Gemeinschaft. Begann doch auch in der katholischen Kirche um dieselbe Zeit ein neues Bemühen um das Verständnis der Kirche als einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft. Herring zeigte, wie gerade im „Mitteilen" das soziale Verlangen des Menschen zum Ausdruck komme. Durch das Bekenntnis seiner Fehler gliedert sich der Mensch wieder in die Gemeinschaft ein. Ist es ihm doch unerträglich, zu wissen, daß die anderen, mit denen er zu tun hat und auf die er angewiesen ist, ihn für besser halten, als er tatsächlich ist. Dieser Zwiespalt gliedert ihn innerlich aus der Gesellschaft aus. Erst durch das Bekenntnis vor ihr, durch das sie ihn wieder als den nehmen kann, der er wirklich ist, wird dieser unsichtbare Riß geheilt, geschieht die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft. Gerade einfache Naturvölker, die noch stark aus den Kräften der Gemeinschaft leben, kennen eine oft bis in die Einzelheiten gehende Beichte vor einem Freund oder vor dem Zauberer. Durch das Bekenntnis gliedert sich der Mensch jedoch nicht bloß in die Gemeinschaft ein, er empfängt dadurch auch sein Ich von ihr. Es ist Tatsache, daß wir uns über uns selbst oft erst klar werden, wenn wir mit einem andern darüber sprechen oder einen andern etwas sagen hören, was genau so in uns ist, dem wir jedoch keinen Ausdruck verleihen können.

Sehr richtig macht Herring darauf aufmerksam, daß der Protestantismus diesem Grundbedürfnis des Menschen weithin nicht nachkommt. Nach ihm muß erst die Persönlichkeit des Menschen entwickelt und entscheidungsfähig sein, bevor der Mensch im Ernst zur Kirche gezählt werden kann; denn es ist die freie und bewußte Glaubensentscheidung, die den Menschen in die Kirche eingliedert. Der Kampf gegen die Kindertaufe, der erst vor einigen Jahren durch Karl Barth neu entbrannt ist, geht von dieser Voraussetzung aus. Anders ist es in der katholischen Kirche. Sie hält daran fest, daß der Mensch durch die Taufe, also jetzt meist schon als Kind, das noch

---

[17] Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Artikel: Henri de Passage, Les Groupes d'Oxford, in „Etudes" Nov. 1934; Paul de Chastonay, Die Oxford-Gruppen-Bewegung, diese Zeitschrift Jan. 1935; Th. Piket, De Oxford-Groep, Hilversum 1937; verschiedene Artikel in „La vie intellectuelle", Juli 1937, vor allem ein Artikel von P. M. J. Congar O. P., der jedoch dem Verfasser nur in Auszügen und Zitaten bei Th. Piket vorlag. B. O'Brien, Un nouveau mouvement religieux. Le Groupe d'Oxford, in „Nouvelle Revue Théologique", Febr. 1937; A. G. Herring, „Grouping" and Groping, in „The Month", Jan. 1937.

[18] Siehe Anmerkung 17.

gar keiner persönlichen Entscheidung fähig ist, in die Kirche eingegliedert wird, ähnlich wie er durch die Geburt Glied seiner Familie und seines Volkes wird. Und von beiden Gemeinschaften, der irdischen und der übernatürlichen, empfängt er immer mehr sein Gepräge. Diese Kraft der Gemeinschaft hat die Oxford-Gruppe für weite Teile des Protestantismus neu entdeckt. Es ist das Erlebnis der Gemeinschaft, das sicher zum großen Teil ihre Anziehungskraft ausmacht. Der erlebte Wert der Gemeinschaft erklärt vor allem auch den Eifer, mit dem ihre Anhänger sich daran machen, andere für ihre Gedanken zu gewinnen, einen Eifer, der uns fast beschämen könnte, wenn wir daran denken, wie wenig apostolisch wir oft sind. Die Neuentdeckung der Gemeinschaft hat eine derartige Anziehungskraft, daß P. Congar O.P.[19] meint, in der Gruppen-Bewegung Möglichkeiten zu sehen, die Menschen über Länder und Klassen und Konfessionen hinweg einander näherzubringen.

Diese Möglichkeiten haben sich in Caux weitgehend verwirklicht. Man kann über den Preis, der dafür zu zahlen war, geteilter Meinung sein. Vielleicht hat darin die Auseinandersetzung zwischen Ida Friederike Görres mit ihrer radikalen Ablehnung einerseits und Karl Borgmann, Hans Usinger mit ihrer gemäßigten Bejahung anderseits ihren eigentlichen Grund.[20] Die vier Ideale, die in der Oxford-Gruppen-Bewegung einst Maß und Richtung von Christus her empfingen, werden durch Caux nur mehr als Gebote des rein natürlichen Sittengesetzes verstanden. Es bleibt dem Christen freilich keineswegs verwehrt — und Frank Buchman tut es selbst —, sich nach wie vor Christus als Vorbild zu nehmen. Aber genau so können „Katholiken, Juden und Protestanten, Hindus, Mohammedaner, Buddhisten und Anhänger des Konfuzius" („Für eine neue Welt" 193) sich zu ihnen bekennen. Darum wird man wohl Karl Borgmann recht geben müssen, wenn er in Caux nur eine ethische Erneuerungsbewegung sieht und meint, man müsse froh sein, daß dort nicht von Dogma und Hierarchie und Sakramenten gesprochen werde. Damit ist Caux allerdings aus dem eigentlich christlichen Raum, in dem es als Oxford-Bewegung noch stand, herausgetreten und zum „Vorhof des Christlichen" geworden, ohne freilich damit in Gegensatz zum Christentum gekommen zu sein. Denn kein Gebot des natürlichen Sittengesetzes, zu dem alle Menschen verpflichtet sind, kann gegen Christus stehen. Der Bereich der anima naturaliter christiana harrt nur seiner Aufnahme und Erfüllung durch Christus. Der Vorteil, der auf diese Weise gewonnen wurde, ist nicht gering. Caux kann mehr Menschen ansprechen, auch solche, die nicht mehr oder noch nicht mit dem Christentum in Verbindung stehen. Indem Christen und Nicht-Christen auf der rein natürlichen Ebene des Sittengesetzes sich treffen, verliert das Christentum viel von der Absurdität, die es für viele Menschen hat — man denke etwa an sein Gebot von der

[19] Siehe Anmerkung 17.

[20] „Der christliche Sonntag" (Freiburg), 2. Jahrgang (1950) Nr. 10, 11; 16, 18; Gespräch um Caux.

unbedingten Reinheit —, ohne von seiner eigentlichen Torheit, der des Kreuzes, etwas einzubüßen. Und da es wahrhaft katholisch ist, das Gute überall anzuerkennen, wo es zu finden ist, wird die katholische Kirche keine Schwierigkeit haben, das „Klima der gegenseitigen Verständigung“[21] als einen großen Vorzug anzuerkennen. Es ist in einer Zeit, die nun einmal vom egoistischen Fieber des Nationalismus, Klassenbewußtseins und leider auch manchmal noch des Konfessionalismus durchschüttelt wird, ein hohes Verdienst, Menschen aus allen Völkern und Klassen und Konfessionen Gelegenheit zu geben, sich einander menschlich näherzukommen. Damit wird bereits ein Berg von Vorurteilen und Irrtümern aus der Welt geräumt.

Nun darf man sich durch diese zweifellosen Vorzüge nicht darüber hinwegtäuschen lassen — und welcher Mensch, der das Chaos unserer Zeit erlebt, steht nicht in der Gefahr? —, daß die MRA Mängel und Schwächen aufweist, die ihre Vorzüge aufwiegen, ja überhaupt fragwürdig erscheinen lassen. Konnte G. S. Huber noch von einer Reich-Gottes-Hoffnung sprechen — auch wenn er ein Fragezeichen dahinter machte —, so wird in Caux niemand mehr im Ernst daran denken. Was die MRA will, ist nichts anderes als die „inspirierte Demokratie“, in der die Regierenden und das Volk sich von Gott führen lassen, so wie die Oxford-Gruppe eben die „Führung“ Gottes versteht. Nun ist zwar in dem Buch „Für eine neue Welt“ der Artikel eines Italieners veröffentlicht (S. 145), in dem auf die Ähnlichkeit der Ideen Frank Buchmans mit dem Gedanken der ersten Enzyklika Pius' XII. „Summi Pontificatus“ hingewiesen wird. Aber abgesehen davon, daß der Papst weder hier noch sonst in seinen Reden und Schriften, in denen er sich seither an die Welt wandte, je von „Führungen“ Gottes redete, sondern einfach verlangte, daß die Ordnung der Völker und Staaten auf den unerschütterlichen Geboten des natürlichen und geoffenbarten Gesetzes zu beruhen habe, kann man einen noch viel entscheidenderen Unterschied feststellen. Für den Papst gibt es keine Staatsform, die in besonderer Weise den Bedürfnissen des Menschen entspräche, zumal wenn diese Staatsform, wie man das leidige Gefühl in den Reden Frank Buchmans nicht los wird, auf eine einigermaßen ideale Weise in der Demokratie Amerikas verwirklicht sein soll. Gewiß sagt Buchman auch, daß Amerika seine Fehler habe, daß es nicht viel von seinem großen moralischen Erbe übrigbehalten habe (bei der Eröffnungsansprache des Ausbildungszentrums der MRA in Makinac 1943, Für eine neue Welt 171), aber es gilt doch nur dieses Erbe wieder aufzunehmen, um die Welt in ein Goldenes Zeitalter zu führen. Daß gerade Amerika Gottes letzte Möglichkeit sein soll, eine Welt zu gestalten, mag zwar ein dem aufkommenden Nationalbewußtsein der Amerikaner wohltuendes, von Frank Buchman zitiertes Wort des Dichters Emerson sein (Für eine neue Welt, 117), aber in Europa wird man trotz aller Bedrängtheit und Bedrohung durch die beiden Kolosse das nicht ganz einzu-

[21] Mgr. Charrière, Bischof von Genf-Lausanne-Fribourg, in dessen Diözese Caux liegt, im offiziellen Organ der Diözese, Semaine religieuse, vom 26. Sept. 1947.

sehen vermögen, auch wenn man die hervorragende Stellung der USA wohlwollend anerkennt. Wenn sich heute — das ist 1945 als Botschaft zum Geburtstag Frank Buchmans am 4. Juni gesagt — drei Ideologien gegenüberstehen, die sich bekämpfen, der Faschismus, der Kommunismus und die MRA als Zentrum der christlichen Demokratie, dann ist der Schluß nicht mehr allzu schwierig, daß diese Demokratie die der westlichen Staaten ist. Darüber kann man auch anderer Meinung sein. Man wird es um so mehr sein, als man aus den Reden stark den Eindruck gewinnt, als ginge es der MRA gar nicht so sehr um Gott. Der Mensch und seine irdische Wohlfahrt stehen im Mittelpunkt der Überlegungen. Gott hat letzten Endes nur dafür zu sorgen, daß eine neue Kultur geschaffen wird, um ein Goldenes Zeitalter heraufzuführen. So wie die Oxford-Gruppe immer wieder sagt, daß Gott sprechen werde, wenn der Mensch ihn brauche — ist denn Gott da noch der absolute und völlig unabhängige Herr? —, so hat Gott während des Krieges dazu gedient, die Kriegsproduktion zu steigern. Ist es nicht bezeichnend, daß Harry Truman, damals noch Senator, aus Anlaß der Sonderaufführung des industriellen Dramas der MRA „Der vergessene Faktor" am 19. November 1943 in Philadelphia sagte: „Ich wünschte, der ‚Vergessene Faktor' und die Kriegsrevue (!) ‚Du kannst Amerika verteidigen' könnten von den Arbeitern und Direktoren in jedem Rüstungsbetrieb des Landes gesehen werden. Ich kann mir keinen industriellen Engpaß denken, der nicht in wenigen Wochen überwunden werden könnte, wenn man dieser Schar das grüne Licht ‚Volldampf voraus' signalisieren würde" (Für eine neue Welt, 160). Ob solche Worte nur aus der Kriegsstimmung gesagt waren? Wohl kaum! Denn die Oxford-Gruppe stellt trotz aller Betonung der Hingabe an Gott letzlich den Menschen in den Mittelpunkt der Welt. Diese rein diesseitige Auffassung hat auch Kardinal Frings von Köln veranlaßt, in seiner Pfingstpredigt 1950 gegen die MRA Stellung zu nehmen und den Katholiken die Teilnahme an ihren Veranstaltungen abzuraten.

Eine Verkehrung der Ordnung zeigt sich noch an einem anderen Punkt und muß dort geradezu zur Entstellung jeder wahren Religion werden. Schon Henri du Passage[22] nennt die Gruppen-Bewegung ein „relèvement collectif", eine kollektive Erneuerung. Er sagt es eigentlich nur im Vorbeigehen, aber hätte er nicht besser „relèvement communautaire" gesagt? So spürt man das Unbehagen, das gerade er als Franzose gegen alle Erscheinungen der Kollektivierung empfinden mußte. Dieser Charakter der Oxford-Gruppe ist in Caux noch viel deutlicher geworden.

Kollektivierung bedeutet Entpersönlichung. Nirgendwo trifft man den Menschen in seiner wesenhaften Würde so entscheidend, als wenn man seinen Verstand ausschaltet. Schon der eingangs zitierte anglikanische Bischof hatte darauf hingewiesen und die katholischen Kritiker sind ihm darin einstimmig gefolgt. Die Oxford-Gruppe baut ihre Gemeinschaft nicht auf der

[22] Siehe Anmerkung 17.

klaren und tiefen Erkenntnis des Verstandes auf, sondern auf dem Erlebnis, das wie ein Rausch über den Menschen kommt. Das wird aus den Reden Frank Buchmans völlig klar. Er zieht die Konsequenz aus dem Wort, das er in der Metropolitan-Oper 1935 sprach: „Die Menschen von heute haben Angst vor dem Wort ‚geistig'" (Für eine neue Welt, 44). Er sagt dem Menschen einfach, daß er sich ändern muß. Gründe bringt er dafür keine: denn das nichtbewiesene Versprechen, daß dann die Welt, das sind die materiellen Lebensbedingungen, besser würde, kann man bei ruhiger Überlegung nicht als Grund gelten lassen. Statt dessen werden den Menschen, am besten in großen Versammlungen, Beispiele der Änderung anderer erzählt, werden sie selbst zu Zeugen solcher „Bekehrungen" gemacht. Jeder, der einmal in einer Kompanie stand, aus der man Freiwillige zu einem Stoßtrupp suchte, weiß, wie sehr das Beispiel eines Einzigen andere mitreißen kann, ohne daß sie dabei noch viel überlegen. Die persönliche Entscheidung eines Menschen hat eine derart suggestive Kraft, daß vernünftiges Überlegen anderer weithin ausgeschaltet wird. Das steigert sich noch, wenn es im entsprechenden äußeren Rahmen geschieht. Wie viele waren es, die sich dem hinreißenden Eindruck einer im Paradeschritt einhermarschierenden Truppe entzogen, oder den Aufmärschen, die die Nationalsozialisten meisterhaft zu gestalten verstanden? Manche Reden Frank Buchmans erinnern ganz an die Propagandareden des Dritten Reiches, wenn auch ihr Inhalt von ihnen himmelweit verschieden ist. „Ein wirklich geänderter Mensch, eine Million geänderter Menschen, ein geändertes Volk" — und zum Schluß die suggestive Frage: „Werden Sie es sein? Wird Ihr Volk es sein?" (Für eine neue Welt, 49). Selbstverständlich wird er es sein, wenigstens solange er in dieser Masse steht. Und das ist doch ein bedeutender und nicht zu übersehender Punkt, auf den schon ein Briefschreiber der Times aufmerksam macht, der selbst eine apostolische Fahrt der Oxford-Gruppe nach Kanada mitmachte, und der nach einem Jahr fast keine Nachwirkung der „Bekehrungsarbeit" feststellte.[23] Nur der Mensch, der in der Masse steht, wird solchen Erlebnissen zugänglich sein und glauben, darauf ein beständiges und dauerhaftes Leben aufrichten zu können. Sobald er für sich ist, wird das Erlebnis nicht mehr stark genug sein, ihn in seinem Vorsatz zu halten, zumal wenn er dazu einige sittliche Kraft aufbringen muß. Der Mensch braucht Gründe, die seinem Verstand einleuchten. Nur das entspricht seiner Würde als einem geistigen Wesen. Weder suggerierende Fragen noch leere Versprechen achten die Unverletzlichkeit der menschlichen Persönlichkeit.

Der Verzicht Caux's auf die geistigen Ansprüche des Menschen wird auch dort sichtbar, wo es seinen meistbeachteten Erfolg zu verzeichnen hat, in der Aufführung des Theaterstückes vom „Vergessenen Faktor". Man sagt, daß die Kohlenproduktion in manchen Gruben Englands nach der Aufführung

[23] M. Kiddle, zitiert in Documentation catholique vom 9. Dez. 1933, dem freilich ein anderer das Gegenteil behauptender Brief gegenübergestellt ist.

dieses Stückes gestiegen sei (Für eine neue Welt, 160). Ob das anhielt? Ob damit bereits eine entscheidende Lösung der sozialen Frage gefunden war? Nach den wirtschaftlichen Schwierigkeiten Englands zu schließen, möchte man das nicht annehmen. Man kann sich wohl vorstellen, daß auch ein gläubiger Bergarbeiter noch konkrete Abmachungen und Verträge möchte, die ihm sein klar umschriebenes Recht sichern. Für die Lösung der sozialen Frage ist die Hinwendung zu Gott wohl Voraussetzung; gefunden kann sie nur werden durch die nüchterne geistige Arbeit der Sachverständigen.

Wo man den Verstand so weitgehend ausschaltet, bleibt nur das Mittel der Propaganda und des Schlagwortes, das Caux meisterhaft zu gebrauchen weiß. Die Werbung ist gewiß oft köstlich, voller Humor und einprägsam wie alle gute Propaganda, aber sie hat eben doch einen wesentlichen Fehler: sie rechnet mit dem Menschen nur, insofern er Masse ist. Van Cutsem berichtet, wie bei einer Tagung in Caux ein Bild gezeigt wurde, das ein Auto darstellte, das vergebens eine große Steigung zu bewältigen sucht.[24] Der eine der drei Insassen stürzt sich voll Empörung auf den Chauffeur: Gleichnis für die, die alle Schuld der Regierung zuschieben. Der zweite streicht die Karosserie rot an. Der Sinn ist klar. Der dritte bemüht sich, die Polsterungen der Sitze bequemer zu machen. In ihm sind jene Leute gemeint, die der Ansicht sind, daß die Welt sofort anders wäre, wenn alle wieder ein anständiges und bequemes Leben hätten. Aber alle drei haben unrecht, wie das nächste Bild zeigt. Das Auto hat die Höhe des Berges erreicht. Man sieht im Straßengraben einen leeren Benzinkanister. Was hat gefehlt: „New Spirit". Gewiß vortrefflich, aber eben zu einfach. Denn man kann sich mit Recht denken, daß viele Fragen sich von selbst erledigten, wenn unsere Heimatlosen wieder das Dach des väterlichen Hauses über dem Kopf hätten. Das gilt bis in den christlichen Bereich des Lebens hinein. Man denke nur an die Verwahrlosung der heimatlosen Jugend! Dafür aber eine Lösung zu finden, braucht es viel menschliche Überlegung, die freilich zur Voraussetzung die Hinwendung zu Gott hat.

Ist es Zufall, daß die Bewegung, die so sehr die Umwandlung des einzelnen als Voraussetzung der Neuordnung der Welt ansieht, so stark dem Zauber der Masse und der großen Zahl verfallen ist? Ja, wenn man den einzelnen als einzelnen genommen hätte! So aber hat der einzelne sowohl in Caux als auch schon vorher in der Oxford-Gruppe nur eine Scheinexistenz. Denn die Gruppenbewegung liefert den einzelnen gerade dort den vielen aus, wo er unberührbar und unantastbar sein muß, damit eine Gemeinschaft von Menschen entstehe. Karl Rahner nennt das die „Sphäre des Privaten nach oben oder innen".[25] Diese Sphäre darf nicht einmal von der Kirche betreten werden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Mensch sich einem anderen

---

[24] Van Cutsem, Une expérience de pastorale protestante; Caux, in „Nouvelle Revue Théologique", t. 70 (1948) Nr. 6 S. 637.

[25] Karl Rahner, Der Einzelne in der Kirche, diese Zeitschrift Bd. 139 (1946/47) S. 260—276.

Menschen eröffnet. Aber es kann nicht unterschiedslos geschehen. Das Unterschiedslose ist das Zeichen des Kollektivs. Auf diese Weise ist sowohl der „Individualanruf Gottes" — „Führung" würde wohl die Oxford-Gruppe sagen — als noch viel mehr die Sünde des einzelnen der Gesellschaft entzogen. Und das nicht nur, weil solch ein Bekenntnis fürchterliche Folgen für die seelische Gesundheit eines Menschen haben kann (van Cutsem[26] berichtet von einem Arzt, der selbst eifriges Mitglied der Gruppe, in seinem Buch „Médecine de la personne" schreibt, daß er schon oft zu Leuten gerufen wurde, die durch diese Bekenntnisse schwere geistige Verwirrungen erlitten), sondern viel mehr noch, weil die Geheimnisse der Liebe, und um solche handelt es sich sowohl in den Führungen als auch in der Vergebung der Sünden, allein zwischen dem liebenden Gott und dem von ihm geliebten Menschen zu stehen haben. Der Gedanke, daß ein echter Ruf Gottes, in dem er dem Menschen seine Liebe erweist, dem Gutdünken einer Menge ausgeliefert wird, wie es die Oxford-Gruppe will, wenn irgendein Zweifel über ihn entstehen sollte (und wird nicht gerade in den geheimsten Rufen der Liebe solcher Zweifel möglich sein, da sie doch dem Menschen auf keine Weise vertraut sind?), ist unvollziehbar. Genau das Gleiche gilt aber auch vom Bekenntnis der Sünden. Die Berufung auf die katholische Beichte ist fehl am Platze. Zwar duldete die alte Kirche ein freiwilliges, zur größeren Verdemütigung geschehendes öffentliches Bekenntnis der geheimen Sünden, aber die in einigen Kirchen anscheinend als Pflicht auferlegte offene Beichte nennt Leo der Große eine „gegen die apostolische Regel angemaßte Einführung" (vgl. Galtier, art. Pénitence im Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, III, 1816; Denzinger n. 145). Und doch geschah auch diese öffentliche Beicht vor einer ganz anderen Gemeinschaft als etwa einer „house-party", nämlich in Gegenwart der Kirche, deren sichtbares Haupt, der Bischof, in den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung erhalten hat. Nur in einer Gemeinschaft, die durch ein unsagbares Geheimnis der fortlebende Christus ist, sinkt die Sünde durch das reuige Bekenntnis in den abgrundtiefen Schoß der Barmherzigkeit Gottes, so daß sie ein für allemal vergessen ist.

„Condamner le témoignage, c'est arrêter le mouvement — Das Zeugnisgeben ablehnen heißt die Bewegung zum Stillstand bringen", schrieb Claude Vignon in „La vie intellectuelle" (Juli 1937) von der Oxford-Gruppe. Damit hat er den wichtigsten Punkt der Auseinandersetzung getroffen. Die große Entscheidung, um die es heute geht, Gemeinschaft oder Kollektiv, kann nur dann für den Menschen gewonnen werden, wenn er in seiner Einmaligkeit und Unberührbarkeit erkannt und anerkannt ist. Es ist die von Gott verliehene Würde des Menschen, die uns von jedem Kollektivismus Abstand nehmen heißt, auch dann, wenn er in so liebenswürdigen und menschlich ansprechenden Formen erscheint.

---

[26] Siehe Anmerkung 24.

Über die Todesstrafe

Von MAX PRIBILLA S. J.

Wie immer man über die Todesstrafe denken mag — die Form ihrer gesetzlichen Abschaffung in Westdeutschland ist ein im Lichte der demokratischen Grundregeln merkwürdiger Vorgang gewesen. In dem Parlamentarischen Rat, der das Grundgesetz vorbereitete, wurde ziemlich überraschend ein Antrag eingebracht, der die Abschaffung der Todesstrafe forderte, und dieser Antrag, von dem die Öffentlichkeit damals kaum Kenntnis nahm, fand, wie verlautet, mit nur knapper Mehrheit Annahme. So entstand der Artikel 102 des Grundgesetzes: „Die Todesstrafe ist abgeschafft." Das Grundgesetz wurde den einzelnen Ländern als Ganzes (ohne Möglichkeit, über die einzelnen Artikel abzustimmen) vorgelegt und, da alle Länder mit Ausnahme von Bayern das Grundgesetz annahmen, so wurde mit ihm auch die Abschaffung der Todesstrafe in die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen. Das aber bedeutet, daß gemäß Artikel 79 des Grundgesetzes die Wiedereinführung der Todesstrafe nunmehr der Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und zwei Dritteln der Stimmen des Bundesrates bedarf. Einen anderen Weg läßt noch der Artikel 146 offen, der bestimmt: „Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volk in freier Entscheidung beschlossen worden ist."

Fragt man nach den Gründen für das so plötzliche und geräuschlose Verschwinden der Todesstrafe aus dem bisher geltenden Recht, so wird man wohl in erster Linie das Drängen der Sozialisten, die damit einen Punkt ihres Programms durchsetzten, anführen müssen. Daß sie aber ihr Ziel erreichten und der Widerstand der anderen augenscheinlich gering war, erklärt sich aus dem ungeheuerlichen Mißbrauch, der unter dem Naziterror mit der Todesstrafe getrieben wurde. Diese letzte und furchtbarste Strafe wurde nach Laune und auf Befehl eines rachsüchtigen Diktators verhängt und kam in vielen Fällen zur Anwendung, die in keinem Verhältnis zum Vergehen standen, ganz abgesehen von offenkundigen Justizmorden ohne Zahl. Es hatte sich im deutschen Volk ein solcher Ekel über die Bluttaten des Krieges und der Gestapo angesammelt, daß vielen der Verzicht auf die Todesstrafe erleichtert wurde; er konnte ihnen als eine günstige Gelegenheit erscheinen, einem verrohten Geschlecht die verlorene Ehrfurcht vor dem Menschenleben, vor jedem Menschenleben wieder einzuprägen und damit den Abscheu gegen jede Art von Gewalttat zu stärken.

Wenn der an sich bedeutsame Vorgang, der sich hinter verschlossenen Türen abspielte, zunächst wenig beachtet wurde, so lag das an der weitverbreiteten bleiernen Müdigkeit und politischen Interesselosigkeit der meisten Menschen, deren ganze Aufmerksamkeit durch die sich drängenden Sorgen des Alltags in Anspruch genommen ist. Als aber nach geraumer Zeit die Diskussion über die erfolgte wichtige Änderung des bisherigen Rechtszustandes einsetzte, stellte es sich klar heraus, daß sowohl bei den Juristen wie in weiten Kreisen des Volkes die früheren Gegensätze unverändert fortdauern. Verteidiger und Gegner der Todesstrafe stehen einander

mit den alten Argumenten gegenüber und die Diskussion kann ruhig wieder dort anknüpfen, wo sie vor dem Dritten Reich, als das deutsche Volk noch eine freie Stimme hatte, abgerissen ist. Wie gespalten und schwankend das Urteil damals war, dafür ein anschauliches Beispiel! Am 2. Mai 1929 wurde im Rechtsausschuß des Deutschen Reichstages die Abschaffung der Todesstrafe mit 14 Stimmen gegen 14 beschlossen, wobei die Stimme des Vorsitzenden, des bedeutenden Rechtslehrers Wilhelm Kahl (1849—1932), eines entschiedenen Gegners der Todesstrafe, den Ausschlag gab. Als aber im Januar 1932 — man denke an die Gewalttaten in der „Kampfzeit" — die Todesstrafe in diesem Reichstagsausschuß wiederum zur Verhandlung stand, erklärte der gleiche Rechtslehrer offen: „Die Tötungsdelikte an sich haben sich vermehrt, ja sie haben sich zeitweise als regelrechtes Mittel im politischen Kampfe ausgewachsen. Vor allem aber haben sich der Art nach so scheußliche Mordfälle ereignet, daß einzelne Länder, auch Preußen, dessen Justizchef zu den ausgesprochenen Gegnern der Todesstrafe gehört, sich zur Vollstreckung derselben entschließen mußten. Die gegenwärtige Zeitlage ist nicht günstig, ihre Abschaffung ins Auge zu fassen."

Da in der Folgezeit bis heute die Tötungsverbrechen keineswegs abgenommen haben, so ist und bleibt die Todesstrafe ein ernstes Problem, zu dem der Staat in seiner Gesetzgebung nach sorgfältiger Prüfung Stellung nehmen muß. Es ist bekannt, daß in früheren Zeiten die verschiedensten Vergehen, auch Eigentumsvergehen, Falschmünzerei usw. mit dem Tode bestraft wurden. Aber der Kern der ganzen Frage bestand und besteht doch darin, wie der Staat diejenigen bestrafen soll, die sich an dem Leben eines anderen Menschen vergreifen. Darum soll auch unsere Untersuchung wesentlich auf den Fall des Mordes beschränkt bleiben; um ihn dreht sich praktisch der ganze Streit.

Schauen wir zurück in die Jahrtausende der Geschichte, so finden wir bei fast allen Völkern, sobald sie den zäh haftenden Zustand der Blutrache bald früher, bald später überwunden haben und auch für Tötungsvergehen staatliches Strafrecht Platz greift, die Todesstrafe für Mord in Übung. Diese gesetzliche Sühnung wird als selbstverständlicher Akt der Gerechtigkeit gefordert und gebilligt. Schon auf den ersten Seiten der Hl. Schrift steht das Wort: „Wer Blut vergießt, dessen Blut soll wieder fließen."[1] Und das ändert sich auch nicht in der christlichen Zeit (Mt. 26, 52; Offb. 13, 10). Im ganzen Mittelalter regt sich keine ernstliche Auflehnung gegen die Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit der Todesstrafe. Als die Waldenser sie als unerlaubt verwarfen, erklärte Papst Innozenz III. im Jahre 1208 als katholische Lehre: „Von der weltlichen Gewalt behaupten wir, daß sie ohne Todsünde ein Bluturteil vollstrecken kann, sofern sie zur Verhängung der Strafe nicht aus Haß, sondern mit Überlegung, nicht übereilt, sondern besonnen schreitet."[2]

Als Grund (causa finalis) für die Erlaubtheit der Todesstrafe wird von der scholastischen Theologie allgemein die Notwendigkeit angegeben, die menschliche Gesellschaft gegen die Bedrohung und Schädigung durch schwerste Untaten zu schützen. Da das ganze Recht vom Zweck beherrscht

[1] Gen. 9, 6; Exod. 21, 12, 14; Lev. 24, 17; Deut. 19, 12.
[2] Denzinger, Enchiridion n. 425; ebenso im Jahre 1566 der Catechismus Romanus III 6, 4.

wird, so wird auch die Todesstrafe teleologisch als sozialer Selbstschutz aufgefaßt. Thomas von Aquin vergleicht den Verbrecher mit einem dem Gesamtorganismus schädlichen Glied, das derjenige, dem die Sorge für den Organismus obliegt, abtrennen und zerstören kann, weil der Teil auf das Ganze hingeordnet sei: „Jede Einzelperson aber verhält sich zur ganzen Gemeinschaft wie der Teil zum Ganzen. Wenn also ein Mensch der Gemeinschaft wegen eines Vergehens (peccatum) gefährlich und verderblich ist, dann wird er löblich und heilsam getötet, damit das Gemeinwohl gewahrt werde."[3] Dieser Gedanke kehrt immer wieder, bedarf aber heute einer näheren Erläuterung. Nach den Bestrebungen, das „lebensunwerte" Leben durch den Staat vernichten zu lassen, und vor allem nach den üblen Erfahrungen im Dritten Reich („Der einzelne ist nichts, die Gemeinschaft alles!") besteht ein begründetes Mißtrauen gegen jede Beweisführung, die von der Hinordnung des einzelnen Menschen auf den Staat ausgeht. Deshalb ist wohl zu beachten, daß Thomas und die Scholastiker weit davon entfernt sind, die unveräußerlichen Rechte der menschlichen Persönlichkeit zu verkennen und dem Staat eine unbegrenzte Verfügungsmacht über den Menschen einzuräumen. Insbesondere ist zu berücksichtigen, daß Thomas zu jeder Strafe und erst recht zur Todesstrafe eine persönliche Schuld des zu Bestrafenden ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzt.[4] Die Schuld ist im Begriff der Strafe eingeschlossen, aber die Art der staatlichen Strafe richtet sich nicht nach der inneren Natur des Vergehens, sondern nach seiner Bedeutung für die äußere Gesellschaftsordnung. Daher darf die Todesstrafe nur für Verbrechen verhängt werden, die das Staatswohl in schwerer Weise gefährden.[5]

War die Todesstrafe von alters her in unangefochtener Geltung und Anerkennung, so hat sich das seit etwa zweihundert Jahren ganz erheblich geändert. Den ersten nachhaltigen Angriff auf die Todesstrafe unternahm der italienische Rechtsphilosoph Cesare Beccaria (1738—1794). Seine kurze, in wuchtiger Sprache verfaßte Schrift „Dei delitti e delle pene" (Verbrechen und Strafen) erschien (zuerst anonym) 1764 in Livorno, erlebte in Italien 28 Auflagen und wurde alsbald in 22 Sprachen übersetzt. Sie richtete sich nicht ausschließlich gegen die Todesstrafe, sondern allgemein und mit großem Erfolg gegen die Mißstände im damaligen Strafrecht (Folter). Im Banne des Aufklärungszeitalters, besonders der französischen Enzyklopädisten befangen, entbehrte Beccaria einer tieferen Begründung des Staates und des Strafrechts und erhoffte alles Heil von der Macht der

[3] S. th. 2, 2, q. 64, a. 2 c. Ähnlich sagt Thomas (Summa c. Gent. III c. 146), daß die „Pestträger" durch den Tod aus der menschlichen Gesellschaft auszumerzen seien.

[4] S. th. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 2: „Est de ratione poenae . . ., quod pro aliqua culpa inferatur." Ebda. 2, 2, q. 108, a. 4 ad 2: „Numquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur vel mutiletur." Näheres bei X. Basler, Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe: „Divus Thomas" (Freiburg/Schw. 1931) 69—90. 173—202 und F. Hürth, in „Scholastik" (Freiburg) 1927, 568—580; 1928, 422 bis 429 und in dieser Zeitschrift Bd. 116 (1928/29) 366—375.

[5] S. th. 2, 2, q. 66, a. 6 ad 2: „Secundum iudicium praesentis vitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis, quae inferunt irreparabile damnum, vel etiam pro illis, quae habent aliquam horribilem deformitatem." Ebd. q. 108, a. 3 ad 2: „Illis solis peccatis poena mortis infligitur, quae in gravem perniciem aliorum cedunt."

Bildung. Bei der Ablehnung der Todesstrafe geht er von dem Gesellschaftsvertrag Rousseaus aus, nach dem die Entstehung des Staates auf einem völlig freien Vertrag der Staatsbürger beruht. Daher spricht er dem Staat das Recht zur Todesstrafe ab, weil nicht angenommen werden könne, daß im Gesellschaftsvertrag die Einwilligung des einzelnen enthalten sei, sich töten zu lassen, wenn er einen anderen im Volk ermorde; ja eine solche Einwilligung sei unmöglich, da niemand über sein Leben verfügen könne. Diese Folgerung steht und fällt natürlich mit ihrer unbewiesenen Voraussetzung. Kant[6] urteilt über die von Beccaria „aus teilnehmender Empfindelei einer affektierten Humanität" aufgestellte Theorie: „Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung."

Seit der Schrift Beccarias, die einen so mächtigen Widerhall gefunden hatte, ist der Kampf um die Todesstrafe nicht mehr zur Ruhe gekommen. Unzählige Streitschriften nahmen für und noch mehr gegen die Todesstrafe Partei. Aus dem neueren Schrifttum von christlicher Seite, das sich grundsätzlich mit dieser Frage befaßt und auch weitere Literaturangaben bietet, seien genannt: Theod. Meyer, Institutiones iuris naturalis II (Freiburg 1900) nn. 593—602; V. Cathrein, Moralphilosophie II (Freiburg [5]1911) 677—687; A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg [3] 1910) § 137; O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie II (München 1928) n. 503; Grünhut, in: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" V (Tübingen [2]1931) 1202—1208; H. Kühle, Staat und Todesstrafe, Münster 1934. Vor kurzem hat der langjährige, hochverdiente Kurat der Münchener Gefängnisse P. Sigisbert Greinwald O. Cap. in einer Schrift von 254 Seiten über „Die Todesstrafe"[7] nochmals die reiche Erfahrung seiner Gefangenenfürsorge und seiner Belesenheit in breiter Ausführlichkeit dargelegt. Nach eingehender Auseinandersetzung mit den Gegnern der Todesstrafe entscheidet er sich bei aller christlichen Milde doch für die Beibehaltung der Todesstrafe. In einer Besprechung dieser Schrift bemerkt der frühere Reichsjustizminister Gustav Radbruch, ein Gegner der Todesstrafe, daß alles, was P. Greinwald sage, eindrucksvoll und überzeugend sei, und daß er in vielen interessanten Einzelheiten auch dem geschulten Kriminalisten Neues bringe.[8]

Um ein klares Urteil über die ganze Sachlage zu gewinnen, wird es zweckmäßig sein, zunächst den streitenden Parteien — möglichst in ihrer eigenen Sprache — das Wort zu erteilen, ohne ihre Ansichten und Gründe zu entstellen, zu verkürzen oder abzuschwächen.

Gegen die Todesstrafe

Die Todesstrafe paßt nicht mehr in unsere heutige Zeit. Die Menschheit ist trotz der furchtbaren Rückfälle, die wir gerade jetzt erlebt haben und erleben, auf dem Wege zu größerer Humanität und diese muß sich auch auf die Strafrechtspflege erstrecken. Wie die Grausamkeiten, die früher die Todesstrafe zum Zweck der Abschreckung umgaben und verschärften, ge-

[6] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre II 1 § 49 E (Akad.-Ausg. VI S. 335).
[7] Gangolf-Rost-Verlag, Westheim bei Augsburg 1948. Kart. DM 3.20. P. Greinwald starb am 21. Januar 1949.
[8] „Schwäbische Landeszeitung" (Augsburg) Nr. 111 vom 21. Sept. 1949.

fallen sind, so muß nun auch die Strafe selbst fallen. Man soll endlich damit aufhören, Blut zu vergießen, und der Staat sollte als erster aufhören, Menschen, letzten Endes doch aus Gründen der Zweckmäßigkeit, zu töten. Der Staat, der die Todesstrafe verhängt, sinkt moralisch und kulturell auf die Stufe des Mörders herab, da er ja, um sein Ziel zu erreichen, zum gleichen Gewaltmittel greift wie dieser.

Die Todesstrafe ist ein Überbleibsel des in allen anderen Bestandteilen überwundenen mittelalterlichen Systems der Leibes- und Lebensstrafen; sie ist daher ein Fremdkörper in dem heutigen auf Freiheits- und Geldstrafen gegründeten Strafrecht. Mit ihrem Rachegeist ist sie geeignet, auf unser gesamtes Strafsystem abzufärben und das erstrebte Besserungs- und Sicherungsziel zu gefährden.

Der Staat kann sich gegen die Mörder genügend schützen, indem er sie lebenslänglich einsperrt; ihre physische Vernichtung ist dazu nicht notwendig, auch nicht als Abschreckungsmittel. Gewaltverbrecher sind Menschen mit einer so primitiven Psychologie, daß sie sich auch durch die Androhung der Todesstrafe nicht abschrecken lassen, weil sie erfahrungsgemäß fest darauf vertrauen, es werde schon nicht herauskommen. Die Statistik lehrt, daß in den Ländern, in denen die Todesstrafe abgeschafft ist, nicht mehr Morde begangen werden als dort, wo sie noch besteht. Es wird doch niemand im Ernste behaupten wollen, daß in den Ländern ohne gesetzliche Todesstrafe die Menschen sich ihres Lebens nicht mehr sicher fühlen.

Eine vertiefte Einsicht in die Ursachen der Kriminalität läßt vor der Verhängung der Todesstrafe zurückbeben. Was wissen wir von dem Innenleben eines Menschen, der zu einer so furchtbaren Tat sich entschließt, wie es der Mord ist? Was muß in ihm zerstört und zerbrochen sein, bis er den inneren Widerstand endlich überwunden hat? Der Staat darf nicht über Menschen mit krankhaftem Triebleben, die meist Opfer einer erblichen Belastung, einer falschen Erziehung (d. h. besser, völliger Verwahrlosung) oder einer schlechten Gesellschaft sind, endgültig den Stab brechen, ihnen willkürlich die Frist zur Besserung abkürzen und die Zeit zur Buße entreißen. Die Wahrscheinlichkeit einer ernsten, aufrichtigen Sinnesänderung ist, zumal wenn der Strafvollzug den psychologischen Bedingungen entspricht, in einer langen Bußzeit größer, als wenn der Mörder plötzlich und unbarmherzig vor den Tod gestellt wird. In der Haft kann der Mörder für sein Verbrechen auch nach außen Sühne leisten und durch strenge Arbeit wenigstens einen Teil des Schadens ersetzen, den er angerichtet hat, während die Hinrichtung des Verbrechers für den Staat ohne „Profit" ist. Im übrigen aber sollte der Staat, statt die Mörder zu töten und damit die Opfer seiner eigenen Mißstände auszutilgen, darauf bedacht sein, die sozialen Ursachen der Mordtaten zu beseitigen. Eine gute Sozialpolitik ist die beste Kriminalpolitik. Mit der Abschaffung der Todesstrafe würde auch auf immer die traurige Erscheinung des Henkers verschwinden, gegen dessen blutiges Handwerk jedes normale Gefühl einen unwiderstehlichen Schauder empfindet, weil er gegen Lohn Menschenleben vernichtet. Vor allem aber verschwindet mit ihrer Abschaffung die Möglichkeit von „Justizmorden", einer Strafe, die überhaupt nicht mehr wieder gutgemacht werden kann. Ein Justizirrtum in einer Mordsache ist aber die denkbar schwerste Erschütterung des Vertrauens zur Rechtspflege.

Für die Todesstrafe

Der Mord, d. h. die vorsätzliche, mit Überlegung ausgeführte Tötung eines anderen Menschen, nimmt unter den Verbrechen eine Sonderstellung ein, weil er sich nicht nur an einem Teilgut des Menschen vergreift, sondern dessen irdische Existenz überhaupt vernichtet. Daher wird er auch im Bewußtsein des Volkes als das furchtbarste Verbrechen empfunden. Man kann es also dem Staat nicht verargen, wenn er sich gegen dieses furchtbarste Verbrechen durch Androhung und Verhängen der furchtbarsten Strafe wehrt. Keine andere Strafe bietet den gewalttätigen Leidenschaften, die zum Morde treiben, ein so wirksames Gegengewicht und schreckt so vom Morde zurück wie die Todesstrafe; keine andere Strafe schützt die menschliche Gesellschaft so sicher gegen den Mörder wie diese Strafe. Auch entschiedene Gegner der Todesstrafe — wie Beccaria selbst, Holtzendorff u. a. — gestehen zu, daß der Staat in Zeiten der Not (Aufruhr, Standrecht, Krieg) die Todesstrafe nicht entbehren könne. Damit geben sie zugleich zu, daß diese Strafe mehr als andere Strafen ein wirksames Abschreckungsmittel ist. Die Todesstrafe offenbart den ganzen Ernst, mit dem die staatliche Obrigkeit dem Verbrechertum entgegentritt, wenn es um den Schutz des Lebens geht; „nicht umsonst trägt sie das Schwert" (Röm. 13,4). Die sittliche und rechtliche Ordnung fordert hier unerbittliche Strenge. Dort, wo die abschreckende Wirkung der Todesstrafe nachgelassen hat, rührt es daher, daß ihre Kraft durch die häufigen oder fast regelmäßigen Begnadigungen der zum Tode verurteilten Mörder geschwächt wurde.

Die Todesstrafe ist die einzig angemessene Strafe für Mord. Wer erbarmunglos und grausam einen anderen Menschen tötet, hat nach der Natur seiner Tat das Recht auf sein eigenes Leben verwirkt. „Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem W e r t e, den es dafür nicht gibt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen."[9] Eine Gesetzgebung, die auf den Mord nicht die Todesstrafe, sondern nur Freiheitsstrafe setzt, läßt es an Achtung vor dem Menschenleben fehlen.

Die Berufung darauf, daß mit dem kulturellen Fortschritt der Menschheit auch der Strafvollzug immer humaner geworden sei und diese Entwicklung die Abschaffung der Todesstrafe fordere, verfängt in diesem Falle nicht; denn die Mörder folgen dem Zug zur Humanität nicht, sondern beharren bei ihren brutalen Methoden. Somit besteht für die menschliche Gesellschaft nach wie vor die Notwendigkeit, sich mit äußerster Strenge gegen diese Verbrecher zu schützen. Darum antwortet S c h o p e n h a u e r[10] den Gegnern der Todesstrafe: „Schafft erst den Mord aus der Welt, dann soll die Todesstrafe nachfolgen." Es ist schon eine arge Begriffsverwirrung, die Tat des Mörders mit der Strafgerechtigkeit des Staates zu vergleichen, die ein furchtbares Verbrechen sühnt. Demnach wäre schließlich jeder Akt der Notwehr verwerflich.

Ob der Staat sich gegen die Mörder und ihre Triebe durch Einsperrung genügend schützen kann, das ist eben die Frage; es darf nicht einfach vorausge-

---

[9] Hegel, Philosophie des Rechts, § 101.
[10] Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Kap. 47.

setzt werden. Die Statistik, die hier zur Stützung der einen oder anderen Ansicht aufgerufen wird, versagt bei näherer Nachprüfung. Der Psychiater A. Hoche schreibt (Greinwald 114): „Der statistische Beweisweg, der immer wieder versucht wird, daß die Morde in Ländern mit Todesstrafe nicht seltener seien als anderswo, kann zu nichts führen angesichts der vielfach verschlungenen und nicht vergleichbaren Verhältnisse mit ihren zahllosen Fehlerquellen bei der Beurteilung." Es gibt nun einmal unter den Menschen solche Scheusale, daß selbst die humanste Rechtspflege die Todesstrafe zur Abschreckung nicht entbehren kann. Die Sicherheit des Staates und die Beruhigung der in Schrecken versetzten Bevölkerung können es durchaus fordern, daß z. B. in aufgewühlten Zeiten der Anführer einer Verbrecher- und Mörderbande, die ganze Gegenden unsicher macht, hingerichtet wird und damit die Möglichkeit endet, daß er wieder aus dem Gefängnis ausbricht oder von seinen Spießgesellen befreit wird. Das gleiche gilt von bestialischen Sittlichkeitsverbrechern. Das Wort „Nur die Toten kehren nicht wieder" stammt zwar von einem Schreckensmann der Französischen Revolution, aber es kann auch für die Verteidiger der Rechtsordnung von Bedeutung sein. Gegen die Abschaffung der Todesstrafe besteht auch der schwerwiegende Einwand, daß mit dieser Aufhebung die staatlichen Strafmittel endgültig erschöpft sind. Der zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilte Mörder hat gewissermaßen einen Freibrief zu neuen Morden; denn er kann zu irgendeiner weiteren Strafe nicht mehr verurteilt werden, auch wenn er seinen Wärter, den Geistlichen oder sonst einen Besucher ermordet.[11]

Es ist völlig widersinnig, daß ein Massenmörder, statt hingerichtet zu werden, auf Kosten der Steuerzahler mit großem Aufwand für strenge Bewachung und bei beständiger Lebensgefahr für die Beamten des Strafvollzugs lebenslänglich versorgt wird — und das zu einer Zeit, in der viele Millionen ein ungesichertes Leben führen müssen, das beschwerlicher ist als das eines Zuchthäuslers. Es ist auch ohne weiteres verständlich, daß ein Mensch sich leichter bekehrt und sein Verbrechen williger innerlich sühnt, wenn er plötzlich sich dem Tode gegenübersieht, als wenn er unter dem Druck einer zermürbenden oder auch verbitternden lebenslänglichen Zuchthausstrafe steht, dazu dauernd in einer Umgebung von Verbrechern, die vielleicht noch schlechter sind als er. So ist es besser für ihn zu sterben als ein verfehltes, mit Schande bedecktes Leben vielleicht jahrzehntelang weiterzuführen. Es ist übrigens durchaus irrig, daß alle Mordtaten aus sozialer Not begangen werden. Die Morde aus Raubgier, Rache, Eifersucht und Sadismus widersprechen dieser Behauptung.

Die Gegner der Todesstrafe sind eifrig bemüht, Fehlgriffe der Justiz zu verhüten und darum auch das Verfahren gegen Mörder mit allen Rechtsgarantien zu versehen. Ihre Aufmerksamkeit ist aber weniger darauf gerichtet, wie die anständigen Menschen gegen die Verbrechen der Mörder wirksam geschützt werden können. Die Gefahr eines Justizirrtums und die Unmöglich-

[11] Diesen Einwand hält auch W. Kahl für unwiderleglich (vgl. Greinwald 126). Freilich könnte eine Ausnahmebestimmung auf den neuen, von einem lebenslänglich verurteilten Mörder verübten Mord die Todesstrafe setzen, aber dann wäre wenigstens für diesen Fall die Todesstrafe wieder eingeführt.

keit, ihn wieder gutzumachen, fordern natürlich, daß die Todesstrafe nur bei völliger Klärung des Tatbestandes, also nicht bei bloßem Indizienbeweis, ausgesprochen oder vollzogen wird. (Auch eine jahrzehntelange oder gar lebenslängliche Freiheitsstrafe ist ein nicht wieder gutzumachender Schaden.) Ein Schutz gegen Justizirrtum liegt ferner in der Einschränkung, daß die Todesstrafe nur vollstreckt werden darf, nachdem die Gnadeninstanz entschieden hat, von ihrem Begnadigungsrecht keinen Gebrauch zu machen. Durch diese Bestimmung ist die Gefahr eines irreparablen Todesurteils gegen einen Unschuldigen gleich Null. Der frühere Reichsjustizminister Emminger hob hervor, daß sich in den langen Ausschußverhandlungen des Deutschen Reichstages von 1928 aus den letzten h u n d e r t Jahren kein Fall nachweisen ließ, in dem in Deutschland ein Unschuldiger hingerichtet wurde (Greinwald 188). Jedenfalls ist es gegen alle Vernunft, wegen der ganz entfernten Möglichkeit eines Justizirrtums die menschliche Gesellschaft gegen die unmittelbar drohende Gefährdung durch das schlimmste Verbrechertum ohne wirksamen Schutz zu lassen.

Das Für und Wider, das hier in aller Kürze dargelegt wurde, zeigt die ganze Gegensätzlichkeit der Auffassungen, die so groß ist, daß viele trotz oder vielleicht wegen der unabsehbaren Reihe von Schriften zu dieser Frage an der Möglichkeit einer sachlichen Verständigung verzweifeln. Die Antworten stehen sich zu den einzelnen Punkten wie glattes Ja und glattes Nein gegenüber. Nach Lage der Dinge kann die Entscheidung weder auf rein juristische Gründe noch einzig auf die Erfahrung gestützt werden; ihre Wurzeln reichen vielmehr bis in die Tiefe der Weltanschauung. Wir sind aber nun einmal ein weltanschaulich und religiös gespaltenes Volk. Der Unterschied zwischen den Verfechtern und Gegnern der Todesstrafe besteht letztlich nicht darin, daß die einen rachsüchtiger und grausamer, die anderen gerechter, weicher und humaner sind, sondern die einen halten die Todesstrafe bei gewissen schweren Verbrechen zur Sicherung der Rechtsordnung für notwendig, die anderen aber für entbehrlich oder auch erzieherisch für nachteilig. Allerdings wird man auch eine gewisse Traditionsgebundenheit hüben und drüben nicht verkennen dürfen. Die Verständigung wird überdies noch behindert durch parteipolitische und gefühlsmäßige[12] Rücksichten, die von vornherein eine sachliche Nachprüfung erschweren. Ist eine Forderung gar in ein Parteiprogramm aufgenommen, dann läßt sich auch mit den besten Gegengründen bei den Anhängern der betreffenden Partei nichts ausrichten; denn ihre Väter haben endgültig für sie gedacht. Durchgängig sind die Gegner der Todesstrafe in Wort und Schrift rühriger als ihre Verteidiger; sie entwickeln den Eifer der Angreifer und Reformer. Die oft hervortretende Gereiztheit und Bitterkeit ihrer Kampfesweise erklärt sich am leichtesten dadurch, daß sie nicht nur die bisherige Übung, sondern auch die Volksmeinung und vor allem die Volksstimmung gegen sich haben.

[12] In Anwesenheit des Reichspräsidenten von Hindenburg wurde einmal die Frage der Todesstrafe erörtert. Dabei bemerkte der preußische Justizminister, er sei kürzlich bei einer Hinrichtung zugegen gewesen; das habe auf ihn einen so gräßlichen Eindruck gemacht, daß er seitdem zum Gegner der Todesstrafe geworden sei. Worauf Hindenburg lakonisch erwiderte: „Sind Sie, Herr Minister, auch schon einmal bei einem Morde zugegen gewesen?"

Der Gegensatz der Auffassungen verharrt keineswegs in der theoretischen Sphäre, sondern spiegelt sich auch in der Gesetzgebung der einzelnen Länder wider; sie bietet ein buntes, verwirrendes Bild, wobei besonders darauf zu achten ist, wie — je nach den äußeren Umständen — die Gesetzgebung (oder deren Handhabung) schwankt und oft in jähem Wechsel die Todesstrafe eingeführt oder abgeschafft wird. In Deutschland war bis zum 1. Januar 1871 die Todesstrafe abgeschafft in Oldenburg, Bremen, Anhalt und im Königreich Sachsen (seit dem 1. Oktober 1868). Auch die Mehrheit des Norddeutschen Reichstags verwarf anfangs die Todesstrafe und ließ ihre Beibehaltung nur zu, weil das Zustandekommen des Strafgesetzbuches durch den Bundesrat (die Vertretung der Länderregierungen) von ihrer Aufrechterhaltung abhängig gemacht wurde.[13] Gegenwärtig ist die Todesstrafe abgeschafft u. a. in Italien, Portugal, Holland, Belgien, Österreich, Schweden, Dänemark, Norwegen (gleichwohl wurde Quisling 1945 wegen Hochverrat zum Tode verurteilt und erschossen), Argentinien, Brasilien, Kolumbien, Venezuela, den mittelamerikanischen Republiken, Mexiko, einem kleinen Teil der Vereinigten Staaten von Amerika und seit 1943 in allen Kantonen der Schweiz.[14] Vom englischen Unterhaus wurde Mitte April 1948 mit 245 gegen 222 Stimmen trotz der Warnung der Regierungsvertreter die Todesstrafe für Mord probeweise auf die Dauer von fünf Jahren abgeschafft, bzw. nur für ganz besonders schwere Fälle aufrechterhalten. Im allgemeinen ist in neuerer Zeit eine Entwicklung auf Abschaffung oder Einschränkung der Todesstrafe festzustellen. Aber kein Staat geht so weit, sie unbedingt und für alle Fälle auszuschließen; sie wird trotz aller theoretischen Bedenken für Zeiten außerordentlicher Gefahr in Bereitschaft gehalten.

Wie soll sich nun bei diesem Widerstreit der Meinungen der Gesetzgeber in einer Demokratie verhalten? Steht eine so wichtige Frage erneut zur Verhandlung, dann entspricht es dem Wesen der echten Demokratie, durch v o r h e r g e h e n d e Diskussion das Für und Wider zu klären, bevor sie dem Volke oder seinen gewählten Vertretern zur Entscheidung vorgelegt wird. In dieser vorhergehenden Diskussion wird es darauf ankommen, die eigentlich maßgebenden Gesichtspunkte klar herauszustellen. Entscheidend kann auch hier nur die Rücksicht auf das Gemeinwohl sein. So ist z. B. die Frage, ob für die sittliche Besserung des Verbrechers die Todes- oder die Freiheitsstrafe förderlicher ist, für die Seelsorge von großem Gewicht, aber für das rechtliche Urteil über die Todesstrafe ist sie nicht durchschlagend. Wenn diese zur Sicherung der Rechtsordnung notwendig ist, kann oder muß sie auch dann verhängt und vollstreckt werden, wenn der Verbrecher sich nicht bekehrt; denn sonst könnte er durch die Weigerung seiner Bekehrung den Straf-

[13] Vgl. F. v. Holtzendorff, Rechtslexikon III 2 (Leipzig ^{3}1881) 893.

[14] Sowjetrußland hat am 5. Mai 1948 die Todesstrafe plötzlich abgeschafft und sie am 13. Januar 1950 ebenso plötzlich (zwar nicht für Mord, aber für „Spionage, Sabotage und Verrat an der Heimat", also gegen die „Staatsfeinde") wieder eingeführt. Irgendeine rechtliche Bedeutung kommt weder dem einen noch dem anderen Vorgang zu; denn in Sowjetrußland und seinen Satellitenstaaten werden Menschen auch ohne gesetzliche Todesstrafe massenhaft umgebracht und die Todesmühlen der Konzentrationslager mahlen dort unaufhörlich weiter.

vollzug verhindern.[15] Es ist auch einleuchtend, daß bei der Prüfung der jeweiligen Gesetzesvorlage dem Urteil derer, die in Rechtspflege und Strafvollzug eine unmittelbare langjährige Erfahrung haben, eine ungemein höhere Bedeutung zukommt als den Eingebungen des Gefühls oder theoretischen Erwägungen aus der Ferne und vom grünen Tisch.

Im Lichte dieser Grundsätze betrachtet, ist der Artikel 102 des Grundgesetzes mit einem argen Geburtsfehler behaftet. Das deutsche Volk ist dabei überhaupt nicht gefragt worden. Eine innere Notwendigkeit vollends, die Abschaffung der Todesstrafe in die Verfassung der deutschen Bundesrepublik aufzunehmen und damit ihre Wiedereinführung einer qualifizierten Mehrheit zu unterwerfen, ist nicht ersichtlich. Hierbei können nur parteipolitische Beweggründe den Ausschlag gegeben haben. Es wäre wohl besser gewesen, die Entscheidung dieser schwierigen Frage der künftigen Reform des Strafgesetzbuches zu überlassen und das deutsche Volk nicht durch eine Art Überrumplung vor eine „vollendete Tatsache" zu stellen.

Für die grundsätzlichen Anhänger der Todesstrafe erhebt sich nun die Frage, die jetzt auf Deutschland unmittelbar Anwendung findet, ob sie nämlich unbedingt auf der Beibehaltung oder Wiedereinführung der Todesstrafe bestehen müssen. Mit anderen Worten: Es fragt sich, ob der Staat für schwerste Verbrechen die Todesstrafe nicht nur verhängen dürfe, sondern auch verhängen müsse, so daß also die gesetzliche Abschaffung der Todesstrafe immer und überall verfehlt sei und dem Naturrecht widerspreche. Diese Behauptung ist des öfteren aufgestellt worden, weil die Rücksicht auf das Staatswohl den Verzicht auf die Todesstrafe nicht erlaube. Kant[16] schreibt sogar, indem er an die notwendige Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung denkt: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann."

Indessen reichen die vorgebrachten Gründe nicht aus, um eine solche unerbittliche Auffassung zu stützen, wie das auch der Streit der Meinungen und die verschiedene Übung in den Staaten der neueren Zeit veranschaulicht. Im sozialen Leben ist es notwendig, nicht nur die abstrakten Grundsätze, sondern auch die konkreten, wandelbaren Verhältnisse zu berücksichtigen. Je nach dem Volksempfinden, der geschichtlichen Überlieferung und dem Stande der Kriminalität kann in dem einen Lande zulässig oder ratsam sein, was in einem anderen verkehrt und verderblich wäre. Man wird daher dem staatlichen Gesetzgeber die Freiheit der Entscheidung zugestehen dürfen und müssen, ob er in seinem Lande die Todesstrafe beibehalten, abschaffen oder

[15] S. Thomas (S. th. 1, 2, q. 87, a. 3 ad 2: „Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant." Vgl. ebda. 2, 2, q. 25, a. 6 ad 2 und S. c. Gent. III c. 146 (in fine).

[16] Rechtslehre a. a.. O. S. 333.

wiedereinführen will. Auch die Kirche scheint diese Freiheit anzuerkennen; denn wiewohl im Laufe des letzten Jahrhunderts die Todesstrafe in verschiedenen Ländern, auch in solchen mit überwiegend katholischer Bevölkerung abgeschafft wurde, so ist doch kein Fall bekannt, daß die kirchliche Autorität deshalb einen Protest wegen Verletzung der Gerechtigkeit erhoben hätte. Vollends besteht keine kirchliche Vorschrift, die in Form eines Dogmas zur Beibehaltung der Todesstrafe verpflichtete. Daher bemerkt der hervorragende katholische Moraltheologe Joh. Pruner[17]: „Das Recht der Todesstrafe wird kein katholischer Theologe den Souveränen bestreiten; dagegen läßt sich immer die Frage diskutieren, ob nicht Verhältnisse eintreten können, — ob sie nicht vielleicht gegenwärtig wirklich obwalten, — in welchen es zweckmäßiger ist, von jenem Recht keinen Gebrauch zu machen."

Eine andere Erwägung führt zu dem gleichen Ergebnis. Der Gesetzgeber muß nicht unbedingt seine persönliche, ihm durchaus richtig scheinende Ansicht durchsetzen; er kann je nach den Umständen auf die Meinung im Volke oder in einem Teile des Volkes Rücksicht nehmen und deshalb aus politischer Klugheit von der Durchführung einer Maßnahme absehen. So kann er, ohne seiner Pflicht untreu zu werden, auf die Verhängung der Todesstrafe verzichten, wenn oder weil beträchtliche Kreise des Volkes oder seiner politischen Vertreter gegen diese Strafe ernste, nicht der Begünstigung des Verbrechertums entspringende Bedenken hegen, zumal wenn es ihm damit gelingt, dem Streit der Parteien einen Zankapfel zu entwinden und die ganze Frage einer neuen sachlichen Überprüfung entgegenzuführen. Bei der jetzigen politischen Lage in Deutschland kommt noch hinzu, daß es aussichtslos ist, im Bundesrat eine Zweidrittelmehrheit für die Wiedereinführung der Todesstrafe zu erzielen. Es hat also keinen Zweck, in unserem ohnedies mit schwersten Problemen beladenen politischen Leben auch noch einen erregten und erregenden Streit um die Todesstrafe zu entfachen.

Ist einmal — wie jetzt im Grundgesetz — eine rechtliche Regelung erfolgt, dann wird es für den Gesetzgeber ratsam sein, die Klinke der Gesetzgebung vorab in Ruhe zu lassen und erst die Auswirkungen der getroffenen Entscheidung abzuwarten. Es dürfte rechtlich und politisch nicht richtig sein, ein grundsätzlich so wichtiges und heiß umstrittenes Problem wie die Todesstrafe von den Gesetzgebungsorganen erneut erörtern zu lassen, bevor von zuverlässigen praktischen Erfahrungen mit der Abschaffung der Todesstrafe die Rede sein kann.

Die im Grundgesetz festgelegte Abschaffung der Todesstrafe ist für die deutsche Strafrechtspflege ein Versuch. Sollte die kommende Erfahrung zeigen, daß die jetzt beschlossene mildere Praxis dem schlimmsten Verbrechertum Vorschub leistet und die lebenslängliche Freiheitsstrafe dagegen keinen genügenden Schutz bietet, dann wird der Gesetzgeber — durch Schaden belehrt — notgedrungen auf die Todesstrafe zurückgreifen müssen. Sollte aber die weitere Entwicklung deutlich beweisen, daß sich aus der Abschaffung der Todesstrafe weder für die Sicherheit der Rechtsordnung noch für den Strafvollzug wesentliche Nachteile ergeben — irgendwelche Nachteile

[17] Katholische Moraltheologie I (Freiburg ^{8}1902) S. 533.

bringt fast jede menschliche Entscheidung mit sich —, dann werden auch die grundsätzlichen Verteidiger der Todesstrafe keinen Anlaß haben, die Abschaffung dieser Strafe zu beklagen. Denn das Gemeinwohl ist die höchste Norm für die Gestaltung auch der Strafgesetzgebung, und das Gemeinwohl gedeiht um so besser, mit je wenigeren und je geringeren Strafen der Staat auskommt.

Endstation?

Theater der Gegenwart

Von WERNER BARZEL S. J.

Es wird viel darüber geklagt, daß auf den Bühnen heute so wenig Erhebendes und Tröstliches gesagt und getan wird. Aber das Theater wäre ein sehr ungenauer Spiegel unserer Zeit, wenn er uns etwas gänzlich anderes als trübe Erkenntnisse, fragwürdige Hoffnungen und erkaltete Gefühle vorsetzte. Die Häufung des Unangenehmen und Verzweifelten ist außerdem nicht erst das Werk unserer Tage. Die Selbstaufgabe des Geistes, die in der Gegenwart ihren völligen Bankrott zu erleben scheint, hat ihre Geschichte, und da auf den Bühnen gewöhnlich Stücke aus allen Generationen aufgeführt werden, kann man auf dem Theater die einzelnen Schritte zählen, welche die Entwicklung genommen hat, bis sie dort anlangte, wo wir jetzt stehen. Man kann deutlich die Phasen unterscheiden, in denen der Prozeß der geistigen Auflösung vor sich ging. Die Unbedingtheit der Wahrheit, die Geläufigkeit des Vertrauens auf das Dasein, die Herzlichkeit des Zusammenhaltes des Lebens, das sind die Posten, die nacheinander verlorengingen. Man kann die meisten der heute gespielten Stücke je einer dieser Phasen zuweisen. Aus dem Münchener Spielplan sollen einige Beispiele herausgegriffen werden, die für diese Stationen der Zersetzung als bezeichnend gelten können. Anderswo werden sich andere Stücke finden lassen, deren Platz in der Nähe je einer dieser Stationen unschwer zu erkennen ist.

Es ist schon Jahre, daß sich Nathan der Weise auf dem Spielplan hält. Zweifellos hat Lessing bessere Theaterstücke geschrieben als dies. Aber seine Tendenz kommt dem Zeitgeist ungemein gelegen. Nicht um zu erfahren, daß ein schwäbischer Ritter sich zu guter Letzt als der unvermutete Bruder eines Mädchens in Palästina herausstellt, geht das Publikum mit solcher Ausdauer zu Nathan dem Weisen in die Schule, sondern weil es neben anderen bedeutsamen Aussprüchen die berühmte Parabel von den Ringen hören möchte. Wenn sonst ein Dramatiker eine Lehre oder eine Moral auf eine so zudringliche Weise, wie es hier an vielen Stellen geschieht, ins Parkett sprechen läßt, dann rümpfen die Kritiker die Nase und das Publikum verbittet sich den „erhobenen Zeigefinger". Aber Lessing darf sich das erlauben. Nicht weil er Lessing ist, sondern weil er die Tugend der To-

leranz so leicht und so einsichtig macht. Die Lösung klingt verführerisch: Wenn es keine letzte unwiderlegliche religiöse Wahrheit gibt, wenn alle religiösen Systeme gleich wahr und gleich falsch sind, dann ist allerdings wirklich kein Grund mehr, sich über die Verschiedenheit der Bekenntnisse aufzuregen. Was für bornierte Zeiten das gewesen sein müssen, wo man sich wegen religiöser Überzeugungen den Schädel eingeschlagen hat! Man braucht nur ins Theater zu gehen, um das ganz klar einzusehen. Jeder Spießer kann in dem befreiten Gefühl aufatmen, daß er, von Nathans Weisheit aufgeklärt, es so weit gebracht hat, über die Vorurteile des „Fanatismus" herrlich erhaben zu sein.

Lessing mag nicht gedacht haben, daß er für Spießer schrieb. Aber es ist das Schicksal der akademischen Irrtümer, daß sie im Lauf der Zeit zu sehr volkstümlichen Unwahrheiten werden. Was zuerst wie eine geistreiche Spitzfindigkeit aussah, hat sich heute als eine massive Verdrehung erwiesen. Als ob es ein Kunststück wäre, Toleranz zu üben, wenn ohnehin keine Überzeugung richtig und keine falsch ist!

Die ethische Toleranz, die als eine Forderung der Fairneß heute auch von dem heftigsten Glaubensprediger nicht mehr geleugnet wird, zerstört sich im Grunde selbst, wenn sie es sich bequem macht und die kritische Toleranz zur Voraussetzung erklärt. Wenn alle Überzeugungen gleich viel und gleich wenig zu bedeuten haben, dann hat keine mehr etwas zu bedeuten, und es ist nicht länger einzusehen, warum man die Überzeugung eines Menschen achten soll. Wer an einer Überzeugung festhält, weil er sie für wahr zu erkennen meint, ist dann minderwertig: er gehört als geistesgestört ins Irrenhaus oder als aufsässig ins Gefängnis. Eine Toleranz, die, um tolerant zu sein, die Wahrheit abschafft, endet in Intoleranz.

Es ist sehr zu beklagen, daß einer der größten und edelsten deutschen Geister sich seiner persönlichen religiösen Zweifel auf die unselige Art entledigte, daß er die allgemeine Auswechselbarkeit der Wahrheit zu einem so eindrucksvollen, von einem anscheinend so reifen Ethos verbrämten Prinzip erhob. Nur zu willig wurde das Prinzip angenommen. Ist es doch seither möglich, dem Glauben an die göttliche Offenbarung nicht nur im Trotz des Apostaten zu widerstehen, sondern ihr im Namen der Menschlichkeit, der Würde und der Reife zu entsagen. Gott hat dem Menschen den einen und einzigen Weg zu sich eröffnet, aber der Mensch verzichtet darauf, ihn zu betreten: nicht mit der Ungebärdigkeit eines ungezogenen Kindes, sondern mit der Höflichkeit eines Gentlemans, der einen angebotenen Vorteil sanft lächelnd zurückweist.

Zwar erkennt der nüchterne Zuschauer das sanfte Lächeln Nathans als Kitsch, „Edelkitsch" reinster Sorte. (O Ironie, wie sich ein kluger Kopf für die eigene Verblendung selbst bestraft!) Aber wie so vieler Kitsch, der gerade im Schwang ist, wird er hingenommen. Es tut ja so wohl, der lästigen Pflicht, sich mit der Wahrheit herumzuschlagen, auf eine so angenehme Art entbunden zu werden.

Wahrscheinlich ist die Resignation vor der Wahrheit der folgenschwerste und entscheidende Schritt in die Kapitulation des Geistes.

Als der Regisseur Jürgen Fehling eine Neuaufführung von Ibsens Nora ankündigte, schüttelte man die Köpfe. Den seltenen Inszenierungen des berühmten Mannes war man gewohnt mit besonderen Erwartungen entgegenzusehen, und nun dies alte Stück! Fehling bewies jedoch, daß er mit der Wahl mehr im Sinn hatte als einer Schauspielerin eine Rolle zuzuschieben. Nora ist nicht ein Vögelchen, das, in einem „Puppenheim" eingesperrt, daran leidet, daß es nicht ernst genug genommen wird. Der psychologische Prozeß wird zwar des langen und breiten mit aller Ausführlichkeit verhandelt, aber am Schluß ist man weit über die Erörterung eines psychologischen Falles hinaus. Freilich macht Ibsen da, wo sein Drama auf einmal neue Dimensionen annimmt, ein sehr rasches Ende, aber was er zu sagen wußte, das hat er vorher noch gesagt, — und wenn es auch nur das eine war, daß er hier nichts mehr zu sagen wisse.

Das Stück schließt damit, daß Nora, von ihrem Mann aufs tiefste enttäuscht, ihn und ihre Kinder im Stich läßt und fortgeht, um sich irgendwo der so lange versäumten Wirklichkeit zu stellen. Es nützt nichts, sich gegen einen solchen Schluß zugunsten der Heiligkeit der Ehe zu empören. Die Handlungsweise Noras ist durchaus folgerichtig. Um sie von ihrem Entschluß abzubringen, macht ihr Gatte sie auf die bestehende Bindung aufmerksam: „Hast du in solchen Sachen nicht einen untrüglichen Führer? Hast du nicht die Religion?" Ihre Antwort: „Ach, lieber Torwald, was Religion ist, das weiß ich ja gar nicht einmal genau." Wie sollte sie es auch wissen! Nathans Weisheit ist in der Gesellschaft, der sie zugehört, unter der Hand so heimisch geworden, daß „was Pastor Hansen sagte", von niemandem mehr ernst genommen wird. Klare Begriffe von der Religion hat sich Nora nicht bilden können. Dennoch hat sie, wie jeder Mensch, Sinn für das Religiöse. Sie nennt es das „Wunderbare". Als unterrichtete Christin hätte Nora Bescheid gewußt, welche Wunder man zu erwarten hat und welche nicht oder kaum. Vor allem hätte sie unterscheiden können, von wem man Wunderbares erwarten kann und von wem nicht. In der Verschwommenheit ihrer religiösen Vorstellungen erwartet sie das „Wunderbare" von einem Menschen, ihrem Mann, und der kann solchen Erwartungen natürlich nicht entsprechen. Als sich herausstellt, daß er der Gott, der er für sie sein sollte (und als der er sich ihr gegenüber lange genug aufgespielt hat), nicht ist, brechen ihr alle Stützen, die eine Hoffnung hochhalten könnten, zusammen. Sie muß fort, eine neue Hoffnung zu suchen, und sie weiß noch nicht, wo sie sie finden wird. Bei dem gescheiterten Gott ihrer Illusionen darf sie jedenfalls nicht bleiben. Wer dürfte sie dort zurückhalten?

So wird, was wie eine behagliche Kritik an der Gesellschaft anfing (behaglich, weil die kritisierte Gesellschaft einer so sicher vergangenen Epoche angehört), plötzlich zum beunruhigenden Aufdecken einer religiösen Krank-

heit, wie sie einer Gesellschaft anhaftet, die keineswegs vergangen ist. Ibsen, der „Apotheker", hat für diese Krankheit keine Medizin zu verabreichen, aber er hat die Diagnose richtig gestellt. Nur hat er sie freilich weder sehr laut noch sehr deutlich gesagt (wie man es gemeinhin mit Diagnosen nicht zu tun pflegt.) Er überläßt es den Patienten, sie herauszuhören, richtig oder falsch oder gar nicht.

Das „Puppenheim" ist eines der Gefängnisse der Seele, in die man gerät, wenn man sich zu gutgläubig auf die Weisheit Nathans verlassen hat.

Die nächste Station in die Ratlosigkeit muß den Geist, da er vor der Wahrheit und der Hoffnung bereits kapituliert hat, an eine Endstation bringen. Dort ist von der Sehnsucht nur mehr die Begierde übrig geblieben. Tenessee Williams hat das Stück geschrieben, das so heißt: „Endstation Sehnsucht" (oder „Begierde", da das englische „desire" beide Bedeutungen hat). Indessen soll hier, da von Tennessee Williams in dieser Zeitschrift schon einmal die Rede war[1], das Stück eines anderen Amerikaners zum Beispiel für das Ende, an dem wir angelangt sind, genommen werden: „Der Tod des Handlungsreisenden" (Death of a Salesman) von Arthur Miller.

Willy Loman, von Beruf Vertreter einer Geschäftsfirma, ist alt geworden. Seine Umsätze nehmen ab; er wird von dem jungen Chef der Firma ohne Rücksicht auf frühere Verdienste entlassen. Auch in seiner Familie kann er sich nicht mehr behaupten, er, der sein ganzes Leben lang kein anderes Ziel kannte, als „beliebt" zu sein. Seine beiden Söhne wissen mit dem alten Mann, in dessen Reden sich Gegenwärtiges und Vergangenes auf wunderliche Weise mischen, nichts anzufangen. Um sich den Zugang zum Herzen seiner Kinder zu erzwingen, verfällt er auf den Gedanken, seiner Familie die Lebensversicherungsprämie zu erwirken, indem er mit dem Auto freiwillig in den Tod fährt. Noch sein Begräbnis enthüllt, wie sehr er sich in sich selbst getäuscht hatte: statt des erhofften Zustroms der vielen Freunde, deren er sich stets rühmte, findet sich nur die Handvoll der nächsten Verwandten am Grab ein.

Überhaupt bildet die fortlaufende Aufdeckung seiner Lebenslügen den inneren Verlauf der Handlung. Am nachdrücklichsten und erbarmungslosesten wird er durch seinen Lieblingssohn Biff richtiggestellt. Der Vater hatte alle die Hoffnungen, die sich ihm selber nicht erfüllten, auf den Sohn gesetzt. Aber je weniger er es wahr haben will, daß auch sein Sohn nicht viel taugt, um so handgreiflicher werden die Beweise, daß der Sohn, durch die Schuld des Vaters, mißraten ist.

Wir haben hier eine echte Tragödie, weil es dem Dichter gelungen ist, seine Geschichte nicht nur rührend vorzutragen, sondern in ihr das Schicksal einer ganzen Menschenklasse zu gestalten. Willy Loman ist einer von denen, die im Leben nicht nur keinen Erfolg haben, sondern keinen haben können.

[1] Bd. 144, Heft 10 (1949) S. 358 ff. und Bd. 145, Heft 2 (1949) S. 152.

Zunächst ist er der Repräsentant eines typischen Schicksals der amerikanischen Gegenwart. Die Welt, die für das amerikanische Lebensgefühl dem Tüchtigen und Beherzten immer offenstand, ist zugewachsen. Ein Symbol dafür ist in dem Stück die drohend über dem Kopf des kleinen Loman-Häuschens hochgeschossene Wolkenkratzerumgebung des Bühnenbildes. Der Amerikaner, der im Herzen immer noch „Pionier" war und sich von der Arbeit seiner Hände selbstverständlich sein bescheidenes irdisches Glück versprach, muß auf einmal erkennen, daß ein wohlgemutes Herz allein als Ausrüstung nicht genügt. Er sieht sich in die Netze einer Zivilisation verstrickt, deren Vollkommenheit keinerlei Ausweichplätze in irgendeine Art von „Westen" mehr offenläßt, und er fühlt sich im Umgang mit dem unheimlichen Wesen, das er bislang für ein Spielzeug gehalten hatte, plötzlich rettungslos unterlegen. Er ist weder stark genug, aus dem Ring des so bestürzend Lükkenlosen doch noch in eine Wildnis auszubrechen (wie es in dem Stück dem Bruder Ben geglückt ist, dessen Geist Willy in verlockenden Visionen immer wieder heimsucht: er ist im „Dschungel" reich geworden), noch ist er den Anforderungen dieser so rücksichtslos Raffinesse verlangenden und voraussetzenden Welt gewachsen. Er ist in ihr zum Scheitern verurteilt.

Das ist das Amerikanische an der Tragödie. Aber sie erweitert sich zu allgemeiner Gültigkeit. Alle Menschen auf der ganzen Welt, deren Schicksal es ist, im Herzen höher, in der Fertigkeit der Zunge oder der Berechnung aber tiefer als ihre Umgebung zu stehen, sind in diesem Porträt Willy Lomans, des kleinen Mannes aus Brooklyn, getroffen. Bei all seiner verlogenen Selbstüberschätzung und trotz aller Schuld, die daraus an seiner Familie erwächst, kann seine Frau ihn mit Recht einen heimlichen „Fürsten" nennen. Dieser Adel muß vielen von den Tausenden der Unterlegenen der heutigen Welt zuerkannt werden, vor allem, wenn man sie mit manchen von denen vergleicht, von denen sie überrundet werden. Hätten sie in einem Zeitalter gelebt, mit dessen Tempo sie hätten Schritt halten können, sie hätten mehr Glück gehabt.

Arthur Millers Tragödie gilt für Heiden wie für Christen. Vielleicht für Christen besonders, weil es gerade das Gesetz des Evangeliums ist, das dem weltgewandten „Mitkommen" immer wieder Hindernisse stellt. Trotzdem ist der „Tod des Handlungsreisenden" keine christliche Tragödie. Der christliche Glaube würde zwar Willy Loman gegen seine Schwäche nicht viel helfen; er wäre im Lebenskampf genau so verloren, wie er es jetzt ist. Aber was die Niederlage am Schluß übrigläßt, das wäre anders.

Wenn Linda Loman am Grabe die Blumen niederlegt, dann weiß sie ihrem toten Gatten nichts anderes zu sagen als: „Daß du gerade jetzt gehen mußtest ... wo wir doch gar keine Schulden mehr hatten." Die Lomans sind keine schlechten Menschen. Trotz aller Fehler regen sich immer von neuem Ansätze von gutem Willen. Aber was die Familie allein notdürftig zusammenhält, ist ein rein triebhafter, fast animalischer Nestsinn. Daß die Bewältigungen und die Niederlagen des Lebens noch eine andere Dimension haben

als die der Stillung vordringlicher Bedürfnisse, wird nirgends auch nur geahnt. Im Gegenteil, es soll gerade offenbar gemacht werden, welch eine Leere hinter der Armseligkeiit steht, und wie sie dadurch erst ganz trostlos armselig wird. Arthur Miller ist kein Zyniker wie etwa sein Landsmann Elmer Rice („Die Rechenmaschine"). Er führt seinen armen Wicht von Helden mit einer bei allen Bloßstellungen immer spürbaren Liebe durch die lange Reihe seiner Verdemütigungen. Aber er erspart ihm die letzte Bloßstellung nicht, die das nackte Nichts sehen läßt. Mit nichts mehr, weder mit seinem Leben noch mit seinem Sterben, weder mit seinen Wünschen noch mit seinen Enttäuschungen erreicht der Mensch etwas, das nicht wieder selbst nur eine Illusion wäre und darum als ein Nichts durchschaut werden muß. Das Ringen des Lebens ist nicht nur aussichtslos, es ist sinnlos; und wenn man Mitleid mit dem Ringenden hat, so hat man es mit einem, über den man eigentlich lachen sollte. Man muß inkonsequent werden, wenn man den Herzensschrei der gequälten Kreatur noch als einen Anruf entgegennimmt. Arthur Miller scheut sich nicht, diese Inkonsequenz zu begehen, und die Münchener Inszenierung ist ihm darin gefolgt. Aber im Vertrauen worauf leistet man sich solche Inkonsequenzen?

Nun, im Vertrauen darauf, daß, was man zwar nicht glaubt und nicht hofft, eben doch wahr ist. Eine echte Erschütterung ist nur im Glauben und in der Hoffnung möglich; denn wenn sie tot sind, dann lebt auch die Liebe nicht mehr. Wenn je, dann ist es am Ende eines falschen Weges klar, daß er in die Irre geführt hat.

Kann es nach der Endstation noch einen Standort geben, der nicht schon ein erster Halteplatz auf der Rückkehr wäre? Leider ja, denn die Kapitulation bringt den Besiegten noch nicht um. Der Geist kommt in einen Zustand, der ihm sogar wie eine beseligende Befreiung erscheinen kann. Es ist nichts mehr, was ihn festlegt; er fühlt sich weder an die Wahrheit gebunden noch an die Zukunft noch an eine Verpflichtung gegen irgendwen. Es gibt Geister, die sich in dieser völligen Entbundenheit sehr wohl fühlen. Jean Paul Sartre ist zur Zeit der berühmteste der Spieler, die sich mit den unbegrenzten Möglichkeiten der Unernsthaftigkeit ergötzen.

Er ist jenseits der Endstation dem Ausgangspunkt so fern und zugleich wieder so nahe, daß es für ihn weder einer Kraftanstrengung bedarf, seine Existenz abzuleugnen, noch ein Zugeständnis bedeutet, wenn er ihm zwischendurch wieder einmal freundlich zuwinkt. So stellt er etwa seine „Geschlossene Gesellschaft" („Huis clos") spaßhalber als ein Trio von „Verdammten" vor, und zwar mit allen orthodoxen Attributen: diese „Hölle" ist jenseitig, ewig, und ein Strafort für Sünden. Aber das ist kein Rückfall in den Glauben; es ist nur zur literarischen Drapierung gemeint. In Wirklichkeit will er nur zeigen, wie schrecklich sich Menschen das Leben schwer machen können. „Die Hölle, das sind die andern."

Die christliche Hölle ist etwas ganz anderes. Die wirkliche Hölle ist viel furchtbarer; sie besteht nicht in der lästigen Anwesenheit eines unleidlichen Menschen, sondern in der tötenden Abwesenheit des Gottes, nach dem die Seele schreit. In Sartres Hölle ist auch die Abwesenheit Gottes abwesend. Das macht sie nicht höllischer, sondern unwirklich und unnötig; das bringt sie in die Nähe eines grausamen Scherzes. Es ist bezeichnend, daß die Zuschauer an manchen Stellen lachen. Sie sollten es noch viel öfter tun. Denn daß die Drei da auf der Bühne zu ihrer gegenseitigen Qual zusammengesperrt sind, das ist nichts als die willkürliche Erfindung des Autors.

Wenn Sartre das Zusammenleben mit Menschen als so höllisch empfindet, dann zeigt das, in welche Isolierung ihn die geistige Emanizipation getrieben hat. Nun gehen bekanntlich auch Christen einander auf die Nerven. Von einem Heiligen, noch dazu von einem sehr jungen, Johannes Berchmans, stammt das Wort: „vita communis — mea maxima poenitentia" („das Gemeinschaftsleben — meine größte Buße"). Und vielleicht ist es in der Hölle tatsächlich so, daß die Verdammten sich gegenseitig zu Peinigern werden.

Aber Sartre ist weit davon entfernt, die Unverträglichkeit zwischen Menschen als einen Mißstand zu beklagen, oder vor der Verewigung dieses Mißstandes in der Hölle zu warnen. Er möchte sich lediglich etwas Luft machen, die eigene Nervosität, die der Umgang mit Menschen in ihm aufgeladen hat, auf eine geschmackvolle Art abreagieren. Zu dem Zweck wird ein wenig geistvoll übertrieben, und da ein ungemein sicheres Geschick zur Verfügung steht, ist, ehe man sich's versieht, ein Theaterstück aus dem Lamento entstanden, und siehe da, das Publikum macht mit! Es nimmt die Spielerei ernst und fühlt sich gar an den richtigen Teufel und die sieben Hauptsünden erinnert. Die Dramaturgie, wenn man sie einmal beherrscht, übt solche Wirkungen sozusagen automatisch.

Man kann nicht leugnen, daß Sartre ein glänzender Dramatiker ist. Man braucht nur den Band seiner Theaterstücke[2] durchzulesen, um zu sehen, wie gut da ein intelligenter Artist sein Handwerk versteht. Zwar reden die Personen mitunter auch seitenweise Papier, aber das nur so lange, als der Philosoph Sartre ihnen irgendeine Botschaft anvertraut. Der Dramaturg Sartre ist jedesmal stärker, und er findet seine Wirkung, wo immer er sie auch suchen gehen muß. Er benutzt das Heiligste wie das Gemeinste, die Kolportage wie das echt Poetische, um nach den Regeln der Kunst das unfehlbar Aufregende zusammenzubrauen. Und da er obendrein ein äußerst gescheiter Kopf ist, kann niemand bestreiten, daß es wirklich eine Art von gruseligem Genuß ist, den der Hexenmeister bereitet. Wenn aber einer so weit geht, das Ganze auf Tiefsinn und Bedeutung abzusuchen, — nun, dann ist er eben selbst schuld.

---

[2] Stuttgart 1948, Rowohlt Verlag.

Es wäre schön, wenn wir zu den Stationen des Abfalls den jeweils geeigneten christlichen Gegenruf entsenden könnten. Aber die Stücke, die dafür die Kraft haben, sind sehr spärlich vorhanden.

Ein christlicher Gegen-Nathan würde, wenn es ihn gäbe, wahrscheinlich ausgepfiffen werden, und man muß hinzufügen, unter künstlerischen Gesichtspunkten nicht ganz mit Unrecht. Eine Hoffnung nach dem Untergang verkündet Jean Giraudoux in seiner „Elektra". Aber man muß schon vorher in das Geheimnis dieser Hoffnung eingeweiht sein, um zu begreifen, was mit seiner „Morgenröte" gemeint sein soll. Dem Zusammenbruch der Liebe wird man Paul Claudels hohen Liebesgesang entgegenhalten. Aber wird selbst seine Inbrunst viel ausrichten gegen Herzen, die erstorben sind?

Doch braucht die Armut an christlichen Stücken, so bedauerlich — Gott sei's geklagt — sie bleibt, niemanden unruhig zu machen. Das Theater ist kein Ort für die Apologetik, und es braucht es auch nicht zu sein. Zum Ereignis des Dramas gehört immer wesentlich hinzu, was der Zuschauer von seiner Seite als Beitrag leistet. Für einen Christen kann deshalb jedes Stück, wofern es nur sauberes Theater ist, zu einem christlichen Stück werden. Ein erwachsener Christ kann sich auch aus den Stücken der Heiden den Trost oder die Aufrüttelung holen, die er braucht. Auf der Bühne werden die Erscheinungen des Lebens, zusammengedrängt und gesteigert, nur zur Schau gestellt. Was dazu zu sagen ist und wie man mit dem Geschauten fertig wird, bleibt, mindestens zum großen Teil, Sache des Zuschauers. Es ist der Kunst der Bühne gegeben, einfach durch ihre Kunst und bis zu einem gewissen Grade sogar unabhängig von dem gebotenen Inhalt, den Zuschauer in sein eigenes Innere zu führen, dorthin, wo die Entscheidungen fallen. Die Entscheidung selbst kann der Dramatiker oder der Spielleiter zwar nahelegen, aber abnehmen kann er sie niemandem. Das Theater hat weniger die Aufgabe, Meinung zu bilden als Meinung und Stellungnahme herauszufordern. Deshalb ist das unchristliche Theater der Gegenwart viel weniger „gefährlich" als andere Kanäle, durch die der Irrtum einsickert.

Sartre dürfte durch seine Philosophie erheblich mehr Verwirrung stiften als durch seine Theaterstücke. Es ist auf der Bühne leichter zu durchschauen, was „stimmt" und was nur erdacht ist. Sartre ist ein viel zu tüchtiger Dramatiker, als daß seine Gestalten nicht doch immer eine gewisse Menge Wahrheit enthalten. Insoweit sie das tun, hören sie auf — gleichgültig durch welche Konstruktionen der Handlung sie geführt werden, — die reine Verneinung zu predigen.

Der arme Willy Loman kann auf der Bühne überhaupt nur bestehen, wenn wir ihm das christliche Mitleid, obwohl er jeden Anspruch darauf für nichtig erklärt, dennoch schenken. Und das natürliche Mitleid hat es in diesem Fall nicht schwer, christlich zu werden: es bedarf keiner zu umständlichen Übersetzung, um in dem armen Handlungsreisenden den armen Christen zu erkennen, dem es in dieser Welt, auch wenn er nicht an der vitalen Schwäche Willy Lomans leidet, nicht selten ebenso ergeht wie ihm.

Auch Nora wird einen Christen nicht mit ihrer Ratlosigkeit anstecken. Denn es ist nicht schwer zu sehen, wie ihr geraten werden müßte. Und ihr diesen Rat erteilen zu können, das kann den Fundus, aus dem man ihn schöpft, nur zum um so teureren Besitz machen.

Nur von Nathan wird der Christ traurig fortgehen. Das dort Angerichtete ist nicht mit einer Antwort des Herzens allein wieder gutzumachen. Hier wird nicht reines Theater gespielt, sondern räsonniert. Der Zuschauer wird nicht zum Mitspielen aufgefordert, sondern zum Lernen. Hier werden Theorien vorgetragen und Überzeugungen angefochten; man kann entweder den Kampf aufgeben und zustimmen oder man muß sich auseinandersetzen, aber dazu sind Waffen vonnöten, die man vielleicht nicht zur Hand hat. Nathan ist klug, wahrscheinlich klüger als manche seiner Zuhörer. Dieses Theater ist „gefährlich", denn es ist zur Kanzel geworden.

Wir haben zwar auf der Endstation nun die ganze Summe des Irrtums zu tragen. Aber zu berichtigen wäre der Irrtum dort, wo er seinen gründlichsten Fehler beging. Wenn es gelänge, den ersten Schritt in die Resignation des Geistes rückgängig zu machen, dann würde der Fuß sofort wieder festen Boden fühlen.

Die Entstehung des Sonnensystems

Von GERHARD MICZAIKA

Das Hauptproblem der Kosmogonie ist über eine lange Zeit hinweg die Frage nach der Entstehung des Planetensystems gewesen. Bis vor wenigen Jahren schien es, als würde das Problem etwas in den Hintergrund geraten. Die aufblühende Astrophysik stellte eine gewaltige Menge von Aufgaben, deren Diskussion größere Aussicht auf Erfolg versprach als die Kosmogonie des Planetensystems, in der sich eine Reihe fast unüberwindlich scheinender Schwierigkeiten auftaten. Erst in den letzten Jahren kam es zu einem neuen Versuch von Bedeutung, den Fortschritte auf dem Gebiete der Physik ermöglicht hatten.

Die Frage nach dem Ursprung des Planetensystems gehört ohne Zweifel zu den anziehendsten Problemen der Astronomie; es ist daher keineswegs überraschend, daß eine kaum übersehbare Fülle von Hypothesen und Gedanken zu ihrer Lösung geäußert worden sind. Dennoch ist es zweifelhaft, ob diese bereits gefunden ist; vielleicht wird sie der Natur der Sache nach nie mit voller Sicherheit angegeben werden können. Nicht nur Naturwissenschaftler der unmittelbar beteiligten Fachgebiete haben sich an dem Rätsel versucht; so kam es, daß die Mehrzahl der Erklärungen über den Ursprung der Planeten oft schon bei ihrer Aufstellung mit eindeutigen und gesicherten Beobachtungstatsachen oder allgemeineren physikalischen Gesetzen in Widerspruch standen. Solche Hypothesen zu betrachten, ist im Rahmen dieses

Aufsatzes nicht möglich. Doch soll auf die weit verbreiteten Vorstellungen so bedeutender Männer wie Kant, Laplace u. a. eingegangen werden, auch wenn sie heute zumindest in ihrer ursprünglichen Form zurückgewiesen werden müssen.

Eine kosmogonische Theorie über das Planetensystem muß mit einer Reihe fundamentaler Eigenschaften dieses Gebildes verträglich sein. Wir wollen nur die wichtigsten erwähnen. Zunächst einmal steht es fest, daß seine Gesamtmasse überwiegend in der Sonne vereinigt ist. Das Heer der Planeten, Monde und Planetoiden enthält nur etwa 0,14 Proz. der gesamten Masse des Sonnensystems. Selbst die gewaltigen Riesenplaneten wie etwa Jupiter erscheinen demgegenüber als massemäßig völlig unbedeutend. Dagegen steckt in den Planeten 98 Proz. des sogenannten Drehmoments. Diese Größe ist bei der Sonne trotz ihrer sehr erheblichen Masse verschwindend klein, da sie nur relativ langsam um die eigene Achse rotiert.

Die Massen der Planeten lassen eine eigentümliche Ordnung erkennen. Von den vier sonnennächsten — Merkur, Venus, Erde und Mars — haben Erde und Venus etwa gleiche Masse, Merkur und Mars jedoch etwa nur $^1/_{10}$ Erdmasse. Der nach außen folgende Jupiter ist ein Riesenplanet, er enthält mehr als 300 Erdmassen; die folgenden — Saturn, Uranus und Neptun — werden ziemlich stetig masseärmer, übertreffen aber die Erde immer noch um ein Vielfaches. Bei Pluto ist die Erdmasse wieder erreicht. Die Satellitenmassen sind sehr viel kleiner als die Planetenmassen.

Wichtig ist ferner, daß die Planeten nahezu kreisförmige Bahnen um die Sonne beschreiben, die bis auf ganz geringe Abweichungen alle in der gleichen Ebene liegen; diese Ebene fällt bemerkenswerter Weise eng mit der Ebene des Sonnenäquators zusammen. Die Rotationsachse der Sonne steht also fast senkrecht auf den Planetenbahnen. Umlaufssinn der Planeten um die Sonne sowie Achsendrehung von Sonne und Planeten erfolgen mit Ausnahme der Achsendrehung des Uranus gleichsinnig; dasselbe gilt für den Drehsinn der meisten Satelliten um ihre Planeten.

Einer eigentümlichen, aus physikalischen Gesetzen nicht zu begründenden Regel folgen die Entfernungen der Planeten von der Sonne. Die Regel wurde bereits 1766 von Titius in Wittenberg aufgestellt, aber erst sehr viel später durch den Berliner Astronomen Bode bekannt gemacht. Ordnet man die Planeten ihrer natürlichen Reihenfolge nach, Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun und Pluto, so wachsen ihre Sonnenentfernungen in einer einfachen Progression. Man erhält sie, indem man zu den Zahlen 0, 3, 6, 12, 24 usw., von denen mit Ausnahme der zweiten jede das Doppelte der vorhergehenden ist, 4 addiert. Die Erdentfernung wird dabei zu 10 angenommen, und zwischen Mars und Jupiter hat man an Stelle eines fehlenden großen Planeten die Schar der Planetoiden einzusetzen. Die Entfernung des Neptun gehorcht im übrigen dieser Regel nicht.

Das heutige Sonnensystem scheint ein stationäres Gebilde zu sein, das im wesentlichen keinen bedeutenden Veränderungen mehr unterworfen ist. Es

ist für uns eine sich stets gleichbleibende Gegebenheit, über dessen Vorgeschichte keine Zeugenaussagen verfügbar sind. Es ist zudem das einzige, das wir kennen. Oft läßt sich über Fragen der Entwicklung weit entfernter kosmischer Objekte sehr viel mehr ermitteln als über unsere unmittelbare Planetenumgebung. Immerhin sind die Entwicklungszeiten im astronomischen Bereich (worunter Zeiten verstanden werden sollen, in denen ein kosmisches Objekt eine nachweisbare erhebliche Veränderung durchgemacht hat) im allgemeinen unvorstellbar viel größer als das Alter der wissenschaftlichen Forschung oder der Menschheit überhaupt, so daß auch keine ausreichenden fortlaufenden Feststellungen vorliegen können. Die Situation unterscheidet sich aber häufig dadurch, daß Objekte der gleichen Art in verschiedenen Entwicklungsphasen vorkommen. Die Aufgabe besteht dann nur noch darin, die einzelnen Vertreter derselben Klasse zu erkennen und in eine natürliche, den Gang der Entwicklung kennzeichnende Reihenfolge zu bringen. Dieser Ausweg steht beim Planetensystem leider nicht offen, weil wir nur das eine untersuchen können, ja nicht einmal wissen, ob es noch weitere um andere der Myriaden Sonnen gibt. Auch diese Frage ist einer exakten Beantwortung nicht zugänglich. Eine wirklich zwingende Antwort kann nur die Erfahrung bringen, und hier steht die beobachtende Astronomie vor einer anscheinend unüberwindlichen Sperre: Man kann leicht zeigen, daß hypothetische Planeten selbst bei Zugehörigkeit zu den nächsten Fixsternen so lichtschwach sein müssen, daß sie hoffnungslos weit unter der Grenze dessen bleiben, was mit unseren optischen Mitteln erreichbar ist, und die auch mit Sicherheit auf lange Zeit hinaus oder gar für immer nicht unterschritten werden kann. Es muß allerdings erwähnt werden, daß man einige Fälle kennt, bei denen es sich möglicherweise um primitive Grenzfälle von Planetensystemen handeln könnte. Die Projektion der Bewegung der Fixsterne auf die Sphäre ist infolge der relativ kurzen Zeit, seit der sie genau verfolgt werden, eine gerade Linie. Einige Fälle fanden sich aber, wo periodische Abweichungen von der Geradlinigkeit des kurzen beobachteten Bahnstücks zu bemerken waren; die Sterne führen etwa wellenförmige Bewegungen auf einer geradlinigen mittleren Bewegungsspur aus. Das ist himmelsmechanisch nur zu verstehen, wenn der Stern in Wirklichkeit ein System aus mehreren bildet, die jedoch mit Ausnahme des einen infolge ihrer geringen Helligkeit nicht wahrgenommen werden können. Die einzelnen Komponenten kreisen um ihren gemeinsamen Schwerpunkt und dieser wiederum beschreibt die geradlinige Bewegung auf der Sphäre. Die beobachtete Bewegung der hellen Komponente resultiert aus der Revolution um den Schwerpunkt und der Fortbewegung des ganzen Systems im Raum; das Ergebnis der Überlagerung hat wellenförmigen Charakter.

Aus einer genauen Analyse dieser Wellenlinie hat man auf die Massen der lichtschwachen und nicht direkt beobachtbaren Doppelsternkomponenten schließen können. Sie betragen in den wenigen bekannten Systemen dieser Art zwischen 2 und 150 Proz. der Sonnenmasse, sind also noch erheblich

größer als die Planetenmassen des Sonnensystems. Das ist nicht überraschend. Nur in den Fällen werden die Abweichungen von der geradlinigen Bahn für den Nachweis hinreichend groß sein, wo die Masse des dunklen Begleiters eben ausreicht, um eine meßbare Störung zu verursachen. Die Abweichungen überschreiten tatsächlich nur wenig die durch die unvermeidlichen Meßfehler gesetzte Grenze. Kleinere Massen bewirken so geringe Abweichungen von der Geradlinigkeit, daß sie durch die Meßfehler verdeckt werden, etwaige Begleitkomponenten sich also so nicht verraten können. Die Entdekkung nicht leuchtender oder nicht genug leuchtender Sternbegleiter gehört zu den großen Leistungen der Astronomie, aber auch hier ist sicher, daß die „Astronomie des Unsichtbaren" auf wenige Fälle beschränkt bleiben wird. Es handelt sich ja auch noch lange nicht um komplizierte Planetensysteme, sonder vielmehr um Gebilde, die aus zwei oder drei Komponenten bestehen und daher wohl doch besser der Kategorie der Doppelsterne zugerechnet werden.

Prinzipiell ist kein zwingender Grund ersichtlich, das Sonnensystem als einen Ausnahmefall anzusehen. Unter dem Einfluß der Tradition neigte man in der Vergangenheit mehr zu der Vorstellung, das Sonnensystem sei einmalig oder Wiederholungen seien wenigstens selten. Physikalische Gründe lassen sich dafür nicht angeben. Fast scheinen sie leichter für die entgegengesetzte Meinung beizubringen zu sein. Das Fehlen bekannter Fälle ist ja, wie wir sahen, kein Argument. Wenn man vom Zentralgestirn des Planetensystems, der Sonne ausgeht, läßt sich überhaupt kein Hinweis für seine Einmaligkeit ableiten. Die Sonne ist nämlich ein durchaus normaler Stern, ein sogenannter G0-Zwerg des gebräuchlichen Klassifizierungsschemas, wie er in ungeheueren Mengen von genauen Duplikaten auftritt. Durchmesser, Masse, Leuchtkraft und Temperatur werden von zahlreichen anderen Sternen sowohl weit übertroffen als auch unterschritten. Die Rotation um ihre eigene Achse ist genau wie bei ähnlichen Objekten ziemlich langsam. Ein Äquatorpunkt legt nur etwa 2 km/sec zurück. Auch das ist völlig normal für ihren Typ. Große Rotationsgeschwindigkeiten werden bei Sternen ihrer Art nie beobachtet, wohl aber bei anderen Typen, die unter Umständen Rotationsgeschwindigkeiten von mehreren hundert Kilometern in der Sekunde am Äquator erreichen. Alles in allem kein besonderes Objekt mit Anzeichen für anormale Verhältnisse seiner Vergangenheit oder Umgebung. Die Annahme, daß andere Sterne dieser Art unerkannt auch Planetensysteme besitzen, ist also mindestens ebenso plausibel wie die gegenteilige.

Die Theorien über die Entstehung des Planetensystems bilden zwei große Gruppen: die einen betrachten seine Existenz als eine aus inneren Gründen notwendige Folge der Stern- bzw. Sonnenentwicklung überhaupt, während die andere sie mehr als das Ergebnis eines zufälligen Ereignisses, eines nahen Vorübergangs der Sonne an einem anderen Stern, ansieht. Die berühmte Theorie Kants gehört ebenso wie die von Laplace in die erste Gruppe.

Der Grundgedanke der Theorie von Kant besteht in der Annahme, daß sich die Sonne und ihre Planeten durch Kondensation aus einer chaotischen Staub- oder Nebelmasse gebildet haben. Seine Kosmogonie umfaßt im übrigen nicht nur das Sonnensystem, sondern auch die übrigen Sterne.

In seiner 1755 veröffentlichten „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" hat der Königsberger Philosoph seine Grundvorstellung näher entwickelt. Die Teilchen der diffusen Urmaterie bewegten sich zunächst völlig regellos durch den Raum. Bei einem Zusammenstoß entgegengesetzt bewegter Partikeln verlieren beide ihre Bewegungsenergie und sinken zu einem Anziehungszentrum ab, aus dem sich die Sonne bildete. Zum Teil werden sie aber auch durch weitere Zusammenstöße erneut abgelenkt und auf exzentrische Bahnen um die Sonne gezwungen. Allmählich ordnen sie sich durch nachfolgende Kollisionen zu größeren Partikeln und schließlich zu Planeten.

Es ist heute einfach, zahlreiche entscheidende Einwände zu machen. Bei einer genaueren Durchrechnung der Verhältnisse ergeben sich Entwicklungszeiten, die viel zu lang sind, um ernsthaft in Betracht kommen zu können. Es ist auch nicht einzusehen, wie sich der gleichsinnige Umlaufs- und Rotationssinn im Sonnensystem ausgebildet haben soll. Die Urmaterie besaß im übrigen nach Kant keine Eigenrotation; erst spätere Bearbeiter der Theorie haben sie eingeführt, um gewisse Schwierigkeiten zu umgehen. Aus der Kantschen Vorstellung wäre zu erwarten, daß die inneren, sonnennahen Planeten massereicher sind als die äußeren. Sie laufen mit größerer Geschwindigkeit um die Sonne und der Massenzuwachs sollte ungefähr proportional zur Geschwindigkeit sein. Eine solche Massenverteilung besteht jedoch keineswegs. Die Schwäche der Kantschen Hypothese rührt letzten Endes von der Tatsache her, daß er über den Anfangszustand der Materie vor dem Beginn der Entwicklung des Planetensystems keine speziellen Annahmen gemacht hat. Dies scheint heute unvermeidlich zu sein. Bei den späteren Hypothesen ist das auch geschehen; zahlreiche Eigenschaften des Sonnensystems werden schon der Urmaterie zugeschrieben.

Etwa 40 Jahre nach Kant vertrat Laplace eine Auffassung, die die Entstehung des Sonnensystems ebenfalls als einen Prozeß ansieht, der keines äußeren Anstoßes bedurfte: Er setzt eine langsam rotierende sphärische Gasmasse voraus. Unter der Wirkung der Gravitation zieht sie sich zusammen. Nach dem Gesetz von der Erhaltung des Drehmoments in einem abgeschlossenen System muß es dabei zur Vergrößerung der Rotationsgeschwindigkeit und damit zu Abplattung kommen. Die Rotationsgeschwindigkeit wächst soweit, daß die Gravitation die Zentrifugalkraft nicht mehr kompensieren kann. Ein Gasring wird abgestoßen, der sich im Laufe der Zeit zu einem Planeten zusammenzieht. Wiederholungen des letzten Vorganges führten zum heutigen Planetensystem.

Wenn auch die Theorie von Laplace manche Eigenschaft des Sonnensystems verständlich zu machen vermag, so bietet sie dennoch genügend An-

griffsflächen, um sie als unhaltbar zu verwerfen. Die Ablösung von Ringen ist unter den vorausgesetzten Umständen unwahrscheinlich; die Materie würde sich wohl in mehr diffuser Form verlieren. Die Formierung der Planeten aus Ringen ist kaum vorstellbar. Eine für die Laplacesche und ähnliche Theorien unüberwindliche Schwierigkeit liegt in der Verteilung des Drehmoments im Sonnensystem. Wie bereits erwähnt, besitzen die Planeten zwar nur $^1/_{700}$ der gesamten Systemmasse, jedoch 98 Proz. des Drehmoments. Die praktisch die gesamte Masse enthaltende Sonne verfügt also nur über einen geringen Bruchteil des Drehmoments.

Die Schwierigkeit mit dem Drehmoment wird in den Hypothesen von Chamberlin und Moulton (1905) sowie Jeans (1917) und Jeffreys (1929) vermieden. Sie gehören zur zweiten Gruppe kosmogonischer Theorien des Sonnensystems und verlangen die Mitwirkung eines äußeren Anlasses. Die Idee einer nahen Begegnung oder sogar einer Kollision der Sonne mit einem Stern als auslösendes Moment für den Entwicklungsprozeß stammt bereits von Buffon, einem französischen Naturforscher des 18. Jahrhunderts. Ein solcher Vorübergang soll nach Chamberlin gewaltige Gezeitenwellen auf den Sternoberflächen bewirken, wobei Materie abgestoßen wird, die um den jeweiligen Ursprungsstern rotiert. Kleine vorhandene Verdichtungen mögen sich unter Abkühlung zu einigen wenigen Planeten vereinigen. Jeans und ebenso Jeffreys modifizierten die Hypothese etwas. Ein langer Materiestreifen sollte sich bei einer — nach Jeffreys sogar direkten — Kollision zweier Sterne ausbilden, der allmählich in kontrahierende und abkühlende Fragmente zerfiel.

Die kosmogonischen Hypothesen, die mit einem nahen Vorübergang der Sonne an einem anderen Stern operieren, sind von vorherein mit einer gewissen Unwahrscheinlichkeit behaftet, die jedoch kein zwingendes Gegenargument darstellt. Nahe Vorübergänge zweier Sterne sind äußerst selten im Milchstraßensystem. Ernsthafter ist der Einwand, daß zur Erzeugung starker Flutwellen auf der Sonne die enge Annäherung eines Sterns sehr großer Masse erforderlich ist, solche massereichen Sterne aber so weit ausgedehnt sind, daß sie überhaupt nicht nahe genug herankommen können. Ob ein vorbeilaufender Stern das hohe Drehmoment auf die Planeten übertragen haben kann, erscheint mehr als zweifelhaft. Schließlich ist neben den Bedenken mechanischer Natur neuerdings auch noch eine mehr physikalische Schwierigkeit hinzugetreten. Die Sonne besteht, wie wahrscheinlich nahezu alle Sterne, atomzahlenmäßig aus etwa 85 Proz. Wasserstoff. Die Planeten sind aber überwiegend aus Silikaten und Metallen aufgebaut. Die Ausgangsmaterie muß also vor dem Fortdiffundieren des Wasserstoffs außerordentlich umfangreich gewesen sein, damit genügend Baustoff für die Planeten übrigbleiben konnte.

Eine sehr aussichtsreiche Theorie, die C. F. von Weizsäcker vor einigen Jahren aufstellte, verknüpft wieder die Planetenentstehung mit der Sternentwicklung überhaupt. Sie bedient sich einer Erscheinung, die in der Physik der

Strömungsvorgängen in Flüssigkeiten und Gasen eine ständig wachsende Bedeutung besitzt: die Turbulenz. Der Begriff der Turbulenz ist in der Physik nicht gerade neu, aber die genauere Klärung all dessen, was sich an höchst komplizierten Vorgängen bei ihrem Auftreten abspielt, ist erst in der letzten Zeit erfolgreich in Angriff genommen worden. Es handelt sich dabei um mathematisch äußerst schwierige und verwickelte Probleme, deren Lösung auch für technische Aufgaben der Aërodynamik zum Beispiel von entscheidender Wichtigkeit ist. Selbst eine ausreichende Definition des Begriffs stößt bereits auf erhebliche Schwierigkeiten. Turbulente Strömung eines Mediums liegt immer dann vor, wenn in dem Strömungsfeld Wirbel auftreten. Einzelne Teilchen oder auch größere Komplexe der strömenden Materie können infolge der Wirbelausbildung gegen die allgemeine Bewegungsrichtung rückläufig werden. Ausbildung von Turbulenz kann man z. B. oft hinter einem Pfahl beobachten, der im Wasser eines schnell fließenden Baches steht, oder auch hinter einem rasch dahinfahrenden Schiff.

Es ist klar, daß solche Vorgänge einer mathematischen Behandlung großen Widerstand entgegensetzen. Man hat ihre Unübersichtlichkeit geradezu als Definition der Turbulenz zu benutzen versucht: „Turbulenz ist eine Strömungsbewegung, die so kompliziert ist, daß man von einer genauen Kenntnis derselben absieht und sich mit der Beschreibung einer mittleren Bewegung begnügt" (Oseen). Diese Definition setzt keine scharfe Grenze zwischen turbulentem und nichtturbulentem (laminarem) Strömungszustand, die Grenze ist vielmehr je nach Belieben oder Stand der wissenschaftlichen Erforschung eines speziellen Falls verschiebbar. Inzwischen ist sie durch tiefere Einsichten ersetzt worden. Als grobe Hilfe zur Beschreibung dessen, was gemeint ist, mag sie aber im Hinblick auf den Verzicht mathematischer Entwicklungen von einigem Nutzen sein.

Von Weizsäcker nimmt an, daß die Gegend des heutigen Sonnensytems vor seiner Entstehung mit einer diffus verteilten gasförmigen Materie erfüllt war. Fein verteilte, sogenannte interstellare Materie findet sich auch heute noch im Weltenraum. Ihre Dichte ist äußerst gering, man rechnet durchschnittlich weniger als 1 Atom pro Kubikzentimeter. Die postulierte Urmaterie muß erheblich dichter gewesen sein, denn sonst hätte der vorgeschlagene Prozeß eine so lange Zeit benötigt, wie sie mit dem wahrscheinlichen Alter des Sonnensystems von einigen 10^9 Jahren nicht vereinbar ist. Ähnlich wie die Sonne sind aus der prästellaren Materie auch andere Sterne entstanden. Aus der relativen Eigenbewegung der Sterne, durchschnittlich etwa 30 km/sec, gegen ihre nähere Umgebung schließt von Weizsäcker, daß sich die prästellare Materie in turbulenter Bewegung befunden haben muß. Die relative Bewegung großer Turbulenzwirbel lebt heute in den relativen Bewegungen der Sterne weiter. Wäre nur die regellose Wärmebewegung der Gas- oder Staubpartikel vorhanden gewesen, so müßten sich benachbarte Fixsterne heute gegeneinander in Ruhe befinden, was jedoch durchaus nicht der Fall ist. Ein in der Entwicklung begriffener Stern zieht aus seiner Um-

gebung Materie an sich. Da sie im allgemeinen relativ zu ihm eine Geschwindigkeit besitzt, überträgt sie einen Drehimpuls, der den Stern in Rotation versetzt.

Sonne und Planeten sind zusammen aus einer einheitlichen rotierenden Gasmasse entstanden. Dabei bildete sich zunächst eine zentrale Verdichtung. Die ungeheure Gashülle kann aber nicht wie ein starrer Körper rotieren. Die Winkelgeschwindigkeit muß nach den Gesetzen der Mechanik um so mehr abnehmen, je weiter vom Zentralkörper nach außen liegende Teile der Gasmassen betrachtet werden. Äußere Teile bleiben also bei der Drehbewegung gegen innere zurück. Stellt man sich die Hülle der Einfachheit halber scheibenförmig vor, so werden vom Zentrum nach außen aufeinanderfolgende Ringzonen relativ zueinander eine Geschwindigkeit aufweisen. Infolge von Reibungsvorgängen bei der Drehung der Ringe wird es an ihren Grenzflächen zur Ausbildung von Turbulenz kommen.

Die erwähnte Titius-Bodesche Regel über die Entfernung der Planeten von der Sonne — nur Bahnen bestimmten Halbmessers treten tatsächlich auf — kann aus dem System der sich in den Ringen ausbildenden Wirbel abgeleitet werden. In diesen sukzessiven Kreisringen um die Sonne sollen jeweils eine Anzahl gleich großer Wirbel umlaufen, deren Drehsinn ebenfalls gleichsinnig ist. In jedem Ring laufen die Wirbel mit nach außen abnehmender Winkelgeschwindigkeit um das Zentrum. Die Grenzkreise der Ringe, an denen Reibung auftreten muß, sind die bevorzugten Zonen der Planetenbildung.

Bei geeigneten Temperaturbedingungen wird es hier zur Bildung von Molekülen und größeren Partikeln kommen. Bereits bei zunächst noch kolloidalen Abmessungen der Partikeln wird es einzelne genügend große geben, die bei Kollision mit anderen, kleineren diese in irgendeiner Weise einfangen, zum Beispiel durch chemischen Einbau, mechanische Anlagerung oder „Schwarmbildung". Nahezu gleich große werden beim Zusammenstoß jedoch meist zerstäuben. Der Vereinigungsprozeß zu größeren Körpern von Planetenformat ist außerordentlich verwickelt und schwer zu übersehen. Vor allem müssen genügend große Turbulenzelemente, und zwar auch zeitlich ausreichend lange zur Verfügung gestanden haben. Die erforderlichen Zeiten müssen mit dem Sonnenalter und der mutmaßlichen Lebensdauer der Hülle vereinbar sein. Von Weizsäcker unternimmt einige Abschätzungen des naturgemäß mit zahlreichen Hypothesen belasteten von ihm vorgeschlagenen Prozesses.

Um die Planeten, die sich auf den Berührungskreisen bilden, liegen kleinere Gashüllen, die, wie man zeigen kann, ebenfalls rechtsläufig rotieren. Tatsächlich drehen sich die Planeten und die Mehrzahl ihrer Monde rechtsläufig. Ihre Ausbildung mag ähnlich vor sich gegangen sein wie die der Planeten, jedoch läßt sich darüber vorläufig kaum etwas Sicheres aussagen. Die zum Teil hochkomplizierten Satellitensysteme mancher Planeten bieten wie auch der Erdmond noch zahlreiche ungelöste Rätsel.

Kirchenverfolgung in Jugoslawien

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Im Mai dieses Jahres jährte sich zum fünften Male die Machtübernahme der Kommunisten in Jugoslawien. Die Geschichte dieser fünf Jahre ist für die katholische Kirche eine Geschichte blutiger Verfolgung. Neben 6780000 Orthodoxen zählt das Land 5900000 Katholiken, die fast alle, mit Ausnahme von nur 50000, dem lateinischen Ritus angehören.

Manche Beobachter gaben sich der trügerischen Hoffnung hin, die bekannte politische Neuorientierung des Tito-Regimes werde eine Umstellung in der Religionspolitik zur Folge haben. Nun ist zwar die Zeit des blutigen Terrors, der die ersten Jahre der neuen „Volksrepublik" kennzeichnete und seinen Höhepunkt in der Verurteilung des Erzbischofs Aloysius Stepinac im Oktober 1946 erreichte, im großen ganzen vorbei, aber der Kampf gegen die Kirche geht weiter. Nur ist er nunmehr in ein ruhigeres, aber darum nicht weniger gefährliches Stadium eingetreten.

Man hat wohl gemeint, die blutigen Gewaltmaßnahmen gegen katholische Geistliche als Reaktion gegen den von der Ustascha, leider manchmal unter Mitwirkung katholischer Priester, geübten Terror erklären zu können. Einige wenige Geistliche haben sich tatsächlich von ihrem überspannten Nationalismus zu Handlungen hinreißen lassen, die nicht zu entschuldigen sind. Am bekanntesten ist der Fall des Franziskaners Miroslaw Filipovitsch, der gegen den Willen seiner Obern als Militärkaplan der Ustascha an Strafexpeditionen gegen die Orthodoxen teilnahm, wegen fortgesetzten Ungehorsams im Mai 1942 aus dem Orden entlassen wurde, von der Kirche abfiel und als Kommandant des KZ von Jasenovac eine traurige Berühmtheit erlangt hat. Zwei andere Franziskaner wurden ebenfalls wegen ihrer Mitarbeit mit der Ustascha aus ihrem Orden ausgeschlossen. Gegen zwei Weltgeistliche ist Erzbischof Stepinac eingeschritten. Die jugoslawischen katholischen Bischöfe erklärten in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben vom 24. März 1945: „Wenn in Ausnahmefällen einige Priester gegen die Rechte des Nächsten gefehlt haben, so sind wir furchtlos mit kirchlichen Strafen gegen sie vorgegangen, auch mit Ausschluß aus dem Klerus oder Ordensstand."

Man kann also nicht die katholische Kirche in Kroatien als solche für Vergehen einzelner verantwortlich machen. Nur ein kleiner Teil des Klerus sympathisiert übrigens mit der Ustascha. Msgr. Stepinac erklärte vor Gericht, daß von den 500 Priestern seiner Diözese nur 15 den Eid der Ustascha geleistet und nur weitere 20 Sympathie für sie gezeigt hätten.

Die Terrormaßnahmen des kommunistischen Regimes gegen den Klerus sind in Wirklichkeit Teil eines wohlausgedachten Planes zur Vernichtung der katholischen Kirche überhaupt. Vertreter der Regierung haben sich bei Gelegenheit ganz klar über dieses Ziel ausgesprochen. So hielt der Präsident der kroatischen Republik Dr. Wladimir Bakaric am 29. September 1496 vor

Studenten in Agram eine Ansprache, in der er offen sagte, die Haltung der Regierung gegenüber der Religion sei die der großen Pioniere des Kommunismus: Marx, Engels und Lenin. Die Religion müsse, jedoch ohne Anwendung von Gewalt, vernichtet werden. Am Tag darauf lieferte die Eröffnung des Prozesses gegen Erzbischof Stepinac den Kommentar zu dieser Rede. Derselbe Präsident Bakaric griff in einem offenen Brief, veröffentlicht am 29. 1. 1949 in der Agramer Zeitung Vjesnik (Bote) den Klerus aufs schärfste als Volksfeind an. Marschall Tito selbst forderte Ende 1949 eine Gruppe von slowenischen Priestern der Vereinigung der Hl. Cyrill und Method offen auf, sich von Rom loszusagen: „Wir haben mit Moskau gebrochen, warum brecht ihr nicht mit Rom?" (Nova Pot = Neuer Weg, Dezember 1949.)

Diesem Ziel der Vernichtung der katholischen Kirche dienten die Terrormaßnahmen gegen den Klerus, die Versuche, ihn mit Gewalt dem kommunistischen Regime gefügig zu machen, der Verleumdungsfeldzug gegen die Geistlichen, der Druck auch auf die Laien, um sie einzuschüchtern, ferner die Einschnürung der Tätigkeit der Kirche auf allen Gebieten.

Am schwersten haben die katholischen Bischöfe Jugoslawiens unter der Verfolgung gelitten. Zwei von ihnen wurden ermordet: Josef Carevitsch, früher Bischof von Ragusa, den im Jahre 1945 unbekannte Täter in einen Wald schleppten und dort töteten, und Johannes Schimrak, Bischof der griechisch-katholischen Gläubigen der Diözese Kreuz, der im selben Jahre zuerst zum Tode verurteilt, dann begnadigt und schließlich im Spital vergiftet wurde. Zwei Bischöfe sind im Gefängnis: der Erzbischof von Agram, Aloysius Stepinac, der am 11. Oktober 1946 zu sechzehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde, ferner Petrus Tschule, Bischof von Mostar, der im Juli 1948 elf Jahre Zwangsarbeit erhielt. Bischof Gregor Rozman von Laibach weilt im Exil.

Schwerste Blutopfer hat der Klerus bringen müssen. Nach einem Hirtenbrief der Bischöfe vom 20. September 1945 waren schon damals 243 Geistliche von den Kommunisten getötet, 169 befanden sich im Gefängnis und 89 mußten sich verborgen halten. Außerdem wurden 19 Kleriker, drei Laienbrüder und vier Schwestern ermordet. Der Erzbischof sprach in seiner Verteidigungsrede von 260—270 ermordeten Priestern. Er erklärte wörtlich: „Heute ist in Jugoslawien kein Bischof und kein Priester mehr seines Lebens sicher, weder bei Tag noch bei Nacht."

Wenn heute die eigentliche Terrorperiode abgeschlossen ist, so bedeutet das nicht, daß es keine Todesurteile gegen Geistliche und keine Verhaftungen mehr gibt. Im vergangenen Jahr wurden wegen angeblicher volksfeindlicher Tätigkeit vor der „Befreiung" vier Todesurteile gegen Priester gefällt. Ein Geistlicher, der schon im Gefängnis war, wurde erschossen wegen Propaganda gegen das kommunistische Regime, die er bei seinen Mitgefangenen gemacht haben sollte. Noch im Jahre 1949 wurde Pfarrer Josef Vedrina von Lobor am 25. September, als er von einem Begräbnis zurückkehrte, von einer Gruppe Kommunisten überfallen und mit Steinwürfen und

Stockschlägen zusammen mit seinem Küster umgebracht. Das Volk verehrt ihn als Martyrer.

Das gleiche Jahr brachte mindestens 90 Verhaftungen von Geistlichen und Dutzende von Prozessen gegen Priester und Ordensleute. Im Oktober wurde ein 73 Jahre alter Geistlicher zu drei Jahren Gefängnis verurteilt, weil er sich über die Methoden der Polizei beklagt hatte. Eine Schwester erhielt 13 Jahre Gefängnis, weil sie einem gefangenen Priester Nachrichten vermittelt hatte. Fünf Jesuiten von Laibach wurden im April zu insgesamt 40 Jahren Gefängnis verurteilt, weil sie angeblich Kriegsverbrechern zur Flucht ins Ausland verholfen und die Weltgeistlichen zum Kampf gegen das bestehende Regime aufgehetzt hatten. Wie viele Geistliche im ganzen heute im Gefängnis sind, ist schwer zu sagen. In der Hauptstadt einer der Bundesrepubliken sind allein 50 Weltgeistliche und 20 Ordenspriester gefangen. Eine Diözese hat 80 ihrer Geistlichen im Gefängnis; in einer anderen, recht ausgedehnten, sind nur noch 10 Priester in Freiheit. Sicher sind es Hunderte von Priestern und Ordensleuten, die in den Gefängnissen schmachten.

Neuerdings bemüht sich die Regierung mit allen Mitteln, auch die katholischen Geistlichen zum Eintritt in die kommunistische Volksfront zu bewegen und sie zu einer positiven Haltung gegenüber dem kommunistischen System zu bringen. Denen, die sich gefügig zeigen, stellt man materielle Vorteile in Aussicht, was bei der durch die Ausraubung der Kirche geschaffenen äußersten Armut der Geistlichen und bei ihrer schweren Benachteiligung bei der Lebensmittelverteilung Aussicht auf Erfolg zu bieten scheint. Wer auf die Wünsche der Kommunisten nicht eingehen will, wird aufs schärfste bewacht, oft zermürbenden Verhören unterworfen und endet nicht selten im Gefängnis. Sonst hämmert die kommunistische Propaganda immer ein, die Geistlichen sollten keine Politik machen. Aber jetzt drängt man den Klerus geradezu in diese Richtung. Er soll zugunsten der neuen „volksbeglückenden" sozialen Ordnung und ihrer herrlichen Errungenschaften rein politische Propaganda machen. Einige wenige Geistliche haben den Lockungen nachgegeben, sind der „Befreiungsfront" beigetreten und haben in einem Klerusblatt kommunistische Propaganda gemacht. Der Hl. Stuhl sah sich gezwungen, dieses Blatt, das von slowenischen Priestern herausgegeben wird, zu verbieten.

Um den Klerus gefügig zu machen, ist den Kommunisten kein Mittel zu schlecht. Besonders in Slowenien ist ein wahrer Verleumdungsfeldzug gegen den Klerus im Gange. Viele Geistliche wurden endlos verhört und entsetzlich gequält, um Geständnisse angeblicher Sittlichkeitsverbrechen zu erpressen. Ein Dienstmädchen, das unter Drohungen und Mißhandlungen gegen den Pfarrer ausgesagt hatte, fand man am anderen Tage in der Gefängniszelle erhängt; sehr wahrscheinlich war sie von der Polizei umgebracht, die einen Widerruf der erpreßten Aussagen verhindern wollte. Der Fall steht

nicht vereinzelt da. Es kommt immer wieder vor, daß Zeugen, die der Geheimpolizei zu Willen waren, ganz plötzlich starben.

Die Verfolgung beschränkt sich aber nicht auf die Geistlichen. In den ersten Jahren der Volksrepublik wurden auch Tausende von Laien wegen ihrer Treue zu Kirche und Vaterland ins Gefängnis geworfen, gequält und getötet. Eine genaue Statistik gibt es nicht. In Kroatien wird trotz aller Drohungen und Zwangsmaßnahmen gegen Verbreiter ähnlicher Nachrichten mit Nachdruck wiederholt, daß seit Beginn des Partisanenkrieges bis Mitte 1947 nicht weniger als 400000 Personen von den Kommunisten ermordet worden seien. Wenn nun das Massenmorden der Vergangenheit angehört, so sucht man heute durch eine systematische Hetze gegen Klerus, Hierarchie und Vatikan die Laien der Kirche abspenstig zu machen. So schreibt z. B. die Präsidentin des Zentralkomitees der Vereinigung antifaschistischer Frauen in der Belgrader Zeitung „Politika" vom 13. 12. 1948: „Die Volksverräter im Ausland finden eine Stütze für ihre verderbliche Propaganda bei den volksfeindlichen Geistlichen. Wir Frauen und Mütter sind verpflichtet, den Einfluß der antinationalen Priester, der unsere Jugend vergiftet, zu verhindern."

Mit dem Druck gegen Geistliche und Laien geht die systematische Einengung der kirchlichen Tätigkeit Hand in Hand, durch welche die Kirche mehr und mehr geschwächt werden soll, bis sie schließlich an innerer Auszehrung zugrunde geht. Es begann mit der Ausraubung der Kirche unter dem Vorwand der Agrarreform. Tito hatte auf die Vorstellungen der Bischöfe hin versprochen, den kirchlichen Einrichtungen je nach ihrer Bedeutung 10—30 Hektar zu lassen. Im Februar 1946 wurde eine Reihe von Prozessen zur Durchführung der Agrarreform veranstaltet. Bei diesen Prozessen verlangte durchweg die große Mehrheit der Beteiligten, daß man der Kirche das vom Gesetz vorgesehene Maximum an Grundeigentum lassen solle. In vielen Dörfern setzten aber ortsfremde, eigens zu diesem Zweck herumreisende Kommunisten es durch, daß den kirchlichen Einrichtungen fast alles Land weggenommen und ihnen so die materielle Existenzgrundlage entzogen wurde. Auch die Güter der Bischöfe, der Pfarreien und Klöster wurden allmählich eingezogen. Selbst einige Bischofssitze und Hunderte von Pfarrhäusern hat man ganz oder zum Teil beschlagnahmt, so daß den Pfarrern oft nur ein einziges Zimmer bleibt, wenn sie nicht überhaupt aus ihren Häusern verjagt wurden. Die Regierung belegte dann den Rest des kirchlichen Eigentums mit so schweren Steuern, daß vielfach das wenige verbliebene Land auch noch an den Staat fiel, weil man die Steuern nicht aufbringen konnte. So ist der Klerus in der schwierigsten Lage. Vom Staat bekommt er nichts; die Möglichkeit, durch Kollekten die notwendigen Mittel aufzubringen, ist aufs äußerste beschränkt. Sammlungen außerhalb der Kirchen sind in ganz Jugoslawien verboten, ebenso außerordentliche Kollekten in den Kirchen. Im Jahre 1949 wurden in Slowenien überhaupt alle Sammlungen verboten. Selbst die Opferstöcke mußten aus den Kirchen ent-

fernt werden. Auf diese Weise soll der Klerus dem Elend preisgegeben werden.

Die katholische Presse wurde so gut wie vollständig unterdrückt. Es gibt keine katholischen Druckereien mehr, und in denen des Staates kann man kein religiöses Buch drucken. So ist es nicht möglich, neue Katechismen, Bibeln oder Gebetbücher herzustellen. Aus der Schule ist die Kirche grundsätzlich verdrängt. Artikel 37 des 5. Kapitels der neuen Verfassung sagt: „Die Schule ist von der Kirche getrennt." Das bedeutet das absolute Staatsmonopol für die Schule. Die Kirche kann nur Schulen für die Heranbildung der Geistlichen unterhalten, und auch diese unterliegen der Kontrolle des Staates. Die zahlreichen Schulen der Ordensleute sind schon in den ersten beiden Jahren des Regimes geschlossen oder vom Staat übernommen worden. Das Kruzifix ist aus den Schulräumen verschwunden. Im ganzen haben etwa 300 katholische Erziehungsinstitute, vom Kindergarten bis zum Gymnasium, mit etwa 40000 Schülern aufgehört zu bestehen. Die alten Schulbücher sind abgeschafft und neue, vielfach aus dem Russischen übersetzte, eingeführt worden, die lehren, Christus sei ein Mythus und die Kirche eine Einrichtung zur Unterdrückung des Volkes.

Die Verfassung gewährleistet auf dem Papier volle Freiheit für die Seminare zur Ausbildung des Klerus. Tatsächlich wird aber die Absicht der Regierung immer klarer, auch die geistlichen Schulen, und zwar zunächst die Knabenseminare, zu unterdrücken. Die Mittel für den Unterhalt der Seminaristen aufzubringen ist sehr schwierig, da die Einkünfte beschlagnahmt sind. Die kommunistische Propaganda bemüht sich eifrig, Priesterberufe zu verhindern. Eltern, die ihre Söhne ins Seminar gehen lassen wollen, werden mit Drohungen aller Art davon abgehalten. So ist die Zahl der Seminaristen erschreckend zurückgegangen.

Der Religionsunterricht für die Jugend wurde zunächst vollständig verboten. Eine Abstimmung unter der Elternschaft ergab jedoch eine so überwältigende Mehrheit für den Religionsunterricht, z. B. 98 % in Slowenien und 99 % in Dalmatien, daß die Regierung sich gezwungen sah, Zugeständnisse zu machen. Einige wenige Geistliche erhielten die Erlaubnis, in den Staatsschulen einmal in der Woche, immer in der letzten Stunde, an solche Schüler, deren Eltern es verlangten, Religionsunterricht zu erteilen. In den Höheren Schulen ist dieser Unterricht nur in den ersten beiden Jahren gestattet. Oft wird jedoch den Priestern die Unterrichtserlaubnis entzogen unter dem Vorwand, sie seien reaktionär oder volksfeindlich. So blieben z. B. in der Stadt Agram am Ende des Schuljahres 1948/49 nur vier Geistliche übrig, die die Staatsschulen betreten durften. Die Stadt zählt 17 Höhere Schulen und viele Volksschulen. Zudem macht man den Schülern, die den Religionsunterricht besuchen, alle möglichen Schwierigkeiten. Die Volksschüler werden nicht zum Gymnasium und die höheren Schüler nicht zur Universität zugelassen. Neuerdings wurde unter dem Vorwand, daß der Religionsunterricht in den Schulen gestattet sei, verboten, die Kinder in der

Kirche zur Christenlehre zu versammeln. Selbstverständlich ist es der Kirche auch unmöglich gemacht, durch Jugendvereine Einfluß auf die Jugend auszuüben, da alle katholischen Organisationen aufgelöst sind.

So ist die Jugend schutzlos dem Einfluß gottloser Erzieher ausgeliefert. Die Staatschulen sind wahre Brutstätten der Sittenlosigkeit und des Atheismus. Die Kinder werden dazu angeleitet, die Religion, die Kirche und die Priester zu verspotten. Man hetzt sie gegen die Eltern auf und verpflichtet sie, Vater und Mutter anzuzeigen, wenn sie ihnen von Religion sprechen. In besonderen Kollegien wird die sogenannte „Tito-Jugend" erzogen. Ihr wird fanatischer Gotteshaß eingeimpft. Die Schüler dieser Kollegien dürfen keine Kirche besuchen und keinerlei Beziehungen zu Geistlichen haben.

Der katholischen Caritas macht man ihre Arbeit so gut wie unmöglich. Sie hat keine Mittel mehr, um den Armen und Elenden beizustehen. Die katholischen Waisenhäuser und Altersheime sind aufgehoben. Etwa 100 solche Häuser mit rund 5000 Insassen wurden geschlossen oder von den Kommunisten übernommen. Aus vielen Krankenhäusern sind die katholischen Schwestern bereits vertrieben, noch nicht aus allen, weil man sie nicht so schnell ersetzen kann. Die Schwesterngenossenschaften sind in die größte Not geraten, weil man ihnen fast alle Arbeitsmöglichkeit und Häuser fortgenommen hat. Novizinnen können die Schwestern nicht mehr aufnehmen, weil sie keine Existenzmöglichkeit für sie haben.

So wird also die Kirche aus all ihren Arbeitsgebieten systematisch herausgedrängt. Ihre Tätigkeit soll gemäß den kommunistischen Grundsätzen und der lang geübten Praxis der kommunistischen Länder auf die bloße Ausübung des Kultes innerhalb der vier Mauern des Gotteshauses beschränkt werden. Aber selbst die Kultfreiheit unterliegt empfindlichen Einschränkungen. Für gewöhnlich sind beim Gottesdienst Agenten der Geheimpolizei anwesend, um die Predigt zu überwachen. In zahllosen Fällen wurden die Geistlichen wegen ihrer Predigten verhört und vor gewissen Predigtthemen gewarnt. In der Diözese Djakov z. B. lud man alle Geistlichen eines Distriktes zur Polizei und erteilte ihnen dort eine seltsame Instruktion über die Predigtweise. Es wurde ihnen z. B. verboten, über den Dulder Job zu predigen, weil das als Kritik am Regime aufgefaßt werden könnte. Auch jeder Hinweis auf das fünfte Gebot ist gefährlich.

Eine schwere Beeinträchtigung der Kultfreiheit ist die Bestimmung, daß ein Geistlicher nur in der Kirche, für die er von der Regierung approbiert ist, Gottesdienst abhalten darf. Oft genug verweigert die Regierung willkürlich das Placet für vom Bischof ernannte Pfarrer. Zahlreiche Pfarreien sind vakant, da ja viele Geistliche ermordet oder im Gefängnis sind. Die Nachbarpfarrer dürfen nicht aushelfen. Man hindert sie mit Gewalt daran. Wenn man dazu noch bedenkt, wie viele Kirchen in Jugoslawien zerstört oder geschlossen sind, kann man sich einen Begriff von der tatsächlichen Kultfreiheit dort machen. — Um in den Krankenhäusern für die Kranken und Sterbenden Seelsorge auszuüben, braucht es für jeden Einzelfall eine be-

sondere Erlaubnis, die oft genug verweigert wird, so daß die Gläubigen ohne Priester und Sakramente sterben müssen. Den Bischöfen legt man bei ihren Pastoralreisen alle möglichen Hindernisse in den Weg. Oft müssen sie zu Fuß gehen, da die Kommunisten ihnen alle Verkehrsmittel entziehen.

Man sucht ferner die Gläubigen, insbesondere die Jugendlichen, am Besuch des Gottesdienstes zu hindern. Die Schüler, die Arbeiter und Angestellten der Staatsbetriebe werden vielfach sonntags zu „freiwilligem" außerordentlichem Arbeitsdienst kommandiert. Dazu kommt die ständige Überwachung durch die Geheimpolizei. Staatsbeamten, Soldaten und Mitgliedern der Partei wird es praktisch unmöglich gemacht, die Kirche zu besuchen. Im Heer gibt es selbstverständlich keine Militärkapläne. Die Kinder in den staatlichen Waisenhäusern und Konvikten dürfen nicht in die Kirche gehen. Es ist vorgekommen, daß jungen Leuten die Zulassung zur Universität verweigert wurde, weil sie die Kirche besuchten. Arbeiter, die kirchlich heiraten oder ihre Kinder taufen lassen, setzen sich der Gefahr aus, ihren Arbeitsplatz zu verlieren.

Trotz allem ist der Kirchenbesuch eher stärker als schwächer geworden. Besonders die Abendmessen sind überfüllt, obwohl Polizisten an der Kirchentür Wache halten. Das katholische Volk hat in nicht wenigen Fällen heroischen Mut bewiesen. In manchen Ortschaften Kroatiens z. B. brachten die katholischen Mütter in Prozession die Kruzifixe in die Schulen zurück. In Laibach legten die Leute an Pfingsten 1949 trotz des Verbotes jeder Kollekte nach der hl. Messe ihre Gelddspende einfach auf den Altar. In einem Dorf protestierte das Volk mutig bei den Behörden gegen die Schändung eines Kruzifixes und hielt in der Kirche einen Sühnegottesdienst ab. Scharen von Pilgern wallfahrten trotz aller Hindernisse zum Heiligtum der Muttergottes von Bistrica. Sie bringen die Nacht in der Kirche oder auch im Freien zu, selbst bei Regen. Besonders in Kroatien zeigt das Volk große Verehrung für den Bekennerbischof Stepinac und betet öffentlich in der Kirche für ihn.

Bischöfe und Priester in Stadt und Land haben, wie gesagt, ihre Treue zu Christus und seiner Kirche bis zur Folter, Gefängnis und Tod bewiesen. An diesem erhebenden Bild ändert sich auch nichts Wesentliches durch die menschliche Schwäche des einen oder anderen, der den harten Forderungen der Zeit nicht gewachsen war. Es sind das verschwindende Ausnahmen. Im ganzen stehen Klerus und Volk in Jugoslawien treu zu Papst und Kirche.

Pater Lombardi sprach in Deutschland

Von FRANZ HILLIG S. J.

Lieber Herr Doktor,

Sie gehören zu den vielen, denen es nicht vergönnt war, Pater Lombardi persönlich zu sehen und zu hören. Aber Sie haben genug Verwandte und Bekannte in den über 30 deutschen Städten, in denen diese Stimme erklungen ist, um nicht in die seltsame Bewegung mit hineingezogen zu sein, die von diesem Namen ausgeht. Nun stehen Sie etwas ratlos vor den widerspruchsvollen Berichten aus Ihrem Bekanntenkreis und meinen, ich könnte so etwas wie einen Schiedsspruch fällen, da ich dem Pater in München und in Berlin so nahe kommen durfte.

Dies letzte kann ich nicht leugnen, und allein diese persönlichen Begegnungen mögen dem Brief als dem Eindruck eines Augenzeugen ein gewisses Interesse sichern. Aber wer wollte sich anmaßen, einen Schiedsspruch zu fällen? Das wird die Geschichte einmal tun, ja der ewige Gott selbst, der sich hinter seine Boten stellt, wenn es wirklich seine Boten waren. So ernst ist das Ganze! Und schon von hier aus errät man das erregende Moment dieser Erscheinung. Sie fällt nur streckenweise mit dem zusammen, was wir Massensuggestion nennen. Sie greift weit darüber hinaus in das Gebiet der Sehnsucht und Bereitschaft so vieler Menschen von heute, den Glauben anzunehmen, wenn er glaubhaft verkündet wird.

Uns allen ging es wohl so, daß wir nach dem Zusammenbruch gelegentlich aus der Presse erfuhren, ein gewisser Pater Lombardi mache in Italien die Menschen aufhorchen. Er spreche in Theatern und auf Sportplätzen zu den Massen, und immer übersteige der Zustrom der Hörer die Fassungskraft der größten Räume. Den Kreuzzug der Liebe — la Crociata della Bontà — trug er durch das Land. Eine solche Kraft wurde dieser Stimme zugetraut, daß man ihr mit die Niederlage des Kommunismus in Italien zuschrieb.

Doch das alles blieb für uns ein ferner und wenig beachteter Vorgang, bis es hieß, P. Lombardi geht nach Wien, er kommt nach Deutschland, er spricht bereits im Ruhrgebiet! — Und dann standen wir fünf Viertelstunden vor Beginn seiner ersten großen Rede unter den Tausenden, welche die weite Halle der Münchener Frauenkirche von Rand zu Rand füllten und sie bald überbordeten.

Sie müßten, lieber Herr Doktor, an dem Beten der Menge teilgenommen haben, das hier eine eigene Art von Brüderlichkeit hatte. Ohne von oben gelenkt zu sein, suchte es wie in einem geheimen Einverständnis den Boden für die Saat zu bereiten. All die Aves der Rosenkränze schienen sagen zu wollen: „Herr, wenn nun dein Bote erscheint, dann gib uns allen die Schlichtheit und Lauterkeit, sein Wort anzunehmen." Die Menge, die sich bunt zusammensetzt von den Unentwegten, die sich aber auch keine Andacht und Predigt entgehen lassen, bis zu den jungen Männern, die sonst nur das Kino und den Sportplatz

kennen, bringt einen Ernst und einen guten Willen auf, vor dem die gebildete Skepsis beschämt zurückweicht. Wie die See unermüdlich ihre Unreinheit ausschäumt, so läutert dieses Beten und Singen und Harren der Menge die Herzen.

Warum auch sollten wir Heutigen zu dem Glauben unfähig sein, den die Volksscharen des Mittelalters aufbrachten, wenn die großen Prediger durch die Lande zogen? Trotz unserer „Bildung" und Technisierung, trotz allem Mißbrauch der Massenbeeinflussung und Massenführung scheinen die Vielen hier von einer schlichten Bereitschaft. Oder sollte der ewige Gott nicht auch heute in unserer Mitte wirken, was er so oft in der Geschichte der Kirche gewirkt hat? Freilich, was im 13. oder 16. Jahrhundert geschah, das lesen wir als fix und fertiges Ereignis in den Büchern. Das ist gestempelt und eingereiht: Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi und Franz Xaver sind von der Kirche in die Reihe der Zuverlässigen und Lauteren aufgenommen, denen wir blind vertrauen dürfen. Sie strahlen wie eine jedem Bedenken entzogene Ikone. Der gläubige Sinn bejaht ihre Sendung ohne Anstrengung.

Aber hier sind wir mit verwundbarem Herzen mitten in die Vieldeutigkeit einer lebendigen Begegnung hinein versetzt. Hier müssen wir kühn sein und etwas wagen und müssen doch auch wieder unser Herz bewachen, daß es nicht vorschnell sich hingibt und ja sagt, nur weil es brennend wünscht, so große Gnade möchte ihm zuteil werden. — Die tiefe Stimme der Domglocken hat inzwischen das Meer zur Ruhe gebracht. Der unscheinbare, schmächtige Pater mit dem schwarzen Schal erscheint auf der Kanzel. Der Mann, dem dieser Weltruf vorausgeht, hat leichtes Spiel; — oder muß es nicht umgekehrt unendlich schwer sein, in dieser Stunde vor der Erwartung dieser Tausende das Wort zu finden, das sie nicht enttäuscht?

Ich glaube, er hat manche enttäuscht. Sie sehen es ja an Ihren Bekannten. Es ist erstaunlich, wie schnell der Pater in kurzer Zeit in das Deutsche eingedrungen ist; dennoch klingt es fremdartig. Er liest ab, was man ihm übersetzt hat. Manches wirkt kindlicher, als es wohl gemeint ist. Die Spannung, dieses von unwägbaren Momenten bestimmte Lebenselement der Sprache, leidet unter Zerdehnung. Dieser „größte Prediger der Gegenwart", als den ihn die Presse rühmt, ist nicht der geniale Redner, den die Menschen erwartet haben. Selbst wenn er in seiner Muttersprache zu seinen Landsleuten spricht (wie in St. Ludwig in Berlin) ist er es nicht. Gewiß, P. Lombardi kann etwas, er kann sogar viel; aber ohne Zweifel gibt es in seiner Heimat und auch bei uns Prediger, die ihm überlegen sind. Es gibt Redner von einer großartiger tönenden und strahlenden Wirkung.

Aber eben: hier ist gar nicht mehr die Ebene des „Redners". Hier steht ein Mensch in der kindhaften Wehrlosigkeit der Liebe. Ein Mensch, der glaubhaft macht, daß er unser Bruder ist. P. Lombardi verdiente den Titel eines „frère universel", den Charles de Foucauld sich beigelegt hat. Sie hätten ihn hören sollen, wenn er sagt: „Meine Brüder!" Im übrigen entwickelt er schlicht und klar seine Gedanken. Lange Zeit meint man, die Wir-

kung bleibe aus. Doch dann ist sie auf einmal da. Nicht von außen geweckt, durch ein übermächtiges Wort aufgezwungen. Sie sprießt innerlich auf. Die Menschen spüren auf einmal, wie schön das Gutsein ist. Wie es so nahe liegt. Und wie dann alles anders würde. Die Kritik ist verstummt. Die Gedankenführung der Rede, die sich in eineinhalb Stunden stufenweise entfaltet, gewinnt Macht über den Geist.

Die Gedanken sind durchsichtig. Sie sind klar gefügt und zu einer Art bildhaft einprägsamer Schematik vereinfacht. Dieser Italiener schaut, während er denkt! Und seine Sympathie, diese große Gabe des echten Predigers, gibt allem, was er sagt, eine schwer zu beschreibende Anmut und sanfte Gewalt. Lesen Sie die „Versöhnung der Herzen" in der Buchausgabe seiner in Deutschland gehaltenen Predigten.[1] Man sagt, das sei eben italienischer Charme. Aber man kann sich fragen, warum dieser italienische Charme in Italien solche Wirkungen hervorbrachte. Dort werden ihn doch auch andere Prediger besitzen.

Schwerer wiegt der Einwand Ihrer kritischen Bekannten, was denn dieser Prediger eigentlich Neues sage. Die Welt braucht Jesus, sagt er; aber das wissen wir doch alle. Er sagt: sie braucht ihn heute besonders; sie kommt selbst für ihre irdischen Probleme heute nicht mehr ohne ihn aus. Aber glaubt das nicht jede Zeit, und ist das nicht eine ungebührliche Vereinfachung? Er will die christlichen Kräfte mobilisieren. Nun ja, das wollen wir doch alle und arbeiten schon seit Jahrzehnten daran.

Ich gebe ihnen ohne Umschweife zu, daß P. Lombardi, wie er kein genialer Redner ist, auch kaum ein schöpferischer Denker genannt werden kann. Sie werden, lieber Herr Doktor, bei Ihrer großen Belesenheit in den Schriften dieses Kreuzzugspredigers wenig finden, was nicht schon von andern gedacht und von ihnen originaler formuliert worden ist. Viele Soziologen, viele Theologieprofessoren können das besser. In der Horizontale, wenn ich so sagen darf, bedeutet die Lehre Lombardis wohl kaum eine Eroberung. Aber ich meine, seine gesamte Wirkung liegt eben in der Vertikale. P. Lombardi bringt nicht inhaltlich eine neue Botschaft. Aber er sagt sie neu. Bei ihm ist vielleicht das Schlichte und doch so Unerhörte geschehen, daß er die Botschaft von Jesus zu neuem Leben erweckt.

Verstehen Sie das recht: nicht so, als ob diese Neuheit die Bildkraft der modernen Dichter, die Orgelhaftigkeit eines Claudel, die Rhetorik eines Papini überböte. Er versucht gar nicht mit ihnen zu konkurrieren. Wohl aber so, daß die Menschen diese Stimme hören. Es ist auffallend, mit welchem Nachdruck P. Lombardi sich auf das Echo beruft, das seine Reden finden. In einer Weise ist es ein unschlagbares Argument. Nämlich da, wo gefragt wird: Wer hat das Ohr der Menschen von heute? Wer spricht die Sprache, die sie verstehen? Wer fühlt sich ein in die Anliegen, die sie bewegen? Antwort:

[1] „Die erste Botschaft vom Kreuzzug der Liebe." 170 Seiten und 9 Bildtafeln. Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei. In Leinen geb. DM 4.80, in fester Broschüre DM 3.60.

der Mann, dem sie, wie von magischer Gewalt gezogen, zuströmen. Das Neue ist der Ton, der sich in einer Unmittelbarkeit an die Herzen wendet, die viele Prediger bei uns verloren haben. Die sie nicht mehr wagen. Versetzen Sie sich, lieber Herr Doktor, in die Stimmung eines Presseempfangs. P. Lombardi wird erwartet. Was sagt er diesen Menschen, die es gewohnt sind, über die Berühmtheiten der Bühne und der Politik zu berichten? P. Lombardi sagte im Münchner Presseklub: „Die Menschen brauchen, daß man sie liebt. — Ich denke nicht hier an die Presse, ich denke an Eure Seelen ..."

Damit rückt die Erklärung in unseren Gesichtskreis, die wohl allein den Tatsachen gerecht wird. Da ist ein Prediger, dem die Menschen zuströmen, der zu den Massen draußen spricht und sie zu Christus und seiner Kirche zurückführt. Was er sagt, ist eigentlich nichts Neues. Wie er es sagt, ist ebenfalls nicht überwältigend. Wie soll man sich dieses Geheimnis erklären? Ein Kind könnte auf die Antwort kommen, vor der unser naturalistisches Denken zurückscheut: Vielleicht hat dieser Mann eine Sendung? Vielleicht ist dieser Priester begnadet? Homo Dei, wiederholte ein ergrauter Dechant im Westen: ein Mann Gottes!

Einige Ihrer Freunde wollen schon ein Wunder in der Leichtigkeit sehen, mit der P. Lombardi durch das Medium einer ihm fremden Sprache auf die Menschen wirkt. Er sprach in Frankreich französisch, in den Vereinigten Staaten englisch und bei uns deutsch, obwohl er die meisten dieser Sprachen nie gelernt hatte und ihm oft nur ein paar Wochen der Vorbereitung zur Verfügung standen. Lassen wir das, obwohl es immerhin bei Markus von den Boten des Meisters heißt: „Sie werden in neuen Sprachen reden."

P. Lombardi selbst glaubt an eine Sendung. „Jesus will, daß ich euch das sage," ruft er den Priestern mit großem Nachdruck zu. Und wie oft kehrt in den Predigten die Wendung wieder: „Da sagte Jesus zu mir in meinem Herzen." Die gleiche Stimme drängt ihn: „Eile, Eile!" Jesus will es. Ermessen Sie, lieber Herr Doktor, was das heißt, sich im Namen des Herrn an die Nation, ja an die ganze Welt gesandt zu wissen? Es könnte einem bange werden um einen solchen Menschen. Ihm selbst ist mehr als einmal bange geworden. Er ist dann jedesmal zum Heiligen Vater geflüchtet. „Heiligkeit, ich will wissen, ob das von Gott ist!" Der Papst machte ihm Mut. Er sagte ja. „Vielleicht zehnmal hat er mir gesagt: Das ist unmöglich ohne Gott." Seine Sicherheit ist, daß er alles dem Stellvertreter Christi gesagt hat. Auch uns kann das die Entscheidung erleichtern. Und ebenso die menschliche Schlichtheit, die Durchsichtigkeit und Nichtigkeit des Werkzeugs.

„Ich sage ehrlich: Ich denke, hier ist fast nichts; weniger als Sie meinen — von meinem Teil", hat er in Berlin seinen Mitbrüdern gesagt. Nehmen Sie diese Demut zusammen mit dem Sendungsbewußtsein und dem Fehlen aber auch jeder Pose. Ich habe nie einen so entzückend liebenswürdigen, frohen und natürlichen Menschen gesehen. Für ihn selbst ist das so klar. Er sagte den Presseleuten: „Wenn ihr mich seht in meiner Armseligkeit, müßt ihr doch die Sicherheit haben, daß all das nicht von Menschen

kommt." Seine Armseligkeit, einschließlich seiner körperlichen Kränklichkeit, macht ihn einfach zum Werkzeug eines andern. Und das spüren die Menschen. P. Lombardi hat den Priestern gesagt, wie enttäuscht viele Sucher sind: Sie kommen zum Priester. Sie suchen Gott, sie suchen Jesus. Sie suchen einen Menschen, in dem Jesus lebt, „den Jesus lebt" — und wie oft finden sie einen bloßen Menschen. Dann gehen sie enttäuscht wieder weg. Denn Menschen finden sie auch anderswo.

Unabsehbar sind die mündlichen und schriftlichen Bezeugungen dafür, daß es den Menschen, die dem kleinen italienischen Jesuitenpater lauschten, anders ergangen ist. Hier haben sie den Eindruck, daß sich Sein und Denken decken. Dieses eindringliche Wort ist echt. Hinter diesem Boten spüren sie Jesus selbst. Es wäre manches über die Wirkung dieser Predigt zu sagen, doch das ist ohne Zweifel der Kernpunkt: Die Menschen spüren: durch diesen Priester spricht Jesus, er lebt in ihm. „Ich bin tief gerührt über Ihre große Herzensgüte," hat ihm eine Berlinerin geschrieben. „Es geht eine so geheime Kraft von Ihnen aus. Man spürt beim ersten Blick: Hier spricht ein heiliger Priester zu uns." Was anderswo überspannt, befremdend wirken würde, in seiner Nähe wird es ganz natürlich: Der Vierzehnjährige, der nach der Rede P. Lombardis im Rias-Schulfunk-Parlament in Berlin vor ihn hintritt: „Beten Sie doch für meinen Freund, daß er sich bekehrt!" Die Frau, die im Foyer des Tempelhofer Flughafens vor seinem Abflug kniend seinen Segen erbittet. Die Selbstverständlichkeit, mit der er selbst nebenbei bemerkt: all diese Hetze von Reden und Reisen, von Rundfunkaufnahmen und Pressekonferenzen könnte einen aufreiben, aber „man muß alles Jesus überlassen" (und tatsächlich: wie wunderbar ist in all dem Trubel seine Ruhe!). Oder, da die Münchner Freunde beim Abschied in ihn dringen wiederzukommen: „Ihr habt ja Jesus!" Das Erregende und für viele Befreiende ist, daß dieser Priester sie aus dem Gefängnis ihrer Seele, aus Lauheit und Zaghaftigkeit hinausgeführt hat in die Weite und Sicherheit und Fülle des Glaubens. Er hat sie ein Wort gelehrt: Jesus. Aber in diesem Wort ist alles enthalten.

Sie haben, lieber Herr Doktor, im Chor der Stimmen noch ein Urteil gehört, das zu all dem wieder in Spannung zu stehen scheint. Man hat Ihnen gesagt: „Der P. Lombardi, das ist ein Revolutionär!" Und das ist wahr. Die Betonung seiner christlichen Erfülltheit und seiner tatsächlich großen Kindhaftigkeit darf nicht dazu führen, den kühnen, fordernden Klang dieser Stimme zu überhören. Sein „Kreuzzug der Liebe" will nicht mehr und nicht weniger als die Kirche mobilisieren und modernisieren. Das Programm des Kreuzzugs ist keine brave und akademische Themenfolge. Er will ein Impuls sein, eine Strömung, eine neue Glut. Es ist eine neue Stunde der Geschichte. Das spürt P. Lombardi so deutlich. Die Menschen warten auf ein neues Wort. Wer wird es aussprechen?

Die Boten, die Jesus sendet, und die von ihm erfüllt sind, sollen es zu den Menschen tragen. Aber das ganze Evangelium soll es sein. In seiner Kühnheit und mit seinen revolutionären Forderungen. „Das Evangelium ehr-

lich." Und ehe sie es mit dem Wort verkünden, sollen sie es leben. Vieles muß anders werden in der Kirche, damit die Kirche wieder voll lebendig sei und die Menschen in ihr das Licht sehen können, das sie ist. So tritt neben die große Güte dieser Stimme eine unbeirrbare Ehrlichkeit. Keiner kann zweifeln, daß dieser Priester es aufrichtig meint. Klarheit, Friede, Hoffnung schenkt ihnen sein Wort. Die Herzen sind versöhnt. Wird es nun auch zu der Versöhnung draußen im Leben kommen?

Ihr Brief schwankt zwischen der müden Resignation, auch diese Begeisterung werde bald verfliegen und dann sei wieder alles beim Alten, und der Ungeduld, es müsse nun eben etwas geschehen. Ihre Schwester möchte, daß die von neuem Eifer Erfüllten sich zusammenschließen, um die Flamme lebendig zu erhalten, die P. Lombardi entfacht hat. Ach, lieber Herr Doktor, dann hätten wir bald einen Verein mehr! Das ist nicht die Absicht des „Kreuzzuges der Liebe". Es gibt schon Organisationen genug, sagt P. Lombardi. Und er fügt hinzu: „Die Organisation von Jesus ist die Kirche." (Das ist so eines seiner köstlichen Worte, die ihm nicht jeder nachmacht und die wohl in gleicher Weise aus dem Denken und dem Gebet stammen.)

Ich glaube, die reale Frucht, die P. Lombardi will, ist die, daß wir neues Leben in die vorhandenen Organe der Kirche tragen. Freilich will er auch, daß diese Organe, einschließlich der Orden sich verjüngen und im guten Sinne modernisieren.[2] Er will vor allem mehr koordinierendes Planen, mehr Generalstabsarbeit. Er kann es zum Beispiel nicht begreifen, daß Großstädte wie Brüssel, Amsterdam, Hamburg, Frankfurt ohne Bischof sind, während in Italien oft kleine Städte einen Oberhirten haben, oder daß bei fast gleich großer katholischer Bevölkerung Italien 63 000 Priester zählt und Brasilien nur 6000. — Vieles ist neu zu gestalten. Eine neue Zeit bricht an. Wir können und müssen dazu helfen, daß sie das Signum Jesu empfängt.

Wo ich den Brief noch einmal überlese, kommt mir zum Bewußtsein, wie fragmentarisch er ist. Er enthält kein Wort über das soziale Anliegen des Kreuzzuges, das P. Lombardi ein solches Herzensanliegen ist, noch eine Entwicklung seines geschichts-theologischen Bildes der Gegenwart. Aber der Brief soll nicht zu einer Abhandlung ausarten und Sie haben ja nun die Möglichkeit, die Reden im Wortlaut nachzulesen. Vergessen Sie dabei nicht, daß man Reden nicht lesen, sondern hören sollte! Und hier, möchte man sagen, gilt das doppelt.

Machen wir es uns mit unserm problemschweren Wesen nicht zu schwer, verehrter Freund! Die ewig Sensationslüsternen, die auch um diesen Mann ihr Wesen treiben, brauchen uns die Freude an ihm nicht zu verleiden. Er hat ohne Zweifel viel Gutes gewirkt und die frohe Botschaft weit hineingetragen in Kreise, die ihr sonst verschlossen sind. Er hat es fertig gebracht, daß auf

[2] Vgl. z. B. seinen Aufsatz in der Civiltà Cattolicà vom 19. März 1949 „Il Rinnovamento dei Religiosi" und die Rede „An die geistlichen Schwestern", die er in Wien hielt, abgedruckt in: „Der große Entschluß". Verlag Herder, Wien. Lombardi-Sonderheft, November 1949.

öffentlichen Straßen und Plätzen wieder gebetet und gesungen wurde. Er hat uns enthüllt, wie viele Menschen gutwillig sind und warten. Ich meine, er hat etwas wie eine schöpferische, lockende Unruhe unter uns geworfen: „Warum ist das Gute so furchtsam? Freut euch doch, daß ihr Gott im Herzen tragt!" Und helft den Brüdern, ihn wiederfinden!

Grüßen Sie Ihre Schwester und überlegen Sie gemeinsam, was sich machen läßt. Im Wesentlichen hat sie recht: Diese Stimme darf bei uns nicht umsonst erklungen sein. Sie soll Frucht tragen in vielen dankbaren Herzen.

„Kollektive" Mitbestimmung

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Bei dem heutigen Ringen um die Mitbestimmung in den Betrieben geht es nicht um die in dem Aufsatz (s. Juliheft) „Mitbestimmung des Arbeiters" behandelte, in den Stufenbau der betrieblichen Leitung eingebaute Mitbestimmung einzelner Arbeiter oder Arbeitergruppen oder auch Führer solcher Gruppen (Vorarbeiter, Meister, Werkstattleiter). Vielmehr erstrebt man eine Mitbestimmung der Belegschaft als Ganzem, als Kollektiv, an der obersten Spitze der Betriebsleitung in der Weise, daß die Leitungsgewalt über den Betrieb insgesamt dem Betriebsinhaber oder Betriebsleiter u n d der Belegschaft, letztere im allgemeinen vertreten durch eine gewählte Belegschaftsvertretung („Betriebsrat"), g e m e i n s a m zustehen soll.

Von den drei Bereichen, in denen das Mitbestimmungsrecht beansprucht wird, dem sozialen, personalen und wirtschaftlichen Bereich, soll nachstehend nur die Mitbestimmung im w i r t s c h a f t lichen Bereich, das w i r t s c h a f t liche Mitbestimmungsrecht, behandelt werden. Dies darum, weil die Mitbestimmung im sozialen und in der Hauptsache auch im personalen Bereich zwar einige praktische Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Gestaltung und Abgrenzung, aber keinerlei grundsätzliche Schwierigkeiten in sich birgt. Auch in der Papstansprache vom 3. Juni dieses Jahres ist ausschließlich vom w i r t s c h a f t lichen Mitbestimmungsrecht (co-gestion économique) die Rede; das soziale und personale Mitbestimmungsrecht erscheinen dem Papst offenbar als bereits selbstverständliche Errungenschaften des sozialen Fortschritts, über die man schon gar nicht mehr redet. Im w i r t s c h a f t lichen Mitbestimmungsrecht aber stecken ernste g r u n d s ä t z l i c h e Schwierigkeiten.[1]

Die um das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht heute stattfindenden Auseinandersetzungen unterstellen als bestehenden Zustand, daß die Leitung des

[1] Um die im Text genannte Papstansprache hat sich ein hitziger Auslegungsstreit entzündet. Dem sachlichen Kerne nach geht der Streit aber um die Auslegung eines Satzes der Ansprache Pius' XII. an die katholischen Unternehmer vom 7. 5. 1949. Damals hatte der Papst gesagt: „Der Eigentümer der Produktionsmittel ... muß ... Herr seiner wirtschaftlichen Entschlüsse bleiben." — Einmütigkeit besteht darüber, daß im Zusammenhang dieser Satz sich auf den Eigentümerbetrieb bezieht, dem die Belegschaft auf Grund des L o h n a r b e i t s v e r t r a g s angehört. Strittig ist, was sich aus diesem Satz für das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht ergibt. Nach einer von sehr beachtlicher Seite vertretenen Auslegung würde jedes wirtsch. MBR, gleichviel welcher Art und welchen Umfangs, zur unmittelbaren

Betriebs beim Kapital, nicht bei der Arbeit liegt, daß es das Eigentum am Betriebe ist, das den Eigentümer zur Leitung des Betriebes legitimiert. Bestünde der Betrieb nur aus sächlichen Produktionsmitteln, so wäre es nicht mehr und nicht weniger als selbstverständlich, daß deren Eigentümer über den Betrieb verfügt. Sind aber im Betrieb auch menschliche Arbeitskräfte tätig, ist der Betrieb also nicht bloß ein Sachinbegriff, sondern zugleich eine Gemeinschaft betriebsverbundener Menschen („Betriebsgemeinschaft"), dann stellt sich die Frage, ob auch dann noch der Eigentümer der s ä c h lichen Produktionsmittel a l l e i n verfügungsberechtigt sein müsse, sein könne oder doch sein dürfe.

In sehr vielen und gerade den wichtigsten Betrieben von heute verhält es sich nun aber so, daß gar nicht der Eigentümer den Betrieb leitet, sondern ein vom Eigentümer verschiedener Betriebsleiter (Direktor, Generaldirektor u. dgl.), wofür man neuerdings gern die Bezeichnung „manager" gebraucht. Hier haben der oder die Eigentümer sich der Leitung des Betriebes mehr oder weniger begeben und einen andern zur Leitung des Betriebs bestellt, der allerdings seine Vollmachten von den Eigentümern herleitet. So bestimmt also auch hier das Eigentum; es ist aber doch ein sehr großer Unterschied, ob dies durch den oder die Eigentümer u n mittelbar oder aber mittelbar durch einen eigens hierzu bestellten manager geschieht. Dieser manager steht dann gewissermaßen zwischen den Eigentümern, von denen er seine Vollmachten herleitet, und der Belegschaft, der gegenüber er diese Vollmachten ausüben soll.

Damit stellt sich die Frage der Mitbestimmung in völlig veränderter Gestalt: soll der m a n a g e r von den Eigentümern allein oder von Kapital und Arbeit gemeinsam bestellt werden, gegenüber den Eigentümern allein oder gegenüber Kapital u n d Arbeit sich zu verantworten haben?

Bei allen Erörterungen über das Mitbestimmungsrecht muß eines immer unverrückbar festgehalten werden: im Betrieb kann nur e i n e r befehlen; alle Anordnungen können nur von e i n e r Spitze ausgehen; ein N e b e n einander

---

Folge haben, daß der Eigentümer nicht mehr Herr seiner wirtschaftlichen Entschlüsse wäre. Nach dieser Auslegung wäre also jedwedes wirtsch. MBR mit diesem Papstwort unvereinbar. Dem steht eine andere Auslegung gegenüber, die besagt: um Herr seiner wirtschaftlichen Entschlüsse zu sein, braucht der Eigentümer nicht unbeschränkt frei in seinen Entschließungen zu sein, was der Papst selbst zu verstehen gibt, wenn er diese Entscheidungsfreiheit in die Grenzen des öffentlichen Wirtschaftsrechts weist. Auch dann, wenn ich für gewisse Entschlüsse an die Zustimmung eines andern in der Weise gebunden bin, daß der andere befugt ist, aus sachlichen Gründen (nicht nach Laune!) zu w i d e r s p r e c h e n, bin ich noch Herr meiner Entschlüsse, namentlich dann, wenn ich die Entscheidung einer objektiven Instanz anrufen kann, ob der Widerspruch des andern sachlich begründet und darum wirksam oder unbegründet und darum unwirksam ist. Erst dann, wenn ein anderer in größerem oder geringerem Umfang mir meine Entschließungen v o r s c h r e i b e n kann, bin ich nicht mehr Herr meiner Entschlüsse. Nach dieser Auslegung schließt das Papstwort ein gleichberechtigtes tätiges wirtsch. MBR der im Lohnarbeitsverhältnis stehenden Belegschaft im Eigentümerbetrieb aus, während ein wirtsch. MBR, das den Unternehmer nur für solche wirtschaftliche Maßnahmen, die die Belange der Belegschaft in besonderer Weise berühren, an die Zustimmung der Belegschaft bindet, mit dem Papstwort durchaus vereinbar ist. — Ist dies ein Streit um Deutung und Tragweite des Satzes: „Der Eigentümer ... muß ... Herr seiner wirtschaftlichen Entschlüsse bleiben", so knüpft sich daran die weitere Frage, welche Schlußfolgerungen aus dem, was für den Lohnarbeits-Eigentümer-Betrieb gilt, für andere Betriebsformen gezogen werden können, insbesondere was dann gilt, wenn man das Lohnarbeitsverhältnis verläßt und die Betriebszugehörigkeit der Belegschaft auf ein a n d e r e s Rechtsverhältnis als den Lohnarbeitsvertrag gründet. Ausdrücklich gesagt hat der Papst darüber n i c h t s; selbstverständlich aber kann man — allerdings auf eigene Verantwortung, o h n e Deckung durch die päpstliche Lehrgewalt — aus dem, was der Papst gesagt hat, auch für diese Fragen Licht zu gewinnen suchen.

verschiedener Stellen, die über die gleichen Dinge mitzureden, mitzubestimmen hätten, geht unmöglich an. Wird der Betrieb vom manager, der als solcher nicht Eigentümer ist, geleitet, so ließe sich für die Mitbestimmung eine geradezu ideale Lösung finden: alle Anordnungen im Betrieb gehen vom manager (bzw. von den ihm nach geordneten Stellen) aus; der manager selbst aber vertritt in seiner Person Kapital und Arbeit zugleich. Es käme also nur noch darauf an, den Weg zu bestimmen, wie Kapital und Arbeit gemeinsam den manager bestellen, und wie weit dieser von ihnen gemeinsam bestellte manager alsdann selbständig handeln kann, wie weit er für seine Maßnahmen der Zustimmung seiner beiden Machtgeber Kapital und Arbeit bedarf.[2]

Hätten wir es nur zu tun mit Betrieben, in denen die Eigentumsbeteiligten (Aktionäre, Gesellschafter) unter Ausschluß ihrer persönlichen Haftung sich selbst der Leitung des Betriebes begeben und diese managern übertragen haben, so wäre wahrscheinlich die Frage der wirtschaftlichen Mitbestimmung bereits zu allgemeiner Befriedigung gelöst.

Die Eigentumsbeteiligten (Hauptversammlung der Aktionäre, Gesellschafterversammlung der GmbH) würden nach wie vor allein beschließen über den Einsatz von Kapital, über die Verwendung der nach gerechter Entlohnung der Arbeitsbeteiligten übrigbleibenden Gewinne. Als Kaufpreis für die vom Staate ihnen gewährte, erfahrungsgemäß gar nicht unbedenkliche Freistellung von der persönlichen Haftung hätten sie zu entrichten die gleichberechtigte Teilnahme der Arbeitsbeteiligten (Belegschaft) an dem Organ, das die manager bestellt und beaufsichtigt, in der Sprache unseres Aktienrechts also des Aufsichtsrats.

Eine solche Regelung hätte überdies den Vorzug, dem vom Papst beklagten Fehler des Kapitals, „die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel ... der persönlichen Verantwortlichkeit des privaten Eigentümers ... zu entziehen, um sie anonymen kollektiven Formen der Verantwortlichkeit zu überantworten", heilsam entgegenzuwirken. Muß der in die Anonymität und Haftungsbeschränkung flüchtende Eigentümer auf seine alleinige Verfügungsmacht verzichten, um sie mit den im Betrieb tätigen und darum immer sichtbaren und greifbaren Belegschaft zu teilen, so werden wahrscheinlich nicht wenige Leute es vorziehen, in der persönlichen Verantwortung und vollen vermögensrechtlichen Haftung zu bleiben, um auch die wirtschaftliche

---

[2] Für die Regelung der letztgenannten Frage gibt § 95, Abs. 5 des Aktiengesetzes ein Vorbild. — Von manager-Seite wird allerdings geltend gemacht, es sei für den manager (Vorstand der Aktiengesellschaft, Geschäftsführer der GmbH) bereits drückend, für gewisse wichtigere Maßnahmen an die Zustimmung des Aufsichtsrats als Vertreters des Kapitals gebunden zu sein; die Bindung an die Zustimmung von Kapital und Arbeit würde die Bewegungsfreiheit des managers allzusehr einengen. Darauf ist zu sagen: wie weit oder eng der Kreis der Maßnahmen gezogen sein soll, in dem der manager selbständig zu handeln befugt oder aber an die Zustimmung einer Vertretung von Kapital und Arbeit, heiße sie Aufsichtsrat oder wie immer, gebunden sein soll, steht völlig offen. Diese Frage der größeren oder geringeren Handlungsfreiheit der Funktionäre, denen die Unternehmerfunktion übertragen ist, hat nichts zu tun mit der Frage der Mitbestimmung. Die Befürchtung mancher manager aber, die Vertreter der Arbeit würden die Entschlußfreiheit der manager mehr einzuengen geneigt sein als die heutigen Vertreter des Kapitals im Aufsichtsrat, erscheint wenig begründet. Warum sollten Vertreter der Arbeit weniger bereit sein, von einer tüchtigen Werksleitung und deren Gründen sich überzeugen zu lassen als die heutigen Kapitalvertreter?

Betriebsführung oder Unternehmensleitung in der Hand zu behalten. Das würde vielen Mißbräuchen steuern.[3]

Wir haben es nun aber — Gott sei Dank! — auch heute noch nicht ausschließlich mit manager-Betrieben zu tun; die große Mehrzahl unserer Betriebe, die ganz überwiegende Zahl der Mittel- und Kleinbetriebe, sind immer noch Eigentümerbetriebe, in denen der Eigentümer zugleich der erste Arbeiter seines Betriebes ist. Hier ist der Betriebsleiter eindeutig vom Eigentum her bestimmt. Jedwede Mitbestimmung der Arbeit kann daher nur sozusagen hinterdreinhinken. Ohne die auf dem Lohnarbeitsverhältnis beruhende Betriebsverfassung aufzuheben und durch eine grundsätzlich andere zu ersetzen, läßt sich eine gleich berechtigte Mitbestimmung hier nicht schaffen. In den Lohnarbeitsbetrieb, in dem der Betriebsinhaber zugleich der geborene Betriebsleiter ist, läßt sich nur eine Mitbestimmung zu minderem Recht einbauen. Dessen sind sich auch die Vorkämpfer eines von ihnen als „uneingeschränkt" bezeichneten Mitbestimmungsrechts durchaus bewußt. Wenn sie von „uneingeschränktem" Mitbestimmungsrecht sprechen, so meinen sie damit, daß der Betriebsleiter grundsätzlich zu allen seinen wirtschaftlichen Maßnahmen der ausdrücklichen oder stillschweigenden Zustimmung der Belegschaft bedürfen solle, anders ausgedrückt, daß die Belegschaft jeder von ihr mißbilligten Maßnahme mit rechtlicher Wirkung solle widersprechen können. Im Besitze dieses „uneingeschränkten" Mitbestimmungsrechts könnte die Belegschaft also rechtlich alles verhindern, aber nichts veranlassen; die Initiative läge nach wie vor beim Betriebsinhaber allein. Soweit zwischen ihm und der Belegschaftsvertretung keine Einigung erzielt wird, geht alles seinen bisherigen Gang unverändert fort; in jedem Falle aber liegt die Ausübung der Befehlsgewalt im Betrieb ausschließlich beim Betriebsleiter.[4]

---

[3] Selbstverständlich setzt das voraus, daß das Wirtschaftsrecht und vor allem die Steuergesetzgebung den in persönlicher Verantwortung geführten Betrieb (Einzelfirma, Personalgesellschaft) zum mindesten nicht ungünstiger behandelt als den in die Rechtsform der Kapitalgesellschaft gekleideten Betrieb. — Auch die Ausgestaltung der oben angedeuteten Lösung müßte sorgfältig darauf Bedacht nehmen, den Grundgedanken klar herauszustellen: wer in die Anonymität und in die Haftungsbeschränkung flüchtet, muß Befugnisse abtreten an diejenigen, die mit ihrer Person im Betrieb stehen und für den Betrieb einstehen; das aber ist die Belegschaft, mindestens die Stammbelegschaft.

[4] Die Mitbestimmung des hessischen Betriebsrätegesetzes, die sich in wirtschaftlichen Angelegenheiten auf einige wenige, die Belange der Belegschaft besonders stark berührende Maßnahmen erstreckt (§52), läßt dem Betriebsleiter die Möglichkeit offen, „bei allen unaufschiebbaren Angelegenheiten" dieser Art auch ohne vorher eingeholte Einwilligung des Betriebsrats, äußerstenfalls sogar gegen dessen Widerspruch die von ihm für notwendig erachtete Maßnahme zu treffen. In diesem Fall kann der Betriebsrat die Sache an den Schiedsausschuß bringen. Entscheidet dieser „zu Ungunsten des Arbeitgebers, so ist die von dem Arbeitgeber ohne Zustimmung des Betriebsrats getroffene Maßnahme mit rückwirkender Kraft, soweit rechtlich und sachlich möglich, wieder aufzuheben" (§ 64). Praktisch bedeutet das: der Betriebsleiter kann es darauf ankommen lassen, ob der Betriebsrat und gegebenenfalls der Schiedsausschuß es auf sich nehmen werden, ihn zur Rückgängigmachung der einmal getroffenen Maßnahme zu zwingen, was — namentlich nach so langer Zeit, wie die Austragung des „Regelungsstreits" erfordert — vielfach den Bestand des Unternehmens und damit die Arbeitsgelegenheit der Belegschaft gefährden müßte. Ein Unternehmer, der über hinreichend starke Nerven verfügt, wird hier dem Betriebsrat trotzen können. — Die Umschreibung der Maßnahmen, für die ein wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht besteht, im hessischen Betriebsrätegesetz erscheint auch einsichtigen Unternehmern durchaus vernünftig; die Regelung des „Regelungsstreits" dagegen scheint alles andere als wohlgelungen zu sein.

Die Tatsache, daß das Mitbestimmungsrecht im Eigentümerbetrieb niemals zu einem gleichberechtigten Zusammenwirken von Kapital und Arbeit führen kann, sondern sich in einem enger oder weiter umgrenzten Vetorecht der Belegschaftsvertretung totlaufen muß, birgt die Gefahr in sich, daß Betriebsleiter und Belegschaftsvertretung (Betriebsrat), anstatt miteinander zu wirken, gegen einander arbeiten. Einen Weg, diese Unebenheit auszuräumen, gibt es nicht. Man kann nicht mehr tun, als beiden Teilen die Notwendigkeit vernünftigen und ehrlichen Zusammenarbeitens vor Augen zu stellen. Besteht dagegen wechselseitiges Mißtrauen, ist bereits die Forderung nach dem Mitbestimmungsrecht gerade aus tiefgewurzeltem Mißtrauen erwachsen, dann darf man sich von solchem Zureden nicht allzuviel versprechen.

Als Ergebnis sei festgehalten: im manager-Betrieb ist die Sache verhältnismäßig einfach. In jedem manager-Betrieb läßt sich eine weitgehende und selbst uneingeschränkte, vollkommen gleichberechtigte Mitbestimmung von Kapital und Arbeit ohne besondere Schwierigkeit verwirklichen; im typischen, d. i. auf der rechtlichen Grundlage der Haftungsbeschränkung, genauer gesprochen des Haftungsausschlusses der Eigentumsbeteiligten aufgebauten manager-Betrieb erscheint diese Mitbestimmung geradezu als der gerechte Preis, um den die Eigentümer ihre Freistellung von der persönlichen Haftung zu erkaufen haben. Im Eigentümerbetrieb dagegen bestehen durchaus ernste Schwierigkeiten, die um so größer werden, je weiter die Mitbestimmung der Arbeit reichen soll, und zuletzt eine unübersteigliche Grenze setzen. Nun sind die Groß- und Riesenbetriebe in aller Regel manager-Betriebe; an Zahl, auch an Zahl der Beschäftigten, überwiegen aber bislang immer noch die Eigentümerbetriebe. Man kann darum — selbst abgesehen von grundsätzlichen Erwägungen — schon rein praktisch die Lösung nicht kurzerhand auf die bequemeren manager-Betriebe zuschneiden und dann den Eigentümerbetrieben es überlassen, wie sie mit dieser auf sie nicht passenden Lösung sich abfinden. Ebensowenig aber kann man mit Berufung auf die den Eigentümerbetrieben eigenen Schwierigkeiten und Grenzen auch in den manager-Betrieben auf die Verwirklichung dessen verzichten, was für sie geradezu geboten erscheint und sich ohne übermäßige Schwierigkeit verwirklichen läßt.

Soviel zur Möglichkeit oder Durchführbarkeit der Mitbestimmung. Sonach stellt sich die Frage ihrer Berechtigung. Kann die Arbeit ein Recht auf Mitbestimmung geltend machen?

Selbstverständlich steht es dem Menschen, der Gelegenheit zur Verwertung seiner Arbeitskraft sucht, völlig frei, falls er einen Lohnarbeitsvertrag eingeht, zur Bedingung zu machen, daß in diesen Lohnarbeitsvertrag gesellschaftsrechtliche Einschläge eingefügt werden — bis zu der Grenze, wo der Vertrag aufhören würde, Lohnarbeitsvertrag zu sein. Ebenso selbstverständlich steht es ihm frei, überhaupt keinen Lohnarbeitsvertrag (Dienstvertrag), sondern nur einen Gesellschaftsvertrag einzugehen. Dasselbe, was von einzelnen Arbeitern gilt, gilt auch von Zusammenschlüssen von Arbeitern, also insbesondere von den Gewerkschaften. Die Frage ist immer nur, ob sie einen Partner finden; denn zum Vertragsschließen gehören nun einmal zwei. Ob die Nachfrager nach Arbeitskraft bereit sein werden, in den Lohnarbeitsver-

trag gesellschaftsrechtliche Einschläge aufzunehmen oder gar mit der Arbeit sich förmlich zu vergesellschaften (vergenossenschaften), hängt von der Lage der Dinge ab, kann eine Machtfrage sein. Setzt die organisierte Arbeiterschaft ihre Macht ein, um im Einzelarbeitsvertrag oder Gesamtarbeitsvertrag (Tarifvertrag) ein Mitbestimmungsrecht durchzusetzen, so ist dagegen — jedenfalls in der heutigen Lage, wo die Klassenauseinandersetzung (Q. a. n. 81) noch fortgeht, noch nicht zum Aufbau einer neuen gesellschaftlichen Friedensordnung geführt hat — so lange nichts einzuwenden, als die Ansprüche an Lohn und anderen Vergünstigungen insgesamt den Gleichwert der geleisteten Arbeit nicht übersteigen. Solange der Arbeiter nicht m e h r verlangt als den gerechten Entgelt seiner Arbeit, gleichviel worin im einzelnen dieser Entgelt bestehen mag, und dem Arbeitgeber nichts Unvernünftiges zumutet, verstößt seine Forderung weder gegen die Gerechtigkeit noch gegen eine andere sittliche Tugend.

Die Erfahrungen in USA, wo die Gewerkschaften eine weitgehende Mitbestimmung, wenn auch unter anderem Namen und in anderen Formen, als man bei uns die Mitbestimmung anstrebt, durchgesetzt haben, beweisen, daß Erwägungen dieser Art nicht wirklichkeitsfremde Theorie sind, sondern durchaus praktische Bedeutung haben. Weil jedoch bei uns das Kräfteverhältnis ein anderes als in USA zu sein scheint und die Arbeiterschaft sich nicht oder doch nicht mit genügender Sicherheit zutraut, im Verhandlungswege das Ziel der Mitbestimmung in den Betrieben zu erreichen, erwägt man bei uns gesetzgeberische Maßnahmen, fordert auch die Entschließung des Bochumer Katholikentags (hierin über die Entschließung der Arbeitsgemeinschaft hinausgehend!) die „gesetzliche Festlegung" des Mitbestimmungsrechts.

Offenbar ist es ganz etwas anderes, ob der Arbeiter (auch die organisierte Arbeitnehmerschaft) eine mehr oder weniger weitgehende Mitbestimmung zur Vertragsbedingung machen darf, wo es dem andern Teil freisteht, den Vertragsschluß an dieser Bedingung scheitern zu lassen, oder ob der Gesetzgeber befugt ist, durch Gesetzesbefehl den Arbeitgebern die Mitbestimmung der Arbeitnehmerschaft aufzunötigen.

Wäre das Lohnarbeitsverhältnis als solches verwerflich, so hätte der Gesetzgeber nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, es zu beseitigen. Die katholische Soziallehre verneint aber ausdrücklich, daß „der Lohnvertrag in sich als ungerecht bezeichnet und sein Ersatz durch den Gesellschaftsvertrag gefordert werden" könne (Pius XI., Q. a. n. 64). Unmittelbar anschließend wird allerdings „eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis nach Maßgabe des Tunlichen" empfohlen und werden als deren günstige Wirkungen Mitbesitz, Mitverwaltung und Gewinnbeteiligung aufgezählt (ebda. n. 65). „Mitverwaltung" ist offenbar eine gewisse Mitbestimmung, wobei nach der Wortfassung allerdings mehr an die Mitbestimmung des einzelnen Betriebsangehörigen denn an eine kollektive Mitbestimmung der Belegschaft bzw. einer Belegschaftsvertretung gedacht zu sein scheint. Die Empfehlung einer Fortbildung des reinen Arbeitsvertrags in der Richtung auf ein Gesellschaftsverhältnis hin hat Pius XII. mehrmals mit m e h r N a c h d r u c k als sein Vorgänger wiederholt. Das bedeutet aber keineswegs, daß Pius XII. w e i t e r g e h e n wolle als sein Vorgänger. Im Gegenteil legt er

größtes Gewicht darauf, durch authentische Interpretation die Tragweite des eben angezogenen Satzes aus Q. a. genau zu umschreiben. Schon in seiner Ansprache an die katholischen Unternehmer vom 7. 5. 1949 hatte er festgestellt, es handele sicht nicht um eine Notwendigkeit, sondern um eine Angemessenheit; der Unternehmer habe die Freiheit, einen reinen Lohnvertrag zu schließen — selbstverständlich in der Voraussetzung, daß er Arbeiter findet, die darauf eingehen. In der Ansprache vom 3. 6. 1950 präzisiert Pius XII. noch genauer: empfohlen und durch die Erfahrung bereits als nützlich bewährt ist eine Veredelung des Lohnarbeitsverhältnisses durch gesellschaftsrechtliche Einschläge. Ein Mitbestimmungsrecht aber, das dem Eigentümer nicht mehr die Freiheit seiner wirtschaftlichen Entschließungen läßt, ist kein veredeltes Lohnarbeitsverhältnis mehr, sondern ein Gesellschaftsverhältnis; es liegt also außerhalb des Rahmens möglicher Verwirklichungen von Q. a. n. 65 („hors du champ de ces possibles réalisations").

Daß ein solches wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht sich praktisch in den Eigentümerbetrieb nicht hineinfügt, wurde bereits erläutert. Warum aber fügt es sich nicht in den Rahmen des Lohnarbeitsvertrags, sprengt vielmehr dessen Rahmen? Aus einem sehr einleuchtenden Grunde. Derjenige, von dem letztlich die entscheidende Bestimmung ausgeht über das, was im Betrieb geschieht, wer befugt ist, aus eigener Machtvollkommenheit Geschäfte abzuschließen, der muß diese Geschäfte auch als für sich geschlossen gelten lassen, d. h. die Geschäfte müssen auf seinen Namen, seine Rechnung und Gefahr laufen. Eine co-gestion économique, das Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung besagt aber gerade, daß die Geschäfte nicht vom Eigentümer allein, sondern von Eigentümer und Belegschaft gemeinsam ausgehen. Also sind es gemeinsame Geschäfte, d. i. ein Gesellschaftsverhältnis.[5]

Die rechtliche Struktur der heutigen Betriebe beruht fast ohne Ausnahme auf dem Lohnarbeitsvertrag. Das muß nicht so sein, sondern ist nur tatsächlich so. Der Papst sagt dazu:

1. Diese rechtliche Struktur ist — wie schon Pius XI. Q. a. n. 64 betont hat — grundsätzlich einwandfrei; weder aus der Natur des Lohnvertrags noch aus der Natur des Betriebs noch aus der Gleichstellung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern in ihren Persönlichkeitsrechten läßt sich gegen das reine Lohnarbeitsverhältnis — wenn beide Teile so einig werden — etwas einwenden.

2. Das Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung hebt das Lohnarbeitsverhältnis auf; im Lohnarbeitsverhältnis läßt es sich nicht unterbringen.

Was folgt daraus? Daraus folgt, daß man wissen muß, was man will und warum man es will.

---

[5] Bei der oben erörterten Lösung für den manager-Betrieb verhält es sich so, daß die Geschäfte weder für die Eigentumsbeteiligten noch für die Arbeitsbeteiligten, sondern für die „anonyme" juristische Person getätigt werden. Welche Geschäfte getätigt werden, bestimmen ebenso weder die Eigentumsbeteiligten noch die Arbeitsbeteiligten. Sie bestimmen nur den Willensträger der juristischen Person, indem sie gemeinsam den Aufsichtsrat beschicken, dem es obliegt, den Willensträger (manager) zu bestellen und zu beaufsichtigen. — Dabei ist es belanglos, ob die Aufsichtsratsmitglieder selbst dem Kreise der Eigentumsbeteiligten (Aktionäre) oder der Arbeitsbeteiligten (Belegschaft) angehören oder nicht; worauf es ankommt, ist allein, daß sie von den Eigentumsbeteiligten hier, von den Arbeitsbeteiligten dort entsandt werden.

Man muß wissen, was man will. Man kann nicht das Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung und das Lohnarbeitsverhältnis zugleich wollen. Man kann aus einem Kreis ein Viereck machen, man kann aber keinen viereckigen Kreis machen. Den viereckigen Kreis lehnt der Papst als seins- und denkunmöglich ab; gegen die Umformung des Kreises in ein Viereck hat er — vorausgesetzt, daß beide Beteiligten es so wünschen — wenn wir recht verstehen, nicht das mindeste einzuwenden.

Man muß wissen, warum man etwas will. Die drei vorgenannten Gründe tragen nicht; im Bereich des betrieblichen Privatrechts lassen sich — so sagt der Papst — überhaupt keine Rechtsgründe finden; wenn es also Gründe für ein Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung gibt, muß man sie anderswo suchen, also im Bereiche des öffentlichen Rechts, m. a. W. der Anspruch auf wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht müßte, um schlüssig begründet zu sein, aus Gründen des öffentlichen Wohls hergeleitet werden.[6]

Steht zur Zeit in Deutschland das Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung zur Erörterung? Daß die Redewendung „uneingeschränktes Mitbestimmungsrecht" im allgemeinen dieses Vollrecht nicht meint, wurde schon erwähnt. Daß die überwältigende Mehrheit der deutschen Arbeiterschaft nicht daran denkt, dieses Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung zu begehren oder gar erst zu beanspruchen, steht außer jedem Zweifel. Fragen kann man, ob etwa von gewerkschaftlicher Seite dieses Vollrecht beansprucht wird. Vielleicht kann man sagen, daß den Gewerkschaften der Appetit beim Essen gekommen ist. Prüft man aber den von den Gewerkschaften vorgelegten Gesetzentwurf (Denkschrift vom 22. 5. dieses Jahres), so bleibt man, obwohl dieser Entwurf eine technisch sehr saubere Arbeit ist, im Zweifel und bedarf es wohl in der Tat noch der Verdeutlichung. Nur so viel steht außer jedem Zweifel: auch für den gewerkschaftlichen Entwurf ist es ausgemachte Sache, daß die Mitbestimmung niemals zu einem Hineingreifen in die Betriebsleitung selbst führen darf. Der Betriebsleiter darf vieles (in Großbetrieben — Auslegungszweifel! — vielleicht sogar alles) nur unter der Voraussetzung tun, daß die Belegschaft nicht widerspricht; tut er es ohne deren Zustimmung, so handelt er zwar rechtswidrig, aber es kann weder der Betriebsrat noch sonst jemand ihm in den Arm fallen, gegenteilige Weisungen im Betrieb erteilen oder dgl. Zur Abhilfe ist zunächst die Aufsichtsinstanz (Aufsichtsrat) berufen; im übrigen gibt es nur den Weg der Unterlassungs- und gegebenenfalls Schadenersatzklage, allenfalls den Streik.

Sei dem, wie ihm wolle: die gewerkschaftlichen Forderungen, so wie sie vorliegen, kommen, was den Großbetrieb (aber auch nur den Großbetrieb) angeht, einem Vollrecht wirtschaftlicher Mitbestimmung nahe. Im einzelnen mag vielerlei an ihnen zu bemängeln sein. Zweifellos sehr ungeschickt ist, daß der Entwurf auf den unbefangenen Leser den Eindruck macht, die Gewerkschaften wollten mittels dieses von ihnen vorgeschlagenen Gesetzes einen ungeheueren wirtschaftlichen Machtapparat für sich aufbauen (der bei einem

[6] Wenn zwei Partner eine offene Handelsgesellschaft (oHG) gründen, in die der eine sein Vermögen, der andere seine Arbeitskraft einbringt, so besteht zwischen ihnen die volle wirtschaftliche Mitbestimmung, weil sie es übereinstimmend so gewollt und durch beiderseits freien Vertragsschluß so geregelt haben. Hier bedarf es keiner Rechtfertigung aus Gründen des öffentlichen Wohls. Anders, wenn ein Anspruch auf wirtschaftliche Mitbestimmung erhoben wird („co-gestion économique, que l'on réclame"!).

Wechsel der Führergarnitur leicht in sehr ungeeignete Hände übergehen könnte). So rechtfertigt der Entwurf leider nur zu sehr die Warnung des Papstes vor der Gefahr der Kollektivierung. Offenbar sind die Gewerkschaften selbst bereits dieser Gefahr sich bewußt geworden; führende Gewerkschafter scheinen entschlossen, dieser Gefahr entgegenzuwirken, — wie man annehmen darf, auch durch geeignete Verbesserungen ihres Entwurfs. Beklagenswert ist, daß der Entwurf ausschließlich auf das „kollektive" Mitbestimmungsrecht abstellt. In den Verlautbarungen der Gewerkschaften ist — durchaus richtig — immer wieder die Rede von der Mitbestimmung des Arbeiters, des arbeitenden Menschen im Betrieb. Sie ist gewiß schwerer in gesetzliche Bestimmungen zu fassen als die „kollektive" Mitbestimmung der Belegschaft; ihre völlige Außerachtlassung im gewerkschaftlichen Gesetzentwurf ist aber ein großer Mangel.

Was die Gewerkschaften vorgelegt haben, ist ein Gesetzentwurf. Auch von andern Seiten werden Gesetzentwürfe vorgelegt. Damit stellt sich die Frage: ist der Gesetzgeber berechtigt, ein wirtschaftliches Mitbestimmungsrecht irgendwelchen Umfangs durch Gesetz einzuführen? Der Gesetzgeber hat nicht alles, was wünschens- oder erstrebenswert sein mag, in Gesetzesbefehle zu kleiden. Seine Befugnis geht nur so weit, das, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist, anzuordnen. Besteht um des Gemeinwohls willen die Notwendigkeit, in die Verhandlungs- und Entschlußfreiheit der Sozialpartner einzugreifen und ein bestimmtes (Mindest-)Maß von Mitbestimmung, vielleicht auch bestimmte Rechtsformen, in denen das Mitbestimmungsrecht seine Verwirklichung finden soll, gesetzlich vorzuschreiben? Das und nichts anderes ist die Frage, die der Gesetzgeber sich zu beantworten hat.

Ob eine solche Notwendigkeit besteht, ist keine Grundsatzfrage, sondern Tatfrage.[7] Kann es mit unserer sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung gut gehen ohne diesen gesetzgeberischen Eingriff, oder sind gemeinschädliche Nachteile zu besorgen, wenn die Mitbestimmung im Wege freier Vereinbarung nicht verwirklicht wird, wenn sie also im Falle, daß der Gesetzgeber keinen Zwang ausübt, nicht zustande kommt?

Hier ist eine Unterscheidung vonnöten. Es kann sein, daß die Sozialpartner — wenigstens in gewissem Umfang — zu einer Verständigung gelangen und für diese Verständigung die Sanktion des Gesetzgebers benötigen. Hier würde es sich handeln um gesetzliche Ermächtigungen, wie das Tarifvertragsgesetz sie kennt, kraft deren beispielsweise im Wege des Tarifvertrags betriebliche und betriebsverfassungsrechtliche Fragen mit Wirkung unmittelbar für und gegen alle Angehörigen der beteiligten Tarifparteien geregelt werden können (§ 1, Abs. 1). Hierdurch und in Verbindung damit, daß auch die Spitzenorganisationen tariffähig sind (§ 2, Abs. 3), ist bereits die rechtliche Möglichkeit gegeben, die Frage des Mitbestimmungsrechts ohne Inanspruchnahme des Gesetzgebers durch freie Vereinbarung der Sozialpartner mit gesetzesgleicher Wirkung zu regeln. Sollten hier noch einige ergänzende gesetzgeberische Maßnahmen sich als er-

[7] Wenn es zuträfe, daß das wirtschaftliche MBR in Betrieben jeder Art dem Naturrecht widerspräche, könnte es selbstverständlich auch nicht dem Gemeinwohl dienen und noch weniger um des Gemeinwohls willen erfordert sein.

forderlich oder doch wünschenswert erweisen, z. B. zur rechtlichen Klärung und Sicherung der sog. Betriebsvereinbarungen, so wäre es selbstverständlich Sache des Gesetzgebers, hier etwa noch bestehende Lücken zu schließen.

Anders, wenn der Gesetzgeber es unternimmt, den Sozialpartnern gegen ihren Willen oder mindestens gegen den Willen e i n e s von ihnen etwas aufzuzwingen. Kann daraus überhaupt etwas Gutes erwachsen? Die Erfahrung hat gelehrt, daß manche sozialpolitischen Maßnahmen, die zuerst starkem Widerstreben begegneten, im Laufe der Zeit als weise und segensreich erkannt worden sind und sich eingelebt haben, bis niemand sie mehr missen wollte. Was das angeht, braucht man darum nicht allzu besorgt zu sein.

Können wir nun aber mit gutem Gewissen behaupten, im Falle, daß die Sozialpartner zu keiner Einigung kommen, müsse um des Erfordernisses des Gemeinwohls willen eine Mitbestimmung der Arbeit in den Betrieben über das Maß dessen hinaus, was heute bereits gesetzlich oder freiwillig eingeführt ist, d u r c h G e s e t z e s b e f e h l eingeführt werden? Mit dem in allen Fragen dieser Art gebotenen Vorbehalt, daß wir auf unbedingte Sicherheit keinen Anspruch erheben können, uns also mit wohlbegründeter Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, wird diese Frage hier b e j a h t.

Das will besagen: aus Gründen des öffentlichen Wohls m u ß das Verlangen der Arbeiterschaft nach Mitbestimmung in größerem Maß befriedigt werden, als dies derzeit der Fall ist. So wahr es ist, daß jede der beiden Vertragspartner des Arbeitsvertrags die freie Wahl hat, die Gewährung von Mitbestimmung in bestimmtem Umfang oder den Verzicht auf Mitbestimmung zur Bedingung des Vertragsschlusses zu machen, so ist es doch nicht minder wahr, daß das Arbeits- und Betriebsleben nicht stillestehen kann. Sieht man nicht auf den einzelnen Unternehmer und den einzelnen Arbeiter, sondern auf das Unternehmertum und die Arbeiterschaft im Ganzen, so erhellt ohne weiteres, daß sie irgendwie zum Abschluß kommen m ü s s e n. Keine von beiden Seiten kann auf die Dauer einen vertraglosen Zustand ertragen, der praktisch auf Aussperrung oder Streik hinauslaufen würde. Ganz ebensowenig kann die Volkswirtschaft einen solchen Zustand ertragen. Werden die Partner nicht einig, so besteht daher nur die Wahl: entweder zwingt der Stärkere dem Schwächeren seinen Willen auf oder die staatliche Obrigkeit als Sachwalterin des Gemeinwohls trifft eine für beide Teile annehmbare und dem Wohlergehen der Volkswirtschaft zuträgliche Regelung, die sich beiden Beteiligten verbindlich auferlegt. Daß eine Gewaltlösung, wie immer sie aussehen mag, höchst bedenklich wäre und zu schwerer Verbitterung führen, ja die Beziehungen der Sozialpartner heillos vergiften müßte, bedarf keiner Ausführungen. Wie diese Dinge sich entwickelt haben, ist eine vertrauensvolle Zusammenarbeit von Kapital und Arbeit in unserm Lande nicht mehr möglich, ohne daß die Arbeit ins Vertrauen, in die Mitverantwortung und — jedenfalls in gewissen Grenzen — in die Mitbestimmung hineingezogen wird. Die Einzelheiten können auf sehr verschiedene Weise geregelt werden; die grundsätzliche Forderung läßt sich nicht mehr abweisen. Unvergleichlich besser wäre es, sie würde aus freien Stücken erfüllt; ist das nicht zu erreichen, so bleibt nichts anderes übrig, als jedenfalls das unumgängliche Mindestmaß ihrer Erfüllung gesetzlich festzulegen. „Unumgängliches Mindestmaß" heißt nicht: so wenig wie möglich, sondern heißt:

so viel, wie zur Befriedigung vernünftiger und berechtigter Wünsche der Arbeiterschaft erforderlich ist. Ohne Befriedigung der vernünftigen und berechtigten Wünsche der Arbeiterschaft kein sozialer Friede, kein wirtschaftlicher Aufstieg!

Damit kehrt die Frage wieder, ob, und wenn Ja, in welchen Grenzen das Verlangen der Arbeiterschaft nach Mitbestimmung in den Betrieben vernünftig und berechtigt ist. Soweit dieses Verlangen dem Sicherheitsbedürfnis des Arbeiters entspringt, ist es in der Hauptsache unbegründet, denn das Mitbestimmungsrecht ist nicht geeignet, ihm die erwartete Daseinssicherung zu geben. Es bleiben also die andern Gründe, die sich in zwei Gruppen einteilen lassen. Einmal die Mündigkeit der Arbeiterschaft, die ihre Mitverantwortung erkennt, zur Mitverantwortung bereit ist und in der erweiterten Mitbestimmung erweiterte Mitverantwortung auf sich nehmen will. Zum andernmal das Mißtrauen der Arbeiterschaft gegen das Unternehmertum. Die Arbeiterschaft kann den Argwohn nicht überwinden: wenn das Unternehmertum Geheimnisse vor ihr habe und sie von der Mitbestimmung ausschließen wolle, so müsse der Grund dieser sein, daß das Unternehmertum etwas zu verbergen habe, daß es die Betriebe nicht zum höchsten volkswirtschaftlichen Nutzen, sondern zu seinem Eigennutz laufen lassen wolle.

Die erste Begründung dürfte in einem Lande, das bereits auf eine hundertjährige Arbeiterbewegung in Arbeiterstandesvereinen und Gewerkschaften zurückblickt, keinen Einwendungen ausgesetzt sein.

Gegen die zweite Begründung könnte eingewendet werden, dieses Mißtrauen sei unbegründet, und auf unbegründetes Mißtrauen ließen sich keine Ansprüche gründen. Ob dieses Mißtrauen begründet oder unbegründet ist, kann völlig dahingestellt bleiben. Daß man auf unbegründetes Mißtrauen keine (privatrechtlichen!) Ansprüche gründen kann, ist unumwunden zuzugeben. Nichtsdestoweniger kann der Gesetzgeber mit Rücksicht auf das allgemeine Wohl Maßnahmen treffen, die geeignet erscheinen, eingefressenes Mißtrauen, gleichviel ob es berechtigt oder unberechtigt ist, auszuräumen. Das kirchliche Recht sieht die Möglichkeit vor, einen Pfarrer gegen seinen Willen von seiner Pfarrstelle zu entfernen, dem die wenn auch ungerechtfertigte Abneigung seiner Pfarreingesessenen oder eines Teiles derselben (odium plebis, quamvis iniustum et non universale; CJC c. 2147, § 2, 2°) ein segensreiches Wirken in seiner Pfarrei unmöglich macht. Mit dem gleichen Recht kann der weltliche Gesetzgeber anordnen, daß die Unternehmer ihre Geschäftsgebarung gegenüber einer sachverständigen Belegschaftsvertretung offen legen, um so das Mißtrauen auszuräumen, und der Belegschaft so viel mitbestimmenden Einfluß auf die Führung des Betriebs einräumen, daß sie die Gewißheit hat, der Betrieb werde nicht einseitig nach den Interessen des Kapitals ohne Rücksicht auf die Belange der Arbeiterschaft geleitet, sondern diene dem wahren Wohl der Volkswirtschaft.

Der Betrieb ist, das hat der Papst in beiden Ansprachen (7. 5. 49 und 3. 6. 50) nachdrücklichst unterstrichen, keine öffentlich-rechtliche Angelegenheit. Aber er hat den öffentlichen Belangen zu dienen und sich darum dem öffentlichen Wirtschaftsrecht zu unterwerfen. Dies zu gewährleisten, wäre an erster Stelle Sache berufsständischer Körperschaften. Solange nicht

einmal katholische Kreise sich das Gedankengut der Berufsständischen Ordnung zu eigen gemacht haben und für deren Verwirklichung eintreten, besteht nicht die allermindeste Aussicht, sie in irgendwie absehbarer Zeit bei uns verwirklicht zu sehen. Kann die „kollektive" Mitbestimmung der Arbeit in den Betrieben einen gewissen Ersatz bieten für die Wirksamkeit der vorerst und wohl noch auf lange Zeit fehlenden berufsständischen Körperschaften und die an sich diesen obliegende Wahrnehmung der öffentlichen Belange, des wahren Wohles der Volkswirtschaft übernehmen? Sicher nur als Behelf insofern, als die Mitbestimmung der Belegschaft geeignet erscheint, den unter der Rücksicht des Gemeinwohls gebotenen Ausgleich der Interessen von Kapital und Arbeit zu sichern und dem Gemeinwohl abträgliche Spannungen in den Betrieben zu beheben. Die volle Verwirklichung der von einer mündig gewordenen Arbeiterschaft grundsätzlich zu Recht angestrebten Mitbestimmung in allem, auch im wirtschaftlichen Bereich, jedoch liegt nicht auf der betrieblichen, sondern auf der berufsständischen Ebene.

Drei Erkenntnisse mögen den Schluß bilden:

1. Die Mitbestimmung im Betrieb kann nicht mehr sein als ein Behelf, und ihre Möglichkeiten sind begrenzt.

2. Die vollrechtliche wirtschaftliche Mitbestimmung im Betrieb schließt ein Gesellschaftsverhältnis begriffsnotwendig in sich; ihre Verwirklichung setzt voraus, daß der Arbeiter nicht bloß Subjekt der Wirtschaft, sondern auch im Vollsinne des Wortes Subjekt des Betriebs, d. h. Mit-Unternehmer ist. Subjekt der Wirtschaft ist er kraft seiner Menschenwürde; Subjekt des Unternehmens braucht er nicht zu sein, will er in der großen Mehrzahl der Fälle gar nicht sein.

3. Die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft erfordert mehr als Mitbestimmung, sei es des einzelnen Arbeiters, sei es der Arbeiterschaft im Ganzen, sei es in den Betrieben, sei es im Berufsstand. Die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft und damit der Lage, gegen die unsere Arbeiterschaft mit Recht aufbegehrt, erfordert die Ausstattung des arbeitenden Menschen nicht mit Ansprüchen gegen den Unternehmer, nicht mit Ansprüchen gegen den Staat, sondern mit Eigentum für ihn und seine Familie.

Umschau

Der erste deutsche Liturgische Kongreß

Wer die Bemühungen um die Erneuerung unseres Gottesdienstes aus Geist und Form der Liturgie von ihren Anfängen her miterlebt hat, weiß, wie jene Anfänge, so gering ihre Breite auch war, doch oft mit dem Ungestüm eines Wildbaches ins friedliche Land eingebrochen sind und bei manchem Hüter der überlieferten Ordnung Angst und Erschrecken hervorgerufen haben. Demgegenüber wird, wer am ersten deutschen Liturgischen Kongreß teilgenommen hat, der vom 20. bis 22. Juni in Frankfurt a. M. stattfand, zur Überzeugung gekommen sein, daß aus dem ungebärdigen Bergbach ein friedlicher Strom geworden ist, der zwischen festgebauten Ufern in ruhigem, sicherem Gang wohltätig das Land durchzieht, bereit, einen großen Teil der seelsorglichen Lasten zu tragen und alle Werke

der geistlichen und kirchlichen Kultur mit neuen Energien zu beschenken.

Die echt pastorale Ausrichtung war schon dadurch betont, daß neben dem Liturgischen Institut in Trier das Haus Altenberg und der Deutsche Katechetenverein als Mitveranstalter erschienen. Schon die Teilnehmerzahl war imponierend: drei Bischöfe und etwa 750 Teilnehmer, davon etwa hundert Laien aus dem Bereich von Kirchenkunst und Seelsorgehilfe, alles übrige Klerus aus allen Teilen des deutschen Sprachgebietes — auch Gäste aus dem Ausland fehlten nicht.

Als Tagungsort für die Hauptversammlungen des Kongresses war die St.-Bonifatius-Kirche gewählt worden. Dieses bekannte Bauwerk von Martin Weber mit seinen klaren Linien und den emporreißenden Hochfenstern in der Apsis stimmte vorzüglich zur geistigen Art des Kongresses und man hatte nicht den Eindruck einer Notlösung. Jeder Morgen begann mit einem Hochamt, bei dem die Choralmelodien mächtig den Raum erfüllten, an den beiden ersten Tagen als Pontifikalamt zelebriert von einem der drei Bischöfe, die die Schirmherrschaft des Kongresses übernommen hatten und die nun an die Hunderte von Priestern die Kommunion spendeten — an Einzelzelebration war ja nicht zu denken. Am dritten Tag wurde die Form eines Deutschen Hochamtes gewählt.

Das Thema, um das die Tagung kreiste, war der Sonntag und die Sonntagsmesse. In den Hauptreferaten wurden, nachdem der Bischof von Mainz die Weisungen der Enzyklika „Mediator Dei" entwickelt hatte, die theologischen und historischen Grundlagen klargestellt, die Aufgaben der liturgischen Erneuerung im allgemeinen und die heutigen Möglichkeiten der Gestaltung der Sonntagsmesse im besonderen umrissen sowie die Fragen der Gemeindebildung um den Altar und der Hinführung der Jugend zur Mitfeier erörtert. Der Grundgedanke kam gut zum Ausdruck bei der Festakademie in der Universitätsaula am Abend des zweiten Tages in der Rede von Romano Guardini über Liturgie als Epiphanie: im Rahmen der geltenden Vorschriften müsse unser Bestreben dahin gehen, den Gottesdienst so zu formen, daß er in echten Gestalten durch sich selber spricht und daß darin auch ohne viel Reflexion auf dem Wege über Auge und Ohr die Begegnung mit den göttlichen Geheimnissen möglich wird. An den Nachmittagen verteilte man sich auf elf Arbeitsgemeinschaften, die unter Leitung von zuständigen Fachmännern die verschiedenen grundsätzlichen und praktischen Fragen behandelten: Fragen der Verkündigung und der Katechese, der Kirchenkunst und des kirchlichen Volksgesanges, der priesterlichen Frömmigkeit und der Meßdienererziehung, der Technik des Vorbetens und Vorlesens usw. In der öffentlichen Schlußversammlung wurde dann über die Ergebnisse der einzelnen Arbeitskreise berichtet. Diese Berichte konnten freilich nur einen geringen Einblick geben in das rege Leben, das anscheinend allenthalben sich entfaltet hatte, in die Entscheidungen, die im Gedankenaustausch führender Männer gefallen sein müssen, in die Anregungen, die der Seelsorger mit nach Hause nahm. In der Schlußsitzung wurden auch vier Bitten formuliert, die durch den Episkopat der höchsten kirchlichen Leitung unterbreitet werden sollten; sie betrafen die Verlegung der Karsamstagsliturgie auf den Abend, die Gestattung der Abendmesse nach Maßgabe der seelsorglichen Bedürfnisse, die Beibehaltung der Milderungen des Nüchternheitsgebotes vor der Kommunion, und die Erlaubnis, in den für das Volk bestimmten Messen die Lesungen deutsch zu verkünden. Der gedruckte Bericht wird hoffentlich in Bälde den Ertrag des Kongresses weiteren Kreisen zugänglich machen.

Es ist ein weiter Weg zurückgelegt worden in den drei Jahrzehnten, seitdem der Funke der Liturgischen Bewegung von Belgien auf Deutschland übergesprungen ist und auch seitdem mit

der Errichtung des Liturgischen Referates bei der Fuldaer Bischofskonferenz (1940) die Bischöfe selbst die Führung der liturgischen Erneuerung in die Hand genommen haben. Die Neigung zum Ästhetizismus einer Frühperiode ist völlig geschwunden. Der Blick in die Geschichte dient nicht unüberlegter Repristinierung, sondern der Besinnung auf Wesenszüge, die für den heutigen Menschen, soweit möglich, in seiner eigenen Formensprache sichtbar gemacht werden sollen. Echt seelsorgliches Denken hat sich auf der ganzen Linie durchgesetzt. Als ein unscheinbares, aber typisches Beispiel dafür mag die Anregung gelten, die gegeben wurde, die in den Städten meist in vollständiger Stille gehaltenen Spätmessen dadurch zu beleben, daß man in ihnen Glaubensbekenntnis und Vaterunser gemeinsam beten läßt. Damit wird eine anspruchslose Beteiligung an den Höhepunkten von Vormesse und Opfermesse erreicht und zugleich wird der Besitz jener beiden Grundformeln gesichert, die offenbar auch den Minimalchristen dieser Gottesdienste nicht verlorengehen dürfen. Anderseits wird es mehr und mehr deutlich, daß überall dort, wo die liturgische Erneuerung in die Tiefe zu gehen die Möglichkeit hat, ein neuer Typus des Christen heranwächst, der sich nicht mehr mit der religiösen Innerlichkeit begnügt, sondern sich auch für die Aufgabe mitverantwortlich weiß, daß die Kirche als sichtbare Gemeinschaft in würdiger Selbstdarstellung ihren inneren Reichtum vor den Menschen (vor allem vor ihren eigenen Kindern) offenbare — zunächst innerhalb, dann aber auch außerhalb des Gotteshauses. Welche Breite die Bestrebungen bereits gewonnen haben, konnte man u. a. der Mitteilung entnehmen, daß es kaum mehr eine Diözese gebe, die nicht ihr Diözesangebetbuch, selbst wenn es erst nach dem ersten Weltkriege neu bearbeitet worden war, nach den Erfordernissen der liturgischen Erneuerung neugeformt hat.

Josef Andreas Jungmann S. J.

Heilige und Ketzer

In dem Wort des Apostels Paulus: „Denn es muß unter euch auch Spaltungen geben, damit auch die Bewährten unter euch bekannt werden" (1 Kor 11,19), hat die Kirche immer einen Teilanblick ihrer eigenen Geschichte gesehen. Es wird immer Häresien und Ketzer geben. Aber sie haben einen Sinn, den Sinn der Bewährung; darum sind sie von Gott zugelassen. Sie sollen, wie schon Augustinus mehrfach bemerkt, die Christen immer wieder aus dem Schlaf der Trägheit und Unwissenheit aufscheuchen und tragen dadurch zu einer vertieften Kenntnis der christlichen Heilswahrheiten bei.[1]

Wenn aber der Ketzer eine so wichtige Rolle im Leben der Kirche spielt, steht er dann neben dem Heiligen, nur mit dem Unterschied, daß dieser seine Sendung innerhalb der Kirche vollziehen konnte, während sie den Ketzer ausschließt? Nehmen wir an, es sei richtig, was Nigg[2] nicht ohne Voreingenommenheit behauptet, alle Ketzer seien religiöse Menschen gewesen, die ganz in ihrem religiösen Anliegen aufgingen und ihm alles zum Opfer brachten. Setzen wir für einen Augenblick voraus, keine eigensüchtigen Beweggründe wie Geltungsdrang, sturer Eigensinn, Neid und Rachsucht, um von dunkleren Verirrungen ganz zu schweigen, hätten sich in ihrem Tun ausgewirkt. Sie hätten immer nur den Finger auf eine Wahrheit oder eine Pflicht gelegt, die im kirchlichen Leben ungebührlich zurückgetreten waren — sehr oft haben sie dies, wenn auch in einseitiger Übertreibung, wirklich getan —; sie hätten sich nur über das Allzumenschliche in der Kirche empört und nur das eine angestrebt: die Rückkehr zum wahren und reinen Chri-

[1] S. Augustinus, Enarr. in Ps 54, n. 22 (ML 36, 643); De Genesi c. Manich., L. 1, c. 1 (ML 34, 173 f.); De Civ. Dei, L. 16, c. 2 (ML 41, 477).

[2] Walter Nigg, Das Buch der Ketzer. Zürich 1949, Artemis-Verlag. Vgl. Ida Friederike Görres, Das Buch der Ketzer, in: Schweizer Rundschau 50, 1950, S. 138—157.

stentum, allerdings wie sie es verstanden. Wäre selbst in diesem Fall, der keineswegs den Tatsachen entspricht, der Unterschied zwischen Heiligen und Ketzern ein rein äußerlicher? Stehen sie im Eigentlichen, im Christlichen auf der gleichen Höhe?

Eine solche Ansicht hat die Kirche immer entschieden abgelehnt. Und sie war darin nur sich selbst, ihrem eigenen Selbstverständnis treu. Die Kirche betrachtet sich als den fortlebenden Leib Christi, in dem Offenbarung und Sakrament leben und durch den sie dem einzelnen vermittelt werden. Der Geist, der diesen Leib beseelt, ist der Geist der Liebe und darum der Geist der Einheit. Die Liebe ist das Letzte und Höchste. In der Einheit der Kirche findet sie ihre sichtbare Darstellung, so sehr, daß diese Einheit der irdische Abglanz der ewigen Einheit ist, die den Vater mit dem Sohn unzertrennlich verbindet (Joh 17,20ff.). Darum geht nichts über diese Einheit der Liebe und nichts kann ihre Zerstörung rechtfertigen. Wie der Vater nicht Gott ist ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater, so ist auch keiner Christ für sich allein, sondern nur durch die Verbindung mit der ganzen Christenheit in der Einheit der Kirche, die vom Geist der Liebe geschaffen ist.

Der Heilige weiß um diesen Vorrang der Liebeseinheit. Er weiß, daß das ungenähte Gewand Christi nicht in Stücke aufgeteilt werden darf. Darum wird er ihr alles schweigend und duldend zum Opfer bringen. Nicht aus Feigheit und Angst, nicht um der Gunst der Menschen wegen. Auch nicht, weil ihm die Fehler und Mängel der Kirche gleichgültig wären. Er leidet an ihnen, wie nur ein Liebender an den Makeln der Geliebten leidet, und was er unternehmen kann, um diese Mängel zu tilgen, das tut er ohne Rücksicht auf das eigene Wohl und den persönlichen Erfolg. Aber er weiß zugleich, daß die duldende Liebe das letzte, das wirksamste Mittel ist, die Kirche umzugestalten, weil die Erlösung im Schweigen des Kreuzes geschah. Wo er merkt, daß sich sein Anliegen nur um den Preis der Einheit unmittelbar durchsetzen ließe, da befiehlt er es dieser duldenden Liebe, in die ihn Gottes Vorsehung wie in eine Wolke hineinnimmt.[3] In diesem letzten Vertrauen auf die unsichtbare Wirkung der Liebe, auf die Macht des aus Liebe gebrachten Opfers unterscheidet sich der Heilige zutiefst vom Ketzer. Es mag in seinem Leben Augenblicke gegeben haben, wo die Versuchung der Ketzerei lockend und drängend vor ihm stand, so wie auch der Ketzer den Ruf zum Opfer in der Liebe vernommen hat, Augenblicke, wo beide sich innerlich sehr nahe kamen und für Menschenaugen nicht zu unterscheiden waren. Aber dann gingen ihre Wege in verschiedener Richtung auseinander. Das größere Vertrauen auf die Macht der Wahrheit zeigt aber der Heilige.

Da allein, wo die Lehre von der Kirche als dem fortlebenden Leib Christi lebendig ist, kann es Ketzer im eigentlichen Sinn geben. Nur wenn ihr infolgedessen die Fülle der Offenbarung anvertraut ist, auf daß sie sie durch alle Zeiten unvermindert weitertrage, hat sie die Pflicht, diese Fülle gegen jede einseitige Verengung oder leidenschaftliche Überbetonung einer Teilwahrheit — eine allgemein menschliche Neigung eines jeden, der etwas Neues gefunden zu haben glaubt — zu schützen, allerdings mit den Mitteln, die nicht mit dem Geiste des Christentums in Widerspruch stehen. Die Häresie ist wesentlich auswählend und darum ausschließend; dadurch steht sie in Gegensatz zur Katholizität der Kirche.

Wo hingegen die Kirche nur als menschliches Gehäuse der geoffenbarten Wahrheit gilt, da hat der Begriff seinen Sinn verloren. Einer menschlichen Einrichtung gegenüber, deren Ursprung nicht unmittelbar in der Liebe Christi selbst liegt, ist es berechtigt, ja, zuweilen Pflicht, dem, was man für recht und wahr hält zum Durchbruch

[3] S. Augustinus, De Vera Religione, c. 6 (ML 34, 127f.).

zu verhelfen selbst um den Preis der Einheit; denn so hoch auch noch hier das Gut der Einheit geschätzt werden mag, das letzte, höchste Gut ist sie nicht mehr, und das Vertrauen, durch das Opfer für ihre Erhaltung würden, wenn auch auf geheimnisvollen Wegen, alle berechtigten Anliegen wirksam werden, entbehrte der sicheren Grundlagen.

Ketzer und Heilige sind darum wesentlich und aus einer letzten Haltung heraus verschieden. Allerdings, während wir wissen, daß die Menschen, denen die Kirche die Ehre der Altäre zuerkannt hat, wirklich Heilige sind — bei weitem nicht die einzigen —, urteilt über die persönliche Schuld oder Unschuld jener, die sich von der Kirche getrennt haben, zuletzt Gott und Er allein. Die Schuld mag ebenso schwer oder noch schwerer auf denen lasten, die innerhalb der Kirche es versäumt haben, die Forderungen Christi auf die rechte Weise zur Geltung zu bringen.

Nigg sagt in der Schlußbetrachtung seines Buches, daß heute die ketzerische Haltung die Regel, das kirchliche Christentum fast eine Ausnahme bedeute. Jedoch seien die Grundforderungen des modernen Menschen, der Anspruch, jede Behauptung an der eigenen Vernunft zu messen, und das Streben nach einer Freiheit, die durch keine Autorität beschränkt werde, daran, die Welt in Nihilismus und Sklaverei zu stürzen. Es muß also mit diesen Forderungen etwas nicht stimmen. In der Tat verwechselt man seit langem eine enge, bloß naturwissenschaftlich eingestellte Vernunft mit der Vernunft schlechthin;[4] und die Auflehnung gegen unberechtigte Autoritäten ist zur Ablehnung jeder Autorität geworden. Die Hoffnung, die uns bleibt, ist die „Heimkehr der Ketzer", die sich nach Nigg im Stillen vorbereitet. Für den gläubigen Christen eine Stunde schwerster Verantwortung! Sind wir bereit und weit genug, in allem, was nicht wesentlich, d. h. nicht Inhalt der Offenbarung ist und mit ihrem Geist nicht in Widerspruch steht, die Kirche so zu gestalten, daß der heutige Mensch sich darin heimisch fühlt und mit seinen echten Errungenschaften darin Platz hat?

August Brunner S.J.

[4] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 142, S. 401 bis 404; Bd. 144, S. 241—250.

Neue Papyrusfunde in Ägypten

So sehr die Entdeckung hebräischer und aramäischer Lederhandschriften in einer Grotte der Wüste Juda die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf sich zog,[1] so selten hörte man bisher etwas von der fast gleichzeitig erfolgten Auffindung koptischer Papyruskodizes in Ägypten. Und doch haben wir es hier mit einem Funde zu tun, der nach dem Urteil von Fachleuten kaum seinesgleichen hat. Denn diesmal sind es nicht, wie zumeist, nur ein paar mehr oder minder zusammenhanglose Blätter, die ein glücklicher Zufall uns nach mehr als anderthalb Jahrtausenden in die Hände spielt, vielmehr sind es zum größten Teil ausgezeichnet erhaltene Bücher, die man aus dem Boden Ägyptens erhoben hat.[2]

Auch bei dieser Entdeckung fehlt es nicht an abenteuerlichen Einzelheiten. Im Jahre 1946 stießen Fellachen aus einem oberägyptischen Dorf nördlich Luxor bei Erdarbeiten auf ein Grab aus christlicher Zeit. Aus ihm holten sie einen Tonkrug, der mehrere koptische Handschriften enthielt. Aber so schnell wie die Schätze gehoben waren, so schnell waren sie auch wieder verschwunden — offenbar weil auch die armen Fellahs mittlerweile wissen, daß solch alte „Scharteken" sich bezahlt

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 144 (1949) S. 535—544; Theol. Literaturzeitung 75 (1950) S. 145—152: Hauptmann Philippe Lippens' Bericht über die Wiederentdeckung der Fundhöhle.

[2] Der folgende Bericht stützt sich auf die Erstveröffentlichungen der bei der Sicherung und Deutung des Fundes beteiligten Gelehrten Togo Mina und Jean Doresse in Vigiliae Christ. 2 (1948) S. 129—160 und 3 (1949) S. 129—141; vgl. auch S. Morenz in Forschungen und Fortschritte 26 (1950) S. 57—59.

machen. Immerhin gelangte eines dieser auf Papyrus geschriebenen Manuskripte auf einem kleinen Umweg an das Koptische Museum in Kairo; ein zweites kam, wie man später erfuhr, in Privatbesitz. Aber von Anfang an waren Gerüchte im Umlauf, daß es sich um viel mehr Bände gehandelt habe. Wo waren diese geblieben? Hatten die Bauern sie wirklich, wie es hieß, zum Teekochen verheizt? Vorerst blieb alles im Dunkel.

Im Jahre 1949 wurde ein Fachmann, der französische Koptologe Jean Doresse, auf die Suche geschickt. Zunächst konnte er den genauen Fundort feststellen. Dieser liegt am östlichen Nilufer, am Fuße des Gebel-et-Tarif, nahe bei dem alten Chenoboskeion. Der Ort ist jedem Kenner der alten Mönchsgeschichte vertraut. Hier hatte sich einst Pachomius, der Begründer des könobitischen Mönchstums, durch die Taufe der Kirche angeschlossen und in einem verfallenen Sarapistempel sein Einsiedlerleben begonnen. Schließlich gelang es Doresse, den verschollenen Dokumenten auf die Spur zu kommen. Es setzten langwierige Verkaufsverhandlungen ein, die in dem Augenblick, da der erste authentische Bericht und die vorläufige Beschreibung der zum zweiten Mal entdeckten Schätze erschien, noch nicht abgeschlossen waren.

Überschaut man den ganzen Fund, dann begreift man die Begeisterung, die den glücklichen Entdecker überfiel. Bekam er doch hier die bedeutendste Sammlung alter Papyrustexte zu Gesicht, die jemals gefunden wurde, sei es was die Zahl der Dokumente, ihr vermutliches Alter oder ihren Erhaltungszustand anbelangt. Nimmt man die beiden Kodizes hinzu, von denen man von Anfang an wußte, dann enthält diese „Bibliothek von Chenoboskeion" insgesamt zwölf Bände, von denen freilich zwei nur durch eine Reihe loser Blätter vertreten sind. Alle Texte sind auf Papyrus geschrieben und zu Büchern zusammengebunden. Trotz des ungemein gebrechlichen Materials ist der Erhaltungszustand der Manuskripte außergewöhnlich gut. Neun der Bücher haben sogar noch ihre ursprüngliche Ledereinfassung. Selbst die Lederriemen, mit denen man die Kodizes verschnürte, sind noch erhalten und geben einen anschaulichen Kommentar zu der Vorschrift der Pachomiusregel: „Niemand soll, wenn er zum Chorgebet oder zu Tisch geht, sein Buch ungebunden liegen lassen." Gewiß hat der Papyrus, wohl auch durch die groben Hände der ersten Entdecker, hier und da gelitten. Aber von den 1000 Seiten, welche die Kodizes insgesamt enthalten, sind 794 völlig unversehrt, das gleiche gilt vom Kodex 1—4 als ganzen. Nach Doresse gibt es weder im Koptischen noch im Griechischen einen Papyruskodex, der an Schönheit und Wohlerhaltenheit ihnen gleichkommt.

Die nächste Überraschung brachte die sprachliche Untersuchung. Alle Texte sind in koptischer Sprache und Schrift abgefaßt. Die Mehrzahl ist im sahidischen Dialekt geschrieben, wie er bereits aus anderen Dokumenten Oberägyptens bekannt war. Drei der Kodizes dagegen sind in einem bislang unbekannten koptischen Dialekt abgefaßt, über dessen Eigenart man sich anscheinend noch nicht klar ist. Immerhin bietet die Entzifferung den Gelehrten keine unüberwindlichen Schwierigkeiten.

Die genaue Datierung der einzelnen Stücke ist schwierig. Manche scheinen, nach der Schrift zu urteilen, aus der Zeit zwischen 250 und 300 zu stammen. Andere dagegen sind jünger und gehören in das Ende des 3. oder an den Anfang des 4. Jahrhunderts. Wenn man bedenkt, daß von den uns erhaltenen Bibelkodizes (nicht einzelne Blätter!) nur der Codex Vaticanus aus dem 4. Jahrhundert stammt, vermag man den paläographischen Wert der neuen Funde zu ermessen.

Wichtiger als all dies ist aber die Frage nach dem Inhalt der Bücher. Soweit man bisher feststellen konnte, handelt es sich ausschließlich um gnostische

Texte, also um Dokumente jener gefährlichen Strömung, die durch mehrere Jahrhunderte hindurch die Kirche beunruhigte. Der Gnostizismus „verflüchtigte den Inhalt der christlichen Offenbarung durch allegorische Auslegung, vermengte das, was von ihr übrigblieb, mit heidnischen Philosophemen und Elementen orientalischer Kulte und bildete so mit kühner Phantasietätigkeit neue Weltanschauungssysteme in mannigfachen Schattierungen."[3] Er war der Einbruch der philosophischen Spekulation und eines wildwuchernden Intellektualismus in das Christentum. Da der Gnostizismus allenthalben mit dem Anspruch eines geheimen höheren Wissens auftrat, bedeutete er vor allem für die gebildeten Kreise eine ständige Versuchung. Wie stark seine verführerische Kraft war, erkennen wir heute noch an der heftigen Gegenwirkung, die er bei christlichen Schriftstellern, zumal bei Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom auslöste. Dabei verstanden die Gnostiker es meisterhaft, ihre Schriften vor allen Nichteingeweihten sorgfältig zu hüten. Kein Wunder, daß die kirchlichen Gegner sich bei ihrer Bekämpfung schwer taten, weil sie im wesentlichen auf das Hörensagen angewiesen waren. Ebenso versteht man, daß das gnostische Schrifttum fast völlig verloren gegangen ist.

Um so größer ist heute die Überraschung, daß uns im 20. Jahrhundert n. Chr. plötzlich eine so umfassende Bibliothek gnostischer Originalschriften zugänglich geworden ist. Es würde zu weit führen, all die Titel anzuführen, die man bereits jetzt unterscheiden kann. Einige seien immerhin genannt. So besitzen wir nun das „Geheime Buch des Johannes", und zwar gleich in zwei Fassungen, sodann ein „Thomas-" und „Philippusevangelium". Von diesen war nur das letztere bislang bekannt, aber auch nur nach seinem Titel bei Epiphanius (Haeres. 26, 13). Derselbe Kirchenvater muß auch von dem merkwürdigen Buch „Die Hypostase der Archonten" gewußt haben, das bei ihm allerdings „Buch der Norea" heißt. Von der „Paraphrase des Seem" wußte man durch einen Hinweis des Hippolyt von Rom, der freilich „Seem" mit „Seth" verwechselt. Aus den neuen Texten erfahren wir, daß die gnostischen Schriften nicht nur Spekulationen über die Entstehung der Welt und die Emanation der verschiedenen Äonen, Dyaden und Ogdoaden usw. enthielten, sondern auch Gegenstände der Ethik, wie etwa die „Lehren des Silvanus". Natürlich fehlen auch apokalyptische Themen nicht, wie die „Apokalypse des Dositheus" zeigt. Eine Überraschung eigener Art bot der 9. Band der Bibliothek. Er enthält außer den romanhaften „Acta Petri" fünf hermetische Traktate, d. h. Schriften, in denen die phantastische Gestalt des Dreimalerhabenen Hermas eine wichtige Rolle spielt. Von diesen fünf Schriften kannte man bislang nur den „Asclepius", aber auch nur aus der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Apuleius. Die Tatsache, daß hier mitten in gnostischen Schriften ägyptischer Herkunft diese hermetischen Texte erscheinen, ist um so bedeutsamer, als man bisher kaum etwas von dem Einfluß dieses ausgesprochen griechischen Geheimschrifttums auf das ägyptische Denken wußte und vor allem nicht ahnte, daß die hermetischen Texte je als religiöse Bücher gewertet worden sind.

Überblickt man das Ganze, so ergibt sich, daß hier eine gnostische Bibliothek zu Tage kam, die ihres hohen Alters und ihrer Reichhaltigkeit wegen von unschätzbarem Wert ist.

Im einzelnen sieht Doresse die Bedeutung des Fundes in dreifacher Hinsicht. Da ist einmal der Beitrag zur Kenntnis der koptischen Sprache. Bis vor kurzem galten die Fragmente der Pachomiusregel als die ältesten christlichen Texte in koptischer Sprache. Dieses Urteil muß jetzt revidiert werden. Zudem wird durch die neuen Funde unsere Kenntnis des sahidischen Dialektes ungemein ausgeweitet, ganz

[3] B. Altaner, Patrologie, 1938, S. 73.

zu schweigen von der Bezeugung eines bislang unbekannten Dialektes.

Sodann haben die Funde hohe Bedeutung für die Literaturgeschichte. Geben sie doch einen Einblick in die Bildung und Zusammensetzung der verschiedenen Typen apokrypher Schriften (Evangelien, Briefe, Apostelgeschichten, Apokalypsen usw.). Fragen der Priorität des griechischen oder koptischen Textes mancher Werke wird man nun in neuem Lichte behandeln können. Außerdem sind uns hier, ganz abgesehen von den literaturgeschichtlichen Zusammenhängen, Werke geschenkt, von denen das eine oder andere wegen seiner sprachlichen Schönheit einen hervorragenden Platz in der Geschichte der frühen orientalischen Literatur beanspruchen wird.

Besonders groß aber ist der Ertrag auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Mit einem Mal ist unsere Kenntnis der gnostischen Literatur auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Denn von den 42 Büchern, die in diesen 12 Bänden vereinigt sind, war bisher fast alles — bis auf gelegentliche Titelangaben, kurze Zitate oder bestenfalls eine fremdsprachliche Übersetzung — völlig unbekannt. Wir sind für die Darstellung gnostischen Denkens in Zukunft viel günstiger gestellt also sogar die christlichen Zeitgenossen selbst, da diese fast nie in das Schrifttum ihrer Gegner Einblick erhielten. Damit ist freilich auch gesagt, daß die bisherigen Darstellungen des Gnostizismus, wie wir sie etwa von H. Leisegang u. a. besitzen, von Grund auf überholt werden müssen, eine Arbeit, die noch lange Jahre beanspruchen wird.

Ob aus den Schriften auch für die Kenntnis des frühen Christentums etwas abfällt, ist vorläufig noch nicht abzusehen. Doresse warnt vor übereilten Voraussagen. Schon jetzt zeigt sich, daß zum mindesten die Exegese das eine oder andere zu tun bekommen wird, da die eingestreuten Bibeltexte untersucht werden müssen. Wie dem auch sei, die neuerschlossene Kenntnis jener gefährlichsten Häresie, mit der die Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts auf Leben und Tod zu ringen hatte, bleibt ein unschätzbarer Gewinn. Man kann zum Schluß nur den Wunsch ausdrücken, daß es gelingen möge, die Schätze möglichst bald der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Heinrich Bacht S. J.

Besprechungen

Heilige Heimat

Das starke Festhalten unserer Vertriebenen an ihrer ostdeutschen oder sudetendeutschen Heimat entspringt nicht nur ihrer gemütstiefen Veranlagung, sondern hat seine Grundlagen in der jahrhundertealten Geschichte dieser deutschen Volksstämme, in der unleugbaren Bedeutung ihrer Dichtung, Musik, Kunst und Wissenschaft für die deutsche Kultur, in der unzerstörbaren Schönheit der Landschaften und in der wirtschaftlichen Bedeutung, Fruchtbarkeit und dem Bodenreichtum dieser Gebiete, deren Ausfall der deutsche Gesamtorganismus bitter genug spüren muß.[1]

Was wir an unseren Ostgebieten hatten, das bringen eine Reihe von Büchern zum Bewußtsein, deren Thema das ausgezeichnete, mit vielen prachtvollen Fotos ausgestattete und von Dr. Johannes Kaps herausgegebene Werk **„Heilige Heimat"** angibt.[2] In Lied, Gebet, Gedicht, Bild und Bericht erzählt es von Schlesiens Gnadenstätten, von seinen unvergeßlichen Wallfahrtsorten und Klöstern mit ihren herrlichen und kunstgeschichtlich bedeutsamen Kirchen. Dabei wird auch das Schicksal dieser heiligen Stätten inmitten der Kriegs- und Nachkriegsereignisse in die Schilderung einbezogen.

In ebenso guter Aufmachung gab der Benediktinerprior P. Ambrosius Rosa als zweiten Band der illustrierten Buchreihe

[1] Vgl. hierzu die beiden ausgezeichneten Sammelwerke „Wir Schlesier" von Karl Turley und „Wir Sudetendeutschen" von Wilhelm Pleyer. Salzburg, Akad. Gemeinschaftsverlag.

[2] Stuttgart, Brentano-Verlag (vormals Ostdeutsche Verlagsanstalt Breslau, Viktor Kubczak) 1. Band der Reihe „Die Dominsel". (128 S.) DM 5.80.

„Die Dominsel" ein **„Grüßauer Gedenkbuch"**[3] heraus. Es ist ein Erinnerungsbuch zur 700-Jahrfeier der bekannten schlesischen Zisterzienser- und Benediktinerabtei Grüßau, die nicht nur ein religiös-geistiger Mittelpunkt und vielbesuchter Wallfahrtsort, sondern auch durch ihr barockes Marienmünster, ihre Josefskirche mit den Fresken Michael Willmanns und ihre Fürstengruft der schlesischen Herzöge eine der bedeutendsten Kulturstätten Deutschlands war. Die vertriebenen, heute in Wimpfen am Neckar untergekommenen Mönche erzählen die Geschichte ihres Klosters. Aber es ist gleichzeitig ein Stück schlesischer Kirchengeschichte geworden, in der sich das wechselvolle Schicksal Schlesiens spiegelt.

Ein Spiegel schlesischer Geschichte und schlesischen Schicksals ist auch Cosmus Flams großer historischer Roman **„Ein Land entsteigt der Dämmerung"**,[4] den man „Das Nationalepos der Schlesier" genannt hat. 1938 erschienen und dann verboten, kann er nun wieder seine Stimme erheben, um Kunde zu bringen von jenem entscheidenden Abschnitt abendländischer Geschichte, da unter Herzog Heinrich und seiner Gemahlin Hedwig von Andechs der Osten durch Deutsche von Franken, Schwaben und dem Niederrhein besiedelt wurde und im Mongolensturm und der Schlacht bei Wahlstatt 1241 seine Bewährungsprobe bestand. Niemand, der heute dieses fesselnde Werk eines echten Dichters liest und dabei das Schicksal Schlesiens in unseren Tagen bedenkt, bleibt ohne tiefe Ergriffenheit. Es ist voller Beziehungen zur unmittelbaren bitteren Gegenwart. Vor 700 Jahren entschied sich schon einmal das Schicksal Europas an Schlesien, das „die Krone der Geschichte empfing, zwar unter heißen Schmerzen und mit tiefer Verwüstung, aber zugleich auch mit einer hohen Sendung und mit einer unverjährbaren Pflicht."

Zuverlässiges und vielseitiges Material über die geschichtliche und kulturelle Entwicklung, die wirtschaftliche Bedeutung und die Rechtslage der deutschen Ostgebiete bietet das von drei Wissenschaftlern herausgegebene Buch **„Ostwärts der Oder und Neiße"**,[5] dem zahlreiche statistische Übersichten und Karten beigegeben sind. Der Wert dieses Buches besteht darin, daß ausschließlich objektive, beweisbare und wissenschaftlich überprüfbare Tatsachen zur Beurteilung des Problems der deutschen Ostgebiete zusammengestellt wurden. Die Schrift kommt zu der Feststellung, daß in der Zwangsaustreibung der Ostdeutschen der Tatbestand „eines gigantischen Kollektivverbrechens gegen die Menschlichkeit", wie er durch das Londoner Statut vom 8. 8. 1945 formuliert wurde, juristisch gegeben ist.

Mit den religiösen Problemen, die durch die verschiedenen Flüchtlingsgruppen entstanden sind, befaßt sich das vom Hauptgeschäftsführer im Zentralbüro des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland Herbert Krimm herausgegebene Buch **„Das Antlitz der Vertriebenen"**.[6] Hier geht es nicht nur um das Verständnis für Schicksal und Wesen der Ostdeutschen, sondern auch der evangelischen Vertriebenen aus dem Baltikum und Polen, aus der Tschechoslowakei und Ungarn, aus Jugoslawien und Rumänien und aus dem Schwarzmeergebiet. Dieses „Hilfsbuch der Seelsorge" ist ein lobenswerter Versuch, den Seelsorgern die seelische Eigenart und Herkunft der von ihnen Betreuten nahezubringen und die überall noch störende Unkenntnis zu beseitigen, um auch so eine Brücke zu schlagen zum Verständnis der verschiedenen Vertriebenengruppen.

Mehr thematisch, aber ebenso tiefgründig wie praktisch setzt sich Prof. Eugen Lemberg in seiner Schrift **„Die Ausweisung als Schicksal und Aufgabe"** mit dem Flüchtlingsproblem auseinander.[7] Er geht vor allem soziologisch an das Thema heran und arbeitet gut die entstandene Ideologie des Flüchtlings heraus. Er stellt die Ausweisung in die großen Zusammenhänge der europäischen und weltgeschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen unserer Zeit hinein und kommt damit zu der Erkenntnis, daß hinter dem harten Schicksal der Ausweisung ein Auftrag der Vertriebenen an unser Volk und an die Welt sichtbar wird, ein Anruf Gottes, den es zu hören gilt, wenn das Leid zum Segen werden soll, der alle schweren Opfer schließlich sinnvoll macht.

H. Gorski S. J.

Geschichte

Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed. Von Ernst Kornemann. Herausgegeben von Hermann Bengtson. 2. Band: Von Augustus bis zum Sieg der Araber. (563 S.) München, Biederstein-Verlag. Leinen; beide Bände zusammen DM 60.—.

Der vorliegende zweite Band fesselt fast noch mehr als der erste (vgl. Bd. 144 [1949] 313). Die Weite des Horizontes, in dem das Bild jener Kulturen und Geschichtszusam-

[3] Ebd. (200 S.) DM 5.80.

[4] Ebd. (372 S.) DM 7.50.

[5] Geschichte: Dr. Gerhart Wolfrum — Wirtschaft: Prof. Dr. Peter-Heinz Seraphim — Recht: Prof. Dr. Reinhart Maurach. Hannover, Wissenschaftliche Verlagsanstalt. (154 S.) DM 4.50.

[6] Stuttgart, J. F. Steinkopf. (269 S.) Halbl. DM 8.50.

[7] Gräfelfing-München, Edmund-Gans-Verlag. (68 S.) DM 1.80.

menhänge aufgezeigt wird, auf denen unsere europäische Geschichte fußt, reicht hier bis in die Anfänge des Zeitalters herein, das wir das abendländische nennen. Was Iranier, Inder, Syrer und Babylonier, Ägypter und Griechen, Rom und Byzanz zu seiner Begründung beigetragen haben, wird im farbigen Ablauf der Ereignisse immer wieder herausgehoben. Der Verfasser will nicht nur eine zusammenfassende Schau der äußeren Entwicklung und des sichtbaren Wirkens der geschichtsschöpferischen Persönlichkeiten geben, sondern die ganze Fülle von Grund und Folge, wechselseitiger Befruchtung und gegenseitiger Abhängigkeit sichtbar machen.

Wichtig ist z. B., wie aufgezeigt wird, in welcher Weise sich der römische Reichsgegedanke und die Idee des „Kaisers" entwikkelt haben. Die landläufige Idee vom antiken Kaisertum übersieht den Werdeprozeß und sieht leicht in Augustus oder Tiberius Fürsten von der Art Diokletians oder Konstantins I. Das gleiche gilt vom Reichsgedanken. Auch er entwickelte sich von der ziemlich primitiven Sicherheits-, Raub- und Ausbeutungspolitik der Republik erst langsam zum weltbürgerlichen Rechtsstaat. Die Gleichheit aller freien Bürger endete allerdings in der gleichen Unfreiheit unter den absoluten Herrschern der Spätantike.

Während die politischen und wirtschaftlichen Probleme äußerst trefflich behandelt werden, scheint uns das Soziale, z. B. die Sklavenfrage, zu kurz zu kommen, und soweit das Religionsgeschichtliche berührt wird, müssen wir wiederum Bedenken äußern. Zwar ist in der Auffassung der Persönlichkeit Jesu gegenüber dem ersten Band ein Fortschritt zu verzeichnen, aber die Unzulänglichkeit eines naturalistischen Historizismus seiner Einzigartigkeit gegenüber bleibt bestehen. G. F. Klenk S. J.

Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze zur griechischen und römischen Geschichte. Von Prof. Dr. Helmut Berve. (192 S.) München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Ganzleinen DM 9.80.

Dieses aus einzelnen Aufsätzen bestehende Buch bietet eine beachtenswerte Ergänzung zur Geschichte der Antike, weil es auf bestimmte Einrichtungen und Persönlichkeiten der griechischen und römischen Welt neues Licht wirft, oder, wie im Abschnitt „Imperium Romanum", die Grundkräfte in Aufbau und Zerfall mit wenigen Strichen sichtbar macht.

Das delphische Orakel, Feudalherrentum und attische Demokratie, dynastische Führungsansprüche und Machtkämpfe bis zum Siege des Polisgedankens —, des Perikles Gestalt als Demagoge, Feldherr und Politiker, als feingebildeter, freisinniger Mensch, werden sachlich geschaut und plastisch dargestellt. In seinem Charakterbild wird ein Wesenszug des heidnischen Griechentums sichtbar: das Nebeneinander von zartestem Kulturempfinden und kühler, grausamer Mitleidlosigkeit. Geistvolle Gedanken über Alexander und sein geographisches Weltbild leiten über zur hellenistisch-römischen Zeit.
G. F. Klenk S. J.

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

Im Wiederaufbau der deutschen Forschung, der wissenschaftlichen Institute und Bibliotheken ebenso wie für den Unterricht an Hoch- und Mittelschulen leistet vorliegendes Buch für den Sektor der Geschichtswissenschaft einen wichtigen Beitrag. Es bietet auf engem Raum eine für die heutigen Verhältnisse sehr gute Quellenkunde. Der Verfasser geht von der deutschen Geschichte aus, bezieht aber dabei die gesamteuropäische und Weltgeschichte weitgehend ein.

Die Bibliographie beginnt mit Werken über Einführung in die Geschichtswissenschaft, geht dann über zu solchen über allgemeine Hilfsmittel und zum Verfahren der Geschichtswissenschaft und schließlich zur Quellenkunde. Das Kernstück bildet ein Verzeichnis geschichtlicher Untersuchungen und Darstellungen. Ihm schließen sich Sondergebiete der Kulturwissenschaft an.

Der Verfasser ist sich bewußt, daß er einen Notbehelf bietet und macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Trotzdem muß man sich wundern, daß wichtige Werke Onno Klopps über Preußen und Österreich fehlen, so „König Friedrich II und die deutsche Nation" und „Kleindeutsche Geschichtsbaumeister". Was in einem Buch, das doch sicher sachlich neutral sein will, das Beiwort „ultramontan" neben dem Werk J. Janssens bedeuten soll, ist uns unverständlich. Wenn der Verfasser derartige schmückende Beiwörter für nötig hielt, hätte er z. B. auch Treitschke als „einseitig preußisch" bezeichnen müssen. G. F. Klenk S. J.

Einführung in die Alte Geschichte. Von Hermann Bengtson. (185 S.) München, Biederstein-Verlag. Geb. DM 10.50.

„Die ‚Einführung' ist für Lernende, in erster Linie für die deutschen Studierenden der Geschichte und der Altertumswissenschaft, geschrieben."

Wenn man die Hindernisse erwägt, die dem deutschen Wissenschaftler während und nach dem Kriege die Arbeit erschwerten und noch erschweren, ist man erfreut, daß ein so wichtiges Buch erscheinen konnte. Außer Literatur- und Quellenangabe für die Themen der einzelnen Kapitel sind es die einführenden Worte des Verfassers selbst, die das Werk wertvoll machen. Sie schließen nicht nur den Studierenden, sondern auch allen, die sich im Unterricht oder im Privatstudium mit Geschichte befassen, die

Augen für geschichtliche Sicht und Sichtung des Geschichtsstoffes auf.

Aus dem Inhalt sei kurz angedeutet: Die Geschichte der althistorischen Forschung von der Renaissance bis zur Gegenwart; Die Grundlagen der Erforschung der Alten Geschichte; die Überlieferung; Die Monumente usw. Bedeutsam ist, was Bengtson zum wissenschaftlichen Wert der mündlichen Überlieferung in der Antike sagt.

G. F. Klenk S. J.

Geschichtliche Verantwortung. Zum christlichen Verständnis der deutschen Geschichte. Von Otto Heinrich von der Gablenz. (180 S.) Stuttgart, Verlag Ernst Klett. Geb. DM 6.80.

Wenn der denkende Mensch — und besonders der Christ — an eine Deutung der Geschichte, sei es die seines Volkes, sei es die der Welt herangeht, tut er es in der Erwartung, einen sinnvollen Ablauf in ihr zu entdecken. Geht er an die Arbeit, d. h. auf die Suche nach den die Geschichte bestimmenden Ideen und Kräften, so wird er finden, daß die Gesetze, die in der Entwicklung der menschlichen Geschlechter und ihrer in Raum und Zeit unmittelbar oder mittelbar sichtbaren Schöpfungen aufscheinen, nicht die Eindeutigkeit und verhältnismäßige Einfachheit des Naturgeschehens haben. Zwar ist der Mensch ein Stück Natur, aber er übersteigt sie, und seine Selbst- und Weltgestaltung entspringt im wesentlichen dem Geiste und der Freiheit.

Für den christlichen Betrachter der Geschichte bleibt auch hinter dem Gegensatz Natur und Geist, Personalität und Sachhaftigkeit die Einheit bestehen: „Gott hat beide geschaffen und führt nach seinem Plan das Leben der Menschen als ihre Geschichte durch die Mitte der Schöpfung." Dieses Weltbild erscheint insofern anthropozentrisch, als zunächst in seiner Mitte der Mensch erscheint. Aber es wandelt sich, denn in und hinter dem Menschen wird Christus sichtbar, durch den endgültig Gott in die Mitte aller Dinge gestellt wird. Aber auch er determiniert den Menschen nicht, achtet vielmehr seine Freiheit. Aus dem Widerstande der Natur und dem Geheimnis menschlicher Freiheit verschlingen sich die Knoten der Geschichte. Um sie aufzuhellen, greift der Verfasser weit aus. Denn:

„Wer nicht von dreitausend Jahren
sich weiß Rechenschaft zu geben,
bleibt im Dunkel unerfahren,
mag von Tag zu Tage leben." (Goethe)

Der Verfasser versucht von einer überkonfessionellen Warte aus die Grundkräfte und Grundproblematik im Werden, Wachsen und Zerfallen des Abendlandes im allgemeinen und Deutschlands im besonderen herauszustellen, um so aufzeigen zu können, was uns heute zu tun vonnöten ist. Wir vermögen ihm zwar weder in seinen kulturgeschichtlichen noch religions- und konfessionsgeschichtlichen Ausführungen in allem zuzustimmen, aber wir bejahen sein Anliegen: den Sinn für geschichtliche Verantwortung unter uns zu wecken, das Trennende zwischen den Völkern, christlichen Bekenntnissen und sozialen Positionen mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit zu prüfen und im Geiste christlicher Liebe am Neubau der deutschen Zukunft zusammenzuarbeiten.

Der Verfasser kennt die sozialen, philosophischen und allgemein kulturellen Strömungen der Zeit sehr gut, und sein Wissen um das religiöse Leben der Gegenwart in Katholizismus und Protestantismus ist erstaunlich. Was er über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Ökumene sagt, zeigt allerdings, daß er unseren Standpunkt zutiefst doch nicht begreift und daher schief beurteilt. Was er zu einer neuen Sozialethik sagt, ist beachtenswert. — Bedauerlich ist, daß manche wertvollen Anregungen zu summarisch und umrißhaft wirken und daher das konkrete Leben doch wieder nicht ganz treffen.

G. F. Klenk S. J.

Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte Herausgeber G. Stadtmüller. Heft 1 und 2. (323 S.) Freiburg-München 1950, K. Alber. Das Heft DM 7.—.

Heute ist jede Politik Weltpolitik. Darum dürfen wir uns nicht mehr mit der Geschichte des Abendlandes begnügen, so sehr sie als unsere eigene Geschichte immer für uns den Vorrang haben wird. Dieses Jahrbuch für Universalgeschichte kommt somit zur rechten Zeit. Es rechtfertigt seinen Titel durch die Reichhaltigkeit und Gediegenheit seiner Beiträge. J. Spiegel zeigt, aus voller Beherrschung des reichen Stoffes schöpfend, die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte, die gar nicht so eintönig verlief, wie man gewöhnlich meint. Über die Rolle der Kunst der eurasiatischen Nomaden in der Entwicklung der Kultur spricht G. Vernadsky, von dem Ethos chinesischer Geschichtsschreibung an Hand eines Briefwechsels zweier chinesischer Gelehrter um das Jahr 800 n. Chr. E. Haenisch. Fr. Hancar untersucht, was sich aus den Überresten schriftloser Kulturen über ihre Geistigkeit erschließen läßt; H. D. Disselhoff berichtet über den Stand der Erforschung der altamerikanischen Kulturen. Der Beitrag von G. Schulemann „Westöstlicher Humanismus" zieht gleichsam die Schlußfolgerung aus unserer heutigen Lage: wir müssen unseren abendländischen Humanismus durch Einbeziehung der humanen Elemente der fernöstlichen Kulturen zu einem neuen Humanismus erweitern; Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden abgewogen und von der geistigen Kraft des übernationalen Christentums die neue schöpferische Einheit erwartet.

Das zweite Heft zeigt die gleiche Weite des Horizonts. Schon der erste Artikel von

G. Stadtmüller, „Toynbee's Bild der Menschheitsgeschichte" weist auf die großen Probleme des Entstehens und Vergehens der Kulturen hin. P. Meinhold, „Der junge Goethe und die Geschichte des Christentums" ist ein Beitrag zur Religions- und Geschichtsphilosophie Goethes. Die Gestalt Heras und deren Erfahrungshintergründe arbeitet der bekannte Mythenforscher K. Kerényi, in „Zeus und Hera" heraus. Für die meisten werden die beiden folgenden Beiträge völliges Neuland bedeuten: H. Hoffmann „Tibets Eintritt in die Universalgeschichte" und F. Altheims Forschungsbericht „Der Hellenismus in Mittelasien"; beide beweisen, um wieviel lebendiger die Beziehungen zwischen Ost und West auch früher waren, als der heutige Durchschnittsgebildete annimmt. R. Hennig spricht über die neuesten Ergebnisse der Forschung „Zur normannischen Erstentdeckung Amerikas".

A. Brunner S. J.

Zeitbücher

Der Brennspiegel. Zeitbuch für junge Menschen. Herausgegeben von Heinrich Jansen Cron. (244 S.) Bergisch-Gladbach, Heider-Verlag. Geb. DM 6.80.

Dieser neue Band der „Zeitbücher" bietet in einer Art Almanach eine bunte Fülle von Erzählungen, Aufsätzen, Gedichten und Bildern, die bald hier, bald dort zum Verweilen einladen. Als Leser sind aufgeschlossene junge Männer und Frauen gedacht, die sich zeitnahe, aus christlichem Denken geschriebene Darstellungen über Kunst und Philosophie, Naturwissenschaft und Literatur wünschen. Was ihnen Dr. Pinkl, P. Brunner, Dr. Grenzmann und Dr. Fechter bieten, um nur sie zu nennen, verlangt ernste Mitarbeit. Aber das Schöne dieser Buchgattung ist, daß der Geist sich bald wieder bei einigen Bildern oder einer Geschichte erholen kann. Der Ausstattung ist noch nicht ganz gelungen, was ihr offenbar als Ziel vorschwebte: der Zusammenklang des Vielgestaltigen.

F. Hillig S. J.

Deutsche Schicksalsfragen. Rückblick und Ausblick. Zweite völlig überarbeitete und vermehrte Auflage von „Deutschland nach dem Zusammenbruch". Von Max Pribilla. (335 S.) Frankfurt a. M. 1950, Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. Geb. DM 8.50.

Die erste Auflage des Buches habe ich in dieser Zeitschrift Bd. 141 (1947/48) S. 473 angekündigt. In der Zwischenzeit hat es eine völlige Überarbeitung und auch Umgestaltung erfahren. Der Aufsatz über die Zeitaufgaben der Christenheit wurde ausgeschieden, dafür fanden die Aufsätze über „Hitler in uns selbst" und über das Widerstandsrecht des Volkes Aufnahme. Während die Grundgedanken der ersten Fassung überall erhalten blieben, wurde die ganze Darstellung vervollständigt und bis zur Gegenwart fortgeführt, insbesondere durch eine eingehende Würdigung der Politik der Alliierten gegenüber Deutschland (S. 211—249) ergänzt. Die Hälfte des Buches ist neu geschrieben und bisher unveröffentlicht. Die vielen Änderungen und Zusätze ließen es ratsam erscheinen, dem Werk einen neuen Titel zu geben, der seinem jetzigen Inhalt besser entspricht. Da das deutsche Problem immer noch und für lange Zeit auf der Tagesordnung steht, dürfte das Buch wohl geeignet sein, das Verständnis dessen zu erleichtern, was sich in den letzten Jahrzehnten in Deutschland abgespielt hat, und die Probleme aufzuzeigen, mit denen das deutsche Volk heute ringt.

M. Pribilla S. J.

Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen. (267 S.) DM 8.50. **Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts.** (78 Seiten.) DM 3.—. Beide von Theodor Steinbüchel. Frankfurt a. M., Josef Knecht.

Zwei Nachlaßwerke Steinbüchels: Vorlesungen, die er 1946/47 als Rektor der Tübinger Universität gehalten hat, und ein Bonner Vortrag von 1948. In beiden geht es um die Deutung und Überwindung der Krise des Menschen in unserer Zeit aus einem echt und wahrhaftig gelebten Christentum. Die radikale Verweltlichung und die Vermassung werden als Hauptsymptome der Zeitkrise herausgestellt. Noch einmal zeigt sich hier die Eigenart dieses von hohem Ethos und unermüdlicher Sorge um den Menschen erfüllten Hochschullehrers und Gelehrten in vollem Lichte: das Streben nach Klarheit und Wahrhaftigkeit, die Feinheit der Analysen seelischer Zustände und Haltungen, der aus brennendem Herzen kommende Appell an das Gewissen und das Verantwortungsbewußtsein.

Der Bonner Vortrag umreißt nach tiefgründigen Aussagen über das Verhältnis von Philosophie und Dichtung die neue Begegnung unseres Jahrhunderts mit dem Sein und der Wirklichkeit, die Wandlung in der Auffassung vom Leben, die neue Sicht des Menschen als Person und Ganzheit und die neue Fragestellung nach dem Sinn des Menschen in der Welt, wie sie sich in Philosophie und Dichtung unserer Zeit spiegeln. Eine Fülle von dichterischen Schöpfungen findet hier ihre Deutung und Einordnung in das Bild unseres Jahrhunderts.

Die beiden Werke empfehlen sich besonders für ernste Durcharbeitung in den Hochschulgruppen unserer Universitäten.

H. Gorski S. J.

Ist das Abendland auf christlichem Wege? Von W. Reinhard. (44 S.) Freiburg 1949, Herder. Geh. DM 1.20.

Die Glaubenssituation der Gegenwart. Von B. Welte. (36 S.) Freiburg 1949, Herder. Geh. DM 1.20.

Beide Arbeiten beschäftigen sich mit der Nachkriegslage. Reinhard weist auf die Bedeutung der Stunde hin. Das Abendland steht vor der Entscheidung. Unsere Kultur steht und fällt mit dem Christentum. — Der Vortrag von Welte wurde gleich nach Schluß des Krieges gehalten. Unter Glaube versteht er „die allem menschlichen Selbstvollzug vorausliegende Ur-Handlung" (S. 13); vielleicht wäre der Ausdruck Urhaltung zur Vermeidung von Mißverständnissen besser geeignet. Der Nationalsozialismus ist zusammengebrochen, weil der Glaube, auf den er sich zu stützen vorgab, bei der führenden Gruppe nur eine Maske des rücksichtslosesten Machthungers war. Dadurch ist aber vielen heutigen Menschen die Glaubenshaltung schwer geworden. Sie stehen vor dem Nichts und müssen durch dieses hindurch zum echten Glauben. A. Brunner S. J.

Der mündige Christ. Von Josef Thomé. (192 S.) Frankfurt a. M., Josef Knecht. Geb. DM 4.80.

Der mündige Christ ist ein Mensch, der „sein Christsein und sein Menschsein aus innerster Gewissensentscheidung, in voller Selbstverantwortung, wenn nötig in völliger Einsamkeit" lebt. Tomé hat zweifellos etwas Richtiges gesehen, wenn er meint, daß das heute besonders notwendig ist. Nur wird man sich fragen, ob das Christentum nicht schon immer diese Anforderung an den Menschen stellte. Denn auch der Christ der Urkirche und des Mittelalters mußte schließlich sein Heil in einer ganz persönlichen Entscheidung seines Gewissens wirken. Richtig ist freilich, daß diese Menschen noch von der Gemeinschaft der Kirche getragen waren. Daß das heute nicht mehr im gleichen Maße der Fall ist, hängt wohl auch damit zusammen, daß sie weithin nicht wissen, was die Kirche ist. Daran leidet auch das anregend geschriebene Buch; denn die Kirche unseres Glaubens ist nicht irgendein Idealbild einer unsichtbaren Kirche, sondern eben die konkrete Kirche, die nach der Enzyklika Pius' XII. der mystische Leib Christi ist. Sie ist „die Kirche unserer Liebe". So meint sie auch der berühmte Hirtenbrief des Kardinals Suhard. Man könnte aus dem Buch leicht einen anderen Eindruck bekommen.

O. Simmel S. J.

Kunst

Was bedeutet die moderne Kunst. Ein Wort der Besinnung. Von Wilhelm Hausenstein. (106 S.) Leutstetten vor München, Verlag „Die Werkstatt". DM 3.80.

„Es ist das künstlerische und religiöse Gewissen", das den Verfasser treibt, am Abend seines Lebens zu prüfen, was ihm persönlich von den Dingen der modernen Kunst bleibt. Und er beantwortet die Frage: „Durchgängig ist es etwas Gefährdetes und Gefährdendes — auch noch im Besten."

Ernst, wie aus großer Ferne, überschaut der Verfasser die Zeit und ihre Künstler, wägt gleichsam in der Hand Wert und Gewicht der Werke und Haltungen. Er findet in allem noch das Positive, aber es ist wenig. Es wird unter dem prüfenden Blick wie Sand, der durch die Finger rinnt, ohne sich halten zu lassen: „Picasso ist, was man interessant nennt. Allein: das ‚Interessante', das ‚Neue', ‚Unerhörte', so recht die Grund-Kategorie dieser verlorenen Gegenwart, ist der Name des Unzureichenden."

Der Verfasser sieht „das tiefe Dilemma, in welchem sich selbst die ernsteste religiöse Malerei der Gegenwart vor unseren schmerzlich gespannten Augen befindet", die „zu tiefe Kluft zwischen profan-ästhetischer Form und christlicher Substanz, christlicher Thematik, ... die selbst durch die sicherste Frömmigkeit nicht mehr ganz überbrückt werden kann" und weiß als positive Lösung der Fragen den Hinweis auf die göttliche Heilsordnung und Wahrheit.

Obwohl der gläubige Mensch auch in der modernen Kunst viele Möglichkeiten einer christlichen Gestaltung ahnt, wird der nüchterne Betrachter der Wirklichkeit dem Verfasser weithin zustimmen müssen.

H. Schade S. J.

Betonkirchen. Voraussetzung — Entwicklung — Gestaltung. Von Ferdinand Pfammatter. (143 S. m. 325 Textzeichnungen vom Verfasser und 58 Photographien von Bernhard Moosbrugger.) Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger.

Die unwillkürliche Zurückhaltung, die das Wort Beton in uns hervorruft, zumal wenn es mit dem Wort Kirche verbunden wird, sollte den Priester ebensowenig wie den Architekten und Kunsthistoriker davon abschrecken, sich dieses Werk zu eigen zu machen.

Nach einem kurzen historischen Überblick über die Entwicklung des Sakralbaues erstehen vor uns ungefähr 70 Betonkirchen. Ein Abschnitt „Gestaltung" erschließt die wichtigsten Bauprobleme, ein Anhang macht mit den baulichen Forderungen der Konfessionen bekannt. Das Zusammenwirken von Lichtbild, Grundriß, Schnitt und Perspektive ermöglicht, ein Stück moderner Baugeschichte und damit der modernen Kunst zu überschauen. So können wir die großen Ansätze in der Architektur der Gegenwart von weniger Gelungenem selbst unterscheiden.

Zweifellos führen solche Werke tiefer in die Frage der modernen Kunst ein, als das viele, manchmal oberflächliche und subjektive Problematisieren, das wir in der Tagespresse darüber hier und da finden.

H. Schade S. J.

Dominikus Böhm. Ein deutscher Baumeister. Ein Bildband unter Mitwirkung von Dr. August Hoff herausgegeben von Dr. Josef Habbel. Mit einem Geleitwort von Jakob Kneip und Textbeiträgen von Dr. Alois Elsen. (270 S.) Regensburg, Josef Habbel.

Wie oben anhand eines bestimmten Materials, des Betons, ein Überblick geboten wird, so erhalten wir hier einen Querschnitt durch das Schaffen eines einzelnen Künstlers. Das reich ausgestattete Buch zeigt, daß auch der moderne Mensch es noch versteht, die Steine zur Ehre Gottes reden zu lassen, wenn sich ihm auch bei diesem Versuch größere Schwierigkeiten entgegenstellen mögen als dem Meister vergangener Jahrhunderte.

H. Schade S. J.

Maussollos und Alexander. Von Ernst Buschor. (56 S. u. 65 Abb.) München 1950, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Geh. DM 8.50.

Die Arbeit behandelt eines der schwierigsten Probleme in der Kunst des 4. vorchristl. Jahrhunderts: die Datierung der Skulpturüberreste des Maussollosgrabes zu Halikarnaß und ihre Zuschreibung an die vier Bildhauermeister Timotheos, Skopas, Bryaxis und Leochares mit ihren Werkstattschulen. Die Vielfalt der stilistischen Eigenheiten versucht Buschor dadurch zu begründen, daß die Arbeiten in zwei verschiedenen Phasen entstanden seien: unter Maussolos-Artemisia begonnen, fortgesetzt und abgeschlossen unter Alexander d. Gr. Buschors These der zwei Werkperioden beruht auf reiner Stilanalyse; ob es jedoch einer fast ausschließlich intuitiven Stilkritik gelingt, letzte Klärung in die Gegensätzlichkeit künstlerischer Konzeption eines halben Jahrhunderts zu bringen, in dem nicht nur Spätklassik und Frühhellenismus bereits miteinander ringen, sondern vor allem das alte Hellas dem neuen Weltgriechentum zu weichen beginnt, dieser Frage bleiben Buschors Ausführungen die endgültige Antwort doch wohl schuldig.

Ad. Koch

Kitsch und Christenleben. Von Richard Egenter. (210 S. u. 16 Bilder.) Buch-Kunstverlag Abtei Ettal. Brosch. DM 4.80.

Die alte Frage über das Verhältnis des Künstlerisch-Schönen zum Sittlich-Guten erscheint hier in ihrem Negativ: „Ist Kitsch Sünde?" Der Verfasser geht von einer Begriffsbestimmung aus, stellt dann Kitsch in Kultus und Ethos fest, um schließlich Hinweise zu seiner Überwindung zu geben.

Die Frage ist wohl noch nie in dieser philosophischen Systematik und gedanklichen Schärfe gestellt worden. Jeder denkende Christ und vor allem der Theologe sollte diese Gedanken auf sich wirken lassen, denn der Verfasser hat uns ernste Dinge zu sagen.

Seine philosophische Methode gibt auch eine eigene Sicht des Barock und Rokoko. Die Unterbewertung vor allem des Rokoko ist wohl nicht so sehr vom Künstlerischen und Kunsthistorischen, sondern zunächst vom Geistesgeschichtlich-Sittlichen her zu verstehen.

Wie ernst und problematisch die Verbindung von Kitschigem und Sittlich-Minderwertigem sich darstellen, wird an den Ausführungen des Verfassers besonders deutlich.

H. Schade S. J.

Texte

Aristoteles' Werke. Hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh. Bisher vorliegend: Aristoteles und sein Werk (168 S.) — Über die Seele (150 S.) — Kleine Schriften zur Seelenkunde (198 S.) — Über die Hauswirtschaft (64 S.) — Große Ethik (157 Seiten) — An König Alexander über die Welt (88 S.)

Man mag zu Aristoteles stehen wie man will, seinen nachhaltigen und weitgehend bestimmenden Einfluß auf die abendländische Weltweisheit und das europäische Denken überhaupt wird man nicht abstreiten können.

Es ist daher ein lobenswertes Unternehmen, seine Werke in einer neuen Übersetzung den heutigen Menschen nahezubringen. Der Übersetzer sagt von sich, daß er kein Fachphilologe sei und auf einen umfangreichen kritischen Apparat verzichte; er möchte das philosophische Erbe des großen Griechen „den Philosophen zurückgeben". Wenn auch der „Berufsphilosoph" gegen ein größeres Maß textkritischer Fußnoten und Anmerkungen kaum etwas einzuwenden hätte, so ist ihr Fehlen ein Vorzug, sobald man einen breiteren Leserkreis ins Auge faßt.

Anzuerkennen ist auch der Grundsatz, sich in der Frage der Echtheit so lange an die Überlieferung zu halten, als für ihr Gegenteil keine besonderen Gründe sprechen.

Die Ausgabe erscheint in handlichen Bändchen und übersichtlichem Druck. Das erste Bändchen, das eine Vorschau auf die Werke und einen Überblick über das Leben bietet, ist geschickt abgefaßt und flüssig geschrieben.

Was die Übersetzung selbst angeht, bemüht sich Gohlke, Treue zum Urtext mit Anpassung an die heutige Redeweise zu verbinden. Jedem Bändchen ist ein Anhang mit Erläuterungen beigefügt. Indes würde man an schwierigen Stellen, gerade im Hinblick auf nicht fachphilosophische Leser, wenn nicht textkritische, so doch texterklärende Anmerkungen begrüßen.

G. Klenk S. J.

Cicero, De re publica. In Auswahl bearbeitet von Karl Atzert (Aschendorffs Sammlung

lateinischer und griechischer Klassiker). Dritte Aufl. (132 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 1.70.

Mit dem gründlichen Wissen und der liebevollen Sorgfalt des Philologen hat der Verfasser den Aufriß und die leitenden Ideen von Ciceros staatswissenschaftlichem Werk für humanistisch gebildete Leser wiedergegeben und durch treffende Erläuterungen das Verständnis der trümmerhaft überlieferten Schrift erleichtert. Die Zeitnähe der vorgetragenen Gedanken ist unverkennbar; denn auch uns gilt, was Cicero ausführt, um das zerrüttete Staatswesen seiner Zeit zu heilen, daß die Wohlfahrt des Staates wesentlich nicht durch äußere Einrichtungen, sondern durch die inneren sittlichen Kräfte des Volkes, namentlich aber durch die Lauterkeit und Opferbereitschaft seiner führenden Männer gewährleistet wird. M Pribilla S. J.

1. Aurelius Augustinus. Werke in deutscher Sprache. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh. Bisher erschienen aus der ersten Abteilung „Die frühen Werke des hl. Augustinus": Die Ordnung (111 S.) — Der freie Wille (253 S.) Übertragen von Carl Johann Perl.
Aus der dritten Abteilung: Die Bekenntnisse (411 S.) Übertragen von Carl Johann Perl. — Das Handbüchlein (133 S.) Übertragen und erläutert von Paul Simon.
2. St. Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften. Würzburg, Augustinus-Verlag. Bisher erschienen: Die Enthaltsamkeit (61 Seiten.) Übertragen von Dr. Paul Keseling. — Das Gut der Ehe. (89 S.) Übertragen von Dr. Anton Maxsein. — Die ehebrecherischen Verbindungen (82 S.) Übertragen von Dr. Josef Schmid.
3. Der gültige Gottesstaat. Augustinus Werk: „De civitate Dei". Neu ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Dr. Joseph Fischer, Heidelberg-Waibstadt, Verlag Kemper.

Wir haben heute zu Augustin ein ganz neues Verhältnis gewonnen, einmal weil unsere Zeit mit seiner Epoche gewisse Ähnlichkeiten aufweist, zum anderen, weil Augustinus in einer existenziellen Unmittelbarkeit auf die Fragen seiner Zeit antwortet. Es fehlt der Abstand der Systematik, der zwar die logische Klärung der Dinge gefördert, aber die Lebensnähe der Problembehandlung häufig behindert hat. Deswegen muß man es freudig begrüßen, daß Philologen und Theologen darangehen, uns die Schätze dieses größten und genialsten Denkers der Väterzeit in guten Übersetzungen neu zugänglich zu machen, und daß namhafte Verlage ihnen dafür die Möglichkeit bieten.

Zum Dankbarsten dürfte die Neuausgabe der „Bekenntnisse" gehören. Die Übersetzung Perls ist gut und sprachlich genau, wenn auch durch diese Genauigkeit bisweilen die Wärme des lateinischen Urtextes abgedämpft wird.

Ein guter Wurf ist auch Fischers Auswahl aus Augustins Hauptwerk „De civitate Dei". Der Übersetzer wollte „den Menschen von heute eine Gedankenfolge aus dem Gottesstaat darbieten, wie sie der Gegenwart deutend, tröstend und wegweisend zu Hilfe kommen mag." Ohne Zweifel wird mancher in dem Dargebotenen Streiflichter zur Krise unserer Zeit und grundsätzliche Belehrung zum Grunddrama der Menschheitsgeschichte, dem Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Fürsten dieser Welt, finden. Die am Anfang stehende Einführung in Augustins Leben, geistige Entwicklung und literarisches Schaffen ist sehr gut; doch möchte man wünschen, daß der Autor eine ausführlichere Erklärung zum Gottesstaat selbst beigefügt hätte. Obwohl unsere gegenwärtige politische und kulturelle Zeitlage derjenigen der versinkenden Antike ähnlich ist, sind wir in unserem Denken und Empfinden dem irdischen Staat gegenüber weit positiver eingestellt als der Bischof von Hippo es war und sein konnte. Er hatte in seinem Geschichtsbild vor allem die heidnische Grundkonzeption des Römerreiches vor Augen, während wir auf Epochen zurückblikken, in denen auch die weltliche Kultur vom Christlichen her weitgehend durchformt war. Nicht alle Leser werden sich in den Gedankengängen des großen Geschichtstheologen ohne weiteres zurechtfinden. Wichtig ist der Hinweis des Übersetzers, daß der Gottes- und der Weltstaat im sichtbaren Bereich nicht säuberlich voneinander getrennt sind, sondern ihre Grenzen ineinander fließen. Darin war sich Augustinus grundsätzlich vollkommen klar, wenn auch die Verteilung von Licht und Schatten nach dem Empfinden seiner Zeit erfolgte.

Besonders für Studierende bedeutsam ist die Übertragung der drei Bücher über den freien Willen. Der beigefügte Kommentar gibt die nötigen Aufschlüsse. Augustinus stellt in dieser Schrift die Frage nach dem Urgrund des Bösen. Sie führt zu Erwägungen über die freie Willensentscheidung des Menschen. Da wir diese Willensfreiheit von Gott empfangen haben, führt die Problemstellung weiter zu Gottes Dasein und Wesen. Im dritten Buch wird der Umriß einer Psychologie des freien Willens und einer Theodizee gegeben.

Die moraltheologischen Schriften, die der Augustinus-Verlag herausbringt, wenden sich wohl zunächst an den Klerus. Die beigefügten Erläuterungen gestatten indes auch dem gebildeten Laien sich zurechtzufinden und Mißverständnisse zu vermeiden die ohne diese Erläuterungen kaum ausbleiben dürften.

Auch die übrigen Übertragungen sind wertvoll; mögen die Zeitumstände ihnen allen günstig sein! G. F. Klenk S. J.

Hoffnung

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Unsere Zeit ist nicht eine Zeit der Hoffnung. Der Horizont der Möglichkeiten hat sich bedrückend verengt und überall ist die Aussicht in die Weite von unheimlichen Drohungen verstellt. Darum ist der heutige Mensch müde; in der geheimen Tiefe lauert bei allen Unternehmungen die Frage: wozu? und sie hat keine Antwort. Die Jugend vor allem, die Zeit der Hoffnung und des Aufschwungs, den keine Berechnung hemmt, sieht sich wie vor unübersteigbaren Mauern der Ausweglosigkeit. Nur aus dieser stillen Verzweiflung heraus versteht man, daß manche mit geschlossenen Augen und kopfüber sich Weltanschauungen und Parteien verschreiben, die die Hoffnungslosigkeit endgültig als das allein dem Menschen gemäße Klima verkünden.

Diese Hoffnungslosigkeit ist eigentlich überraschend. Niemals hätten unsere Vorfahren vor siebzig bis hundert Jahren es für möglich gehalten, daß eine Zeit, hinter der so viel technischer Fortschritt liegt und die sich selbst den Zutritt in die bis jetzt verschlossene Festung des Atoms erkämpft hat, daß eine solche Zeit ohne Hoffnung sein könnte. Sie hatten sich eine so weit fortgeschrittene Welt als eine Welt des allgemeinen Glückes vorgestellt, wo die aufgehende Sonne eines jeden Tages neue, ungeahnte Hoffnungen heraufführen würde, wo es allen eine Freude sein würde, in solchen Zeiten leben zu dürfen.

Jede technische Erfindung bedeutet in der Tat nicht nur eine Entlastung des Menschen durch die Naturkräfte, die ihm die Arbeit abnehmen, sondern auch eine neue Sicherung gegen unliebsame Überraschungen seitens der Natur. Je mehr der Mensch imstande ist, diese Kräfte zu lenken und zu nützen, um so geringer, so scheint es wenigstens, ist die Gefahr, daß sie sich gegen ihn wenden und sein Werk zerstören. Wo der Mensch früherer Zeiten sich von morgens bis abends in seinem Leben und in seiner Habe bedroht fühlte und keinerlei Sicherheit gegen diese Gefahren kannte, da hat die Technik überall Schutzwälle aufgebaut, die Drohungen in Hilfen verwandelt oder Verfahren geschaffen, die die immer noch unvermeidlichen Schädigungen schnell und gründlich ausheilen. Und eine solche Zeit ist ohne Hoffnung!

Ist das nicht unverständlich? Hoffnung ist doch wohl nichts anderes als die Sicherheit des kommenden Tages, die Sicherheit der Zukunft und die daraus entspringende Befreiung von der Angst des Daseins. Und solche Sicherheiten besitzt unsere Zeit mehr als irgendeine frühere in der langen Geschichte der Menschheit. Sie plant auf Jahre hinaus, und nicht mehr im

kleinen und einzelnen, sondern umfassend, für die Zukunft ganzer Völker, ja der ganzen Erde. In ihren Berechnungen wird die Zukunft vorweggenommen, so daß man heute genau weiß, auf Bruchteile einer Sekunde und eines Millimeters genau, was geschehen und wie und mit welchem Ergebnis es ablaufen wird. Und nicht nur weiß man, was kommen wird; nein, man hat das Kommende auch in der Hand. Man verfügt jetzt über die Zukunft und führt immer mehr das Kommende selbst herbei. Das ist doch wohl die sicherste aller Sicherheiten: daß man nicht bloß jedem Geschehen rasch zu begegnen weiß, sondern die Bedingungen des Zukünftigen fest und frei in der eigenen Hand hält und sie so und soweit einsetzt, wie man es um des zu Erreichenden willen für gut hält. Das war ja das Bild, das die Zeiten des Fortschrittsglaubens in einen wahren Taumel der Begeisterung hingerissen hatte, das Bild einer Zeit, einer zum Greifen nahen Zukunft, die ihre Enkel oder Urenkel erleben würden — die Glücklichen! —, wo der Mensch endlich die Angst vor dem Unbekannten, die religiöse Angst von sich werfen würde, weil die ganze Wirklichkeit durchsichtig, und nicht nur das, weil sie dem Menschen durch die Technik verfügbar geworden wäre und der Mensch nun selbst sein Schicksal in die Hände nähme, mit dem bis dahin infolge der menschlichen Unwissenheit dunkle Mächte so sinnlos hatten schalten können. Was würden unsere Urgroßväter sagen, wenn sie die Hoffnungslosigkeit ihrer Nachkommen sähen, die sie um das herrliche Leben im voraus beneidet hatten! Sind wir doch beinahe so weit, daß wir sie um ihren kindlichen, ungebrochenen, wenn auch, ach, so falschen Fortschrittsglauben beneiden.

Wo liegt der Fehler in der Rechnung, daß das Ergebnis von der Erwartung so verschieden ist, wie es in der Wissenschaft nie vorkommen darf? Die Rechnungen sind doch im einzelnen so oft durchgerechnet und nachgeprüft worden; immer genauer sind die Formeln der Wirklichkeit auf den Leib zugeschnitten worden, bis aufs Millimikron, ja bis auf allerkleinste Bruchteile von ihm. Da kann doch der Fehler nicht liegen; der Irrtum müßte sich schon längst herausgestellt haben. Liegt er dann vielleicht im Ansatz, oder gar noch früher, da wo der Gedanke des Rechnens erst aufkeimte? Dann mußte allerdings das Gesamt der Rechnungen bei aller Fehlerlosigkeit, ja gerade infolge seiner Richtigkeit dahin führen, wo wir nun angelangt sind: in die müde Hoffnungslosigkeit ohne Zukunft des heutigen Geschlechts.

Ohne Zukunft; das ist es vielleicht. Zukunft ist das, was erst auf uns zukommt und darum noch unbestimmt und unbekannt ist. Warum ist die Jugend die Zeit der Hoffnung und der Lebensfreude? Doch, weil sie Zukunft hat, weil noch so vieles Unbekannte überraschend und neu eintreffen kann. Weil das Leben noch ist wie ein Weihnachtsabend mit seiner Ungeduld und seiner Erwartung vor der Türe zu dem Zimmer mit dem strahlenden Baum und den Überraschungen der Geschenke. Dann aber ist das, was man sicher errechnet und in die Hand bekommen hat, ja keine eigentliche Zukunft; da es schon vorweggenommen da ist, kann es nicht mehr auf uns zukommen! So bietet es auch keine wahre Überraschung mehr. Die Erwartung zerfällt im

Wissen um den notwendigen Ablauf des Geschehens. Das Leben wird langweilig wie ein Roman, von dem man schon weiß, bevor das Buch aufgeschlagen ist, was auf jeder Seite stehen wird. Die einzigen Überraschungen in einer so im Voraus gewußten Welt können nur Unglücksschläge sein, Stellen, wo man sich verrechnet oder Faktoren übersehen hat, die nun die schöne Ordnung stören. Die Zukunft verkehrt sich aus einem Quell des freudigen Aufschwungs in die öde Langeweile einer vorausgenommenen, fast bereits vergangenen Gegenwart, unter der ständig die Angst auf der Lauer liegt.

Sollen wir also unsere Berechnungen ins Feuer werfen, unsere Maschinen verschrotten, unsere Technik als ein dämonisches Werk aus dem Leben verbannen und zurückkehren zu der von manchen Dichtern erträumten Einfachheit des Lebens? Auch wenn wir dies wollten, es gelänge uns nicht. Es bliebe ja bei dem Irrtum, der an unserer Verzweiflung schuld ist, daß die Freude den äußeren Lebensverhältnissen und nicht im Menschen selbst entspringt. Nicht die Technik als fertiges Werk verstellt uns die Zukunft, sondern der der Technik verfallene Mensch selbst steht der eigenen Zukunft im Weg. Nicht, daß es Technik gibt, macht uns hoffnungslos, sondern daß wir der Technik den falschen Platz angewiesen haben, da, wo Aussicht auf Zukunft ist, die sie nun mit ihren gewaltigeren Werken immer verwehrender verstellt. Technik kann nur berechnen und in ihrer Berechnung die Zukunft vorwegnehmen, so daß keine Zukunft mehr übrig bleibt. Sie tut darin nichts Unrechtes. Sie nimmt Zukunft nur darum vorweg und vernichtet sie so, weil der Stoff aus sich keine echte Zukunft hat und sich gerade deswegen der Berechnung darbietet. Weil im Stoff der ganze Ablauf je und je von der Gesamtheit der Bedingungen eindeutig und unveränderlich bestimmt ist, fehlt ihm die eigentliche Neuheit und damit die wahre Zukunft. Der Fehler, den die abendländische Menschheit begangen hat, besteht also darin, daß sie ihre Zukunft dort suchte und immer noch sucht, wo keine Zukunft ist und keine sein kann. Die voraufgehenden Geschlechter haben sich noch täuschen können, weil ihnen noch nicht bewußt geworden war, was das eigentlich an Langweile und Trostlosigkeit bedeutet, daß die Welt des Stofflichen rein mechanisch nach unveränderlichen Gesetzen abläuft und ihre Neuheit höchstens in den immer veränderten Konstellationen der gleichen Elemente liegt, also keine qualitative, innere, eigentliche Neuheit ist. Was diese Erkenntnis bedeutet, kündet sich erst unserem Geschlecht an, und es kündet sich an in der müden Verzweiflung einer Zeit ohne Hoffnung. Hoffnung ist der Blick auf Zukunft. Wo der Blick nichts mehr erschaut, was wirklich erst neu auf uns zukommt, was nicht bereits von unseren Händen abgegriffen ist, da ist keine Hoffnung mehr möglich. Wir meinten, Hoffnung sei die Sicherheit, mit der man bereits heute über das verfügt, was erst morgen eintreten wird. Und siehe, eine solche Sicherheit enthüllt sich als der Tod der Hoffnung.

Wäre dann Hoffnung vielleicht die Sicherheit des Unverfügbaren, die Sicherheit des wesentlich Unsicheren? Das klingt zunächst wie ein geistreich gesuchter Widerspruch. Aber sind wir nicht längst gewohnt, daß das Geistige,

das eigentlichst Menschliche widersprüchlich klingt, ohne es zu sein, wenn es sich in das aus den Dingen verfertigte Wortgewand kleiden muß, das ihm ja nie ganz richtig auf den Leib zugeschnitten sein kann? In der Tat ist Zukunft eine Erstreckung zwar schon des leiblichen Lebens, aber im vollen und starken Sinn nur des Geistes. Geist ist in seiner Dauer breiter und gefügter als Stoff. Geist ist wesentlich selbst Vergangenheit und Zukunft, wie er allein wahrer Gegenwart fähig ist. In einer Welt nur aus Stoff gäbe es weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft; jeder Zeitpunkt ist ja nur das notwendige und immer schon verschwindende Ergebnis einer Vergangenheit, die ihn schon vorweggenommen hatte, wie er selbst alle Zukunft bereits eindeutig in sich trägt. Wenn es uns schwer wird, dies einzusehen, so kommt dies nur daher, weil wir, wenn wir eine solche Welt denken, mit unserem Denken diese Erstreckungen der eigenen Zeit auf das bloß ablaufende Geschehen gleichsam abzeichnen. Nicht als ob der Stoff nicht an sich zeitlich bewegt wäre und die zeitliche Ordnung seines Geschehens von unserer Auffassung käme, wie Kant es meinte. Der Stoff hat seine eigene Art zu dauern; aber sie ist so von der unseren verschieden, daß wir sie fast gar nicht so denken können, wie sie rein an sich ist. Darin liegt ja auch der Grund, der uns die Kantische Konstruktion noch einigermaßen verständlich macht.

Zukunft im vollen und eigentlichen Sinn ist nur da, wo Freiheit ist. Denn nur aus der Freiheit entspringt Neues, das noch nicht in seinen Bedingungen enthalten war und darum nicht einfach das Herauswickeln dessen ist, was eigentlich immer schon da war. Nur Freiheit ist Ursprung und Anfang. Darum hat nur Freiheit das Können, Überraschendes, Unberechenbares herauszustellen in eine sonst gleichmäßig ablaufende Welt und deren Langeweile immer wieder zu unterbrechen. Freiheit ist wesentlich schöpferische Kraft des Neuen. Wo Freiheit waltet, da weiß man, daß Neues sich ereignen wird. Aber man weiß es so, daß man es nicht in der Hand hat, daß man heute nicht bereits über den morgigen Tag verfügt. Unerwartet, unvergleichlich, gleichsam aus dem Nichts geschaffen, steigt das Neue hervor aus einem Quell, der sich jedem Zugriff entwindet und jeder Vorwegnahme entzieht. Nur wo Unberechenbares auf uns zukommt, das man zuvor in keiner Weise verfügbar bereits besitzt, nur da ist Zukunft. Die Hoffnung aber lebt in diesen Gefilden sicherer Unsicherheit, und nur in ihr.

Darum ist Hoffnung wesentlich mit Freiheit verbunden, und zwar zugleich von ihrem Ausgang und ihrem Ziel her. Von ihrem Anfang her lebt sie in unserer Freiheit. Hoffnung ist die Zuversicht, daß man dem Neuen, was es auch sein mag, gewachsen sein wird; daß man aus der Wendigkeit der eigenen Freiheit und der ursprunghaften Erfindungsgabe heraus das je und je Auftauchende verwandelnd aufzunehmen imstande sein wird und ihm darum ruhigen Herzens begegnen darf. Die Hoffnung entströmt der eigenen geistigen Macht. Darum ist sie eine Tugend in des Wortes alter, leider so vergessener Bedeutung, als Tauglichkeit, als Vermögen, als Manneskraft (virtus). Nur geistige Macht ist fähig, dem Unvorherzusehenden aus der Schärfe der geisti-

gen Erkenntnis und der Raschheit und Stärke des persönlichen Einsatzes in der angemessenen Weise je und je zu begegnen und es zum Heile zu lenken. Das innerste Vernehmen dieser geistigen Macht, das ist die Erfahrung der Hoffnung. Sie stützt sich nicht auf äußere Erfahrung; sie ist nicht wie die naturwissenschaftlich-technische Erkenntnis das Ergebnis einer Induktion aus den vergangenen Fällen, die ja bei der wesentlichen Neuheit des Geistigen versagen und an seiner Unberechenbarkeit zuschanden würde. Es ist gegenwärtige geistige Erfahrung, die ihren Quell hat in dem Selbstsein der Person, in der innersten Freiheit und deren Macht, die der Rede und dem Zugriff entzogen ist. Darum erscheint sie von der Welt der greifbaren Dinge, der Welt des alltäglichen Redens aus gesehen ohne Grund, als eine Zuversicht, die sich auf nichts stützt. Gerade von der Sicherheit des Berechneten, Technischen aus wirkt die wahre Hoffnung sinnlos, wie ein eitler Selbstbetrug. Aber nur deswegen, weil die Sicht des technischen Sicherungswillens für die Wirklichkeiten, die nicht verfügbar sind, blind ist.

Nicht weniger ist die Hoffnung von ihrem Endpunkt her auf Freiheit verwiesen. Denn sie ist die Begegnung der eigenen Freiheit mit der fremden, darum die Begegnung von Mensch zu Mensch im vollsten und tiefsten Sinn. Sie weiß, daß diese Freiheit allem Verfügen unzugänglich ist, weil sie ja sonst als Freiheit zu sein aufhörte; und verläßt sich doch auf sie, auf ihre Güte und Kraft. Dies setzt offenbar voraus, daß man diese Güte, diese Zuverlässigkeit als letzte Tiefe einer anderen Freiheit vernommen hat, vernommen, nicht wie man das greifbare Sein der Dinge erkennt, um mit ihnen entsprechend zu verfahren, sondern unmittelbar von Geist zu Geist, wenn auch in einem Vernehmen, das an den Leib gebunden und darum der Täuschung ausgesetzt bleibt. Die echte Hoffnung weiß, daß sie dieser Tiefe trauen darf, daß aus ihr nichts Böses zukommen wird, wenn ihr auch verhüllt bleibt, in welcher Gestalt das Unbeschreibbare ihr entgegentreten wird. Die Hoffnung traut so auf einen Grund, der nichts von der Starre des stofflichen Seins hat, die wir als echte Zuverlässigkeit mißverstehen. Der geistige Grund ist immer in freier Umgestaltung, aber so, daß er dabei er selbst bleibt, wenn er will. Wiederum stützt sich die Hoffnung auf nichts, wenn man als einzige, als allein wahre und zuverlässige Wirklichkeit das berechenbare, verfügbare Sein der Dinge betrachtet. Einem von der Technik gebannten Zeitalter entschlüpft die Hoffnung, weil ihm ihr Grund unsichtbar und unverständlich geworden ist. Nur noch technisch konstruierend, aber im eigentlich Schöpferischen versagend, empfindet es tief innen die Schwäche und Gelähmtheit des Geistigen bei sich und bei den andern. Es hat nicht mehr das Vertrauen, dem Neuen siegreich begegnen und sich ihm ohne Schaden eröffnen zu können, immer bereit und immer fähig, es zu verwandeln. Es fühlt in sich nicht mehr die geistige Beweglichkeit, dem Einmaligen gerecht zu werden und es vom Grund her neu zu meistern. Aus dieser innern Schwäche greift es raffend zu dinghaften Sicherungen. Denn das Geistige selbst läßt sich ja nicht nach Willkür herstellen. Machen, das ist der Bereich der Lebenssorge, der Bereich der

Dinge, der Technik und der Planung. Aus einem innern Gefühl der Ohnmacht im Wesentlichen ist der Blick auf das Technische gelenkt worden und wurde die Technik dem Menschen übermächtig.

Hier könnte jemand einwenden, daß doch die Technik das angemessene Verhalten zu den Dingen sei. Dieser Einwand wäre ganz berechtigt. Nicht der technische Umgang mit dem Stofflichen ist der Fehler, den wir hier meinen. Vielmehr ist es der Übergriff des technischen Denkens auch auf die Gebiete des Geistes und vor allem auf die Beziehungen zwischen Menschen. Eine hohe technische Kultur läßt sich ja nicht halten ohne die sachlichen Sicherungen und Bürgschaften, die Verpflichtungen und Versprechungen erzwingbar machen. Handel und Gewerbe zwischen Unbekannten können nicht mehr bloß auf Treu und Glauben, also auf Hoffnung, aufgebaut werden. Doch besteht die Gefahr, daß diese Haltung immer mehr auf die wesentlich menschlichen Beziehungen übergreift und sie versachlicht und verbürokratisiert, wenn nicht dafür gesorgt wird, daß das Menschliche und Geistige im gleichen Schritt an Macht und Tiefe zunimmt. Dafür haben aber die vergangenen Jahrhunderte nicht nur nicht gesorgt. Sie haben in einem fast unbegreiflichen Leichtsinn, der nur im Mangel an Erfahrung und in der kindlichen Freude an den neuen Entdeckungen eine gewisse Erklärung und Entschuldigung findet, die geistigen Werte verschleudert und zerstört, weil sie meinten, in der neuen Naturbeherrschung mehr als einen Ersatz für sie gefunden zu haben. So sind die geistigen Vermögen des heutigen Menschen verkümmert und blaß geworden wie eine Stubenpflanze. Die Fähigkeit zur echten Hoffnung ist fast erstorben. Damit ist aber eine geistige Verödung des menschlichen Bereichs eingetreten, deren Grauenhaftigkeit wir nunmehr zu verspüren beginnen.

Aber das große Sterben der Hoffnung in den menschlichen Beziehungen kam aus einer Krankheit, die noch tiefere Wurzeln angefressen und zerstört hatte. Die allerletzte Hoffnung kann ja nicht auf den so oft versagenden, so gebrechlichen Menschen gehen. Und der eigenen Kraft, alles zum Guten zu wenden, was auch begegnen mag, kann der Mensch nicht weit trauen. Daß er aus sich im Allertiefsten ohnmächtig ist und in sich wie in den Mitmenschen, ja in den innerweltlichen Mächten überhaupt keinen Grund findet, das eigene Heil zu hoffen, das hat der Mensch zu allen Zeiten unausgesprochen gewußt und sein Wissen im Glauben an ein blindes und unpersönliches Schicksal zu gestalten versucht. Unerschütterliche Bürgschaft seines Heils, die Voraussetzung des Vertrauens auf sich und andere, vermag nur eine nie versagende Güte und nie unterliegende Macht, die alle und alles umfaßt, zu schenken. Hoffnung unter Menschen, wenn sie nicht eine bemitleidenswerte Einbildung der Unerfahrenheit sein soll, muß aus dem Grunde einer religiösen Hoffnung erfließen. Diese Wurzel aber ist von den vergangenen Jahrhunderten ruchlos ausgerissen worden und viele sehen auch heute noch in dieser Arbeit ihre Lebensaufgabe, nicht wissend, was sie sich und einer so hoffnungsarmen Zeit antun.

Die Vergötterung des Menschen, der durch die Technik sein eigenes Geschick in die Hand bekommen haben sollte, verdeckte nur einen Abgrund von Ohnmacht. Der eigentliche Grund seiner Hoffnung, die unverfügbare, unberechenbare Freiheit Gottes, aber als Freiheit der allmächtigen Liebe, war ihm unfaßbar geworden. Darum ist das Vertrauen, daß die Macht, die das All beherrscht, es gut meint mit dem Menschen, verkümmert und erstorben. Diese Macht erscheint wieder als das grausame oder gleichgültige Schicksal, das über den Menschen und seine Werke und Pläne unbekümmert hinweggeht. Die Unverständlichkeit des Weltgeschehens, die in Wirklichkeit nur die Wirkung der Unvergleichlichkeit der Liebe, der Weisheit und der Macht Gottes ist, verkehrt sich für einen solchen Blick immer erschreckender in die sinnlose Willkür und unberechenbare Tücke einer in ihrer überlegenen Schadenfreude dämonisch erscheinenden Weltmacht.

Paulus nennt die Heiden „die, welche keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4, 13). Und in der Tat ist mit dem Glauben an einen persönlichen Gott die Hoffnung bedroht; und ohne den Glauben an den Gott der Liebe, wie er sich im Christentum geoffenbart hat, ist die unerschütterliche Hoffnung unmöglich. Aber eine so gefährdete Kultur wie die unsere kann nur auf dem Grund einer unerschütterlichen Hoffnung sicher aufruhen.

In dieser Hoffnung auf Gott aber offenbart sich der scheinbare Widerspruch und die Unwahrscheinlichkeit der Hoffnung bis zum Übermaß. Die christliche Hoffnung ist die größtmögliche Sicherheit des unüberbietbar Unsichern; beide Seiten zusammen machen erst die christliche Hoffnung aus. Sie ist Unsicherheit als absolute Unverfügbarkeit. Während man Menschen immer noch irgendwie am Gegenständlichen ihrer Welt fassen und sie unter Druck setzen und damit auch gegen ihren Willen über sie verfügen kann, um sie anzuhalten, das zu tun, was man von ihnen erhofft, ist Gott jeder endlichen Gewalt unnahbar entzogen. Gott ist reiner Ursprung, der nur aus sich selbst als dem Grunde seines Seins und Tuns lebt. Was Gott auch tut und ist, das ist oder kommt aus reiner Freiheit. Gott ist unbeeinflußbar er selbst in einer Weise, die wir uns nicht vorstellen können.

Damit ist aber das Tun Gottes ganz in seiner Hand, und nur in ihr. Wir können darauf keinen Einfluß nehmen, der auf unserer Macht beruhte und sich Gott aufdrängte. Wir mögen das Erhoffte noch so sehr ersehnen und meinen, Gott müßte es darum auch verwirklichen, dieses Sehnen und Erwarten gibt aus sich keinen Grund für die Hoffnung ab. Ihr Grund liegt in der reinen Freiheit, für die es keine Regeln des Benehmens, keine Gewohnheiten und keine allgemeinen Gesetze gibt, aus denen man das Zukünftige irgendwie vorausnehmen, durch die man sich sichern könnte. Die Freiheit Gottes steht am Gegenpol der berechnenden Vorausnahme des stofflichen Geschehens, ja, noch über diesen Gegenpol hinaus. Die absolute Neuheit und Ursprunghaftigkeit Gottes wiederholt sich nie.

Nach menschlicher Freiheit zu schließen, ist eine solche Freiheit und Unabhängigkeit kein Grund zur Hoffnung. Je unabhängiger ein Mensch von uns

ist, um so weniger erhoffen wir von ihm. Um so mehr hängt Gewährung oder Verweigerung nur von seiner Laune ab, der er im Gefühl seiner Überlegenheit keinen Zwang mehr auferlegt. Die Enttäuschung ist daher die Zwillingsschwester aller bloß menschlichen Hoffnung. Dabei ist menschliche Freiheit immer noch zu beeinflussen, wenn auch nur durch Schmeichelei oder durch jammernden Anruf des Mitleids. Wie muß dann die Ungewißheit ins Grenzenlose wachsen, wo diese und alle andern Mittel an der Unzugänglichkeit für jede Einwirkung spurlos abprallen? Die absolute Freiheit Gottes wird so, als Grund unserer Hoffnung betrachtet, zu einem leeren Nichts, zu einer Ungewißheit, wie sie in den menschlichen Beziehungen so unfaßbar gar nicht zu verwirklichen ist.

So ist es in der Tat, wenn wir Gott nur wie einen Übermenschen denken und den Grund unserer Hoffnung in dem Gewicht suchen, das unser Sein und Tun aus sich für Gott besitzen kann. Dann bestände für uns nur das Nichts der richtungslosen Ungewißheit, wo die Wahrscheinlichkeit nach keiner Seite hin schwerer wiegt. Aber sobald wir von uns absehend den Blick auf Gott richten, verwandelt sich diese Ungewißheit in die unfehlbarste Sicherheit, wird die Hoffnungslosigkeit zum Felsboden untrüglicher Hoffnung. Gerade weil Gott vollkommene, reine Freiheit und Ursprunghaftigkeit ist, haben wir allen Grund zur Hoffnung auf ihn. Er ist nur er selbst und handelt immer nur als er selbst, aus dem eigenen Grund heraus. Er wird nicht durch allerlei Einflüsse von außen, gar ohne es zu wissen, hin und her gezerrt im Zickzack unberechenbarer Laune. Seine Selbstheit ist, weil sie rein und frei ist, auch die reine Stete. Sein Tun entspringt nicht wie das menschliche nur halb oder nicht einmal halb der freien Entscheidung, während es zum anderen, größeren Teil bloß von den unterpersönlichen Ursachen ohne Sinn getrieben wird. In allem Tun ist Gott ganz er selbst und nur er selbst drin; so sehr, daß sein Tun nicht mehr von seinem Sein unterschieden ist.

Darauf kommt es also für unsere Hoffnung allein an, was dieses Selbst, diese unabbiegbare Stete Gottes ist. Und da sagt uns die Offenbarung: „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4; 8, 16 f.; Joh 3, 16). Gott ist Schenken, Gott ist Bejahen des Seins der Geschöpfe. Immer, wenn Gott handelt, ist nur Liebe am Werk; und es kann nicht anders sein, soll Gott nicht aufhören, er selbst zu sein. Aus der unendlichen Macht seines Selbstseins heraus wird er immer nur Liebe sein und sein Tun nur in der Liebe seinen Ursprung haben. Darum ist es unmöglich, daß Gottes Wirken anders als zum Besten der Seinen gemeint sei (vgl. Röm 8, 28). Aus dem Wissen um diese reine Liebe entspringt die reine Gewißheit und Unerschütterlichkeit der christlichen Hoffnung. Wer etwas vom wahren Sein Gottes vernommen hat — und in Christus ist ein solches Vernehmen eröffnet worden; deswegen heißt er „unsere Hoffnung" (1 Tim 1, 1) —, dessen Hoffnung kann nicht mehr erschüttert werden: „die Hoffnung macht nicht zuschanden" (Röm 5, 5).

Dazu kommt, daß diese Liebe nicht wie der gute Wille des Menschen von den Ereignissen überrascht und aus ihrer Bahn gedrängt wird. Dafür bürgt

die Unabhängigkeit Gottes von jeder Art Beeinflussung. Da kann niemand den Hoffenden durch Verleumdung schlecht machen und ihn aus Gottes Gunst ungebührlich verdrängen. Die Heiden waren dessen bei ihren Göttern nicht sicher. Die Liebe des wahren Gottes hingegen ist unerschütterlich, weil diese Liebe ihren Ursprung in sich hat, weil sie aus der eigenen Kraft lebt.

Selbst die unberechenbare und unverfügbare Neuheit wird jetzt zu einem Grund der Hoffnung. Aus seiner schöpferischen Kraft heraus ist Gott allem Geschehen immer gegenwärtig und gewachsen; nichts überrascht ihn, nichts bringt ihn in Verlegenheit. Nie ist er zur Erreichung seiner Pläne auf das Geschöpf angewiesen, so daß ein Ausfall ihn zum Umstellen seiner Pläne, zu Flickwerk und zu Umwegen nötigte.[1] Pläne im menschlichen Sinn, festgelegte, vorausberechnete Umrisse der kommenden Tat gibt es für die reine Gegenwart Gottes nicht. Er ist als reinste Geistesgegenwärtigkeit jeder Lage mehr als gewachsen, und zwar in immer neuer Weise, so daß alles Geschehen, auch abgesehen davon, daß es nur mit seinem Willen zustande kommt, ihm zupaß kommt wie nicht einmal der glücklichste Zufall dem Schaffen des Menschen. Jede Lage ist für Gott durchsichtig und in ihrem Sein widerstandslos flüssig und bildbar, daß sie seinen Absichten auch nicht den leisesten Widerstand entgegensetzt. Mit Recht sagt darum Hengstenberg: „Gott hilft nicht aus Möglichkeiten, sondern geradezu aus Unmöglichkeiten".[2] Unmöglichkeiten für alle geschaffenen Kräfte, die in nie vorauszusehender Weise im letzten Augenblick aus dem Wirrwarr in die helfende Ordnung zusammenlaufen. Dazu braucht es kein Wunder; das Wunder hat eine andere Aufgabe.[3] In den Händen Gottes wirkt jede Ursache so, wie die Lebenskräfte aus dem Antrieb seiner Freiheit heraus den Arm des Menschen bewegen, ohne daß das Leben darum seine Eigenart aufgäbe. Wir dürfen uns die Welt Gott gegenüber nicht als starren Bestand vorstellen, wie sie sich unserer so armseligen Macht darbietet, gegen die sie sich aus ihrem von uns unabhängigen Sein heraus behaupten kann. Für Gott ist die Welt ein Geschehen, das nur durch seine immer gegenwärtige Macht in Gang gehalten wird.

Damit hat sich das Bild der christlichen Hoffnung von Grund aus geändert. Das scheinbar grundlose Nichts der göttlichen Freiheit enthüllte sich als der unangreifbare Felsgrund, auf den sie sich stützt. Es ist aber nun nicht so, und die ganze christliche Erfahrung spräche dagegen, daß nach einer solchen Glaubenseinsicht die Hoffnung eitel Leichtigkeit und Freude würde. Sie bleibt, wie wir oben sagten, die sicherste Unsicherheit oder die unsicherste Sicherheit. Das ist nicht weiter zu verwundern. Zunächst stellt sich ja das, was uns zum Heile dient, unserem natürlichen Empfinden so oft als ein grausames Unglück und ein nicht zu ertragender Verlust vor (Röm 8, 26f.). Bedenken wir ferner, daß die natürliche Einstellung des leibgebundenen Menschen immer

---

[1] Vgl. die schönen Ausführungen bei H. E. Hengstenberg, Von der göttlichen Vorsehung. Münster 1940, S. 119.
[2] A. a. O., S. 199.
[3] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 142, S. 161—173.

auf gegenständliche Sicherheit ausgehen wird, die man in die Hand bekommt und über die man allein verfügt. Das leibliche Leben will heute schon die Sicherheiten für den kommenden Tag besitzen — bis zu einem gewissen Grad mit Recht für die Dinge des Leibes. Aber unser ganzes Denken und Wollen ist von diesem Drang nach verfügbarer Sicherheit durchseucht, und wir müßten unseren Leib von uns tun, wollten wir davon frei sein. Die Hoffnung aber weiß nur, daß Gott dann helfen wird, wenn die Stunde gekommen ist. Aber sie hat heute kein Pfand in der Hand, das sie dann morgen unabhängig vom Geber einsetzen kann, um sicher zu gehen. Das Pfand der Hoffnung kommt nie in unsern Besitz und erscheint darum dem natürlichen Denken wie das Fehlen jeder Bürgschaft und damit jeglicher Sicherheit. Das leibliche Leben drängt uns mit seiner ständigen Sorge von der Gegenwart ab in die Zukunft. Für Gott aber ist nie Zukunft, sondern nur reines Gegenwärtigsein. Darum kann er die Dinge scheinbar bis zu einem Punkt treiben lassen, wo es für jeden menschlichen Zugriff bereits zu spät wäre und keine Hoffnung mehr bliebe. Nur die christliche Hoffnung weiß, weiß in Furcht und Zittern, daß Gott nie zu spät kommt. So geraten leibgebundene Lebenssorge und christliche Hoffnung miteinander in Widerstreit. Die christliche Hoffnung hält den Menschen für sein natürliches Empfinden — und dieses drängt sich im Bewußtsein vor — hinaus in das entsetzliche Nichts völliger Unsicherheit. Im Tiefsten aber vernimmt der Christ die unsagbare Sicherheit dessen, der sich ohne Pfand und ohne Sicherung der Freiheit Gottes ausgeliefert hat. Darum ist die christliche Hoffnung die schwerste Bewährung der Tapferkeit, das gefährlichste Leben, von dessen Gefährlichkeit Nietzsche offenbar nie etwas verspürt hat. Aber sie ist zugleich das stillste Vertrauen dort, wo der Mensch am meisten er selbst ist, in jenen Tiefen, von denen das menschliche Wort nur noch stammelnd spricht, wo aber der Mensch unmittelbar aus der Schöpferkraft der Liebe heraus west.

Gott aber so zu vernehmen, das vermag der natürliche, gefallene, in seiner Seinsschwäche mißtrauisch gewordene Mensch nicht. Er verläßt sich nur auf greifbare, dingliche Sicherheiten und möchte sie auch seinem eigenen Grund gegenüber in die Hand bekommen. Darum bildet er sich Götzen, die dem Lob und der Schmeichelei zugänglich sind und die man durch reiche Gaben gewinnen kann, auch wo die sittliche Haltung keine solche Gunst verdient. Um christlich hoffen zu können, muß der Mensch zuvor im Innersten von Gott verwandelt werden, daß er das Zeugnis Gottes von sich selbst, daß er Christus gläubig zu vernehmen vermöge. Nur wenn der Geist Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist, können wir Gott wirklich in kindlichem Vertrauen anreden als Vater (vgl. Röm 8, 15; 5, 5). Nur wer die Liebe erkannt hat, mit der Gott die Welt so geliebt, daß er seinen eigenen Sohn zu ihrer Rettung hingegeben hat (Joh 3, 16), kann mit dem unerschütterlichen Vertrauen der christlichen Hoffnung ausharren in der unaufhebbaren Unsicherheit des menschlichen Daseins. Eine neue, gottgeschenkte Kraft allein macht es ihm möglich, jede Lage im Hinblick auf das letzte Ziel zu meistern; denn in allem wirkt

Gott mit denen, die ihn lieben, zusammen zu ihrem Besten (Röm 8, 28), so daß Gott und begnadeter Mensch wie ein einziger Mittelpunkt sind, aus dem heraus das menschliche Tun allem, was zustößt, überwindend begegnet.

Wo diese Hoffnung nachläßt, da wird sich der Mensch auf die Suche nach andern Sicherheiten begeben. Denn leben läßt sich nur aus einer letzten Sicherheit heraus; das gilt auch und vor allem für den Wagemutigen. Dem im Tiefsten unsicher und wegelos gewordenen Menschen bieten sich die handfesten Sicherheiten in der Welt der Dinge an. Als vorletzte Sicherungen des Lebens, da wo sie in der größeren geistigen Sicherheit der Hoffnung gründen und von ihr Maß und Festigkeit erhalten, entlasten sie den Menschen von der allzu verzehrenden Sorge. Werden sie aber zum Inbegriff des Sichern, zum Unbedingten, auf das allein Verlaß ist, dann wirken sie trügerisch wie Eis, das unter jedem Schritt einbricht. Dann verfällt der Mensch der maßlosen Gier nach Habe und Macht und verliert seine Kraft und seine Muße, Mensch zu sein, an die Sicherung seiner immer wieder unsicher werdenden Sicherungen. Das schweifende Ausgreifen des heutigen Menschen nach jeder Sicherheit ist kein Zeichen von wahrer Kraft. Es ist in Wirklichkeit geboren aus der tiefen Hoffnungslosigkeit des gottentfremdeten Daseins der Zeit. Es ist ohne das Maß der Besinnung, ohne Halt wie der Absturz ins Bodenlose. Darum ist es kein Zufall, wenn am Ende dieser großen Fahrt der abendländischen Menschheit nach irdischer, vom Menschen beherrschter Sicherheit zwar viele Einzelsicherheiten gefunden wurden, so zahlreich und umfassend wie in keiner Zeit zuvor, und doch das Lebensgefühl des Menschen so unsicher geworden ist, daß er fast nicht mehr zu leben vermag.

Das Christentum war sich bei seinem Vordringen in die antike Welt klar bewußt, daß es eine neue Hoffnung brachte und daß diese Hoffnung ihm den Sieg verleihen würde. Denn kein äußerer Verlust, keine Niederlage im Zeitlichen konnte die neue Zuversicht auch nur antasten; lag sie doch auf einer allem Irdischen unerreichbaren Höhe. „Darum erlahmen wir nicht; sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, unser innerer erneuert sich Tag für Tag. Denn was nur eine gegenwärtig treffende, leichtwiegende Bedrängnis ist, das bewirkt in uns über alles Übermaß hinaus eine ewige Wucht der Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare hinschauen“ (2 Kor 4, 17f.). Werden wir das wieder vermögen? Die brüchigen Sicherheiten des Irdischen, wo es nottut, lassen für die verläßliche Unberechenbarkeit der christlichen Hoffnung mit ihrer unendlichen Weite und tragenden Kraft? Wird aus dieser Hoffnung heraus die Welt wieder heimisch und vertraut uns anblicken, daß aus tiefster Zuversicht heraus die Unsicherheiten des Äußeren und Oberflächlichen leicht und beschwingt getragen werden?

Naturrecht und Menschenrechte

Von PAUL ROTH

In der Schülerszene des ersten Teils des Faust legt Goethe dem Mephisto die Äußerung von den „Gesetz' und Rechten" in den Mund, die sich „wie eine ewige Krankheit forterben", und denen gegenübergestellt wird das „Recht, das mit uns geboren wird", von dem „leider nie die Frage" sei. Goethe hat in Leipzig und in Straßburg Jura studiert und war seinem Beruf nach Jurist, als er im Urfaust diese Szene schrieb. Es ist daher anzunehmen, daß er mit dieser Stellungnahme des Mephisto zur Jurisprudenz klare juristische Begriffe verband, das heißt, daß er, in juristischer Terminologie ausgedrückt, positives Recht und Naturrecht einander gegenüberstellen wollte.

Von dem, was Naturrecht ist, wird im allgemeinen jeder eine Vorstellung haben, und mehr noch von den auf Grund des Naturrechts dem einzelnen zustehenden Menschenrechten, etwa in dem Sinne der Rütliszene des Tell, wo die Rede ist von den „ew'gen Rechten, die droben hangen, unveräußerlich und unzerbrechlich". Schwieriger wird das Problem, wenn über derartige allgemeine Vorstellungen hinaus Ursprung, Rechtfertigung, Inhalt und Tendenz des Naturrechts genau dargelegt werden soll, zumal in dieser Hinsicht keine einheitliche Meinung besteht, sondern verschiedene Systeme des Naturrechts aufgestellt worden sind. So spricht z. B. Veit in seinem lesenswerten Aufsatz über „Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts"[1] von scholastischem, absolutistischem, aufklärerischem und rationalem Naturrecht. Merschmann unterscheidet in seiner Schrift „Die dreifache Gerechtigkeit" eine theistische, eine atheistische und eine deistische Lösung des naturrechtlichen Problems.[2] Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", das sich zur nationalsozialistischen Zeit eine Umarbeitung gefallen lassen mußte, kennt drei „Abarten" des Naturrechts, nämlich die christlich-katholische, die rational-aufklärerische und die rassisch-völkische.[3]

Eine Klärung der verschiedenartigen Auffassungen des Naturrechts wird sich am besten aus einer Betrachtung ihrer geschichtlichen Entwicklung ergeben. Dabei soll ausgegangen werden von dem Naturrecht in seiner weitesten Fassung als natürliches Sittengesetz (lex naturalis), das nach christlicher Anschauung das „ins Menschenherz geschriebene Gottesgesetz" vorstellt.[4] Das Naturrecht im engeren Sinne (ius naturale) würden dann diejenigen Sätze des natürlichen Sittengesetzes bilden, die sich auf die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens beziehen;[5] die deutsche Bezeich-

---

[1] In der Zeitschrift „Merkur", 1. Jahrg., 1947, Heft 3.

[2] Heft 3/4 der Serie „Politik der christlichen Verantwortung", Recklinghausen 1946, a. a. O. S. 10 f.

[3] Her. von Hoffmeister, Leipzig 1944, im Artikel „Rechtsphilosophie". — Vgl. hierzu auch „Das nationalsozialistische Rechtssystem und das Naturrecht" in Beyer, Rechtsphilosophische Besinnung, Karlsruhe 1947, S. 45 ff.

[4] Grabmann, Thomas von Aquin, München und Kempten 1946, S. 156.

[5] Mörsdorf-Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1. Bd., Paderborn 1949, S. 15.

nung des ius naturale als Naturrecht stammt von Leibniz. Von einer weiteren Fassung des naturrechtlichen Begriffs auszugehen, ist schon deshalb angezeigt, weil die christlich-scholastische Wissenschaft das Naturrecht in diesem Rahmen der Moral behandelt und hierbei vielfach lex naturalis und ius naturale gleichsetzt. Ebenso geht die antike Philosophie bei der Erörterung des Problems des Naturrechts von allgemeinen ethischen Gesichtspunkten aus.

Bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert beginnt in der griechischen Philosophie die Erörterung des Problems der Sittlichkeit. In dieser Zeit wird unterschieden zwischen ewigen, allgemeingültigen, durch die Natur — φύσει bestimmten Gesetzen und vorübergehenden, durch menschliche Satzung — νόμῳ — gegebenen Vorschriften. Die Götter — so lehrt z. B. Protagoras (480—410) nach der Überlieferung durch Plato — haben allen Menschen gleichmäßig Gerechtigkeitssinn und sittliche Scheu gegeben. Diese sittlichen Grundgefühle können freilich in Widerspruch kommen zu menschlichen Satzungen. Der Konflikt der Antigone, der von Sophokles bis zur Gegenwart immer wieder dramatisiert worden ist, zeigt, welches Recht die griechische Ethik in solchen Fällen als das höhere ansah.

Es könnte scheinen, als läge diese vor zweieinhalb Jahrtausenden gepflogene Erörterung naturrechtlicher Fragen für uns weit ab. Aber es führt eine große Linie von der griechischen Antike bis zum Vollender der christlichen Moralphilosophie, dem heiligen Thomas von Aquin, eine Linie, die Aristoteles, die Stoa und Cicero mit den frühchristlichen Kirchenvätern und dem heiligen Augustinus verbindet. Wie schon ältere griechische Philosophen teilt auch Aristoteles das im Staate geltende Recht ein in ein natürliches und ein menschliches. Die Ethik der Stoiker sieht in der Sittlichkeit die Übereinstimmung mit der Natur und schreibt als ethische Pflicht vor, ein natur- und vernunftgemäßes Leben zu führen. Der stoischen Ethik — so urteilt Windelband[6] — gebührt der Ruhm, für die höchsten Werte des sittlichen Lebens des Altertums die beste Darstellung gefunden zu haben, nämlich den „Eigenwert der moralischen Persönlichkeit, die Unterordnung des einzelnen unter ein göttliches Weltgesetz, seine Einordnung in einen idealen Zusammenhang der Geister".

Die Bedeutung Ciceros als Staatsmann ist umstritten. Aber unbestreitbar ist sein Verdienst, in der römischen Jurisprudenz den Gedanken durchgesetzt zu haben, daß eine sittliche Weltordnung das Verhältnis der Menschen zueinander bestimmt und daß dieses Vernunftgebot ihnen allen eingeboren ist. Aus diesem allgültigen und unveränderlichen Naturgesetz — lex naturae — leiten sich die Gebote der Sittlichkeit im allgemeinen, insbesondere diejenigen der menschlichen Lebensgemeinschaft als ius naturale ab.

Unzweifelhaft enthält der Naturrechtsgedanke der Antike bereits monotheistische Vorstellungen. Aber erst der heilige Augustinus gibt dem Naturrecht die feste metaphysisch-theistische Grundlage, indem er das Weltgesetz

[6] Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1948, S. 147.

als lex aeterna auf den Willen Gottes zurückführt, und in der Philosophie des heiligen Thomas, der die griechischen und römischen Klassiker, vor allem Aristoteles, heranzieht und verwertet, findet die christliche Lehre vom Naturrecht schließlich ihren Abschluß und ihre Krönung. Sie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:[7]

Seinem Wesen nach ist das Naturrecht Ausfluß des höchsten gesetzgebenden Willens, der ratio divina, und damit göttliches Recht. Daraus folgt, daß es allgemein gültig und unveränderlich ist und daß es dem menschlichen Recht gegenüber als Norm im positiven wie im negativen Sinne anzusehen ist. Das menschliche Recht, das als Gesetz oder als Gewohnheitsrecht bestehen kann, hat also seine Grundlage im natürlichen Recht. Den objektiven Inhalt des natürlichen Rechts bilden zwei Klassen allgemeiner natürlicher Gesetze, die obersten, allgemeinsten durch die Vernunft erkennbaren und auf die Unterscheidung von Gut und Böse gerichteten Gesetzesnormen einerseits und die daraus unmittelbar abgeleiteten Naturgebote anderseits, die die Moralordnung im Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen, also als Glied der menschlichen Gesellschaft, regeln. Dieses natürliche Sittengesetz zu erkennen, ist die menschliche Vernunft imstande. Der menschlichen, immerhin unvollkommenen Vernunfterkenntnis kommt Gott zu Hilfe durch das auf übernatürlicher Offenbarung beruhende positive göttliche Recht, wie es im Dekalog oder in der Moral der Evangelien enthalten ist.

So ist bei Thomas das Naturrecht eingebaut in den Zusammenhang der gesamten sittlichen Ordnung und der göttlichen Weltordnung. An diesem Zusammenhang hält aber die Rechtsphilosophie in ihrer weiteren Entwicklung nicht fest. Mit dem Ausgang des Mittelalters löst sich die Einheit des christlichen Weltbildes mehr und mehr auf; die Naturrechtslehre wird zu einer selbständigen Disziplin und geht schließlich ihre eigenen, von der christlichen, ja, von der göttlichen Grundlage wegführenden Wege.

Als Begründer der Naturrechtslehre im Sinne eines Teils der Rechtswissenschaft gilt Hugo Grotius mit seinem für die Entwicklung des Völkerrechts grundlegenden Werk „De iure belli ac pacis" von 1625. Wenn sich Grotius die Aufgabe gestellt hatte, darzutun, daß die Beziehungen zwischen den Völkern im Krieg wie im Frieden durch das Recht geregelt werden müßten, so konnte er nicht umhin, hierbei auf die ethische Grundlage eines natürlichen Rechtes zurückzugreifen. Denn Normen und Satzungen im Sinne eines positiven, formulierten, gesetzten Rechtes waren hierfür kaum vorhanden, ein Mangel, der ja auch dem heutigen Völkerrecht noch in hohem Maße eignet. Das Naturrecht aber, das Grotius seiner Lehre als Basis zugrunde legt, erklärt er als „dictatum rectae rationis", als bindende, unabänderliche Vorschrift der gesunden Vernunft, und da Gott der Schöpfer der Natur ist, ist auch für Grotius der göttliche Ursprung des Naturrechts gegeben.[8] So finden

[7] Unter Verwertung des Aufsatzes von P. Cathrein über Naturrecht im Staatslexikon, 3. Aufl. (Freiburg)

[8] Grotius a. a. O., Buch I, Kap. 1, X.

wir bei Grotius noch keine grundsätzliche Abwendung von dem christlichen Naturrechtsgedanken. Er war auch, zwar Sozinianer, doch gläubiger protestantischer Christ. Aber mit Recht hat Hazard in seinem Buch „La crise de la conscience européenne" hervorgehoben, daß bei Grotius sich in der Gegenüberstellung Natur—Gott die Wendung vorbereitet „von der Ordnung durch die Vorsehung zu einer Ordnung durch die Menschen".[9]

Auf der Basis der Lehren von Grotius wird nun das Naturrecht zu einer selbständigen Wissenschaft. In Deutschland führt sie Pufendorf 1661 an der Universität Heidelberg ein. In seinem 1672 erschienenen Werk „De iure naturae et gentium" stützt er sich auf Grotius, aber auch auf den Engländer Hobbes (1588—1679), der, von wesentlich materialistischen Prinzipien ausgehend, die Entstehung der menschlichen Gesellschaft durch einen Vertrag ihrer Glieder erklären will und auf dieser Grundlage die Rechtslehre als eine beweisbare Wissenschaft hinstellt. So entwickelte Pufendorf in „geometrischer" Methode die Lehre, daß „der Selbsterhaltungstrieb des Individuums sich vernünftiger und erfolgreicher Weise nur in der Befriedigung des Geselligkeitsbedürfnisses erfüllen könne".[10] Zwar stammt die Vernunft des Menschen zur Erkenntnis dieses natürlichen Rechtes und dessen verbindlicher Kraft von Gott. Aber die Vernunft findet die Gebote dieses Rechtes nicht in der Betrachtung des Wesens Gottes, sondern der Natur des Menschen, und sie beschränkt diese Gebote auf das diesseitige Leben. So wird bei Pufendorf, der übrigens ein blinder Hasser des Katholizismus und des Papsttums war, bereits der Beginn einer Entwicklung des Naturrechts deutlich, die über Rationalismus, Deismus, Aufklärung und Materialismus bis zu einer Entartung in einem bloßen Rechtsindividualismus führte.

In Deutschland verlief die Entwicklung über Thomasius, Leibniz, Wolf zu Kant und Fichte im Sinne einer idealistischen Philosophie, während in der Naturrechtslehre Englands und Frankreichs materialistische und utilitaristische Prinzipien in den Vordergrund traten. Rousseau gab in Frankreich dem Naturrechtsgedanken eine politisch-revolutionäre Tendenz. Kant machte die Rechtsordnung durch die restlose Trennung von Recht und Moral zu einem Vernunftsystem mit dem Ziel möglichst weitgehender individueller Freiheit. So begründen Philosophen und philosophische Schulen das Naturrecht je nach ihren weltanschaulichen Voraussetzungen, wobei in der Ausgestaltung in zunehmendem Maße politische Bestrebungen eine Rolle spielten. Es ist begreiflich, daß diese Auflösung der festen metaphysischen Grundlage des Naturrechts zu einer weitgehenden Zersplitterung führte und daß alle die bereits genannten Formen rationalistischen, deistischen, absolutistischen, liberalistischen Naturrechtes bis herab zum nationalsozialistischen auftreten.

Damit aber verlor das Naturrecht die Einheitlichkeit und Überzeugungskraft, die es als auf den Universitäten gelehrte Wissenschaft haben sollte, und es erlag der Kritik und dem Vorstoß der rechtshistorischen Schule, die sich

[9] Deutsch: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939, S. 318.
[10] Windelband-Heimsoeth, a. a. O., S. 363.

unter Führung Savignys um die Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte und als einzige Rechtsquelle die Geschichte anerkannte. Das Naturrecht verschwand als eine an den Universitäten gelehrte Disziplin, ja, aus der Reihe der philosophischen Wissenschaften. Hegels Lehre von der Allmacht des Staates, die diesen auch zu der einzigen Rechtsquelle machte, wirkte im gleichen Sinne. Natürlich verschwanden mit der Ablehnung des Naturrechts nicht alle philosophischen Betrachtungen aus der Jurisprudenz. Es entwickelte sich vielmehr schon wenige Jahrzehnte später in zunehmendem Maße die Rechtsphilosophie, die aber, gerade weil sie das Naturrecht außer Betracht ließ, weder zu einheitlichen noch zu befriedigenden Ergebnissen kam. Bemerkenswerterweise ist aber in neuerer und vor allem in der jüngsten Zeit eine starke Hinwendung zum Naturrecht festzustellen.[11] Dies ist ohne Zweifel eine Erscheinung von großer philosophischer, staatsrechtlicher und politischer Bedeutung, die in größerem geistesgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden muß. Eines der Glieder dieses Zusammenhangs ist die Betonung der Menschenrechte.

Recht ist, was der Gerechtigkeit entspricht. Daraus ergibt sich, daß der Begriff des Rechtes zwei Seiten hat. Objektiv umfaßt er die Rechtsnormen, das Gesetz, subjektiv die dem einzelnen zustehenden Rechtsansprüche. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Menschenrechte die den Individuen auf Grund des Naturrechts zustehenden ursprünglichen und unabdingbaren Rechtsansprüche sind.

Von Hertling (1843—1919), Philosoph, Politiker und Staatsmann, ein hervorragender Kenner der scholastischen Metaphysik und Anhänger des Naturrechts, gibt in seiner kleinen Schrift „Recht, Staat und Gesellschaft“[12] in diesem Sinne eine ansprechende Ableitung der wichtigsten Menschenrechte. Hertling geht hierbei aus von den Begriffen der Persönlichkeit und der Freiheit und leitet aus jedem dieser beiden Begriffe eine Reihe einzelner Rechte ab. Als Persönlichkeit steht der Mensch im Gemeinschaftsleben und hat den Anspruch, daß das Recht ihn schütze; dies ist „das eigentliche Urrecht des Menschen“. Daraus folgt zunächst das Recht der physischen Existenz, der Anspruch auf Schutz durch den Staat oder nötigenfalls auf Selbsthilfe. Dieses Recht bezieht sich aber nicht nur auf die Abwehr von Schädigung, sondern bedeutet den Anspruch auf das, was zur Fristung des Lebens unentbehrlich ist. Hieraus ergibt sich weiter das Recht, sich die Kräfte und Fähigkeiten anzueignen, die für einen geordneten Lebensunterhalt dienlich sind, damit in gewissem Sinne auch das Recht auf Arbeit.

Eine zweite Gruppe von Menschenrechten leitet Hertling aus dem Begriff der Freiheit her, die dem Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen eignet.

---

[11] Vgl. z. B. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig 1936. — Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943. — Coing, Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neugründung des Naturrechts, Frankfurt 1947. — G. Stadtmüller, Das Naturrecht, Recklinghausen 1948. — Süsterhenn, Das Problem des Naturrechts, im Juniheft 1946 der Zeitschrift „Begegnung“.

[12] Kempten und München, 1906, S. 85 ff.

Als vornehmstes dieser Rechte nennt Hertling an erster Stelle das Recht der religiösen Freiheit. Erst danach führt Hertling die Freiheitsrechte an, an die man gewöhnlich zunächst denkt, nämlich die persönliche Sicherheit, die Unantastbarkeit der Person und den Schutz gegen Freiheitsberaubung, womit der Schutz des Hausfriedens, das Hausrecht, in Verbindung steht. Berufsfreiheit und Vereinigungsrecht schließen diese Liste der aus dem Begriff der Freiheit der Person folgenden Rechte ab. Wenn aber auch, so bemerkt Hertling abschließend, alle Menschen gleich sind in Bezug auf die moralische Würde der Menschennatur, so bestehen Ungleichheiten gesellschaftlicher Art, nicht nur von Alter und Geschlecht, sondern auch von Fähigkeiten, Neigungen, Bedürfnissen und schließlich Besitz. „Die gleiche Menschenwürde, die allen zukommt, schließt nicht zugleich für alle den gleichen Anspruch auf Besitz und Genuß ein."[13]

Wie die Motivierung und der philosophische Aufbau des Naturrechts, so hat auch der Begriff der Menschenrechte Wandlungen auf Grund philosophischer und soziologischer Lehren erfahren, bis er in den Mittelpunkt politischer und gesellschaftlicher Umwälzungen gelangte, ja, zum politischen Schlagwort wurde. Formulierungen von Ansprüchen und Rechten der Untertanen gegenüber der Staatsgewalt oder der Krone hat es schon früh gegeben. Die berühmte Magna Charta Englands vom Jahre 1215 legte die Vorrechte fest, die der englische König dem Adel und der Geistlichkeit zugestehen mußte, umfaßt also wegen dieses feudalen Charakters noch nicht den Begriff einer modernen Verfassung. Die zwölf Artikel der Bauernkriege formulierten wirtschaftliche und rechtliche Forderungen. Die Theorien der Monarchomachen in England und Frankreich im 16. und 17. Jahrhundert suchten das höhere Recht des Volkes gegenüber dem Absolutismus der Monarchen nachzuweisen. In England, dessen Parlament im Jahre 1649 den König Karl I. auf das Schafott schickte, wurden nicht nur die Befugnisse eben dieses Parlaments, sondern auch die Rechte der Individuen in berühmt gewordenen Erklärungen niedergelegt, von denen z. B. das Staatsgrundgesetz der Habeas-Corpus-Akte von 1689, das jede Person gegen willkürliche Festnahme schützt, noch heute in Kraft ist. Aber erst die Aufklärung des 18. Jahrhunderts macht die Frage der Menschenrechte — auch die Bezeichnung stammt aus jener Zeit — zu einer systematisch durchgearbeiteten und programmatisch vertretenen politisch-revolutionären Forderung. Mit den englischen Philosophen Hobbes und Locke ist hier in erster Linie Jean-Jaques Rousseau zu nennen.

1753 hatte die Akademie von Dijon die Preisfrage gestellt, „was der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen sei und ob sie vom Naturgesetz gerechtfertigt werde". In seiner Beantwortung dieser Preisfrage stellt Rousseau die Theorie auf, daß die Menschheit im Urzustand glücklich und ohne Leid gelebt habe und daß Streit und Not erst infolge der Entwicklung der Zivilisation und der Kultur entstehen, und er kommt schließlich zu einer

[13] Hertling a. a. O., S. 106.

Rechts- und Staatsphilosophie, die er in späteren Schriften, besonders dem Contrat social von 1762, weiter ausführt. Das Problem, das er hierbei zu lösen sucht, ist die Vereinbarkeit der dem Menschen als Naturrecht zustehenden Freiheit mit dem Gesetzeszwang des Staates, der nun einmal bestehen muß, nachdem die Menschheit ihren natürlichen Urzustand verlassen hat. Hierbei legt Rousseau seiner staatsrechtlichen Auffassung die Theorie vom Staatsvertrag zugrunde, die schon Grotius, Hobbes, Locke, Pufendorf und andere entwickelt hatten, aber in einer besonderen und eigenartigen Form. Rousseau nimmt an, daß das Volk durch einen zwischen den einzelnen geschlossenen Gesellschaftsvertrag — contrat social — als geordnete Gemeinschaft entsteht, und diese ist nach ihm bereits der Staat. Die Souveränität dieses Staates geht also vom Volke aus, und im Grunde gehorcht jeder nur sich selbst. Der Gemeinwille, in dem die Staatshoheit in der Form der Gesetzgebung zum Ausdruck kommt, hat seine Aufgabe und Grenze im Gemeinwohl. Seine Verfassung zu bestimmen oder zu ändern ist das souveräne Volk jederzeit berechtigt. Rousseau denkt sich praktisch die Feststellung des Gemeinwillens — übrigens nur der Männer — in Volksversammlungen und ist daher Anhänger eines Systems von Kleinstaaten.

Die grundlegenden Theorien Rousseaus vom Urzustand und vom Staatsvertrag sind unhistorisch und falsch. Es ist daher erstaunlich, wenn auch in der Geschichte durchaus nicht einmalig, daß die auf derartig willkürlichen Theorien aufgebauten Lehren Rousseaus gewaltige Auswirkungen gehabt haben, nicht nur in der Philosophie, sondern vor allem auf die Staatsumwälzungen und Revolutionen seiner und der nachfolgenden Zeit. Sie finden ihren Niederschlag als feierliche Proklamierung von Grund- oder Menschenrechten in den Verfassungsurkunden, die erst von dieser Zeit ab als Ausdruck der Volksrechte üblich werden. Das erste Dokument dieser Art ist die in die Verfassung der Vereinigten Staaten aufgenommene Declaration of rights vom 4. Juli 1776, mit der dreizehn, in Nordamerika bestehende Kolonien erklärten, „daß sie aller Bindungen an die britische Krone ledig sind und daß auch alle politische Bindung an Großbritannien gänzlich aufgelöst ist und sein soll". Diese Unabhängigkeitserklärung wird eingeleitet und begründet mit der Erklärung der Menschenrechte:[14]

„Wir halten die Wahrheit für selbstverständlich, daß alle Menschen gleich erschaffen sind, daß ihnen der Schöpfer gewisse angeborene und unveräußerliche Rechte verliehen hat, darunter Leben, Freiheit und Streben nach Glück, und daß, um diese Rechte zu sichern, unter den Menschen Regierungen eingesetzt sind, ihre gerechte Macht von dem Willen der Regierten erhalten, und daß, so oft eine Regierungsform jene Zwecke zerstört, das Volk das Recht hat, diese Regierung zu ändern, abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und diese dann auf solche Grundsätze zu begründen und ihre Macht in solcher Form zu organisieren, wie es ihm am geeignetsten erscheint, um seine Sicherheit und sein Glück sicherzustellen."

So erfolgte die erste politische Verkündigung der Menschenrechte nicht in Europa, sondern in Amerika, aber unter starkem Einfluß der Lehren der

[14] Zitiert nach „Alte amerikanische Dokumente zur Demokratie", Karlsruhe 1947, S. 15 f.

Aufklärung in England und Frankreich und des sich besonders in Frankreich ausbreitenden Radikalismus. Die Sinnesart der puritanischen Bevölkerung der amerikanischen Kolonien Englands mit ihrem stark ausgeprägten Individualismus war ein günstiger Nährboden für diese Ideen. In Frankreich aber kam es etwa ein Jahrzehnt später zur Revolution, und am 11. Juli 1789, drei Tage vor dem als Beginn der Revolution geltenden Sturm auf die Bastille, stellte Lafayette, der im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg gegen die Engländer gefochten hatte, in der französischen Nationalversammlung den Antrag, eine Erklärung der Rechte ähnlich den nordamerikanischen Staaten zu erlassen. Am 4. August 1789 beschloß die Nationalversammlung eine „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen", deren erste Punkte lauten:[15]

„1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Auszeichnungen können nur auf die gemeine Nützlichkeit gegründet sein.
2. Der Endzweck aller politischen Gesellschaft ist die Erhaltung der natürlichen und unverjährbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung.
3. Der Ursprung aller Souveränität befindet sich wesentlich in der Nation. Keine Körperschaft, kein einzelner Bürger kann eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich davon ausgeht."

Freiheit, so heißt es weiter, besteht darin, alles tun zu können, was keinem anderen schadet. Die Grenze bestimmt das Gesetz, das der Ausdruck des „allgemeinen Willens" ist. Der öffentliche Dienst soll allen Bürgern gleichmäßig zugänglich sein. Sicherheit gegen willkürliche Verhaftung, geordnetes Gerichtsverfahren, Gedanken-, Rede- und Pressefreiheit werden verkündet. Als Zweck der Einsetzung einer „öffentlichen Macht" wird ausdrücklich die „Verbürgung der Menschen- und Bürgerrechte" bezeichnet.

Der Zusammenhang dieser französischen Formulierung mit der amerikanischen Declaration of rights einerseits, den Ideen Rousseaus anderseits ist unverkennbar. In die erste französische Verfassung von 1791 wird die Aufzählung der Menschenrechte übernommen, und von dieser Zeit ab bis heute ist es üblich, in die Verfassungsurkunden, die an sich schon den Charakter von Dokumenten des Volkswillens bekommen, einen Abschnitt über die Grundrechte der Bürger oder auch ihre Grundrechte und Grundpflichten aufzunehmen. In einer zeitlich geordneten Übersicht über die seit der amerikanischen Declaration of rights bis heute errichteten Staatsverfassungen zählt Dennewitz deren über 400 auf;[16] die Verbindung von Menschenrechten, Verfassung und Demokratie spiegelt sich in dieser Entwicklung wider. Daß England keine geschriebene Verfassungsurkunde besitzt, ist kein Widerspruch hierzu, da in England die Tradition und eine Reihe verfassungsrechtlicher Grundgesetze das Fundament der Demokratie bilden.

Die Entstehung totalitärer Staaten, beginnend mit der bolschewistischen Revolution in Rußland im Jahre 1917 rückte ideologisch und machtpolitisch

[15] Zitiert nach Bodo Dennewitz, Die Verfassungen der modernen Staaten, Bd. 1, Hamburg 1947, S. 77 ff.
[16] Dennewitz a. a. O., S. 14 ff.

die Frage der Menschenrechte in den Vordergrund immer schärferer Auseinandersetzungen, und im zweiten Weltkrieg wird ihre Aufrechterhaltung geradezu eine Parole der Westmächte. Schon die Erklärung der Vereinten Nationen von Washington vom 1. Januar 1942 bezeichnet die Erhaltung der Menschenrechte in den eigenen wie in den anderen Ländern als ein Kriegsziel, und die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 betont in der Präambel ihre Entschlossenheit, den Glauben an die Grundrechte der Menschen zu bestätigen. Demgemäß wird in den Friedensverträgen von 1947 Italien, Rumänien, Ungarn, Bulgarien und Finnland die Bedingung auferlegt, in ihren Ländern allen Personen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion die allgemeinen Menschenrechte und die Grundfreiheiten zu gewährleisten, und im Juni 1948 proklamiert eine Kommission der Vereinten Nationen in achtundzwanzig Artikeln die Menschenrechte auf Leben, Freiheit und persönliche Sicherheit, auf Gleichheit vor dem Gesetz, auf Freizügigkeit, auf Familiengründung und Eigentum, auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, auf soziale Sicherheit und Arbeit, auf Erziehung, Ruhe und Muße.

In Deutschland setzte sich in den politischen Kämpfen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen Einzelstaaten das Prinzip einer mehr oder weniger demokratischen Verfassung durch, die erste in Sachsen-Weimar im Jahre 1816. Die Frankfurter Nationalversammlung beschloß 1848 die „Grundrechte des deutschen Volkes", die in die Reichsverfassung von 1849 aufgenommen, aber 1851 durch Beschluß des Deutschen Bundes wieder außer Kraft gesetzt wurden. Diese Grundrechte der Frankfurter Verfassung gingen übrigens über den Begriff der Menschenrechte weit hinaus und enthielten außerdem zeitlich bedingte Reformgedanken oder aus demokratischem Doktrinarismus entsprungene Vorschriften wie die Aufhebung der Jagdrechte.

Die Reichsverfassung von 1871 ebenso wie die vorangegangene Verfassung des Norddeutschen Bundes enthielten keine Grundrechte. Eine Ablehnung der Grundrechte als solcher bedeutete dies jedoch nicht, da es einerseits Hauptaufgabe dieser Verfassung war, den Aufbau und die Aufgaben des Reiches zu regeln, und anderseits die Verfassungen der einzelnen Länder des Reiches entsprechende Bestimmungen enthielten. Außerdem wurden durch Einzelgesetze des Reiches eine Reihe von Grundrechten gewährleistet, z. B. Freizügigkeit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, so daß es auch unter dieser Verfassung „dem deutschen Volke an reichsgesetzlich verbürgten Grundrechten nicht gefehlt hat."[17]

Sehr eingehend befaßt sich die Weimarer Verfassung von 1919 in ihrem zweiten Hauptteil (Art. 109—165) mit den „Grundrechten und Grundpflichten der Deutschen". Auch diese Verfassung enthält außer der Formulierung reiner Menschenrechte, beispielsweise der Freiheit der Person (Art. 114) eingehende konkrete Regelungen staatsrechtlicher Art wie des

[17] Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reichs, 3. und 4. Aufl., Berlin 1926, S. 298.

Beamtenrechts, des Schulwesens, des Wirtschaftslebens, die, über den Begriff der Menschenrechte hinausgehend, Vorschriften für den inneren Ausbau des Staates oder Richtlinien für die Gesetzgebung bedeuteten.

Das Bonner Grundgesetz vom 23. Mai 1949 beschränkt demgegenüber die Grundrechte mit wenig Ausnahmen „auf die alten klassischen Grundrechte".[18] So kommt die Bonner Verfassung mit 19 Artikeln über die Grundrechte aus, gegenüber 57 Artikeln in der Weimarer Verfassung. Diese 19 Artikel stehen aber, psychologisch durchaus verständlich nach der furchtbaren Preisgabe der Menschenrechte in der jüngsten Vergangenheit, an der Spitze des Grundgesetzes und beginnen in Art. 1 mit folgender programmatischer Kundgebung:

„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."

Wir wiesen bereits darauf hin, daß seit Jahrzehnten und besonders in den letzten Jahren der naturrechtliche Gedanke unter Zurückdrängung des Rechtspositivismus wieder stärker in den Vordergrund tritt, eine Entwicklung, die auch von Gegnern der Naturrechtslehre festgestellt wird und die vom christlichen Standpunkt aus nur begrüßt werden kann. Freilich ist Naturrechtslehre nicht ohne weiteres die christlich-theistische Auffassung des Naturrechts, und wer unsere Darstellung der Entwicklung des Naturrechts und der Menschenrechte überblickt, könnte auf die Vermutung kommen, daß die beiden Haupttypen dieser Begriffe, die man als den christlich-metaphysischen und den rationalistisch-politischen bezeichnen kann, durch eine tiefe Kluft getrennt seien. Dies ist jedoch, soweit es sich um den Aufbau konkreter naturrechtlicher Forderungen handelt, nicht der Fall. Vielmehr stimmen viele Grundrechte, etwa die Gleichheit vor dem Gesetz, die Unverletzlichkeit der Person, der Anspruch auf Sicherung der Existenz auch in begrifflich verschieden fundierten Systemen inhaltlich überein. Abweichungen betreffen Grenzgebiete, etwa die Frage, ob gewisse Grundrechte zweiter Ordnung sind, d. h., nur zeitbedingt aber nicht absolut, z. B. die Freiheit der Presse, ferner aber auch ausgesprochen religiöse Fragen wie die des Anspruchs der Erziehungsberechtigten auf die Errichtung konfessioneller Schulen, die bei der Beratung über die Bonner Verfassung erhebliche Schwierigkeiten bereitete. Aber im großen und ganzen läßt sich sagen, daß Naturrecht und Menschenrechte nicht nur als Fundament der Demokratie allgemein anerkannt sind, sondern auch im wesentlichen in ihrer praktischen Auslegung bei den Anhängern verschiedener Weltanschauung übereinstimmen, soweit diese den Grundsatz der Demokratie bejahen.

Ist damit aber das Problem der heutigen Stellung des Naturrechts gelöst? Ist damit Bestand und Ziel der Demokratie gesichert? Um die Problematik

[18] von Mangoldt, Das Bonner Grundgesetz, Berlin und Frankfurt 1950, S. 35.

dieser Fragen aufzuzeigen, genügt es, auf eines hinzuweisen: Die Verfassung der Sowjetunion von 1941[19] behandelt in den Artikeln 118 bis 131 die Grundrechte und Grundpflichten der Staatsbürger und stellt dabei nicht nur Grundsätze auf wie das Recht auf Arbeit, das Recht auf Erholung, das Recht auf soziale Fürsorge u. dgl., sondern „garantiert" den Staatsbürgern der Sowjetunion u. a. auch die Freiheit des Wortes und die Freiheit der Presse (Art. 125), gewährleistet ihnen sogar die Unantastbarkeit der Person (Art. 127). Es liegt auf der Hand, daß in einem staatlichen System, das sich zu seiner politischen Behauptung wie zur Durchführung seiner wirtschaftlichen Aufgaben auf Sklaverei stützt, für Menschenrechte kein Platz ist. Auch in der Verfassung der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken sind demokratische Menschenrechte festgelegt, und schließlich war ja während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland die Weimarer Verfassung formell noch in Kraft.

Die Lösung dieses Paradoxons ergibt sich aus einer tieferen Auffassung des Begriffs der Demokratie und des Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie. Wenn die Demokratie nur eine formale Konstruktion ohne inneres Leben ist, wenn sie zum bloßen politischen Schlagwort wird, das in Wirklichkeit nur den Deckmantel für irgendwelche Sonderinteressen abgibt, wenn sie gar zur Tarnung undemokratischer Machtverhältnisse wie in den „Volksdemokratien" herabsinkt, dann fehlt den Menschenrechten, deren Hüterin sie sein soll, in Wirklichkeit das sichere Fundament. Demokratie ist eine Regierungsform, die von Bürgern „die ganze moralische Reife fordert", hat Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 gesagt.[20] Wohl ist das Naturgesetz, auf dem das Naturrecht beruht, den Menschen ins Herz geschrieben. Aber sie müssen es erkennen und befolgen und ihre Menschenwürde in seiner Verwirklichung suchen. Nicht die papierene Urkunde, in der das Staatsgrundgesetz aufgezeichnet steht, ist der Schutz der Menschenrechte, sondern die Menschen selbst sind es, wenn sie in klarer Einsicht und innerer Festigkeit gerade in Notzeiten Freiheit und Menschenwürde achten und ihr vornehmstes Naturrecht darin sehen, ihren Platz als dienendes Glied der menschlichen Gemeinschaft auszufüllen, nicht aber diese Gemeinschaft auf Kosten anderer auszunutzen. Von einem solchen Zustand sind aber auch Staaten mit einer einwandfrei demokratischen Verfassung heute noch weit entfernt, und das warnende Beispiel des Schicksals der Weimarer Republik hat gezeigt, daß eine formale Demokratie inneren und äußeren Schwierigkeiten gegenüber nicht genügend Festigkeit und Widerstandskraft besitzt, wenn ihre Bürger die nötige moralische Reife nicht haben; eine Reife — so heißt es in der zitierten Weihnachtsbotschaft des Papstes weiter —, „zu der vollständig und sicher zu gelangen man vergeblich hoffen würde, wenn das Licht aus der Grotte von Bethlehem nicht den Weg erleuchtete".

---

[19] Bei Dennewitz a. a. O., S. 191 ff.

[20] P. Jussen, Gerechtigkeit schafft Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII., Hamburg 1946, S. 105.

Die heile Ehe

Von IVO ZEIGER S. J.

Es hat sich, wie bereits am Schluß des ersten Beitrags („Ehescheidung und Ehenot", s. Juniheft) gesagt worden ist, leider selbst bei guten Katholiken die Ansicht gebildet, die strenge Unauflöslichkeit der Ehe sei eben doch nur ein katholisches Sonderdogma. Lehre und Praxis nichtkatholischer Bekenntnisse, die sich doch auch christlich nennen, die gesamte moderne Lebensauffassung und staatliche Gesetzgebung stehen in geschlossener Front dagegen. Sie erheben dabei den Anspruch, im Namen der gesunden menschlichen Natur zu sprechen. Folgerichtig bezeichnen sie den kirchlichen Standpunkt als lebensfremd, naturfeindlich, widernatürlich. Die steigende Ehenot scheint ihnen insofern recht zu geben, als in ihr die vergewaltigte Natur sich gegen unverständliche Gesetze aufbäume. Gestehen wir ehrlich: auch in unseren Reihen ist das Vertrauen in eine naturrechtliche Begründung der unlösbaren Einehe erschüttert. Darum stützt sich ja die Lehrverkündigung vorwiegend, nicht selten ausschließlich, auf Christi Offenbarungswort und die Autorität der Kirche. Das bedeutet aber — und der mißtrauisch gewordene Laie hört das heraus — ein Sichverschanzen hinter Wällen, die der gläubige Katholik einfach nicht berennen, nicht einmal ernstlich bekritteln darf.

Er tut es aber doch, und wenn er schweigt, dann rufen um so lauter die Nicht-mehr-Kirchgänger. Gerade sie aber gilt es zu überzeugen. Dabei müssen wir uns sagen, daß ein echter Widerspruch zwischen der Stimme der Natur und dem Wort ihres Schöpfers nicht bestehen kann. Christus hat an keiner Stelle die Menschennatur vergewaltigt, auch dort nicht, wo er fordert: „Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach."

Die Gegner der unauflöslichen Ehe berufen sich auf die Natur. Sie konnten dies tun, solange alles mehr oder weniger Theorie blieb. Im Augenblick jedoch, wo ihre Lehre im breiten Umfang der menschlichen Gesellschaft zu Tat und Leben wurde, mußte sich zeigen, wo die wahren Bundesgenossen stehen. Dieser Augenblick ist erreicht. Die Natur steht auf wider ihre „Freunde"; sie ist nicht Bundesgenosse der Ehereformer, sondern sie kämpft für Gottes Idee und Recht; sie wehrt sich und schlägt zurück. Hier sollte unsere Arbeit ansetzen.

Zunächst jedoch eine Vorbemerkung. Nichts wäre verhängnisvoller als gedankliche Unklarheit oder naturrechtliche Schwärmerei. Wir dürfen nicht die Fehler des 18. Jahrhunderts wiederholen. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte haben das Naturrecht wieder zu Ehren gebracht, man spricht wieder von Grundrechten und Menschenrechten; aber man gibt auch manches als Naturrecht aus, was doch sehr weit abgeleitete, schwach begründete Folgerung ist. Im Völkerrecht und Staatsrecht, in individualen und sozialen Rechtskonstruktionen ist man wieder auf dem Weg, einer naturrechtlichen

Romantik zu huldigen. Das muß, wie schon einmal, einen Gegenschlag auslösen, und zwar in der Richtung eines noch schlimmeren Positivismus.

Was versteht man überhaupt unter „Natur"? Daß z. B. der Mann in geschlechtlichen Dingen mehr als die Frau nach Abwechslung und Freischweifigkeit drängt, ist auch Natur, aber nur eine Teilerscheinung, ein vom Ganzen losgelöster Trieb, nicht die Gesamtschau. Dabei können wir einmal ganz absehen von der Erbsünde, es genügt vollauf, das Menschenwesen in seinem ganzen Umfang zu sehen, um festzustellen, daß Triebleben, Lustverlangen, Eigennutz und Glückshunger ohne Opferbereitschaft, ohne Dienstmut und Hingabe an die höhere Aufgabe eben nicht den ganzen Menschen besagen. Die Ganzheitsschau des Menschen besagt: Sinnenwesen und Geistwesen, leibliche Erdgebundenheit und innere Höhensehnsucht, sittliche Verwundbarkeit und persönlichen Seelenadel, Selbstand des freien, glückbegehrenden unbändigen Ich und Gebundenheit an Dienst und Aufgabe vor Gemeinschaft und Gott. Jede Teilbetrachtung spaltet ab, wird Hairesis, führt zu irrigen Folgerungen.

Auf dem Gebiet des Sexuallebens, das so empfindlich der erbsündigen Schwäche und Schwächungsmöglichkeit unterworfen ist, fordert der Gebrauch des Wortes Natur besondere Wachsamkeit. Die meisten Darlegungen unserer Zeit schildern den übermächtigen Trieb, den unterliegenden Menschen, den hemmungslosen Genußsucher. Das ist das breitausgelegte Beweismaterial, mit dem das wahre Gesicht der menschlichen Sexualnatur gezeichnet und die Stimme der Natur hörbar gemacht werden soll. Aber es ist doch eine Einseitigkeit, nur die Nachtseite. Man darf sich nicht wundern, wenn daraus die Weltsicht eines Nachtvogels erwächst. Nicht alle Literaten, Drehbuchschreiber und überfeinerten Lebensreformer haben das Recht, im Namen der Natur zu sprechen, nämlich der gesunden, schlichten, geraden, unverdorbenen Menschennatur. Ob wir ihre Darstellungen, die weithin die heutige Problematik mit erzeugt haben, nicht zu ernst nehmen? Vor allem den Blick uns trüben lassen für die echte Schau auf das Menschenwesen? Sie künden ja gar nicht von den vielen, die sich emporringen, sondern nur von denen, die unterliegen; sie künden nicht die ganze ungeteilte Natur, sondern ihre losgelösten, sich ungebärdig sperrenden Triebe.

Wohl wird man auch bei gewissenhafter Wesensschau aus dem Sein der menschlichen Natur nicht stets mit eindeutiger Sicherheit das sittliche Soll ableiten können. Hier geht es nicht um kühle mathematische Operationen. Gerade weil ein Soll, also oft lästige Pflichten sich anmelden, kommt die erbsündlich geschwächte Natur leicht in Versuchung, sich gegen die Folgerung zu sperren; sie verführt dann den Verstand, mit den Mitteln seiner Logik bequemere Lösungen zu suchen. Die großen Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit sind gewiß grundsätzlich der menschlichen Verstandesforschung zugänglich. Tatsächlich jedoch besteht, besonders in ethischen Fragen, eine Störung des Empfangsgerätes: die nicht „uninteressierte Natur", die natura callida. Wenn die genannten Wahrheiten wirklich von allen, d. h. von den

breiten Schichten, ohne viel Forschermühe, mit verpflichtender Sicherheit und ohne Verbiegungen erkannt werden sollen, braucht es eine positive Offenbarung. Sonst wird die Wahrheit, wie die Menschheitsgeschichte beweist, im Drang des Alltags, im trüben Licht der Leidenschaft, in der niederziehenden Schwerkraft sittlicher Trägheit zum bequemeren Irrtum umgebogen. Es braucht also für die Lehrverkündigung über die Ehe immer auch Offenbarungswort und Autorität.

Wenn jedoch das Offenbarungswort auch jenen wieder glaubhaft werden soll, die eine kirchliche Autorität ablehnen, so muß die Natur als Herold ihr vorausgehen. Sie spricht heute deutlicher als bisher; nicht etwa, weil ihre Stimme in den Einzelmenschen wieder unverfälscht zum Durchbruch käme — das Gegenteil trifft zu —, aber deutlicher in dem Sinne, daß infolge der Störung des gesamten gesellschaftlichen Lebens die mißhandelte Natur sich erhoben hat und nun daran ist, das eindringlichste Argument Gottes gegen menschliche Irrungen durchzuführen: die deductio ad absurdum.

Das Menschenwesen ist geschlechtlich in zwei Grundtypen gesondert: „Gott schuf den Menschen; als Mann und Weib schuf er sie" (Gen 1,27). Die Verschiedenheit ist begründet in verschiedenen Keimdrüsen, die zur Weckung neuen Lebens bestimmt sind. Ihrer Wirkmöglichkeit ist je eine bestimmte Körperorganisation zugeordnet, und entsprechend auch eine bestimmte Verhaltungsweise des niederen und höheren Seelenlebens. Als Wirkhebel ist außerdem ein eindeutig ausgeprägter Trieb eingebaut, der Mann und Frau um das Bedürfnis gegenseitiger Ergänzung wissen und zueinander streben läßt. Weil die Fortpflanzung ein harter Dienst an der Natur ist, der — wenigstens aufs Ganze gesehen — unbedingt geleistet werden muß, darum äußert sich der Trieb mit besonderer Macht. Von dieser Seite gesehen unterscheidet sich der geschlechtliche Mechanismus nicht von dem der Tierwelt: er wirkt in Mann und Frau, damit sie Vater und Mutter werden, damit in vereintem Vollzug das Werk der Natur geleistet werde.

Aber die Natur des Menschen sagt noch mehr, ganz wesentlich mehr. Der Geschlechtstrieb tritt beim schlichten, unverdorbenen Menschen zunächst in Tätigkeit nicht als bloß animalische Triebbefriedigung, sondern im Feiergewand der Liebe. Er geht aus von geistigen Wertungen der Person des Partners; zuerst findet sich Seele zu Seele, Ehrfurcht zu Verehrung, Hingabe zu Dienstbereitschaft, Freiheit zu Würde. Mit anderen Worten: die menschliche Natur will die Betätigung der geschlechtlichen Anlage nicht als blinden Gehorsam gegen ein blindes, wildes Triebgesetz, sondern sie will den menschenwürdigen Vollzug einer den ganzen Menschen in keuscher Freiheit segnenden Aufgabe.

So steht im Vordergrund dieses Erlebens nicht die Freischweifigkeit, sondern die Ausschließlichkeit, ja die Totalität der Hingebung. Schon der bloße Gedanke an einen Vorbehalt müßte der Liebe das Herzstück herausreißen. Die Liebe ist es, d. h. die Hochschätzung der Personwerte und das

unbedingte gegenseitige Wohlwollen, die sich als innerer geistiger Vorgang einen äußeren, auch körperlichen Ausdruck sucht und so ganz naturgemäß bis zur letzten Hingabe führt. Die Hingabe jedoch stellt sich erlebnismäßig dar als restloses Sich-eröffnen gegenüber dem anderen, ein Aufgeben auch jener leib-seelischen Geheimnisse, die sonst in scheuer Scham vor Fremden gehütet werden. Die Hl. Schrift nennt sie, in klarer Einsicht dieses Sachverhalts, ein „Erkennen". Es wäre nun aber gegen die menschliche Würde — auch dies wird erlebnismäßig miterkannt — sich in solcher Weise hinzugeben, ohne einen gleichrangigen Gegenwert: nämlich in gleicher Einzigkeit aufgenommen zu werden in die persönliche, liebende Geborgenheit des andern.

Am Beginn geschlechtlicher Beziehungen steht also wie ein Urphänomen die totale Liebe, die eifersüchtig gehütete Ausschließlichkeit der Hingabe, d. h. die eindeutige Tendenz zur Einehe.

Gewiß können sich Abweichungen von diesem Urerlebnis einschleichen, bei Einzelnen und in ganzen Kulturordnungen: der Drang zu Freiheit und Abwechslung, die geradezu legalisierten Formen von Ehe-Entartungen: Vielweiberei und Vielmännerei. Aber die verschiedenen Gründe, die man herangezogen hat, um diese Formen zu recht-fertigen, beweisen allein schon, daß sie vor dem Richterstuhl des gesunden Empfindens eben nicht bestehen können. Die Begründungen mögen mehr oder minder eindrucksvoll sein, denn sie können sich auf jeweils eine Teilerscheinung der geschlechtlichen Seinsordnung berufen — Sorge um möglichst zahlreiche Nachkommenschaft, die Frau als billige Arbeitskraft, Nachgeben an den übermächtigen, fahrigen Trieb des Mannes —, aber darin liegt klar ausgesprochen, daß die Ganzheitsschau der menschlichen Natur verloren ging, daß die Würde des einen Geschlechtspartners erniedrigt wird, indem der andere sich zur Leidenschaft erniedrigt. Die Menschennatur in ihrer umfassenden Ganzheit gesehen, verlangt die Hoheit und Würde der reinen Einehe.

Wenn ein Ehegatte zum erstenmal von der Untreue des andern erfährt, schreit seine ganze Natur innerlich auf; es stürzen ihm Himmel ein. Vielleicht vermag gereifte Liebe bei ruhiger Überlegung ein Verzeihen zustandezubringen, aber mit dem unbefangenen, beglückenden Vertrauen ist es vorbei, die rückhaltlose Hingabe ist in ihrer seelischen Wurzel getroffen. Wenn die moderne Ehegesetzgebung als Hauptgrund für eine Scheidung die eheliche Untreue aufstellt, so anerkennt sie damit die Echtheit und Richtigkeit dieser Naturstimme. Freilich begeht sie sofort einen ungeheuerlichen Widerspruch: sie öffnet grundsätzlich den Weg zu neuer Ehe, belohnt also das Eheverbrechen; der Gedanke an die bloße Scheidungsmöglichkeit trägt die Vergiftung bereits in die ersten Regungen menschlicher Liebeshingabe.

Denn mit dem Urphänomen der Ausschließlichkeit ist ein anderes verbunden, das „auf Dauer". Auch hier spricht die schlichte junge Liebe ganz eindeutig. Wenn zwei erblühte Menschen — zwei Menschen vorausgesetzt, die nicht durch die Schule einer gesunkenen Kulturauffassung gegangen

sind — sich zum erstenmal ihre Liebe gestehen, drängt sich ihnen in unbewußter Selbstverständlichkeit das Wort auf die Lippen: ich bin dein auf immer. Das ist nicht gekünstelt, nicht das Ergebnis von Romanlesen, hier spricht unverfälscht die Natur. Wenn die Ehereformer sich immer auf die Stimme der Natur berufen, warum nicht an dieser Stelle, wo das geschlechtliche Erleben erblüht, wo seine Quellen klar und rein aufspringen? Dieses Wort junger Liebe mag manchem später im Lichte nüchterner Berechnung übereilt erscheinen — dennoch hat die Natur gesprochen, und zwar wie überhaupt auf diesem gesamten Gebiet jene Natur, die dann machtvoll und unerbittlich auf ihr eigenes Ziel zusteuert, das weit über das augenblickliche Glücksverlangen der beiden hinausgreift. Sie sollen Vater und Mutter werden, neuen Menschen Leben geben. Dazu braucht es mehr als die liebestrunkene Vereinigung, mehr als die leibliche Wiege des Mutterschoßes, es braucht einen gesicherten, dauerhaften Hort für die jahrelange Pflege und nicht zuletzt für die geistige Erziehung des Menschen: die feste Familie. Diesen Beitrag können naturgemäß nur Vater und Mutter selbst leisten, jene liebend Hingegebenen und Verpflichteten, die auch das Leben gaben. Alle anderen Einrichtungen bleiben stets nur Ersatz. Ersatz mag in Einzelfällen von der Natur geduldet werden, als Regel eingerechnet wird er nicht. Die Natur verlangt Sicherung für das neue Leben bis zur Vollreife seines Menschentums, also eine Dauerverbindung von Vater und Mutter — eine aus sich unauflösliche Ehe.

Diese Gegebenheiten der Natur werden von der göttlichen Offenbarung nicht angetastet. Im Gegenteil, sie werden, den allgemeinen Strukturgesetzen der Heilsordnung entsprechend, in hellerer Klarheit bestätigt und in die höhere Ordnung des übernatürlichen Lebens erhoben. „Christus hat die Wurzel und Grundlage der Familiengemeinschaft einbezogen in den liebevollen Plan der allgemeinen Wiederherstellung unseres Geschlechtes; er führte sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Hoheit zurück. Darüber hinaus hat er sie mit der Würde eines wahren und großen Sakramentes umkleidet und damit ihre geordnete Sorge seiner Braut, der Kirche, anvertraut“ (Pius XI., Casti connubii, 31. Dez. 1930, Eingangsworte).

Die Ehe ist also von Gott, dem Schöpfer der Natur eingesetzt, von Gott, dem Erneuerer und Erlöser aus Entartung befreit, neu gefestigt und auf die Ebene heiliger Dinge erhoben. Damit hat Gott seine Hand auf die Ehe gelegt. Menschlichem Gutdünken ist sie entzogen, selbst dem Gutdünken der Kirche und ihrer höchsten Gewaltträger. Über Wesen und Grundeigenschaften der Ehe kann weder der Einzelmensch noch irgend eine menschliche Gemeinschaft verfügen.

Daß die eheliche Verbindung unter Getauften zu einem Sakrament erhoben ist, bedeutet zunächst für den naturgebundenen Verstand eine starke Zumutung. Sakramente sind gnadenbedeutende und gnadenwirkende Zeichen. Das sakramentale Zeichen selbst ist, wie Wasser oder Öl, dem irdischen

Bereich entnommen. Sie sind also irdische Schalen, die göttliche Gnade darreichen, aber eben nicht nur darreichen, nicht nur empfangen, sondern sie greifen selber in die Innenwelt des dreieinigen Gottes, um dort die Gnade zu schöpfen. In ihrer Werkzeuglichkeit gehen sie in das Wirken Gottes selber ein.

Daß nun edle Naturgaben wie Quellwasser, Öl, Weizenbrot und Wein, heiliges Tun wie Handauflegung und Segensworte in solchen Dienst einbezogen werden, geht dem Menschen in etwa ein. Daß aber auch die geschlechtliche Vereinigung im Ehesakrament zu einem Born der Gnade erhoben sein soll, will einer rein menschlichen Betrachtungsweise zunächst unfaßbar erscheinen. Handelt es sich doch hier um jenes Gebiet, das den Menschen am stärksten an das Niedere in seinem Wesen erinnert, das mehr noch als der Selbsterhaltungstrieb an der Wildheit und Furchtbarkeit der untermenschlichen Natur teilnimmt.

Es hat in der Menschheitsgeschichte, auch außerhalb des Christentums und gerade dort, immer wieder Bewegungen gegeben, die aus falsch verstandener Geistigkeit das geschlechtliche Tun als unwürdig verdammten; und es kann für jeden erwachsenen, edelempfindenden Menschen Stunden geben, da ihn die „Versuchung des Manichäismus oder des Katharertums anwandelt". Man könnte nun sagen, Gott habe gerade deshalb diese „heimlichste und unheimlichste Naturkraft" (Kardinal Faulhaber) durch erhöhte Gnaden bändigen und veredeln wollen. Das ist richtig, trifft aber nicht den Kern der Sache. Das grundlegende Element des ehelichen Sakramentes wird doch gebildet vom gegenseitigen Ehewillen. Also nicht das Triebhafte, das auf Befriedigung drängt, ist das Entscheidende, erst recht nicht das Grundlegende. Vielmehr ist es die Übereinstimmung der Seelen, die geistige Einheit, die am Beginn des unverdorbenen geschlechtlichen Tuns steht: die gegenseitige Zuneigung, Hochschätzung und Liebe, die zwei Menschen in Ausschließlichkeit und Treue auf Wohl und Wehe bindet. Aus dem Wesen der Sakramentalität erfährt also unsere naturrechtliche Analyse neue Bestätigung.

Noch mehr: die Ehe ist gerade deswegen Sakrament, weil sie Abbild heiligster Verbindung ist. Die mittelalterlichen Rechtssammlungen, jene vielgeschmähten „geistlosen Produkte von Gesetzesmenschen", sprechen in Bildern von solcher Erhabenheit, wie wir sie heute gar nicht mehr anzuwenden wagen: Die christliche Ehe ist Abbild jener Verbundenheit, in der sich menschliche und göttliche Natur im Schoß der reinsten Jungfrau Maria in die unlösbare Einheit des menschgewordenen Gottessohnes Jesus Christus gebunden haben. Oder jener liebenden Innigkeit, mit der die Seele des Gerechtfertigten im Himmel auf ewig in die Brautschaft mit der ungeschaffenen Gnade, dem Heiligen Geist, aufgenommen wird. So sprach das Mittelalter, dem man jede edle Ehekultur abstreiten will, jenes Mittelalter, wo die Menschen angeblich von der Kirche in dumpfer Unwissenheit gehalten wurden.

Der heutigen Lehrverkündigung ist eigentlich nur noch das Bild aus dem Paulusbrief von der Brautschaft zwischen Christus und seiner Kirche geblieben. Der Vergleich ist von zarter Reinheit und ernster Strenge: der ewige Gottessohn verbindet sich in keuscher und fruchtbarer Liebe mit der aus armen Menschen aufgebauten Kirche. Gewöhnlich legen wir den Nachdruck auf das Zarte dieser himmlischen Liebe. Es ist aber auch etwas sehr Ernstes mitgesagt für die eheliche Treue: die Kirche ist nun ihrem Bräutigam, dem in ihr fortlebenden Christus angetraut, nicht nur in das Glück allmächtiger Geborgenheit und inniger Vertrautheit, sondern auch in Leid und Opfer Christi. Beide sind sie an Christi Kreuz genagelt, beide haben sie den dornenvollen Weg des Gottesreiches zu gehen, bis ihre Erdenaufgabe erfüllt ist. Von hier empfängt die unwandelbare, unlösbare Ehetreue ihren heiligsten Ernst.

Die christliche Ehe ist ein Sakrament eigener Art. Es wirkt nicht nur einmal im Augenblick seiner Spendung, sondern immerfort, solange das Zeichen, das Eheband, fortbesteht. Gerade weil das körperliche Zusammenleben so leicht der Gefahr ausgesetzt ist, in Zügellosigkeit und Würdelosigkeit zu entarten, muß die heilende und adelnde Gnade immer neu an der Wurzel ansetzen und wie ein Lebenskeim von oben in die gefährdete Natur eingesenkt werden. Das bedeutet aber noch etwas anderes: wie schon die Natur die Liebenden über ihr Ich und ihr persönliches Glücksverlangen hinausweist in Aufgabe und Verantwortung vor dem neuen, aus ihnen entsprossenden Leben, so in viel erhabenerer Weise das Sakrament. Gewiß treten die Brautleute freiwillig in diesen Lebensstand; und am meisten ist es Gott, der in Ehrfurcht vor dieser freien Entscheidung steht, so sehr, daß vor ihm eine unfreiwillig geschlossene Ehe ungültig wäre. Aber wenn sie sich vereint haben, sind sie in eine höhere Dienstbarkeit eingetreten. Natur und Offenbarung stehen hier in voller Einigkeit gegen jene auf, die nur Lust und diesseitiges Glück versprechen, die das Recht auf ungebundenes Ausleben proklamieren. Ehestand ist Opferstand, Dienstaufgabe, ist, wie ein altes, aus tiefer Erfahrung stammendes Wahrwort des Volkes sagt, Wehestand. Daher ist er ein Dauersakrament, eine nie abbrechende Gnadenhilfe, damit die Brautleute auch unter Hintansetzung ihres persönlichen Glückshungers den Weg ernster Pflicht gehen, die Leiden durchstehen, zu reifer Liebe und zu jenem Menschentum sich durchringen können, das nur in Pflichterfüllung und Opfer sich vollendet.[1]

[1] Ein abschließender Beitrag wird untersuchen, was unter Voraussetzung der modernen Ehegesetze zur Behebung der Ehenot getan, was durch eine Verbesserung der Gesetzgebung angestrebt werden sollte.

Willensfreiheit

Von HUBERT THURN S. J.

Die Freiheit des Willens wird im öffentlichen Leben bei allen Handlungen des Menschen, sofern er nicht „geisteskrank" ist, als selbstverständlich vorausgesetzt. Andererseits weiß der Seelsorger zur Genüge, daß viele Menschen unter Störungen der Willensfreiheit leiden, die keineswegs eingebildet sind. Die Erschütterungen der Vergangenheit und die Belastungen der Gegenwart haben an den Kräften gezehrt, so daß das Gleichmaß der Willensrichtung, also auch die Freiheit, behindert ist. Ferner bringen Vermassung, Schlagwort und Terror eine Einengung des Blickfeldes, eine Verwirrung des Urteils und eine Verkümmerung der Motivwelt zustande, die die Entscheidungsfreiheit erschweren.

Störungen der Willensfreiheit sind nur dann einigermaßen zu erhellen, wenn die Willensfreiheit in ihrem Wesen und in ihren Grundlagen geklärt ist.

Die Willensfreiheit ist wesentlich Selbstbestimmung, deren Verwirklichung an Wahl, Entscheid und Ausführung des Entschlusses gebunden ist.

Die Wahl geschieht auf Grund von Motiven, Werten, die subjektiv bedeutsam sind, also dem Wählenden erstrebenswert erscheinen. Ein Wert kann auch die Unterlassung einer Willenshandlung sein. Der Entscheid (Entschluß) ist der Kern des Willensvorganges, die Freiheit wird im Entscheid zum „Akt". Der freie Entscheid ist — obwohl frei — nicht grundlos. Zum hinreichenden Grund seines Vollzuges gehört auch der zu verwirklichende Wert. Die Ausführung des Entscheids, die Willenshandlung, ist häufig nichts weiter als ein assoziativer Vorgang, der in den Willensexperimenten oft als zwangsläufig anmutet. Jedoch ist er das keineswegs, denn trotz des Entscheids kann die Ausführung der sich aus dem Entscheid ergebenden Willenshandlung aufgeschoben oder unterlassen werden.

Sind für einen Menschen im allgemeinen Wahl, Entscheid und Ausführung möglich, so nennen wir ihn „normal". Abnorm wäre ein Mensch, der immer oder weitgehend über die Fähigkeit des Wählens, des Entschließens und Ausführens der Handlung nicht verfügt. Die allgemeine Fähigkeit zur Freiheit nennen wir „große Freiheit". Von ihr wäre zu unterscheiden die kleine oder Situationsfreiheit, also die Freiheit eines bestimmten Augenblickes. Es ist sehr wohl denkbar und entspricht der Erfahrung, daß ein Mensch, der im allgemeinen frei (also „normal") ist, dennoch in einem gegebenen Augenblick in seiner Freiheit behindert ist. Als Behinderung der Freiheit des normalen Menschen werden von der Moraltheologie Mangel an Einsicht, Furcht, Leidenschaft u. a. m. genannt.

Diese Unterscheidung hat für die Praxis große Bedeutung. Mit dem Nachweis, daß ein Mensch „normal" ist (im oben erläuterten Sinn), ist noch nicht gegeben, daß er in jedem Augenblick oder in einem gegebenen Augenblick

frei ist, die Voraussetzungen der Freiheit, Wahl, Entscheid und Ausführung eines Entschlusses verwirklicht sind.

Die Freiheit des Menschen ist keine stehende, unveränderliche Größe. Sie wächst mit dem gesamten menschlichen Volumen. Es gibt eine Entwicklung der Freiheit. Die Freiheit des Kindes und des Jugendlichen ist im allgemeinen geringer als die des Erwachsenen. Dies gilt nicht nur vom Selbstbesitz und von der Selbstbestimmung schlechthin, also intensiv, sondern auch von der Breite der zu verwirklichenden Werte, also extensiv. Das Kind ist nicht nur im Akt der Selbstbestimmung weniger souverän als der Erwachsene — dafür fehlt ihm die Distanz zu sich selber, oft die Klarheit der Einsicht, die Fähigkeit ruhigen Überlegens, die Prüfung der Folgen usf. — sondern es ist auch, und noch viel mehr, unter der Rücksicht der Ansprechbarkeit für Werte bestimmter Art weniger oder gar nicht aufgeschlossen (z. B. für viele ästhetische, theoretische, ökonomische Werte).

Die strukturpsychologische Betrachtung der Freiheit kann deren Entwicklung verdeutlichen helfen. Unterscheiden wir die drei Bereiche Leib, Seele und Geist, so ist die Freiheit vom Leib her auf den Antrieb, von der Seele her auf das Werterleben, vom Geist her auf die Einsicht angewiesen. Der Antrieb (als „Kapital") ist wahrscheinlich eine im Leben des einzelnen Menschen gleichbleibende Größe. Jedoch lassen sich im Lauf des Lebens Veränderungen, Schwankungen innerhalb der Kontinuität des Willenseinsatzes und damit auch der Freiheit beobachten. Auffällig ist jedenfalls die Sprunghaftigkeit der (willkürlichen) Aufmerksamkeit des Kindes sowie die Labilität des Jugendlichen. Diese impulsiv einsetzende, bald wieder abbrechende Spannung könnte im wechselnden, ungleichmäßigen Antriebsleben begründet sein. Dem Erwachsenen käme dann ein im Vergleich zum Kinde und Jugendlichen gleichmäßigeres Funktionieren der Antriebskräfte zu. Ohne diese Möglichkeit ausschließen zu wollen, möchte man jedoch eher der Auffassung zuneigen, daß die rationale Steuerung beim Erwachsenen besser funktioniert. Die „Bedeutung" der Handlungen ist dem Erwachsenen zweifellos infolge von Erfahrungen stärkeres Motiv der Ausdauer als dem Kind oder Jugendlichen. Das Kind spielt, der Jugendliche experimentiert, während der Erwachsene ernsthaft überlegt und handelt.

Der Seelenbereich als Stätte des Wertfühlens, des Erlebens der Werte, unterliegt jedoch eindeutig einer Entwicklung. Die Werte brechen im Lauf der Entwicklung nach und nach auf. Die „Psychologie der Lebensalter" hat auf Zusammenhänge solcher Art überzeugend hinweisen können. Die ethischen und religiösen Werte, von Kind und Jugendlichen auf Autorität hin gepflegt und anerkannt, werden im Gegensatz zu den Vitalwerten erst im reifen Alter zu innerlich verpflichtenden Mächten. Die u. U. gegebene Gefahr einer mehr oder weniger großen Unechtheit des ethisch-religiösen Erlebens im Kindes- und Jugendalter bildet fraglos eine Beeinträchtigung der Freiheit des Willens. Schließlich unterliegt der Bereich des „Geistes" einer Entwicklung. Die Einsicht in die Notwendigkeit und Richtigkeit von Entschlüssen

und Handlungen ist nicht in allen Phasen der Entwicklung im gleichen Maß vorhanden. Motive, die abstrakt sind, Systeme von Gedanken oft subtiler Art darstellen, sprechen das Kind oder den Jugendlichen wenig oder gar nicht an, weil beide vorwiegend konkret denken. Nun aber sind gerade ethische Werte sehr häufig Komplexe schwieriger und unanschaulicher Beziehungen. Es ist deshalb begreiflich, daß der Kampf zwischen Vitalwerten und sittlichen Werten beim Kind und Jugendlichen leicht ungünstig verläuft. Die Einsicht in die abstrakten Beziehungen ist mangelhaft und bietet für die stark erlebten Vitalwerte kein wirksames Gegengewicht.

Bei den Störungen der Willensfreiheit wird man zwischen normalen und abnormen unterscheiden müssen. Normal wären solche, die jeder, auch der gesunde Mensch, erfährt: Entwicklungserscheinungen, Gewohnheiten, Vorurteile, plötzliche Gemütswallungen (Furcht und Leidenschaft) usf. Diese Seelenzustände stören den geregelten Ablauf der Willensvorgänge und bedeuten eine Behinderung der Freiheit. Besonders die Wahl wird von den Störungen betroffen.

Bei den abnormen Störungen der Willensfreiheit pflegt man zwischen vorwiegend anlagebedingten und vorwiegend umweltabhängigen zu scheiden. Die vorwiegend anlagebedingten nennt man psychopathisch, die vorwiegend umweltbedingten neurotisch. Da auch bei manchen neurotischen Störungen Anlagen vorgegeben sind, die die Behinderung der Freiheit begünstigen, ist eine ausschließliche Erklärung der Störungen aus Umwelteinflüssen oft nicht gerechtfertigt.

Die psychopathischen Willensstörungen sind ausnahmslos Affektstörungen. Der Affekt wird hier zugleich als Antrieb und Stimmungs-, Werterleben gefaßt. Für die Antriebsstörungen sind (angeborene) Schwäche und Ungleichmäßigkeit des Kräftezuflusses ebenso charakteristisch wie Mangel an Steuerung und Fähigkeit zur Disziplinierung. Was das Wert-, Stimmungserleben, die Zwischenschicht der Seele angeht, so findet sich bei der Psychopathie eine Überbetonung oder ein Ausfall oder eine Einseitigkeit der Ansprechbarkeit. Durch die Überbetonung wird der Willenseinsatz insofern erschwert, als die Passivität, die Neigung zum „Schauen" die Tätigkeit erschwert, also Hemmungen schafft, aktiv in die Welt einzugreifen, das Schicksal selbst zu meistern. Die Einseitigkeit der Wertorientierung bringt eine Unempfänglichkeit, eine Unfähigkeit für die Erfordernisse des Lebens mit sich, die außerhalb der Ansprechbarkeit liegen.

Psychopathische Affektstörungen sind der Freiheit des Willens, der Wahl, dem Entscheid und der Ausführung abträglich. Je nach Stärke der Störungen kann die Freiheit von Fall zu Fall sogar aufgehoben sein. Das Maß der Freiheit wird im allgemeinen schwer zu bestimmen, im Einzelfall aus der Analyse der Umstände oft wenigstens einigermaßen zu erhellen sein.

Die neurotischen Willensstörungen muten sowohl subjektiv, d. h. im Bewußtsein des Handelnden, wie auch objektiv, d. h. von außen her ähnlich an wie die psychopathischen. Sie haben ein gleiches oder ähnliches Erschei-

nungsbild, so daß sie im konkreten Fall nur dadurch von den psychopathischen Störungen geschieden werden können, daß sie einer Beeinflussung von außen in stärkerem Maß zugänglich sind. Da sie erlebnisbedingt sind, lassen sie sich auf dem Weg der Verarbeitung der Erlebnisse beeinflussen, ohne daß allerdings die Disposition neurotischer Reaktion immer beseitigt würde.

Die Neurose kann durch ein Erlebnis bedingt sein. Ein solches Erlebnis nennt man Trauma, Verwundung. Die Verwundung kann im strengen Sinn Ursache der seelischen Störung, aber auch Ausdruck einer latent vorhandenen Krise sein. Im letzten Fall tritt die Gestörtheit im Zusammenhang eines nachdrücklichen Erlebnisses offen zu Tage.

Das Trauma als Grund der Neurose zeigt ähnliche Wirkungen wie die psychopathische Konstitution. Das Antriebsleben wird gehemmt, die Wertempfänglichkeit wird herabgesetzt. Die Folge des gestörten Antriebs wie auch der Veränderung der Wertempfänglichkeit ist die Überzeugung, „nicht wollen zu können". Die Wahl, also die Motivation wird oft durch (sekundäre) Gefühlsstumpfheit, durch Apathie und innere Leere erschwert, der Entscheid durch die (reaktive) Antriebsschwäche und -gestörtheit behindert.

Eine andere Form der Neurose geht auf Zwiespältigkeit zurück, so daß der Eindruck quälender „Suspension" entsteht. Diese Art Neurose ist im religiösen Bereich nicht selten anzutreffen. Der zwiespältige, sensible und zugleich triebbegabte Mensch möchte zwei verschiedene, gegensätzliche Richtungen, religiös-sittliches Streben und ungehemmten Lebensgenuß miteinander vereinen. Immer erneute Versuche der Harmonisierung lassen die Unvereinbarkeit schmerzlich zum Bewußtsein kommen, führen zu innerem Zerwürfnis, zum Hader mit sich selbst, mit der Umwelt und dem Herrgott. Die Folge ist eine Störung der Freiheit, die aus Protest, Mutlosigkeit und Resignation erwächst: das Ergebnis des unlösbar scheinenden Konfliktes. Wahl und Entscheid werden gestundet, weil sie zwecklos zu sein scheinen, daher sich der Zustand der „Suspension", der Unentschiedenheit, ergibt.

Schließlich sei noch auf eine Neurose aufmerksam gemacht, die im echten Schuldgefühl, also in der Schuld, in der Sünde ihren eigentlichen Grund hat. Deprimierende Selbstvorwürfe quälen und zerreißen den Menschen. Das Bewußtsein der Unordnung führt zu Ressentiment und Verneinung. Die Willenssituation ist gekennzeichnet durch Abgeneigtheit oder Indifferentismus in Bezug auf die Auseinandersetzung (Wahl) und die mit ihr gegebene Entscheidung.

Eine verhängnisvolle Wirkung des Traumas und der Zerspaltung, des inneren Unfriedens und der Unordnung ist die Schädigung des Selbstgefühls, des Selbstvertrauens, der inneren Geschlossenheit. Aber gerade ein starkes Selbstgefühl, Selbstbewußtsein und Geschlossenheit sind die Voraussetzung mutiger Wahl, fester Willensentscheide und ausdauernder Verwirklichung der Entschlüsse.

Die Frage nach dem Maß der Schuld sollte bei allen Neurosen mit äußerster Vorsicht behandelt werden. Schuld ist nur dort vorhanden, wo die Frei-

heit mißbraucht wird. Die Freiheit ist aber bei allen Neurosen sowohl in Bezug auf die Wahl wie auch auf den Entscheid behindert. Auch die Ausführung des Entschlusses leidet unter der allgemeinen Mutlosigkeit, des sich nicht Auf-raffen-könnens. Ist die Neurose durch Jahre hin zu einem festen Verhaltensgefüge herangewachsen, wird sogar gelegentlich von einer Aufhebung der Freiheit wenigstens in Bezug auf die Verwirklichung bestimmter Werte gesprochen werden können, und zwar dann, wenn die Resignation vollständig ist. Eine eingehende Analyse des einzelnen Falles mag manches klären. Jeder Dilettantismus philosophischer und theologischer Art kann jedoch bei der Bestimmung des Maßes der Schuld großen Schaden anrichten. Wer nicht über eine hinreichende philosophisch-theologische Durchbildung verfügt, sollte sich bei der Frage der Schuld die größte Zurückhaltung auferlegen. Die Selbstanklage des Leidenden bedeutet keineswegs immer Erweis der Schuld. Ebenso fehlerhaft wie die Selbsterkenntnis im allgemeinen kann auch das Schuldgefühl, die Überzeugung der eigenen Zurechnungsfähigkeit sein.

Andererseits ist ein Wegdisputieren der Gründe des Schuldgefühls, der objektiven Normen, nicht gerechtfertigt. Die Unterscheidung zwischen dem, was sein sollte und dem, was möglich war, wäre zu beachten.

Für den Seelsorger (im engeren Sinn), der bei einem Menschen den Eindruck besonderer Lebens- und Gewissensschwierigkeiten empfängt, ist wichtig, sich davor zu hüten, durch vorschnelles Urteil, Ungeduld oder nachhaltiges Betonen dessen, was sein sollte — was dem Leidenden vielleicht längst vertraut ist —, eine Atmosphäre des Mißtrauens, der Abwehr, des Unverstandenseins zu schaffen. Dem Ratsuchenden wird dadurch nicht geholfen. Es besteht vielmehr die Gefahr, daß der Selbsthaß, der dem Neurotiker oft eigen ist, zum Haß wird gegen den, der seine Not nicht begreift und sie nicht anerkennt.

Die Beichte, die wir hier als sakramentale verstehen, wird die Frage der objektiven Schuld oft nicht klären können. Sie sollte aber dem subjektiven Schuldgefühl durch die freiwillige Selbstanklage — von der jeglicher äußerer Druck fernzuhalten ist — gerecht zu werden suchen. Der Hinweis, zu tun was möglich ist, und im übrigen den Entscheid über die Schuld Gott anheim zu stellen, ist der beste Weg, die Vergangenheit zu bereinigen, für die Gegenwart und Zukunft einen neuen Ansatzpunkt zu gewinnen.

Bei der Neurose, die aus echten Schuldgefühlen erwuchs, ist ein Zerreden der Gründe der Unstimmigkeiten nicht nur gefährlich, sondern falsch. Die Beichte, als die Begegnung mit dem lebendigen Christus, ist für die Schuldneurose der Weg der Heilung. Der Nachlaß der Schuld, das Verzeihen Gottes beruhigt und stärkt. Die Ermahnung, die Schwäche zu tragen, aber immer wieder erneut zu versuchen, mit ihr fertig zu werden, also durch das Versagen sich nicht entmutigen zu lassen und den Kampf mit der Sünde als Christenaufgabe anzusehen, ist eine Hilfe, die auch die Zukunft erhellen kann.

Mancher Neurotiker neigt dazu, das freie Handeln, Wahl und Willensentscheid in Bezug auf den Konflikt völlig zu suspendieren, sich gehen und treiben zu lassen. Die Mutlosigkeit läßt ihn apathisch werden. Aber es bleiben ihm, wenn auch in beschränktem Maße, Ansatzpunkte zu handeln. Anstatt gar nichts zu tun, sich tatenlos zurückzuziehen, wäre es ratsam, bei kleinen und unbedeutenden Aufgaben, Schwierigkeiten und Nöten sich durchzusetzen, Risiko zu übernehmen, mit dem Versagen fertig zu werden. Der Hinweis auf die große Bedeutung der Geduld mit sich selbst sollte immer wieder erfolgen. Die Gefühle der Unzulänglichkeit bilden eine Affektmasse, die stets bereit ist, lähmend auf Vorsatz und Selbsttätigkeit einzuwirken. Der bekannte Therapeut F. Künkel hat treffende Anleitungen in seinen Veröffentlichungen gegeben, wie man der Resignation durch die kleinen Selbstüberwindungen des Alltags abhelfen kann.

Wenn die Willensfreiheit in keines Menschen Leben ein fertig daliegendes Etwas ist, sondern der Entwicklung bedarf, so erhebt sich die Frage, wie der Mensch zur Freiheit geführt werden kann.

Die Willenspsychologie hat klar erwiesen, daß es hier Irrwege gibt, die selbst heute noch gern gegangen werden. Willenstraining z. B. im Sinne einer Übung, also immer wieder erneuten Handelns in derselben Richtung, führt nicht einfach zum Ziel. Der Wille ist kein Muskel, der durch Übung gestärkt werden kann. Entscheidend ist vielmehr die Pflege der Motive. Werte in ihrer Schönheit, Güte und Notwendigkeit zu erarbeiten, ist keine leichte Aufgabe, aber es ist erforderlich für die Entwicklung des Willens und der Freiheit. Man hat schon oft darauf hingewiesen, daß es leicht ist, Unwerte zu verdeutlichen und zu diffamieren, in ihren bösen Folgen auszumalen, aber schwer, Werte in ihrer inneren Schönheit und Eigentlichkeit aufleuchten zu lassen. Und doch ist gerade das letzte entscheidend für die Erziehung des Willens zur Freiheit. Lesung, künstlerisches Erleben, Aussprachen, vorgelebtes Leben bieten die Möglichkeit einer Vertiefung und Bereicherung der Wertewelt.

J. Lindworsky hat überzeugend ausgeführt, daß die Motive in der Erziehung nicht vereinzelt hingestellt werden sollten. Eine große Idee, der sie sich organisch einfügen, schließt sie so zusammen, daß sie sich gegenseitig in einen Bedeutungszusammenhang stützen. Hier wäre an die Gesinnung zu erinnern. Die Gesinnung stellt eine grundsätzliche Richtung des ganzen Menschen dar. Das gelegentliche Versagen mag für kurze Zeit aus ihr herausführen, der Mensch als ganzer bleibt jedoch geordnet oder findet bald zur Ordnung zurück, wenn er die gute Gesinnung gepflegt hat.

Für die Überwindung der neurotischen Hemmungen innerhalb der Erziehung und Selbsterziehung ist in diesem Zusammenhang folgendes zu beachten.

Man sollte mit ihnen rechnen, wie man mit dem „Normalen" zu rechnen pflegt. Auch Kinder können schon unter dem Einfluß schwerer neurotischer

Störungen stehen. Die Schüchternen, Scheuen und Ängstlichen, die Unsicheren, die Verbitterten, Vergrämten, „Harten", Aufdringlichen, die Ruhelosen und Nervösen fallen bei einiger Sorgfalt auch dem Ungeübten auf. Wieviel Hilfe kann allein schon durch Verständnis und Geduld, durch Freundlichkeit und Wohlwollen gegeben werden. Wichtig ist die Anerkennung. Würde man doch mehr an die verheerenden Wirkungen der Minderwertigkeitsgefühle, der Mutlosigkeit denken und sie zu verhindern suchen! Manche schwere sittliche Entgleisung, religiöser Indifferentismus, Haß und Abneigung gegen die Gemeinschaft, könnten so leicht verhütet werden. Erfolg und Anerkennung geben Auftrieb, während der Mißerfolg — besonders den Sensiblen — aus der Bahn werfen kann.

Gruhle sagt mit Recht, daß viele Kinder „zurecht geliebt" werden müssen und Goethe spricht vom „Freier", den der junge Mensch braucht. Freiheit des Willens, Willenskraft, Mut — und Liebe hängen eng zusammen.

Der beste Bundesgenosse des Willens ist das Selbstbewußtsein. Wer es zu stärken versteht, erhöht das Maß der Willensfreiheit. Von welch falschen Voraussetzungen läßt sich doch in dieser Hinsicht mancher Versuch der Erziehung und der Selbsterziehung leiten! Als wenn der „gefügige", der zerbrochene Mensch der willensstarke wäre. Selbstunsichere Erzieherpersönlichkeiten können die Selbstsicherheit der ihnen Anvertrauten nicht vertragen. Sie fühlen sich leicht bedroht und projizieren ihre schlechten Erfahrungen unbekümmert in die Sicherheit des Gegenübers hinein. Unsichere Menschen taugen nicht zur Führung und Erziehung anderer, es sei denn, sie versuchen sich von ihren Vorurteilen frei zu machen. J. H. Schultz hat mit Recht auf die neurotisierende Wirkung und Strahlung neurotischer Menschen hingewiesen. Er spricht von einer „Setzung der Neurosen am laufenden Band" — innerhalb der Erziehungsgemeinschaften, der Lebensgemeinschaften, militärischen Einheiten usf. — eine Mahnung an alle, denen Menschen zur Führung und Erziehung anvertraut sind.

Auch für den Neurotiker gelten die Gesetze der Willenserziehung. Auch er bedarf einer Pflege der Motive, der Gesinnung, einer vertieften Einsicht, deren Bedeutung und Begründung. Aber dieser positiven Aufgabe hat eine andere vorauszugehen: der Abbau der hindernden, störenden Gefühlseinstellungen, der Fehlhaltungen. Die ich-fremden, hemmenden Erlebnisse müssen verarbeitet und dem Gesamt der Person eingegliedert werden. Dies geschieht am leichtesten in einer vollständigen Aussprache, die an sich schon reinigenden, lösenden Charakter besitzt. Führt sie zu einem Verständnis der zu Grunde liegenden Zusammenhänge, einer Aussöhnung mit sich selbst, mit den besonderen Schwierigkeiten der Anlage, mit den Anforderungen der Umwelt, mit den Gesetzen des Lebens, mit den religiösen und sittlichen Verpflichtungen usf., so ist die Voraussetzung geschaffen, sich den Werten zu erschließen, ein positives Ideal zu bilden, frei zu werden. Sehr häufig ist das Ideal bereits vorgegeben, ist aber infolge der inneren Verspannungen

und Unstimmigkeiten verzeichnet, überzogen, überspannt und nicht fähig, sich zur Geltung zu bringen.

Für die Erziehung zur Freiheit ist neben der Pflege der Motive die Anleitung zur Übernahme von Opfern, zum Opfergeist wesentlich. Es entspricht einer alten Erfahrung, daß der Mensch einer Abhärtung bedarf, um erfolgreich wollen zu können, um frei zu werden. Das Gute, Tugend und Lebenserfolg, können nur durch Anstrengung, Risiko, Opfer, Sichabfinden mit dem Versagen erkauft werden. Nur der wird den Preis zahlen, der auf diese Zusammenhänge immer wieder hingewiesen wurde, sie einsieht und als zutreffend erfahren hat. Eine Erziehung, die grundsätzlich auf Opfer und Selbstüberwindung verzichtet, verweichlicht, schafft unfreie Menschen, „Rohre im Wind". All dies gilt auch für den Neurotiker. Er neigt aufgrund seiner besonderen Schwierigkeiten zur Ausweichtaktik, die ihn immer tiefer in die Resignation, in den Zwiespalt treibt.

Freilich sollten Opfer und Selbstüberwindung nie rein äußerlich erzwungen werden; die Einsicht in deren Sinn, die freiwillige Übernahme ist wesentlich.

J. H. Schultz sagt gelegentlich seiner Ausführungen über die Neurose und deren Heilung, daß der Wille und sein Einfluß einstmals überbewertet wurden — weil seine Voraussetzungen nicht recht erkannt wurden —, daß er aber heute, namentlich innerhalb der seelischen Krankenbehandlung, in seiner Bedeutung für die Gesundung verkannt werde. Das ist richtig und gilt nicht nur für die seelische Krankenbehandlung. Erziehung und Selbsterziehung werden nur dann Erfolg haben, wenn sie die Gesetze des Willens anerkennen und den Willen in der rechten Weise anzusprechen und einzusetzen wissen. Nur dann werden sie zur Freiheit führen.

Rückblick auf ein Jahrzehnt

Die englische katholische Zeitschrift „The Month" veröffentlicht in diesem Jahre eine Reihe von Artikeln unter der Überschrift: „Ein Jahrzehnt im Rückblick" (A Decade in Retrospect). In England bekannte Persönlichkeiten setzen sich mit den Ereignissen der letzten Jahre auseinander und versuchen, den Sinn dessen, was seit Ausbruch des Krieges bis heute geschehen ist, zu deuten und daraus Folgerungen für die Zukunft zu ziehen.

Die Verfasser sind keineswegs alle Katholiken. Aber die Überlegenheit des Urteilens und die Originalität, mit der aus persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen überraschende Gesichtspunkte gewonnen werden, machen die Aufsätze auch für den, der nicht jede der oft sehr pointiert ausgedrückten Meinungen ganz teilen kann, lesenswert. Wir geben darum zwei der Äußerungen in einer gekürzten Fassung wieder.

Was der Dramatiker Denis Johnston im Februarheft der Zeitschrift über seine Eindrücke vom Krieg zu berichten hat, dürfte uns Deutsche besonders interessieren, weil es nicht nur die Verschiedenheit der Standpunkte dartut, sondern zugleich eine verblüffende Ähnlichkeit mancher geistiger Situationen mit den von uns durchlebten erkennen läßt. Johnston setzt bei einem Vergleich mit dem ersten Weltkrieg ein:

„Wir können jetzt sehen, daß unsere Vorgänger ... in einer Zeit verhältnismäßiger Unschuld lebten. Bei all ihren Erlebnissen in Saloniki und St. Pol

hatten sie doch nicht wirklich vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen gekostet, und sie konnten immer noch ein Gefüge überkommener Werte auf das anwenden, was sie durchgemacht hatten. Bei ihnen brauchte man sich noch nicht in einen künstlichen Zustand der Begeisterung zu versetzen, indem man militärische Mißerfolge, die niemals hätten passieren dürfen, zum Anlaß von Selbstbeglückwünschung umwandelte. ...

Ich glaube mich zu erinnern, daß nach dem ersten Weltkrieg eine gute Portion Optimismus über die Zukunft der Welt herrschte. ... Wie meine Mentoren zu sagen pflegten: Sobald erst einmal die einfachen Leute der Welt in den Sattel kommen, dann wird es keine Kriege mehr geben. Wir wissen heute, daß die Heraufkunft der einfachen Leute genau auf das entgegengesetzte Ergebnis hinstrebt. ..."

„Ehe unter den Aufmerksamkeiten der Luftwaffe die Gemüter in Wallung gerieten, muß man ehrlich gestehen, sah ein großer Teil von uns der ganzen Affäre mit ziemlicher Langweile zu. ... Es war wirklich überflüssig, daß wir auf der Kinoleinwand ermahnt wurden: Behaltet die Ruhe — seid Briten! denn die Ruhe war ohnehin schon totengleich.

Ich glaube, es war die Welt eines Baldwin und Ramsay Mac Donald mit ihrer Klischeesprache und ihrer Zerstörung der Wortbedeutungen im Großen, die einen solchen Zynismus herbeigeführt hatte, — ein Zynismus, der einen fast froh stimmte, sie auseinanderfallen zu sehen. Hier lag die Haupthemmung gegenüber allen Kriegszielen, die in der Praxis auf eine Rückkehr zu den Dreißiger Jahren hinausgelaufen wären, und es war mehr diese Geistesverfassung als eine überwältigende Furcht vor den Nazis, die es dem Führer möglich machte, sich die Dinge, die er tat, zu leisten, ohne daß der Westen sich eingemischt hätte. Wir wußten, daß Hitler log, wenn er behauptete, alle Übel in der Welt seien den Juden zuzuschreiben, aber es war ebenso wahrscheinlich, daß Vansittard nicht mehr Glauben verdiente, wenn er das gleiche von den Deutschen sagte. Hätte Hitler es fertig bringen können, hinter der Siegfried-Linie stehen zu bleiben und uns ruhig und oft genug zu sagen, wir sollten doch nicht albern sein und nach Hause gehen, wahrscheinlich würde er noch dort sein. Aber freilich können wir jetzt wissen, daß so etwas nicht in der Natur des Faschismus liegt, der seinem Wesen nach selbstzerstörerisch ist und nirgendwo stehen bleiben kann. ...

Erst später, als durch die Invasion die Dinge sich viel grimmiger gestalteten, fingen die Gefühle an, wirklich feindselig zu werden, und, merkwürdig wie menschliche Reaktionen nun einmal sind, diese Gefühle wuchsen im gleichen Maße als unsere eigene Brutalität gegen unsere Feinde zunahm. Es war, als ob der Mensch viel übler denen gesinnt war, die er sich anschickte zu erschlagen, als denen, die vorher mit viel mehr Wahrscheinlichkeit ihn selbst erschlagen hätten.

Eines der Dinge, die mir jetzt an der offiziellen Politik während des Krieges als sehr fragwürdig erscheinen, war die Annahme, daß ein Soldat, je besser er den Feind kennt und versteht, um so weniger geneigt sein wird,

weiter gegen ihn zu kämpfen. ... Und doch muß ich aus meiner eigenen Erfahrung sagen, daß ich, bevor ich meinen Gegner völlig kannte und verstand, niemals ernsthaft darauf aus war, überhaupt gegen ihn zu kämpfen. Das kam, glaube ich, von etwas her, das unserer liberalen Vorkriegsbildung eingeimpft war. Der Kompromiß war so sehr ein Teil der britischen Lebensluft, so sehr waren wir bereit, bei allen Kontroversen anzunehmen, daß sich „Recht auf beiden Seiten" findet, daß, um irgend eine Entscheidung zu erreichen, der gewöhnliche Vorgang der war, die Argumente auf beiden Seiten zusammenzuzählen und dann durch zwei zu dividieren. Von dieser verhängnisvoll trägen Gewohnheit ... ist es nur ein kurzer Schritt bis zu dem Unglauben an irgend eine reale Existenz des Guten und des Bösen. Ohne einen solchen Glauben aber ist es unmöglich, einen festen Sittenkodex zu haben. Wir bleiben auf die gefährliche Position verwiesen, anzunehmen, daß gut ist, was sich bezahlt macht, und böse alles, was nichts einträgt. ...

Ich erinnere mich an ein Streitgespräch, das ich mit einem Armeegeistlichen über diese Frage hatte. ... Als Antwort auf einige Zweifel, die ich betreffs der Existenz eines Absoluten bei den moralischen Werten geäußert hatte, traf mich unumwundener Widerspruch. ... Damals machten solche Ausflüge in die Theologie keinen sehr tiefen Eindruck auf mich, weil ich immer noch meinte, die Antwort auf die meisten der Fragen, vor denen die Welt stand, müsse eine politische sein. ... Die Kirche hatte eine lange Reihe von Jahrhunderten ihre Chance gehabt, und was immer an der Welt von heute in Unordnung war, das würde jedenfalls nicht durch Pfaffen wiederhergestellt werden. Zur Bestätigung beobachtete ich, ohne sonderlich überrascht zu sein, das Schauspiel eines frommen Seelenhirten, dessen Beitrag zu der Lage darin bestand, daß er Rattengift in ein Gefangenenlager schickte, als man ihn um Bücher gebeten hatte. Und ein anderer schrieb erbitterte Artikel in volkstümlichen Blättern unter Titeln wie: „Werden die Deutschen es nie lernen?" Wenn das Christentum keine andere Antwort wußte, als eine Belehrung der Deutschen zu befürworten, dann hatte es ohne Zweifel selbst eine Menge zu lernen. ...

Ich gebe offen zu, erst als ich über Buchenwald stolperte, sah ich mich Aug' in Auge einem Tatbestand gegenüber, der nicht mehr geleugnet werden konnte. Hier in diesem Konzentrationslager war ein Stück Wirklichkeit gegeben, das weit über jeden ideologischen Fragenstreit hinausging. ... Viel ist über diese Plätze geschrieben worden in einem Geist frömmelnder Selbstrechtfertigung. ... Es ist nur zu klar, daß sie von übelwollenden Leuten als eine Gabe des Himmels betrachtet wurden, wenn man einen guten Grund wollte für all das, was man für Deutschland schon geplant hatte. Und das war, meiner Ansicht nach, das Schauerlichste an ihnen. Aber es kann nicht geleugnet werden, beinahe alles, was über diese glänzend organisierten Schinderhütten geschrieben wurde, war buchstäblich wahr. ... Wieviel Achtung wir auch für die Wehrmacht haben mochten, wieviel heimliche Sympathie wir den hochgemuten Verteidigern ihres Vaterlandes immer noch entgegen-

bringen mochten, — in Buchenwald tat ihr Vaterland unrecht, und deshalb war es notwendig, es zu vernichten. ...

Im Angesicht dieser Entdeckung konnte es länger keinen Zweifel mehr geben, ob im Guten und Bösen ein Absolutes existiert. Gleichgültig, welches Gemetzel es zur Folge haben würde, es war notwendig, die Tore aufzubrechen und die Mauern niederzuwerfen, und wenn irgendwer uns aufzuhalten versuchte — ob persönlich unschuldig oder schuldig — der mußte weg. Und wenn am Ende nichts übrig bliebe als der Gestank des Bösen an uns selbst, — nun wohl, da war nichts zu machen. Aber darüber kann kein Zweifel sein, daß es bei weitem die Mehrzahl von denen, die bei Erledigung dieser Angelegenheit niedergetrampelt und getötet werden mußten, ebenso wenig wirkliche Schuld an Buchenwald trugen wie du und ich an den Ungeheuerlichkeiten, die, wir sollten das ruhig wissen, in Deutschland von 1945 an begangen worden sind. Wenn ihnen kollektive Verantwortlichkeit auferlegt werden soll, dann gebe Gott, daß wir nie das Unglück haben, daß jemand sie uns einmal auferlegt.

Hier, glaube ich, treffen wir auf eine der größten und tragischsten Unbegreiflichkeiten des Lebens selbst, — die Tatsache, daß es uns von Zeit zu Zeit in eine Situation stellt, die uns zwingt, die zu vernichten, die ebenso wie wir recht haben, sich zu verteidigen, — eine Falle, für die die Religion, wie wir sie kennen, keine Erklärung oder Lösung bietet. Es ist als ob wir von jenem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen genossen hätten (was unseren Vorfahren weitgehend erspart blieb) und aus dem Paradies hinausgetrieben worden wären in ein Reich, wo das Böse unvermeidlich ist und wo wir es auf uns nehmen müssen, wir mögen es wollen oder nicht. ... Können wir noch die Frucht jener giftigen Erkenntnis ausspeien und zu einem Zustand der Unschuld zurückkehren, die ihre Wurzeln nicht in der Unwissenheit, sondern in einer höchsten Aufgeklärtheit hat — einer Aufgeklärtheit, die wissend geworden ist, aber durch das Wissen nicht getötet wird?"

Der Verfasser endet mit der Schlußfolgerung, daß es die dringendste Aufgabe der Zukunft sei, die Religion neu zu durchdenken, damit wir wieder zu einem Glauben kommen, der den Erfahrungen, die wir gemacht haben, gewachsen ist.

Der Anglikaner F. A. Voigt beschäftigt sich im Aprilheft mehr mit den Folgen des im letzten Jahrzehnt Angerichteten und richtet seinen Blick unter mehr religiösen als politischen Rücksichten in die Zukunft.

„... Es ist nicht meine Aufgabe, die ‚Gegenwart' zu erklären oder zu sagen, was die zehn Jahre für die ‚Humanität' oder die ‚Kultur' zu bedeuten gehabt haben. Alles, was ich zu tun habe, ist, eine Frage zu beantworten, eine persönliche Frage.

Aber gehen nicht ‚Humanität' und ‚Kultur' mich persönlich etwas an? Freilich tun sie das, aber vielleicht nicht so viel, wie ich mir manchmal einbilde. ... Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn wir sie in Ruhe gelassen

hätten. Müssen wir annehmen, wie es viele von uns tatsächlich tun, daß die ‚Humanität' uns nötig hat oder daß wir ‚etwas tun' sollten für den ‚Frieden' oder für die ‚Kultur'? Es ist meine Überzeugung, daß, wenn nach dem ersten Weltkrieg der Versuch den ‚Frieden zu organisieren' unterblieben wäre, es keinen zweiten Weltkrieg gegeben hätte. ...

Die Gesetze, die den Aufgang und Niedergang von Kulturen regieren, sind niemals ergründet worden. ... Wir müssen auf der Hut sein, daß unsere Bemühungen, die Kultur zu fördern, nicht unerforschliche Gesetze durchkreuzen. Diese ‚Chartas' und diese ‚Erklärungen der Menschenrechte' erfüllen mich mit bösen Ahnungen. Sie scheinen mir nicht nur mit der Kultur, sondern — und das ist viel wichtiger — mit der Religion in Widerspruch zu stehen. Sie enthüllen eine superbia, für die die Vergeltung nicht ausbleiben wird. Ich kann sie nicht für harmlos oder für bloße Rhetorik ansehen. Sie sind in meinen Augen positiv böse. Sie vergrößern nicht nur die Gefahr eines Krieges. Sie verfälschen den Frieden. ...

Es kann sein, daß wir für eine oder mehrere Generationen das Ende aller Kriege erlebt haben, daß die (Wasserstoff-)Bombe niemals gebraucht wird und daß wir viele Jahre gedeihlicher Ruhe vor uns haben. Aber können wir sicher sein, daß die Kultur nicht gerade in solchen Jahren zugrunde gehen wird? Vielleicht werden wir nicht einmal merken, daß sie zugrunde gegangen ist, sondern uns brüsten, daß wir niemals so kultiviert waren! ...

Mir will scheinen, die Frage, ob die Kultur zugrunde geht oder gerettet wird, hat wenig mehr als rein spekulative Bedeutung. Wir irren, wenn wir meinen, Kultur sei das non plus ultra. ... Die drängendste Frage ist heute nicht: ‚Was soll aus der Kultur werden?', sondern: ‚Was soll aus dem Menschen werden?' Und mit dem Menschen ... meine ich den nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen.

Satan ist ein formloser Geist und nichts kann nach seinem Ebenbild geschaffen werden. Trotzdem ist es sein immerwährendes Bemühen, Gottes Ebenbild in sein eigenes umzuwandeln. Er ist der Diabolos, ... der, welcher in die Verwirrung stürzt. ...

Die zehn Jahre sind, leider, nicht das Ende der Verwirrung. Wir könnten sein, und ich fürchte, wir sind in der Tat am Anfang einer noch schlimmeren Verwirrung, ob nun Krieg kommt oder nicht. Der ‚Kollektivmensch' ist formlos. Absolute Freiheit ist das Ende der Freiheit, weil dem freien Willen nichts mehr übrig bleibt zu wollen. ...

Nachdem er, kraft der Freiheit seines Willens, Gott und die Natur hinter sich gelassen hat, wo steht der Mensch nun? Wo wird er jetzt hingehen? Er kann nirgends mehr hingehen! Er wird schließlich vollkommen frei sein. Aber wovon? Und wozu? Frei von allem und zu nichts! Sein Wille wird frei bleiben, aber es ist nichts mehr da für ihn zu wollen. Seine Freiheit hat ihre Bedeutung verloren, denn alles hat seine Bedeutung verloren.

Das Vorspiel zu diesem Zustand, auf den wir uns zubewegen, ist das Chaos des Geistes. Es ist eine der größten Leistungen des Diabolos, daß er,

sich des freien Willens des Menschen bedienend (er hat nichts anderes, dessen er sich bedienen könnte), die Unordnung zu organisieren und dem Menschen einzureden gewußt hat, das immer wachsende Chaos, das sei der Kosmos. ...

Ob die zehn Jahre mich besser oder schlechter gemacht haben, weiß ich nicht, aber eines haben sie bewirkt: sie haben mich die Gegenwart in einer ganz bestimmten Weise zu sehen gelehrt. Was ich sehe, — sei es nun subjektiv oder objektiv oder beides, — ist das Übergewicht des Bösen und die Vorherrschaft des Antichrist.

Letztlich wird der Charakter eines Zeitalters nicht durch seine Kunst oder seine Wissenschaft bestimmt, nicht durch seine Philosophie, nicht durch seine gesellschaftliche oder politische Ordnung, nicht durch seine ‚Kultur'. All dieses und der Charakter des Zeitalters selbst werden durch seine Religion bestimmt. Glaubensüberzeugungen sind entscheidend. Glaubensüberzeugungen machten die zehn Jahre zu dem, was sie waren. Katastrophische Glaubensüberzeugungen brachten die Katastrophe hervor.

Wie sehen diese Glaubensüberzeugungen heute aus, im elften Jahre, 1950?

Dies sind die Glaubensartikel des zeitgenössischen Credo:

Religion ohne Gott; Christentum ohne Christus; Christus ohne den Antichrist; Himmel ohne Hölle; Werke ohne Glaube; ein Gott der Liebe, aber nicht des Zorns. ...

Wir glauben, daß Gott, der Allmächtige und Fleischgewordene, nur ein gutmütiger Geist ist; daß es den Teufel nicht gibt; daß Christus der Verfasser eines Sittenkodex ist, aber nicht die Gottheit, die gekreuzigt wurde. Wir bekennen uns zum Glauben an seine Existenz, denn Agnostizismus ist nicht mehr in Mode.

Wir glauben, daß die Schrift sich unserer Zeit anpassen muß, nicht aber unsere Zeit sich der Schrift.

Wir glauben, daß der Mensch von Natur gut ist und durch eigene Anstrengungen zur Vollkommenheit gelangen kann, obwohl was ‚Vollkommenheit' eigentlich bedeutet uns unbekannt und im Grunde gleichgültig ist. Wir glauben — wenn ‚Glaube' nicht ein zu starkes Wort für gerade gängige Meinungen ist — daß es Verbrechen ohne Sünde geben kann und daß eine Sünde ohne Verbrechen unmöglich ist.

Wir glauben an Ordnung — ohne hierarchische Abstufungen, an Fortschritt — ohne Richtung und Führung, an Freiheit als Zweck und nicht als Mittel, an Gerechtigkeit als Mittel und nicht als Zweck. Wir glauben, daß die Gerechtigkeit ihre Arten hat; es gibt politische Gerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, wirtschaftliche Gerechtigkeit oder historische Gerechtigkeit; jede beliebige Gerechtigkeit, die etwas anderes ist als Gerechtigkeit.

Alle Artikel unseres Credo kann man in dem einen Ausdruck zusammenfassen: ‚Christliche Ethik'.

Die ‚christliche Ethik' ist der Antichrist der westlichen Welt. Sie ist die heimtückischste und verheerendste Verderbnis, die diese Welt je getroffen hat. ...

Die ‚christliche Ethik' wird von unzähligen Kanzeln gepredigt. Sie durchdringt Kunst und Wissenschaften. Sie wird jeden Tag durch die Presse verkündet, sie wird durch den Rundfunk verbreitet. Sie ist die ‚Philosophie' der Pazifisten.

Sie ist die Pforte, durch die alle eingelassen werden, der Weg auf dem alle gehen können. Weit ist diese Pforte und breit dieser Weg!

Das Kreuz ist an diesem Weg nicht aufgerichtet! Wohin immer der Weg führt — zu Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Frieden, ‚Kultur', — er führt fort vom Kreuz.

Dies haben die zehn Jahre zu bedeuten, dies ist ihr Werk! Sie haben uns durch die weite Pforte gebracht und voran auf dem breiten Weg. Sie haben in einer seiner Erscheinungsweisen den Antichrist über der westlichen Welt auf den Thron gehoben, und in einer anderen Erscheinungsweise über dem Reich, das sich von der Elbe bis zum Gelben Meer erstreckt.

Hat es, seit dem Sündenfall, je ein Jahr gegeben, wo Satan mehr Grund zur Zufriedenheit hatte als in diesem, dem elften Jahr, wenn er auf sein Werk während der zehn Jahre zurückblickt?

Und doch, etwas strahlt hervor aus der Finsternis jener Jahre, ... etwas, das — vielleicht, vielleicht — sich einen Weg durch die verhängte Zukunft, die dahinter liegt, bahnt, und das in jener Zukunft geheiligt oder wieder geheiligt werden wird.

Worin liegt unsere Hoffnung? Im Hunger und im Durst! Die Gefahr — und letzten Endes die einzige Gefahr — ist, daß der Hunger und der Durst sich mit der nichtigen Nahrung der ‚christlichen Ethik' abspeisen lassen und daß die Menschen gefüllt, aber nicht satt sein werden. Aber es gibt Anzeichen ..., daß den Propheten, die da falsch prophezeien, Mißtrauen begegnet und die Leute es nicht mehr ‚eben so haben wollen'. In der Not, im nagenden Hunger und im brennenden Durst, da ist unsere einzige Hoffnung: ‚nicht ein Hunger nach Brot, und nicht ein Durst nach Wasser, sondern danach, die Worte des Herrn zu hören.'"

Götzendämmerung

Buchbericht von FELIX OTT

In diesem Jahr erschien in England unter dem Titel „The God that failed"[1] ein Buch, dem in der unübersehbaren Literatur über den Kommunismus ein besonderer Platz gebührt. Es enthält keine theoretischen Auseinandersetzungen, sondern „Konversionsberichte", autobiographische Skizzen um das Thema: „Wie bin ich Kommunist geworden und warum bin ich es nicht geblieben?" Dabei unterscheidet es sich von all den Berichten russischer Autoren, die um das Hauptthema kreisen: „Wie ich der Hölle entrann." Denn

[1] The God that failed. Six studies in communism by Arthur Koestler, Ignazio Silone, Richard Wright, André Gide, Louis Fischer, Stephan Spender. (272 S.) London 1950.

es stammt nicht von jemand, der schicksalsmäßig in den Bolschewismus hineingeboren wurde, sondern von Männern, die ihn erwählt haben. Diese Männer aber haben, nachdem sie den Kommunismus verließen, keine neue geistige Heimat gefunden, und so ist das Buch zugleich eine offene Frage an unsere Zeit, nicht zuletzt an die Christen in dieser Zeit.

Der besondere Reiz des Buches liegt darin, daß es keine Untersuchung eines Außenstehenden, sondern der Lebensbericht von Männern ist, die „dabei" gewesen sind. Wie das Arthur Koestler dem Herausgeber, dem englischen Labour-Parlamentsmitglied Richard Croßman, gesagt hat: „Wir ehemaligen Kommunisten sind die einzigen, die wissen, worum es geht." Die Geistesverfassung zu offenbaren, die zur Bildung der intellektuellen Führung des Kommunismus in den westlichen Ländern gehört, ist das eigentliche Ziel des Buches. Eines ist allerdings wahr: Von denen, die das Buch verfaßt haben, gehörte keiner zur wirklichen Führungsschicht. Aus den Reihen dieser gibt es wohl kaum einen anderen Ausweg als in den Tod. Die Verfasser des Buches sind eher „Mitläufer" gewesen; sie hatten noch keine führenden Stellen inne. Sie erfuhren wohl den Reiz des kommunistischen „Feiertags" — die Touristenreisen in die Sowjet-Union, die Demonstrationen und Aufzüge im Westen — sie haben aber nicht den starken Sog des kommunistischen Alltags erlebt: die Arbeit an der Spitze von Behörden und Ministerien, das geregelte und komfortable Dasein hoher Sowjet-Beamten, den Kitzel der täglich ausgeübten despotischen Macht. Diese wichtige Einschränkung dürfen wir nicht vergessen.

Die erste Frage, deren Lösung der Band erleichtern kann, ist die nach dem sozialen und geistigen Ursprung der kommunistischen Führung; denn diese Männer hätten durchaus dazu gehören können, wären sie nicht „allzufrüh" ihrem Glauben untreu geworden. Nach den Berichten zu urteilen, dürfte man eigentlich keine besondere Schicht oder Konfession als dem Kommunismus in erhöhtem Maße verfallen bezeichnen. Der schlichte Neger und der höchst differenzierte Franzose, der sarkastische, scharfsinnige Koestler und der eher einfache Silone — sie alle finden sich hier einer geistigen Kraft gegenübergestellt, der sie nichts entgegenzusetzen haben. Höchst interessant und zum mindesten anfechtbar ist in diesem Zusammenhang aber die Behauptung des Herausgebers (S. 12), daß „der kommunistische Novize, der seine Seele dem kanonischen Gesetz des Kreml unterwarf, etwas von der Erleichterung verspürte, die auch der Katholizismus dem durch den Vorzug der Freiheit ermüdeten und gequälten Intellektuellen bringt". Die Parallele zwischen Kommunismus und Katholizismus wird vom Herausgeber noch weiter durchgeführt mit dem Hinweis darauf, daß der Kommunismus viel mehr Erfolg in den katholischen als in den protestantischen Ländern habe und daß der Protestant, vor allem aber der Engländer, gegen alle Unfehlbarkeit den Einspruch des persönlichen Gewissens erhebe.

Diese Behauptung lohnt, daß man ein wenig dabei verweilt. Denn sie ist typisch einerseits für den Liberalen, dem alle Gemeinschaft des Glaubens

und alle Institution, die der Gemeinschaft notwendig entspringt, als solche verdächtig ist. Anderseits hört man hier sehr stark den „Eingeborenenstandpunkt" des Engländers heraus, der auch sonst in den Berichten der Labour-Delegationen, die Rußland besucht hatten, hervortrat: für den „Eingeborenen" — den Slaven, den Romanen — mögen diese Einrichtungen recht gut sein, der Engländer eignet sich nicht dafür.

Was die nüchternen Tatsachen betrifft: der Kommunismus ist bisher erst in dem Lande zur Macht gelangt, das nicht katholisch, sondern orthodox war. Die orthodoxe Kirche kennt weder das Dogma der Unfehlbarkeit, noch hat sie überhaupt je das Schwergewicht auf Dogma oder straffe Hierarchie gelegt. Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und dem Bolschewismus sind ganz anderer Art und gehören nicht in diesen Zusammenhang. In Deutschland sind es sicher nicht die katholischen Gegenden, die die meisten Kommunisten aufweisen. Was aber den Kommunismus der romanischen Länder, Frankreich und Italien, betrifft, so erwächst er geistig gerade aus der Opposition gegen das Dogma, zeigt stark anarchistische Züge, Spaltungen und Häresien, hat auch bisher keine internationale Führungselite gebildet.

Doch viel wichtiger als diese Tatsachen ist eine grundsätzliche Überlegung. Die Feststellung Croßmans, daß der moderne ungläubige und liberale Intellektuelle, seiner „Freiheit" überdrüssig, sich nach Bindung, nach unbedingter Forderung sehnt, ist zweifellos richtig. Nur beweist sie eher die Unzulänglichkeit alles liberalen „individuellen", „nonkonformistischen" Glaubens, auf den Croßman so stolz ist, als die Ähnlichkeit zwischen Katholizismus und Kommunismus. Denn auch wenn der Intellektuelle sich nach Bindung und Gemeinschaft sehnt, so bringt er doch als unverlierbaren Besitz seine Person, sein persönliches Opfer, sein Gewissen mit. Der grundlegende Unterschied aber zwischen dem katholischen Glauben und dem Kommunismus bereits in den Voraussetzungen, in den Haltungen, ist hier der unschätzbare Wert der Person, dort die Bedeutungslosigkeit des einzelnen. In der Mitte des katholischen Glaubens steht eben das Mysterium, in dem die persönlichste Verbindung des einzelnen mit dem personalen Gott gesetzt wird; der Kommunismus hingegen hat überhaupt keine Mitte. Richtig ist, daß der Kommunismus nicht eine politische Partei in dem seit 200 Jahren gebräuchlichen Sinne ist, sondern eine atheistische Glaubensgemeinschaft, die freilich an Stelle Gottes, der die Liebe ist, den Haß als treibende Kraft setzt. Dieser Gegensatz macht alle Vergleichsmöglichkeiten zunichte.

Mit Ausnahme von André Gide sind die Verfasser mitsamt dem Herausgeber durchweg im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts geboren. Vielleicht wirkt der Generationsunterschied mit, wenn man diese westlichen Kommunisten mit den russischen vergleicht. Auf die kürzeste Formel gebracht, stellen diese westlichen „Mitläufer" die Enttäuschten dar, während die Bolschewiken die Gläubigen oder — in zweiter Generation — die ruhig überzeugten Funktionäre sind. Aber ohne die gläubige Begeisterung der

ersten bolschewistischen Generation wären die beiden anderen nicht möglich. Diese Begeisterung aber, wie auch die blinde Ergebenheit der zweiten bolschewistischen Generation, wurden vor allem durch die absolute Unwissenheit über alles andere genährt. Es ist die ungeteilte Hingabe des ersten Semesters, die der bolschewistischen alten Garde anhaftet (meistens sind sie auch nicht darüber hinausgekommen). So fällt den russischen Kommunisten der Verzicht auf eigenes Denken leichter, weil der wichtigste Impuls gar nicht vom Verstand, sondern vom Gefühl ausgeht und die Belastung mit unerwünschtem Wissen kaum ins Gewicht fällt. Von den westlichen Kommunisten, die an dem Band mitgearbeitet haben, sind der Neger Wright und vielleicht auch Ignazio Silone diesem Typus am nächsten. Im Grunde ist es die seit Christi Erscheinen lebendige Frage, das ewige Ärgernis: „Herr, stellst du in d i e s e r Zeit das Reich Israel wieder her?" (Apg 1, 6), das diese Männer zum Kommunismus und nicht zum christlichen Glauben getrieben hat. Sie wollen hier und jetzt eine vollständige Umwandlung der Verhältnisse herbeiführen, und sie wollen die Abschaffung aller Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Armut mit den Mitteln der Gewalt erreichen. Freilich steht der starke Wille zum Helfen und das Mitleid mit den Armen, die bei der Entstehung des russischen Sozialismus maßgebend waren, bei diesen Männern, außer bei Silone, nicht im Vordergrund. Der Antrieb hier ist eher rein negativ: Enttäuschung über das Bestehende. Daher ist vielleicht auch das instinktive Mißtrauen zu verstehen, das die primitiven Funktionäre der Partei diesen Intellektuellen entgegenbringen: sie spüren den Individualismus, der mit dem Kommunismus nie zu vereinbaren ist.

Was fanden nun diese Männer in der Partei? Koestler, der den glänzendsten Beitrag geliefert hat, beschreibt die „glücklichste Zeit" seiner siebenjährigen Parteimitgliedschaft — die drei Monate, die er ohne feste Beschäftigung als „Agit-Prop" der kommunistischen Zelle im „Roten Block" am Bonner Platz (Straße?) in Berlin verbrachte. Es lohnt sich, diese Darstellung anzuführen (S. 52ff.).

„Die Tätigkeit der Zelle war halb legal, halb illegal ... Nicht nur unser Denken, sondern auch unser Wortschatz war festgelegt. Einige Worte waren tabu — z. B. „das geringere Übel" oder „spontan"; letzteres, weil „spontane Äußerungen des revolutionären Klassenbewußtseins" ein Teil der trotzkistischen Theorie der permanenten Revolution war. Andere Worte und Redewendungen wurden beliebte Marktware. Ich meine nicht nur die offensichtlichen Bestandteile des kommunistischen Jargons wie „die Massen der Werktätigen", sondern Wörter wie „konkret" oder „sektiererisch" (Du mußt Deine Frage in einer konkreteren Form stellen, Genosse", „Du nimmst eine links-sektiererische Haltung an, Genosse!").

Entsprechend ihrem Wortschatz und ihren Lieblingsausdrücken konnte man sofort Leute mit trotzkistischen, reformistischen, brandleristischen, blanquistischen und anderen Abweichungen herausriechen. Umgekehrt verrieten sich die Kommunisten durch ihren Wortschatz an die Polizei und später an die Gestapo. Ich kannte ein Mädchen, das die Gestapo fast aufs Geratewohl geschnappt hatte, ohne irgendwelche Beweismomente zu haben, und das sich mit dem Wort „konkret" verriet. Der Gestapokommissar hörte ihm gelangweilt zu, fast überzeugt, daß seine Untergebenen einen Fehlgriff getan hatten — bis es das fatale Wort ein zweites Mal gebrauchte. Der Kommissar spitzte die Ohren. „Wo haben Sie diesen Ausdruck aufgeschnappt?" fragte er. Das Mädchen, das bis dahin völlig beherrscht blieb, fing an zu plappern und, einmal soweit, war es verloren.

Unser literarischer, künstlerischer und musikalischer Geschmack wurde ähnlich „neu ausgerichtet". Die Psychologie wurde sehr vereinfacht; es gab zwei anerkannte Gefühlsimpulse: Klassensolidarität und Sexualtrieb. Der Rest war „bürgerliche Metaphysik" oder, wie Ehrgeiz und Machtstreben, „Ergebnis der kapitalistischen Konkurrenzwirtschaft".

Was den Sexualtrieb angeht, so gerieten wir darüber in einige Verlegenheit, obwohl er offiziell anerkannt war. Monogamie und die ganze Institution der Familie waren das Ergebnis des Wirtschaftssystems; sie erzeugten Individualismus und Heuchelei, lenkten vom Klassenkampf ab und wurden alle zusammen verworfen; die bürgerliche Ehe war lediglich die von der Gesellschaft sanktionierte Form der Prostitution. Aber die Promiskuität war ebenfalls eine böse Sache. Sie war in der Partei verbreitet, in Rußland wie im Ausland, bis Lenin seine berühmte Erklärung gegen die Glas-Wasser-Theorie abgab (das war die verbreitete Meinung, der Geschlechtsakt habe nicht mehr zu bedeuten als das Löschen des Durstes durch ein Glas Wasser). So war nun die bürgerliche Moral etwas Schlechtes, aber die Promiskuität war ebenfalls etwas Schlechtes und die einzig richtige, konkrete Haltung gegenüber dem Geschlechtstrieb war die Proletarische Moral. Diese bestand darin, daß man heiratete, seiner Gattin treu blieb und proletarische Babys zeugte. Ja nun, war das nicht dasselbe wie die bürgerliche Moral? Diese Frage, Genosse, zeigt, daß Du in mechanistischen, nicht in dialektischen Begriffen denkst. Was ist der Unterschied zwischen einem Gewehr in der Hand des Polizisten und einem Gewehr in der Hand eines Angehörigen der revolutionären Arbeiterklasse? Der Unterschied zwischen dem Gewehr in der Hand des Polizisten und in der Hand des Angehörigen der revolutionären Arbeiterklasse ist, daß der Polizist ein Lakai der herrschenden Klasse und sein Gewehr ein Werkzeug der Unterdrükkung, dasselbe Gewehr in der Hand eines Angehörigen der revolutionären Arbeiterklasse aber ein Werkzeug der Befreiung der unterdrückten Massen ist. Derselbe Unterschied besteht zwischen der sogenannten bürgerlichen „Moral" und der Proletarischen Moral. Die Institution der Ehe, die in den kapitalistischen Ländern eine Form der bürgerlichen Entartung ist, ist in einer gesunden proletarischen Gesellschaft dialektisch verwandelt. Hast Du verstanden, Genosse oder soll ich meine Antwort in einer konkreteren Form wiederholen?

Wiederholungen in der Aussage; die Katechismustechnik der Wiederholung der ganzen rhetorischen Frage in der Antwort; der Gebrauch von stereotypen Eigenschaftswörtern und das Abtun einer Haltung oder einer Tatsache durch das einfache Mittel der Anführungsstriche, die den ironischen Tonfall verliehen (die „revolutionäre" Vergangenheit von Trotzki, das „humanistische" Blöken der „liberalen" Presse usw.); das alles sind die Wesenszüge eines Stils, dessen unbestrittener Meister Josef Dschugaschwili ist und der gerade durch seine Langeweile eine einschläfernde, hypnotisierende Wirkung ausübt. Zwei Stunden dieses dialektischen Tam-Tam — und man weiß nicht mehr, ob man Männchen oder Weibchen ist, man ist bereit, jeweils das zu glauben, dessen Gegenteil in Anführungsstrichen erscheint. Man war also bereit zu glauben, daß a) die Sozialisten die Hauptgegner oder b) die natürlichen Verbündeten sind; daß sozialistische und kapitalistische Länder a) in Frieden miteinander auskommen oder b) nicht in Frieden miteinander auskommen können; und daß Engels, als er schrieb, der Sozialismus in einem Lande sei unmöglich, genau das Gegenteil davon gemeint habe. Sie lernten ferner mit der Methode der Kettenschlüsse zu beweisen, daß jemand, der Ihnen widersprach, ein Agent des Faschismus war, denn a) durch seinen Widerspruch gegenüber Ihrer Linie gefährdete er die Einheit der Partei, b) durch die Gefährdung der Einheit der Partei erhöhte er die Chance des Sieges für die Faschisten; also handelte er c) objektiv als ein Agent des Faschismus, auch wenn ihm „subjektiv" die Faschisten in Dachau die Nieren zu Brei geschlagen haben ...

Eine besondere Eigenart des Parteilebens zu dieser Zeit war der Kult des Proletariers und die Verachtung der Intelligenz. Das war das Hindernis, der Schmerzkomplex aller kommunistischen Intellektuellen aus dem Mittelstande. Wir waren in der Bewegung nur geduldet, ohne Anrecht darauf; das wurde Tag und Nacht unserem Bewußtsein eingehämmert. Man mußte uns dulden, weil Lenin es so gesagt hat, und weil Rußland ohne die Ärzte, Ingenieure und Wissenschaftler aus der früheren Intelligenz und ohne die verhaßten ausländischen Fachleute nicht auskommen konnte. Aber man sollte uns nicht mehr vertrauen oder achten, als es im Dritten Reich gegenüber der Kategorie der „nützlichen Juden" geschah, denen man erlaubte, zu überleben und die man mit Armbinden versah, damit man sie nicht irrtümlich in die Gaskammer schob, bevor die Spanne ihrer Nützlichkeit abgelaufen war. Die „Arier" der Partei waren die Prolet-Arier, und die soziale Abstammung der Eltern und Großeltern war bei der Aufnahme als Mitglied und bei den üblichen halbjährlichen Säuberungen ebenso wichtig wie die arische Abstammung für die Nazis. Die idealen Proletarier waren die russischen Fabrikarbeiter, und deren Auslese waren die Arbeiter des Putilov-Werks in Leningrad und der Ölfelder in Baku. In allen Büchern, die wir lasen oder selbst schrieben, war der ideale Proletarier immer breitschultrig, mit einem offenen Gesicht und einfachen Gesichtszügen; er war völlig klassenbewußt, und hielt seinen Geschlechtstrieb gut unter Kontrolle; er war stark und schweigsam, warmherzig, aber auch

hart, wenn es nötig war; er hatte große Füße, schwielige Hände und eine tiefe Baritonstimme, mit der er revolutionäre Lieder singen konnte. Proletarier, die keine Kommunisten waren, waren keine richtigen Proletarier — sie gehörten entweder zum Lumpenproletariat oder zu der Arbeiter-Aristokratie. Keine Bewegung kann ohne ein heroisches Vorbild bestehen; Genosse Iwan Iwanowitsch vom Putilov-Werk war unser Buffalo Bill. Ein Angehöriger der Intelligenz konnte nie ein wirklicher Proletarier werden, aber es war seine Pflicht, das Ideal so weit wie möglich zu verwirklichen. Einige versuchten es durch Weglassen der Krawatte, durch Tragen von Pullovern und durch schwarze Fingernägel. Aber dies wurde verworfen; es war Heuchelei und Snobismus. Die richtige Art war, nie etwas zu schreiben, zu sagen und vor allem zu denken, was nicht vom Straßenkehrer verstanden werden konnte. Wir warfen unser geistiges Gepäck über Bord wie von Panik ergriffene Passagiere des sinkenden Schiffes, bis es zusammenschrumpfte auf das unbedingt notwendige Minimum der Schlagworte, dialektischer Ausdrücke und Marxzitate, die den internationalen Jargon des Dschugaschwilischen bilden. Der zweifelhafte Vorzug, eine bürgerliche Erziehung genossen zu haben, die Fähigkeit, nicht bloß eine, sondern verschiedene Seiten eines Problems zu sehen — das wurde zur dauernden Ursache von Selbstvorwürfen. Wir sehnten uns danach, eingleisig und einfältig zu werden. Geistige Selbstkastrierung war ein geringer Preis dafür, dem Genossen Iwan Iwanowitsch ähnlich zu werden."

Dieser brillante Intellektuelle (dem allerdings S. 76 das Pech zustößt, „Seid umschlungen Millionen" aus Goethe zu zitieren!) konnte immerhin ein Jahr in Rußland verleben und in dieser Zeit ein Buch zur Verherrlichung des Landes schreiben. Er sah dort den Hunger und die menschenunwürdigen Lebensbedingungen der Arbeiter; er hörte die Lügen der Propaganda. Trotz allem blieb er, wenn auch in seinem Glauben erschüttert, weitere fünf Jahre in der Partei. Die Periode der „Volksfront", der Mitarbeit der Kommunisten mit allen „antifaschistischen" Parteien stärkte seine Zuversicht; die Arbeit im Dienste dieser Volksfront schläferte seine Zweifel ein. Der wichtigste Grund aber war (ähnlich wie im „Dritten Reich" bei so manchem Parteigänger) die Überzeugung, nur innerhalb der Partei an ihrer Besserung arbeiten zu können.

Wir überlassen ihm wieder das Wort (S. 73): „Es war die Überzeugung, die von den besten meiner Freunde geteilt wurde, die jetzt entweder die Partei verlassen haben oder liquidiert worden sind. Obwohl wir Scheuklappen trugen, waren wir nicht blind, und sogar die größten Fanatiker unter uns konnten nicht anders als merken, daß nicht alles an unserer Bewegung gut war. Aber wir wurden nie müde, einer dem andern — und jeder sich selbst — vorzusagen, daß die Partei nur von innen, nicht von außen geändert werden konnte. Man konnte aus einem Club und aus einer üblichen Partei austreten, wenn deren Politik einem nicht mehr paßte; aber die Kommunistische Partei war etwas ganz anderes, sie war die Avantgarde des Proletariats, die Verkörperung des Willens der Geschichte. Wenn man sie einmal verließ, war man extra muros und nichts von dem, was man sagte oder tat, konnte sie auch im geringsten beeinflussen. Die einzige dialektisch richtige Haltung war, drin zu bleiben, den Mund zu halten, die Galle herunterzuschlucken und auf den Tag zu warten, an dem, nach der Niederlage der Feinde und dem Sieg der Weltrevolution, Rußland und die Komintern bereit sein würden, demokratische Einrichtungen zu sein. Dann und erst dann würden sich die Führer für ihre Taten verantworten müssen: für die vermeidbaren Niederlagen, für die schlammige Flut der Verleumdung und heimtückischer Anklage, in der die Besten unserer Kameraden untergegangen sind. Bis zu diesem Tag müßten wir das Spiel weiterspielen: bestätigen und widerrufen, ableugnen und denunzieren, unser Wort verschlucken und unser Gespei herunterwürgen; das war der Preis, den wir dafür zu zahlen hatten, daß wir uns weiterhin nützlich fühlten und so unsere pervertierte Selbstachtung bewahrten ... (S. 79) Zu keiner Zeit und in keinem Lande sind mehr Revolutionäre umgebracht oder zur Sklaverei verurteilt worden, als in Sowjet-Rußland. Für jemand, der wie ich sieben Jahre lang für jede Torheit und jedes Verbrechen, die unter der marxistischen Fahne verübt wurden, Entschuldigung finden konnte, ist das Schauspiel dieser dialektischen Seiltänze des Selbstbetruges, die von klugen und gutwilligen Männern ausgeführt werden, entmutigender als alle Barbarei der Armen im Geiste. Da ich die fast unbegrenzten Möglichkeiten der geistigen Akrobatik auf diesem über das Gewissen gespannten Seil erfahren habe, weiß ich, wie stark man an diesem elastischen Seil zerren muß, bis es reißt."

Am meisten Ähnlichkeit mit der bolschewistischen alten Garde zeigen der Italiener Ignazio Silone und der Neger Richard Wright. Bei beiden ist die treibende Kraft Mitleid mit den ungerecht Unterdrückten und Armen — den Kleinbauern Süditaliens, den Negern. Beide erhoffen vom Kommunismus den Einbruch der Gerechtigkeit — der sozialen Gerechtigkeit, der nationalen Verständigung. Beide würden nie von sich aus die Partei verlassen haben, wie es Koestler wahrscheinlich doch gemacht hätte, wenn diese sich in der Zeit, da sie zu ihr stießen, nicht bereits umgewandelt hätte — aus einer revolutionären Bewegung in der Tradition der sozialistischen Utopie zum gehorsamen Befehlsempfänger des Kreml. In dieser veränderten Lage werden die beiden begeisterten Intellektuellen, statt die Massen zu führen, von stumpfen „Kreml-Polizisten" aus den Reihen derselben Massen bewacht, verhört und überführt. Bezeichnend ist ein Dialog, den Wright mit einem Kommunisten führte (S. 133 ff.):

„Ein ruhiger Neger, Kommunist, kam zu mir eines Nachts und bat mich, auf die Straße herauszukommen, um ungestört mit mir zu sprechen. Er machte Prophezeiungen über meine Zukunft, die mich erschreckten. ‚Die Intellektuellen passen nicht gut für die Partei, Wright', sagte er feierlich.

‚Aber ich bin kein Intellektueller', protestierte ich. ‚Ich kehre die Straßen für meinen Lebensunterhalt. Ich wurde gerade durch die öffentliche Unterstützung angewiesen, die Straßen für dreizehn Dollar die Woche zu kehren.'

‚Das macht keinen Unterschied', sagte er. ‚Wir erinnern uns an die Unannehmlichkeiten, die wir in der Vergangenheit mit den Intellektuellen hatten. Man schätzt, daß nur dreizehn Prozent davon in der Partei bleiben.'

‚Warum gehen sie denn fort, wenn du schon darauf bestehst, daß ich auch ein Intellektueller bin?' fragte ich.

‚Die meisten gehen weg auf ihren eigenen Wunsch.'

‚Gut, ich gehe aber nicht', sagte ich.

‚Einige werden ausgeschlossen', deutete er ernsthaft an.

‚Warum?'

‚Wegen allgemeiner Opposition gegen die Politik der Partei', sagte er.

‚Aber ich treibe keine Opposition gegen irgendetwas in der Partei.'

‚Du wirst deine revolutionäre Loyalität beweisen müssen.'

‚Wie?'

‚Die Partei hat Mittel, die Leute zu prüfen.'

‚Gut, rede schon. Was ist es?'

‚Wie stellst du dich der Polizei entgegen?'

‚Gar nicht', sagte ich. ‚Sie hat mich noch nie belästigt.'

‚Kennst du Evans?' fragte er, einen militanten Negerkommunisten aus der Nachbarschaft erwähnend.

‚Ja. Ich habe ihn gesehen; ich habe ihn getroffen.'

‚Hast du gemerkt, daß er verwundet ist?'

‚Ja. Sein Kopf war verbunden.'

‚Er kriegte diese Wunde von der Polizei während einer Demonstration', erklärte er. ‚Das ist ein Beweis der revolutionären Loyalität.'

‚Meinst du, daß mich erst mal die Polente am Kopf prügeln muß zum Beweis, daß ich aufrichtig bin?' fragte ich.

‚Ich schlage nichts vor', sagte er. ‚Ich erkläre bloß.'

‚Schau. Nimm an, die Polente prügelt meinen Kopf und ich kriege eine Gehirnerschütterung. Nimm an, ich habe danach eine Schraube los. Kann ich dann schreiben? Was werde ich damit bewiesen haben?'

Er schüttelte den Kopf. ‚Die Sowjet-Union hat eine Menge von Intellektuellen erschießen müssen', sagte er.

‚Großer Gott!' rief ich aus. ‚Weißt du, was du redest? Du bist nicht in Rußland. Du stehst auf einem Bürgersteig in Chicago. Du sprichst wie im Traum.'

‚Du hast doch von Trotzki gehört, nicht?' fragte er.

‚Ja.'

‚Weißt du, was mit ihm passiert ist?'

‚Man hat ihn aus der Sowjet-Union verbannt', sagte ich.
‚Weißt du, warum?'
‚Nun', sagte ich und versuchte, meine Unkenntnis der Politik zu verbergen (denn ich habe nicht die Einzelheiten von Trotzkis Kampf gegen die Kommunistische Partei Rußlands verfolgt), ‚es scheint, daß er, nachdem man einen Beschluß gefaßt hatte, diesen Beschluß gebrochen und gegen die Partei organisiert hat.'
‚Es war wegen gegenrevolutionärer Tätigkeit', fuhr er ungeduldig auf. Ich erfuhr es später, daß meine Antwort unbefriedigend war, denn sie war nicht in den annehmbaren Phrasen der bitteren, anti-trotzkistischen Denunziation abgefaßt.
‚Ich verstehe', sagte ich. ‚Aber ich habe noch nie Trotzki gelesen. Was ist sein Standpunkt über die Minderheiten?'
‚Warum fragst du mich?' fragte er. ‚Ich lese nie Trotzki.'
‚Schau', sagte ich. ‚Wenn du mich beim Lesen von Trotzki angetroffen hättest, was würde es für dich bedeuten?'
‚Genosse, du verstehst nicht', sagte er verdrießlich.
Damit endete das Gespräch. Aber es war nicht das letzte Mal, daß ich die Worte zu hören bekam: ‚Genosse, du verstehst nicht.' "

Auch Ignazio Silone „verstand nicht". Sein lebendiger Bericht ist voll von Erinnerungen an Zwischenfälle des Mißverstehens; er ist geneigt, diese trennende Mauer durch den Unterschied zwischen westlichen und russischen Kommunisten zu erklären. Doch muß er selbst in manchen Fällen erkennen, daß auch westliche Kommunisten auf der anderen Seite der Mauer standen. Die Trennung hier fällt nicht mit nationalen Unterschieden zusammen; sie ist im Laufe der Umwandlung der revolutionären Bewegung zur despotischen Bürokratie entstanden und hat naturgemäß vor allem die russische Partei erfaßt, weil die Machtübernahme erst in Rußland geglückt war. Die Entwicklung in den russischen Satellitenstaaten (den Tito-Staat nicht ausgenommen) beweist, daß die Wurzel, wie so oft, nicht in den nationalen Eigenschaften liegt. Doch lassen wir auch Silone selbst zu Wort kommen (S. 107):

„Einmal verbrachte ich Stunden damit, einer Leiterin des Staatsverlags zu erklären, warum sie zum mindesten beschämt sein sollte über die Atmosphäre der Mutlosigkeit und Ängstlichkeit, in der die Sowjetschriftsteller lebten. Sie konnte nicht verstehen, was ich ihr zu sagen versuchte. ‚Die Freiheit', erklärte ich ihr, ‚ist die Möglichkeit zu zweifeln, zu irren, zu suchen und experimentieren, es ist die Möglichkeit, zu jeder Autorität — der literarischen, künstlerischen, philosophischen, religiösen, sozialen und sogar politischen — nein zu sagen.' ‚Aber das', flüsterte die hohe Sowjetbeamtin entsetzt, ‚das ist ja Gegenrevolution.' "
Und noch eine kleine Begebenheit erzählt Silone (S. 109): „In einer Ausschußsitzung der Komintern wurde das Ultimatum der Zentrale der englischen Trade-Unions besprochen, das den lokalen Verbänden unter Androhung des Ausschlusses verbot, die kommunistische Minderheit zu unterstützen. Nachdem der englische Delegierte die Schwierigkeiten erklärt hatte — entweder das Ende der Minderheitsbewegung oder ihren Auszug aus den Gewerkschaften, schlug der russische Delegierte Pjatnitzki eine Lösung vor, die ihm das Ei des Kolumbus zu sein schien: ‚Die Verbände', sagte er, ‚sollten erklären, daß sie sich der Forderung unterwerfen und dann in der Praxis genau das Gegenteil tun.' Der englische Kommunist warf ein: ‚Aber das wäre eine Lüge.' Lautes Lachen begrüßte diesen freimütigen Einwand, herzliches, offenes, nichtendenwollendes Lachen, wie es die düsteren Büros der Komintern vielleicht noch nie gehört haben.'

Die Berichte von Koestler, Silone und Wright sind die lebendigsten. André Gide, Fischer und Spender liefern mehr eine rückschauende Betrachtung, geben eine Synthese ihrer Erfahrungen; das pulsierende Leben der drei ersten Berichte fehlt.

Trotz dieser Unterschiede fällt es leicht, die gemeinsamen Züge der sechs Berichte herauszufinden. Die Unzufriedenheit mit der sozialen Ordnung der Welt, die sich für Silone und Wright zum persönlichen Leid steigert; das

Mitgefühl mit den Unterdrückten und die Unruhe des Gewissens ob des eigenen Wohlstands bei Gide; das Bestreben, die Macht der Wirtschaft und des Kapitals zu brechen und eine Zeit der Freiheit herbeizuführen: diese Antriebe führen die an sich so verschiedenen Männer nach Moskau. Vor 150 Jahren wären sie aus demselben Grunde nach dem revolutionären Paris gegangen.

Was aber ist geschehen, das sie nach einigen Jahren aus dem ersehnten neuen Reich heraustrieb und nun „heimatlos" gemacht hat? Sie sind zu spät zum Bolschewismus gestoßen. Sie hätten bei ihm ausgehalten in der Zeit der illegalen Kämpfe, des Exils und der Niederlagen, in der Zeit der revolutionären Bewegung. Nun, da sie ihn erst nach dessen Sieg persönlich erfahren haben, mußten sie feststellen, wie Louis Fischer sagt, daß (S. 219) „jetzt neunzehn Jahre nach der feurigen Geburt des bolschewistischen Systems die allgemeine Angst, durch den Terror durchaus gerechtfertigt, den Aufstand getötet, den Protest zum Schweigen gebracht und die Zivilcourage vernichtet hat. Statt des Idealismus ein zynisches ‚Sicherheit zuerst'. Statt der Hingabe an den höheren Zweck Streben nach persönlichem Fortkommen. Statt des lebendigen Geistes toter Konformismus, bürokratischer Formalismus und papageienhafte Wiederholung von falschen Klischées."

Trotz aller Versuche des Selbstbetruges konnten sie nicht auf die Dauer hinter ihrem Traum der Freiheit und Gerechtigkeit die größte Sklaverei der Geschichte übersehen. Sie sind durch harte Tatsachen, durch Meuchelmorde und zynische Lügen eines besseren belehrt worden. Man kann aber nicht sagen, daß diese Enttäuschung über die Verwirklichung ihres Ideals ihnen auch die Zauberkraft des Ideals selbst vermindert hätte. Und darin liegt u n s e r e Frage an diese Männer. Sie haben die furchtbare Erniedrigung des Menschen und seine Perversion im Bolschewismus erfahren, am tiefsten Koestler. Sie sind aber nicht den weiteren Schritt gegangen, sich zu fragen, ob diese Entwicklung nicht bereits in der I d e e des Bolschewismus liegt: in seinem falschen Menschenbild, das ja lediglich das Ergebnis seiner eingemotteten materialistischen Weltanschauung aus dem Frankreich der Enzyklopädisten ist. Wenn der Mensch nur eine Tierart ist, liegt sein Wert nur in seiner Zahl und in seinem Nutzen für diese Zahl. Das einzige, was sich diesen Männern angesichts der entsetzlichen Verwüstung des Menschen entringt, ist der Ruf nach Freiheit. Sie haben aber nicht die Folgerung gezogen, daß erst die W a h r h e i t uns frei machen kann. Die Feststellungen, die sie in Bezug auf die Wahrheit machen, gehen nicht über den Schlußsatz von Louis Fischer hinaus, daß der Mensch Mittel und Ziel zugleich sei. Damit kehren sie zur Unverbindlichkeit der Sophisten zurück, zu d e r Freiheit, der sie ja gerade im Kommunismus entrinnen wollten. Der Irrweg wurde zurückgelegt und verlassen; sie fanden sich aber an der Ausgangsstelle wieder, allerdings um viele Illusionen ärmer — aber dies allein bewahrt wohl kaum vor weiteren Irrwegen. So haben mehrere von ihnen, obwohl bereits vom Kommunismus in Rußland enttäuscht, für denselben Kommunismus in Spanien ge-

fochten; man könnte sich denken, daß sie sich auch jetzt noch der kommunistischen Bewegung anschließen würden — wenn sie nicht an der Macht wäre, sondern erst um diese Macht kämpfte.

So bleibt unsere Frage an die Verfasser des Buches, warum sie nicht nach den tieferen Ursachen des „Sündenfalls" ihres Ideals und nach einem wahren Weg aus der unverbindlichen Freiheit der Liberalen suchen.

Zugleich aber stellt das Buch auch eine Frage an die Christen. Daß die Sehnsucht nach sozialer Gerechtigkeit, das Leiden unter Unrecht und krassen Gegensätzen zwischen den sozialen Schichten anscheinend keinen Widerhall von christlicher Seite fanden, liegt nicht nur an den Suchenden, sondern auch an den Christen. Die Mißstände können von den Christen gar nicht klar genug gesehen, nicht beherzt genug angepackt werden, wenn die „Welt" erkennen soll, daß das Christentum wirklich der Sauerteig ist, der, von innen her arbeitend, die träge Masse auch nach außen sichtbar verwandelt.

Nachlese zum Goethejahr

Von WILHELM GRENZMANN

Die Feier von Goethes 200. Geburtstag fällt in eine Zeit abendländischer Zusammenbrüche und Verwandlungen. So sieht sich das Andenken an den großen Dichter in die geistigen Entscheidungen gestellt, die heute allen Menschen aufgegeben sind. In diesen Jahren, in denen die Welt sich bis in die Grundlagen hinein erschüttert weiß und das Erbe einer langen Überlieferung von außen und von innen als bedroht erkennt, hat sich der Blick seiner Freunde in allen Erdteilen fragend auf ihn gerichtet, was er in den Wirrwarr unserer Zeit hineinzusprechen vermöchte — ob er überhaupt noch dazu berufen oder in der Lage sei, für uns ein wegweisendes Wort zu finden. So wurde die Begegnung mit ihm — trotz aller Festlichkeiten — mehr als ein bloß feierndes Gedenken. Goethes ragende Gestalt wurde mit Maßen gemessen, die größer sind als er selbst, die Gültigkeit und Wahrheit seiner Aussage unter den höchsten Gesichtspunkten geprüft. Sein Werk gibt die Antwort. Das Ergebnis ist, daß uns ein in vieler Hinsicht gewandeltes, von Irrtümern und Mißverständnissen befreites Bild des Dichters entgegenblickt. Es hat sich bewahrheitet, daß angesichts des ungeheuren Chaos unserer Zeit der Weg zu Goethe ein Weg zu den Grundlagen ist, ja, daß der Dichter bei all den furchtbaren Auflösungen in unserer Gegenwart eine haltende Mitte und sogar ein Führer zu einem Größeren sein kann. Wer heute von Goethe spricht, denkt weniger an den Grenzen sprengenden Titanen des Sturmes und Dranges, als an den Ordnung suchenden, den Gesetzen des Lebens zugewandten und diesen gehorsamen Goethe der späteren Jahre, für den die christliche Tradition und ihre Bestände ein treu bewahrtes Gut sind, auch wenn er sich nicht zu den Glaubenssätzen einer Kirche bekennt. Goethe gehört zu den großen Bewahrern und Hütern, den Umbildnern und Erneuerern der abendländischen Überlieferung. Daß diese Tatsache schärfer als je erkannt und ausgesprochen wurde, scheint eines der wesentlichen Verdienste der letzten Goethe-Forschung zu sein.

Daß das Goethebild der letzten Jahre dennoch nicht einheitlich ist, liegt an der schwer faßbaren Größe von Goethes Erscheinung selbst. Der Dichter hat sich einen Proteus genannt; es findet sich Gegensätzliches und Unvereinbares in ihm, und es kann sein, daß sich die entgegengesetztesten Naturen auf ihn berufen. Auch

wer am andern Ende der Welt steht, mag sich in ihm bestätigt finden. So gibt es Urteile, die in das 19. Jahrhundert zurückverweisen, wie andererseits solche, die ihn zum Zeugen einer politischen Gesinnung machen, mit der er nichts zu tun hatte. Alle Äußerungen über Goethe sind gefärbt von der Liebe des Darstellenden — und auch vom Maße seiner Kenntnis und Erkenntnis. Dazu gilt Simmels Wort: „Die Gesamtdeutung Goethes wird, zugegeben oder nicht, immer auch eine Konfession des Deutenden sein." Aber es gibt unzweifelhaft Grade der Annäherung wie der Entfernung. Es scheint, daß es der schweren Erschütterungen unserer Zeit bedurfte, um ein erneuertes, vertieftes und wahreres Bild des Dichters zu gewinnen und damit sein Wort inmitten der Not unserer Tage vernehmbar zu machen.

Die hier vorliegenden Werke sammeln sich um einige Hauptanliegen des Goetheverständnisses. Die Wiederkehr bestimmter Themen deutet an, daß sich unsere Zeit in besonderer Weise von einzelnen Fragestellungen angesprochen weiß.

Von der größten Wichtigkeit ist zunächst die Diskussion über Goethes morphologische Lehren. Ihre Bedeutung für die Gesamtheit von Goethes Dichten und Denken entdeckt zu haben, ist das Verdienst einiger höchst namhafter Forscher unserer Zeit (G. Müller, W. Troll). Durch seine Auffassung von Urbild und Abbild, Typus und Erscheinung, Urphänomen und Metamorphose stellt sich der Dichter vielleicht am eindrucksvollsten in den Zusammenhang der abendländischen Bildungsgeschichte, indem er dem nominalistischen Schwimmen in ordnungsfreien Welten die Festigkeit eines in ewigen Formen verankerten Grundgefüges der Welt entgegenstellt und Platons Gedanken in die moderne Zeit hinüberträgt. Auf dem Felde der Morphologie liegen die vielleicht befreiendsten Erkenntnisse der neueren Goethe-Forschung.

An zweiter Stelle stehen die Bemühungen, Goethes größter Dichtung, dem „Faust", mit neuen Maßstäben zu begegnen, das Werk aus den zeitbedingten Bindungen früherer Kritik zu befreien und seine Aussagen nicht nur mit unsern Erfahrungen, sondern auch mit den Forderungen der christlichen Ethik zusammenzuhalten. Die Auseinandersetzungen mit dem „Faust"-Problem haben gezeigt, wieviel fruchtbarer eine mit Bedenken und Vorbehalten, ja, Entgegensetzungen und Verneinungen arbeitende Kritik sein kann als eine gläubig-andächtige, das dichterische Wort nicht angreifende Nachfolge: unter den Dichtungen Goethes ist gerade der „Faust" am meisten erschlossen, im innersten neu begriffen und der Gegenwart zugewandt worden.

Es fehlt darüber hinaus nicht an Versuchen, Goethe als Gesamtgestalt neu zu erfassen und in ihm den großen „Verbindlichen", den Ehrfürchtigen, den Religiösen zu sehen, sei es, daß man in ihm den „Weltfrommen" erkennt oder jenen Gläubigen, der den Blick in das nur geahnte Jenseits richtet.

Die Betrachtung von Goethes Dichtertum tritt demgegenüber in auffälliger Weise zurück. Doch führen einige Werke von hohem Rang in die Mitte seines dichterischen Schaffens.

Eine Reihe von Sonderuntersuchungen aus Goethes weitgespannten Lebensinteressen sowie seine Stellung in der Bildungs- und Geistesgeschichte mögen diese Darlegungen abschließen.

Es sei zunächst hingewiesen auf die Arbeiten des Mainzer Biologen Wilhelm Troll, der seit seiner mustergültigen Ausgabe von Goethes „Morphologischen Schriften" (Jena 1926) immer wieder die grundlegende Bedeutung der Gestaltlehre des Dichters und dessen naturhafte Nähe zum Christentum behandelt hat. Ein Teil der Wandlungen im Goethe-Verständnis geht auf ihn zurück. In seinem Aufsatz „Die Urbildlichkeit der organischen Gestaltung und Goethes Prinzip der

‚Variablen Proportionen' "[1] entwickelt er als den zentralen Punkt von Goethes Anliegen „die Frage nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Formen". Es war Goethes Überzeugung, im Typus- und Bauplangedanken ein Prinzip gefunden zu haben, an das sich die Natur in ihren Bildungen halte. In die Sprache der modernen Wissenschaft übertragen, heißt die Erkenntnis Goethes nach Troll: „Die Mannigfaltigkeit bauplangleicher Organismen beruht auf bloßer Verschiedenheit des Größenverhältnisses, in dem die Glieder zueinander stehen." Der zweite Aufsatz, „Goethe und die Grundlagen des Naturverständnisses"[2] stellt die Erkenntnis des Dichters in den Zusammenhang unserer Forschung, die die Auffassungen Goethes weitgehend bestätigt; der nominalistischen Ordnungslosigkeit folgt die Überzeugung von der Ordnung der Welt. Zwar gibt es eine unzweifelhafte Tendenz zur Unordnung. Aber die Tatsache, daß die Welt sich selbst immer wieder zur Ordnung ruft, beweist die Wirksamkeit eines mächtigen entgegengesetzten Prinzips. Der kleine Beitrag zum Goethejahr, „Goethe und die christliche Tradition des Abendlandes",[3] geht der Frage nach, ob der Dichter auch in „diesen seinen wissenschaftlichen Bestrebungen vom Geiste der christlichen Tradition bestimmt ist". Man tut Goethes Welt keinen Zwang an, wenn man sie zur mittelalterlichen Analogielehre in Beziehung setzt, die Welt als Abbild einer Urbildlichkeit begreift und an Bonaventura erinnert, der die vestigia Dei, die Spuren Gottes in der Sinnenwelt entdeckte. In der Tat läßt sich mit Hilfe der mittelalterlichen Denkformen viel von Goethe begreifen, der den Satz ausgesprochen hat: „Die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, leitendes und ordnendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, diese Überzeugung drängt sich einem jeden auf".

Die Diskussion über Goethes „Faust" ist besonders seit der kleinen, aber klaren und entschlossenen Schrift von Reinhold Schneider sehr lebhaft geführt worden. Flitners bedeutendes Werk „Goethe im Spätwerk" hat die Auseinandersetzung merklich beeinflußt und gefördert. Die durchweg christlichen Kritiker sind sich darin einig, in Faustens Ausbruch aus den dem Menschen gesetzten Grenzen ein Zeugnis der Hybris zu erkennen. Faust ist zum Scheitern verurteilt und zur Warnung gesetzt. Gemessen an unseren Erfahrungen sowohl wie an christlichen Lebenslehren wird Faust das Urbild menschlichen Unmaßes. Zur Tragödie gehört jedoch nicht nur die „Innenhandlung", sondern der ungeheure weite Rahmen, der das Ganze umfaßt, zu Anfang und zu Ende sichtbar wird, im übrigen aber in nur geahnte Fernen zurücktritt. Daß Gott den Menschen im Vertrauen auf die Güte seiner Schöpfung auf die Lebenswanderung schickt, den bösen Mächten überläßt und den Gescheiterten zum Schluß in Gnade und Erbarmen aufnimmt, ist Sinnbild und Gleichnis unausdenkbar tiefer Lehren des Christentums. Von hier aus einen neuen Zugang zur Dichtung zu erhalten, bemühen sich Literarhistoriker wie Theologen. Eines der wichtigsten Bücher auf dem Felde der Faust-Interpretation ist das von Ernst Busch,[4] der die Dichtung in christliche Sicht stellt und zum Anlaß nimmt, das ganze Phänomen von „Goethes Religion" zu entwickeln. Der Verfasser ist gläubiger Protestant, ein ausgezeichneter Theologe und Literarhistoriker, der sich durch seine zahlreichen Aufsätze (z. B. in der

[1] W. Troll, Die Urbildlichkeit der organischen Gestaltung und Goethes Prinzip der „Variablen Proportionen". In: Experientia Maiorum, Basel 1949, Vol. V/12. p. 491 ff.

[2] W. Troll, Goethe und die Grundlagen des Naturverständnisses. In: Otto Schmeil zum Gedächtnis. Ein Nachruf von Prof. A. Seybold, Sonderdruck.

[3] W. Troll, Goethe und die christliche Tradition des Abendlandes. Mainz 1947. (30 S.) Sonderdruck aus: Beiträge zur christlichen Philosophie. Zweites Heft.

[4] Ernst Busch, Goethes Religion. Die Faust-Dichtung in christlicher Sicht. (377 S.) Tübingen 1949, Furche Verlag. DM 11.80.

Deutschen Vierteljahrsschrift) als zuverlässigen Kenner der Goethezeit erwiesen hat. Wie nicht anders denkbar, wird er durch seine Aufgabe weit über die „Faust"-Dichtung hinausgeführt. Er umfaßt tatsächlich nicht nur die Gesamtheit von Goethes Werk, sondern bekommt ein gutes Stück Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts in den Blick. In einer Analyse, die alles Lobes würdig ist, gelingt es dem Verfasser, das Gewebe von Goethes Überzeugungen unter eine Reihe von Betrachtungspunkten zu stellen, wodurch die konstitutiven Elemente von Goethes Weltanschauung gesondert sichtbar werden. Indem er Goethes Welt jeweils die christlich-protestantische Lehre gegenüberstellt, bleiben die beiden Auffassungen aufeinander bezogen, ohne in Gefahr zu geraten, sich wechselseitig zu verundeutlichen; vielmehr wird klar, in welcher Nähe oder Ferne Goethe das Christentum umkreiste. Die zehn Kapitel des Buches enthalten alle wesentlichen Fragen. Die Darlegungen des ersten Kapitels, das Goethes Verhältnis zur „Gottheit und ihrer Offenbarung" darlegt, ist in der Sauberkeit der wissenschaftlichen Untersuchung ein ebenso eindrucksvoller Beweis für die Zuverlässigkeit und gedankliche Weiträumigkeit der Arbeitsmethode des Verfassers wie das Kapitel über „Die Welt", das den Dichter in Zusammenhang mit Leibnizens Monadenlehre bringt. oder seine Lehre von den „Dämonen", worin der Verfasser die größte Annäherung an das Christentum sieht. Die Kapitel „Sünde und Tragik" sowie „Tod und Erlösung" stehen in besonderem Maße im Zeichen theologischer Auseinandersetzung. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Feststellungen und Beurteilungen wesentlich protestantische Akzente tragen; der Katholik ist in seinen Grundauffassungen vom Symbolcharakter der Welt, der Bedeutung des Strebens und der Werke sowie der Gnade Goethe näher als der Protestant, so sehr sich der Dichter auch zu Luther und dem Anliegen der Reformation bekannt hat. Die Bedeutung des Buches von Busch liegt jedoch in einer gemeinchristlichen Auseinandersetzung mit dem Dichter; der Ertrag ist um so größer, als sich hier die Gabe der Unterscheidung mit der Liebe zu dem größten Dichter deutscher Sprache verbindet.

Das Buch von Quirin Engasser, „Der faustische Mythos",[5] ist das Werk eines scharfen Verneiners, der unter dem Eindruck der „geschichtlichen Warnung" die Dichtung als Ausdruck eines verhängnisvollen Weltverhaltens ablehnt. Nun ist allerdings einer großen Dichtung wie „Faust" mit einer so vereinfachenden Betrachtung nicht gerecht zu werden, so vollkommen richtig auch viele Urteile des Verfassers sind. Aber die ungeheuren Kompliziertheiten und Verwebungen der Dichtung machen es schwer, auf einfach gestellte Fragen eindeutige und einfache Antworten zu geben. Auch darf man nicht vergessen, daß Goethes „Faust" durch Spenglers Ideologie des „faustischen" Menschen in ein schiefes Licht geraten ist. Dennoch gehört das kleine Buch zu den gut durchgearbeiteten und verantwortungsvoll geschriebenen Arbeiten des Goethejahres und kann denjenigen ein Führer sein, die sich in den Vorraum der Problematik unserer Dichtung geleiten lassen wollen.

Ähnliche Wege geht das Buch von Gustav Würtenberg, „Goethes Faust heute — Das Ende des faustischen Menschen",[6] indem es der Freiheit ungemessenen Strebens die Notwendigkeit der Bindung und Unterwerfung unter das Absolute entgegenstellt. Das Buch ist hervorgegangen aus Vorlesungen an der Medizinischen Akademie in Düsseldorf. Dies erklärt wohl auch das Bemühen des Verfassers, die Dichtung in die Bewußtseinslage unserer Zeit zu stellen, wofür etwa die Hälfte des Buches in Anspruch genommen wird. Die Arbeit müßte gründlicher sein, um empfohlen werden zu können; sie ist weder gedanklich noch stilistisch

[5] Quirin Engasser, Der faustische Mythos. (52 S.) Rosenheim 1949, Inngau Verlag. DM 2.40.

[6] Gustav Würtenberg, Goethes Faust heute. Das Ende des faustischen Menschen. (184 S.) Bonn 1949, H. Hümmeler. DM 5.40.

durchgeformt. Förderlich (für den Schul- und den akademischen Unterricht) erscheinen die den Ausführungen beigegebenen Skizzen; sie helfen, geistige Verhaltungsweisen zu verdeutlichen.

Von den Büchern, die sich um eine neue Erfassung von Goethes Gestalt bemühen, möge zunächst das Werk von Martin Loesche, „Goethes geistige Welt" genannt werden.[7] Loesche unternimmt den Versuch, Person und Werk des Dichters aus seinen geistigen Voraussetzungen und Auseinandersetzungen zu begreifen. Er stellt den Dichter in die großen Zusammenhänge der allgemeinen Strömungen, die aus der Vergangenheit und in seiner Gegenwart auf ihn eindrangen. Und da der Verfasser über ein sehr bedeutendes Wissen in der Bildungsgeschichte des Abendlandes verfügt, vermag er zu verdeutlichen, wo Goethe die großen Meister seiner Bildung fand und wer ihn auf dem Wege zur eigenen Gestalt begleitete. Die Arbeit Loesches zeichnet sich vor anderen dadurch aus, daß sie nicht nur Namen aufzählt, sondern Kräfte charakterisiert, Weltanschauungen zeichnet, Ursprünge sichtbar macht. So sehen wir den Dichter im ersten Kapitel („Vorläufer") im Einflußbereich der großen Denker der früheren Zeit, Platons, Plotins (dem mit Recht viel Raum gewidmet wird), Roger Bacons, Descartes, Spinozas und Leibnizens. Der Abschnitt „Der Umkreis" (der Zeitgenossen) bietet vor allem eine Konfrontation der Welt Goethes mit der Kants. Das Trennende wird dargestellt, das Gemeinsame stärker betont, als es im allgemeinen geschieht. Das Verwandte zwischen Goethe und Kant sieht der Verfasser nicht nur in der beiden gemeinsamen Haltung der Ehrfurcht vor dem Unbekannten („Goethes Demut vor dem Urphänomen, vor den Mächten und vor Gott ist Kants Schweigen" 72), sondern in der Zuordnung von Kants Lehre vom Intellectus archetypus zu Goethes Urphänomen. Goethe selbst hat in einem berühmten Aufsatz („Anschauende Urteilskraft" 1820) seine Stellung zu Kant näher bezeichnet. Was der große Philosoph als ein „Abenteuer der Vernunft" ansah, vor dem er zurückschreckte, wagte Goethe „mutig zu bestehen". So betont denn auch Loesche im Einklang mit der heutigen Goetheforschung stark seinen platonischen Ordnungssinn. Die Welt wird von oben her — von der Idee aus — gesehen. Der Naturforschung des Dichters widmet der Verfasser ein ausführliches Kapitel; das Verhältnis von Typus und Metamorphose findet seiner Wichtigkeit gemäß eine sorgfältige Darlegung. Auch hier bemüht sich der Verfasser um die zeitgenössischen Einflüsse auf Goethes Forschung und schlägt den weiten Bogen von Lamarck bis Blumenbach. Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos besteht darin, daß es ihm aufgegeben sei, „kulturschaffend den Gottesstaat zu bauen" (151). Ein zusammenfassendes Kapitel bietet die „Summe" von Goethes Existenz; sie schließt das bemerkenswert reiche Buch ab.

Von den kleineren Darstellungen ist die Arbeit von Julius Bab, „Das Leben Goethes"[8] ausgezeichnet durch Sicherheit in der Darstellung und Betonung des Wesentlichen und Lebensmächtigen. Gleich weit entfernt von einer äußerlichen Biographik, die sich auf bloße Zahlen stützt, wie von einer abstrahierenden Stilisierung, die schnell bei der Hand ist, aus einem konkreten Menschen einen Mythus zu machen, ist es ihm darum zu tun, von der Ganzheit der Gestalt auszugehen und die einzelnen Etappen seines Weges als Bausteine zu einem Lebensganzen zu verstehen. So baut sich das Buch in einer Reihe von Kapiteln auf, denen vielleicht nur der Kenner anmerkt, wie bewußt sie komponiert sind. Aus allgemein bekannten Namen und einer Fülle von Tatsachen das Bedeutende zu finden, so daß auf wenigen Seiten ein Bild der Gestalt entsteht, fordert die Kunst eines wirklichen Kenners

[7] Martin Loesche, Goethes geistige Welt. (380 S.) Stuttgart 1948. DM 9.—.

[8] Julius Bab, Das Leben Goethes. Eine Botschaft. (111 S.) Ludwigsburg 1949, Waldelich. 5. (erweiterte) Auflage. DM 5.80.

und Darstellers heraus. Vor allem erweist sich für die Zeit des mittleren und späten Goethe, daß Bab auf kleinem Raum und in selbstgesteckten Grenzen das Wesentliche zu sagen weiß. An den Auseinandersetzungen unserer Zeit hat das Buch keinen Anteil; es gehört der älteren Tradition an, wie besonders das zusammenfassende Schlußkapitel zeigt.

Das kleine Buch von Edwin Redslob, „Goethes Leben“[9] ist demgegenüber mehr ein zuverlässiger Führer durch die Lebenstatsachen des Dichters, wobei die bemerkenswertesten Ereignisse betont und zusammengefaßt dargestellt werden. Das Verweilen im charakteristischen Detail gibt dem Buch volkstümliche Anschaulichkeit. Es bietet sich daher einer breiten Leserschaft an und ist in seiner selbstgewollten Begrenzung — die Werkbetrachtung tritt ganz zurück — für den Gebrauch an Höheren Schulen und Pädagogischen Akademien geeignet.

Das gleiche respektvolle Urteil gilt dem Buch von W. Willige, „Goethe. Umrisse seiner geistigen Gestalt“.[10] Auch dieses Werk bewegt sich in wohlbekannten und darum erprobten Bahnen, ohne den Anspruch zu erheben, neue Gesichtspunkte gefunden zu haben. Es wendet sich an weitere Kreise, die es dankbar in Anspruch nehmen können und in ihm einen zuverlässigen Führer finden werden. Der gefühlsmäßige Anteil des Verfassers an seiner Darstellung ist größer als in den übrigen Darstellungen und mag besonders jugendliche Leser ansprechen. Sowohl in der Gedankenführung wie im Ton ist der Erzieher zu spüren, dem es darauf ankommt, aus Goethes Leben ein Element der Bildung zu machen.

Das Goethe-Buch Ernst Barthels[11] besteht aus 64 zumeist kurzen Kapiteln, Niederschriften von Rundfunkvorträgen aus den Jahren 1927 und 1928. Dies erklärt die Aufsplitterung in viele kleine Betrachtungen, die es schwer machen, die Erscheinung Goethes als lebendige Gestalt in den Blick zu bekommen. Es ist jedenfalls unbefriedigend, jeweils nur mit einer kleinen Lebenssituation oder einem Einzelthema aus einem Werkganzen vertraut gemacht zu werden (z. B.: Weisheit aus Torquato Tasso. Orest. Perlen aus Goethes Faust. Fausts Gang durch die Hofwelt). Immerhin könnte man sich damit abfinden und bereit sein, auch einer solchen, durch die Eigenart der Entstehung bedingten Betrachtungsweise ihr Recht zu geben. Jedoch ist die innere Qualität des Buches gering. Gedanke und Stil, beides gleich unbefriedigend, verhindern, daß diese Arbeit in irgendeinem Sinn eine Hinführung zu Goethe ist.

Eigentümlichkeit der Sicht, Eigenwilligkeit der Wege, die von denen der Goetheforschung in Vergangenheit und Gegenwart abweichen, kennzeichnet das Werk von Vilhelm Grönbech, dem 1948 verstorbenen, durch sein Germanenbuch auch in Deutschland wohlbekannten dänischen Gelehrten.[12] Der Übersetzer, H. H. Schaeder, liefert in seinem Vorwort die Grundlagen zum Verständnis der Position des Verfassers. Danach standen ihm innerlich nahe „in der modernen Geistesgeschichte nur die Revolutionäre, die in offener Auflehnung gegen ihre Zeit, gegen gesellschaftliche und kirchliche Konvention, einen neuen Menschen forderten und über alle Bindungen hinweg die Leidenschaft ursprünglichen Lebens bejahten“ (574). Goethe ist nicht von dieser Art, sondern wird als ästhetischer Mensch begriffen, der sich der Wirklichkeit entzog und in Entsagung und Begrenzung sich in die eigene Selbstgenügsamkeit zurückzog. So ist ein Buch entstanden, das zu Goethe in Verehrung und Widerspruch steht und in dem großen Deutschen kein unbeding-

---

[9] Edwin Redslob, Goethes Leben. (130 S.) Stuttgart, Reclam. DM 6.80.

[10] Wilhelm Willige, Goethe. Umrisse seiner geistigen Gestalt. (181 S.) Hamburg 1948, Deutscher Literaturverlag. DM 4.—.

[11] Ernst Barthel, Goethe. Das Sinnbild deutscher Kultur. (374 S.) Baden-Baden 1948. H. Bühler.

[12] Vilhelm Grönbech, Goethe. (576 S.) Stuttgart 1949, Kohlhammer. DM 16.—.

tes Vorbild, wohl aber die Aufforderung zu immerwährender Wandlung, Auseinandersetzung und Erneuerung sieht. Am ehesten läßt sich Ortega y Gassets bekannte kleine Schrift zum Vergleich heranziehen. Zu Auseinandersetzung und Überprüfung des eigenen Urteils regt Grönbechs Buch in höchstem Maße an: man kann es nur mit dankbarer Bewunderung für den bedeutenden dänischen Forscher in die Hand nehmen. Hier verbindet sich noch einmal in einer heute wenig gekannten Weise die vollkommene Überschau über das Material mit der Kunst der Schilderung, die ein Werk aus einem Gusse schafft, das Einzelne in den Zusammenhang des Ganzen einbaut und starke Akzente setzt. Grönbechs „Goethe" ist das Zeugnis einer originalen Begegnung. Der Dichter ist ein großer, wenn auch kritisch genommener Freund, dem er mit einer ebenso erstaunlichen Sachkenntnis wie Einfühlungsgabe in seine Tage und Taten, Gedanken und Werke folgt, zustimmend und ablehnend, immer aber im Bewußtsein, einen Mächtigen vor sich zu haben. Vor allem wird an seinem Buch wieder deutlich, daß alle große Geschichtsschreibung und Porträtzeichnung immer Begegnung eines bedeutenden, in sich selbst begründeten Menschen mit seinem Gegenstand ist. Grönbech hat dieselben Elemente in der Hand wie jeder andere, aber er deutet sie anders und setzt sie anders zusammen. Was anderen Bewunderung und Zustimmung abnötigt, beurteilt er reserviert. Loben andere den Hüter und Bewahrer, so tadelt er den Selbstgenügsamen. Wie aber auch das endgültige Urteil sei, das Buch ist in sich selbst bedeutsam. Grönbech führt eine souveräne Feder. Wenn er den Zusammenhang Goethes mit christlichen Vorstellungen dartut, heißt es: „Das Dasein beginnt und endet in den Urbildern und Begriffen; von ihnen ist nichts anderes zu sagen, als was die Theologen des Mittelalters gesagt haben: daß Gott oder die Natur ihnen die Seele geschenkt hat. Der Sinn einer solchen Aussage ist kein anderer, als daß die Urphänomene gegebene Größen sind, deren Ursprung wir nicht spekulativ gewinnen können. Die Ideen sind Primzahlen des Daseins, das, was sich nicht auf ein anderes zurückführen läßt, und ihr Wert liegt darin, daß man das Universum mit ihnen ausrechnen kann" (162). „Getreulich machte Goethe sein ganzes Leben zu einer zielbewußten Arbeit an der Bildung seiner Seele unter Benutzung der Umwelt. Ohne je Kompromisse einzugehen, brauchte er die Menschen, solange er geistigen Nutzen von ihnen haben konnte, er schloß sich nie stärker an sie an, als daß er sie nicht in jedem beliebigen Augenblick von sich abstreifen konnte. Er verlangte nicht von ihnen darüber hinaus, daß sie ihn inspirierten, und er wünschte nicht, daß sie etwas von ihm verlangten; uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung", wie er selber in „Dichtung und Wahrheit" bestätigt (325).

Die Arbeit von Wilhelm Kahle „Goethe und das Christentum"[13] ist der Versuch, das Verhältnis Goethes zum Christentum zu überprüfen und steht in einer Reihe mit den häufig genannten Werken von Beutler, Flügel, Reinhold Schneider und Pinsk. Kahle geht dabei den ganzen Lebenszusammenhang Goethes durch. Er behandelt in mehreren Abschnitten Goethes traditionelle Verbindung mit dem Christentum, seine Ablehnung des Kreuzes und sein Verhalten zur Kirche, wobei auch die scheinbar christlichen Worte auf ihre Echtheit und Festigkeit hin geprüft werden. In der Sittenlehre sieht der Verfasser mit Recht die größte Annäherung des Dichters an das Christentum. Es gereicht der kleinen Schrift zur Ehre, daß sie sich nicht von kleinlichen Gesichtspunkten lenken läßt. Wichtiger als das einzelne Wort ist die Gesamtgestalt des Dichters. So kommt Kahle zu dem begründeten Schluß: „Es kann sich nur — und auch das ist vor dem Hintergrund des immer mehr wachsenden Nihilismus schon viel! — darum handeln, zu betonen,

[13] Wilhelm Kahle, Goethe und das Christentum. (55 S.) Dülmen 1949, Laumann. DM 1.80.

wie stark Goethe trotz aller Verwundung durch die Aufklärung noch in der christlich-abendländischen Tradition wurzelt". Er nennt als Beispiele: die optimistische Grundhaltung, das frohe Vertrauen auf den Sinn des Daseins, die freudige Hoffnung auf die Güter der andern Welt, die Ablehnung düsteren Weltschmerzes und die hohe Auffassung von den seelischen und geistigen Kräften des Menschen.

Goethes Nähe zum Christentum betont auch Robert d'Harcourt in seiner Studie „La religion de Goethe".[14] Er sieht auf den Dichter mit den Augen Peter Wusts, der Goethe einmal eine anima naturaliter catholica genannt hat und dem Dichter seine „Dingfreudigkeit" inmitten der idealistischen Umwelt als Zeichen seiner Christlichkeit anrechnete. Auf solchen Spuren geht auch der französische Autor: „Chez Goethe nous apparaît encore intact, inentamé, cet ‚humus' essentiel du catholicisme qu'est la joie des choses... Dans cette attitude de paix contemplative, de réceptivité et aussi de sympathie devant le spectacle du monde, il y a un fonds de catholicisme qui s'ignore" (10 f). Das Buch bringt Ausführungen über Goethes Begegnungen mit dem Katholizismus und viele Äußerungen Goethes darüber, die in ihrer Gesamtheit deutlich machen, daß Goethe in der Kirche eine zwar unbegriffene, jedoch ehrfürchtig bewunderte Erscheinung sah.

Albert Schweitzer berichtet in seinen aus den Jahren 1928 und 1932 stammenden drei Reden[15] von seinen Begegnungen mit Goethe. Es sind sehr persönliche Bekenntnisse. Der große Menschenfreund weiß sich mit Goethe einig in der Andacht zum Leben, in der Ablehnung der Gewalt, in Liebesgesinnung und Dienstwilligkeit. Er preist den Naturverbundenen und Dankbaren, dem es vergönnt war, in einem langen Leben und unter glücklichen Umständen die eigenen Schätze wirklich zu heben. Älteren Datums sind auch die 1946 neu herausgegebenen Essays von Josef Hofmiller, „Wege zu Goethe";[16] die ältesten sind 1908 entstanden, das letzte 1933. Die fünfundzwanzig Schaffensjahre bedingen beträchtliche Unterschiede; seltsamerweise sprechen die Aufsätze aus der Jugendzeit am meisten an. Im ganzen hat man den Eindruck, daß ein vielseitiges, nicht allzu tiefgründiges Wissen mit leichter Feder dargeboten wird. Seine Schriftstellerei ist leichtem Wein vergleichbar, dem der Verfasser nach eigenem Geständnis gegenüber den schweren Getränken (der ‚Goethe-Gnosis') den Vorzug gibt. Damit treten Vorzüge und Nachteile dicht zusammen: flüssige und interessante Lesbarkeit mit der Brillanz der Oberfläche. Was Hofmiller zu sagen hat, sind freundliche, aber nicht verpflichtende Dinge.

Die Anthologie von Hans Schwarz trägt den Titel „Das Weltkind in der Mitten",[17] eine etwas irreführende Bezeichnung, da es dem Herausgeber darauf ankommt, dem Goethe-Bild des 19. Jahrhunderts ein neues entgegenzustellen und den „Individualisten und Unverbindlichen" durch den großen Verbindlichen abzulösen. Aus dem Riesenwerk des Dichters eine Auswahl zu treffen, die stellvertretend für das Ganze steht und keine Verzeichnung bedeutet, ist nun gewiß keine leichte Aufgabe, und es ist immer ein Wagnis, auf weniger als 300 Seiten aus Briefen, Gesprächen, Dramenstücken, Gedichten usw. ein Bild zu entwerfen, das die Gestalt, wenn auch in bloßen Umrissen sichtbar macht. Man muß dem Herausgeber zubilligen, daß er seiner Aufgabe gerecht geworden ist. Immerhin bleibt es fraglich, ob eine Hinführung zu Goethe durch eine Fülle von Fragmenten möglich ist.

---

[14] Robert d'Harcourt, La religion de Goethe. (152 S.) Strasbourg-Paris 1949, Le Roux.
[15] Albert Schweitzer, Goethe. Drei Reden. (67 S.) München 1949, Biederstein Verlag. DM 2.80.
[16] Josef Hofmiller, Wege zu Goethe. (163 S.) Hamburg-Bergedorf, Strom-Verlag. DM 5.50.
[17] Hans Schwarz, Das Weltkind in der Mitten. Ein Goethe-Brevier. (304 S.) Hamburg 1949, H. v. Hugo Verlag. DM 11.50.

Über allen geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Betrachtungen ist im Jubiläumsjahr eines fast vergessen worden: Goethes Dichtertum. Das bedeutendste Werk der Interpretation des dichterischen Kunstwerks legt Paul Stöcklein mit seinem Bande „Wege zum späten Goethe“[18] vor. Hier kommt ein Vertreter der jüngeren Generation zu Wort, deren Anliegen es im besonderen Maße ist, Dichtung als solche zu durchdringen und sie nicht in den Dienst fremder Zwecke zu stellen. Stöckleins Arbeiten sind auf den Goethe der letzten Jahrzehnte begrenzt, aber er nimmt seine Beispiele aus den verschiedenen Teilen des dichterischen Schaffens, dem Roman, dem Drama, dem Gedicht, dem Aphorismus und der Zeichnung. Das Buch schließt mit einem Abschnitt über Goethes Altersstil und seine Nachwirkung im religiösen Bewußtsein des Carus. Stöckleins Goethe-Interpretationen sind Zeugnisse der Andacht und der Versenkung; er vermag beispielhaft zu zeigen, was ein ehrfürchtiger Betrachter eines Kunstwerkes an verborgenen und nicht leicht sichtbaren Schönheiten findet und aufweist. Jedes große Werk ist ein Hort von Schätzen, auf die nicht der Dichter, sondern der Deuter das Auge lenkt. Was Stöcklein über Stil und Sinn der „Wahlverwandtschaften“ zu sagen hat, ist dem Genius des Dichters angemessen: den Gedanken Goethes nachdenkend, geht er den Worten der Gestalten nach, begreift er die Vorgänge, erfaßt er den Sinn der Ereignisse, in denen der Durchbruch des Elementaren sich vollzieht. Er erweist seine Kunst im Prosakunstwerk wie im Drama und im Gedicht. Die vielbesprochene Gestalt der Sorge erfährt durch ihn eine vertiefte Behandlung. Die Interpretation des Gedichtes „Der Bräutigam“ ist eine bewunderungswürdige, vollkommene Leistung; man erkennt, wie ein Gedicht, ganz aus sich verstanden und allseitig beleuchtet, Hintergründe durchsichtig macht, von denen der unbefangene Leser nichts ahnt. Das „alte Wahre“, ein Grundgedanke der Aphorismen, gibt nicht nur Gelegenheit, die Seltsamkeit der Gattung zu verdeutlichen, sondern in die weiten Räume goethescher Gedanken einzudringen. Die Interpretation von Goethes Zeichnungen vermehrt unsere Bewunderung; auch dem geschulten Auge vermag der Interpret unerwartet Neues zu sagen. Alle Einzelessays stehen in einem Zusammenhang: sie verdeutlichen in ihrer Gesamtheit ein Bild des alten Goethe, der in jeder künstlerischen Leistung ganz er selbst war. Stöckleins Buch gehört zu den schönsten Büchern, die das Goethe-Jahr hervorgebracht hat.

Dem Gedicht „Selige Sehnsucht“ aus dem West-Östlichen Divan ist ein Gesprächspaar zugewandt, Florens Christian Rang und Bernhard Rang, Vater und Sohn[19]. Zugrunde liegt dem Dialog ein Aufsatz des Älteren in Hugo von Hofmannsthals „Neuen Deutschen Beiträgen“ (Juli 1922). Der Jüngere nimmt die Gedanken des Vaters auf und beginnt mit dem Dahingeschiedenen ein Gespräch, indem er die damals offen gebliebenen Fragen aufgreift, sie aus der Verantwortung unserer Zeit neu formuliert und zu beantworten sucht. Vater und Sohn stehen für zwei Generationen, von denen die eine noch viel vom alten Erbe besaß, die andere sich vor unendlichen Verlust und vor endgültigere Entscheidungen gestellt sieht. So ergibt sich der Unterschied in der Tonlage der Gesprächspartner. Den Rettungen des Vaters setzt der Sohn seine Zweifel und seine Unbedingtheiten entgegen. Die Interpretation des schwer aufschließbaren Gedichtes beginnt im innersten Kern und durchschreitet dann Kreis um Kreis; oft befinden wir uns weit vom Ausgangspunkt in Gedankengängen, die nur lose mit dem Gedicht in Berührung stehen. So sehen wir uns durchweg im Bereich von Meditationen und Reflexionen, zu denen das Wort des Gedichtes den Anstoß gibt. Das Buch bietet einesteils weit mehr, als es im Titel verspricht: es stellt Goethe vor

[18] Paul Stöcklein, Wege zum späten Goethe. (254 S.) Hamburg 1949, DM 9.50.
[19] Florens Christian Rang — Bernhard Rang, Goethes „Selige Sehnsucht“. (80 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 2.80.

das Antlitz Christi und fragt ihn nach seinem Christentum; seiner letzten Absicht nach ist es ein „Gespräch um die Möglichkeit einer christlichen Dichtung". Auf der anderen Seite enthält es weniger: über das Gedicht selbst erhält man keine volle Klarheit. Vielleicht ist es nicht anders möglich.

Unter den Spezialuntersuchungen, die im Goethejahr veröffentlicht wurden, sei an erster Stelle die kleine, aber höchst anregende Schrift von Hermann Schneider, „Urfaust",[20] genannt. Sie unternimmt den Versuch, den Ursprüngen der Faust-Dichtung nachzugehen und jene Entwicklungen aufzuspüren, die im „Urfaust" zum erstenmal Gestalt gefunden haben. Bekanntlich hat Erich Schmidt ein von dem weimarischen Hoffräulein von Göchhausen stammendes und 1886 aufgefundenes Manuskript herausgegeben, das die Abschrift eines Goethe-Manuskripts des Jahres 1775 ist, „Urfaust" genannt. Roethe äußerte 1920 starke Zweifel, ob es sich hier um eine einheitliche Konzeption handele, und vermutete, daß in dieser Dichtung Ungleichartiges, Unvereinbares aneinandergerückt sei, Bruchstücke zwar ein und derselben Dichtung, aber sehr verschiedenen Geistes und ganz verschiedener Schaffensperioden. Die Szenen „Trüber Tag, Feld" und „Kerker" gelten als die ältesten Stücke einer Gretchentragödie. Schneider macht es sich zur Aufgabe, einen Schritt hinter die Gretchentragödie zu tun und das Drama bis in seine Ursprünge zu verfolgen, wo er nicht ein Gretchen, sondern einen Faust erwartet.

Die Untersuchung beginnt mit dem Faustbuch und dem Faustdrama im Lebenskreis des jüngsten Goethe. Wir sehen die Wachstumsringe, die Leipzig brachte: erstaunlicherweise verdankt Goethe Gottsched wichtige Anregungen: durch ihn lernt er nicht nur den Knittelvers kennen, sondern liest in seiner Bibliographie der dramatischen Poesie, dem „Nötigen Vorrat zur Geschichte der dramatischen Dichtkunst", Texte von Rosenplüt und Scherenberg, deren Spuren sich nachher in seiner Dichtung wiederfinden. Schneider ist der Auffassung, daß in den Jahren bis 1768, so bescheiden der Ertrag auch gewesen sein mag, auf jeden Fall schon ein Vorläufer der späteren Studentenszene entstanden ist. Von Wichtigkeit ist das Jahr 1770; in Straßburg sah der junge Dichter eine Aufführung einer Wandertruppe. Möglich ist, daß von hier aus weitere Antriebe ausgingen. Mit dem Gedanken, den altererbten Monolog in besserer Form niederzuschreiben, mag er nach Hause gefahren sein. Unter Verwendung des im Jahre 1816 niedergeschriebenen sog. Paralipomenons 63 (der Weimarer Ausgabe) nimmt Schneider an, daß vor 1772 ein frühes Helena-Drama konzipiert worden sei; die im Paralipomenon erwähnte Gestalt des Kaisers Maximilian weist zurück in die Zeit der Entstehung des Götz. Dann trat die Wende ein; plötzlich hört Faust für den Dichter auf, eine historische Gestalt zu sein. „Es ist der ungetreue Liebhaber Friederikes, der das Wort ergreift und die Fäden des Faustdramas verwirrt" (59). Prozeß und Hinrichtung der Kindsmörderin Susanne Margarete Brandt und das Studium der Akten, worin der Dichter das leichtherzige Trostwort der Freundinnen an die Schuldige fand, sie sei doch „die erste nicht", schaffen die Grundlagen eines neuen Dramas, der Gretchen-Tragödie. Die Gestalt der Unseligen bringt das Drama in Fluß, aber sie siegt über Faust. Mit all dem sind viele weitere Probleme gegeben, deren Lösung sich, so weit wie möglich, die Arbeit Schneiders angelegen sein läßt. Der Schluß ist klar: „Was man seit 1886 den ‚Urfaust' zu nennen pflegt, ist nach alledem weit entfernt, diesen Namen zu verdienen. Weder stellt die Szenenreihe eine älteste Arbeitsschicht dar, noch hat die Behandlung des Stoffes, den sie in den Mittelpunkt rückt, für Goethe den Anfang gemacht ... Dies relativ späte und im Ganzen so widerspruchsvolle Gebilde heißt heute ‚Urfaust'. Ein ech-

[20] Hermann Schneider, Urfaust. (110 S.) Tübingen 1949, Laupp. DM 3.80.

ter, wirklicher ‚Urfaust' aber müßte ganz anders aussehen: Er hätte den Zugang zur Dramatisierung des Volksbuchs zu erschließen und eine dichterische Erfüllung der lockenden Erwartungen zu bringen, die die schmale Skizze des Paralipomenons 63 erregt." (97 f).

Die übrigen Sonderuntersuchungen behandeln verschiedene Gegenstände. Die Schrift von Theodor Fischer, „Goethes Verhältnis zur Baukunst",[21] unternimmt es, die Beziehungen des Dichters zur Architektonik zu betrachten. Der Erbauer der Universität Jena begleitet Goethe von Frankfurt nach Straßburg, Wetzlar und Weimar und berichtet in interessanter Weise von der Einwirkung italienischer Baukunst auf den Dichter der klassischen Zeit. Eine lobenswert sorgfältige und ertragreiche Studie bietet Irmgard Weithase mit ihrer Untersuchung „Goethe als Sprecher und Sprecherzieher"[22]. Die Arbeit stellt Goethes bedeutenden Anteil an der Vortrags- und Darstellungskunst seiner Zeit und seine Tätigkeit als Theaterleiter dar und ist damit eine begrüßenswerte Bereicherung unseres Goethe-Bildes. Der Leser lernt „Goethe als Sprecher" kennen, seine Aussprache, seine Vortragsart, seine theoretischen Anschauungen über das gesprochene Wort und seine Tätigkeit als Sprecherzieher. Das letzte Kapitel führt in die lebendige Umwelt des damaligen Theaters ein. Eine Schlußbetrachtung ist der „Darstellung des redenden Menschen in Goethes Dichtung" gewidmet. Die gerade für diese Ausführungen wünschbaren Nachweise werden in wissenschaftlicher Exaktheit dargeboten. Der Anhang bietet ein Verzeichnis der unter Goethes Leitung in Weimar aufgeführten Stücke nebst der Zahl der Aufführungen. Es ist interessant zu hören, daß Goethe selbst mit 19 Stücken und 237 Aufführungen, Schiller mit 16 und 324, Shakespeare mit 10 und 75 vertreten war, Iffland dagegen mit 32 bzw. 371 und Kotzebue sogar mit 87 bzw. 662.

Die Verbindung Goethes mit Heidelberg wird in die Erinnerung zurückgerufen durch das kleine Buch von Kuno Fischer, „Goethe und Heidelberg",[23] das dem fünfmaligen Aufenthalt Goethes in dieser Stadt nachgeht. Hier traf ihn der Ruf des weimarischen Herzogs, hier hatte er seine Begegnungen mit Marianne von Willemer und Sulpiz Boisserée.

Dem Verhältnis Goethes zur Politik gilt das wichtige Buch von Wilhelm Mommsen, „Die politischen Anschauungen Goethes",[24] das, auf langjährigen Studien beruhend, die Gesamtheit des zur Verfügung stehenden Materials kritisch berücksichtigt und in vieler Hinsicht zu bedeutenden Korrekturen früherer Urteile kommt. Die gerade in der Zeit des Nazismus naheliegende Gefahr, Gesinnungen und Taten aus der Perspektive der Gegenwart zu beurteilen, steht hier der methodische Grundsatz entgegen, daß Gestalten der Geschichte nur von ihrem Standort aus zu erfassen sind. Der Verfasser stellt Goethes politische Überzeugungen in drei großen Abschnitten dar, von denen der erste dem 18. Jahrhundert, der zweite der Französischen Revolution und Napoleon, der dritte dem Zeitalter der Restauration gilt. Wir erfahren, daß Goethes Interesse für das „Reich" im Jahrzehnt vor 1806 wesentlich geringer war, als man ihm bisher zuzugestehen geneigt war. Bewahrer und Hüter in allen Dingen, zeigte er sich in Fragen der Politik konservativ und retardierend. Er war ein Gegner der Revolution, in der er nur Verwirrung und Unordnung sah, aber er war auch kein Freund des Freiheitskrieges und ein Gegner der politisierenden Jugend nach Beendigung der na-

[21] Theodor Fischer, Goethes Verhältnis zur Baukunst. (50 S.) München 1948, H. Rinn. DM 2.80.

[22] Irmgard Weithase, Goethe als Sprecher und Sprecherzieher. (230 S.) Weimar 1949, H. Böhlau. DM 6.90.

[23] Kuno Fischer, Goethe und Heidelberg. (52 S.) Heidelberg 1949, C. Winter. DM 3.50.

[24] Wilh. Mommsen, Die politischen Anschauungen Goethes. (313 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt.

poleonischen Kriege. Sein Ideal ist und bleibt der Wohlfahrtsstaat. Das Werk Mommsens bietet einen großen, die Problematik dieses Umkreises erschöpfenden Reichtum und dürfte zu den Standardwerken der Goethewissenschaft gehören.

Eva A. Meyer untersucht die „Politische Symbolik bei Goethe"[25] und gelangt bei der Betrachtung des „Märchens", des „Thales und Anaxagoras in der klassischen Walpurgisnacht" sowie der letzten Akte von Faust II zu höchst beachtenswerten Ergebnissen.

Die Übersicht sei abgeschlossen mit dem Hinweis auf das bedeutende Werk von Fritz Strich, „Goethe und die Weltliteratur".[26] Der seit 1929 in Bern wirkende ausgezeichnete Literarhistoriker legt mit diesem Buch eine Arbeit vor, deren Anfänge über 30 Jahre zurückliegen; es ist der Ertrag seiner ein Leben ausfüllenden Beschäftigung mit Goethe. Heute, wo alles nach übernationalen Vereinigungen drängt und der Austausch von Volk zu Volk zu den selbstverständlichen Erscheinungen der Welt gehört, liegt es nahe, an Goethes Idee einer Weltliteratur zu erinnern und an den Wunsch seiner späten Jahre, die Völker miteinander geistig zu verbinden. Es ist das Anliegen des Verfassers, Goethe in den Zusammenhängen der Welt darzustellen. Derselbe Dichter, der in seiner Jugend Herders Lehre von den bildenden Kräften des Volkes aufnahm, durchbrach kraft seines Wesens einengende Schranken und stellte sich in die weiten Räume der Welt. Er nahm auf, was ihm von fremden Kräften geboten wurde und ihm gemäß war, und er vermochte aus der Fülle seines Wesens zurückzuerstatten — gleich groß im Empfangen wie im Schenken.

Strichs Buch gliedert sich in drei Abschnitte. Ein knappes Drittel gehört der Untersuchung von „Goethes Idee der Weltliteratur", ihren Quellen und ihrer Geschichte. Das zweite spricht von „Empfangenem Segen". Goethes Bildungsgeschichte tritt unter die wechselnde Beleuchtung der verschiedenen Völker. Strich spricht von der „weckenden Macht" der englischen Literatur, der „bildenden Macht" Italiens, der „formenden Macht" der französischen Literatur, der „theatralischen Sendung" Spaniens, der „öffnenden Macht" des Fernen Ostens, der „sozialisierenden Macht" Amerikas. Der dritte Teil berichtet von „Goethes europäischer Sendung" unter seinen Zeitgenossen und im nachfolgenden Jahrhundert. Der gelehrte Verfasser zeigt an Hand eines außerordentlichen Materials, in welchem Maße der umfassendste Geist des Jahrhunderts auf die Welt um und nach ihm gewirkt hat. Es wird uns auch vermittelt, wie er nicht nur als ein Bewunderter und Maßgebender Aufnahme fand, sondern auch Widerspruch und Ablehnung hervorrief. Wie auch immer man sich zu ihm stellte: er war eine Macht, an der man sich bildete.

Das verflossene Gedenkjahr hat dazu aufgerufen, die Begegnung mit Goethe aufs neue ernsthaft zu vollziehen. Wie der Dichter selbst alles, was ihm begegnete, in den Dienst seiner Bildung stellte, so soll auch er uns zur Bildung und Entscheidung dienen. Die Deutschen müssen glücklich sein, ihn zu den Ihren zu rechnen. Er ist eines der großen Geschenke, die wir Europa und der Welt zu bieten haben.

---

[25] Eva Alexander Meyer, Politische Symbolik bei Goethe. (160 S.) Heidelberg 1949, C. Winter. DM 5.50.

[26] Fritz Strich, Goethe und die Weltliteratur. (408 S.) Bern 1946, Francke. sfr. 16.—.

Umschau

Humanismus und Gnade

Zur 3. Studienwoche der Katholischen Intellektuellen in Paris 7.—14. Mai 1950

Zum dritten Male hatte die geistige Welt des französischen Katholizismus zu einer Studienwoche eingeladen. Im Jahre 1948 hatte diese „Woche der katholischen Intellektuellen" als Gesamtthema gewählt: „Die Intellektuellen vor der Liebe Christi." Damals hatte man nur ganz wenige Deutsche eingeladen. Romano Guardini war der Erste, und man darf es wohl heute verraten, daß es sein italienischer Name war, der seine Wahl wesentlich mitbestimmte. Man war sich noch nicht klar, wie die Pariser Öffentlichkeit auf einen Deutschen „reagieren" würde. Bei diesem Namen würde der berühmte „Mann von der Straße" nicht sogleich ahnen, um was es ging. Wenn aber Guardini dann dastehe und spräche, so würde man, das hoffte man zuversichtlich, ihm Ohr und Herz willig öffnen, und dann wäre für immer die Bresche geschlagen.

So erzählte uns Mme. Jeanne Ancelet-Hustache beim Kölner Domfest, und daß sie es dann als Präsidentin jener Sitzung in einer blitzschnellen, gar nicht vorbedachten „Überlegung" gewagt habe, die Zuhörer zu bitten, Guardini möchte einige Worte auf deutsch an sie richten, damit diese Sprache, die sie so lange als die Sprache todbringenden Schreckens vernommen hätten, nun Worte brüderlicher Liebe in Christus zu ihnen brächte. Guardini folgte ihr (man kann sich seine innere Bewegung denken!). Und — das Wagnis, einem liebenden und feurigen Herzen entsprungen, gelang. Der ganze Saal spendete Beifall, der sich nach der meisterlichen Rede Guardinis noch stärker wiederholte.

Seitdem haben die Deutschen Heimatrecht auf dieser Woche.

Das Thema des folgenden Jahres hieß: „Glaube an Christus und die Welt von heute." Auch damals waren Deutsche da: Guardini, Robert Grosche, Walter Dirks, Otto Roegele. Vielleicht noch einige andere. Alles verlief zur allgemeinen Zufriedenheit.

In diesem Jahre sollte das Thema lauten „Natur und Gnade". In letzter Stunde wurde es etwas umgeformt: „L'humanisme et la grâce."[1] Warum? Dachte man an die Fülle, die dem Worte Humanismus im Französischen innewohnt, wo es wirklich umfängt, was des Menschen ist? Oder an jene Schrift von Jean-Paul Sartre: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?"

Es war also im Grunde ein altes Thema, neu gestellt nach den Erfahrungen und Forschungen der letzten Jahrzehnte. Was hat die Vorgeschichte uns vom Menschen gelehrt? Was hat uns die Psychoanalyse an neuen Erkenntnissen gebracht? Was zeigen uns die Ergebnisse des Maschinenzeitalters? Was hat uns die jüngste Vergangenheit enthüllt von den „Möglichkeiten" des Menschen, nicht eines einzelnen, sondern vieler, an zerstörenden Kräften? Und was ist all dem gegenüber die Reaktion derer gewesen, die sich Christen nennen? Welche Kraft kann man der Gnade nach unsern Erfahrungen zutrauen?

Es war also der Mensch, der im Mittelpunkt von allem stand. (Die Vorgeschichte wurde nur gelegentlich gestreift.) Durch die Vorträge über die Ergebnisse der Psychoanalyse und der Biologie wurde gewissermaßen sein Wesen erweitert.

Aber dieser Mensch, der aus dem Tierreich sich heraushebt, der in ganz besonderer, mannigfaltiger und doch gleicher Art gebildet ist, steht nicht im luftleeren Raum. Er ist den Einflüssen seiner Umgebung ausgesetzt, er lebt heute im Zeitalter der Maschine, der Vermassung, des Drucks von allen Seiten durch Wirtschaft, Gesellschaft,

[1] Unter diesem Titel sind die Vorträge und Diskussionsbeiträge dieser Woche soeben bei Pierre Horay, Editions de Flore, Paris, im Druck erschienen (224 S., frs 300).

Staat. Wenn er schon gebunden ist durch seine physische und psychische Veranlagung, ist er es nicht noch viel mehr durch den Druck von allen Seiten in dieser „Zeit der Idole, Zeit der Verachtung", wie das Thema am ersten Abend hieß, auf dem Romano Guardini über Wesen und Gewalt der Mythen in alter und neuer Zeit sprach?

Kann in all dem noch die Rede sein von Freiheit, die doch als zum Wesen des Menschen untrennbar hinzugehörig erklärt wird? Ist in einer solchen Zeit noch die Bildung einer eigenen Persönlichkeit möglich?

Damit war an eine der Fragen gerührt, die gerade vom Existentialismus her gestellt werden mußte. Aber es war doch noch nicht die eigentliche Frage der Woche. Am 5. Abend, also auf dem Scheitelpunkt der Woche wurde sie formuliert: „Der Held und der Heilige." Was besagen die beiden Begriffe? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Decken sie sich, überschneiden sie sich? Schließen sie einander aus?

Bei der Definition des Helden wurde sichtbar, daß — vielleicht unbewußt — ein bestimmtes Bild des Menschen als Leitbild über allen Verträgen schwebte, die trotz des gemeinsamen Themas der ganzen Woche jedem volle Freiheit und Verantwortlichkeit ließen. Es war das klassische Bild des Menschen, der, im Vollbesitz seiner Fähigkeiten, diese nach allen Seiten frei entfalten kann. Held ist demnach der, der diese Kräfte allem Widerstand zum Trotz in hervorragender Weise wirksam macht. Diesem Begriff des Helden, der sich im Natürlichen vollendet, ist als Wesensmerkmal der Glanz, das Weithinsichtbarwerden, das Überwältigende eigen. — Es schien, als ob eine andere Definition des Helden: der Held des Leidens, der in der Stille, der Erniedrigung ausharrt, gar nicht gesehen würde.

Unwillkürlich dachte der deutsche Zuhörer an so manche Gestalt der jüngsten deutschen Vergangenheit, aber auch früherer Zeiten. Sollte Frankreich dies Heldentum nicht kennen?

Wahrlich, es war ihm wohlbekannt, ja, es stand an diesen Abenden in erschütternder Weise vor uns: Menschen, die im Konzentrationslager gewesen und die doch frei von Haß, von Rachegefühlen waren, ja, die den Deutschen die Hand ohne jede große Geste entgegenstreckten.

Aber man nannte dies nicht mehr Heldentum, sondern hier leuchtete der andere Begriff auf: der Heilige. Hier war der Punkt, wo man die Wirkung der Gnade mit bezwingender Deutlichkeit erkannte. Der Heilige, der nicht mehr innerhalb des bloß Menschlichen bleibt, sondern darüber hinausragt. Jean Cayrol, der zwei Jahre in Mauthausen zugebracht hat, rief das Beispiel des P. Jacques de Jésus wach und, noch verehrungsvoller, das eines Wiener Priesters, Gruber, der wirklich und wahrhaftig ein Heiliger gewesen sei in all der unaussprechlichen Erniedrigung dieses Lagers! Daß er den Deutschen zuerst nannte, wie er selbst dastand und sprach (und nachher im persönlichen Gespräch) — das war von einer unbeschreiblichen Eindruckskraft. Mehr noch als bei einem Redner des vorhergehenden Tages Michel Legaut, eines berühmten Mathematikers, der seinen Lehrstuhl im Stich ließ, um in einem einsamen Alpendorf ein Leben des Beispiels zu leben.

Dies Bild des Heiligen wurde nach zwei Seiten hin ausgeweitet. Einmal stand ihm der andere Typ gegenüber, der „kanonisierbare" Heilige, der wie der Held weithin Leuchtende, Wunderbare. (Aber eben nicht wie der Held sich selbst vollendend, sondern aus der Gnade empfangend, ohne sein Zutun.) Bei diesen, landläufig als Heiligen bekannten Typ meldete sich Widerspruch an: nicht nur, daß seine alleinige Gültigkeit bestritten wurde — Robert Morel, von dem bei uns in Deutschland in der letzten Zeit so oft geredet wurde, ging soweit zu erklären, daß alles Ungewöhnliche im Le-

ben der Heiligen nur entstellende Zutat einer falsch verstandenen Hagiographie sei, sondern diesem Typ wurde der Heilige der Niedrigkeit als der Heilige unserer Tage gegenübergestellt. Aber wiederum nicht nur solche Gestalten wie die genannten KZ-Priester (die man doch sicherlich nach altem Sprachgebrauch unter die kanonisierbaren Heiligen zählen kann), sondern nach der Richtung des „Schnapspriesters" in Graham Greenes Roman „Die Macht und die Herrlichkeit", der das Niedrige nicht überwinde, oder wenigstens nur zum Teil, der aber in seiner Selbsterniedrigung durch die Sünde ausharrt, sich der Gnade Gottes überläßt und schließlich den Tod um Gotteswillen bewußt und freiwillig hinnimmt. Es war wohl nicht ohne Bedeutung, daß man in diesem Bezirk immer wieder den Namen Graham Greenes nannte. Die Themen der vorhergehenden Abende wurden erneut aufgegriffen, diesmal am lebendigen Beispiel konkretisiert.

Das Thema des sechsten Abends, ob Persönlichkeit heute noch möglich sei, war im Grunde vorweggenommen.

Dagegen führte der Samstagnachmittag, wie der Sonntag sehr stark besucht, einen wichtigen Schritt weiter: Wie ist das Verhältnis des Menschen zu Gott, der ihn erschaffen, der ihm seine Gnade schenkt, der ihm sein Gesetz auferlegt? „Theologie des Kreuzes, Theologie der Glorie". Stanislaus Fumet und P. Daniélou S. J. waren die bedeutendsten Redner dieser Veranstaltung. Bei dem einen spürte man die Reife des Alters, beim andern das Feuer einer ungebrochenen Jugend. Aber ihre Ausführungen deckten sich: Der Mensch zwischen Angezogenwerden von Gott und Widerstreben hin- und hergerissen, das Kreuz sein Los, unabwendbar, aber als etwas, das seine Zustimmung verlangt und sich dann „als der Schatten der Glorie auf der Erde" erweisen wird. Léon Bloy, Ernest Hello wurden genannt — wie hätten sie auch fehlen können bei einem solchen Gespräch in Frankreich! — Der Vergleich wurde nicht gezogen, aber unwillkürlich gingen die Gedanken von Bloy zu Graham Greene „Der Verzweifelte" und der „Schnapspriester" — es wäre viel dazu zu sagen!

In der Schlußversammlung am Sonntag, die den Großen Pleyelsaal bis zum letzten Platz und darüber hinaus füllte, die Jacques Madaule präsidierte und wo der Erzbischof von Paris zum ersten Mal in der Öffentlichkeit sprach (gut sprach), hat neben je einem Vertreter aus Spanien, Italien, England Walter Dirks für Deutschland gesprochen, sehr warm aufgenommen. Er fand das Verbindende in dem gemeinsamen Bemühen der beiden Länder, aus mancher Schuld heraus (unsere die größere!) in eine neue Zukunft zu gehen, die nur mit der Gnade aus der Kraft Christi geschaffen werden könne. Als Bannerträgerin wurde von ihm Jeanne d'Arc angerufen.

Das letzte und tiefste Wort wurde von dem greisen Paul Claudel gesprochen. Er fand die Synthese: Menschentum und Christentum sind keine Gegensätze. Nichts gibt es im Menschlichen, das nicht im Christlichen sein könnte. Denn das Wesen des Menschen ist Sein — nicht Scheinen, die Sünde aber ist Nicht-Sein. Die Erbsünde ist auszulöschen und das ganze Menschsein wiederherzustellen. Christentum — „was mehr menschlich in uns ist als wir selbst". Aber das zu realisieren vermögen wir nicht ohne Gottes Weisheit, die zugleich Gnade ist. (Darum nennen wir die Gnadenvolle „Sitz der Weisheit".) Diese Weisheit Gottes gab uns das Gesetz, dem wir unterworfen sind. Aber nicht in Strenge. Denn sie spricht zu uns: „Mein Kind, gib mir dein Herz!"

Klara Maria Faßbinder

Sind die Ernsten Bibelforscher ernst zu nehmen?

Als der zwanzigjährige Kaufmann Charles Taze Russell 1872 in Allegheny bei Pittsburg im Staate Pennsylvanien einen Kreis von Gleichgesinnten sam-

melte und mit ihnen die Schrift las, da mochte sein religiöser Eifer immerhin lobenswert sein; daß er sich aber einbildete, er sei der erste, der die Bibel richtig verstanden habe, setzt doch ein großes Maß von Selbstgewißheit und ein noch größeres an Unwissenheit voraus. Das hat ihn nicht gehindert, im Gegenteil, geradezu angespornt, in rastloser Tätigkeit seine „Erkenntnisse" der ganzen Welt anzubieten. Zu dem Zweck gründete er 1884 die Watch Tower Bible and Tract Society. Das Büro wurde 1909 von Pittsburg nach Neuyork verlegt. Und von hier aus überschwemmten die Bibelforscher[1] mit ihren Erzeugnissen die ganze Welt. Von 1919, drei Jahre nach dem Tod des Gründers, bis 1945 hat dieses Unternehmen nicht weniger als 450 Millionen Bücher und Broschüren verteilt. Außerdem verbreitete es Hunderte von Millionen Zeitschriften und Flugblätter.

In Deutschland trat der erste Bibelforscher 1903 in Elberfeld auf. Bald jedoch wurde Sachsen zum Mittelpunkt der Sekte. Dresden hatte die stärkste Ortsgruppe der Welt. 1919 zählte man in Deutschland 5500 Mitglieder, kurz vor dem Beginn des Dritten Reiches bereits 25000. In den zwölf Jahren des Nationalsozialismus wurden die Zeugen Jehovas, wie die Bibelforscher seit 1931 heißen, wegen ihrer pazifistischen Gesinnung und Kriegsdienstverweigerung schwer verfolgt. 6000 waren nach den Angaben der Schrift „Die Wahrheit wird euch frei machen" (316) in den Konzentrationslagern. 1948 zählten sie jedoch bereits wieder 20800 bei einer Gesamtzahl von 207000.

Die Lehre der Zeugen Jehovas ist so abstrus, daß sie einen geistig gesunden Menschen von selbst abstößt. Ihre Bücher zu lesen bereitet eine Qual. Da werden Stellen der Schrift aus dem Zusammenhang gerissen (und wer weiß nicht, daß sich so alles beweisen läßt, sogar, daß es keinen Gott gibt); da wird eine Exegese angewandt, die jeden, der auch nur die Grundgesetze dieser Wissenschaft kennt, erschüttert schweigen läßt; da spielt man mit der Mehrdeutigkeit der Worte in einer Art, die das Ganze als Kinderei erscheinen ließe, wenn nicht dahinter ein furchtbarer Haß spürbar würde, vor allem gegen Papsttum und Kirche. Seit den Schmähartikeln des Schwarzen Korps haben wir nicht mehr so viel Haß gegen das Papsttum zu fühlen bekommen. Jeder kann zum Papsttum stehen wie er will, aber das verlangt der menschliche Anstand, daß man eine Einrichtung, die hunderten von Millionen heilig ist, nicht mit Unflätigkeiten bekämpft. Man wird in den Schriften der Zeugen Jehovas vergeblich nach solcher Anständigkeit suchen. Die primitiven Bilder gegen das Papsttum enthüllen mehr noch als Worte, wes Geistes Kinder sie sind.

Richtet sich der Haß der Bibelforscher vor allem gegen die katholische Kirche, so bleibt in ihrer Lehre von den großen Wahrheiten des Christentums überhaupt nichts mehr übrig. Daß ihr Gottesbegriff falsch ist — Gott soll ein geistig-körperliches Wesen sein — wundert nach dem bisher Gesagten nicht sehr. Aber was diese „etwas gescheiteren Köpfe" von der Dreifaltigkeit lehren, ist wirklich erschreckend. Wo hat die Kirche jemals gelehrt, daß drei Götter ein Gott sind? Sie hat sich immer nur an die Tatsache der Offenbarung gehalten, die uns durch Christus verkündet wurde, daß nämlich der Vater Gott ist, und daß auch der Sohn Jesus Christus Gott ist (Mt 11,25ff. u. v. a.) und daß der Heilige Geist mit beiden gleichen Wesens ist (Mt 28,19). Daraus folgt nichts anderes, als daß drei Personen ein Gott sind. Daß dieses Geheimnis uns völlig unbegreiflich ist, gehört zu den Wahrheiten, die jeder Christ weiß. Die Gescheitheit eines Menschen erweist sich nicht darin, die großen Geheimnisse Gottes seinem kleinen Ver-

[1] Gut unterrichtet über die Bibelforscher die kleine Schrift von Prof. Dr. Konrad Algermissen, Die Zeugen Jehovas (Celle, J. Giesel). Für weitere Verbreitung berechnet ist die volkstümliche Aufklärungsschrift „Zeugen Jehovas" (DM 0.10), Winfried-Werk, Augsburg.

stand begreifbar zu machen, sondern sich dem unbegreiflichen Gott gläubig anzuvertrauen. Wer freilich schon leugnet, daß Christus Gott ist, der muß auch das Geheimnis der Dreifaltigkeit bestreiten. Aber was ist uns mit einem Christus geholfen, der vor seinem irdischen Leben niemand anders war als der Erzengel Michael, in seinem zeitlichen Leben nichts als ein Mensch und der dann nach seinem Tod der göttlichen Natur teilhaftig wurde? Wie das geschehen soll, daß ein Engel seine Natur aufgibt, Mensch wird und dann wiederum Gott wird, ist sicher völlig unbegreiflich, aber nicht, weil es zu groß ist für unser Denken, sondern weil es in sich Unsinn ist. Das einzusehen, reicht ein gewöhnlicher Verstand aus.

Wo Gott verloren ist, da geht auch das rechte Bild vom Menschen zugrunde. Die große Entdeckung der Zeugen Jehovas ist, daß der Mensch eine Seele ist. Das will nichts anderes sagen, als daß er aus Leib und Geist besteht. Der Geist ist der Lebenskeim. Vom Tier unterscheidet sich der Mensch nur dadurch, daß er einen höheren Grad von Intelligenz hat. Da der Mensch Seele ist und da er, wie jeder weiß, stirbt, ist es eine Erfindung der „Religionisten", von der Unsterblichkeit der Seele zu sprechen. Was hätte sich wohl Plato dazu gedacht, als er von der Unsterblichkeit der Seele schrieb, daß die Vollendung der Seele erst nach dem Tode komme, wenn sie hingehe zu dem Reinen und immer Seienden und Unsterblichen und Unwandelbaren und wenn sie immer mit ihm zusammenweile, da sie mit ihm verwandt sei? (Phaidon Kap. 27.) Gewiß, das ist eine folgenschwere Wahrheit; denn „wenn die Seele unsterblich ist, dann müssen wir nicht für diese Lebenszeit sorgen, sondern für die ganze Zeit, und dann erst zeigt sich die ganze Furchtbarkeit der Gefahr, die Seele zu vernachlässigen". (Ebd. Kap. 57.) Es ist darum einfacher, mit den Zeugen Jehovas auch die Ewigkeit der Hölle zu leugnen. Die ewig Unbekehrten, also vermutlich jene, die keine Zeugen Jehovas wurden, werden ins Nichts zurücksinken.

All diese Irrlehren wurden schon einmal gelehrt, sie sind durchaus nichts Neues in der Kirchengeschichte. Bemerkenswert ist lediglich der aufdringliche Eifer, mit dem sie vorgetragen werden. Da ein ernsthaftes Gespräch mit den Bibelforschern nicht möglich ist, so kann man sich ihren Methoden nur auf die Weise entziehen, daß man ihnen kein Gehör schenkt. Manchmal wird man dazu seine ganze Energie aufbieten müssen.

Ernst nehmen müssen wir die Bibelforscher wegen ihres tapferen und furchtlosen Verhaltens zur Zeit der Verfolgung. Die Zahl von 6000 in Konzentrationslager Verbrachten bei einer Gesamtzahl von 25000 ist außerordentlich hoch. Wir achten auch den, der für ein irrendes Gewissen mit Gut und Leben eintritt.

Ernst zu nehmen ist vor allem das starke Wachstum in den letzten zwanzig Jahren, besonders auch bei uns in Deutschland. Von 65000 Mitgliedern im Jahre 1942 sind die Bibelforscher auf 207000 im Jahre 1948 angewachsen. Den Grund dafür sehen wir in der geistigen Krankheit unserer Zeit. Neben der Sucht nach Erscheinungen und Wundern ist die nach Prophezeiungen ein anderes Zeichen des Unglaubens. Immer wieder fällt es beim Lesen jener Schriften auf, wie ganz konkrete Angaben über das Kommen Christi gemacht werden. So ist das Jahr 1914 die Zeit, da Jesus als der König Jehovas auf den Thron erhoben wurde, um Gericht zu halten. In kühnen Rechenexempeln wurde dieses Jahr errechnet, mit dem das tausendjährige Reich des Friedens begonnen hat. In ihm werden jene, die bisher noch nicht die göttliche Natur erlangt haben — nur 144000 besonders Erwählte aus den Zeugen Jehovas haben es — noch einmal Gelegenheit erhalten, zur Seligkeit dienender Engel zu gelangen. Wer auch das nicht erreicht, wird unweigerlich ins Nichts versinken.

Wer mit dem Sinn der Geschichte als einer im plötzlichen Hereinbrechen der Parusie endenden Offenbarung Gottes nicht fertig wird, kann nichts besseres tun, als sich solch abstruser Zahlenmystik zu verschreiben. Das wachende und betende Bereitsein, das der Herr fordert, ist in der Zeit, die wir zu bestehen haben, gewiß nicht immer leicht. Die vulkanischen Ausbrüche der Geschichte, deren Zeugen wir sind, können uns tatsächlich an das Ende der Zeiten verweisen. Hier nicht dem rechnerischen und darum sichernden Rationalismus sich ausliefern, sondern allein dem Wort des Herrn sich anvertrauen, daß nämlich niemand die Stunde seines Kommens kenne, verlangt geistige Gesundheit und Kraft. Wir nennen sie christliche Geduld, die allein die Seele bewahren kann. Es darf sich aber niemand wundern, daß die Belastung dieser Zeit in vielen Seelen eine Verzagtheit wachsen läßt, die größer als gewöhnlich ist. Ihr kann man nur von der Mitte der Frohbotschaft her abhelfen: von Gott. Wenn wir darum die Bibelforscher ernst nehmen, dann kann es nur heißen, die große Sehnsucht unserer Zeit ernst nehmen: ihren Hunger nach Gott. Ihn mit einer echten und bleibenden Sättigung zu füllen, ist das Gebot dieser Stunde.

Oskar Simmel S. J.

Das Konzil von Trient

Im Jahre 1845 wurde zum ersten Mal des Trienter Konzils in einem Jubiläum gedacht. Eine stattliche Anzahl von Bischöfen, von einem päpstlichen Kardinallegaten geführt, beging in der Konzilsstadt die 300. Wiederkehr des Eröffnungstages mit einer großen Pontifikalfunktion. Ein umfangreicher Band berichtete über die glanzvolle Erinnerungsfeier. Das war aber auch alles. Um eine neue Sicht, um eine der eigenen Zeit angemessene Erkenntnis dieses entscheidend wichtigen Konzils hatte man sich nicht bemüht. Und doch sollte gerade dieses der Sinn eines Jubiläums sein. Es müßte zur Besinnung rufen, zur Besinnung auf das Wesen und Werden des geschichtlichen Lebens. Die Vergangenheit ist ja nicht etwas Totes, ein für allemal Begrabenes, sie ist lebendiges Erbe, das wir voll Ehrfurcht zu verwalten und weiterzuentwickeln haben. Das gilt in besonderer Weise vom Trienter Konzil. Noch heute zehrt die Kirche von seinen Glaubenssätzen, von seinen Reformbestimmungen, noch heute gilt die scharfe Grenze, die damals zwischen katholischer und protestantischer Lehre gezogen worden ist. Aber im Jahre 1845 waren die Katholiken noch gar nicht in der Lage, diese Aufgabe der Selbstbesinnung zu leisten. Es fehlte damals die innere Ruhe, der sichere, von keinem Tageskampf getrübte Blick, es fehlte die Kenntnis der echten Quellen sowie die Fähigkeit, diese Quellen in sauberer historischer Methode auszuschöpfen.

Erst das Vatikanische Konzil hat der Kirche durch seine Definition des päpstlichen Glaubens- und Jurisdiktionsprimates die innere Ruhe zurückgegeben. Bis dahin blieb das Konzil von Trient, wo sich der Stellvertreter Christi seine führende Stellung wieder erobert hatte, auch unter den Katholiken eine umstrittene Größe. Die Gallikaner hatten in Frankreich die Veröffentlichung der Konzilsdekrete mit allen Mitteln zu hintertreiben versucht. Wenn sie auch unterlagen, so setzte sich die erregte Debatte über das Konzil doch fort, ja sie steigerte sich noch und ergriff die ganze christliche Welt, als sich der Venetianer Paolo Sarpi zu ihrem Wortführer machte und mit wissenschaftlichen Mitteln das Konzil von Trient angriff. Seine 1619 zum ersten Mal erschienene Geschichte des Konzils sollte erweisen, daß die römische Kurie das Konzil zu ihren Gunsten umgebogen habe, daß sie die wahre Reform vereitelt, ihre eigene Macht jedoch durch das Konzil gestärkt habe. Der ungeheure Erfolg des Buches zwang Rom dazu, sich nach einem Verteidiger umzusehen und ihm die reichen, ängstlich behüteten Kon-

zilsquellen des Engelburgarchivs in beschränktem Umfang zur Verfügung zu stellen. Man betraute damit den Jesuitenpater Alciati und nach dessen Tod seinen Ordensmitbruder Pietro Sforza Pallavicino. Endlich, im Jahre 1656, konnte Pallavicinos Geschichte des Konzils von Trient erscheinen. Mit ihrer soliden dokumentarischen Grundlage und ihrer offenen, von echter Wahrheitsliebe getragenen Schilderung stellte sie Sarpis Tendenzgeschichte in den Schatten. Aber die Polemik gegen Sarpi, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht, und der etwas überladene, barocke Kunststil beeinträchtigten die Durchschlagskraft des bedeutenden Buches, ganz abgesehen davon, daß man die meisten Quellenangaben auf Treu und Glauben hinnehmen mußte; denn diese Quellen blieben den anderen Historikern verschlossen. Pallavicino hat Sarpi nicht ganz aus dem Feld schlagen können. Die eigentliche Ursache hierfür liegt freilich tiefer, sie liegt in der prinzipiellen Stellung zum Papsttum. Kein Wunder, daß die römische Kurie nicht bereit war, die Quellen des Konzils von Trient freizugeben. Mußte sie doch befürchten, daß dann der unfruchtbare Streit um den päpstlichen Primat, der innerhalb der Kirche nur mehr verborgen weiterglühte, in offene Flammen ausbräche. Erst das Vatikanische Konzil schuf eine neue Lage. Nun war die Zeit gekommen, die Geschichte des Trienter Konzils ruhig und leidenschaftslos zu behandeln. So öffnete denn Leo XIII. das Vatikanische Archiv und machte endlich auch die Quellen des Konzils von Trient zugänglich.

Noch ein anderer Grund ist geltend zu machen, warum im Jahre 1845 die katholische Geschichtsforschung für das Trienter Konzil so gut wie nichts geleistet hat. Wir besaßen damals gar nicht die Kräfte, eine so schwere Aufgabe anzugreifen. Hier rächte es sich, daß das Studium der Geschichte im katholischen Bildungswesen der vorhergehenden Jahrhunderte vernachlässigt worden war. Wie oft hat noch Johann Friedrich Böhmer (1795—1863) über die Gleichgültigkeit geklagt, mit der die Katholiken den geschichtlichen Arbeiten gegenüberstanden. Gewiß fehlte es nicht an einzelnen tüchtigen Männern, aber eine Aufgabe wie etwa die einer neuen Geschichte des Trienter Konzils konnte nicht von einem Einzelnen, sondern nur von einer Gruppe Gleichgesinnter gemeistert werden. Auch hier wandelte sich allmählich die Lage. So konnte im Jahre 1876 die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" erstehen. Sie widmete ihre Arbeit besonders den historischen Studien. Sie war es denn auch, der Leo XIII. die Herausgabe der Quellen des Konzils von Trient im Jahre 1894 anvertraute. Sie hat das Vertrauen nicht enttäuscht. Unter den sachkundigen Händen von Merkle, Ehses und anderer tüchtiger Forscher erstanden die mächtigen Bände des „Concilium Tridentinum". Von Freund und Feind in ihrem wissenschaftlichen Wert anerkannt, sind sie ein Ruhmestitel der Görresgesellschaft. Leider haben die beiden Weltkriege den Fortgang der Arbeit so stark behindert, daß sie bis zum Jubiläumsjahr 1945 nicht abgeschlossen werden konnte, aber das Unternehmen wird unverdrossen fortgesetzt; gerade in diesen Tagen hat der Verlag Herder einen der beiden Bände, die während des Druckes im Krieg vernichtet worden sind, neu herausgebracht.

Diese große Leistung katholischer deutscher Wissenschaftler wäre schon für sich allein eine würdige Festgabe zum 400jährigen Jubiläum des Trienter Konzils, es ist jedoch weit mehr geschehen. Einer der Mitarbeiter der Konzilsausgabe, Hubert Jedin, seit vergangenem Jahr Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn, hat sich seit 1939 während seines unfreiwilligen, durch die nationalsozialistische Regierung verursachten Exils in Rom daran gegeben, eine neue Geschichte des Konzils von Trient zu schreiben. Der erste Band des groß angelegten Werkes ist

jetzt erschienen.[1] Er behandelt die Vorgeschichte des Konzils und schließt mit seiner Eröffnung. Der zweite Band soll die beiden Trienter Perioden von 1545/47 und von 1551/52 mit dem Bologneser Zwischenspiel, der dritte das Reformkonzil unter Pius IV., ein vierter endlich die Auswirkungen des Konzils im Leben der Kirche behandeln. Dem ersten Band ist ein in Rom gedrucktes Buch vorausgegangen, das die Historiographie des Konzils genetisch entwikkelt.[2]

Wer die Geschichte der Erforschung des Trienter Konzils, die großen Schwierigkeiten einer neuen Darstellung kennt, wird Jedins Plan mit heller Begeisterung begrüßen. So soll denn endlich die seit Jahrhunderten geforderte Konzilsgeschichte Wirklichkeit werden. Was vor 100 Jahren gefehlt hat, das liegt heute vor, eine zuverlässige, auf jahrzehntelanger Arbeit beruhende Quellenedition. Und wer sollte berufener sein, diese Quellen für eine gültige Darstellung auszuwerten, als ein Mitarbeiter des „Concilium Tridentinum"? Jedins Werk wächst organisch aus dem großen Konzilsunternehmen der Görresgesellschaft heraus, ein für unsre unruhig bewegte Zeit seltenes Beispiel wissenschaftlichen Planens.

Freilich war Jedin von jeher mehr als bloßer Quellenforscher. In zahlreichen kleineren und größeren synthetischen Arbeiten — genannt sei nur sein zweibändiges Werk über Seripando — hat er seine historische Begabung nachgewiesen und sich für die Reformzeit einen Namen erworben, der von den Gelehrten aller Welt anerkannt ist. Es dürfte in unseren Tagen keinen Forscher geben, der geeigneter wäre, die neue Geschichte des Konzils von Trient zu schreiben. Die hohen Erwartungen, die man mit Recht an Jedin stellt, rechtfertigt der erste Band seiner Konzilsgeschichte in vollem Umfang. Was zunächst auffällt, ist die souveräne Beherrschung des ganzen Stoffes, nicht nur der unermeßlichen Literatur, sondern auch der Quellen, von denen Jedin auch noch manche bisher unbekannten Stücke aufzustöbern wußte. Dieses bis in einzelnste Detail vordringende Wissen hat jedoch die Darstellung nicht beeinträchtigt, im Gegenteil, dank der starken synthetischen, darstellenden Kraft, über die Jedin verfügt, ist ein flüssiger, spannend geschriebener Text entstanden. Man spürt überall die Selbstzucht des Verfassers, die ihn nur das Wichtige auswählen läßt, und überläßt sich daher voll Vertrauen seiner meisterhaften Führung.

Das erste Buch schildert die Konzils- und Reformversuche bis zu Luther: die langsame Überwindung der konziliaristischen Ideen durch das restaurierte Papsttum des 15. Jahrhunderts und das zähe Weiterleben konziliaristischer Tendenzen, das Versagen der Päpste in der Durchführung der kirchlichen Reform, die unvollkommene Selbstreform der Glieder. Der Verfasser bittet die Leser, die vielleicht diese Ausführungen für zu weit hergeholt halten, die folgenden Bände abzuwarten, da sie erst dann einsehen würden, welch großen Einfluß diese Fragen auf den Verlauf des Konzils ausgeübt haben. Aber auch schon für die Vorgeschichte des Konzils möchte man das erste Buch nicht missen. Wie wollte man sonst das ewige Zögern, die fast hysterische Angst vieler einflußreicher Kurialen vor dem Konzil verstehen? Das zweite Buch behandelt die Vorgeschichte des Konzils (1517—1545): das Auftreten Luthers, die Notwendigkeit eines Konzils und die ablehnende Haltung der Kurie bis zu Paul III., dann Pauls III. erste, fehlgeschlagene Berufung eines Konzils nach Mantua-Vicenza, den Versuch einer friedlichen Verständigung mit den Protestanten, die Bemühungen des Papstes, die Kurie ohne Konzil zu reformieren,

[1] Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. Band I: Der Kampf um das Konzil. (VIII u. 643 S.) Herder, Freiburg 1949. Geb. DM 26.—

[2] Hubert Jedin, Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. (225 S.) Roma, Edizioni di „Storia e Letteratura" 1948.

die erste und die zweite Berufung nach Trient und die endliche Eröffnung. Was Jedin im zweiten Buch vorlegt, verdient besondere Bewunderung. Die Aufgabe war nicht leicht. Vor allem galt es, den merkwürdigen Zick-Zack-Kurs der Konzilspolitik Pauls III. zu erklären. Gerade dies ist Jedin in hohem Maße gelungen. Er hat ohne Zweifel diesen großen, unheimlich klugen Papst verstanden und ist so zum eigentlichen Mittelpunkt vorgestoßen, wo die vielverschlungenen Fäden der Konzilsfrage zusammenliefen und von der feinen Diplomatenhand Pauls III. entwirrt oder neu geknüpft wurden. Damit gewann die Darstellung der ungemein komplexen Vorgänge Klarheit und dramatische Spannung.

Ein weiterer Vorzug des Buches ist sein ehrliches, von hohem Wahrheitsethos getragenes Bemühen, objektiv zu sein. Mißstände der Kirche, schuldhaftes Versagen der verantwortlichen Persönlichkeiten werden nicht verschwiegen, aber auch die Entschuldigungsgründe, die heillose Verflechtung von Schuld und Zeitumständen, kommen zu ihrem Recht. Überall, wo der Verfasser sein Urteil ausspricht, zeigt sich reife Ausgewogenheit. Es dürfte wohl keine Stelle geben, die den Leser, einerlei ob katholischen oder protestantischen Bekenntnisses, verletzen könnte. Trotz, oder vielmehr wegen des offen bekannten katholischen Standpunktes, dürfte das Buch zur Verständigung mit den von uns getrennten Brüdern wesentlich beitragen.

Am Schluß des Buches spricht Jedin die Ansicht aus, in hundert Jahren werde man wohl manche Persönlichkeit, manches Ereignis anders werten, als er es getan habe. Das mag für diese oder jene Einzelheit zutreffen, nicht aber für das Werk als Ganzes. Was in dem ersten Band vorgelegt worden ist, macht den Eindruck einer Leistung, die Pallavicinos Konzilsgeschichte endgültig ersetzen und bleibenden Wert behalten wird. Wir wünschen dem Verfasser von Herzen, daß er das so glücklich begonnene Werk in derselben Vollkommenheit fortsetzen und vollenden möge. Er würde damit etwas schaffen, was zu den bedeutendsten Werken deutscher katholischer Geschichtsschreibung zu rechnen ist.

Friedrich Kempf S. J.

Besprechungen

Religionsgeschichte

Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. Von W. F. Albright (495 S.) München, L. Lehnen. Geb. DM 14.80.

Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion. Von Herm. Junker (184 S.) Köln, Benziger. Geb. DM 13.60.

Der Urmensch und sein Weltbild. Von W. Koppers (272 S.) Wien, Herold-Verlag.

Auf dem Gebiet der Religionsgeschichte zeichnet sich deutlich eine rückläufige Bewegung ab. Die evolutionistischen Theorien, das sieht man immer mehr ein, stützten sich auf eine Theorie und ordneten die Tatsachen nach ihr, statt zu versuchen, aus den Tatsachen eine entsprechende Theorie herauszufinden. Die Ausgrabungen zeigen, daß die Kritik die schriftlichen Zeugnisse so behandelt hat, als hätten sie in den alten Kulturen den gleichen Platz wie in unserer Kultur eingenommen, wo sie in Wirklichkeit nur eine Stütze der mündlichen Überlieferung waren. Diese kommt daher wieder mehr zu Ehren. Das geht aus dem ersten der obengenannten Bücher ganz deutlich hervor. Es bietet eine gedrängte Übersicht des ungeheuren Stoffes, den die Geschichte der vorderorientalischen Religionen, darunter vor allem des Alten Testaments, darstellt. Albright, einer der besten heutigen Semitisten, schöpft aus einer bewundernswerten Kenntnis der Tatsachen und versteht es, trotz der Kürze klar zu sein. Die Ausgrabungen der letzten zwanzig Jahre haben in vielem das Bild, das man sich von der religiösen Entwicklung des Orients gemacht hatte, verändert und viele Lücken ausgefüllt. Fast in allen Fällen erwiesen die Ausgrabungen die Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung über Jahrhunderte hinweg. So kommt auch der Verfasser der katholischen Auffassung in den meisten Punkten ganz nahe. Wer den kulturellen und religiösen Hintergrund des Alten Testamentes kennenlernen will, greife zu diesem Werk.

Einen wesentlichen Punkt aus dieser religiösen Geschichte behandelt das Buch von Junker, nämlich den Hochgottglauben im Ägypten der Pyramidenzeit. Albright räumt diesem Glauben ebenfalls den gebührenden Platz ein. Junker zeigt, wie vor allem die Personennamen jener Zeit eine hohe Auffassung von Gott verraten und wie auch das sittliche Leben zu diesem Glauben in lebendiger Beziehung steht. Allerdings drängen sich auch Vielgötterei und Magie bereits vor und verdunkeln den reinen Gottesglauben.

Den Hochgottglauben der Primitiven endlich beschreibt Koppers. Er kann aus eigener Erfahrung sprechen, da er die Religion der Feuerländer und der beiden indischen Stämme der Bhil und der Chenchu selbst an Ort und Stelle erforscht hat. Da, wie auch Albright bemerkt, ethnologisch der Evolutionismus zusammengebrochen ist, so stellt sich Koppers die Frage, ob auch biologisch die Dinge so einfach liegen, wie manche Vertreter der Abstammung des Menschen vom Tier annehmen. Er weist darauf hin, daß bei den Primitiven aller Weltteile eine ganz merkwürdige Übereinstimmung außer im Hochgottglauben in folgenden Punkten besteht — auch Albright spricht davon —: in der Schöpfungsgeschichte, im Bericht von einer großen Flut, die das Menschengeschlecht beinahe vernichtet hätte, und in der Überzeugung, daß der Mensch von seiner ursprünglichen Höhe abgefallen sei. Solche Überlieferungen müssen auf die Zeit zurückgehen, wo die heute so weit zerstreuten Stämme noch beieinander wohnten.

A. Brunner S. J.

Die Bahâ'î. Ein Kapitel neuzeitlicher Religionsgeschichte (Lebendige Wissenschaft, H. 11). Von Gerh. Rosenkranz (62 S.) Stuttgart, Kreuz-Verlag. Geh. DM 1.50.

Die Bahâ'î sind eine ursprünglich islamische Sekte, die aber auch in Amerika und Europa Anhänger findet, da sie weitgehend aufklärerischen Einfluß aufnahm und wenig spezifisch Islamisches mehr hat. Rosenkranz gibt eine gute Darstellung der Geschichte, der Organisation und der Lehre. Die Darstellung ist ein Beitrag zur Kenntnis von Sektenstiftern, die sich auf persönliche Offenbarung berufen, wie sie in der Geschichte des Islams immer wieder aufgetreten sind.

A. Brunner S. J.

Rußland

Die Sowjetunion. Natur, Volk, Wirtschaft. Von Dr. Werner Leimbach. (526 S. Mit 99 Figuren u. 65 Abbildungen auf 40 Kunstdrucktafeln und einer mehrfarbigen Einschlagkarte.) Stuttgart 1950, Franckh'sche Verlagshandlung. Geb. DM 28.—.

Das Buch gibt einen äußerst interessanten Einblick in die Landes- und Volkskunde der Sowjetunion. In jahrzehntelangen Spezialstudien hat der Verfasser, der vorwiegend Geograph ist, eine große Fülle von Daten über die russische Landschaftsgestaltung, über Klima, Gewässer, Pflanzen und Tiere, über die verschiedenen Völker, über Bodenschätze, Landwirtschaft, Industrie, Verkehrswesen usw. zusammengetragen, deren Kenntnis zum tieferen Verständnis des heutigen Rußland unentbehrlich ist. Die Angaben, die bis in die neueste Zeit reichen, fußen fast ausschließlich auf amtlichen sowjetischen Quellen — die Leimbach allerdings „genau so ernst nimmt wie etwa Zeitungsaufsätze bizonaler Minister" (482). Also ist, soweit es sich nicht um rein erdkundliche Angaben handelt, immerhin Vorsicht am Platze. Gut wäre es auch gewesen, wenigstens im Index die russischen Namen mit Akzenten zu versehen, weil sonst kaum jemand weiß, wie er diese Worte aussprechen soll.

H. Falk S.J.

Der sowjetrussische dialektische Materialismus. Von I. M. Bochenski, Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). (209 S.) Bern 1950, A. Francke Verlag. Geb. DM 8.40.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß dieses Buch einem brennenden Bedürfnis unserer Tage entgegenkommt. Es ist in deutscher Sprache der erste wissenschaftlich einwandfreie, quellenmäßig unterbaute und umfassende Überblick über den „philosophischen" Kern der bolschewistischen Weltanschauung. Diese Lehre wird östlich der Elbe in allen Schulen und Universitäten, in allen Organisationen und Zeitungen verbreitet, und sickert durch tausend unterirdische Kanäle auch in den Westen. Der Bolschewismus hat alle Lebensgebiete einheitlich danach ausgerichtet und verdankt dieser totalen Gleichschaltung aller geistigen und materiellen Kräfte seine Durchschlagskraft. Lenin und Stalin betonten immer wieder, daß ihre Theorie das Wertvollste am ganzen Bolschewismus sei.

An sich unterscheidet sich der dialektische Materialismus vom Vulgärmaterialismus eines Büchner und Genossen nur durch einen neuen Anstrich: die früher als gradlinig hingestellte Entwicklung vom Urschleim bis Goethe geht jetzt in „dialektischen Sprüngen" vor sich — so wird es leichter, auf die fehlenden Zwischenglieder zu verzichten. Zum Inhaltlichen vergleiche man die beiden ausgezeichneten Beiträge, die G. A. Wetter S. J. 1947 in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat (Bd. 140, S. 427 ff und Bd. 141, S. 185 ff). Wetter, Professor für russische Philosophie an der Päpstl. Universität in Rom, hat ein umfangreiches italienisches Werk über den dialektischen Materialismus verfaßt, dessen deutsche Übersetzung bei Herder-Wien vorbereitet wird.

Bochenski stützt sich stark auf Wetter, ergänzt ihn aber in nicht wenigen Punkten; er ist ein weit über die Schweiz hinaus bekannter Philosoph und guter Kenner des Russischen. Sein Buch ist für jeden Gebildeten verständlich. Es wäre von größter Wichtigkeit, daß sich nicht nur unsere Seelsorger, sondern auch alle, die in der Volksbildung, im höheren Lehrfach, in der Arbeiterbewegung usw. stehen, an Hand dieser beiden Werke eingehend mit dem dialektischen Materialismus auseinandersetzten, damit sie auf seine Fragen Rede und Antwort stehen können. Es kommt nur darauf an, ihm die Maske der Wissenschaftlichkeit, in der er einfachen Leuten zu imponieren sucht, vom Gesicht zu reißen. Es wäre unverantwortlich, diese verbreitetste Häresie unserer Zeit, die in Millionen von Herzen den Gottesglauben zerstört, leicht zu nehmen. In dem Werk von Bochenski haben wir ein vorzügliches Hilfsmittel, dem neuen Materialismus erfolgreich entgegenzutreten.

H. Falk S. J.

Christentum in der Sowjetunion. Herausgegeben von Wilhelm de Vries S. J. (238 S.) Heidelberg-Waibstadt, Kemper-Verlag 1950. Geb. DM 7.80.

Sechs Professoren des Päpstlichen Orientalischen Institutes in Rom geben in zehn aufeinander abgestimmten Beiträgen einen umfassenden Überblick über das Christentum in der Sowjetunion. Die Aufsätze behandeln u.a. die bolschewistische Revolution als Folge der zaristischen Kirchenpolitik, die russische Kirche während der Verfolgung 1917—1939, die neuesten Schriften der russischen Patriarchatskirche, die sowjetrussische Moral, die Ausbildung der Geistlichen in Rußland und die Methoden der sowjetischen Kirchenverfolgung, die Wirkungsmöglichkeiten der russischen Kirche in der Sowjetunion, Weltanschauung und Christentum im sowjetischen Geschichtsunterricht, Moskau und Rom, den neuen russischen Humanismus. Die Beiträge zeichnen sich durch hervorragende Sachkenntnis und unbedingte Ehrlichkeit aus — zwei Eigenschaften, die den meisten Rußlandberichten abgehen — und haben bei ihrem ersten Erscheinen in italienischer Sprache mit Recht großes Aufsehen erregt. Eine Reihe stehengebliebener Übersetzungsfehler sind auf einer beigelegten Liste verbessert.

H. Falk S. J.

Als Wissenschaftler in Rußland. Von Eric Ashby. (252 S.) Göttingen, Musterschmidt. Geb. DM 5.80.

Der Verfasser, jetzt Professor für Botanik an der Universität Manchester, gehörte im Jahre 1945 als wissenschaftlicher Mitarbeiter zur australischen Botschaft in Moskau. Er gibt in literarisch spannender Form eingehende Berichte über das wissenschaftliche Leben der UdSSR nach dem zweiten Weltkrieg. Man gewinnt den Eindruck, daß Licht und Schatten wirklichkeitstreu verteilt sind. Wesen, Organisationsformen und Entwicklungslinien der Sowjetwissenschaft werden an interessanten Einzelbeispielen erläutert und in einem beigefügten Tabellenteil übersichtlich zusammengefaßt. Das Schulwesen, die Universitäten und technischen Institute, die Akademie der Wissenschaften, die politische Ausrichtung der Forschung, ihre Finanzierung, ihre Volkstümlichkeit und vieles andere wird eingehend beschrieben.

Es gibt in der russischen Gelehrtenwelt zahlreiche Spitzenkräfte, die aber meist noch der vorrevolutionären Generation angehören. So sind die 139 Mitglieder der Akademie der Wissenschaften im Durchschnitt bereits fünfundsechzig Jahre alt, nur 13 von ihnen sind in unserm Jahrhundert geboren. Solange sie bei ihrer positiven Forschung bleiben und keine philosophischen Schlußfolgerungen daraus ziehen, die dem materialistischen Dogma widersprechen, läßt man sie politisch in Ruhe und versucht, sie durch Verleihung von Titeln, Orden und Geldprämien mit dem Regime auszusöhnen. Ihre Erfindungen dienen dem Ruhm und dem technischen Fortschritt des Landes. Nach Ashby suchen nur wenige der wirklichen Gelehrten eine Verbindung zwischen Wissenschaft und dialektischem Materialismus herzustellen, sie überlassen das ihrem sehr zahlreichen, aber auch ebenso mittelmäßigen Nachwuchs. Die „Neue Erblehre" des Wundermannes Lysenko (vgl. diese Zeitschrift Bd. 143 [1949] 383—388) wird in diesem Zusammenhang mit einiger Ausführlichkeit dargestellt; der Verfasser hat Lysenkos Institut öfter besucht und dessen Experimente gesehen. Dies ist bisher nur wenigen ausländischen Gelehrten geglückt, da der Sowjetwissenschaftler von jedem persönlichen Verkehr mit westlichen Fachgenossen abgeschnitten ist. Er kennt den Stand der internationalen Forschung nur aus solchen Büchern, die vom Außenhandelsmonopol der Einfuhr gewürdigt werden. Beneidens- oder besser nachahmenswert ist die großzügige staatliche Finanzierung aller wissenschaftlichen Unternehmungen in der Sowjetunion, ferner das rege Interesse breiter Volkskreise an dieser Arbeit.

H. Falk S. J.

Trostbücher

Buch der Tröstungen. Herausgegeben von Hanns Braun. (288 S.) Karlsruhe, Stahlberg Verlag.

Wenn man dieses Buch in Händen hält, mag einem der Gedanke an die schöne Stelle aus dem ersten Makkabäerbuch kommen, wo Jonathas den Spartanern gegenüber das stolze Wort spricht: Obwohl wir nichts Derartiges bedürfen, da wir zum Trost die

heiligen Schriften haben, die in unsern Händen sind, so wollten wir doch an euch senden, um Verbrüderung und Freundschaft zu erneuern. Das Buch der Tröstungen wendet sich nicht nur an Christen sondern an alle Menschen, denen die Besinnung auf die geistigen Werte Trost spenden mag. Neben Goethe, Kleist, Stifter und Jean Paul bringt das Buch auch viele neue Beiträge, von denen einzelne Verfasser genannt seien: Werner Bergengruen, Hans Caroossa, Gertrud von le Fort, Werner Heisenberg, Josef Hofmiller, Ricarda Huch, Ina Seidel, Rudolf Alexander Schröder, Reinhold Schneider. Besonders herausheben möchten wir die Beiträge des Herausgebers über die menschlichen Beziehungen, Werner Leibbrands über den Ort der Krankenschwester, Joseph Bernharts über den Trost des Christentums.

A. Hüpgens S. J.

Der singende Pfeil. Ein Buch in Briefen von Änne Perl (112 S.) Bonn, Götz Schwippert. Geb. DM 4.80.

Die neue Auflage dieses edlen und innigen Trostbuches verdient bekannt gemacht zu werden. Eine Frau schreibt diese Briefe mit linder Hand, aber mit starkem Herzen. Es wird kaum einen Leser geben, der sich nicht bei vielen Briefen selbst angesprochen fühlt. Der Mensch auf der Suche nach der Ordnun Gottes, so könnte das Buch überschrieben sein.

H. Becher S. J.

Sorgenfibel. Von Ludwig Reiners. (150 S.) München, Biederstein Verlag. Kartoniert DM 4.80.

In sechs Kapiteln handelt der Verrfasser wie der Untertitel sagt, „über die Kunst, durch Einsicht und Übung seiner Sorgen Meister zu werden." Vieles steht in dem Büchlein, was diese schwere und so nötige Kunst lehren kann — Erlebtes, in den kurzen Lebensbildern, die jedes Kapitel als „Beispiel" eröffnen. (Goethe, Seneka, Fontane usw.), und Erlesenes, in den Stimmen der „Eideshelfer", die jeweils am Ende aufgerufen werden. Dazwischen eine ‚Betrachtung", die mit ihren Überlegungen und Anweisungen Mitte und Schwerpunkt des Abschnitts bildet (warum sie wohl beim Schlußkapitel „Paulus — Der Glaube" entfiel?) Das Büchlein, das sich bescheiden als „Fibel" bezeichnet, kann auch Fortgeschrittenen noch gute Dienste tun.

A. Koch S. J.

Lerne denken mit dem Herzen. Theodor Fontanes Selbstbildnis. Lebensweisheit, Weltbetrachtung. Aus den Gedichten, Erzählungen, Lebenserinnerungen und Briefen dargeboten von Karl Christoffel. (323 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. DM 7.80.

Schon der Titel sagt, daß es sich um eine Blütenlese handelt, die bei dem geistreichen Fontane von vornherein viel verspricht. Die Unruhe und Unsicherheit der Gegenwart bewogen den Zusammensteller des Buches, bei dem tiefsinnigen, wohlmeinenden und wieder auch skeptischen Fontane Trost zu suchen. In der Tat wird der Leser auf jeder Seite erquickt, erheitert, verinnerlicht, geneckt und ermutigt. Wir wollen keine der geringsten Tröstungen missen, wollen auch in der ernstesten und härtesten Zeit das Launige nicht verachten. Dennoch wird alles Geistvolle, alles Große und Kleine nur trostreich, wenn es auf unveränderlichem Grund aufruht. Bei Fontane ist auch von Gott und Christentum die Rede, aber das Überirdische steht nicht in der Mitte. So verschieben sich die Schwerpunkte. Sicher hat Fontane schon das Brüchige seiner Zeit erkannt, aber dieser Bruch war wohl auch in ihm selbst vorhanden. Wir meinen zu spüren, daß sich Fontane dessen bewußt war und daß all seine heiteren und guten, selbst kraftvollen Worte von einer gewissen Wehmut zittern. Wer sich dessen bewußt ist, wird in dem Büchlein Erholung und Hilfe finden.

H. Becher S. J.

Licht in der Finsternis. Von Jakob Kneip. (161 S.) Köln, Balduin Pick Verlag.

Die 17 Kapitel dieses Buches sind der Beitrag des Dichters zur Deutung und Überwindung unserer Gegenwart. Meist in Form von Dialogen oder Erzählungen behandelt er die menschlichen, politischen und religiösen Dinge, die am meisten bedroht erscheinen oder am wichtigsten sind. Die Frage der Armut der Kirche, das Verhältnis zu den Juden und Heiden, die Einheit des Abendlandes, die russische Not usw. In schöner Sprache — wie könnte es anders sein — mit warmem Herzen und in tiefster echter Frömmigkeit, in der Erde und Himmel zusammengehören, warnt, mahnt, tröstet und stärkt dieses Buch. Es trägt seinen Titel mit Recht.

H. Becher S. J.

Opuscula. Ein Sammelband. Von Theodor Haecker. (448 S.) München, Kösel Verlag. Geb. DM 16.50.

Wenn man sich in Haeckers Schriften vertieft, hat man bisweilen das Gefühl, in eine romanische Kathedrale zu treten. Alles ist feierlich groß und steht unter strengen Gesetzen wuchtiger, aber maßvoller Raumbeherrschung. Das will besagen, daß Haekkers Denken durchformt ist von der Strenge aristotelischer Logik und sein Gedankengebäude schwer von thomistischer Metaphysik und Theologie; daß sein Stil, obwohl oft eigenwillig und zu überspitzten Formulierungen und unnötigen Fremdwörtern geneigt, im ganzen doch von einer gemessenen, herben Schönheit ist. Ein romanischer Dom, aber doch wieder keiner, der irgendwo an

einem von der Zeit vergessenen Orte von vergangener Herrlichkeit träumte. Nein, er steht mitten in den Trümmern der Gegenwart; seine Tore sind offen nach allen Seiten, und seine Stimme braust bald wie zürnender Sturm der Kritik gegen falsche Propheten, bald wie eine tröstende Symphonie der Religion, der Kunst und der Metaphysik — für suchende oder betrübte Seelen.

Die „Opuscula", in denen bereits früher einzeln veröffentlichte kleinere Werke zusammengefaßt sind, sind ein wahres Labsal für den an seiner Zeit leidenden und mit seiner Zeit ringenden, suchenden oder schon gläubigen Menschen. Haecker beweist, daß das Ideengut des Katholiken auch heute noch lebendig genug ist, um in zeitnaher Zwiesprache mit den erlesensten Geistern verwandter und gegnerischer Richtungen seine Kraft und Größe zu erweisen.

Seine geistige Verwandtschaft mit Newman einerseits und Kierkegaard anderseits verrät sich in der Vorliebe und Art, diese beiden Denker literarisch zu behandeln. Er steht Kierkegaard nahe und führt doch um der Wahrheit willen in wesentlichen Punkten einen schmerzvollen Kampf der Liebe gegen ihn.

Aus dem Inhalt der Opuscula seien besonders erwähnt: Die Versuchungen Christi; Wahrheit und Leben; Der Begriff Wahrheit bei Sören Kierkegaard; Der Buckel Kierkegaards. — Christi Versuchungen sind Urbilder der Versuchungen der Menschheit und ihrer beiden alllgemeinsten Erscheinungsformen: des morgenländischen und des abendländischen Menschen. In „Wahrheit und Leben" setzt er sich mit dem Sophisma: „Eine lebendige Lüge ist mehr als eine tote Wahrheit" auseinander. Die beiden folgenden Abschnitte zeigen den dänischen Denker Kierkegaard in der Ehrlichkeit, der Tiefe und dem Ernst seines religiös-ethischen Ringens, aber auch in seinem „Bukkel", der viel mehr als in einem körperlichen Gebrechen in seiner logischen und metaphysischen Schwäche besteht. Über Hegel urteilt Haecker mit Kierkegaard wohl zu schroff; denn es ist fraglich, ob er den Satz des Widerspruchs eigentlich und streng genommen geleugnet hat.

G. Klenk S. J.

Literatur

Clemens Brentano. Ein romantisches Dichterleben. Von Wolfgang Pfeiffer-Belli. (213 S.) Freiburg i. Br., Herder. Geb. DM 12.—.

„Ein möglichst treues Bild des faszinierendsten, vieldeutigsten aller Romantiker" möchte der Verfasser geben, nachdem sich in neuerer Zeit besonders Franzosen und Italiener bemüht haben, Brentanos Gestalt zu umreißen. Nach der grundlegenden Biographie von Diel-Kreiten (1877/78) haben zahlreiche Forscher neue Briefe und Quellen gefunden, und der Verfasser hat sie ausgiebig verwertet. Er sucht vor allem in das „unheimliche Rätsel" dieser tiefen, wunderbar begabten Dichterseele einzudringen, die dem Biographen, wie er zum Schlusse sagt, immer ein Rätsel bleiben werde, das gleiche Rätsel, das Brentano sich selber war.

Die scheinbar unlöslichen Widersprüche im Charakter Brentanos schwingen zwischen dem Dämonischen und dem Heiligen in ihm, und damit rückt der große Romantiker in den Brennpunkt der geistigen Problematik auch unserer Gegenwart. Es ist gewiß kein Zufall, daß er wie sein Freund Görres durch Herkunft und Blutmischung deutsch-italienischen Geist, Geschichte und Tradition in sich verband. Das große Thema „Aufklärung und Romantik" wird immer wieder in diesen beiden Gestalten gipfeln, weil sich in ihnen das Ringen des Menschen und der Menschheit zwischen Zeitlichem und Ewigem, Dämonie und Heiligkeit so unvergleichlich mannigfaltig verkörpert.

Das Rätsel der Menschenseele, im Reiche der Dichtkunst ausgesprochen, stellt sich in Brentano dar. Er erkannte, als er sich gerettet sah, in sich den Pilger, der wir alle sind, ob wir das Ziel erreichen oder verfehlen. Den geheimen Zug der Gnade im Leben Brentanos hat Pfeiffer-Belli, gebannt vom Blick in das Rätsel dieser Seele, wohl zu wenig beachtet (vgl. hierzu Alois Stockmann S. J.: Die jüngere Romantik, München 1932).

Dankbar nehmen wir die Mannigfaltigkeit der aufgedeckten und angedeuteten Beziehungen des Dichters zu Mitlebenden, -ringenden und -gestaltenden hin. Er fordert uns dadurch auf, selbst, mitzuwirken im Ringen um tiefere Einblicke in das Geheimnis nicht nur der Seele Brentanos, sondern des Menschenbildes überhaupt.

F. Braig

August Wilhelm Schlegel. Geschichte eines romantischen Geistes. Von Bernhard von Brentano. (239 S.) Stuttgart, Cotta-Verlag. Geb. DM 10.—.

Das Werk ist weniger eine Schlegel-Monographie als eine Umrißzeichnung Schlegels im geistigen und politischen Milieu der Zeit. Die Größe und Meisterschaft Schlegels als Philologe und Übersetzer von Dante, Shakespeare und Calderon, seine Bedeutung für Goethe und Schiller werden in den Vordergrund gestellt. In der heiklen Frage „Schlegel und die Frauen" springt von selbst die Schattenseite Schlegels hervor. Caroline Böhmer-Schlegel-Schelling gehört ja zu den revolutionär-problematischen Frauengestalten der Zeit. Madame de Staël, deren „Sklave" sich Schlegel nannte, tritt neben sie vor einer Reihe anderer, deren Beziehungen zu

Schlegel ein sonderbares Licht auf seinen Charakter werfen.

Brentano illustriert seine Darstellung durch zahlreiche Übersetzungen und Dokumente. Dabei fühlt er sich so ein in den Geist der Zeit, daß seine Sprache selbst den französischen Einfluß im Satzbau verrät, wie wir es ähnlich beim jungen Schiller finden. Die Kapitel „Der Auslandsdeutsche" und „Poetisches Zwischenspiel" zeigen Schlegel und Madame de Staël in ihren doch gegensätzlichen politischen Empfindungen.

Das gemeinsame Schaffen wie die Entfremdung und Entzweiung der Brüder Schlegel aus religiösen Gründen bildet auch bei Brentano ein entscheidendes Moment im Leben August Wilhelms, wobei der Einfluß der Staël nicht beachtet wird. Das Versagen August Wilhelms wirdt mit den berühmten Worten Goethes gedeckt: wer Wissenschaft und Kunst besitzt, habe auch Religion. Hier aber liegt unseres Erachtens die Tragik dieses hochbegabten, aber von Selbstliebe beherrschten Geistes, der einsam und vergessen gestorben ist. Brentano schließt mit der herrlichen Würdigung des Nibelungenliedes durch Schlegel. Das versöhnt uns etwas mit dem bitteren Ende, unter dessen Eindruck Brentano offenbar selbst stand, als er sein Vorwort begann: „Leichten Herzens entschloß ich mich, ein Buch über August Wilhelm Schlegel zu schreiben, und schweren Herzens habe ich die Arbeit vollendet."

F. Braig

Der Aufbruch der romantischen Bewegung. Von Erich Ruprecht. (541 S.) München, Leibniz Verlag (R. Oldenbourg). Gebunden DM 20.—.

Der Verfasser will in einem dreiteiligen Werk die „Romantische Bewegung" in ihrem Wesen, Werden und Verlauf neu erfassen. Der erste vorliegende Teil zeigt ihren Aufbruch, der zweite will ihre Weltanschauung darstellen, der dritte soll die „Überwindung der Romantik" in und durch Nietzsche zeigen.

Ausgang und Ziel verraten die geistige Einstellung des Verfassers.

Der erste Teil beginnt mit einer „Begriffserklärung des Romantischen und der Romantik ... in der Auseinandersetzung mit der Romantikforschung". Dabei wird die „jüngere" oder Heidelberger der „älteren" oder Jenaer Romantik scharf gegenübergestellt und die Heidelberger unter Brentano und Görres als die eigentliche Romantik bezeichnet. Der „Aufbruch" geschieht in der „Krisis" des Jahrhundertendes. Das Sokrates-Problem von Hamann bis Nietzsche erscheint dabei im Mittelpunkt. Die „sokratische Existenz Hamanns" hat ihre Krisis in seinem religiösen Erweckungserlebnis. Hier stellt der Verfasser der „Hinwendung zur Natur und zum Mythos" die „Rückwendung zur Schrift und zum Wort" gegenüber. Damit wäre unseres Erachtens die große Spannung gegeben, in und aus der nun die Entwicklung der ganzen Problematik einsetzen könnte. Hamann selbst war ja nur ein prophetischer Anreger. Ihm folgt sein Freund und Schüler Herder in seiner „Schwellenexistenz". Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Schöpfung und nach seiner „Geschichtlichkeit" tritt in den Mittelpunkt. Aus ihr entspringt notwendig die „romantische Denkart". Daher gilt es, den „romantischen Charakter" zu bestimmen.

Das Buch ist „Richard Benz, dem Entdecker Wackenroders" gewidmet. Wackenroder wird nach Herders Vorgang als der eigentliche „romantische Charakter" gezeichnet. Man könnte nach den Ausführungen Ruprechts hier im Vorklang Nietzsches von einer „Geburt der Weltreligion aus dem Geiste der Musik" sprechen. Demgegenüber bedeutet Tiecks Spiel mit dem Katholizismus schon eine „Reaktion" und Abirrung vom Wesen des Romantischen. Denn: „Für Wakkenroder war der mittelalterliche Künstler der reinste Repräsentant des andächtigen Menschen im Sinne einer unkonfessionellen Weltreligiosität" (S. 441).

Dem „romantischen Charakter" Wackenroders stellt Ruprecht den „idealistischen" des Novalis gegenüber: er wird der „Quellpunkt" der „Jenaer Bewegung". Die „Jenaer sind keine Romantiker, sie streben vielmehr als Idealisten nach Romantik" (S. 445). Für Novalis wird die Problematik der Philosophie Fichtes entscheidend. Der magisch bestimmte Wille des Novalis schafft Religion. Für ihn ist „Beten Religion machen" (S. 457). Neben Novalis tritt Friedrich Schlegel mit der Erklärung in seiner „Rede über die Mythologie": „Wir haben keine Mythologie" (S. 459). Ruprechts Antwort lautet in Anlehnung an Richard Benz: „Nur aus dem Geiste der Musik", die den Romantiker übermächtigend durchtönte, „kann der neue Mythos geboren werden, dem ein Herder, ein Schlegel und Schelling als dem Inbegriff des deutschen Aufklärungsstrebens forderten" (S. 469).

Das Thema „Von der Aufklärung zur Romantik" ist also auch hier entscheidend. Friedrich Schlegel hat Ruprecht schon die Antwort gegeben, der zum Schluß kommt: „Es macht daher das Wesen eines Romantikers aus, daß er ein unmittelbares sein Dasein tragendes und sein Denken und Schaffen bestimmendes Verhältnis zur Wirklichkeit des Mythos hat. Das bedeutet auch, daß dieser für ihn ein Letztes ist, über das er nicht mehr hinausgehen kann. In der Mythos-Erfahrung ist also auch die Grenze des romantischen Erkennens gegeben. Die Unmittelbarkeit zum Mythos ist die romantische Unmittelbarkeit zur wirkenden Wirklichkeit Gottes. Es gibt für den Romantiker keine andere" (S. 473 f.).

Aus der Einstellung zum Mythos ergibt sich nach den bisherigen Ausführungen Ruprechts die einschneidende Frage: „Nietzsche und Görres" oder „Mythos und Christentum".

Dazu verweisen wir auf unsern Essay: „Metaphysik und Literaturwissenschaft" im 2. Lit. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft Freiburg i. Br. (1927) S. 1—49. Zum Thema „Benz und die Romantik" aus dem Aufsatz: „Klassik und Romantik der Deutschen" in „Der Wächter" Jg. 26 (1944) Heft 2, S. 41 bis 46. F. Braig

G. Chr. Lichtenberg, Gesammelte Werke, herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Grenzmann. 2 Bände (1196 u. 1256 S.) Geb. DM 29.—.
Dazu: William Hogarths Zeichnungen (38 S.) Gebunden DM 11.—. Frankfurt/Main. Holle Verlag.

Als bibliophile Kostbarkeit gibt Grenzmann zum erstenmal seit 1844 den größten Teil der Schriften Lichtenbergs heraus, seine Aphorismen, Briefe, Streitschriften, Aufsätze und seine meisterhaften Erläuterungen zu Chodowiecky und Hogarth. Eine ausführliche Einleitung erzählt das Leben des Göttinger Physikprofessors, entwirft ein Charakterbild des merkwürdigen Mannes und beurteilt im einzelnen seine Werke. Es ist nicht nur der gesunde Menschenverstand und sprühende Geist in der Betrachtung der Schwächen und Torheiten der Welt, was Lichtenbergs Fortleben bis heute erklärt. Daß er heute wieder so sehr beachtet wird, liegt wohl in seinem Wesen begründet, das der Gegenwart besonders verwandt erscheint. Das Vielfältige und Unruhige, das die innere Einheit entbehrt und sie doch überall sucht, ist das eine. Wichtiger noch ist das andere: Lichtenberg steht am Ende der echt religiösen Bewegung des Pietismus und ist doch Aufklärer, der nur die Vernunft als Leitstern seines Lebens dulden möchte, aber dennoch immer wieder auf das Irrationale stößt. Ob man nun die Gegenwart in der gleichen Lage sieht oder auf dem Rückweg aus der rein innerweltlichen Schau zur Bindung an das Absolute, auf jeden Fall wird der nachdenkliche Mensch von heute sich bei Lichtenberg rasch angesprochen fühlen.

H. Becher S. J.

Poesie der Einsamkeit in Spanien. Von Karl Voßler. (396 S.)) München 1950, C. H. Beck. Geb. DM 17.50.

Aus reicher Kenntnis der Literatur zeigt Voßler die literarischen und landschaftlichen Ursprünge des Einsamkeitsmotivs, doch ohne die religiöse Quelle des frühmittelalterlichen Ordenswesens zu berücksichtigen. Die humanistischen, ritterlichen, religiösen Äußerungen sind mannigfaltig; Zauberei, Enttäuschung und Aufklärung bringen neue Formen. So erscheint diese Seite des spanischen Geisteslebens, die freilich beim gesunden, vollblütigen Spanier immer nur etwas Vorübergehendes, einen Durchgang bedeutet, hier im hellen Licht. Die Neuauflage des 1933 begonnenen Werkes, noch zu Lebzeiten des Verfassers vorbereitet, ist eine würdige Ehrung des 1949 verstorbenen Kenners und Deuters der romanischen Welt.

H. Becher S. J.

Dichtung

1. Kosmischer Lobgesang. Von Paul Hübner. (40 S.) Mainz, Drei Brücken Verlag.
2. Hier in der Zeit. Gedichte von Hans Egon Holthusen. (67 S.) München, R. Piper u. Co. DM 4.50.
3. Terra Nova. Ein Gedichtbuch von Hans-Peter Berglar-Schröer. (149 S.) Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht. DM 7.—.
4. Proteus. Eine Dichtung von Hans-Peter Berglar-Schröer. (119 S.) Frankfurt a. M., Verlag der Frankfurter Hefte. Leinen, DM 6.50.
5. Das Unbefehligte. Gedichte von Wilhelm Szabo. (48 S.) München, Karl Alber. Geb. DM 1.80.
6. Gedichte. 1933—1946. Von Eckart Peterich. (148 S.) Freiburg i. Br., Herder. Leinen, DM 7.50.
7. Die Dichtungen. Von Georg Trakl. (206 Seiten.) Salzburg, Otto Müller.

Es liegt nahe, die Wunder der Welt, die die moderne Naturwissenschaft entdeckte, auch im Gedicht zu verherrlichen. Den Schwung einer schönen Sprache wird man Hübner (1) nicht absprechen. Aber Gedicht ist nicht alles geworden, was er hymnisch dahinströmen läßt.

Holthusen (2) dagegen ist ein echter Dichter, der die Menschennot unserer Gegenwart in geschlossener Form wie im frei dahinwogenden Vers ergründet. Die Trilogie des Krieges, die manchen Leser an Rilkes Preisgesang erinnern mag, meistert den furchtbaren Stoff. Die Zweifel am Dasein, wie sie der einzelne und wie sie der Mann im Angesicht der Frau erfährt, werden bis ins Letzte ausgekostet; aber das Vertrauen auf das unerschütterliche Geheimnis Gottes gibt den Dichtungen einen erhebenden Charakter.

Auch Berglar-Schröer (3 u. 4) versucht sich an der Gegenwart, doch versagt sich ihm weithin das Wort, und es fehlt die gültige Gestalt. Besser gelingt es ihm, in Prosa, in Zwiegesprächen geschichtlicher Persönlichkeiten, die der Dichter als Ansager einer gedachten Bühne vorstellt, das Hinfällige, Fragwürdige, Gefährdete des Menschseins darzustellen. Auch er kommt wie Holthusen zur befreienden Verbindung mit dem Absoluten und der Liebe als Urgrund der Schöpfung und ihrer Geschichte. Daß aber Gott habe schaffen müssen, ist

theologisch nicht haltbar. Die Verbindung von Frivolität und dem furchtbaren Ernst des Menschenschicksals hinterläßt einen peinlichen Nachgeschmack, wenn man auch zugeben mag, der Oberflächen- und Fassadenmensch unserer Tage bedürfe der leichtgeschürzten Sprache, um überhaupt an die Wahrheit herangeführt zu werden.

Szabo (5) verteidigt die Freiheit der Dichtung, die allein dem Wesentlichen dient. Die Bedrohung des Menschen ist auch sein Thema, das sich ihm aus dem tiefen Erleben der Kriegs- und Vorkriegsjahre, aber auch des ausgebliebenen Umbruchs nach dem Ende der Zwangsherrschaft erhebt.

Peterich (6) hat sich durch die Sonette einer Griechin als Lyriker von hohem Rang erwiesen. In dem vorliegenden Buch will er einfach und wahr aussagen, was ihn in Natur und Geschichte, in der Begegnung mit den Menschen und im eigenen Innern berührt. Ein Mensch, der bis in seine Mitte gesammelt und geformt ist, spricht sich klar und gütig, anmutig und ernst aus. Voll Ehrfurcht begegnet er allem Sein und besiegt darum auch alle Anfechtungen der Zeit. Er sieht auch in Tod und Vergänglichkeit das Ewige und Bleibende. Daß auch die strengste Form von Reim und Versfügung nie wie ein Panzer wird, sondern wahrhaft Form des Gehaltes bleibt, ist der Prüfstein echter Dichtung.

Gerade ein Rückblick auf Peterich gibt den rechten Zugang zu den Dichtungen von Georg Trakl (7). Zweifellos ist hier ein außerordentliches Talent am Werk. Aber ebenso sicher ist, daß Gehalt und Bild ihr Entstehen jenen Zuständen verdanken, die dem Genuß von Rauschgiften folgen. Daran starb Trakl nach einem nicht gemeisterten Leben. Morbide Melancholie ist über sein Dichten gebreitet, das mehr und mehr an den verdämmernden Hölderlin erinnert. An der Hoheit seiner Kunst ist nicht zu mäkeln, aber die Überreste, der Untergang, die Verwesung sind fast ausschließlich sein Gebiet. Ein Geschlecht, das so viel Vernichtung von Körper und Geist gesehen hat wie das unsrige, wird leicht von Trakl berückt und überwältigt. Er ist ein Zeuge von all dem, doch nicht ein Diener des schöpferischen Wortes. H. Becher S. J.

Nein. Das Drama eines gefährlichen Wortes in drei Akten und einem Vorspiel. Von Armin Petersen. (90 Seiten.) Berlin, Erich Blaschker.

Ein gut gearbeitetes Tendenzstück, dessen These der radikale Pazifismus ist. Mit Ausnahme des Schlusses, wo er der reinen Agitation mit surrealistischen Mitteln verfällt, bemüht sich der Verfasser immer, auch der Gegenseite das Wort zu geben und ihr sogar bisweilen ein wenig Sympathie zukommen zu lassen. Bei aller geschickten Handhabung der Szenen wird das Ganze jedoch keine sehr tiefgründige Zustimmung wecken. Die Ereignisse bleiben Episoden, und der Held erreicht nicht das Maß menschlicher Bedeutung, das den Beweis zwingend machte. Zudem ist die Parteiergreifung, zu der überredet werden soll, rein negativ. „Nein" ist wirklich ein zu gefährliches Wort, als daß man einem, der es ungemildert auf seine Fahne schreibt, ohne Bedenken folgen möchte.

W. Barzel S. J.

Reisebücher

Dreimal um die Welt. Von J. Mayrhofer. (436 S. und 35 Bilder.) Regensburg 1949, J. Habbel. Geb. DM 12.—.

Fahrt zum Bosporus. Ein Reisetagebuch. Von Karl. B. Ritter. (256 S.) Gütersloh 1949, Der Rufer. Geb. DM 6.50.

Menschen unter Allahs Sonne. Nordafrikanischer Erlebnisbericht. Von H. Schiffers. (318 S.) Essen 1949, v. Chamier. Gebunden DM 8.40.

Phantastische Geographie. Von A. Schnack. Mit Federzeichnungen von A. Kubin. (231 S.) Hamburg 1949, Hoffmann u. Campe. Geb. DM 9.80.

Reisen ist heute nicht nur kostspielig, sondern auch immer noch mit so vielen Schikanen verbunden, daß es das Schicksal der meisten ist, zu Hause zu bleiben und nur in der Phantasie in der Welt herumzuschweifen. Zu solchen Ausflügen bieten sich Reisebeschreibungen als willkommene Führer und Helfer an. Es ist bezeichnend, daß die hier angeführten Werke alle von Reisen vor dem Kriege berichten. Was der Reisende, der die modernen Verkehrsmittel benützt, auf einer Weltreise alles sehen und bemerken kann, das erzählt angenehm plaudernd Mayrhofer in seinem Bericht über seine drei Reisen um den Erdball. Das Buch, das uns Ritter schenkt, hat hohe Eigenschaften als Reisebericht, geht aber weit über einen solchen hinaus. Denn er schildert nicht nur farbig und eindringlich seine Reise nach Stambul und seinen dortigen Aufenthalt, sondern er tritt der südländischen Frömmigkeit mit einer so verstehenden Aufgeschlossenheit gegenüber, wie sie besonders bei nicht-katholischen Nordländern selten zu finden ist. Alles Religiöse, das spürt der Leser, spricht ihn unmittelbar und echt an. Schiffers erzählt von seinen Reisen in Algerien und Marokko und von seiner Durchquerung der Sahara im Auto bis nach Gao und Timbuktu im Sudan. Eine solche ist auch heute noch nicht ohne Gefahren mannigfacher Art. Schiffers weiß Leute und Ge-

genden anschaulich zu schildern. Der Leser erlebt mit ihm den gewaltigen Eindruck der ungeheuren Wüste mit ihrem so gegensätzlichen Charakter. Schnack hat seine Freude an den alten Landkarten gefunden, wo geographische Angaben und Phantasiegestalten wie Wind- und Meeresgötter Seite an Seite zu finden sind. So werden für ihn die Winde, die um den Erdball wehen, die Inseln, Kaps und Weine zu Persönlichkeiten. Seine Fabulierkunst erweckt untergegangene, ja kaum bekannte Völker zu neuem Leben. Dabei geht es nicht immer ohne Künstlichkeit ab, und hier und da führt ihn seine dichtende Phantasie auf etwas lockere Wege. Aber im ganzen freut man sich an der geistreichen und gekonnten Darstellung. I. Bleibe.

Jerusalem. Wanderung durch Wüsten. Von Johannes von der Jll. (301 S.) Essen, Verlag Dr. Hans von Chamier. Geb. DM 18.80.

Drei Freunde machen eine Wanderung durch die Wüsten von Petraea, vorbei am Toten Meer nach Jerusalem. Nach den Schrecknissen des letzten Krieges erzählt der Verfasser, sozusagen auf den Trümmern unserer Städte stehend, die Erlebnisse. Der Stein und die Ruinen vergangener Jahrtausende werden zu Symbolen des Menschenlebens und des Menschenherzens bis zu jenem Felsgestein, der Grabeskirche in Jerusalem, aus dem der Herr auferstand. — Ein kleiner Vorbehalt: Dem Verfasser gelingt es mitunter nicht, die Anschaulichkeit der Naturschilderung mit den gedanklichen Erörterungen über unsere Kultur- und Seelenlage sprachlich aufeinander abzustimmen. Das Buch gibt jedoch nicht nur einen reizvollen und außerordentlich lebensnahen Bericht von Land und Leuten, die seit Ismaels Zeiten hier lebten, kämpften und einander in der Herrschaft folgten, sondern verwandelt auch den Leser zu einem geistigen Wallfahrer, der durch Leben und Tod hin zum Berg Kalvaria pilgert und in dem Kreuz und der Auferstehung des Herrn sein eigenes Leben gedeutet findet. Daß die religiöse Liebe die Profanität unseres Daseins überwinde, ist Ausklang, Wunsch und Wirkung des Buches. H. Becher S.J.

1. **Anno Santo.** Aufnahmen und Textgestaltung von Franz Peter Weixler. (24 S., 30 Bilder, Buchformat 20×20). DM 18.50 (ohne Schaugerät 14.30). Text auch in Französisch, Englisch, Spanisch und Esperanto lieferbar.

2. **Lourdes,** Stadt der Bernadette. Text von Fritz Buschmann unter Mitwirkung von Aenne Perl und E. G. Bleisch. (144 S., 1 Titelbild, 8 Kunstdrucktafeln, 75 Raumbilder, Buchformat 30×20). DM 32.— (27.80).

3. **Die Wallfahrtskirche Wies.** Text von Peter Dörfler. (112 Seiten, 8 Federzeichnungen, 8 Kunstdrucktafeln, 30 Raumbilder, Buchformat 22×16). DM 24.— (19.80).

Eine in vieler Hinsicht vorzügliche Möglichkeit, anstelle einer wirklichen Reise mit ihren Umständen und Kosten ein genußreiches und dabei bequemes „Reisen zu Hause" zu pflegen, bieten die Bände, die der „Raumbildverlag" Otto Schönstein (Saarbrücken und Oberaudorf am Inn) seit Jahren herausbringt. Die Raumbildbände sind eine glückliche Vereinigung von stereoskopisch aufgenommenen Lichtbildern (Raumbildern), einem handlich-kleinen und leichten Stereoskop (Raumbildbetrachter) und erläuterndem Text in Buchform.

Die vorliegenden Bände bringen Bilder aus Rom, Lourdes und von der Wieskirche bei Steingaden. Die Bildmotive sind durchweg gut und mit Rücksicht auf die Besonderheiten des raumbildlichen Sehens passend gewählt: Skulpturen, Städte- und Landschaftsbilder, vor allem aber perspektivisch besonders dankbare Einzelheiten — so z.B. die in den Kuppelraum von St. Peter vorspringende Ecke des haushohen berninischen Hochaltars oder gar der Ausblick von der Kanzeltür in der Wieskirche, der so täuschend plastisch wirkt, daß man unwillkürlich versucht ist, den Kopf durch die Kanzeltür zu stecken.

Daß Rom mit seinen zahllosen Kirchen, Palästen, Brunnen, Kunstschätzen usw. nur ebensoviele Bilder erhielt wie die Wieskirche, hat seinen Grund wohl in der Absicht, ein handliches und wohlfeiles Andenken an das Heilige Jahr zu schaffen; sonst hätte die Bildzahl wohl um das Zehnfache vermehrt werden müssen. Ganz auf das Heilige Jahr abgestimmt ist auch der Haupttext des Bandes, indes die Erklärung zu den einzelnen Bildern kurz gefaßt ist. Mit viel Liebe gestaltet ist auch der Text zu Lourdes, „einem verborgenen Mittelpunkt der Welt", während für die dichterisch-feinsinnige Einführung in die Geschichte und Schönheit der Wieskirche kein Geringerer als Peter Dörfler zeichnet.

So ersetzen die Raumbildbände nicht nur bis zu einem gewissen Grade eine Reise nach diesen Stätten der Andacht und der frommen Kunst, sondern sie dienen ebensowohl der inneren Vorbereitung auf eine Reise dorthin wie der lebendigen Erinnerung an empfangene Eindrücke bei jenen, die den Wunsch haben, noch einmal vertieft und in Ruhe zu schauen und zu bedenken, was sie an Ort und Stelle selbst gesehen (oder vielleicht auch übersehen) haben.

Daß der Verlag in hübschen Kassetten auch noch andere Bildkreise bringt — Kostbarkeiten des Barock (3 Bände), Schöne Heimat (3 Bände), Alte Weihnachtskrippen usw. — sei gerne angemerkt.

G. Götz.

1950 K 1601

1950 K 259

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

April 1950

AUS DEM INHALT

F. Löwenstein	Das Zeitalter der Masse
O. Köhler	Der Laie im katholischen Kirchenrecht
H. Thurn	Wesenserhellung
W. Barzel	„Das Herz aller Dinge“
F. Klenk	Albert Schweitzer
M. Pribilla	Rom und die ökumenische Bewegung
O. Simmel	China in der roten Flut

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B. TÜB.

INHALT

Das Zeitalter der Masse 1
Von Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarckstraße 61

Wesenserhellung. Ein Beitrag zur Strukturanalyse 12
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Sünder aus Liebe? Zu Graham Greene „Das Herz aller Dinge" . . . 24
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Albert Schweitzer 29
Von G. Friedrich Klenk, München, Veterinärstraße 9

Rom und die ökumenische Bewegung 37
Von Max Pribilla, München, Veterinärstraße 9

Der Laie im katholischen Kirchenrecht 43
Von Dr. Oskar Köhler, Weidach über Blaubeuren

Formen wachsender Berufsgemeinschaft. Das Schweizer „Stabilisierungsabkommen" 54
Von Jakob David, Zürich, Auf der Mauer 13

Die Todesursache bei der Kreuzigung 60
Von Dr. Engelbert Sons, München-Gladbach, Krankenhaus Mariahilf, Beethovenstraße

Peter Wust 65
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Die Kirche Chinas in der roten Flut 66
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Die Liquidierung der griechisch-katholischen Kirche Podkarpatiens . . 70
Von Wilhelm de Vries, Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7

Sexuelle Aufklärung 72
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Neue Bücher: Biographien, Ostkirche, Ehebücher, Kunst, Literatur . . 75

STIMMEN DER ZEIT

146. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 7. Heft

Monatsschrift 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.

fuB

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Mai 1950

AUS DEM INHALT

J. Lotz	Der Mensch, das Thema von heute
A. Brunner	Besitz
P. Roth	Völkerstrafrecht
F. Baranow	Sklavenlager im 20. Jahrhundert
H. Becher	Heliopolis
Ph. Schmidt	Abraxas — Abracadabra
W. de Vries	Religionsverfolgung in Rumänien

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Der Mensch als das heute fällige Thema 81
Von Johann B. Lotz, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Besitz 90
Von August Brunner, München 22, Veterinärstraße 9

Völkerstrafrecht 99
Von Dr. Paul Roth, Konz bei Trier, Wiltingerstraße 52

Heliopolis 109
Von Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg

Religionsverfolgung in Rumänien 120
Von Wilhelm de Vries, Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7

Missionarisches Frankreich 127
Von Franz Hillig, München 22, Veterinärstraße 9

Menschlichkeiten 135
Von Georg Straßenberger, Feldkirch (Vorarlberg), Postfach 9

Sklavenlager im 20. Jahrhundert 141
Von Fedor Baranow, München 22, Veterinärstraße 9

Abraxas — Abracadabra 146
Von Philipp Schmidt, Köln, Stolzestraße 1a

Kunst und Stimmung 149
Von Werner Barzel, München 22, Veterinärstraße 9

Und ich sah 151
Von Georg Wolf, München 22, Kaulbachstraße 31a

Naturwissenschaft für alle und andere Buchbesprechungen 152

STIMMEN DER ZEIT

146. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 8. 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: München — Druck: Herder-Druckerei München.

lib

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Juni 1950

AUS DEM INHALT

F. Kempf	Rom und das Abendland
I. Zeiger	Ehescheidung und Ehenot
E. M. Lüders	Über den Umgang mit „Heiden“
J. Messina	Zarathustra und seine Lehre
G. Hartlaub	Kunst und Astrologie
W. Barzel	Das Geheimnis des „Stars“
F. v. d. Heydte	Deutsche Staatslehre heute

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Rom und das Abendland 161
Von Friedrich Kempf, Rom 101, Piazza Pilotta 4, Gregorian. Universität

Ehescheidung und Ehenot 171
Von Ivo Zeiger, Kronberg i. Taunus, Gartenstraße 1

Über den Umgang mit „Heiden“ 180
Von E. M. Lüders, Göttingen, Wagnerstraße 4

Zarathustra und seine Lehre 191
Von Joseph Messina, Rom 101, Piazza Pilotta 35, Päpstl. Bibelinstitut

Kunst und Astrologie 206
Von Prof. Dr. G. F. Hartlaub, Heidelberg-Schlierbach, Schloß Wolfsbrunnenweg 68

Das Geheimnis des „Stars“ 213
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Deutsche Staatslehre heute. Ein Überblick 221
Von Dr. jur. Frh. Friedrich August von der Heydte, Landshut (Bayern), Fuettererstraße 49

Heideggers „Holzwege“ 226
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Das Recht der Laien in der Kirche 228
Von Oswald v. Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224

Felix Timmermans als Maler 230
Von Georg Hermanowski, Bonn, Am Berghang 6

Turm des Friedens 232
Von G. Friedrich Klenk, München, Veterinärstraße 9

Religiöse Bücher und andere Buchbesprechungen 233

STIMMEN DER ZEIT

146. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 9. 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 bzw. 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: München — Druck: Herder-Druckerei München.

1950 K 1601

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Juli 1950

AUS DEM INHALT

v. Nell-Breuning	Mitbestimmung des Arbeiters
A. Brunner	Heimkehr in die Welt
H. Tenhumberg	Dienst am Landvolk
W. Haag	Der Islam
H. Thurn	Krise der Lebensmitte
W. König	Unbekanntes Australien
W. Roeßler	„Die Nackten und die Toten“

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Heimkehr in die Welt 241
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Dienst am Landvolk 250
Von Domvikar Heinrich Tenhumberg, Münster/Westf., Johannisstraße 21

Krise der Lebensmitte 262
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Der Islam 267
Von Dr. Wolfgang Haag, Trier, Walramsneustraße 1a

Das katholische Australien. Ein noch unbekanntes Land 276
Von Walter König, Büren/Westf., Burgstraße 64

Mitbestimmung des Arbeiters 286
Von Oswald von Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224

Leopold von Ranke. Das christliche Bild seiner Briefe 295
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Die Nackten und die Toten. Eine Buchkritik 301
Von Dr. Wilhelm Roeßler, Bonn, Lennéstraße 22

Philosophentagung in Fulda. Bericht 305
Von Joseph de Vries, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Erinnerungen eines Militärattachés 308
Von Prof. Wolfgang Foerster, Irschenhausen, Post Ebenhausen (Isartal), Haus 53

Deutsche besiedeln den Chaco 309
Von M. F. de Smeth-Klein, München, Waisenhausstraße 67/II.

Rußland oder Europa? 311
Von Heinrich Falk, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Romane des Auslandes und andere Buchbesprechungen 314

STIMMEN DER ZEIT

146. Band · 75. Jahrgang · 1949/1950 · 10. 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 bzw. 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: München — Druck: Herder-Druckerei München.

12. 1960
24. JAN. 1961
16. JAN. 1963
27. MAI 1966
08. MRZ. 1968
17. April 1972
16. MAI 1973
21. MRZ. 1979
5. APR. 1979
15. JUNI 1979
26. FEB. 1981
13. JAN. 1982
11. März 1983

4.75