N12<526284191 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

# STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

147. BAND

1950/1951

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV BIBL TÜBINGEN

Gh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

# Inhalt des einhundertsiebenundvierzigsten Bandes


| | Seite |
|---|---|
| Barzel, Oberammergauer Dramaturgie * | 65 |
| — Die Menschenschleuder * | 152 |
| — „Wir sind Utopia“ | 295 |
| — Berlin – Hauptstadt wovon? * | 383 |
| Becher, Vergil, Vater der Gegenwart * | 71 |
| — Elisabeth Langgässer * | 223 |
| — Jakob Burckhardt * | 314 |
| Blinzler, Geschichtlichkeit und Legalität des jüdischen Prozesses gegen Jesus | 345 |
| Brunner, Ist das Christentum eine Religion? | 8 |
| — Vom Gottesglauben primitiver Völker | 94 |
| — Die unvollendbare Welt | 321 |
| David, Familienzulagen in aller Welt | 188 |
| Emmel, Ein Jahrtausend Mysterienspiele | 196 |
| Erlinghagen, Jugend über Jugendbewegung * | 226 |
| — Jesuitische Erziehungsarbeit * | 144 |
| Falk, Sowjetpatriotismus | 414 |
| Faßbinder, Conrad Ferdinand Meyers religiöse Entwicklung | 435 |
| Fischel, Die Leistungen der Menschenaffen * | 390 |
| Götze, Umkämpfte Funkorchester | 48 |
| Gurjew, Auf Sternensuche im Pamirgebiet | 280 357 440 |
| Heydte, v. d, Wege zur europäischen Föderation | 264 |
| Hillig, Die Frau in den Sternen | 1 |
| — Rompilger 1950 | 179 |
| — Zur Frage der Abendmesse * | 311 |
| — Im Lichte des Kreuzes. Ein Orden für Kranke | 421 |
| Hippel, v., Die Vereinigten Staaten von Europa als Rechtsproblem | 253 |
| Hornung, Zwei katholische Weltkongresse * | 62 |
| Jansen Cron, Schweden. Bericht einer Reise | 129 |
| Kempf, Die Görresgesellschaft heute * | 146 |
| Klenk, Erasmus und sein Erbe | 365 |
| — Monte Cassino im Wechsel der Geschicke * | 461 |
| — Die Anfänge eines großen Missionars * | 467 |
| Leder, Stern der Ungeborenen. Zum letzten Roman von Franz Werfel | 271 |
| Lotz, Philosophentagungen im Herbst 1950 * | 219 |
| — Nikolai Hartmann und sein Werk * | 222 |
| Löwenstein, zu, Kirchliche Siedlungsarbeit in Deutschland | 401 |
| Lüders, Alles oder nichts. Zur Weltansicht Albert Camus' | 105 |
| Miczaika, Historische Katastrophen im Sonnensystem? * | 149 |
| Möbus, Die Heiterkeit des Heiligen. Eine Studie über Thomas More | 429 |
| Pribilla, Mariendogma und Una-Sancta-Bewegung * | 216 |
| — Die Kirche zwischen Ost und West | 241 |
| Rahner, Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyklika „Humani generis” | 161 |
| Rondet, Die Dramen Gabriel Marcels | 42 |
| Roth, UNESCO | 81 |
| — Der Aufbau der Vereinten Nationen | 332 |
| Schade, Ars Sacra — Ars Profana | 36 |
| Schreckenberg, Ludwig von Pastors Tagebücher – Briefe – Erinnerungen | 201 |
| Simmel, Liturgische Erneuerung im Protestantismus | 27 |
| — Die Verkündigung des Mariendogmas. Ein Wort der Kirche z. ökumenisch. Gespräch | 172 |
| — Der Fels * | 307 |
| — Ein neues Wort über Caux * | 387 |
| — Die freien Waldorfschulen * | 464 |
| Thurn, Medizin — Philosophie — Theologie * | 68 |
| — Analytische Psychologie und Erziehung | 117 |
| — Kindernöte * | 393 |
| — Lebenshilfe durch Seelenkunde. Eine Übersicht | 467 |
| Trapp, Um das „Wahrheitsserum”. Zur Frage der Narkoanalyse | 289 |
| Vries, de, Der Kirchenkampf in Polen * | 463 |
| Zeiger, Um die Rettung der Ehe | 20 |
| Zeitbericht | 54 137 211 301 376 447 |
| *** Brief aus Caux * | 227 |
| *** Sowjetalltag 1950. Leserbriefe aus Moskauer Zeitungen * | 229 |


Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

# Verzeichnis der besprochenen Schriften


| | Seite |
|---|---|
| Albright, Von der Steinzeit zum Christentum | 101 |
| Althaus, Die christliche Wahrheit | 475 |
| — Die letzten Dinge | 475 |
| Andreae, Die Hamerincks | 480 |
| Andres, Die Hochzeit der Feinde | 79 |
| — Ritter der Gerechtigkeit | 234 |
| — Wir sind Utopia | 295 |
| Asch, Der Nazarener | 319 |
| Bardy, La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles | 154 |
| Baumann, Des Petrus Bekenntnis | 308 |
| — Fatima und die Rettung der Welt | 237 |
| Beck, P. Pius, Zu Füßen der Dreieinigkeit | 236 |
| Benary-Isbert, Die Arche Noah | 80 |
| Berggrav, Der Staat und der Mensch | 316 |
| Bernanos, Die tote Gemeinde | 319 |
| Bogler, P. Theodor O.S.B., Liturgische Erneuerung in aller Welt | 61 |
| Branner, Die Geschichte von Borge | 80 |
| Braun, F.-M. O.P., Jesus Christus in Geschichte und Kritik | 231 |
| Brautlacht, Der Sohn | 80 |
| Brecht, Föderalismus, Regionalismus und die Teilung Preußens | 159 |
| Brems, Die Runde der Treuen | 240 |
| Broch, Der Tod des Vergil | 71 |
| Buber, Gog und Magog | 320 |
| Buchheim, Das messianische Reich | 232 |
| — Wahrheit und Geschichte | 236 |
| Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen | 156 |
| Camus, La Peste und andere Werke | 105 |
| Caruso, Dr. Graf Igor A., Religion und Psychotherapie | 68 |
| Christoffel, Hans Holbein d. J. | 240 |
| Claudel, Ausgewählte Prosa | 233 |
| Cube, v., Der Lebenskrug | 472 |
| Curtius, Deutsche und antike Welt | 478 |
| Dams, Das christliche Ordnungsbild der Gesellschaft | 318 |
| De Clerq, Ein Herz sucht die Wahrheit | 480 |
| Dennert, Die Natur das Wunder Gottes | 239 |
| Der Christ in der Welt | 399 |
| Deubig, Glaube und Leben | 236 |
| Dibelius, Grenzen des Staates | 317 |
| Döblin, November 1918. Trilogie | 78 |
| — Schicksalsreise | 479 |
| — Dokumente der Menschlichkeit | 216 |
| Dölker-Rehde, Eike Agena | 320 |
| Ferber, Der Föderalismus | 159 |
| Feuerer, Begnadetes Leben | 235 |
| Fonseca, Maria spricht zur Welt | 237 |
| Fries, Dr. Heinrich, Ernst Wiechert | 233 |
| Gawronski, Staatsgewalt und Volkswohlfahrt | 319 |
| Gitermann, Geschichte Rußlands | 76 |
| Göbbels, Hans, Dr. med., Dr. jur., Die Asozialen | 158 |
| Goes, Jugend unterm Schicksal | 138 |
| Gogarten, Die Verkündung Jesu Christi | 473 |
| Görres, Die leibhaftige Kirche | 232 |
| — Der verborgene Schatz | 473 |
| Graber, Petrus der Fels | 308 |
| Grenzmann, Dichtung und Glaube | 233 |
| Groß, Vitalität und Handschrift | 400 |
| Grün, P. Sturmius O.S.B., Gespräche über die göttliche Vorsehung | 231 |
| Grundmann, Dr. K. H., Begabung im Zahlenbild | 158 |
| Guardini, Werke | 236 |
| Guénon, Die Krisis der Neuzeit | 396 |
| Günter, Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte | 315 |
| Günther, Die Wunderwelt der Tiefsee | 239 |
| — Das Seelenproblem im älteren Buddhismus | 156 |
| Gurk, Der Kaiser von Amerika | 234 |
| Hallack, Das Abenteuer des Amethyst | 240 |
| Hartmann, Heilige Maskerade | 471 |
| Hauck, Theologisches Fremdwörterbuch | 475 |
| Heckel, Initia iuris ecclesiastici Protestantium | 476 |
| Hegemann, Der Engel in der deutschen Kunst | 240 |
| Heim, Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft | 397 |
| Heiseler, v., Spiegel im dunklen Wort | 472 |
| Heuß, Verfassungsrecht und Verfassungspolitik | 160 |
| Hoetzsch, Grundzüge der Geschichte Rußlands | 75 |
| Jessup, A modern Law of Nations | 160 |
| Junker, Pyramidenzeit | 100 |
| Kaiser, Die politische Klausel der Konkordate | 475 |
| Kamlah, Der Mensch in der Profanität | 77 |
| Kamper, Enuresis | 159 |
| Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum | 236 |
| Kirchgäßner, Erlösung und Sünde im Neuen Testament | 231 |
| Klages, Handschrift und Charakter | 400 |
| Klein, Neues deutsches Verfassungsrecht | 317 |
| Klepper, Der Vater | 235 |
| Knittermeyer, Jakob Burckhardt | 314 |
| Kronseder, Friedrich S.J., Das Leben in Gott | 236 |
| Kuhn, Begegnung mit dem Nichts | 477 |
| Künkel, Propheten | 80 |
| Lauer, Lindelbrunn | 234 |
| Lebreton, Rettet die Welt | 237 |
| Le Fort, Gedichte | 473 |
| Löwenthal, Sturm und Drang | 234 |
| Mangoldt, Die Hand | 400 |
| Marcel, Dramen | 42 |
| Maritain, Christlicher Humanismus | 398 |

Seite

Marshall, Das Wunder des Malachias . . . . . 320
Maxsein, Mönchtum heute . . . . 237
Mertens, Wunder der Handschrift . 400
Meßner, Das Unbefleckte Herz . . 237
Mette, Russische Gedichte . . . . 74
Metzke, Hegels Vorreden . . . . 78
Miller, Dr. Josef S. J., Katholische Beichte und Psychotherapie . . . 69
Mummendey, Von Büchern und Bibliotheken . . . . . 239
Müseler, Europäische Malerei . . 240
Neumann, Leben ohne Angst . . . 157
Newman, Das Mysterium der Dreieinigkeit . . . . . 236
O'Brien, Der Glaube der Millionen 236
Ohm, Thomas O.S.B., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen . . . . . 154
Peter, Einführung in die politische Ökonomie . . . . . 318
Pfahler, Der Mensch und seine Vergangenheit . . . . . 157
Pfeil, Existenzialistische Philosophie 477
Philips, Das Weltbild des hl. Augustinus . . . . . 155
Pieper, Über das christliche Menschenbild . . . . . 236
— Über das Ende der Zeit . . . . 315
Polak, Dr. Paul, Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie . . 70
Portmann, Das unauflösliche Band . 27
Pünder, Dr. Hermann, Die deutschen Gemeinden gestern, heute u. morgen 160
Rademacher, Am scheidenden Rhein 480
Regnier, Das enterbte Herz . . . 480
Remplein, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit . . 159
Riedmann, Die Wahrheit des Christentums . . . . . 232
Rintelen, Leben und Tod . . . . 398
Rosenmöller, Metaphysik der Seele 156
Sawicki, Lebensanschauungen moderner Denker . . . . . 236
Schäfer, Lebenstag eines Menschenfreundes . . . . . 234
Scharp, Wie die Kirche regiert wird 237

Seite

Schaumann, Der schwarze Valtin und die weiße Osanna . . . . . 480
Schebesta, Paul SVD., Die Bambuti Pygmäen von Ituri . . . . . 95
Scheffler, Venezianische Malerei . 240
Schiel, Des heiligen Augustinus Bekenntnisse . . . . . 236
Schliers, Die mystische Rose . . . 473
Schnack, Der glückselige Gärtner . 320
Schreiber, Zwischen Demokratie und Diktatur . . . . . 479
Schröter, Metaphysik des Untergangs 78
Schütz, Das Mysterium der Geschichte 315
Semmelroth, Otto S.J., Urbild der Kirche . . . . . 232
Siebers, Die Krise des Existentialismus . . . . . 477
Sorokin, Die Krise unserer Zeit . . 396
Specht, Kindernöte . . . . . 393
Stach, v., Wie Sturmwind fährt die Zeit . . . . . 473
Stammler, Gottsuchende Seelen . . 234
Strauß, Dr. med. E.B., Quo vadimus? Irrwege der Psychotherapie . . . 71
Tellkamp, Dr. P. Augustin SVD., Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission . . . . . 55
Thorwald, Es begann an der Weichsel; Das Ende an der Elbe . . . . 216
Thurmaier, Pfad der Wenigen . . 240
Timmermans, Adagio . . . . . 472
Trautmann, Die Wiederkehr Gottes 396
Under, Stimme aus dem Schatten . 473
Urban, Über-Bewußtsein . . . . . 69
— „Übernatur" und Medizin . . . . 68
Velikowsky, Worlds in Collision . 149
Voigt, Geschichte der Grundrechte . 317
Walter, Maria Mutter der Glaubenden . . . . . 237
Weber, Dogma und Wirklichkeitssinn in der Sowjetwirtschaft . . . . . 318
— Hauptfragen der Wirtschaftspolitik 318
Wehner, Drei Legenden . . . . . 235
Weiß, Gedichte . . . . . 472
Weitbrecht, Beiträge zur Religionspsychopathologie . . . . . 157
Werfel, Stern der Ungeborenen . . 271
Zaehle, Hieronymus im Gehäus . . 235

# Die Frau in den Sternen

Von FRANZ HILLIG S. J.

Nun weiß die Weltöffentlichkeit, daß der Papst sprechen wird. Sie weiß auch im wesentlichen, was der Inhalt der kommenden Lehrverkündigung sein wird: nämlich die Aufnahme der Gottesmutter ihrem heiligen Leibe nach in die ewige Herrlichkeit. Doch weder die Öffentlichkeit noch die Theologen wissen genau, wie der Heilige Vater diese Lehre im einzelnen erklären wird. Darum wird der Theologe mit Spannung den Allerheiligentag 1950 erwarten. Man wird aber auch seine Scheu verstehen, vor Erscheinen der Apostolischen Konstitution das kommende Dogma theologisch zu erörtern.

Inzwischen bleibt ein Wichtiges zu tun: diese große Stunde vorzubereiten. Wenn man nur auf die beiden letzten Definitionen zurückschaut, die von der Unbefleckten Empfängnis am 8. Dezember 1854 und die von der Unfehlbarkeit des Papstes am 18. Juli 1870, dann erkennt man, wie sehr das innere Leben der Kirche im letzten Jahrhundert durch diese beiden Ereignisse bestimmt worden ist. Jede unfehlbare Lehrverkündigung in der Kirche ist ein Ereignis von unabsehbarer Wirkung, ein Durchbruch neuen, göttlichen Gnadenlichtes. Auch diese Definition wird es sein. Sie wird es sein, unabhängig von dem Echo, das sie findet.

Dennoch ist es der Menschen wegen wichtig, daß sie dieser Gnade nicht unvorbereitet gegenüberstehen, sondern ihr Herz bereithalten. Es wird das innerhalb der katholischen Kreise von Bedeutung sein; aber auch bei den vielen draußen, die heute mit einem neuen Verständnis und zum Teil mit einer warmen Anteilnahme auf die Kirche schauen. Es wäre unendlich traurig, wenn sie es sich dadurch leicht machten, daß sie in die konfessionelle Enge von gestern zurückfielen und es aufgäben, sich noch um ein Verständnis der Kirche zu bemühen, die ihnen dieses Verstehen so schwer macht.

Ist es denn so verwunderlich, daß die Kirche spricht? Jeder, der die katholische Lehre kennt, weiß, daß eines ihrer wesentlichen Elemente das Lehramt ist. Es wäre unnatürlich, wenn sie es wie eine bloße Möglichkeit stumm in sich trüge, wenn der Geist nicht immer wieder und zu der Stunde, die er allein kennt, die Zunge des Lehrers löste. Darin gerade offenbart sich die oft für starr gehaltene Kirche als die Lebendige. Achtzig Jahre hat sie geschwiegen. Man kann wirklich nicht sagen, daß sie, von der Unrast des modernen Lebens verführt, in einen beunruhigenden Rhythmus des feierlichen und bindenden Lehrens verfalle. Man kann auch nicht sagen, daß der Papst willkürlich vorgehe. Denn er hat in feierlicher und umfassender Weise die Bischöfe

des Erdkreises über ihren Glauben und den ihrer Herde befragt. Das geschah am 1. Mai 1946. Ja, der Inhalt des neuen Dogmas selbst ist gar nicht neu: seit dem 6. Jahrhundert entfaltet es sich im Glaubensbewußtsein der Kirche und ebenso lebt es in der alten liturgischen Überlieferung der byzantinisch-russischen, von der katholischen Kirche getrennten Ostkirche. Daß sich in der Schrift kein direkter Hinweis auf die Himmelfahrt Mariä findet, verwundert den Katholiken nicht. Bezeugt das Evangelium doch selbst seinen fragmentarischen Charakter, und ist die schriftlich fixierte Offenbarung doch eingebettet in den Strom der lebendigen Überlieferung, über deren Lauterkeit der Geist wacht.

Freilich ist wahr: Wenn das Lehramt spricht, wird das theoretische und etwas blasse Wissen aufgerufen zu einer neuen konkreten Gehorsamstat. In einer Weise, wie sie nicht jeder Generation aufgegeben ist, haben wir den übernatürlichen Glauben an die Kirche neu zu leisten. Man kann das eine Prüfung nennen. Es ist aber auch eine aufweckende Gnade. Es ist etwas Hohes und Heiliges, das wir dem Herrn gegenüber leisten dürfen. Und wir wollen uns darum mühen, dieses Ja freudig und lauter zu sprechen.

Wohl mehr als die Menschen früherer Jahrhunderte wissen oder ahnen wir in unseren Zeiten der erleichterten Nachrichtenübermittlung, der alle Hintergründe unermüdlich abtastenden Scheinwerfer, der in alle Vorzimmer eindringenden Berichterstatter von dem menschlichen Spiel der Kräfte, die an einer solchen Definition beteiligt sind. Kaum ist eine päpstliche Enzyklika erschienen, wollen wir wissen, wer sie inspiriert habe, welche Kreise dahinterstehen, wer an ihrer Abfassung beteiligt war. Solche Art zu sehen ist nicht die lautere des Glaubens. Die Kenntnis, von welcher Firma Pinsel, Farbe und Leinwand geliefert wurden, mag von Interesse sein, aber sie erklärt nicht die Seele eines Gemäldes. Damit kommt der Kunstgeschichtler nicht weit. Mit der Lauterkeit des Glaubens eine Definition aufnehmen, heißt, in ihr den Geist der Wahrheit am Werk sehen. Er ist es, der die vielleicht seltsamen und jedenfalls unzulänglichen Werkzeuge benützt. Alle menschlichen Werkzeuge sind vor ihm unzulänglich. Diese Unangemessenheit empfindet auch der Gläubige. Aber, wenn anders er die Gnade des Glaubens besitzt, ficht sie ihn nicht sonderlich an. Das ist nur die gesamte Weise des göttlichen Waltens in der Kirche — im Sakrament und im Amt —: Irdisches und menschlich Unzulängliches wird Träger des Göttlichen. Wesensmäßig trägt die Kirche das Heilige in irdenen Gefäßen. Das ist das unabsehbare Wagnis des Auftrags: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21).

Wir wollen im Angesicht dieser neuen Lehrverkündigung schlicht und froh gewiß sein: hier spricht Petrus, und wo Petrus spricht, spricht der Meister. Es ist uns schmerzlich zu wissen, daß unsere getrennten Brüder diesen Glauben nicht mitvollziehen werden. Aber dürfen wir sie nicht bitten, Ehrfurcht zu haben vor unserer Glaubenspflicht und Glaubensdemut? Und können wir nicht dazu beitragen, daß sie einsehen: der katholische Mensch steht hier in

dem klaren logischen Vollzug seines Glaubens. Was er tut, ist aus seinen Voraussetzungen heraus eine selbstverständliche Glaubenstat.

Aber wir meinen, die gläubige und dankbare Aufnahme des neuen Glaubenslichtes schließt mehr ein als nur die Annahme der Lehre. Die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel will nicht nur ihre Tatsächlichkeit in sich hervorheben. Sie ist ein Wort, das in unsere Zeit hineingesprochen wird. Sie ist ein Licht, das uns zur Erleuchtung unseres Dunkels geschenkt wird. Anders gesagt: dieses Dogma ist ein Lebenswert. Es steht mit seinem Wahrheitsgehalt nicht neben oder über den Anliegen unserer geschichtlichen Stunde, sondern es ist Gottes Anruf an sie. Es ist nicht nur gewiß, es kommt gelegen, und so wird der Gläubige auch die Frage nach der „Opportunität" bejahen, sobald das Lehramt sich einmal für die Verkündigung entschieden hat, und wird darin Gottes Führung sehen.

Auch hier haben manche ihre Schwierigkeit. Sie meinen: gewiß glauben wir Katholiken ja alle an diese Verherrlichung der Gottesmutter. Aber brennen uns nicht ganz andere Probleme auf den Fingern? Was soll uns in dem Augenblick, da wir die massiven Angriffe des Atheismus und Materialismus abzuwehren haben und den Abfall der Massen erleben, diese neue Krönung der Himmelskönigin? Sie erscheint zwar wie ein Vorgang von großer Schönheit und Poesie, aber auch von einer ziemlich ätherischen Lebensferne. Zu deutsch: wenn man schon an die Himmelfahrt Mariä glaubt, so sieht man nicht, wie sie ein Lebenswert sein soll für das Geistesringen der Gegenwart.

Darauf wird, so vertrauen wir, der Heilige Vater bei der Verkündigung antworten. Dennoch erkennt der gläubige Sinn schon jetzt, wie sehr diese neue Verherrlichung der Himmelskönigin gerade uns in der Not der Gegenwart willkommen sein muß. Ohne Zweifel werden am 1. November Ungezählte aus allen Völkern dem Heiligen Vater bei seiner unfehlbaren Lehrverkündigung zujubeln nicht nur, weil er überhaupt ein Dogma verkündet, sondern weil es ein marianisches ist; weil das neue Glaubenslicht um die Gestalt der Allerseligsten Jungfrau aufstrahlen, ja recht eigentlich von ihr in die Welt hineinstrahlen wird. Es wird ein Jubel sein, der seine überwallende Fülle, seine geheimnisvoll hinreißende Kraft von Lukas 1,48 her bezieht: „Seht, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter."

Maria ist ein Geheimnis Gottes, größer als geschöpfliches Denken es zu ergründen vermag, größer vor allem und kosmischer in alle Bereiche des Seins hineinstrahlend als unser naturalistisch verflachter Geist es begreift. Wieder sind wir uns bewußt, daß gerade der marianische Charakter der bevorstehenden Lehrverkündigung bei uns auf vielfache Vorurteile und Abneigungen stößt. Aber wie hat der Glaube und die Liebe zur Immaculata dazu beigetragen, daß der Katholizismus des 19. Jahrhunderts zu seiner inneren Fülle und Sicherheit zurückfand! Wir sehen vielleicht zu vordergründig die Belastungen, die sich für das Verhältnis der Konfessionen aus dem neuen Dogma ergeben mögen. Wichtiger ist die Entfaltung der Wahrheit und ein

Leben aus der göttlichen Fülle. Vielleicht helfen wir unseren getrennten Brüdern da am meisten, wo wir uns am klarsten vom Geist der Zeit lösen und uns rückhaltlos in das Licht Gottes stellen. So wie es gewiß kein Schade war, daß die Ostkirche mitten in Impressionismus und Expressionismus die Ikonen rettete, jene Chiffren einer heiligen und transzendenten Welt. Eine solche Ikone, das hochheilige Bild der „Theotokos" und „Meter Theou", der Mutter Gottes, wird am Allerheiligentag über der Menschheit aufleuchten.

Nein, es wird kein Bild sein, es wird die hochheilige Jungfrau selbst sein, die uns neu geschenkt wird und eine neue Krone empfängt. „Was hat es für einen Sinn, wenn der Papst oder ein Bischof ein Gnadenbild krönt?" hat kürzlich eine Journalistin gefragt. Und sie hat recht. Wie können wir diejenige erhöhen, die der König selbst gekrönt hat? Aber ihr Bild können wir heilig halten und es mit dem schmücken, was wir haben: mit ein paar Edelsteinen und dem Diadem der Herrschaft. So stammelt die Liebe und beteuert, daß sie in der gesamten Schöpfung kein Haupt kennt, das der Ehre würdiger ist als die Frau in den Sternen.

Ist die Hoffnung so abwegig, selbst Menschen, die dem christlichen Gedankengut fernstehen, könnten dennoch von den Wellen dieses Geheimnisses erreicht werden, weil sie von einer Frau ausgehen? Weil es sich ihnen zunächst darbietet als das Geheimnis des Weibes, das am Himmel erstrahlt schön wie der Mond und von dem unerschaffenen Licht ein Abglanz ist. Das ist die friedreiche Gnade jedes Mariendogmas, unabhängig von seinem näher bestimmten Inhalt: Es lenkt den Blick zu der Gebenedeiten unter den Frauen.

Wie sind die Menschen vom Weibe gebannt! Man könnte meinen, dieses sei die Grundkraft und Grundspannung des Daseins überhaupt. Aus ihr leben die Schöpfungen der hohen Kunst und noch ihre billigen Ableger. Was würde aus der Dichtung und aus dem Leben, wenn dieses Thema ausfiele? Man hat mit bitterem Sarkasmus über dieses Verfallensein gespottet, und es geht doch auf den Schöpfer selbst zurück. Durch alle Armseligkeit und Entwürdigung spiegelt sich noch der reine Grund, den er gelegt hat. Was weiß das Schulkind, das den Schöpfungsbericht hersagt, von den Urgewalten, die in den paar Worten enthalten sind: „Als Mann und Weib schuf er sie" (Gen 1,27)? Es braucht die ganze Weltliteratur und den Ablauf der Weltgeschichte, um uns vor Augen zu führen, was ein einziges Schöpfungswort wirkt.

Wo aber eine Grundkraft abirrt, da ist das Verderben groß. Das Weib, dem Mann zur Gehilfin gegeben, ward Gefährtin seines Ungehorsams und Opfer seiner Selbstsucht. Sie kann ihn nicht heilen, da sie selbst mit ihm ins Unheil abstürzte. So ist das eine Hauptquelle des gegenwärtigen Verderbens: die Frau ist nicht mehr heil. Was würde es an Heil bedeuten, wenn die Menschheit zu der Frau fände, die rein ist und gut! Sie hat in ihren Mythen und Märchen die Wahrheit geahnt, daß allein die Jungfrau erlösen kann. Maria ist diese Jungfrau. Sie heilt die Welt, indem sie ihr den Heiland schenkt. Und sie darf ihr den Heiland geben, weil sie sündelos und rein ist.

Mariä Himmelfahrt heißt, aus Gnade ist ein Mensch so rein, daß Gott ihn zu sich nehmen kann in sein unzugängliches Licht. Es ist die Immaculata, die im Himmel verklärt wird. Zwischen beiden Geheimnissen besteht ein tiefer Zusammenhang. — Bedeutet uns das wenig, daß wir in ihr die Unschuld der Schöpfungsfrühe atmen? Maria ist die sündelose Kreatur, der Mensch, wie er sein soll. Die geliebte Tochter des Vaters; denn sie ist heilig: Gegenstand und Abglanz seiner Vaterhuld, die sie ganz erfüllt. In ihr wohnt die ungebrochene Kraft der Freude. Mit ihr fängt alle Freude an. Sie schenkt der Welt Christus. Sie ist die Frische des heraufsteigenden Morgens. Sie ist Jungfrau: Königin und Kind.

Bernanos hat auf einer berühmten Seite im „Tagebuch eines Landpfarrers" die neue Eva gepriesen als Mutter des Menschengeschlechtes und zugleich seine kindhafte Tochter: „Die alte Welt, die schmerzgebeugte Welt vor dem Zeitalter der Gnade, hat sie lange an ihrem untröstlichen Herzen gewiegt — viele Jahrhunderte lang — in der dunklen, unbegreiflichen Erwartung einer Virgo Genitrix ... Jahrhundertelang hat die Welt mit ihren alten, schweren, sündebeladenen Händen das wunderbare Mädchen beschützt, dessen Namen sie nicht einmal kannte. Ein kleines Mädchen, diese Königin der Engel! — Une petite fille, cette reine des Anges —. Und das ist sie geblieben ...! Das Mittelalter hatte das gut begriffen, das Mittelalter hat alles begriffen!"

Und dann läßt der Dichter den Pfarrer von Torcy sagen: Die Unschuld unserer Kinder ist letztlich nur Unwissenheit. Aber Maria ist die Unschuld: „Der Blick der allerseligsten Jungfrau ist der einzige wirklich kindliche Blick — le seul regard vraiment enfantin, le seul vrai regard d'enfant —, der je auf unserer Schande und unserem Elend geruht hat. Es ist nicht einfach der Blick der Nachsicht — denn Nachsicht gibt es nicht ohne eigene bittere Erfahrung —, sondern es ist ein Blick zarten Mitleids; ein Blick der schmerzlichen Bestürzung. Aus ihm spricht ein seltsames, unsagbares Gefühl, das sie jünger macht als die Sünde, jünger als das Geschlecht, dem sie entstammt. Obwohl sie Mutter aus Gnade ist, Mutter der Gnaden, macht sie es zur jüngsten Tochter des Menschengeschlechtes, zur ‚cadette du genre humain'."[1]

Droben am Throne Gottes wird das makellose Weiß der Immaculata zum blendenden Gewand der Herrlichkeit, in das irdische Augen nicht mehr zu schauen vermögen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Reine auf Erden nicht als Königin ging. Ihre Schönheit war innerlich. Sie trug das Gewand der Magd. Ihre Kindhaftigkeit, die das Entzücken des Vaters bildete, war ihr Gehorsam.

Der Einzug Mariens in den Himmel, ihre Erhebung und Krönung, ist die Antwort Gottes auf die „Niedrigkeit seiner Magd". Ähnlich wie es vom Sohn heißt, daß er so hoch erhoben und ihm der Name über alle Namen gegeben ward, weil er sich bis in den Kreuzestod erniedrigte (Phil 2,8ff.), so

---

[1] Georges Bernanos „Journal d'un Curé de Campagne". S. 256ff.

wird die Mutter gekrönt, weil sie auf Erden nichts war und sein wollte als Magd und Jüngerin, die bis unter das Kreuz treu blieb.

Alle Not der Welt kommt aus der Sünde, und alle Sünde ist in ihrer Wurzel Auflehnung. Wenn die Kirche dem prometheischen modernen Menschen in Maria den Menschen gegenüberstellt, der Gott gefällt und den Gott annimmt, dann verkündet sie uns als Rettung den kindlichen Gehorsam. Maria ist ganz demütiges und liebendes Hingegebensein an den Vaterwillen. „Gott ist groß", das ist (wie ihr ‚Magnificat' beweist) das Lied ihrer Seele. Sie ist nichts als seine Magd.

Wir sind stolz und selbstherrlich. Wir sind leistungsbesessen und ehrgeizig. Darum ist unser Werk leer und ohne Segen. Gott segnet die Demut und den Gehorsam. Seine Söhne und Töchter dürfen sich nur die Menschen nennen, die sich ihm ausliefern und sich von seinem Geiste leiten lassen (Röm 8,14).

Aber noch ist in all dem nicht klar genug ausgesprochen, was im Mittelpunkt der neuen Glaubenslehre steht und den Jubel der Himmel ausmacht. Die reine Jungfrau wird gekrönt, die demütige Magd wird gekrönt, gewiß, doch die Frau, die da hinaufgenommen wird an den Thron des Königs, ist seine Mutter. Die Mutter kommt, die Mutter wird gekrönt! Der Leib, aus dem er Fleisch und Blut annahm, wird vor der Verwesung bewahrt und an der Seite des Sohnes teilhaft seiner Herrlichkeit.

Christus steht im Mittelpunkt des Mariengeheimnisses. An Maria, die ihm näher steht als irgendein Mensch, wird am ersten und vollendetsten die erlösende Macht des Kyrios sichtbar. „Wer an mich glaubt, wird nicht sterben." Denn er ist das Leben. Alle Seinen werden einmal da sein, wo er ist. So hat Jesus es versprochen. Wer kann vernünftigerweise Anstoß daran nehmen, daß er zu allererst seine Mutter zu sich nimmt?

Unausrottbar ist das Vorurteil, als werde Jesu Licht durch die Erhebung seiner Mutter verdunkelt. Sie ist doch nur leuchtend von ihm. Sie kündet doch nur, daß er Großes an seiner Magd getan hat. Wenn er aber Großes tut in seiner Schöpfung und in der Verklärung seiner Kreatur, dann dürfen wir ihn in seinen Werken preisen, wie es die Psalmen unermüdlich tun. Dafür hat er ja die Gestirne geschaffen und all ihre Schönheit und noch mehr den Sternenhimmel der Seligen mit der Königin des Himmels in ihrer Mitte. Jesus ist das Licht nicht nur dadurch, daß er selbst erstrahlt, sondern daß alle Guten in ihm licht werden und die Mitgeschöpfe hinreißen zum Lobpreis der unerschaffenen Schönheit.

Damit stehen wir mitten im Geheimnis der verklärten Kirche. Maria ist Urbild und Beginn der Kirche. Dieses tiefe Wissen der Väter bricht sich in der Theologie der Gegenwart von neuem Bahn.[2] In Maria erscheint beispiel-

[2] Vgl. Otto Semmelroth S. J., „Urbild der Kirche / Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses" (118 S.) Würzburg, Echter-Verlag. Halbl. DM 3.80. Das Buch will in Maria als der persongewordenen Kirche die marianische Grundidee erweisen. Es ist ein wertvoller Beitrag zur marianischen Theologie.

haft, was Gott an allen Auserwählten wirken will. In ihr hat die Kirche das Erlöstsein bereits voll empfangen. Ihr verherrlichter Leib verkündet an der Seite des verherrlichten Christus, daß auch unser Leib, ja der ganze leibliche Kosmos, für die Verklärung bestimmt ist.

Das ist der neue Äon. Das ist sehr fern von unseren irdischen Niederungen. Wenn wir an die Frau in den Sternen denken, gewahren wir, wie sehr wir uns auf der Erde eingerichtet haben und unser ganzes Denken irdisch ist. Können wir noch so Hohes glauben? Sagt uns das noch etwas, die ewige Herrlichkeit, die erfüllt ist von dem dreimal Heilig der Cherubim und Seraphim? Wieder empfinden wir die Lehre von der Verherrlichung Mariä als eine Probe, die uns zugemutet ist. Sie macht offenbar, wie schwach und angekränkelt unser Glaube ist. Sie reißt ihn aber auch zurück vom völligen Abgleiten in den Rationalismus und Naturalismus der Gegenwart.

Der Blick auf die Himmelskönigin ist ein einziger Aufruf zum Glauben, zu dem vollen, abstrichlosen Glauben der Offenbarung und der lehrenden Kirche: Dieser Äon vergeht. Was wir hier bewohnen, sind Zelte; und was wir hier treiben, ist vorläufig. Doch darüber strahlt der Himmel. Hier wird gesät in Verweslichkeit, dort wird auferweckt in Herrlichkeit. Was uns hier bedrängt, ist der Erdenleib; aber auferstehen wird ein geistiger Leib. Der Allerheiligentag 1950 fragt: Glaubst du das?

Claudel läßt im „Seidenen Schuh" den gestirnten Himmel sichtbar werden, in dem allmählich, riesengroß das Bild der Unbefleckten Empfängnis erscheint, während Proëza betet: „O Maria, Königin des Himmels, um die sich der Rosenkranz der Gestirne schlingt!" (III, 8). In ihrem Geheimnis wird tatsächlich der ganze Stufenbau der Schöpfung anschaubar: die Welt der Schöpfung und der Gnade, die Verlorenheit und die Herrlichkeit. Jesus ist ihr Haupt und ihre Mitte. Aber sie ist die Mutter, die er sich erkor. Sie steht an seiner Seite in Zeit und Ewigkeit.

Dadurch, daß Maria dem Herzen Gottes so nahe steht, ist sie nicht aus dem Geschehen der Welt ausgeschaltet, im Gegenteil. Ihre Erhebung besagt nicht nur, daß ihre Herrlichkeit durchbricht: sie ist ihre Einsetzung in die Macht. Sie steht am Throne Gottes als die mächtige Fürsprecherin. Die Himmelsmutter ist für das katholische Beten die Patronin und Gnadenvermittlerin, die Mutter, die ihren Kindern beisteht. Dieses Vertrauen wird nun neu gefestigt.

Mitten im Toben des Geisteskampfes für und wider Christus weist der Heilige Vater die Christenheit an die jungfräuliche Gottesstreiterin, die für die Hölle schrecklich ist wie ein Heer in Schlachtordnung. Er weist sie an das reine Herz der Mutter. Von da geht so viel Klarheit und Kraft aus, so viel Reinheit, Friede und Christusliebe. Die Kirche feiert Maria als die Überwinderin jeglicher Irrlehre. Auch in diesem neuen Mariengeheimnis erweist sich das. Manche verwundert es, daß das Geheimnis ihrer Himmelfahrt zum Glaubenssatz erhoben wird, wo es doch gar nicht angefochten ist. Das mag sein. Aber indirekt werden mit dem neuen Dogma alle Positionen des heuti-

gen Unglaubens getroffen. Der Atheismus wird getroffen: denn es ist der lebendige Gott, der sein Geschöpf verherrlicht. Der Materialismus: denn nichts kann ihn so treffen wie die Auferstehung des Leibes. Die Jungfrau, die mit Leib und Seele im Lichte Gottes steht, verkündet als die vor Gott gültige Haltung: die Demut, die Keuschheit und den Glauben. So wird in ihr der Hochmut, die geschlechtliche Ungebundenheit und das irdische Denken gerichtet.

Die Kirche, so hat ein Theologe unserer Tage gesagt,[3] könnte die Irrlehren der Zeit, eine um die andere widerlegen. Es wäre ein umständliches Unterfangen und würde auf die meisten Menschen den Eindruck eines theoretischen Streites machen, den sie nicht verstehen. Sie hat sich für den andern Weg entschieden: Sie schickt gegen das Ungeheuer aus Irrtum und Bosheit die Frau, die die Schlange überwunden hat, und in der alle Guten in klarer Anschaulichkeit die Lebensform des reinen und treuen Geschöpfes erkennen: das Gotteskind, auf dem das Wohlgefallen des Vaters ruht.

## Ist das Christentum eine Religion?

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Wir sind seit langem gewohnt, das Christentum als eine Religion zu betrachten. Und dies ist richtig, wenn Religion allgemein als Dienst Gottes, als Hingabe an Gott aufgefaßt wird. In diesem Sinn ist das Christentum sogar die einzige wahre Religion, der Ort, wo mit dem Dienste Gottes bis ins letzte Ernst gemacht wird. Damit heben wir aber das Christentum bereits aus der Menge der Religionen wieder heraus und stellen es auf eine andere Ebene. Die einfache Einreihung des Christentums unter die Religionen ist ja auch nicht ohne Gefahr, besonders in einer Zeit, die selbst keine Religion mehr hat, dafür aber von den verschiedenen Religionen mehr weiß als irgendeine Zeit vor ihr. Sie bedeutet allzu leicht, daß das Christentum nur eine der vielen Erscheinungsformen des allgemein menschlichen Phänomens Religion sei, die edelste und reinste vielleicht. Aber wo viele Einzelformen verschiedener Güte bestehen, da muß ja schließlich eine die beste sein, ohne daß daraus ohne weiteres folgt, daß sie in sich und unbedingt für alle Zeiten die beste sei. Selbst wenn man in der Religion eine wesentliche Äußerung des Menschlichen sieht, so kann man noch der Ansicht sein, die Form, in die sie sich jeweils kleide, und notwendig kleide, sei vom geschichtlichen Augenblick und der erreichten Kulturhöhe bestimmt. Keine dieser Formen, auch die christliche nicht, könne als die absolut wahre und richtige verpflichtend sein. Diese Auffassung ist heute weit verbreitet; aus dieser Einstellung heraus erscheint schon der Anspruch, den am entschiedensten das katholische Chri-

[3] P. M. D. Koster O. P. in: „Die neue Ordnung", März 1948, S. 60ff.

stentum erhebt, die einzig wahre Religion zu sein, als eine Anmaßung, die jede nähere Beschäftigung mit ihm von vornherein verwehrt.

Dieser Lage der Dinge gegenüber mehren sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten die Stimmen derer, die klar zwischen Religion und Christentum unterscheiden und es ablehnen, das Christentum als eine Religion zu betrachten. Ist diese Trennung richtig, dann ließe sich der Fall denken, daß in einer Zeit oder einem Volk die starke Entwicklung der Religion die Schwäche des Christentums verberge, bis ein Angriff oder eine Kulturumschichtung die wahre Sachlage ans Tageslicht brächte. Und es könnte ein Volk sehr fromm im Sinne einer reichen und farbigen Betätigung der Religion und doch mehr oder weniger unchristlich sein; wie auch umgekehrt behauptet wurde, die Zahl der „unreligiösen", aber echten Christen, in denen die Saat Christi durch die Zeiten hin im Geist und in der Wahrheit aufkeimt, sei überall im Zunehmen.[1] Um so dringender wird eine Klärung des Verhältnisses zwischen Religion und Christentum.

Lassen wir also vorläufig das Christentum aus unseren Überlegungen heraus und untersuchen wir nur, was die übrigen Religionen zu Religionen macht, welches ihre Wesenszüge sind. Die Zeiten sind, wenigstens für die Wissenden, vorbei — der atheistische Marxismus hinkt auch hierin wie in so vielem der Entwicklung nach und preist abgelegten Plunder des bourgeoisesten Bürgertums als die allerneueste Errungenschaft an —, wo man behauptete, daß die Religion eine Einbildung sei oder gar dem Betrug der Priester und Herrschenden entstamme — so sehr sie, eben weil sie einen tieferen Ursprung hat, von diesen mißbraucht werden kann. Hätte Religion keinen andern Ursprung als Menschenbetrug, so hätte der Widerstand, dem sie immer und überall begegnet ist, ihr längst ein sicheres Ende bereitet. Immer gab es einzelne und ganze Gruppen solcher, deren Vorteil der Religion zuwiderlief. In vielen Fällen verlangt sie vom Menschen so Schweres, daß er nur widerwillig, klagend und murrend ihre Forderungen erfüllt. Aber die Religion hat sich nie abschaffen lassen, weder durch Verfolgungen noch durch Entlarvung vermeintlichen oder wirklichen Betrugs noch durch den überlegenen Spott der Aufklärer.

Religion gehört zum Menschen. Immer hat der Mensch gewußt, daß hinter allem Erforschten und Gewußten ein Unergründliches steht, voller Geheimnis, aber auch voller Macht, und daß aus diesem Bekannt-Unbekannten die eigentlichen Fügungen und Wendungen des Geschicks, sei es still und unbemerkt sich vollziehend, sei es grell und jäh aufflammend wie der Blitz, hervorkommen. Es konnte einmal scheinen — es war die große Wende, die von der Renaissance und dem Aufkommen der Naturwissenschaft eingeleitet wurde —, als ob eine rasch und zielbewußt fortschreitende Forschung dieses Dunkel erhellen und einmal vollständig verscheuchen würde. Heute wissen wir bis auf einige noch unbelehrte oder unbelehrbare Nachzügler, daß alle

[1] Ernst Michel, Der Partner Gottes, Heidelberg 1946, S. 59

Wissenschaft nur Vordergründiges aufhellt, und daß das Geheimnisvolle, in das alle Wirklichkeit zurückverweist, durch das viele Wissen und Können um nichts vermindert worden ist. Wie stark das Bewußtsein davon wieder erstarkt ist, zeigt die heutige Philosophie gerade in so bezeichnenden Vertretern wie Heidegger und Jaspers.

Immer hat der Mensch die wesentliche Unsicherheit seines Daseins gespürt, daß er im Eigentlichsten, wenn auch Unsagbaren, ohnmächtig und hilflos ist. In früheren Zeiten mochte diese Bedrohtheit mehr in die äußeren Bezirke des Lebens verlegt werden, in das Ungewisse, das über dem Ertrag der Felder, über der Gesundheit des Leibes, über dem Glück in den Unternehmungen liegt, und das der Mensch nicht zu beheben wußte. Aber immer war diese Ungewißheit mehr als nur rein vordergründig gemeint. Immer empfand man sie als den Schatten, den eine viel tiefere und darum unheimliche Unsicherheit auf alle Lebensbereiche warf. Eine zu großem technischem Können gelangte Zeit konnte dann meinen, sie vermöchte mit ihrem neuen Können auch diese Unsicherheit in Sicherheit zu verwandeln, weil es ihr in den Außenbezirken wirklich gelang, viele Bedingungen des eigenen Daseins in die Hand zu bekommen. Jedoch muß sie nun heute erkennen, daß der Grund, auf dem der Mensch alle seine Bauten errichtet, nicht verläßlich ist; sie mögen darum in sich noch so fest gefügt sein, so droht ihnen von der Tiefe her immer wieder der Einsturz. Heute ist es so weit, daß das übergroße Bemühen, die Bezirke zu sichern, die solcher Festigung und Planung durchaus zugänglich sind, selbst sie wieder einer Ungewißheit und Hoffnungslosigkeit ausgeliefert hat, wie die Welt sie selten, vielleicht nie gekannt hat. Was nützt es, von außen zu stützen, was innerlich den Halt verloren hat? Das Dasein des Menschen ist wesentlich aus sich selber heraus bedroht. Der leibliche Tod, der im leiblichen Leben selber liegt, ist immer insgeheim als das Sinnbild eines ganz anderen möglichen Untergangs verstanden worden; nur darum ist er von einem Geheimnis umwittert, das dem Tode des Tieres fehlt.

Hier in dieser wesentlichen Unsicherheit, die den Menschen wie sein Schatten begleitet, liegt der Grund der Religion. Der Mensch selbst reicht ins Geheimnis hinein; darum hat er immer gewußt, daß es über das Vordergründige hinaus geheimnisvolle Mächte gibt, die ihm nützen oder schaden können. Wo dem Menschen das Vernehmen für diese Bereiche abgeht, verkümmert er in flacher Vordergründigkeit. Nur dieses unausgesprochene Wissen macht es verständlich, daß es kein Volk ohne Religion gegeben hat, daß Religionslosigkeit immer nur ein Los-von-der-Religion ist, eine Auflehnung und Leugnung, nie aber eine ursprüngliche Haltung noch eine Haltung von Bestand. Nur um dieses Geheimnisses willen bringt der Mensch die kostspieligsten und schwersten Opfer bis zur Hingabe seines Liebsten, seines Erstgeborenen. Für die Sicherheit im Letzten und Eigentlichen lohnt sich, so hat der Mensch aller Zeiten gedacht, jedes Opfer im Äußeren und Vordergründigen.

Was der Mensch also in der Religion sucht, ist die Sicherung seines Daseins. Aber wie er sich selbst von der Welt her versteht, so verlegt er allzuleicht seine Sicherheit in die Verfügbarkeit äußerer Güter, in Besitz und Macht, in leibliches Wohlergehen und zahlreiche Nachkommenschaft. Das pflanzliche und tierische Leben mit seinem sieghaften Wachsen und Blühen, aus dem es doch wieder abstürzt in den Tod, dieses Leben, von dem er abhängt, ja, das zum Bestand des eigenen Daseins gehört, bedrängt ihn mit seinem Geheimnis. In dem Unbegreiflichen der Macht, die ein Mensch über andere wie selbstverständlich erringt, erblickt er den Glanz des Göttlichen und in den Herrschern betet er es unterwürfig an. Jedoch bleibt diesen immer noch innerweltlichen, wenn auch geheimnisvollen Mächten gegenüber ein letzter Vorbehalt. Der Mensch denkt nicht daran, sich ganz für sie aufzugeben, und er spürt auch, daß sie dies nicht verdienen. Er steht ihnen gegenüber als ein Partner, geringer an Kraft, angewiesen auf ihre Hilfe, voller Furcht vor ihrem Zorn und ihrer Launenhaftigkeit. Aber er hat doch auch seinen Göttern etwas zu bieten oder er traut es sich zu, andere Mächte gegen sie aufzurufen, denen sie nicht einfach überlegen sind. Deswegen bleibt alle natürliche Religion, alles Heidentum gegründet auf Gegenseitigkeit, auf dem Grundsatz ‚do, ut des'. Darum gibt es Götter, die Sippe oder Volk und Staat besonders verbunden sind, im Glück wie im Untergang, und darum muß ihnen aus eigenem Interesse an deren Wohlergehen viel liegen. Als innerweltliche Mächte haben die heidnischen Götter zu bestimmten Bereichen der Wirklichkeit eine innere, naturhafte Verwandtschaft, wie sie andere ebenso naturhaft abstoßen und mit ihrem Wirken vor ihnen haltmachen. Ihre Macht ist beschränkt.

Diese Angewiesenheit der Götter auf den menschlichen Verehrer kann gröber oder feiner aufgefaßt werden. Beim einzelnen Frommen mag der religiöse Eifer darüber hinausschwingen zu einer selbstlosen Anerkennung der unvergleichlichen Größe des Göttlichen hin. Es kann aber, und dies gerade in Religionen höherer Kulturen, die Wichtigkeit des menschlichen Kultes so bewußt werden, daß dieser, wie in der brahmanischen Opferauffassung, auf sich selber zu stehen kommt und der Götter nicht mehr bedarf. Im Grunde vergöttert also der Mensch über einen Umweg sich selbst, das eigene Geheimnis, was unmittelbar auszusprechen eine geheime Scheu ihn zurückhält. In seinen Göttern, in den Göttern seiner Sippe oder seines Volkes fühlt der Mensch sich selbst, die eigene Größe und Macht bestätigt. Darum gehören beide wie durch eine Blutsverwandtschaft, die niemand in Frage stellt, zusammen.

Die Gegenseitigkeit spielt allerdings, das ist nicht zu vergessen, in einem eigenen Raum, eben dem Raum des Göttlich-Geheimnisvollen, aus dem heraus der Mensch lebt und dem er sich verbunden fühlt. Das unterscheidet sie von aller bloß menschlichen Gegenseitigkeit. Und so vieles die Religion dem menschlichen Bereich an Ausdrucksmitteln für den Verkehr mit dem Göttlichen auch entlehnen mag, immer bleibt sich der Mensch des ganz Andern

bewußt, das hier west, des schreckbar Helfenden und des hilfreich Furchtbaren.

Die Religion ist somit dem Menschen etwa auf die Weise naturgemäß wie die Arbeit, die er zugleich liebt und haßt. Aus ihrem verborgenen Quell sprudelte alles hervor, was die menschliche Kultur zu dem gemacht hat, was sie ist. Alle erste Feier, alle erste Wissenschaft, alle erste Technik, die Zähmung der ersten Haustiere wie der Umbruch des ersten Ackers waren heiligen Ursprungs und entwuchsen erst spät der schützenden und nährenden Obhut der Religion. Erst die Götter, dann der Mensch! Aber die Götter haben es ihm gelohnt. Was er für die Götter erfand, das kam ihm selber zugute und weihte und erhöhte sein eigenes Leben. Opium für das Volk? Die Religion? Welch kleinbürgerliche, platte Verkennung der Tatsachen! Die Religion hat den Menschen aufgeweckt zu all dem Großen, das heute das menschliche Leben ziert und verklärt.

So hat der Mensch unwillig-freudig seinen Göttern gedient. Er wußte, was er ihnen verdankte und konnte ihnen darum auch mit der Haltung echter, tiefer Dankbarkeit gegenübertreten. Er ahnte, was er mit ihrem Kult verlieren würde, und scheute sich, ihn zu unterlassen. Es lag in seinem Interesse, sich diese Geheimnisvollen günstig zu stimmen und deren hilfreiche, wenn auch so oft unzuverlässige Gegenwart zu spüren. Der Mensch ist von Natur aus religiös. Ohne Religion würde er verdorren und absterben wie die Pflanze ohne Wasser.

Aber in aller menschlichen Religion blieb etwas, ein Doppelgesichtiges, was den Menschen nicht zur Ruhe kommen ließ. So sehr die Überlegenheit des Göttlichen anerkannt und gepriesen wurde, immer blieb der Mensch er selbst; auf eigenem Grund trat er diesen Mächten gegenüber und verhandelte von da mit ihnen. Sein Innerstes und Eigenstes lieferte er ihnen nicht aus. Dieser geheime Vorbehalt seiner selbst spiegelt sich in dem Glauben der Religionen wieder, daß die Macht der Götter vor der letzten Entscheidung ihre Grenze findet. Hinter und über ihnen waltet das Schicksal, dem auch sie unterstehen, wenn sie es auch früher erkennen und ihm besser Rechnung tragen können als der Mensch. Sie vermögen viel innerhalb der Welt; aber zuletzt sind auch sie dem Weltgesetz gegenüber ohnmächtig. Zwar zeugt der besonders bei den Primitiven noch lebendige Glaube[2] an den Himmelsgott, den Schöpfer und Herrn von allem, was da ist, zu dem die Toten zurückkehren, dafür, daß das Menschenherz die Forderung nach der ganzen, restlosen Hingabe vernommen hat. Hier wurde die Frage nach dem Dasein des Menschen und der Welt überhaupt dunkel und unausdrücklich gestellt und beantwortet.[3] Aber sein Kult ist fast überall verschwunden und selbst sein Dasein kaum mehr gewußt. Innerweltliche Mächte haben sich vor ihn geschoben, ihn überdeckt und vergessen lassen. So schwer ist es dem Menschen,

---

[2] W. Schmidt S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912—1949, 9 Bde.

[3] Vgl. K. Zucker, Vom Wandel des Erlebens I, Heidelberg 1950, S. 212 ff

Gott als Gott, als die unbedingte, außerweltliche, personhafte Macht über alles anzuerkennen (Röm 1,20ff.).

Entsprechend bleiben auch die Götter in ihrem Eigenen. Ihr Einsatz auch für den geliebten Menschen ist nie unbedingt; er hat Grenzen, die sie nicht überschreiten. Deswegen kann man ihnen nie vollkommen vertrauen. Ihre Unbegreiflichkeit erscheint als Launenhaftigkeit. Sie verführen den Menschen und locken ihn durch zweideutige Zeichen und Sprüche ins Verhängnis und ins Verderben, dahin, wo ihre Macht versagt. Sie sind gut, aber von einer unzuverlässigen, ja tückischen Güte, hinter der eine unbegreifliche Kälte und Grausamkeit lauert, die in Wahrheit nur ihre Machtlosigkeit widerspiegelt. Der Mensch fühlt sich ihrer nie gewiß. Dies treibt ihn dazu, sie mit immer größerem Aufwand zu gewinnen und zu binden. Immer reichere Opfer, immer herrlichere Tempel, immer zahlreichere und glänzendere Zeremonien. Bis er des Aufwandes müde wird und die Last nicht mehr zu tragen vermag. Bis er das Vergebliche seines Versuches einsieht und in trotziger Auflehnung oder in verzweifelter Ergebung all das von sich wirft. Die letzte Sicherheit wie auch die letzte Hingabe bleiben unerreichbar. Es ist bei allem Krausen und Abstoßenden, das uns die Religionsgeschichte berichtet, ein ergreifendes Schauspiel, dieses Ringen der Menschheit um diese beiden letzten Güter, nach denen sie sich sehnt und vor denen ihr graut, ohne sie richtig zu kennen und ohne sie je zu erreichen. Zu gewaltigen Höhen menschlicher Leistungen wie auch frommer Gesinnung hat diese Sehnsucht den Menschen immer wieder emporgetragen. Formen auf Formen hat er gefunden und sie wieder als unwirksam verworfen. Doch den Zauberkreis seiner Selbstsucht und seiner Ungesichertheit vermochte er nie zu durchbrechen. So daß der Größten einer, Buddha, zu dem Glauben kam, nie könne der Mensch aus diesem Kreise des Verhängnisses heraustreten, es sei denn, er bringe die ganze Daseinsweise selbst zum Aufhören.

Was der Mensch in keiner seiner Religionen gefunden hat, das gerade bringt ihm das Christentum. Es stellt endlich Gott und Mensch in das einzig richtige Verhältnis zueinander. Es durchbricht den Bannkreis und stößt ins Wesentliche vor. Früher hatte der Mensch seinen Göttern Güter seines inneren und äußeren Lebenskreises gegeben, damit er selbst sei und sicher sei. Das Christentum sagt ihm: das alles ist ohne Wert vor Gott; d i c h will Gott, deine Selbständigkeit, die du bis jetzt dir allein vorbehalten hattest. Denn ich bin dein Schöpfer, der dich aus dem Nichts ins Sein gerufen hat. Deine bisherigen Götter hast auch du nie als eigentliche Schöpfer verstanden, die imstande wären, das Nichtseiende zu rufen, daß es sei. Und sie sind es auch nicht. Ich allein bin der Schöpfer von allem, dein Schöpfer. Was du mir auch geben magst, es hat vor mir nur Geltung, insoweit du darin dich selbst gibst, gerade die Gabe, die du den Göttern um jeden andern Preis abhandeln wolltest.

Aber du darfst diese Hingabe auch wagen. Denn in ihr bist du auch meiner sicher; sicher, nicht wie man eines Dinges sicher ist, das man in der Hand hält und mit dem man umspringt, wie es einem gelüstet. Nein sicher, wie man des liebenden Menschen sicher ist, frei und ohne Bürgschaft. Sicher, wie du es gar nicht ahnst, weil du auch nicht ahnst, was Liebe ist. Das Ding in deiner Hand, es ist ja doch nicht dein. Schau es an; wie fremd ist es dir doch, wie gleichgültig! Weißt du auch nur, was es eigentlich ist, was es im Innersten zusammenhält? Siehe, so ist alles, was du gibst, wenn du dich selbst nicht gibst, fremd, kalt, tot.

Und ebensowenig weißt du diesseits dieser Hingabe, was Gott ist. Ein Gott, der von dir abhängig wäre, der dich brauchte, der wartete auf dein Lob und deine Gesänge! „Ich bedarf nicht der Tiere aus deinem Stall, nicht der Böcke aus deinen Hürden. Denn alles Wild des Waldes ist mein, das Getier auf den Bergen zu Tausend. Ich kenne jeglichen Vogel der Berge. Was im Felde sich regt, ist mein eigen. Hungerte mich, dir wollt ich's nicht sagen; denn mein ist der Erdkreis und was ihn erfüllt" (Ps 50[49]). Du kannst meine Unabhängigkeit von allem, was ich nicht selbst bin, gar nicht ahnen. Du kannst auch nicht von ferne begreifen, daß ich bin, der ich bin, nicht wie du, der du selbst das, was du bewußt bist, nur halb bist, der du in deinem Sein dir fremd bist und es nicht verstehst, der du mehr bist, was andere und anderes aus dir machen, als was du selbst sein willst. Weil du selbst bist schließlich nur durch mich. Und darum bist nur du in deiner Freiheit die mir angemessene Gabe; und nur so weit du dich selber mir schenkst, ist dein Bekenntnis, daß ich Gott bin, mehr als bloße Worte ohne Inhalt, als leere Formel, die du aufsagst, ohne sie im Ernst zu meinen.

Aber weil ich dich nicht brauche, bist du meiner auch sicher; sicher, so wie du es gar nicht verstehst, so daß diese Sicherheit dir unheimlich wird. Ich brauchte dich nicht, als ich dich ins Dasein rief. Denn ich rief dich aus Liebe. Und Liebe schenkt. Du selbst bist nichts als Geschenk; darum kommst du nur zu dir selber, wenn du dich schenkst; du findest dein wahres Wesen nur, wo du dich scheinbar verlierst. Liebe ist Stete; ich werde dir nie untreu werden. Du brauchst darum nicht mehr zu fürchten. Tritt also heraus aus dem Kreis der Angst um dein Selbstsein, der dich bannt. Nein, nicht heraustreten sollst du; du vermagst es ja nicht. Laß dich heraustragen von meiner Liebe, die ich dir sichtbar, menschlich verstehbar gemacht habe in meinem Sohn! Von ihm heißt es ja, daß er auf die Ehre, die ihm als Gott zustand, verzichtete, als ein Mensch erschien und in Knechtsgestalt, daß er sich aus der Fülle des Gottseins ins Nichts hineinbegab, um dich, du Nichts, heimzuholen in die Fülle.

Denn in die Fülle soll sie dich heimholen, diese ganze, rückhaltlose Hingabe. Fürchte dich nicht, dich in dieser Hingabe zu verlieren und ins Unmenschliche zu stürzen! Deinen Götzen gabst du tierische, unheimliche Fratzen; nur so glaubtest du, das Ganz-Andere des Göttlichen darstellen zu können. Aber meine Größe ist so groß, daß sie nicht mehr zum Unmensch-

lichen zu greifen braucht, um sich zu offenbaren! Wer war so sehr Mensch, ein einfacher, schlichter und doch so unbegreiflich reicher Mensch wie mein Sohn? Daß er Gott war, daß jeder Atemzug und jeder Gedanke seines Lebens dem Vater gehörte, das hat seine Menschheit und Menschlichkeit nicht erdrückt noch verkümmert. Im Gegenteil, in der Unendlichkeit Gottes fand sie erst den Raum, wo sie sich frei entfalten konnte. So verlangt auch der Dienst des einen Gottes alles vom Menschen, ein übermenschliches Unternehmen, aber nichts Unmenschliches oder gar Untermenschliches. Weil in dem Menschen Christus die ganze Fülle der Gottheit wohnte und sich menschlich ausdrückte, ist auch der christliche Dienst Gottes eine menschliche Tat, die sich in menschliche Formen kleiden, eine menschliche Sprache sprechen muß, wie Christus seine Lehre in einer bestimmten, geschichtlich gewordenen Sprache für die Menschen aller Zeiten verkündet hat. Weil das Christentum die Menschwerdung Gottes zum Kern und Mittelpunkt hat, ist es von jeder falschen Geistigkeit weit entfernt, verwirft es jede Flucht aus dem Leibe und aus den sichtbaren Formen, die heidnisch auf einer Verwerfung des Stoffes und des Lebens beruht. Der ganze Mensch soll erlöst und geheiligt werden, der Mensch mit seinem Leib und seiner Welt, mit seiner Geschichte und seiner Kultur; und durch diese Erlösung, durch die Befreiung von den Mächten der Welt, durch die Befähigung zur Hingabe von der innersten Tiefe her soll der Mensch erst ganz Mensch, soll er erst er selber werden.

So vollzieht das Christentum eine unsichtbare Verwandlung des Menschlichen, aber von der Wurzel her. Es faßt zunächst nicht diesen oder jenen äußern Punkt an, sondern hebt den Menschen, und mit ihm alles Menschliche, aus seinem Angelpunkt, um ihn in Gott zu verankern. Es verwirft nichts menschlich Gutes und Edles (Phil 4,8); aber es erneut seinen Sinn. Soweit menschliches Tun und menschliche Werke als ein Schutzwall und eine Festung gemeint sind, hinter denen sich der Mensch nicht bloß gegen die innerweltlichen Nöte, sondern gegen Gott selbst verschanzen und sichern will, um auf eine falsche Selbständigkeit zu pochen, sind sie vom Christentum verurteilt, und wäre es auch die Religion. Was hingegen aus der Kraft Christi verwandelt wird zum Gefäß und Ausdruck der Hingabe, wo der Mensch sich seiner priesterlichen Aufgabe bewußt wird, durch die eigene Hingabe auch seine Welt Gott zu weihen und entgegenzuführen, wo er königlich über allem stehend die Schätze der Völker in das himmlische Jerusalem heimbringt (Offb 21,26), da empfängt alles eine endgültige Bestätigung und eine göttliche Fülle.

Nicht Weltflucht, sondern Weltverwandlung ist wahres Christentum; durch seine Wendung zu Gott mit Leib und Seele wird der Mensch erst ganz Mensch. Wie das Heidentum, ja mehr noch als dieses, läßt sich das Christentum jeweils mit der Welt und ihren Aufgaben ein, übernimmt es ihre Ausdrucksformen, um seinen innersten Sinn menschlich verständlich und greifbar zu machen. Wie in Christus Gott wahrer Mensch geworden ist, so ver-

bindet sich das Christentum mit der Welt des Lebens und des Stoffes; es erstrebt nie eine reine Geistigkeit, die unmenschlich wäre. Ja, während das Heidentum Gebiete kannte, die ihrer Natur nach, unabhängig von jeder freien Entscheidung, gottwidrig waren und die der Mensch darum zu meiden hatte, und während es überall die Unberechenbarkeit der göttlichen Macht, die hinter allem lauerte, fürchten mußte, hat das Christentum den Menschen von dieser Angst befreit und ihm alle Gebiete der Welt freigegeben. Alles, was ist, kommt ja aus der Hand des einen Gottes, der sich in der Menschwerdung seines Sohnes als reine Liebe erwiesen hat. So erlöst das Christentum den Menschen von Tabu und Magie, von Macht und Mana, von dem unheimlich Dräuenden und tückisch Überfallenden. Wie das Kind im Haus des Vaters, so kann sich der Christ ohne Furcht in der ganzen Welt bewegen und sich mit allem einlassen, wenn er nur dabei sich selber nicht verliert. Die einzigdastehende Entwicklung von Wissenschaft und Technik ist doch nur möglich geworden durch diese christliche Befreiung des Menschen von den Mächten der Welt.

Alle andern Religionen machen vor dem innersten Bannkreis halt; darum erlösen sie den Menschen nicht, sondern bringen ihm im besten Fall die Notwendigkeit einer Erlösung zum Bewußtsein. Viel öfter gaukeln sie ihm eine falsche Erlösung vor. Dann läuft der Mensch von einem Gott zum andern, häuft Kult auf Kult und findet doch nie Ruhe für sein Herz. Nur das Christentum zerbricht den geschlossenen Kreis des Verhängnisses. Wohl bedrängen auch den Christen die Mächte dieser Welt. Aber er weiß, daß das Eigentliche ihrer Bedrohung wie ihrer Hilfe entzogen ist, und die Liebe Gottes sie nur zuläßt, damit er des Unbedrohbaren inne werde (Röm 8,28—39).

Das Eingehen in die Welt hat demnach einen neuen Sinn. Die innerste Richtung ist jetzt umgekehrt. Der Mensch darf nicht mehr meinen, er könne bei irgendeiner Macht der Welt sein Heil finden. Nicht einen tragbaren Grund für sein gefährdetes Dasein soll die Welt bieten, sondern in Gott festgegründet soll der Mensch die Welt emporheben und sie zur Gabe verwandeln, in der er sich selbst Gott darbringt.

So hat uns das Christentum auch von der Religion erlöst. Es ist selbst Religion und doch auch wieder nicht. Es ist dem Menschen natürlich und reißt ihn zugleich über alle Natur hinaus. Denn es hat die Religion aufgehoben auf einer höheren, der einzig wahren Stufe. Wie die Religionen, kennt das Christentum heilige Stätten und Zeiten, besondere Gebräuche und Übungen. Es bestimmt Tage und Stunden für den Verkehr mit Gott. Es begeht Feste und Feiern. Aber das bloß Naturhafte ist aus all dem verbannt. Der Sinn ist neu. Es werden keine Inseln aus dem menschlichen Leben herausgehoben, die allein Gottes würdig wären, während der Alltag mit seiner gewöhnlichen Arbeit vom Göttlichen als seiner unwürdig verabscheut würde. Alles Menschliche, das Größte wie das Kleinste, ist aus sich Gott gleich nahe und gleich fern. In all dem kommt vielmehr die tiefe Menschlichkeit des Christentums zum Ausdruck. Sich selbst bringt der Mensch dar, indem er seine

Welt heiligt, wie er sich selber nur von der Welt her versteht. Die Hingabe soll sich von der eigenen Mitte her als ganze auf das Ganze beziehen; und kann sich doch nur im Ablauf der Stunden und Tage und Jahre bewähren und vollenden. Sie ist eine geistige Tat, die geistigste, die dem Menschen zu vollziehen gegeben ist, und erreicht die volle Geistigkeit doch nur, indem sie sich verleiblicht und sichtbar macht. Sie ist persönlichstes Tun; aber gerade deswegen in engster Gemeinschaft stehend.

Der Kult soll also das, was die Aufgabe eines jeden Augenblickes ist, zu einem formvollendeten Ausdruck bringen. Das, was einst der alleinige Inhalt des erlösten Lebens sein wird, Anbetung und Liebe, soll in der Pracht des Irdischen sich darstellend vorweggenommen werden. Weil es dem Menschen nicht gegeben ist, sich immer auch dem Erleben nach auf der höchsten Stufe zu halten, sollen die Feste und Feiern ihn wieder auf Gipfel führen, von denen aus er das zu heiligende Land überblickt, um gestärkt und ermutigt wieder vom Berg der Verklärung herabzusteigen und Gottes Werk reiner und treuer auch im Alltag und seiner grauen Müdigkeit zu vollbringen. In der Weihe des ganzen Menschen an Gott hat der Kult seinen Sinn und seinen Wert; alles andere darf nur Mittel und Hilfe sein.

Aber der Christ bleibt Mensch. Und ist er durch Gnade auch im Eigentlichen, im Kern seines Seins erlöst, so bleibt doch noch vieles in ihm, das er der Erlösung erst unterwerfen und darbieten muß. Darum besteht auch für ihn die Gefahr des Rückfalls in die bloße Religion. Was Stütze und Ausdruck der letzten Hingabe sein sollte, kann zu jeder Zeit durch seine Selbstsucht in ein Mittel zur Sicherung gegen die Forderungen Gottes verkehrt werden. Das Gute, was er tut, faßt er dann als eine Abschlagszahlung auf, womit er sich die einzige wahre Gabe ersparen möchte. Auch der Christ kann glauben, durch die Häufigkeit seiner Gebete oder den irdischen Wert seiner Gaben sich Gott zu verpflichten und Ansprüche auf ihn zu erwerben. Er kann sich vermessen, über seine Leistungen Buch zu führen und sie wie der Pharisäer Gott fordernd vorzurechnen. Aus ungetauftem Geist heraus ist auch er versucht, mit Gott zu hadern, ja, ihm den Dienst zu kündigen, wenn er sich nicht zur Rolle eines ersten Bedienten des Menschen herabwürdigen läßt. Der Versuch, Gott, den Schöpfer und Vater aller Menschen, für das eigene Volk und seine Macht zu beschlagnahmen, ist keine bloße Möglichkeit geblieben. Die Neigung, bestimmte Gebiete des Menschlichen naturhaft für Gott genehmer zu halten, andere dagegen, obschon ihrem Wesen nach sittlich gut, als seiner unwürdig in den Bann zu tun, stirbt nicht leicht aus, ganz zu schweigen von dem groben abergläubischen Mißbrauch, den Unverstand oder Bosheit mit fast jeder christlichen Handlung getrieben haben. Es ist nicht minder ein Mangel an christlichem Verständnis und christlicher Freiheit, wenn an Formen rein menschlichen Ursprungs, über die die Geschichte bereits hinaus ist, zum Schaden der Sache starr festgehalten wird, und die Trägheit des Herzens es versäumt, dem bleibenden Inhalt das zeitgemäße Gewand zu suchen; wobei allerdings im Einzelfall immer zu prüfen

sein wird, wie weit sich Inhalt und äußere Form trennen lassen, damit nicht mit der Form auch der Inhalt verloren gehe. Ein feineres Gift ist es, sich an der Verklärtheit des Kultes zu berauschen und seine Schönheit so zu genießen, daß darüber sein Wesen als Dienst Gottes zu kurz kommt und das Leben nicht mehr aus der dort geschöpften Kraft christlich gestaltet wird. Unzählig und von heimtückischer Verschlagenheit sind die Wege der Selbstsucht, selbst da noch zu ihrem Vorteil zu kommen, wo sie den Tod finden sollte. Diese Versuchung erwartet den Christen auf allen Wegen im Alltag wie im Kult, weil es überall um die eine entscheidende Frage geht, Hingabe an Gott oder Verkrampfung ins Ich.

Darum fällt der Mensch auf der Flucht vor dem Löwen so leicht in die Pranken des Bären. Die Verstrickung spürend, in die er immer wieder gerät, kann er meinen, daß sie aus dem Gegenständlichen des Kultes, aus seiner Mannigfaltigkeit und seinem berückenden Glanz herrührt. Um die Fesseln zu zerreißen, wirft er alles das weg, um Gott im Geiste und in der Wahrheit zu dienen. Er ahnt nicht, daß er das Wort Christi falsch versteht und etwas unternimmt, was dem Menschen nicht angemessen ist. Das religiöse Leben, das sich an nichts Anschauliches mehr halten kann, wird blaß und kraftlos wie eine Zimmerpflanze. Der Alltag mit seinen drängenden Sorgen findet keinen Damm und keine geschützte Stätte mehr. Wo um der Freiheit des Christenmenschen willen äußere Übungen und bestimmte Verpflichtungen verworfen werden, verkümmert nur allzu bald auch das innere Leben. Das weltlose Christentum stirbt ab und verliert sich in Aberglaube, Diesseitigkeit und nackter Gottlosigkeit. An die Stelle der reinen Geistigkeit Gottes schiebt sich ihm unter der Hand die eigene Geistigkeit, die einzige, die ihm unmittelbar zugänglich ist. Der Mensch, der sich von der Verstrickung befreien wollte, verfällt wieder den innerweltlichen Mächten und merkt es nicht. Ohne ein religiöses Brauchtum als Ausdruck und Halt der inneren Gesinnung kann auch das Christentum nicht leben. Eine Religion reiner Geistigkeit ist nicht für den Menschen gemacht. Sie wäre auch keine Religion der Menschwerdung Gottes.

So kämpft das Christentum immer gegen zwei Fronten, die mitten durch das Menschenherz hindurchgehen. Sein Weg ist ein schmaler Grat, von dem nach beiden Seiten der Absturz droht. Es muß sich mit der Welt einlassen, um sie zu heiligen; aber es darf sich nicht an sie verlieren. Es muß sich immer wieder von der Welt befreien und doch den Kurzschluß vermeiden, die Welt zu verwerfen und aus ihr herauszugehen. Diese Aufgabe ist übermenschlich schwer. Sie meint die eigentliche, die große, die göttliche Freiheit. So vom Felsengrund der göttlichen Verbundenheit her in die Welt eingehen, daß man es inniger nicht vermöchte; aber in diesem festen Stand immer die Kraft besitzen, alle Verstrickung zu meiden und alles zu lassen, wenn Gott es verlangt, weil man in allem nur Gott gesucht hat; das ist das königliche Priestertum (1 Petr 2,9) des Christen.

Aber weil ein solches Verhalten zur Welt nur möglich ist, wenn der Mensch außer ihr fest gegründet steht, ist es nur durch die Gnade der Erlösung in Christus, nicht aus eigener Kraft zu vollbringen, so sehr es zugleich eigene, ja eigenste Tat ist. Darum ist der Mittelpunkt des christlichen Kults auch nicht ein Menschenwerk, sondern das Sakrament; das Sakrament als Verlängerung der Menschwerdung in die Geschichte hinein, und zugleich als geheimnisvolle Vorwegnahme jener endgültigen Wirklichkeit, die der Kult darzustellen versucht. Die Sakramente sind die gottgestifteten Mittelpunkte und Strahlpunkte des christlichen Kults wie des christlichen Lebens. Ihre Gegenwart mitten in der menschlichen Welt betont die Tatsache der Tatsachen, daß Gott in allem Anfang und Vollendung ist. Sie stellen sich gegen alle Selbstherrlichkeit des Menschen: von Gott kommt das Heil, nicht aus menschlichem Bemühen. Aller Kult kann nur das nie gelingende, aber auch nie zu unterlassende Bemühen sein, diesem Göttlichen würdig zu begegnen und den unerschöpflichen Inhalt und das unsichtbare Geschehen menschlich faßbar darzustellen, wozu ja schon das Sakrament einlädt. Das Sakrament, wirksam nicht durch menschliches Bemühen noch selbst durch menschliche Frömmigkeit, sondern nur kraft der Einsetzung durch Christus, ist darum auch immer Erinnerung an den Sinn alles christlichen Kultes. Man konnte das Sakrament nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man es mit Magie verwechselte.

Das Religiöse ist im Christentum notwendig und zugleich auch gefährdet. Es hat immer den Sinn, den der Mensch ihm gibt; wie alles Menschliche, ist es nicht aus sich eindeutig. Je größer die Freiheit, um so mehr ist der Wert des Äußern bestimmt durch innere Haltung und Entscheidung. Ist es darum verwunderlich, wenn wir in der Kirchengeschichte feststellen müssen, wie rasch Zeiten hoher Christlichkeit absinken und wie schnell aus den reinsten christlichen Anliegen geborene Bewegungen erlahmen? Wenn schon die rein menschlichen Leistungen wie Kunst, Philosophie, hohes staatsmännisches Können sich nie lange auf der gleichen Höhe halten können, wieviel weniger ist solches vom Christentum zu erwarten! Ja es ist ein wahres Wunder und eine Offenbarung der in ihm wirksamen Gotteskraft, daß die Abstürze nicht jäher sind und sich nicht länger hinziehen, sondern daß immer wieder aus dem Christlichen selbst die Kraft der Erneuerung aufbricht. Das aber müssen wir auch wissen, daß Menschen und Zeiten sehr religiös sein können und doch das Christliche verraten, weil sie aus dem Christentum eine bloße Religion gemacht haben. Kommt dann die Zeit der Prüfung, so versagen sie fast ohne Widerstand und brechen im Abfall zusammen. Allerdings urteilt Gott allein über die innerste Gesinnung. Darum gilt für jeden Christen und für jede christliche Zeit die Warnung, die Paulus (1 Kor 10) aus dem verschiedenen Ende der Israeliten auf der Wüstenwanderung auch für das neue Gottesvolk herausliest, und die er mit den Worten beschließt: „Darum wer glaubt, er stehe, der sehe zu, daß er nicht falle!"

# Um die Rettung der Ehe

Von IVO ZEIGER S. J.

Die Schau auf das natürliche und übernatürliche Sein der Ehe (vgl. „Die heile Ehe" im vorigen Heft) bildet die Grundlage für die Ordnung des Soll. Die Ehe ist grundsätzlich unauflöslich. Auch Katholiken verwechseln die Ungültigkeitserklärung einer nur scheinbar bestehenden Ehe mit Ehescheidung, das heißt Lösung des Ehebandes. Ungültigkeitserklärung gibt es und muß es geben. Eine eheliche Verbindung, die unter einem trennenden Hindernis oder ohne die vorgeschriebene Form geschlossen wurde, hat überhaupt kein Eheband erzeugt. Dann wird nur dieser Tatbestand festgestellt, ein Eheband kann gar nicht gelöst werden, weil es nicht vorlag. Das gleiche gilt von einer Verbindung, bei der etwa der Ehewille wegen Zwang fehlte oder auf Grund von Abmachungen gegen Natur und Heiligkeit der Ehe innerlich zerstört war. Solche Fälle sind heute gar nicht so selten. Das bräutliche Jawort besagt, daß man sich gegenseitig das Recht auf einen naturgemäßen Verkehr, auf Nachkommenschaft, auf Ausschließlichkeit und Treue zugesteht. Würde nun in einer ausdrücklichen Willenserklärung — nicht nur aus Irrtum bezüglich der ehelichen Forderungen, nicht nur aus mangelndem Willen zu tatsächlicher Pflichterfüllung — eine der Grundforderungen des ehelichen Rechtes widerrufen oder verweigert werden, zum Beispiel das Recht auf Treue oder auf Ausschließlichkeit oder Nachkommenschaft, so stünde dem ersten Ja ein auf Wesentliches gerichtetes Nein gegenüber, also die Aufhebung des Ehewillens selbst.

Für eine gültige sakramentale Ehe jedoch kennt die Kirche nur eine einzige Lösungsmöglichkeit: wenn sie nämlich körperlich nicht vollzogen war. Das bedeutet keinen Durchbruch durch den umfassenden Grundsatz der Unauflöslichkeit. Die Kirche sieht die Natur der ehelichen Verbindung in ihrer Ganzheit und rechnet daher mit den beiden Elementen: dem geistigen, rechtserzeugenden Element des Ehewillens und dem der körperlichen Vereinigung. Solange das zweite fehlt, ist das, was man gemeinhin Ehe nennt, noch nicht zu seiner letzten Verbindlichkeit geführt. Es bleibt dabei der Grundsatz gewahrt, daß der Ehewille die Partner bindet, so daß sie von sich aus nicht zurücktreten, ja nicht einmal einen Rechtsanspruch auf Lösung ihrer Ehe an die höchste kirchliche Autorität erheben können. Dies geschieht vielmehr in einem Gnadenakt, einer Dispens. Naturgemäß sind das seltene Fälle. Meist handelt es sich um Klagen wegen Ungültigkeitserklärung, und auch da in der überwiegenden Zahl wegen mangelnder Form beim Abschluß.

In diesem Zusammenhang mag kurz das geschichtliche Entstehen der heutigen Form umrissen werden. Sie zeigt nämlich eindringlich, welche Kämpfe die Kirche um die Reinerhaltung der Ehe und um den Rechtsschutz der Frau führen mußte. Die dabei angewandte Methode ist nicht weniger lehrreich.

In den alten Gesetzgebungen des Mittelmeerraumes und erst recht der Germanen und Slaven galt die Frau vor dem bürgerlichen Recht als nicht vollwertig. Bei den Germanen zum Beispiel stand sie zeitlebens wie ein Mündel unter der Mundschaft eines Mannes, des Vaters oder Familienältesten oder Ehegatten. Was wir heute Eheform nennen, nämlich das Jawort vor zwei Zeugen und dem amtlichen Vertreter der Autorität, war im Frühmittelalter nichts anderes als die Übergabe der Braut aus der Mundschaft der Familie in die des Bräutigams. Als familienrechtlicher Akt vollzog sich dies zu Hause, im Rahmen der Familie. Nach germanischem Recht gehörten zum Wesen einer gültigen Ehe drei Stücke: Verlöbnis, Mundübergabe, körperlicher Vollzug. Im Laufe des Mittelalters verflüchtigte sich nun immer mehr das Familiengefühl, die Mundübergabe wurde vom Bräutigam nicht mehr an die Familie entlohnt und kam daher langsam außer Übung. Das machten sich gewissenlose Männer zunutze; sie versprachen dem Mädchen die Ehe und — „vollzogen" sie, nachher entzogen sie sich der Bindung mit der Begründung, die Mundübergabe sei ja nicht erfolgt.

Hier griff die Kirche ein. Denn sonst mußte sich ja eine Verwilderung der geschlechtlichen Sitte und eine weitere Gefährdung der ohnedies vor dem bürgerlichen Recht benachteiligten Frauenwelt einschleichen. Die Kirche suchte zunächst in den Familien wieder den Sinn für das alte Mundrecht zu wecken. Das mißlang. Sie verfiel dann auf ein merkwürdiges Ausfluchtmittel: wenn ein Mann einer Frau die Ehe versprochen und sie nachher „vollzogen" hatte, so präsumierte das Kirchenrecht einfach auch die vollzogene Mundübergabe, und damit die gültige Ehe. Das schlug ein und wirkte — bis die verwilderte Zeit einen Ausweg gefunden hatte: das geheime Eheversprechen, das sich später ableugnen ließ.

Nun zeigte sich die Notwendigkeit, daß wenigstens ein Element öffentlich beweisbar sein mußte, wenn anders Familie und Gesellschaft noch eine Sicherung beanspruchen wollten. Zunächst forderte man die öffentliche Verlobung, ja umgab sie vielerorts mit kirchlichen Zeremonien. Schließlich genügte auch das nicht, denn Verlobung ist eben lösbar und ohne Endgültigkeit. Da griff die Kirche zu einem kühnen Mittel: da die Familie mit ihrer Mundwaltung versagte, erklärte sich die Kirche selbst als die stellvertretende Mundwalterin für alle Frauen und Mädchen. Sie zog die Mundübergabe als sichtbare und beweisbare Eheform vor ihr Angesicht (in facie Ecclesiae), der Pfarrer der Braut übergab nun vor Zeugen die Mundschaft an den Bräutigam. Deswegen bestimmt noch im neuen Kirchenrecht Kanon 1097 § 2, daß für den Eheabschluß grundsätzlich der Brautpfarrer zuständig sei, nicht der des Bräutigams. Das kommt also nicht daher, daß, wie man einmal sagte, das Kirchenrecht ausnahmsweise einmal „weiberfreundliche" oder gegenüber der jungen Braut besonders „ritterliche" Anwandlungen zeige, sondern ist sachlich im Recht bedingt: nur der Brautpfarrer hat eine Mund zu übergeben, nur er ist daher sinnvoll derjenige, der den Ehekonsens entgegennimmt.

Die Kirche war es also, die in der abendländischen Kultur den Öffentlichkeitscharakter der Ehe gerettet und gefestigt hat, sie hat überhaupt der staatlichen Gesetzgebung erst die Wege bereitet. Die heutige Eheform, die bei Laien und Behörden manches Kopfzerbrechen und Kopfschütteln erzeugt, ist das Ergebnis eines ernsten Kampfes, bei dem es um die Grundwerte von Ehe und Familie ging. Daß bei kirchlichen Eheprozessen ein besonderer amtlicher Verteidiger des Ehebandes (Defensor vinculi) auftritt, eine Einrichtung, die das staatliche Recht nicht kennt, liegt folgerichtig in der gleichen Ebene. Das Kirchenrecht verfolgt eben mit allen Mitteln nur ein Ziel: die Hoheit und Würde christlicher Ehe zu schützen und heilig zu halten; es stellt sich als starke Wehr vor den Muttergrund von Familie und Volk. Wenn darüber hinaus das Hochbild heiliger Jungfräulichkeit gefeiert wird, so ist dies nicht Ehe- oder Geschlechtsfeindschaft. Im Gegenteil: die frei bejahte und um Dienst des Höchsten sich opfernde Jungfräulichkeit ist ein weiterer machtvoller Schutzwall um das ewig bedrohte Heiligtum der Ehe.

Was kann nun angesichts der bestehenden staatlichen Ehegesetzgebung gerettet und verbessert werden? Wir kommen damit zum eigentlich praktischen und schwierigen Teil. Er kann keine abschließenden Lösungen geben, höchstens Anregungen, die von erfahrenen, verantwortungsbewußten Männern und Frauen unseres Volkes aufgegriffen und weitergeführt werden mögen.

Die modernen Gesetze über die bürgerliche Ehescheidung sind eine Tatsache, mit der wir rechnen müssen. Vor ihnen aber einfach die Waffen strecken, das verbietet uns die gefahrvolle Dringlichkeit der Ehenot.

Setzen wir zunächst einmal voraus, die jetzt geltenden Gesetze könnten nicht geändert werden. Wie im ersten Teil bereits angedeutet wurde, hat die deutsche Gesetzgebung 1938 die Ehescheidungsgründe erheblich vermehrt, die Zugänge zu neuer Ehe bedenklich erweitert. Es ist auch nicht damit zu rechnen, daß die Richter auf breiter Ebene das Gesetz so streng handhaben werden, daß eine wesentliche Besserung eintritt. Abgesehen davon, daß manche Richter persönlich in geheimer Bundesgenossenschaft mit den Ehereformen stehen, können auch Gutgewillte schließlich eben nur das Gesetz anwenden. Nach Ausweis der Erfahrung werden also Eheleute gewöhnlich das Scheidungsurteil erreichen, wenn erst einmal die Klage dem Gericht oder dem Rechtsanwalt übergeben ist. Hier ist der erste Ansatzpunkt: es darf nicht soweit kommen.

Ehekrisen pflegen mit kleinen Mißhelligkeiten zu beginnen, die sich zu Mißverständnissen, Reibereien und Zank steigern. So etwas gibt es aber in jedem Lebensstand und jedem Beruf, ohne daß man deswegen Kurzschluß macht und vor Gericht geht. Frühere Geschlechter sind darüber hinweggekommen, weil sie wußten, daß sie darüber hinwegkommen mußten. Dieses Bewußtsein gilt es in erster Linie zu stärken.

Um jedoch der allgemeinen, beinahe Mode gewordenen Bewegung entgegenzutreten, muß zunächst den gefährdeten Eheleuten selbst geholfen werden. Der heutigen Gesellschaft, in der Stadt und leider auch auf dem Lande, ist eine Einrichtung verloren gegangen, die von größter sozialer Bedeutung war: Verwandtschaft und Nachbarschaft. Während man früher in Familie und Nachbarschaft sich füreinander verantwortlich fühlte, hat sich heute eine Haltung durchgesetzt, die ebenso bequem wie asozial ist: „Was soll ich mich um die Familienangelegenheiten der andern kümmern, selbst meines Bruders oder meiner Schwester? Sie sind alt genug, um damit fertig zu werden. Ich will mir die Finger daran nicht verbrennen." So bleibt man draußen, anstatt ein Wort ruhiger Klärung, behutsamer Glättung und versöhnlicher Liebe zu wagen. Im Gegenteil sind es leider nicht selten Verwandte oder Nachbarn, die durch neidisches, ehrverletzendes Gerede dem einen Ehegatten erst das Mißtrauen in die Seele träufeln und damit das Unglück heraufbeschwören.

Die Nachbarschaft läßt sich wahrscheinlich nicht einfach wieder beleben. Doch sollte man auch nicht kurzerhand auf den Versuch verzichten. Wir reden und schreiben heute bis zum Überdruß von sozialer Erziehung und sozialen Problemen, jedoch die schlichtesten, am Wege liegenden sozialen Anliegen werden oft übersehen. Gesellschaft und menschliche Ordnung baut sich nicht von oben durch Organisationen, sondern von unten auf. Erst wenn wieder Mensch zu Mensch, Verwandter zu Verwandtem, Nachbar zu Nachbar findet, sich innerlich verbunden weiß und verantwortlich handelt, wird Volk werden. Die Zusammenballung der Menschen in großen namenlosen Gebilden hat eine allgemeine Fremdheit erzeugt, die nur von Seele zu Seele überwunden werden kann. Wenn also Nachbarschaft im alten Sinn wohl nicht mehr verwirklicht werden kann, warum sollten nicht neue, unserer Lebensart angepaßte Formen gefunden werden? Ernste Eherichter haben längst versucht, den angetragenen Eheprozeß zu vermeiden, indem sie den streitenden Teilen eine Gelegenheit zu menschlicher Aussprache und schiedlicher Einigung boten — nicht selten mit bestem Erfolg. Immerhin ist es in den meisten Fällen für eine Versöhnung zu spät, wenn die Sache erst einmal vor Gericht liegt, ja sehr oft schon zu spät, wenn auch nur der Rechtsanwalt dem anderen Teil einen Brief geschrieben hat. Dann versteifen sich die Fronten, erhebt sich das Rechtsempfinden, bricht die angeborene Sucht nach Rechthaberei und Genugtuung durch und treibt bis zum bitteren Ende. Es kommt also darauf an, vor die gerichtliche Regelung Dämme, Hindernisse und — Hilfen einzubauen, die zu Besinnung, Ruhe und Nachprüfung hinleiten.

Solche Hilfen könnten und sollten verschiedener Art, vielleicht sogar wie eine Hindernisbahn tief gestaffelt sein: amtliche und nicht- oder voramtliche. Diese letzten verdienen den Vorzug, weil bekanntlich alles Amtliche mit Mißtrauen angesehen wird. Es gibt in unserem Volk überall noch ernste, innerliche Männer und Frauen, über alle Bekenntnisse hinweg, die selbst das Ehelos mit seinem Glück und seiner Bitternis getragen und sich zu beacht-

licher menschlicher Reife durchgerungen haben. Ihre Erfahrung, gepaart mit ehrfurchtsvollem Verstehen und selbstloser Güte, dazu ein guter Tropfen Humor, vermöchten viel Ehenot zu beseitigen oder zu mildern. Gewiß gehört dazu kluge Geschicklichkeit, mehr noch reife Menschenliebe und ernste Grundsatztreue. Aber daß solche Eigenschaften noch vorhanden sind, ist doch unser aller beglückende Erfahrung. Sie sollten in erster Linie eingesetzt werden; das wäre echtes soziales Apostolat, unabhängig vom religiösen Bekenntnis.

Mit solchen Beratungen könnte sich eine mehr juristische Hilfe verbinden, die den Scheidungslustigen in liebevoller Ruhe die Rechtsfolgen darlegen würde, vor allem bezüglich einer etwaigen Abfindung und Zuweisung der Kinder. Es gehört zum Schmerzlichsten, wenn Eheleute, aus Leidenschaft in den Prozeß hineingetrieben, nach erfolgter Scheidung über diese heiklen Fragen verhandeln müssen. Dann erst bricht bei denen, deren Herz nicht ausgebrannte Lava ist, mit elementarer Gewalt die Vater- und Mutterliebe durch: die Angst um die Kinder. Wieviele sagen dann: Hätte ich das geahnt! Aber es ist zu spät, das Gericht hat gesprochen, sie haben sich selbst den Rückweg verbaut.

Wenn in solcher Weise auf verbitterte Ehepaare eingewirkt wird, besteht die Hoffnung, daß ein hoher Hundertsatz der zahlreichen Ehekrisen nicht zur Scheidung führt. Es würde langsam wieder ein neues Denken, eine neue Bereitschaft zu opfervollem Durchstehen sich melden. Selbstverständlich sollte daneben auf breiter Grundlage die allgemeine Volkserziehung einsetzen und überhaupt alles getan werden, um dem an sich naturhaften, angeborenen Familiensinn und Verantwortungsbewußtsein neue Antriebe zu geben. Freilich nicht in der Form, daß der Staat oder staatlich gelenkte Massenorganisationen alles leisten wollen, wodurch dem einzelnen die Initiative genommen wird. Es gibt kein anderes Erlebnis, das die männliche Unternehmungslust und die zähe Hingabe der Frau so bis zum Höchsten steigert wie gerade die Vater- und Mutterschaft. Der tatgewordene, geordnete Fortpflanzungstrieb ist zugleich der machtvolle Hebel, der alle schlummernden Kräfte im Menschen in Bewegung setzt.

Noch bleibt eine letzte Frage: Wie könnte eine kommende Ehegesetzgebung dem Übel steuern?

Der Gesetzgeber, mit seinen Mitteln allein, kann tiefgreifende Krankheiten im Volkskörper nicht heilen, ja nicht einmal wirksam bekämpfen. Die Gesundung muß von inneren Kräften ausgehen. Immerhin vermag er durch geschickte Gesetzgebung zunächst einmal Dämme aufzurichten, damit nicht noch weitere Gebiete der Flut anheimfallen; außerdem kann er die von innen ansetzenden Heilungsvorgänge stützen und fördern.

In Deutschland wird der staatliche Gesetzgeber nicht einfachhin das katholische Eherecht übernehmen können. Unser Volk ist religiös viel zu sehr gespalten. Er ist nicht einmal in der glücklichen Lage wie etwa der Gesetz-

geber Italiens, daß ein gesundes Volksempfinden seine guten Absichten stützt. Dort haben seit der Jahrhundertwende bestimmte Kreise und politische Gruppen immer wieder den Antrag gestellt, die zivile Ehescheidung im Gesetz zu gestatten. Nach dem letzten Krieg, wo erhebliche Volksteile linksradikalen Parteien anheimfielen und das religiöse Leben in eine Krise geriet, schien auch die Todesstunde für die unauflösliche Ehe gekommen. Aber das Volk hat bei Befragung, bis in die jüngsten Tage, eine gesetzlich zulässige Ehescheidung abgelehnt; es hat parteipolitische Erwägungen, ja seinen Antiklerikalismus beiseitegeschoben und nur der Stimme seines noch gesunden, naturhaften Familiensinnes Raum gegeben. Mit solchen Voraussetzungen kann der deutsche Gesetzgeber nicht rechnen.

Es ist also gar nicht daran zu denken, daß unsere Ehegesetze von Grund auf geändert werden könnten. Aber die schlimmsten Schäden des heute geltenden Rechtes müssen beseitigt werden. Wenn im Folgenden auf einige dieser Schäden hingewiesen wird, so bedeutet das nicht, daß die nicht genannten Bedenklichkeiten uns unbedenklich erscheinen. Alle Einzelheiten zu besprechen, wäre unmöglich, sei es bezüglich des geltenden Gesetzes (de lege lata), sei es bezüglich eines etwa kommenden (de lege ferenda).

Obgleich es sich jedoch nur um Mindestforderungen handeln kann, bleibt das Bemühen um eine Gesetzverbesserung von höchster Dringlichkeit. Wir können es uns auf die Dauer nicht leisten, an wichtige Gesetzes- oder Verfassungsentwürfe ohne gründliche Vorarbeit heranzugehen. Die Hast der Nachkriegszeit hat uns ohnehin überall zu übereilten Rechtsschöpfungen gezwungen. Noch eine andere Tatsache legt uns behutsames, umsichtiges Vorgehen nahe: die unselige Teilung Deutschlands in zwei Republiken, die auf entgegengesetzter Weltanschauung aufgebaut sind. So ist damit zu rechnen, daß die Gesetzgebung sich auseinanderentwickelt. Im April dieses Jahres wurde in der Ostzone ein neues Familienrecht angekündigt. Seine Grundzüge entfernen sich, soweit sie bisher bekannt sind, von der abendländischen Gewohnheit so weit, daß man an einer Einigung beinahe verzweifeln möchte. Um so größer ist die Gefahr für den Westen, der einer zielbewußten Weltanschauung und Planung bisher nur abwartendes Zögern und Unsicherheit im Grundsätzlichen entgegenzusetzen hatte.

Zunächst gilt im gesamtdeutschen Gebiet noch das nationalsozialistische Ehegesetz vom Jahre 1938, mit den Abwandlungen des Kontrollratsgesetzes Nr. 16 vom 20. Februar 1946. Auf seine Grundlage ist nun noch einzugehen.

An der Spitze steht der unbedingte, ausschließliche Anspruch des Staates, die Eheverhältnisse zu regeln. Lag dieses Bestreben schon dem Personenstandsgesetz von 1875 und dem BGB zugrunde, so erfuhr es in der Gesetzgebung des Dritten Reiches natürlich den stärksten Akzent. Auf seine Auswirkungen muß peinlich geachtet werden, denn sie bedeuten auf einem wichtigen Gebiet den totalen Staat.

An zweiter Stelle steht im Gesetz von 1938 der Grundsatz, daß die Ehe für den Staat vor allem eine bevölkerungspolitisch-biologische Einrichtung

ist zur Erzielung zahlreichen und gesunden Nachwuchses. Das Kontrollratsgesetz hat zwar die auffälligen Auswüchse der Rassentheorie beseitigt, nicht aber die feinen unterirdischen Wurzeln und Würzelchen ausgerissen. Sind sie schon in sich vom Irrtum vergiftet, so können sie in Verbindung mit dem totalen Machtanspruch des Staates äußerst gefährlich werden.

Wie weit der damalige Staat zu gehen gedachte, wird am Beispiel der sogenannten postmortalen Eheschließung klar, wo zwischen der lebenden Braut und dem bereits sicher gefallenen Soldaten, unter bestimmten Voraussetzungen, die Ehe noch geschlossen werden konnte. Es geht juristisch noch an, daß eine Ferntrauung mit vorausgegangener Willenserklärung als gültig erachtet wird, auch wenn im Augenblick der amtlichen Registrierung der eine Teil bereits tot wäre. Es ist auch vertretbar, wenn der Staat aus sozialen Gründen der Braut eines Gefallenen die Rechtsfolgen wie einer Witwe zuerkennt. Aber es bedeutet eine Verkennung des Ehesinnes, eine Eheschließung zwischen einem Lebenden und einem Toten konstruieren zu wollen. Hier wird nicht mehr ge-heiratet, sondern vom Staat ver-heiratet. In logischer Folgerichtigkeit ist es dann nicht mehr weit, daß eines Tages der totale Staat auch Lebende „verheiratet". Dieser „Führererlaß" über die postmortale Trauung hat wie ein Wetterleuchten das Gelände erhellt, für einen Augenblick den Weg sichtbar werden lassen, den der neue Staat zu beschreiten gewillt war. So übertrieben es klingen mag: im geltenden Ehegesetz sind die Ansätze nach wie vor vorhanden.

Endlich, drittens, die Scheidungsgründe. Die schon seit Jahrzehnten, bereits bei Ausarbeitung des BGB vorgetragenen Wünsche, neben dem Verschuldungsprinzip auch den Zerrüttungsgrundsatz in das Gesetz aufzunehmen, ist im Gesetz von 1938 überreich erfüllt worden. Betrachten wir nun diese Neuerung noch ganz kurz. Ob eine Eheverschuldung vorliegt, wird in der Regel nicht nur objektiv aus der Tatsache einer begangenen Eheverfehlung festgestellt, sondern hauptsächlich aus dem subjektiven Urteil des verletzten Ehegatten. Dieser kann ja auch aus der verantwortungsbewußten Absicht, die Ehe aufrechtzuerhalten, den Familienstand und die Kinder zu retten, das Vergehen verzeihen und so die Verschuldung als Scheidungsgrund aus der Welt schaffen. Ob dagegen eine Ehe zerrüttet ist, so daß „ihre Aufrechterhaltung bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe und des gesamten Verhaltens der Gatten sittlich nicht rechtfertigbar ist" (§ 48, 2), das kann schließlich eines Tages sehr wohl einer nur objektiven Beurteilung durch den Richter, das heißt den Staat unterworfen werden. Ja in etwa könnte man logisch weitergehen und alle Verschuldungsgründe einsparen, um sie dem Zerrüttungsprinzip unterzuordnen. Damit wird aber jeder einseitigen „böslichen Veranlassung", jedem beiderseitigen Zusammenspiel der Gatten zum Scheidungsziel, schließlich sogar dem Eingriff der Staatsgewalt das Tor geöffnet. Oder ist § 48 nicht eine Ungeheuerlichkeit, wo dem unschuldigen Teil wohl ein Einspruch gegen das Scheidungsbegehren des Schuldigen eingeräumt wird, aber dieser Widerspruch vom Gericht nicht beachtet

werden soll, wenn die oben gezeichnete Zerrüttung vorliegt? Wohin das führen konnte — und immer noch kann —, zeigt eine Entscheidung des Reichsgerichtes (Bd. 168, S. 38): ein Ehemann hatte durch vielfachen Ehebruch die Ehe zerrüttet, seine Frau mit Geschlechtskrankheit angesteckt und unfruchtbar gemacht, und lebte nun mit einer anderen zusammen. Die Ehefrau widersetzte sich der Scheidung, das Reichsgericht jedoch entschied für die Scheidung, weil die Ehe mit dieser Frau ja doch keinen vernünftigen Sinn mehr habe und durch ein weiteres Zusammenleben der der Frau zugefügte Schaden nicht behoben werden könne. Hier ist in furchtbarer Weise die rein biologisch-materialistische Betrachtungsweise durchgebrochen, die Ehe als ureigenstes Anliegen der beiden Gatten in die Hände des totalen Staates geraten. Da wurde nicht mehr Recht, sondern dem Recht und der Sittlichkeit vor dem gesamten Volksempfinden Hohn gesprochen. Was bedeuten dann die Worte: „bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe" oder „wenn das Scheidungsbegehren sittlich gerechtfertigt ist"? Sie sind nur noch eine fadenscheinige und scheinheilige Tarnung. Das richtig verstandene Wesen der Ehe, das richtige Sittlichkeitsempfinden duldet überhaupt keine Scheidung, am wenigsten aber eine vom Rechtswahrer ausgesprochene und gesicherte Belohnung des Ehebrechers und Eheverbrechers.

Die Darstellung dieser äußersten Eherechtsentartung möge den Abschluß bilden. Sie zeigt erschreckend, wie weit die Nacht ist; wohin der Weg auf dieser Bahn führen kann. Sie ruft aber auch die gesunde Abwehr aller Guten wach: Das deutsche Eherecht muß besser werden, wenn Recht und Ordnung, Familie und Volk bestehen sollen.[1]

## Liturgische Erneuerung im Protestantismus

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Die Besinnung auf das Wesen der Kirche hat heute in einem Teil des Protestantismus zu ernstem Forschen und mehr noch zu tiefem Beten angetrieben. Aus der Vielfalt der Erscheinungen soll auf zwei Kreise hingewiesen werden, bei denen das besonders deutlich wird. Der eine von ihnen sammelt sich in Deutschland unter dem Namen „Berneuchen", während der andere als „Communauté de Cluny" der reformierten Kirche Frankreichs angehört.

Es war die Not der evangelischen Kirche, die beide Gemeinschaften entstehen ließ. Im Januar 1923 kam die deutsche Gemeinschaft zum erstenmal in Schloß Angern bei Magdeburg zusammen; vom Mai desselben Jahres ab

---

[1] Hier noch ein Hinweis auf neue einschlägige Schriften. Sehr gut ist die Arbeit von H. Portmann, Das unauflösliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. (125 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 3.80 und DM 4.80. Außerdem:

Max Picard, Die unerschütterliche Ehe. Erlenbad-Zürich 1942, Eugen Rentsch, sFr. 9.— und sFr. 11.—

H. Dölle, Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie IV,3) Tübingen 1946.

trafen sie sich jährlich in Berneuchen, einem Rittergut in der Neumark. Nach diesem Ort haben sie sich ihren Namen gegeben, zuerst „Berneuchener Kreis", später lieber „Berneuchener Dienst". Denn „wir wollen nicht eine abgesonderte, eigene Gestalt innerhalb der Kirche sein; wir wollen nicht ein sich abschließender Kreis von einzelnen sein, sondern wir wollen auch mit dem Besonderen, was uns geschenkt und anvertraut ist, der Kirche, deren Glieder wir sind, einen Dienst leisten und haben den dringenden Wunsch, daß dieser ‚Berneuchener Dienst' sich in der Gesamtkirche als ein fruchtbarer Keim neuen lebendigen Wachstums auswirken und bewähren möchte".[1] „Ärzte, Kaufleute, Ingenieure, Künstler, zu einem Viertel Nicht-Theologen", meist aus der Jugendbewegung kommende, geistig hochstehende junge Menschen fanden sich auf diese Weise zusammen. In gemeinsamer Arbeit gewannen sie die Erkenntnis der Ursachen des kirchlichen Verfalls und sahen sie „in dem Abfall der Kirche von ihrem eigentlichen Auftrag, in dem Mangel an einer das Weltganze durchdringenden Erkenntniskraft, an lebendigem, zeugniskräftigem Wort, vor allem in der Gestaltlosigkeit der Kirche, der dann notwendigerweise auch die Kraft der Weltgestaltung mangeln muß."[2]

Aus dem Schrifttum der Communauté de Cluny läßt sich nicht ersehen, ob die Erkenntnisse der Berneuchener für ihre Entwicklung maßgebend waren. Auf jeden Fall waren ähnliche Überlegungen auch bei dem Treffen jener Genfer Studenten bestimmend, die sich Weihnachten 1940 zum erstenmal zusammenfanden. Aus ihrem Kreis entstand die Communauté de Cluny, die ihren Sitz in dem Schloß Taizé bei Cluny hat. Zwar sagt ihr Gründer, Roger Schutz, daß die communauté sich nur wegen der rein örtlichen Gegebenheit so nenne, daß kein innerlicher Zusammenhang mit dem reformatorischen Geist des ehemaligen Benediktinerklosters bestehe[3]; aber will man wirklich von Zufall reden und nicht eher von einer Fügung und Führung Gottes? So empfindet es der unbefangene Leser, so mochten es wohl auch die Glieder der Gemeinschaft selbst spüren. Die reformierte Gemeinschaft ist zwar nicht eine Stütze des Papsttums, wie es die benediktinische Reformbewegung zu ihrer Zeit im Kampf der Kirche gegen Simonie und Investitur war, aber sie hat mit ihr das Bemühen um ein tieferes Verständnis der Kirche gemeinsam. Die Schwierigkeiten, die die Communauté de Cluny dabei zu überwinden hatte, waren größer als jene der Berneuchener; denn das reformierte Bekenntnis hatte in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus die biblische Auffassung von der Kirche als der Fortsetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes fast völlig verloren[4]. Nur wer die Kirche als das große Werk der Sammlung begreift, das Gott in Christus an der Welt unternahm, kann den Sinn des Weltgeschehens deuten. Es ist die große Aus-

---

[1] Wilhelm Stählin, Berneuchen. Johannes Stauda Verlag, Kassel, [2]1939. Alle Veröffentlichungen der Berneuchener sind in diesem Verlag erschienen.

[2] Ebd. S. 5.

[3] Roger Schutz, Introduction à la vie communautaire, éd. Labor et Fides, Genève 1944, S. 21, Anm. 2.

[4] Max Thurian, Joie du ciel sur la terre, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1946, S. 14.

einandersetzung zwischen Christus und seinem Widersacher, dem Diabolos, der die Einheit in Christus zu zerstören sucht. Leider ist es ihm zum Teil schon gelungen, einmal im Individualismus, der sich auch in die Kirche eingeschlichen hat, zum andern in der Vielfalt der Konfessionen, die den einen Leib Christi zerreißen[5].

Daß die Kirche mehr ist als eine bloße Idee — wie anders hätte ihre „Gestaltlosigkeit" solche Not in den Herzen der Menschen bereiten können! — war beiden Gemeinschaften bald sichere Gewißheit. Kirche ist eine „konkrete und leibhafte Wirklichkeit"[6]. Die Schrift gibt darüber eindeutig Bescheid. „Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein leibhaftes Geschehen; aber das Haupt dieses ‚Leibes' ist Christus selbst, und er durchdringt den ganzen Leib und alle seine Glieder mit seinem Leben"[7]. Diese Lebensgemeinschaft in Christus ist eine Bruderschaft. Die Kirche ist von Jesus Christus gewollt und mit der Berufung des geschlossenen Kreises der Zwölf gestiftet. In der „Bruderschaft der Zwölf" ist Schicksal, Auftrag und Bestimmung der Kirche in der Welt ein für allemal vorgebildet[8]. Freilich ist mit diesem Vorbild-sein die eigentliche Bedeutung des Kreises der Zwölf nach dem klaren Ausweis der Schrift noch nicht voll ausgeschöpft. Es ist bezeichnend, daß Stählin Nachfolger der Apostel, wie sie die Kirche von Anfang an kennt, nicht gelten lassen will. Immerhin sieht er, daß sich die Frage „nach dem Sinn und der rechten Gestalt der ‚apostolischen Sukzession' neu stellt[9]. Wie lebendig diese Fragen geworden sind, zeigt das lapidare Wort Max Thurians von der Gestalt der Kirche: Tout s'organise, s'ordonne, se hiérarchise (alles fügt sich ein in ein organisiertes Ganze, in eine Ordnung, in eine Hierarchie)[10].

So wenig der Begriff des Vorbildes das Verhältnis der Zwölf zur Kirche auszuschöpfen vermag, so sehr gilt er von den Beziehungen jener Gemeinschaften zur Kirche, die christliche Bruderschaft in allem Ernst verwirklichen wollen. Es ist darum nicht Zufall, sondern eine innere, aus dem Wesen des Menschen und des Christen sich ergebende innere Gesetzmäßigkeit, daß sowohl Berneuchen als auch Cluny den Weg gewiesen wurden, den seit dem dritten Jahrhundert immer wieder Menschen einschlugen, die das Wort des Herrn an den reichen Jüngling ernst nehmen wollten. In beiden Gemeinschaften kam es zu ordensähnlichen Gebilden; Michaelsbruderschaft nennt sie sich in einem Fall, communauté résidante im andern.

Aus der Erkenntnis, daß eine so lose Gemeinschaft wie der „Berneuchener Dienst" in dem Kampf, der heute in der Welt tobt, nur wenig zur Neugestaltung der Kirche beitragen kann, wurde 1931 die Michaelsbruderschaft an der Universitätskirche zu Marburg gegründet. „Wer um Aufnahme in die Bru-

---

[5] Schutz, Introduction, S. 12—19.
[6] Stählin, Mit der Kirche leben. Was ist das? S. 3.
[7] Ebd. S. 8.
[8] Stählin, Bruderschaft, S. 20f.
[9] Ebd. S. 109.
[10] Joie du ciel, S. 12.

derschaft bitten will, muß zuvor drei Dinge wissen: Zum ersten, daß er sich als Bruder zum unbedingten Einsatz für die Kirche Jesu Christi verpflichtet im Vertrauen auf die ihr gegebene Verheißung; zum andern, daß die Kirche Jesu Christi hier auf Erden im Kampfe steht und wir in ihrem Dienst geistlich streiten müssen, daß wir uns darum zur Treue verpflichten im täglichen Gebrauch der Heiligen Schrift und im täglichen Gebet, daß wir uns verpflichten zu einer Lebensführung, wie sie Kämpfenden ziemt; zum dritten, daß wir ernstlich entschlossen sind, uns in Zucht der Gemeinschaft einzufügen und uns im Gehorsam zu üben, daß wir einander den Dienst seelsorgerlicher Liebe angedeihen lassen und darin zu unbedingter Wahrhaftigkeit und Strenge entschlossen sind"[11]. Zu diesem Zweck hat sich die Bruderschaft eine feste Regel gegeben, die sowohl das innere wie das äußere Leben der Brüder ordnet. Gegliedert ist die Bruderschaft in örtliche Konvente, deren Gebiet eine Landeskirche oder eine Provinz umfaßt. Die Ältesten der Konvente bilden das Kapitel der Bruderschaft, deren Leitung in den Händen des Ältesten und eines Rates von fünf Brüdern liegt. Jährlich einmal am Michaelsfest versammelt sich die ganze Bruderschaft an einem Ort oder die verschiedenen Konvente an verschiedenen Orten. Diese Zusammenkünfte dienen sowohl der Feier als auch der ernsten Arbeit. Seit 1946 hat die Gemeinschaft ein eigenes Heim bei Friedberg in Hessen, das „Ordenshaus Assenheim der Evangelischen Michaelsbruderschaft". Es steht für Arbeitstagungen, Konvente und Festtage zur Verfügung, außerdem zur Veranstaltung „Geistlicher Wochen", an denen Männer und Frauen teilnehmen können. Gelübde im Sinne der katholischen Orden lehnt die Bruderschaft ab und Stählin (Bruderschaft S. 74) sieht darin den sichtbarsten Unterschied von diesen.

Das neue Verständnis der Kirche als einer in Bruderschaften vorgebildeten Lebensgemeinschaft führte von selbst zur Besinnung auf den christlichen Gottesdienst. „Alle Bilder, in denen das Neue Testament von der Kirche Jesu Christi redet, deuten auf einen Lebensvorgang, der durch den Geist Gottes erweckt und durch menschlichen Dienst verwirklicht wird. Alle solche Verwirklichung der Kirche geschieht aber in drei Formbereichen, sozusagen auf drei Ebenen gleichzeitig: in Verkündigung, Unterweisung und Lehre; in Gebet, Kultus und Sakrament; in der Ordnung des gemeinsamen Lebens (wozu dann ebenso die tätige Liebe des einzelnen und der Gemeinde wie die Verfassung und rechte Leitung des Ganzen gehört)"[12]. Wenn bei den Berneuchenern und in ihrer Gefolgschaft bei der Michaelsbruderschaft die Pflege des Gottesdienstes besonders stark auffällt, so deswegen, weil sie sich anders, als es sonst im deutschen Protestantismus der Brauch ist, um den „christlichen Vollgottesdienst" bemühen, bestehend aus der Verkündigung des Wortes und der Feier „des Sakraments"[13]. Ganz scharf sagt Karl Bernhard

[11] Ernst Jansen, Die Evangelische Michaelsbruderschaft, S. 13.
[12] Stählin, Berneuchen, S. 6.
[13] Horst Schumann, Die Erneuerung des Gottesdienstes, S. 5.

Ritter: „Die in der protestantischen Theologie viel erörterte Problematik des Verhältnisses von Predigt und Liturgie beruht auf einer fälschlichen Entgegensetzung bzw. Nebeneinanderordnung von Wort und Sakrament“[14]. Wenig später nennt er sie „unbiblisch“. Eucharistie ist die Feier des „Heiligen Mahles“, ja man scheut sich nicht, sogar von „Meßopfer“ zu reden[15]. „Wenn Paulus feststellt (1 Kor 11), daß die Gemeinde, so oft sie von dem sakramentalen Brote ißt und von dem gesegneten Kelche trinkt, den Tod des Herrn verkündet, so ist damit zweifellos nicht gemeint, daß jedesmal der Gemeinde ein ihr ja längst bekannter und vertrauter Tatbestand mitgeteilt, berichtet werden soll — zumal an dieser Feier ja nur die getauften Glieder der Gemeinde teilhaben —, vielmehr ist damit festgestellt, daß sein Tod und sein Opfer durch eben diese Handlung ‚proklamiert‘ und also in ihr gegenwärtig und wirksam ist.“ In der Feier der Eucharistie tritt die Gemeinde in Verbindung mit dem Opfer Christi, nicht nur phantasiemäßig, nicht nur in Gedanke und Rede. Man geht wohl nicht fehl, wenn man die hier gemeinte Gegenwärtigkeit Christi als seine an der Gemeinde geschehende Wirksamkeit, als die sie stiftende Tat betrachtet. Indem die Gemeinde tut, was Christus ihr aufgetragen hat, tritt sie ein in die Gemeinschaft des einen Opfers am Kreuz und dadurch in das Allerheiligste, in dem der ewige Hohepriester allezeit vor Gott den Gottesdienst vollzieht. Bei ihren Zusammenkünften feiert die Bruderschaft so oft als möglich das heilige Mahl; denn sie „wissen, daß sie hier, in der wirklichen ‚Austeilung‘ göttlicher Geheimnisse, ihre wahre Heimat haben, in der sich auch ihre Bruderschaft allein erneuern kann“[16].

Aus dieser neugewonnenen Mitte des christlichen Gottesdienstes hat der Altar wieder seinen eigentlichen Sinn als „Tisch des Herrn“ erhalten[17]. Und da die Liturgie ein „leibhaftes Geschehen“ ist, ein den ganzen Menschen angehender Dienst Gottes, so werden alle Haltungen und Gebärden wieder vollzogen, die von altersher in der Kirche Brauch waren, das Falten der Hände, Stehen, Knien, Schreiten. Zur Leibhaftigkeit der Liturgie gehört es ferner, daß der Liturge wieder die Albe trägt und die Kasel und Stola in den jeweiligen, den römischen entsprechenden Farben des Kirchenjahres. Blumen, Kerzen, edles Linnen, Altarbehänge, alles soll dazu dienen, wirklich Dankfeier zu halten. In ihrem äußeren Fortgang ist diese Liturgie nicht anders als die römische Messe. „Deutsche Messe“ wird sie genannt. Ihre Ordnung ist ebenso wie die übrigen liturgischen Veröffentlichungen des Bernuchener Dienstes in der Schriftenreihe „Der Deutsche Dom“ seit 1925 erschienen.

So sehr die Liturgie unmittelbar Lob Gottes ist, so hat sie doch auch eine praktische seelsorgliche Bedeutung. Denn die Verkündigung steht heute in

---

[14] K. B. Ritter, Liturgie als Lebensform der Kirche, S. 42.
[15] Ebd. S. 28 f.
[16] Stählin, Bruderschaft, S. 100.
[17] Schumann, Die Erneuerung des Gottesdienstes, S. 15.

einer radikalen Umkehr „zu der in der alten Kirche selbstverständlichen Bindung der gesamten Unterweisung an das kultische Leben der Kirche“[18]. So gewinnt der alte Grundsatz der Kirche „Lex supplicandi, lex credendi“ (der Glaube der Kirche wird durch ihr Beten bestimmt) in einem Teil des Protestantismus neue Geltung.

Neu ist außerdem die Wiedereinführung der Einzelbeichte im strengen Sinn. Sie wird nicht als seelsorgliches Gespräch verstanden, sondern durch ihre objektive Form und das liturgische Gewand als ein Teil des „Amtes der Schlüssel“, dem der Sünder seine Sünden bis ins einzelne zur Lösung unterwirft. Wie sehr man gerade hier das Sakrale empfindet, geht aus der Tatsache hervor, daß hier allein in allen Veröffentlichungen Berneuchens das Wort „Priester“ und „priesterliche Pflicht“ gebraucht ist[19].

Neu ist endlich auch die Einführung des Stundengebets[20]. „Man kann sagen, daß das Wiederaufleben des Stundengebetes eines der wichtigsten Stücke der liturgischen Bewegung innerhalb der Evangelischen Kirche geworden ist“[21]. Es ist ein gutes Zeichen für das religiöse Leben des deutschen Protestantismus, daß viele Pfarrer sich nach dieser Hilfe für ihr Beten sehnten, nach einem objektiven Gebet, an das sich ihr persönliches Gebet anklammern kann, das durch die Überladung mit Amtsgeschäften so bedroht ist. Das schlichte, aber geschmackvoll gedruckte Buch bietet dem Beter für alle Tage des Jahres seine Dienste an. Die Horen — es sind vier: Morgenlob (Mette), Mittagsgebet, Abendsegen (Vesper), Nachtgebet — halten sich im Aufbau an das herkömmliche Schema des römischen Breviers: Psalmen (jeweils drei, verschieden nach Woche, Tag und Stunde), Schriftlesung, Lied und Gebet. Das Stundengebet ist zunächst für die Pfarrer gedacht; Ziel jedoch ist, in den einzelnen Gemeinden Mette und Vesper als Morgen- und Abendgottesdienst zu halten. Das ist gewiß kein kleines Unternehmen, und man möchte sich dem Wunsch anschließen, den Horst Schumann, der Rektor des Ordenshauses Assenheim, im Vorwort der ersten Auflage dem Buch voranschickt, „daß der große Atem des Betens wiedergewonnen werde — des Betens der Kirche, bei dem der einzelne Beter mit seinem kleinen Ich untergehen und sich tragen lassen darf von einem Größeren — dem Gebet der Psalmen, in denen die Kirche aller Zeiten jubelt und klagt, lobpreist und dankt, und das ein schwacher Widerklang ist der himmlischen Liturgie in der Ewigkeit“.

Mag es die générosité des französischen Geistes oder die Erfahrung einer viel gründlicher als im deutschen Raum aufgelösten Gemeinschaft gewesen sein, die den reformierten Kreis noch weiter als die Berneuchener gehen ließ; auf jeden Fall weist jene aus der größeren Gemeinschaft von Cluny entstandene communauté résidante so viele dem Katholiken bekannte Züge auf, daß er zunächst ganz überrascht ist. Résidante heißt die Gemeinschaft,

---

[18] Stählin, Bruderschaft, S. 100.
[19] Ebd. S. 107.
[20] Das Stundengebet, S. 19.
[21] Schumann, Die Erneuerung des Gottesdienstes, S. 24.

weil sie im Unterschied zur größeren, die nur ab und zu, aber wenigstens einmal im Jahr zu einer religiösen Einkehr zusammenkommt, nach Art der katholischen Orden für dauernd zusammenwohnt. Im Jahre 1944 haben sich drei bis vier junge Männer zu dieser Gemeinschaft zusammengeschlossen[22]. Über ihrem Leben steht das Wort des heiligen Benedikt: Ora et labora, ut regnet Deus (nicht: bete und dann verrichte deine Arbeit, sondern „deine Arbeit soll ein Gebet und Opfer werden")[23]. Gelübde lehnen sie als die evangelische Freiheit beschränkend ab, aber sie richten ihr Leben danach ein. Der Zölibat, den sie von ihren Mitgliedern verlangen, ist am hohen Maß der Jungfräulichkeit gemessen, am ungeteilten Dienst an Gott, und setzt deswegen eine besondere Berufung voraus[24]. Ihre Armut besteht in der völligen Gütergemeinschaft, die sogar vor den geistigen Gütern nicht haltmacht. Jeder Bruder soll sich dem geistlichen Leiter gegenüber völlig eröffnen und weder aus seiner Vergangenheit noch aus der Gegenwart etwas verheimlichen. Ohne diese Klarheit ist keine innige Gemeinschaft möglich[25]. Der „Obere", wenn man ihn so nennen darf, ist von Jesus Christus selbst bezeichnet, indem er ihm besondere Charismen der Leitung, zu denen vor allem die Unterscheidung der Geister gehört, gegeben hat, Gaben, die er den andern Mitgliedern der Gemeinschaft verweigert[26]. Der Tageslauf entspricht völlig dem des Mönches in der katholischen Kirche: Gebet, gemeinsames Chorgebet, Betrachtung und Arbeit, Handarbeit und Erziehung der Waisenkinder, die in einem dem „Kloster" angegliederten Waisenhaus untergebracht sind. Die Regel ist noch im Entstehen; man glaubte anfangs, ohne sie auszukommen; sie wird vermutlich stark von St. Benedikt und St. Franziskus, durch ihn vor allem in der strengen Armut, beeinflußt sein. Schon jetzt sind drei Grundsätze in Geltung. Der ganze Tag soll in Ruhe und Arbeit vom Worte Gottes geformt sein. Halte in allem die innere Stille in dir, um in Christus zu bleiben. Erfülle dich mit dem Geist der Seligkeiten, mit Freude, Einfalt und Barmherzigkeit.

Durch dieses Leben soll die communauté résidante ein lebendiges Bild der Kirche werden, an dem sich die weitere Gemeinschaft von Cluny jeweils „erbaut" und erneuert, um ihrerseits wieder Vorbild in der reformierten Großkirche zu sein. So erfüllt die Mönchsgemeinschaft von Cluny das doppelte Ziel, das sie sich gesteckt hat: durch das gelebte Evangelium missionarisch in die Welt zu wirken und in der Kirche das innere Leben des Gebetes zu pflegen.

Ein solches Leben kann nur nach reiflicher Überlegung übernommen werden. Ähnlich wie in den katholischen Orden muß darum auch in Cluny der

---

[22] Pasteur B. Morel, Die Gemeinschaft von Taizé-les-Cluny, in: Deutsches Pfarrerblatt, 50. Jahrgang (1950) Nr. 7 (1. April) S. 207.
[23] Schutz, Introduction, S. 93.
[24] Ebd. S. 39—43.
[25] Ebd. S. 44—72.
[26] Ebd. S. 36.

Bewerber ein einjähriges Noviziat durchmachen, an dessen Ende die Verpflichtung auf die Gemeinschaft steht.

Wie in Berneuchen fällt auch bei der reformierten Gemeinschaft die Erneuerung der Liturgie besonders auf, ja in gewissem Sinne noch mehr, da die reformierte Kirche bisher so ziemlich jeden Kult ablehnt. Die Feier der Eucharistie entspricht nicht so genau der römischen Liturgie, auch trägt der Liturge nur die schwarze Robe des Pastors. Im großen und ganzen findet man jedoch den Verlauf der Danksagungsfeier wieder. Die Wandlung des Brotes und Weines kennt man nicht; beide Gestalten werden erst durch das Wort des Liturgen und den Glauben der Gläubigen im Augenblick des Empfanges zu Trägern der Gegenwart Gottes[27].

Die Meßfeier, nur am Sonntagmorgen als Höhepunkt des ganzen Betens gehalten, steht nicht isoliert da. Sie ist eingerahmt und getragen vom Stundengebet[28]. Ähnlich aufgebaut wie das der Berneuchener Bruderschaft und hauptsächlich vom römischen Brevier beeinflußt, verwendet es auch die schönsten Hymnen der Ostkirche, des Prayer-Book und die deutschen Kirchenlieder Martin Luthers und Paul Gerhardts. Tag für Tag verrichtet die communauté résidante das Offizium im Chor.

Auf dem Weg der liturgischen Erneuerung kamen die „Cluniazenser" auch zu einem nicht geringen lehrmäßigen Fortschritt. Man hat erkannt, daß die Zahl der Sakramente wohl größer ist, als man gewöhnlich in der reformierten Kirche und darüber hinaus im Protestantismus annimmt. Nicht bloß Taufe und Abendmahl sind Zeichen der Gnade; auch die Handauflegung ist nach Ausweis der Schrift ein gnadenspendendes Mittel. Sie hat einen dreifachen Sinn: sie gibt den Kranken Heilung der Leiden des Körpers und der Seele, hat also die gleiche Wirkung wie die Salbung mit Öl, die ebenfalls in der Schrift bezeugt ist. Ein zweiter Sinn ist die Mehrung des Glaubens; man erkennt darin unschwer das Sakrament der Firmung. Einen dritten Sinn erfüllt sie in der Verleihung des Amtes, worin die Priesterweihe erkennbar wird[29]. Buße und Ehe werden zwar nicht als Sakramente anerkannt, aber als zur Verkündigung des Wortes Gottes gehörig betrachtet. Tatsächlich wird die Beichte auch geübt[30]. Und von der Ehe heißt es, daß sie nicht weniger geheiligt sei als der Ruf zum Zölibat[31]. Der Bischof der Diözese Autun gab die Erlaubnis, daß die Gemeinschaft ihre Gottesdienste in der kleinen alten Kapelle feiere, die auch den Katholiken als Kultraum dient[32]. Damit ist die Gemeinschaft nicht als rechtgläubig im Sinne der katholischen Lehre anerkannt und auch ihr Gottesdienst wird nicht auf eine Stufe mit der Feier der katholischen Messe gestellt. Es wird nur anerkannt und gleichsam in

---

27 Thurian, Joie du ciel, S. 143—165.
28 L'office divin de chaque jour, Delachaux u. Niestlé, Neuchâtel 1949.
29 Thurian, Joie du ciel, S. 133—140.
30 Schutz, Introduction, S. 47.
31 Ebd. S. 40.
32 Morel (siehe Anmerkung 22).

juristischer Form ausgesprochen, daß sie auf dem Wege zur einen Kirche sind.

Das ist nun auch der Vorwurf, den beide Gemeinschaften, die von Berneuchen und die von Cluny, immer wieder zu hören bekommen: ihre „katholisierende Neigung". Gegen keinen Vorwurf haben sie sich leidenschaftlicher gewehrt. Man wird das verstehen und zu achten wissen. Welcher Mensch könnte die Sicherheit seiner geistigen Existenz bezweifeln lassen und dabei ruhig bleiben? Sie sind nicht katholisch; dazu stecken sie noch zu sehr im Protest. Die äußere Ähnlichkeit der Riten und gottesdienstlichen Formen, selbst die tiefer gehende gleiche Auffassung der Liturgie darf die gewichtigen Unterschiede nicht übersehen lassen. Das Geheimnis nämlich, aus dem nicht nur die römische Liturgie, sondern auch alle übrigen, sogar jene der von Rom vor der Reformation getrennten Kirchen leben, und das ihnen allen erst den Sinn gibt, fehlt: das Opfer Jesu Christi in der wirklichen Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn. Gegen diese Zentrallehre der christlichen Heilsbotschaft richtet sich nach wie vor der Protest Berneuchens und Clunys. Man meint darin eine „fromme Leistung der Kirche" zu sehen, eine „heidnische Perversion des christlichen Gottesdienstes"[33]. So sehr hat man die „Werkerei" der katholischen Kirche erkannt, daß keiner Sorge zu haben braucht, „daß die liturgische Erneuerung sich als trojanisches Pferd erweisen könnte, das den schlimmen Feind, die Selbsterlösung durch frommes Tun, mitten in die heilige Stadt und ihr Heiligtum hineinträgt"[34]. Beide Gemeinschaften sind katholisierend nur in dem Sinn, daß sie die eine, größere heilige Kirche wollen. Sie möchten „katholisch" sein im weitesten ökumenischen Sinn des Wortes[35].

Es dürfte nicht schwer sein, die Meinung über die Liturgie als „fromme Leistung" der Kirche zu widerlegen. Hans Asmussen schreibt gerade mit Bezug auf die „Werkerei" der katholischen Kirche: „In der Enzyklika Mediator Dei begegnen wir dieser Verirrung nicht. Mit den Mitteln, mit denen die Reformatoren in der Abendmahlslehre gegen Rom kämpften, können wir dieser Lehre nicht mehr begegnen. Denn hier ist der eigentlich Handelnde der Hohepriester Christus selbst geworden. Nur in einem abgeleiteten Sinne kann die Rede davon sein, daß der Mensch im Abendmahl der Handelnde ist"[36]. Die katholische Kirche hat auch zur Zeit des Konzils von Trient nicht anders gelehrt. Mit welcher Ausschließlichkeit sich die katholische Kirche als alleinige Kirche versteht und jede Art einer Gleichberechtigung verschiedener Zweige der einen großen Kirche ablehnt, ist bekannt.

Spürt man auch in der Haltung Berneuchens und Clunys den Eifer des Protests, der sich nach Stählin „immer noch als ein trügerischer Baugrund

---

[33] Ritter, Liturgie, S. 29.
[34] Stählin, Liturgische Erneuerung, S. 12.
[35] Morel, s. Anmerkung 22.
[36] Hans Asmussen, Abendmahl und Messe, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1949, S. 19.

für das Reich Christi erwiesen" hat[37] so möchte man dem jetzigen Landesbischof von Oldenburg anderseits voll recht geben, wenn er 1939 schreibt: „Vielleicht ist die Zeit näher, als heute viele glauben, wo junge Menschen fragen werden nach Christus und nach der Gestalt der Christus bezeugenden Kirche. Wir möchten dazu mithelfen, daß sie, die Fragenden und Suchenden, nicht vergeblich an einer Pforte stehen, die sich ihnen nicht auftut, sondern daß sie eine lebendige Gemeinde Jesu Christi finden. Diese Sorge hat uns in unseren Anfängen zusammengeführt; diese Verantwortung bindet uns zusammen und verpflichtet uns zu gemeinsamem Dienst. Aber es ist heute nicht mehr nur die Erschütterung über die ‚Auflösung des Protestantismus', sondern vielmehr die Erfahrung von Kräften der Erneuerung und Wandlung, die der Herr seiner Gemeinde in Seinem Wort an Seinem Altar im Gebet und in der Ordnung brüderlicher Zucht schenkt, was uns, die wir ein kleines Häuflein sind, mit großer Freude weitergehen läßt auf dem Wege, den wir uns nicht selbst gewählt haben"[38].

Wohin der Weg führt, ist vorerst nicht abzusehen. Eines ist auf jeden Fall gewiß: Wenn dieser Weg vom Geist Gottes gezeigt wurde und wenn ihm in Treue Gehorsam geleistet wird, dann wird er sicher auch an das von Gott gewollte Ende kommen.

# Ars Sacra — Ars Profana

**Die Kunst des frühen Mittelalters und die Große Kunstausstellung München 1950**

Von HERBERT SCHADE S. J.

Zwei Ausstellungen stehen sich gegenüber: die „ARS SACRA" im Prinz-Carl-Palais und „Die Große Kunstausstellung München 1950" in dem von ihr abliegenden Flügel des Hauses der Kunst. Die Sammlung der Alten Meister bis zur Moderne, die sich im näherliegenden Teil des Hauses befindet, übernimmt gleichsam die Rolle eines Vermittlers. Dieser Scheidung im Raum scheint der Gegensatz der geistigen Welten zu entsprechen: Dort die tragenden Pfeiler des Abendlandes — Germanentum, Antike, Christentum —, hier ein Hang zum Archaisch-Primitiven, unklare Religiosität und die Trümmer eines gesichtslosen Menschenbildes.

Von den 30000 Besuchern, die die Jahresausstellung bis Ende August besucht hatten, waren die Hälfte Ausländer, vorwiegend Amerikaner, bei den 27000 Besuchern der ARS SACRA befanden sich die Deutschen in der Überzahl. Neben dem verschiedenen geschichtlichen Wissen und den verschiedenartigen geistigen Anforderungen, die beide Ausstellungen stellen, mag ein Grund für die Zusammensetzung der Besucher darin zu suchen sein, daß der

---

[37] Stählin, Berneuchen, S. 19.
[38] Ebd.

Ausländer sich gern die gegenwärtige Situation des besuchten Landes, seine „Diagnose", namentlich in Deutschland, klarzumachen versucht, während der Deutsche selbst, der Diagnosen müde, in einer gewissen Resignation, einer rückwärtsgewandten Sehnsucht, die tragenden und heilenden Werte der Vergangenheit zu erfassen sucht.

Die Kräfte, die das Abendland aufgebaut haben, läßt die Ausstellung ARS SACRA sichtbar werden. Prof. Boeckler, dessen wissenschaftlicher Arbeit wir die Ausstellung in besonderer Weise verdanken, ließ im Spiegel der Kunstwerke (Buchmalereien, Plastiken, Gold- und Elfenbeinarbeiten usw.) die gewaltige Abfolge der Epochen des frühen Mittelalters erstehen: Spätantike, Vorkarolingische Zeit, Karolingische Renaissance, Ottonische Renaissance bis zum Ausgang der Epoche, die wir romanisch zu nennen pflegen.

Die Miniaturen der Wiener Genesis führen in das 6. Jahrhundert zurück. Der Stil der Figuren, ihre nicht mehr ganz verständlichen Verkürzungen und die Art ihrer Gewandung läßt sichtbar werden, daß die Antike zu Ende geht. Dann zeigen einige Codices altirischer-angelsächsischer Herkunft neue Kräfte, die die alten aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung übernommenen Motive in bandornamentalen Symbolen verdeutlichen wollen.

Unter Karl dem Großen lebt die Antike wieder auf und entfaltet in verschiedenen Schulen reiches Leben: Die vergleichsweise menschenfreundlichen Gestalten der Evangelisten unter den Arkaden, deren Stil man nach einem Evangeliar der Schwester Karls des Großen unter dem Namen Adagruppe zusammenfaßt, setzt die antiken Elemente schon ins Lineare um. Verschwenderische Pracht entfaltet der Codex aureus von St. Emmeram, der auf Wunsch Karls des Kahlen 870 entstanden ist. Zeitlich und künstlerisch steht mit ihm der in Goldblech getriebene Tragaltar des Königs Arnulf in Verbindung. Die Gold- und Silbersilhouetten der Bamberger Bibel und das Evangeliar Kaiser Lothars mit seinen klar aufgebauten Bildern sind hervorragende Vertreter der Schule von Tours.

Auf diese Zeit des Auflebens der Antike, das Karl bewußt betont und zentral geleitet hat, folgt als nächste Kulturepoche die Ottonische Renaissance. Sie bringt eine neue Steigerung des Geistigen, Symbolischen. Die weit aufgerissenen Augen des Evangelisten Lukas, der auf seinen ausgestreckten Armen ein aus Kreisen getürmtes Gewölk von wirbelnden Engeln, Königen und Propheten trägt und unter Blitzen erfährt, was die Theologie Inspiration nennt, lassen diesen Geist unmittelbar anschaulich werden. Die Werke der Reichenauer Buchmalerei, zu denen dieses Bild gehört, kann man wohl den Höhepunkt der Ottonischen Buchmalerei nennen.

Später erhält die Schule von Echternach an Stelle der Reichenau die Aufträge des Hofes. Der prunkvolle Codex aureus von Echternach und die Heiratsurkunden Ottos und Theophanos vermitteln eine Vorstellung von ihrer Eigenart. Daß auch ohne Goldgrund und besondere Betonung des Zeichnerischen, nur durch die Farbe der Eindruck des Überirdischen hervorgerufen

werden kann, zeigen die malerischen Werke der Kölner Schule, das Sacramentar aus St. Gereon, das Evangeliar der Äbtissin Hitda u. a. Derselbe Geist des Entrücktseins, der sich in der Buchmalerei offenbart, bringt in der Plastik das Werdener Bronzekruzifix und die Imadmadonna zum Ausdruck. Im Sacramentar Heinrichs II. aus Regensburg, das weitgehend nach dem Codex aureus von St. Emmeram gestaltet ist, scheint in manchen Teilen eine schematische Bildung der Figuren sich durchzusetzen. Es bedeutet die Gefahr der Ottonischen Kunst, Formeln für ihre Bildwelt gefunden zu haben, die unter den Händen geringerer Meister zu erstarren drohen.

Für die Werke des 12. Jahrhunderts ist nun ein Widerstreit oder besser ein Sich-durchringen der formal-ornamentalen Elemente und des Plastischen, das dem Organischen des Körpers näherzukommen versucht, bezeichnend. Wie auf letzte lebendige Formeln gebracht wirken die Gestalten des Tragaltars mit den Patronen des Klosters Abdinghof, die zum Werk des Roger von Helmarshausen gezählt werden. Im Crucifix von Milbertshofen ist das Ottonisch-Formale feinfühlig gelöst. Dieses neue Gefühl für Plastizität sehen wir auch in den Werken der Salzburger Schule bis schließlich gegen Ende des Jahrhunderts, und mit dem heraufsteigenden 13. im Landgrafenpsalter und in der Bible moralisée aus Paris die Gestalten der Ottonischen Jenseitigkeit zu irdischen Menschen werden, die als Menschen noch einmal die aufstrebende Kraft des Christlichen erfahren. Es ist das, was Bernhard von Clairvaux schon im 12. Jahrhundert vorbereitete, als er anriet, sich den Menschen Jesus in allen Einzelheiten vorzustellen, sich ihn zum Lehrer zu nehmen und sich zugleich auf die Kraft des Gottes Christus zu verlassen. Mensch und Gott in aufstrebender Spannungseinheit, das ist der Geist der heraufziehenden Gotik.

Ein gewaltiger Rhythmus in der Abfolge der Epochen wird also in der Ausstellung sichtbar: der Zerfall der Spätantike, das Heraufsteigen der nordischen Kräfte, die Antike als innere Form des Germanischen in der Karolingischen Renaissance, das Zusammentreffen der übernatürlichen Werte des Christentums mit dem germanischen Hang zum Geheimnisvollen, zum Mysterium, in der Ottonischen Renaissance und endlich das neue Bewußtsein der menschlichen Existenz, das in der Gotik noch einmal von den weltübersteigenden Kräften des Christentums gestaltet wird.

Die Große Kunstausstellung München 1950 gibt nicht einen Längsschnitt durch aufeinanderfolgende Epochen, sondern einen Querschnitt durch das Werk eines Jahres. Drei Organisationen — Sezession, Künstler-Genossenschaft und Neue Gruppe — zeigen nahezu 1000 Bilder und Plastiken. Doch dieser Unterschied des Organisatorischen, so groß er immer sein mag, ist nicht Grundlage der künstlerischen und geistigen Stufung der Ausstellung, vielmehr überschneiden sich die Anliegen der Organisationen wie die konzentrischen Kreisgruppen des Plakats der Ausstellung und treffen sich in der Mitte in einem unbestimmt Menschlichen.

So ist denn das Bild der Ausstellung sehr vielgestaltig: Auf der Suche nach dem Ursprünglichen treffen wir in der Plastik neben einer archaisch zu nennenden Formenwelt nahezu Klassizistisches; kosmische Gestaltungen stehen neben Porträts, die sich vor allem um Ähnlichkeit bemühen, abstrakte Plastiken neben Studien nach der Natur, ausgehöhlte Holzteile, die eine negative Plastik bieten, wechseln mit Tonskizzen impressionistischer Oberflächenbehandlung.

Ähnlich vielschichtig ist die Welt der Malerei: Hintergründige Gestaltungen, für die man den Namen Surrealismus gefunden hat, begegnen uns und anspruchslose Stilleben, abstrakte Kompositionen wechseln mit gegenständlichen Bildern, bewußte Infantilismen sieht man neben akademischen Aktzeichnungen, Erinnerungen an vergangene Stilarten wetteifern mit Schöpfungen, die sich um das „Nie-dagewesene" bemühen. Christliches, Heidnisches, großartige Werke und geistreicher Unsinn — alles Leistungen des einen Jahres 1950.

Wollten wir einige Unterschiede zwischen der Kunst des frühen Mittelalters und der Kunst, wie sie München in diesem Jahr zeigt, fassen, so wäre es sicher nicht recht, unseren Künstlern weniger Können zuzuschreiben als den Künstlern etwa der ottonischen Zeit. Ja, wenn man die Frage vom rein Technischen und vom Anatomischen her aufgreifen würde, müßte man sagen, unsere akademisch gebildeten Maler und Bildhauer können mehr oder doch mindestens ebensoviel wie diese Künstler. Aber damit ist noch sehr wenig gesagt.

Um der eigentlichen Fragestellung näherzukommen, möchten wir von einem Wort ausgehen, das heute sehr umstritten ist, das man aber hier und da auch von den frühmittelalterlichen Werken hören kann, von dem Wort „abstrakt". Abstrahieren heißt abziehen, und mit diesem Begriff will der Philosoph sagen, daß dem Konkreten ein Allgemeines zugrundeliegt, das durch Abstraktion geistig erfaßt werden kann.

Ein ähnlicher Vorgang zeigt sich in der modernen Kunst. Das akademische Studium geht aus vom Naturstudium, vom Akt und vom gegenständlichen Zeichnen. Auf dieser Stufe ist das Ziel des Schülers, das Objekt möglichst treffend, das Porträt möglichst ähnlich wiederzugeben. Erst auf einer neuen Stufe darf der Schüler dann das „Wesentliche" gestalten. Er darf das Gegenständliche vergessen zugunsten des Eigentlichen, das er künstlerisch ausdrücken möchte. Der Weg des modernen Künstlers zu seinen, dem Laien oft so unverständlichen und „unnatürlichen" Gestalten geht also aus von exakt anatomischen Studien, die sich schließlich zu dem eigentlichen Werk verdichten und verwesentlichen und zwar auf dem Wege der Abstraktion.

Der frühmittelalterliche Künstler dagegen erhält seine „abstrakten" Bildformen nicht durch Abstraktion. Er geht nicht aus von einem Naturstudium, das abstrahierend sich verwesentlicht, sondern er lebt von der Tradition. Was er in älteren Handschriften und Miniaturen an Gestalten und Ornamen-

ten (die sich oft bis zu den primitiven Anfängen germanischer oder griechischer Formen zurückverfolgen lassen) vorgefunden hat, das hat er kopiert, weitergestaltet oder neu geformt. So kommt es, daß die Kunstwissenschaft, wenn auch in der mühsamen Arbeit ganzer Forschergenerationen, dieses Material ordnen und die einzelnen Schulen und Abhängigkeitsverhältnisse aufzeigen konnte.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis, die Tradition, pflegt der moderne Künstler nicht. Man würde ihn beleidigen, wenn man ihm zutraute, Motive oder Partien für seine Werke aus den Bildern alter Meister zu übernehmen. Bloße Kopien würde man wohl kaum in die Große Kunstausstellung 1950 aufgenommen haben. Der heutige Künstler will seine unabhängige Sonderleistung, sein einmaliges Werk, das aus seiner künstlerischen Freiheit hervorgegangen ist, anerkannt wissen.

Es steht also in den beiden Ausstellungen Tradition gegen Freiheit.

Die negative Seite einer Überbetonung der Tradition kann sich in einem starren Formalismus zeigen — Ansätze dazu sehen wir in der ARS SACRA. Die Karikatur der sich verabsolutierenden Freiheit ist die Zusammenhangslosigkeit, die Unverständlichkeit, oft auch Unsinn und Willkür. Tendenzen dazu lassen sich in der Jahresausstellung nicht übersehen.

Dagegen sind die bewahrenden Kräfte einer gesunden Tradition für das Ganze oft tragfähiger und gesünder als die Experimente einer schrankenlosen Freiheit.

Ein anderer Unterschied zwischen den beiden Ausstellungen ist die Unruhe, die hinter den Werken unserer Zeit steht, und die Ruhe, die von den Werken des frühen Mittelalters ausgeht.

Man kann es vielen Bildern des Jahres 1950 ansehen, daß ihre Schöpfer wenig Zeit auf ihre Werke verwandten. Vielleicht mußten sie noch nebenher ihr Brot verdienen und waren eingespannt in die Hast dieses technischen Zeitalters. Der Mönch dagegen saß in seiner Schreibstube und setzte bedächtig Buchstabe hinter Buchstabe, Ornament neben Ornament. Was seine Arbeit unterbrach, war nur die Glocke, die ihn zu Chorgebet und zu Tische rief.

Und damit sind wir bei einem neuen Unterschied zwischen einst und jetzt: Dem modernen Künstler fehlt der Auftraggeber. Er schafft seine Werke in der Hoffnung, daß sie auf das Publikum Eindruck machen, und zwar solch einen Eindruck, daß es dafür Geld ausgibt und die Bilder kauft. Der mittelalterliche Künstler aber stand im Dienst, im Dienst des Kaisers und der Kirche. So erzählt Ekkehard (Casus s. Gall. c. 16; Mon. Germ. SS. II, S. 147) von dem Besuch Ottos II. und seiner Gemahlin Theophano in St. Gallen im Jahre 972: Der Kaiser bat den Abt, die Bücherschränke zu öffnen. Der Abt, der für seine Schätze fürchtete, wagte die Bemerkung, ein so hoher Räuber möge doch das Kloster nicht schädigen. Doch Otto nahm mehrere Handschriften mit, von denen er nur einige zurückgab. Das Kloster stand eben im Dienste auch des Kaisers.

Um aber jeden Ehrgeiz in diesem Dienst der Kirche und des Kaisers unmöglich zu machen, fordert die Benediktinerregel (c. 57): Sind in einem Kloster Künstler (Handwerker), so sollen sie in aller Demut und Ehrfurcht ihr Können verwenden, wenn der Abt es erlaubt. Überhebt einer von ihnen sich wegen der Kenntnis seines Könnens, weil er meint, dem Kloster etwa zu nutzen, so soll er aus seiner Tätigkeit entfernt werden und zu ihr erst dann zurückkehren, wenn er sich beugte und der Abt es ihm wiederum befiehlt.

Diese Haltung ist dem modernen Künstler unverständlich, dem Mittelalter wesentlich. Das moderne Kunstwerk will weithin auffallen, macht Reklame für einzelne Persönlichkeiten, verkündigt die Erlebnisse und „Privatevangelien" des einzelnen. Der Miniaturenmaler dagegen will das Wort Gottes verständlich machen. Seine Gestalten werden Gebärdefiguren, das heißt sie bemühen sich, ganz Wort zu werden, gleichsam ihr Eigenleben aufzugeben im Hinblick auf die Botschaft, die sie verkünden.

Dieser Unterschied drängt sich bei einer Betrachtung der Bildthemen am stärksten auf: In den Handschriften immer wieder dieselben Texte, „liber generationis Jesu Christi, liber generationis Jesu Christi", immer wieder die Gestalten der Evangelisten, die Ereignisse der Heilsgeschichte, das Kreuz, die Madonna, Reliquienschreine, Kaiser, Könige, Heilige usw. Im Haus der Kunst die Bildwelt des Jahres 1950: Landschaften, Stilleben, Porträts, ausgezogene Menschen und, wo es ins Metaphysische geht, privates philosophisches Pfadfindertum, Angst, Grauen, Trümmer, eine Metaphysik der Zerstörung.

Damit soll nicht übersehen werden, daß es in der Ausstellung auch religiöse Kunst gibt, daß viele große Ansätze da sind — genau so wenig wie mit dem Hinweis auf die religiöse Welt der ARS SACRA die Existenz der Arithmetik des Boethius oder der Waldlandschaft in den Carmina burana geleugnet werden sollen. Aber das andere ist doch vorherrschend, bezeichnend und formend.

Diese Feststellung soll nicht nur negativ sein. Denn wenn es der modernen Kunst gelingt, aus der absoluten Freiheit zur persönlichen Verantwortlichkeit zu gelangen, aus dem gesichtslosen den wesentlichen Menschen und aus der unklaren Religiosität das bewußte Bemühen um das letzte Ziel des Menschen zu erreichen und zu gestalten, dann hat auch sie ihre Aufgabe erfüllt.

Manche Bilder bedeuten Problemstellungen und Lösungen, die das Mittelalter nicht hervorgebracht hat. Doch darf man solche Werke und Bemühungen um das Geistige, wie sie sich bei Schlichter, Ende, Caspar, Geiger, Frank und der Überzahl der modernen Künstler finden, nicht dadurch in Verruf bringen, daß man in irgendeine Ecke der Ausstellung einen Hackklotz stellt, den drei flache, vom Beil übriggelassene Vorsprünge berechtigen sollen, den Titel „Drei Köpfe" zu führen. Ob das noch ein Suchen nach ursprünglichen Formen oder schon Selbstironie bedeuten soll, wird nicht ganz klar.

Solche Beispiele zeigen, daß wir in unseren künstlerischen Bemühungen in einer ähnlichen Lage sind wie die Zeit der Völkerwanderung: Letzte ver-

feinerte Geschmackskultur steht neben den Trümmern vergangener Herrlichkeit. Die Kultur des Abendlandes wird auf Abbruch verkauft, ähnlich wie damals die Kultur der Antike. Aber es hat sich noch kein Käufer gefunden.

Erst der Mensch der großen Naivität, der Kindlichkeit, wie ihn das frühe Mittelalter kannte, könnte das Werk vollbringen. Er müßte wieder die Welt mit großen Augen ansehen und staunen über die Geheimnisse des verborgenen Gottes. Aber wir haben das Staunen verlernt. Unsere Kunst ist „existentialistisch" geworden. Wer dieses Fremd- und Schlagwort nicht gebrauchen will, müßte sagen, sie ist traurig geworden. Vielleicht gehen wir deshalb zurück in die Kinderzeit des Abendlandes, die Zeit des Staunens und der Geheimnisse, weil wir aus dieser Trauer heraus wollen.

Doch unsere Augen sehen nicht mehr das, was die Maler und Besteller dieser Werke sahen. Wir sagen in einer solchen Ausstellung und wir hören die Menschen um uns sagen, „großartige Formen, ein wunderbares Lichtgrün, merkwürdig", oder wenn man noch einiges aus dem Vokabular der kunstgeschichtlich Gebildeteren anfügen will, „spätantik, kleinteilig, malerisch, ornamental, Schule von ... usw.". Der Mönch aber, der das Werk geschaffen hat, schreibt[1]: „Zuende geht das Evangelium, die Worte und die Taten des Herrn Jesus Christ. Amen. Erfasse, daß es die Worte des Herrn sind, Leser, und bete für den Schreiber, so verdienst du die Krone aus der Hand des Erlösers und das Leben mit seinen Heiligen. Verwalter und Leser denkt an mich Sünder; denn wenn auch nur drei Finger schreiben, es leidet der ganze Mensch ..."

Hinter den Werken der ARS SACRA steht also eine bestimmte Haltung, eine besondere Frömmigkeit, genau so wie hinter den Bildern der Großen Kunstausstellung München 1950 weithin religiöse Heimatlosigkeit steht. Heimatlosigkeit muß freilich nicht unbedingt Katastrophe bedeuten, sie kann auch Weg und Weisung sein zu neuem Aufbruch.

## Die Dramen Gabriel Marcels

Von MICHEL RONDET S. J.

Gabriel Marcel ist der bedeutendste Vertreter einer Geistesrichtung in Frankreich, die man, im Gegensatz zum atheistischen, den „christlichen Existentialismus" genannt hat. Wie sein Gegenspieler Sartre ist auch Gabriel Marcel nicht nur Philosoph, sondern auch Dramatiker. Doch dient ihm das Drama nicht dazu, philosophische Themen zu erläutern. Wie er es selbst oft ausdrücklich gesagt hat, kommt das Drama nicht nach der Philosophie, um sie erklärend zu übersetzen, sondern es geht ihr voraus, so wie eine Erfahrung früher ist als der Gedanke, in dem sie sich niederschlägt. „Drama" ist

[1] Vgl. Beißel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906, S. 93f.; Mon. Cod. lat. 6224 Cim. 13.

für Marcel der engere Kontakt mit dem Leben, die teilnahmsvollere Aufmerksamkeit der Existenz gegenüber, aus der die philosophische Betrachtung sich erst entwickelt.

Marcels dramatische Gestaltung widerspricht vielem, was der französische Leser vom klassischen Theater her gewöhnt ist. Die Personen finden sich nicht vor ein Problem gestellt, das am Schluß gelöst wird, sondern sie werden durch die Handlung geführt, damit sie immer mehr zum Bewußtsein eines Geheimnisses kommen, des Geheimnisses der menschlichen Existenz unter einer ihrer privilegierten Formen: der Liebe oder des Todes.

Auch scheinen die Stücke kein Ende zu haben. Wie das Leben, das vor dem Tod sein letztes Wort nie gesagt hat, so schließen die Stücke nicht ab, sondern sie weisen höchstens eine Richtung, nach der der dramatische Konflikt sich weiter entwickeln wird. Die Handelnden haben das Licht geahnt, aber immer nur wie eine Hoffnung, die stets aufs neue zu verdienen sein wird. Wenn der Vorhang fällt, hat das Drama nicht aufgehört. Für alle Beteiligten geht es weiter mit seinem Wechsel von Licht und Finsternis, von Hoffnung und Verzweiflung.

Marcel ist Konvertit. Erst am Ende eines langen und geduldigen Weges ist er zum Glauben gelangt. Die fünfzehn Dramen, die er von 1919 bis 1939 geschrieben hat, markieren diesen Weg.

Schon das erste Stück „Die Gnade" (La Grâce) faßt die menschliche Liebe nicht als eine Leidenschaft, sondern als ein tiefes Geheimnis auf. Obwohl er noch sehr fern vom katholischen Glauben war, erkannte Marcel bereits, daß eine wahre Liebe mit der Selbstverleugnung, die sie verlangt, nur möglich ist, wenn sie in einer höheren Wertordnung gründet. Er hat schon damals tief empfunden, daß der Mensch in sich selbst oder außer sich eine überweltliche Kraft finden muß, wenn sich zwei menschliche Schicksale trotz aller Schwäche zu einem aufrichtigen Ganzen verbinden sollen. Aber diese Kraft ist hier noch nicht die Gnade. Die religiöse Erfahrung wird vielmehr als eine Illusion dargestellt. Die Religion verneint das Leben, sie ist ein Trost der Schwachen, und die „Gnade" ist unfähig, zwei Menschen zusammenzuhalten.

Franziska, die Heldin des Dramas, ist eine junge moderne Frau, die im naturwissenschaftlichen Geist der Universitäten erzogen wurde. Sie ist treu, aber unabhängig, edel, aber atheistisch. Sie liebt ihren Mann Gerhard. Auch als er schwer erkrankt, hört ihre Liebe nicht auf. Sie pflegt ihn mit Aufopferung bis zu dem Augenblick, wo er unter dem Einfluß eines Geistlichen einem falschen Mystizismus verfällt. Franziska läßt nicht gelten, was sie für eine Flucht vor dem Leben hält. Sobald er wieder gesund wird, gibt Gerhard zu, sich geirrt zu haben, und versucht mit Leidenschaft, sich wieder dem Leben zuzuwenden. Aber es ist zu spät. Franziska ist weggegangen, denn sie zweifelte daran, eine wahre und starke Liebe bei einem Mann finden zu können, den seine Religion in eine andere Welt verbannt hat. „Weil du nicht mehr

die Kraft gehabt hast, wie ein Mann zu lieben, hast du angefangen, wie ein Heiliger zu lieben."

In diesem Stück erscheint der Glaube also noch als gefährliche Täuschung, die hinter sich nur die Trümmer eines menschlichen Glücks zurückläßt. Doch wenn Marcel die Gestalt der Franziska mit Sympathie gezeichnet hat, so hat er auch Gerhard und sein Streben nach Gott nicht ganz verurteilt. Vielleicht hat er sich selbst in der Gestalt des jungen Olivier gemeint, den der Glaube seines Bruders fast gegen seinen Willen anzieht.

Auf den modernen Menschen, der immer Gewißheiten sucht, die nicht täuschen, kann der religiöse Glaube mit seiner geistigen Sicherheit wie eine Burg wirken. Aber diese Burg ist, nach dem Titel des zweiten Stückes, nur ein „Sandpalast" (Un Palais de Sable). Die Sicherheit des religiösen Menschen ist unecht, denn sie hat ihren Grund in der Selbstsucht und dem Stolz kleiner Geister, die im ruhigen Besitz sogenannter ewiger Wahrheiten sich von ihrer eigenen Eitelkeit nähren. Der Sandpalast wird den Stürmen des Lebens nicht standhalten. Das zeigt das Stück am Schicksal einer bürgerlichen Familie.

Was dem Glauben nicht gelingt, wird es der Kunst gelingen? Diese Frage stellen die zwei folgenden Stücke, die nach dem Weltkrieg geschrieben wurden: In „Das Herz der anderen" beantwortet Daniel, ein Künstler, die Frage mit Ja. „Das Werk ist unsere eigene Ewigkeit, alles andere gehört dem Nichts an ... Alles, was in unserem Leben wert ist, bewahrt zu bleiben, das spreche ich aus und weihe es so." In Wirklichkeit macht ihn aber der Primat des Werkes zum Unmenschen. Anstatt das Leben seiner Familie, indem er es darstellt, zu „weihen", entwürdigt er es, weil er es zum bloßen Objekt nimmt. Alles persönliche Leben ist für ihn nur Stoff, um Theaterstücke zu schreiben. So bleibt ihm das „Herz der anderen" für immer verschlossen.

Ebensowenig kann die Musik die letzte Bürgschaft für das Leben zweier Menschen übernehmen. „Ist eine schöne Melodie nicht unsere höchste Wahrheit?" fragt Stephan, der Komponist, in „Das Quartett in Fis-Dur" (Le Quattuor en Fa dièse). Aber es stellt sich auch hier heraus, daß diese Wahrheit nicht stark genug ist, „zwei Menschenschicksale in voller Lauterkeit einander zu verbinden."

Noch einmal vor seiner Bekehrung wendet sich Marcel vergeblich an die Religion, um von ihr einen Sinn für das Leben zu erfahren. Der Dichter führt uns in das Heim eines evangelischen Pfarrers. Claude Lemoyne scheint wirklich zu sein, was er heißt: „Ein Mann Gottes" (Un Homme de Dieu). Seine Rechtschaffenheit, sein religiöser Eifer haben ihm die Hochachtung seiner Christen verschafft, und er wird wahrscheinlich bald zu einem der höchsten Ämter seiner Kirche aufsteigen. In einer moralischen Krise jedoch offenbaren die Wahrheit und der Glaube, die er den andern zu vermitteln suchte, ihre Unfähigkeit, den Frieden in seinem eigenen Gewissen und in dem eigenen Haus aufrechtzuerhalten. Vor zwanzig Jahren hatte Claude seiner

Frau einen Treubruch vergeben und eine Tochter angenommen, die in Wahrheit nicht die seine war. Er glaubte, als wirklicher Christ gehandelt zu haben. Aber er muß zu der Einsicht kommen, daß in seinem Vergeben viel Engherzigkeit verborgen war. Er hat verziehen, um sich seine Ruhe nicht stören zu lassen, um einen Skandal zu vermeiden, um durch die heroische Tat sich in den eigenen Augen ein höheres Ansehen zu geben. Ein geheimer Ehrgeiz hat von innen her seine Tat zerfressen und sie jedes religiösen Wertes beraubt. Anstatt von Herzen zu kommen und sich auf die Person der geliebten Frau zu richten, war ihm der Akt der Vergebung nur eine Gelegenheit, das Bild des „gerechten Mannes" in sich nachzuzeichnen, das er für sich entworfen hatte. „Wenn du mir nicht verziehen hast, weil du mich liebtest, — was soll ich dann mit deiner Verzeihung anfangen? ... Weißt du, wenn deine Güte nur eine Tugend deines Berufes ist ..." Vor diesem Vorwurf bricht in Claude alle Selbstsicherheit zusammen. Er will seinen Beruf als Pfarrer aufgeben. Von seinem Glauben ist nur mehr der Anruf des göttlichen Gerichtes übrig geblieben: „Einmal als der erkannt sein, der man ist ..."

So schließt sich der erste Zyklus der Dramen Marcels mit einer neuen Vergeblichkeit. Nacheinander haben sich Religion, Kunst, moralisches Streben (die Haltung Claudes, des Pfarrers, ist in der Tat dem Moralismus näher als echtem religiösem Glauben) dem Dichter als unzureichend erwiesen, dem tiefsten Wunsch des menschlichen Herzens Erfüllung zu schenken.

Die folgenden vier Stücke gehören, obwohl mit den vorigen zum Teil gleichzeitig, als „Stücke aus der Kriegszeit" zusammen. Sie stehen alle mehr oder weniger mit den Erfahrungen in Beziehung, die Gabriel Marcel während des ersten Weltkrieges im Dienst des Roten Kreuzes gemacht hat. Ihre Namen: „Ein neuer Blick" (Un Regard Neuf), „Die Toten von morgen" (Le Mort de Demain), „Die Totenkapelle" (La Chapelle Ardente) und „Der Bilderstürmer (L'Iconoclaste).

In diesen Dramen ringt Marcel mit dem anderen Geheimnis, das ihn so tief berührt — dem des Todes. Er sieht die Beziehungen, die der Tod und die Liebe miteinander haben, und spürt diesem Zusammenhang nach. Aus der Erkenntnis der innigen Verbindung von Tod und Liebe gewinnt er allmählich die Hoffnung, die seine späteren Werke durchhellt.

Er geht von der Wirkung aus, die der Tod auf den Liebenden ausübt. Die Liebe empört sich gegen den Tod des geliebten Menschen, sie wehrt sich gegen die Trennung, die er, anscheinend endgültig, herbeiführt. „Jemanden lieben, das bedeutet soviel wie ihm zurufen: du, du wirst nicht sterben!" („Die Toten von morgen").

Das Verlangen, den Tod zu überwinden, dessen Ruf er im Krieg in seiner ganzen tragischen Dringlichkeit vernahm, lenkte ihn auf den Ausblick zurück, den er früher als trügerisch bezeichnet hatte. Vor dem Tod wird sich die Liebe dessen bewußt, was in ihr nicht untergehen, sondern ewig sein wird. So hat die Liebe ihm wieder die Hoffnung erweckt. Später schreibt er einmal von ihr: „Die Hoffnung ist eine prophetische Macht, sie geht nicht

auf das, was sein müßte oder sein soll; sie geht einfach auf das, was sein wird ... Sie ist nicht nur eine Zusage, eingegeben von der Liebe, sie ist wie ein Anruf, eine verzweifelte Ausschau nach einem Verbündeten, der selber auch Liebe ist" („Etre et Avoir" p. 115).

Wenn der Tod gegenüber der Liebe ein Anruf zu seiner Überwindung ist, hilft der Tod seinerseits der Liebe, indem er sie läutert. Der Schmerz, den der Tod der Liebe durch den Entzug des Geliebten antut, führt zum Wiederfinden des Geliebten in einer höheren Verbindung. Diese Dialektik der Liebe und des Todes findet sich auf dieser Stufe im Werk Marcels freilich erst angedeutet. Jedenfalls wird der Tod nicht mehr als eine endgültige Vernichtung dargestellt, sondern als das Tor zu einer anderen Welt, wo die Liebe ihre Verheißungen erfüllt sehen wird.

In den Jahren zwischen 1925 und 1933 veröffentlicht Gabriel Marcel kein Drama. Ein paar Tagebuchnotizen erlauben uns, ihn während dieser Zeit auf seinem Weg zu Gott zu begleiten. Am 26. Februar 1929 schreibt er zum Beispiel: „Ich habe ebenso sehr Furcht wie Sehnsucht, mich einzusetzen. Aber diesmal spüre ich, daß etwas in mir ist, das über mich hinausgeht: ich habe eine Verpflichtung auf Grund eines Angebotes angenommen, das mir im Tiefsten meiner Seele gemacht worden ist" („Etre et Avoir" p. 16f.).

Am 5. März 1929: „Ich zweifle nicht mehr. Es ist ein wundersames Glück. Heute morgen habe ich zum ersten Male klar erfahren, was Gnade bedeutet. Diese Worte sind voll Schauer, aber es ist so. Ich bin vom Christentum umhüllt und ich bin darin eingetaucht. Welch glückseliges Untertauchen! Es ist wahrhaft eine Neugeburt, alles ist anders!" (Ebd. S. 17).

Einige Tage später fügt er die Zeilen hinzu, die für unsere Interpretation der letzten Dramen wichtig sein werden: „Gegenseitige Abhängigkeit der seelischen Schicksale, Plan des Heiles: das ist für mich das Erhabene und Einzigartige im Katholizismus" (Ebd. S. 26).

Am 29. März 1929 kann er endlich demütig und froh eintragen: „Heute morgen habe ich die Taufe empfangen in einer inneren Verfassung, die ich kaum zu erhoffen wagte. Keine gefühlvolle Erhebung, sondern ein Empfinden des Friedens, der Ruhe, der Hoffnung und des Glaubens" (Ebd. S. 30).

Nach seiner Bekehrung glaubt Marcel durchaus nicht, nun etwa mehr „erbauliche" Theaterstücke schreiben zu müssen. Er ist überzeugt, daß die Treue zum Leben, die Aufmerksamkeit für das Geheimnis der menschlichen Existenz, die ihn zum Glauben geführt haben, ihm auch weiterhin erlauben werden, seine neue Weltanschauung auszudrücken, ohne daß er etwas Gekünsteltes hinzufügen muß. Seine folgenden Dramen sind wie die vorhergehenden schwer und tief, manchmal düster, immer der menschlichen Tragik sehr nahe, und doch lassen sie jetzt ein neues Licht durchleuchten. Immer steht die Hoffnung im Mittelpunkt, nicht wie eine leichte Lösung, die von außen kommt, sondern wie ein „Angebot im Tiefsten der Seele", das man annehmen oder ablehnen kann.

Im selben Jahre 1933 erschien „Die zerbrochene Welt" (Le Monde Cassé). Christiane Chesnays hat in ihrer Jugend einen Mann geliebt, der ihr in dem Augenblick, wo sie ihm ihre Liebe gestehen wollte, eröffnete, daß er in ein Benediktinerkloster eintreten werde. Sie heiratet einen anderen und sucht ihre innere Enttäuschung in einem mondänen Leben zu betäuben. Beneidet und umworben und von vielen für glücklich gehalten, täuscht sie sich doch nicht über die Leere ihres liebelosen Daseins. „Hast du nicht auch manchmal den Eindruck, daß wir in einer zerbrochenen Welt leben? ... Zerbrochen wie eine entzweigegangene Uhr. Die Feder ist gesprungen ... Die Welt der Menschen ... muß ehedem ein Herz gehabt haben, aber man möchte meinen, daß das Herz aufgehört hat zu schlagen ..."

Sie läßt sich auf dem Weg der Lüge und der Treulosigkeit mitreißen, denn sie hat nicht die Kraft, die Welt in ihrem Bereich wenigstens wieder zusammenzufügen. Da erfährt sie eines Tages, daß der Mönch, den sie früher geliebt hat, kurz vor seinem Tod auf geheimnisvolle Weise ihre Liebe erraten hat. Als ob er ahnte, daß seine eigene Hinkehr zu Gott sie vielleicht der Verzweiflung überlassen hat, hat er für sie auf dem Totenbett gebetet und für sie sein Leben aufgeopfert. So ist Christiane nicht mehr allein. In dem Gebet und dem Opfer des andern findet sie die Kraft, mit der Lüge zu brechen und ein Leben der Wahrheit und der Treue gegen ihren Mann zu beginnen. Wir erinnern uns an das Wort aus dem Tagebuch: „Gegenseitige Abhängigkeit der seelischen Schicksale: das ist für mich das Erhabene und Einzigartige am Katholizismus".

Ein ähnliches Thema hat „Der Stachel" (Le Dard) (1937). Werner, ein deutscher Musiker, der von den Nationalsozialisten verfolgt wird, lebt bei einem Freund in Frankreich. Als sich zwischen ihm und der Frau seines Freundes ein Liebesverhältnis zu entwickeln anfängt, das ernst zu werden droht, beschließt er, nach Deutschland zurückzukehren, obwohl er weiß, was das für ihn bedeuten wird. Kraft seines eigenen Opfers glaubt er das Recht zu haben, von Beatrice zu verlangen, daß sie sich nunmehr mit ganzer Seele ihrem Mann zuwendet und ihn aus einem erniedrigenden Verhältnis, in das er abgeglitten ist, zu retten sucht. Doch Beatrice begehrt auf: „Sie verlangen von mir, bei einem Aussätzigen zu leben, ich bin dazu nicht tapfer genug, Werner, glauben Sie mir!" — Werner sucht sie zu stärken: „Sie werden an mich denken ... Nach meinem Tode werde ich Ihnen beistehen ... und Sie werden dann an das denken, was ich Ihnen gesagt habe: Es gibt nicht nur die Lebenden ..."

Wir müssen noch von einem letzten Drama „Der Durst" (La Soif) (1938) sprechen.[1] Es bedeutet einen weiteren Schritt in die Sinntiefe des Todes hinein, um den die vorausgehenden Dramen kreisen. Wenn der Tod als Opfer angenommen wird, bringt er die Erlösung, indem er voll und endgültig den

[1] Inzwischen sind bei Plon zwei weitere Stücke erschienen: „Unter dem Zeichen des Kreuzes" (Sous le Signe de la Croix) und „Der Abgesandte" (L'Emissaire). Beide sind unter dem einen Buchtitel vereinigt: Vers un autre Royaume.

Egoismus und die Selbstliebe aufhebt. Hier liegt seine tiefere geistliche Bedeutung. Dieses Sterben der Selbstliebe kann aber schon der Lebende verwirklichen, indem er entsagt. Ein Beispiel sind die Ordensgelübde. Hier vollzieht sich ein geistlicher Tod, dessen Wirkkraft uns Marcel in diesem Drama offenbart. Der Eintritt eines jungen Mannes in das Kloster hat hier dieselbe Wirkung wie der Tod des Benediktiners in der „Zerbrochenen Welt". Aus seinem Opfer wird den Seinen so viel reine Liebe angeboten, daß sie die Kraft finden, Familienbande, die sich lösten, neu zu knüpfen.

Wir haben in dem kurzen Überblick längst nicht alle Stücke Gabriel Marcels besprechen können. Die Fragestellungen sollten herausgeschält werden, um zu zeigen, worum es dem Dichter geht. Man muß zugestehen, daß Sartre, was Klarheit und Konstruktion angeht, der bessere Dramatiker ist. Aber beide haben dieselben Probleme, und vielleicht ist Marcel auch deshalb so lange verkannt worden, weil er tiefer geht und der Versuchung zur einseitigen, nihilistischen Übertreibung des Tragischen widersteht.

In Straßburg und in Paris ist das Stück „Un Homme de Dieu" mit Erfolg aufgeführt worden. Vielleicht bricht sich das Werk des Mannes allmählich Bahn, in dem hinter der Verzweiflung immer leuchtender die Hoffnung aufsteigt.

## Umkämpfte Funkorchester

Von WILLIBALD GÖTZE

Wie oft ist schon versucht worden, das Stimmen der Orchesterinstrumente vor einem Konzert in Worte einzufangen! Jenes scheinbar regellose Durcheinander von Tönen, Läufen, Trillern, die doch alle um einen Ton kreisen. Es muß auf den Hörer wohl einen eigenartigen Reiz ausüben, seine empfangsbereite Stimmung erhöhen. Sie erfährt noch eine kleine, ruckartige Steigerung, wenn sich der Konzertmeister erhebt, alle anderen verstummen läßt und eben jenen einen Ton anstreicht, auf den die Musiker ihre Instrumente einstimmen, um dann den Dirigenten zu erwarten. Sein Erscheinen bringt Hörer und Musiker wieder einen Schritt näher an jenes Unausweichliche, Unwiderrufliche, das bevorsteht und mit der ersten Bewegung des Dirigenten seinen Anfang nimmt.

Jede Reproduktion wird zum schöpferischen Akt, indem sie in der Wieder-Gabe einen Schöpfungsvorgang lebendig werden läßt. Und je stärker diese Wiedergabe den Eindruck des Einmaligen, Unwiederbringlichen vermittelt, desto tiefer ist ihre Wirkung auf den Hörer wie auf den ausübenden Musiker.

Ja, auch auf den Musiker! Nie wird er ein Versehen, ein Nachlassen seiner Konzentration, der Zusammenfassung aller seelischen und technischen Kräfte, wieder gutmachen können, und wenn er sein ganzes Leben darum diente. Da gibt es kein rettendes Abklopfen wie in der Probe, kein Wiederbeginnen — unwiderruflich vollzieht sich das Gesetz des Werkes wie im Großen, so im

Kleinen. Gerade diese Unwiderruflichkeit aber ist es, die — jedem einzelnen Musiker lebendig bewußt — jene Höchstform der Gemeinschaftsleistung bewirkt: die Probe auf das Exempel, das abschließende Glied einer Kette, deren andere Glieder die vorangegangenen Proben sind.

Es ist demnach ein Reifeprozeß, der seinen Abschluß findet. Ein solcher Prozeß braucht Zeit. Zeit aber ist Geld, und mit diesem in vielen anderen Bezirken des Lebens so heimischen Satz rühren wir auch an einen der empfindlichsten Punkte der Kunstpflege in unserer Zeit. Was nämlich in der Erhaltung und Arbeit eines Orchesters wirklich teuer ist, sind nicht die Gehälter der Musiker, sondern die Probenzeiten. In ihnen wird das Werk in seinen Teilen erarbeitet, wird damit zum Besitz jedes einzelnen Musikers; und je ruhiger, je weniger beeinflußt von äußeren Umständen, je weniger bedrängt von der Zeit sich dieser Prozeß vollziehen kann, desto überzeugender wird sein Ergebnis sein. Zeit aber ist Geld.

Die Quellen des Mäzenatentums haben sich verlagert. Kirche, Staat, Städte und Bürgertum treten wohl noch immer nach besten Kräften als Erhalter und Förderer auf, aber ihre Mittel sind beschränkt, nicht nur in unserem von schweren Krisen heimgesuchten Land. Zahlreiche Beispiele, gerade auch aus dem Ausland, lassen sich dafür anführen, daß das Mäzenatentum auf jene Institution übergegangen ist, die — viel befehdet und ebenso leidenschaftlich verteidigt — sich zu einem Bestandteil des privaten und öffentlichen Lebens in der ganzen Welt entwickelt hat: den Funk.

Die alten „Kulturorchester", bisher die Träger des Konzertlebens, soweit es Orchester betraf, fühlen sich in ihrem Bestand bedroht von den immer stärker in Erscheinung tretenden Funkorchestern. Wer wollte den Wert der „Tradition" leugnen — Ergebnis einer von höchster Gewissenhaftigkeit getragenen künstlerischen Arbeit, gepaart mit unersetzlicher Erfahrung? Anderseits darf nicht vergessen werden, daß sich die gesellschaftlichen Grundlagen eben dieser Konzertorchester sehr verändert haben. Die großen Konzertgesellschaften, der bürgerliche Mittelstand, schufen einen finanziellen Rückhalt, der heute zum großen Teil fehlt. Die Orchester werden zu Einsparungen gezwungen und damit in ihrer Leistungshöhe gefährdet. Der Vorwurf allerdings, daß der Funk, diese Situation nützend, mit seinen „unbeschränkten" Mitteln (auch sie sind nicht unbeschränkt) rücksichtslos hochwertige Musiker aufkaufe und damit den Bestand der anderen Orchester unterhöhle, erledigt sich schon insofern von selbst, als es einzig darauf ankommt, wie man einkauft. Auch der größte Haufen Steine gibt noch keinen Bau; erst ihre sinnvolle Ineinanderfügung durch den Baumeister, in langwieriger, oft mühsamer Arbeit, läßt ein organisches Ganzes entstehen. Und mit dem „Baumeister" sind wir beim Dirigenten. Nur um ihn als zentral bewegende Kraft vermag sich ein lebenskräftiger Organismus zu bilden. Er ist es, sein künstlerischer Rang, der letzten Endes die Musiker anzieht, nicht nur Geld und angenehme Arbeitsbedingungen (mögen die Zweifler ruhig lächeln). Er ist es auch, der die Musiker hält. Es ist darum sehr verständlich,

wenn sich die Radio-Stationen führende Dirigenten zu verpflichten und ihnen ein möglichst vollwertiges Instrument zu bieten suchen. Wie könnten sie ihren Hörern besser dienen? Der Dirigent wiederum, dem es um die möglichst vollkommene Darstellung des Werkes geht, wird diese am ehesten dort verwirklichen können, wo ihm Instrument und Arbeitsbedingungen die entsprechenden Voraussetzungen bieten.

Nun wäre der Streit nur halb so groß, wenn die Funkorchester in ihren Senderäumen blieben, vielleicht auch einige Male im Laufe eines Konzertwinters in der Öffentlichkeit erschienen, im übrigen aber ein Dasein innerhalb des Funkhauses führten.

Die Entwicklung der letzten Jahre gestattet einen gewissen Überblick, vor allem in Städten, in denen zwei oder mehrere Orchester verschiedenen Ursprungs nebeneinander wirken. Die Arbeitsbedingungen der Konzert- und Opernorchester sind bekannt, die der Funkorchester weniger. In deren Tätigkeit greift einschneidend die Technik mit ihren sehr hohen, mitunter fremdartigen Ansprüchen ein. Auch sie ist noch in ständiger Entwicklung begriffen. Ihre Versuche und Errungenschaften sind viel zu faszinierend, als daß ein Musiker der Gegenwart abseits stehen könnte. Im Gegenteil, sie werden ihn in vieler Hinsicht anregen, so wie von ihm Anregungen auf die Technik zurückwirken werden. Von dieser wechselseitigen Befruchtung hängen Höhe und Entwicklung des Musikerstandes in viel weiterem Maße ab, als es dem flüchtigen Blick erscheinen möchte.

Da ist zum Beispiel die Kontrollmöglichkeit, die das Band bietet. Eindrucksvoller als jedes erklärende Wort zeigt dem Orchester oft eine Aufnahme während der Probenarbeit die noch vorhandenen Mängel. Unmerklich aber schleicht sich hier auch schon eine große Gefahr ein. Die Beobachtung lehrt nämlich, daß der Musiker in Angleichung an den Techniker im Laufe der Zeit versucht ist, nur mehr technisch zu hören. Das trägt zwar die Möglichkeit einer geradezu „teuflischen Perfektion" in sich. Einstellung des Mikrophons wie Tongebung des Musikers aber können in eine Beziehung geraten, die ihn mehr und mehr vom ursprünglich-natürlichen Musizieren entfernt. Die Arbeit im Aufnahmeraum — man ist unter sich — gestattet Unterbrechungen, Wiederholungen, wenn etwas nicht gleich gelingt; und damit ist eines der wesentlichsten sittlichen Momente jedes Musizierens — das des Einmalig-Unwiderruflichen während einer Aufführung — auf das ernsteste bedroht. Nicht als ob die Arbeit im Aufnahmeraum zu künstlerischer Fahrlässigkeit verleiten müsse; aber wer fühlte sich so über jede Schwäche erhaben, daß er nicht ehrlich genug wäre, diese Gefahr zuzugeben?

Bewundernswert sind die Möglichkeiten des Mikrophons und der technischen Steuerung. Doch wo beginnt die Täuschung? Für ihren verführerischen Reiz sei nur ein Beispiel unter vielen angeführt. Senderäume sind meist kleiner als Konzertsäle. Also glaubte man sparen zu können — auch beim Funk! Das Mikrophon sollte zaubern. In den Werken der Klassik und Romantik, dem Grundstock aller Programme, ist die Bläserbesetzung fest-

stehend, die der Streicher in gewissem Sinne variabel. Aber eben nur in gewissem Sinne. Es ist nicht nur eine alte Weisheit, daß man um so leiser spielen kann, je mehr Streicher zur Verfügung stehen, sondern auch, daß ein Forte des gesamten Orchesters desto edler klingt, je mehr ein großer Streicherkörper den Klang der Bläser einbettet, ja aufsaugt. Erst dann ist die im Gesetz des Werkes verankerte Homogenität des Klanges zu erreichen. Natürlich hat Beethoven seine Symphonien nicht mit 16 Ersten Violinen spielen lassen, doch wurden sie auch in anderen Räumen als unseren Konzertsälen aufgeführt. Schränkt man nun im Senderaum die Zahl der Streicher zu sehr ein, so zeigt gerade das Mikrophon mit erbarmungsloser Genauigkeit, wann sie gegenüber den Bläsern die Grenzen natürlicher Tongebung überschreiten müssen. Das Mikrophon hatte entzaubert. Wie immer, wird auch hier des Rätsels Lösung in der Mitte liegen, und man ist von solchen „Einsparungs"-Versuchen und deren Überbrückung durch das Mikrophon inzwischen schon wieder abgekommen. Aber das mißlungene Experiment ist oft aufschlußreicher als ein gelungenes.

Täuscht man erst einmal mit Stimme und Instrument, ist man bald auch in Gefahr, sich selbst zu täuschen. Untrüglich ist es dagegen für jeden Künstler, ob er — allein auf der Bühne oder dem Podium — die Intensität besitzt, den Kern seines Wesens in Vermählung mit dem Kunstwerk „über die Rampe" dringen und in anderen Menschen zum Erlebnis werden zu lassen. Und was für den einzelnen gilt, gilt ebenso für die Vielheit eines Orchesters oder Chores. Die Verführung zur „teuflischen Perfektion" nämlich birgt (auf die Länge der Zeit) als stärkste Gefahr für den Musiker eine Verminderung der Bereitschaft, in einem begrenzten Zeitraum wirklich das Letzte seiner inneren Kräfte herzugeben. Jede darstellende Kunst fordert vom Künstler unerbittlich, daß er an einem bestimmten Tag, in einer bestimmten Stunde bereit sei, um sein Leben zu spielen, den Schöpfungsakt immer wieder in sich zu erzeugen, als wäre es das erste und letzte Mal zugleich, das Erlebnis des Unwiederbringlich-Einmaligen sich aufzuerlegen, nicht als ein Martyrium, sondern als freudig übernommene Aufgabe eines Lebens — und das nicht nur einmal, etwa in einem Augenblick gesteigerter Erregung, sondern oft und immer wieder. Dem wird oft entgegengehalten, daß ja viele Musiker sich dessen gar nicht bewußt seien. Eine Unzahl von Anekdoten gerade über Orchestermusiker scheint das zu bestätigen. Und doch darf vor der Verallgemeinerung solcher lustigen Berichte gewarnt werden. Der Musiker hat ein sehr feines Ohr, wenn er auf die ethische Seite seines Berufes hin angesprochen wird, und die Erfahrung lehrt, daß er weit mehr zu sein bereit ist als nur technisches Instrument, wenn es nur konsequent von ihm gefordert wird. Gerade der Überschätzung der rein technischen Leistung aber setzt ihn das Mikrophon aus.

Soll sich die vollkommene technische Leistung, die Ausgangs-, aber nicht Endpunkt sein muß, mit dem Persönlichkeitswert des Musikers verschmelzen, so sind dafür Zeit und Ruhe unerläßlich. Im allgemeinen müssen die

Orchester heute viel zu viel spielen, um sich erhalten zu können. Dem Musiker bleibt zu wenig Zeit für eigene Arbeit. Und hier hat das Mäzenatentum des Funks eine Aufgabe! Gebt dem Musiker außer seinem vertraglich freien Tag in der Woche noch Zeit für sich! Wie soll der Dirigent Leistungen verlangen können, wenn die Gelegenheit zur Vorbereitung fehlt? Zugegeben: es werden, wie in jedem anderen Beruf, auch hier solche sein, die diese Zeit nicht zu nutzen verstehen oder nicht nutzen wollen. Aber sollen die Minderen zum Maßstab der Besseren werden? Außerdem ist der Konkurrenzkampf viel zu hart, um nicht eine Auslese der Qualität zu erzwingen. Nicht jeder wird zum großen Solisten geboren, doch wie beschwingt es ihn, in einem kleinen Kreise oder in einer kleineren Stadt einmal seine Kräfte allein zu erproben und deren Widerhall zu spüren. Wie wirkt sich das auf seine Leistung im Orchester aus! Aber auch die bescheidenste Aufgabe fordert Stille und Versenkung — braucht Zeit. Nur sie gibt ihm, der gewöhnt ist, als Glied eines Ganzen zu wirken, die innere Sicherheit, um für sich allein bestehen zu können. Gerade dem Musiker des Funks fehlt sonst auf die Dauer die „andere Seite".

Diese „andere Seite" empfängt durchaus nicht nur, sie gibt auch. Jedoch nur, wenn sie spürt, daß der Künstler sich rückhaltlos ausspricht. Jedesmal muß er diesen „Ruck an der Grenze" in sich überwinden. Je seltener er es tut, desto schwerer wird es ihm. Auch hier lehrt die Beobachtung, daß dem Funkmusiker eine Gefahr droht, wenn er gezwungen wird, zu viel im Senderaum zu spielen. Nicht, daß er das Letzte nicht hergeben wollte, nein — es ist eher eine Scheu, sich in Gegenwart vieler sein Herz aus dem Leibe zu reißen. Da sind tausend Augen auf ihn gerichtet, durchaus nicht nur auf den Dirigenten — auch auf den Musiker. Stimmen, Geräusche dringen auf ihn ein, wollen ihn nicht zur Ruhe kommen lassen. Aber er braucht diese Ruhe! Im Sendesaal verschafft sie ihm ein Druck auf den Knopf: rotes Licht, Stille. Welche Faszination aber geht von einem Orchester (nicht vom Dirigenten) aus, wenn es draußen im Konzertsaal in einheitlicher Bewegung die Instrumente zum Spiel ansetzt! Keine leere Form. Gerade durch die Erfülltheit dieser Geste erzwingt sich auch der einzelne die Ruhe im Raum, die ihm im Sendesaal das Rotlicht gibt. So beginnt es, und Takt für Takt geht das Ringen weiter bis zum Aufatmen am Ende des Werkes.

Solange der Funk besteht, wird der Streit dauern, ob es seine Aufgabe sei, nur aus dem Senderaum zu wirken oder auch möglichst viel aus Konzertsälen und Opernhäusern zu übertragen, um eine größere Lebendigkeit der Darstellung zu gewinnen. Diese Lebendigkeit wird mit Nebengeräuschen, Knarren der Türen oder Sitze, mit Husten in Pausen (irgendwer hustet immer) erkauft. Im Saal trägt uns die Spannung der Gemeinschaft über solche Störungen leichter hinweg. Sollten sie aber zu Hause, wenn der Hörer nur auf das Werk und sich selbst konzentriert zuhört, soviel schwerer zu überbrücken sein? Man weiß ja, daß die Übertragung aus einem Saale

kommt, und es hieße gerade die Phantasieleistung des Hörers sehr unterschätzen, wenn ihr diese Belastung nicht zugemutet werden dürfte.

Die Einwendungen kommen übrigens viel weniger von den Hörern als von den Technikern. Achten wir auch deren Stimmen nicht gering! Gerade um der makellosen Leistung willen, die sie anstreben. Nur droht diesmal ihnen die „teuflische Perfektion" einen Streich zu spielen: das sauberste Band wird nie die Spannung ersetzen, die Gebender und Empfangender im Saale gemeinsam erwachsen lassen. Auch hier gilt es einen Weg zu finden, indem man zu möglichst vielen Sendungen und Aufnahmen, soweit das der Raum erlaubt, Hörer einlädt. Die Musiker wollen es ja selbst; es geschieht auch schon, aber je konsequenter es durchgeführt wird, desto spürbarer wird der Erfolg sein.

Das sinnliche Grundelement des Tones bedarf für seinen Hall des Widerhalls und wird dabei oft in Gegensatz zur Technik geraten. Das soll uns nicht entmutigen — hier ist einer der zeitgeborenen Widersprüche, wie sie immer wieder auftreten und nur in gemeinsamer Bemühung sinnvoll gelöst werden können. Denn das Ziel ist gemeinsam: die Darstellung des Kunstwerkes.

Der Funk läßt die Welt zum Ohr werden, und wer wollte nicht zu ihr sprechen? Der Konzertsaal stellt diese Welt im kleinen dar, lebendig bis in den letzten Winkel, geladen mit Spannung, unberechenbar in der Reaktion. Deshalb muß sich auch der Musiker des Funks dieser Welt im kleinen immer wieder aussetzen. Herausgenommen aus der Geborgenheit des Aufnahmeraumes und ohne die Sicherung des Rotlichtes muß er immer wieder die Probe bestehen. Gerade auch weil seine Aufgaben im Rahmen des Sendeprogrammes sehr wechselnd sind, bedarf er der Bewährung in großen Aufgaben vor der Öffentlichkeit. Sogar öfter und mehr, als es ihm zurzeit vergönnt sein soll. Nur so wird er bewahrt vor der Gefahr der Anonymität, der schlimmsten, die es gibt, sofern es sich um Kunst handelt. Auch im Rahmen eines großen Ganzen entscheiden letztlich nur Einsatz und Wert der Persönlichkeit. Immer wieder muß ihr das Einmalig-Unwiderrufliche ihres Tuns zum Bewußtsein kommen, um sie erstarken zu lassen. Sie muß sich aber auch ungehemmt gerade nach der Seite des ton-sinnlichen Ausdruckes hin entfalten dürfen. Hier gibt es nur ein Gesetz: das Werk selbst. Jeder Musiker, jedes Orchester wird sich auf seine Art mit ihm auseinandersetzen. Je verschiedenartiger die Kräfte, desto abwechslungsreicher die Darstellungen. Der Bessere ist auch hier der Feind des Guten. Die Leistung entscheidet.

Das Mäzenatentum des Funks kann Ziel und Aufgabe keinesfalls darin sehen, dem Musiker ein möglichst hohes Gehalt bei wenig Arbeit zu bieten — diesen Vorwurf kann man getrost als Fehldeutung abtun —, sondern Klangkörper aufzubauen und zu erhalten, deren Struktur eine Arbeitsverteilung ermöglicht, die dem Musiker Zeit und Ruhe für sich selbst läßt. Es gilt, ein Orchester nicht nur zu erhalten, sondern auch zu pflegen. Das wäre dann die Gabe des Mäzens nicht nur an die Musiker, sondern ebenso an die Hörer.

Denn ihnen gilt ja alle Bemühung! Für sie sollen diese Instrumente entstehen, die unter Führung einer großen Persönlichkeit das Werk aus dem Schattenreich der Notenschrift emporheben, in lebendigen Klang verwandeln und es aus der kleinen Welt des Saales — getragen von den Wellen der Technik — an das Ohr der Welt dringen lassen.

# Zeitbericht

**Sturm über Korea — Aufblühendes Christentum in Japan — Die Kardinalfrage der Weltmission — Sozialpionier im Priestergewand — Um die Hebung der farbigen Völker — Der Ruf nach Freiheit — Kirche Deutschlands im Spiegel — Ein Blick auf Frankreich — England als Missionsland — Liturgische Erneuerung — Der Katholikentag der Verinnerlichung.**

Vorbemerkung. Der Zeitbericht soll in Form von Kurzberichten aus aller Welt Wichtiges und Wesentliches aus dem Geschehen der Zeit herausheben und vom Standpunkt unserer Zeitschrift aus beleuchten: Zeitereignisse, Zeiterscheinungen, Strömungen und Fragen der Zeit. Die Art der Berichterstattung wird es ermöglichen, das vielfältige Zeitgeschehen rascher in den Blick zu bekommen und im Lauf eines Jahres die wichtigsten Gebiete des Kulturlebens zu überschauen.

Die Schriftleitung

**Sturm über Korea.** In einem Ausmaß wie wohl nie zuvor in der Geschichte hat der örtlich begrenzte Korea-Konflikt von seinen ersten Tagen an die gesamte Weltöffentlichkeit in seinen Bann gezogen und die Menschheit im Bewußtsein einer globalen Bedrohung geeint. „Es nützt nichts", so schreibt die in Wien erscheinende Zeitschrift „Wort und Wahrheit" im Leitartikel des Augustheftes, „eilfertig zu versichern: Wir sind nicht verwickelt (so — unmittelbar nach dem Überfall auf Südkorea — der britische ‚Evening Standard', gewiß als Äußerung einer wirklichen Stimmung), wenn einem bereits das Fangnetz übergeworfen ist. Will man das nicht wahrhaben, so verzichtet man damit auf die Chance der Befreiung. Wir sind verwickelt, alle, wenn irgend auf der Welt, gleichgültig wo, ein Konflikt vom Zaun gebrochen wird, der, wie der koreanische, nur für Verblendete nicht erkenntlich, Element eines umfassenden Planes ist."

Daß auch und gerade der Christ, vorab der deutsche Katholik, sich in banger Sorge und Anteilnahme dem von Krieg und Kommunismus bedrohten Südkorea verbunden fühlt, liegt nicht nur darin begründet, daß Korea sich als eines der ersten Länder des Fernen Ostens dem christlichen Glauben erschloß, sondern auch in der Tatsache, daß deutsche Ordensleute, Missionsbenediktiner der Erzabtei St. Ottilien, in hervorragendem Maße an der Ausbreitung und Befestigung des Glaubens unter den 200000 Katholiken in dem „Land der Morgenfrische" beteiligt waren. „Heute", so schreibt die Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 30. Juli 1950 in einem Bericht über die „Katastrophe über dem Weinberg Gottes in Korea", „bangt der Orden und die Heimatabtei der Benediktiner-Missionare von Korea nicht nur um das runde Dutzend gewichtiger, ja erster Kräfte, die von den Kommunisten längst gefangen genommen wurden, seit der Missionsbesitz enteignet ist und das Priesterseminar eine ‚Hochschule für Marxismus' aufnehmen mußte. Die Sorge aller, die sich den opfermutigen Missionaren im Fernen Osten verbunden fühlen, gilt heute jedem einzelnen der über fünfzig Männer und Frauen, die der Mission angehörten, und deren Schicksal völlig ungewiß ist. Mancher von ihnen wird gewiß heute noch unter täglichem, ja stündlichem

Einsatz seines Lebens die versprengte und verschüchterte Gemeinde im Glauben stärken."

Von den etwa 250 protestantischen Missionaren wurden nach einer Meldung der „Time" vom 10. Juli 1950 etwa hundert bereits kurz nach Beginn der Kampfhandlungen nach Japan evakuiert, wo nun auch die Mehrzahl der übrigen Missionare das Ende des Krieges abwartet, während eine kleine Anzahl Freiwilliger den koreanischen Christen in ihrer schweren Lage beisteht. Über die Koreachristen selbst urteilt Dr. Rowland M. Cross, Sekretär der Foreign Missions Conference für den Fernen Osten: „Sie sind aus dem Stoff, aus dem man Märtyrer macht. Wir erwarten, sie bleiben fest."

**Aufblühendes Christentum in Japan.** Zur gleichen Zeit, wo das Christentum in Korea von schweren Stürmen heimgesucht wird, erlebt die Kirche in Japan einen „Zweiten Frühling", der selbst alte, erfahrene Missionare an die Tage des heiligen Franz Xaver erinnert. Die Gesamtzahl der Katholiken, die nach den schweren Verlusten des Krieges — die Atombombe von Nagasaki forderte allein an die 10000 Opfer — etwa 102000 betrug, war bis zum 30. Juni 1949 auf 130388 angestiegen, nicht eingerechnet die 15278 Taufbewerber. Noch stärker ist die Zunahme des ausländischen Missionspersonals von 576 bei Kriegsende auf 1329 bis Ende 1949, wobei allein die Zahl der Missionare von 241 im Jahre 1940 auf 642 im Jahre 1949 gestiegen ist. Die Gesellschaft Jesu hat seit dem Kriege 87 ihrer Mitglieder nach Japan entsandt. Groß ist auch die Zahl der einheimischen Schwestern — 1689, das sind etwa sechs Prozent aller erwachsenen katholischen Frauen Japans —, die sich zusammen mit den 687 ausländischen Schwestern aus 46 Ordensgenossenschaften der erzieherischen, sozialen und caritativen Tätigkeit widmen. Wenn man freilich bedenkt, daß Japan im Jahre 1598, kurz vor Ausbruch der blutigen Verfolgung schon einmal 500000 Gläubige zählte, so erscheint die heutige Zahl von 130000 Katholiken noch klein, und an Massenbekehrungen ist bei einem so hochzivilisierten Volk nicht zu denken. Doch gibt die endlich erlangte völlige Freiheit für das Wirken des Christentums, der Zusammenbruch des geistigen Erbes und das Suchen des Volkes nach neuen, beständigen Werten der aufstrebenden Kirche Japans, Missionaren wie Gläubigen, die anfeuernde Überzeugung, daß die Kirche in Japan größere Aussichten hat als je zuvor. Tatsächlich melden sich weit mehr Taufbewerber, als die Priester annehmen können, und Zehntausende warten noch, die gerne Unterricht nehmen würden, wenn die Missionare Zeit für sie hätten.

**Die Kardinalfrage der Weltmission,** die sich schon in dem über Japan Gesagten abzeichnet, behandelt Augustin Tellkamp SVD. in einer eben erschienenen Schrift mit dem alarmierenden Titel „Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission" (Münster, Aschendorff, DM 3.60). Es ist kurz gesagt das zahlenmäßige Mißverhältnis zwischen den missionsbereiten Völkern und dem für sie verfügbaren Missionsstab, noch deutlicher: der Priestermangel, der sich gerade in den Ländern mit den größten Missionsaussichten und -erfolgen am schnellsten und stärksten fühlbar macht, einmal durch Verlangsamung oder gar Stillstand des Bekehrungswerkes, dann aber auch durch das Absinken der Neuchristen infolge religiös-sittlicher Mängel, die wiederum auf das Fehlen ausreichender Missionskräfte zurückgehen. „In der Heimat kann ein Seelsorgspriester durchschnittlich nicht für mehr als 1000 praktizierende Christen sorgen, sollen alle vollauf zu ihrem Rechte kommen. Dann aber muß man in den Missionen weit unter dieses Maß hinuntergehen. Denn erstens bilden in fast allen Missionen die Christen nur eine Minderheit, sind folglich über einen weiten Raum und viele Gemeinden

zerstreut; und zweitens soll der Missionar doch einen erheblichen Teil seiner Kraft und seiner Zeit für das Bekehrungswerk im eigentlichen Sinne verwenden, darf also nicht schon durch die Getauften voll in Anspruch genommen werden. Der Apostolische Internuntius von China, Msgr. Riberi, hat unter dem 1. Juli 1949 ein Rundschreiben an die Oberhirten in China erlassen, worin er die Forderung erhebt, daß es eigentlich notwendig wäre, daß für je 500 Getaufte ein Priester zur Verfügung stände. Und diese Forderung ist gewiß berechtigt, nicht nur für China, sondern für manche andere Missionen. Wenn wir aber diesen Maßstab anlegen wollen, welch ein ungeheures Personal-Defizit marschiert damit vor unseren Augen auf!" (S. 48). Die aufrüttelnde, durch konkrete Beweisführung sorgfältig unterbaute Studie schließt mit den Worten (S. 71): „Wenn die Vorsehung zugelassen hat, daß die Probleme in solch tragischer Größe vor uns aufstehen, wird sie auch dafür sorgen, daß es an den Heilmitteln nicht fehlt." Dazu gehört: 1. der bestmögliche Einsatz der Priester in der Mission wie in der ganzen Weltkirche „frei von den einengenden nationalen und anderen kleinlichen Schranken, die die Menschen selber aufgerichtet haben", 2. Anwendung aller übrigen Mittel — Heranziehung des Laienelementes in Heimat und Mission, außerordentliche Seelsorgshilfen und Mitwirkung der Presse —, um den noch auf weite Sicht fortbestehenden Priestermangel auszugleichen.

**Sozialpionier im Priestergewand.** Welch weitreichende, im besten Sinne revolutionierende Wirksamkeit ein einziger Priestermissionar zu entfalten vermag, zeigt die Gestalt des am 5. August 1948 verstorbenen Marianhiller Trappistenpaters Bernhard Huß aus Ödheim bei Heilbronn, dessen Leben und Wirken erst jetzt in Deutschland die längst verdiente Darstellung gefunden hat (Herder-Korrespondenz Juli 1950, S. 474—478, und Katholische Missionen, Heft 4, 1950, S. 103—106). Was dieser ebenso willensstarke wie weitblickende Trappist nach seinem Leitwort „Bessere Felder, bessere Heime, bessere Herzen" unter den Bantustämmen geleistet hat, trug ihm mit Recht den Ehrennamen des größten Sozialapostels von Südafrika ein. Eines seiner Worte war: „Arbeite so, daß du die Welt besser hinterläßt als du sie vorgefunden hast." Als er 72jährig starb, hatte er Hunderttausenden von Bantunegern auf dem Weg über „bessere Felder und bessere Heime" zu „besseren Herzen" verholfen.

**Um die Hebung der farbigen Völker.** Die Ziele und Gedanken, die das Wirken dieses Missionspioniers trugen, wurden in ihrer Richtigkeit bestätigt durch die Erkenntnisse, die auf dem Kongreß für Katholische soziale Aktion in Rom Ende Mai dieses Jahres zur Sprache kamen. Der Kongreß, an dessen Teilnehmer Papst Pius XII. seinerzeit die vielbesprochene Rede über das Mitbestimmungsrecht hielt (vgl. das Augustheft dieser Zeitschrift, S. 375), beschäftigte sich u. a. eingehend mit den kulturell zurückgebliebenen Gebieten, besonders in den überseeischen Ländern. Man war sich darüber klar, daß die Abwehr des Kommunismus unter den afrikanischen und asiatischen Völkern allein durch Propaganda gegen die Diktatur nicht genügt, sondern ergänzt werden muß durch Ausbau des Unterrichts, durch Hebung der Industrie und Landwirtschaft usw. Noch immer lebten zwei Drittel der Menschheit in Not. Die Hilfe privater Organisationen reiche nicht mehr aus, es sei vielmehr die gemeinsame Anstrengung aller Kräfte nötig, um die aus der Verelendung erwachsenden sozialen Gefahren zu beseitigen. Auch die Missionsorden müßten heute mit den Grundsätzen und Erfahrungen christlicher Sozialpolitik vertraut sein, um den farbigen Völkern wirksam helfen zu können.

**Der Ruf nach Freiheit.** Unter der Überschrift „Ein Manifest der Widerstandsbewegung in Ungarn" veröffentlicht die halbmonatlich in Zürich erscheinende Zeitschrift „Orientierung" in ihrer Nr. 14/15 vom 31. Juli 1950 ein Dokument der Zeit, das auf Umwegen ins Ausland gedrungen ist. Das Flugblatt beleuchtet grell den Grad der Knechtung, der die Arbeiterschaft Ungarns (und nicht sie allein) unterworfen ist, offenbart aber auch die Empörung über die Unterdrückung der Freiheit, die diesem edlen und stolzen Volk über alles geht.

„... Vor 50 bis 60 Jahren, auf dem Höhepunkt der kapitalistischen Ausbeutung, hatten die Arbeiter täglich 14 bis 16 Stunden zu schuften. Unsere Kameraden im Westen erinnern sich heute kaum mehr an dieses unwürdige Leben, weil die Kampforganisationen der Arbeiter es längst beseitigt haben. Uns ungarischen Arbeitern ist jetzt, im Jahr 1949/50 erneut dieses schändliche Los zuteil geworden. Nur hält man diesmal die Arbeitenden mit den Schlagwörtern der moskowitischen Freiheit zur Fronarbeit von täglich 12 bis 16 Stunden an. Der gerechte Lohn unserer Arbeit wird uns vorenthalten; man will uns glauben machen, daß wir für die Freiheit so qualvoll roboten müssen. Unterdessen werden wir der Reihe nach um alle Errungenschaften gebracht, die wir uns im Laufe eines Jahrhunderts erkämpft haben: Um das Streikrecht, das Vereinigungsrecht, die Redefreiheit, die gewerkschaftliche Autonomie, die freie Wahl des Arbeitsplatzes, den bezahlten Urlaub, den Minimallohn, die maximale Arbeitszeit... Wer nur eine leise Bemerkung wagt, verschwindet aus unseren Reihen. Nie vorher hat der Arbeiter in Ungarn ein so miserables Leben gehabt. Aber wir werden gezwungen, dies alles nun 1950 zu feiern!

Die Unterdrücker geben sich nicht damit zufrieden, unsere körperliche Kraft und Gesundheit zugrunde zu richten, den Sinn unseres Lebens zunichte zu machen. Sie trachten auch nach unserer Ehre. Sie schicken uns russische ‚Spitzenarbeiter' auf den Hals, die uns lehren sollen, richtig zu arbeiten. Diese ‚Spitzenarbeiter' und ‚Stachanovisten' haben aber keine Ahnung davon, was außerhalb der Sowjetwelt ist und geschieht. So ahnen sie leider auch das nicht, daß wir von ihren sogenannten Arbeitsmethoden nichts wissen wollen, da diese uns in die Zeit unserer Großväter zurückwerfen würden. Der ungarische Arbeiter hielt mit dem Westen Schritt; deshalb hat er die veralteten russischen Methoden nicht nötig. Die propagandistische Überschätzung der Sowjetarbeiter verfolgt nur den Zweck, den guten Ruf des ungarischen Arbeiters zu zerstören, in ihm ein Minderwertigkeitsgefühl zu wecken und ihm gleichzeitig einzureden, daß die primitive sowjetische Lebens- und Arbeitsweise die fortschrittlichste auf der Welt sei. Wir protestieren entschieden gegen die schmählichen Bemühungen, die uns auf das materielle und geistige Niveau des Sowjetmenschen zurückstoßen wollen.

Die Tyrannei wütet nicht bloß an unseren Arbeitsplätzen; sie dringt sogar in unsere Heime ein. Die jungen Arbeiter werden gegen die alten gehetzt, die Kinder gegen die Eltern. Wir wagen nicht mehr vor unseren Kindern zu reden; denn wir können nie wissen, ob wir nicht von ihnen — vielfach unwillkürlich — verraten werden. In jedem Augenblick können wir von der Polizei verschleppt werden — auf Nimmerwiedersehen.

Die einst einige Arbeiterschaft ist jetzt in Kasten zersplittert. Das wilde Hasten, die Angeberei, der künstlich genährte Haß ziehen immer tiefere Kluft zwischen Arbeitern und Arbeitern. Diesen inneren Spaltungsversuchen soll unser stärkster Widerstand gelten. Die gefährlichste Waffe der Unterdrücker ist eben das, die Kräfte der Arbeiter zu zersplittern und sie dadurch um so leichter der Willkür der Machthaber auszuliefern. Diejenigen, die in den Spitzeldiensten, in der Zersetzungstätigkeit und im Ausbeuten der Arbeiter die vorzüglichste Leistung zeigen, werden uns als Vorsteher aufgezwungen. Aus dem Auswurf der Arbeiter-

klasse, aus denjenigen, die sich in der beruflichen Arbeit nicht bewähren, werden die ‚Arbeitertreiber', die ‚Arbeiterdiktatoren', ‚Vertrauensleute', und Parteisekretäre erzogen.

Das ist das traurige Bild unserer Knechtschaft. Hilfe dürfen wir von nirgends erhoffen. Die Hände unserer Unterdrücker reichen heute noch weit, bis in die freien westlichen Gewerkschaften hinein. Sie scheuen keine Anstrengung, um die Augen und Ohren der westlichen Arbeiter zu verschließen, damit diese unseren Hilferuf überhören, unsere wirkliche Lage übersehen."

**Kirche Deutschlands im Spiegel.** In der bekannten Wochenschrift „Michael" (Nr. 32 vom 6. August 1950) hat ein „französischer Seelsorger und Ordenspriester, der ein halbes Jahr zum Studium der religiösen Verhältnisse in Deutschland weilte", seine Eindrücke auf Grund vieler Gespräche mit Priestern und Laien zusammengefaßt. Es ist immer anregend, zu hören, wie sich die eigene Lage im Auge eines Fremdbeobachters spiegelt. Dabei wird man, um die Kritik richtig zu würdigen, den anders gearteten Volkscharakter des Beobachters, seinen Standort als Ordensmann und die nicht allzulange Zeit der Beobachtung im Auge behalten. Nach Worten der Anerkennung für die gepflegten Kirchen und Kapellen, die großen Prozessionen und eindrucksvollen Gemeinschaftsgottesdienste, die er in Deutschland fand, fährt er fort: „Die Kirche in Deutschland ist zweifellos ein gut organisiertes Gefüge, aber meine anfängliche Bewunderung ist einer inneren Unruhe gewichen. Ich denke an das Evangelium und finde statt des von innen heraus wirkenden Sauerteiges manchmal eine Macht (oder den Anschein einer Macht?). Ich denke an die Seligpreisungen der Bergpredigt und finde sie zu wenig gelebt. Der Priester wird geehrt und geachtet, aber diese Ehrfurcht und diese Achtung bedrücken, weil sie zu sehr an die Haltung eines Kindes vor dem Schulmeister, eines Dieners vor seinem Herrn erinnern. Er ist gebildet und oft voller Eifer. Aber entfernt seine Bildung ihn nicht oft von den Armen und den Proletariern, und gleicht sein Eifer nicht oft dem eines guten Verwalters irdischer Güter? Er ist auf seine schöne, gepflegte Kirche stolz — gepflegt dank ausreichenden Personals. Aber bedenkt er beim Anblick der prunkvollen Meßgewänder und Altargeräte, der Glocken und der schönen Orgel, daß es vielleicht in seiner eigenen Pfarrei noch Leute ohne Obdach gibt, ja, daß Gemeinden in der Diaspora und in den Lagern der DPs ohne eigene, auch nur die kleinste Kapelle sind? Das Evangelium verlangt von uns, arm zu sein und nicht mächtig. Diese Botschaft richtet sich vor allem an die Christen des zwanzigsten Jahrhunderts. Wie kann man die Armen bekehren, wenn man nicht selber arm ist?

Ist das eine Anklage? Nein! Ich wiederhole nur, was viele Laien und Priester zu mir sagten. Sie meinen, in einem Engpaß zu stehen und suchen verwirrt einen Ausweg. Aber diese Aufgabe ist schwer, da sie alle Gefangene einer bestimmten Erziehung sind, Gefangene ihres Berufskreises und einer Organisation, die sie lähmt, die sie überhäuft mit komplizierter und erdrückender verwaltungstechnischer Arbeit. Wenn schon der Priester durch seine Erziehung vom Armen entfernt wird, so laufen die schönen Organisationen Gefahr, diese Kluft noch zu vertiefen. Der Arme, der an die Pforten der Kirche klopft, findet zu oft eine Verwaltung. Manchmal, nicht immer verständlicherweise, kann sein Wunsch erfüllt werden. Aber wo findet dieser Arme Gerechtigkeit und Liebe, wie kann eine Verwaltung seinen Durst stillen? Er möchte einen Bruder finden — und eine Sekretärin öffnet ihm die Türe ...

Viele Kirchen sind gefüllt, gewiß, aber es gibt Gebiete, die fast glaubenslos sind. Große Arbeitermassen entfernen sich von der Kirche. Eine erschütternde Menge von ‚Vagabunden' und vom Leben Ausgestoßener bleiben außerhalb jeder

religiösen Gemeinschaft. Große Scharen Jugendlicher erlebten nach dem Krieg mit der Vernichtung eines Regimes auch die Vernichtung ihres Glaubens. Sie erwarteten von der Kirche eine Botschaft, die sie retten sollte. Viele von ihnen haben mir gesagt, daß diese Botschaft sie nie erreichte."

**Ein Blick auf Frankreich.** Wenn der eben zitierte Aufsatz die Frage stellt: „Sind wir Katholiken aller Länder, in Frankreich wie in Deutschland uns klar genug über die tatsächliche Lage der Welt, über ihre wirtschaftliche, soziale, religiöse Wirklichkeit?", so zeigt der Bericht, den der Dominikanerpater Loew in der Zeitschrift „Masses Ouvrières" (mitgeteilt in „Orientierung" Nr. 14/15 vom 31. Juli 1950) über das Christentum bei den Hafenarbeitern von Marseille veröffentlicht hat, daß man in Frankreich auch die Lage im eigenen Lande kritisch zu sehen sucht. Wenn der Bericht auch über die religiösen Zustände im Proletariat für den Kenner der Verhältnisse (nicht nur in Frankreich) nichts wesentlich Neues sagt, so erklärt er doch das Bemühen um neue Seelsorgsmethoden, um dieser Welt von Un- und Aberglauben zu begegnen (vgl. im Maiheft unserer Zeitschrift S. 127—137: Missionarisches Frankreich).

Von hundert Arbeitern lehnen neunundneunzig den Glauben an einen Geistgott und an die Unsterblichkeit der Seele absolut ab. „Diese Feststellung gilt ganz allgemein. Etwa dreißig Prozent der Arbeiter geben zu, daß es ‚etwas über uns geben muß' (niemals heißt es Jemand)." Was sie sich vorstellen ist schwer zu sagen; es ist das „Geheimnis der Natur". Die Leute wehren sich aber heftig, wenn man es Gott nennen will. Die meisten nehmen irgendeine geheime, keineswegs persönliche Kraft an; alles bleibt sehr verworren. Der übliche Einwand ist: „Hast du vielleicht den lieben Gott gesehen? Also!" Auf keinen Fall betet man zu diesem Gott. Manche Leute verstehen unter Religion ganz einfach, Gutes tun. Auch jene, die glauben, sie hätten Religion, leben in Wahrheit nur in einem gewissen Aberglauben dahin. Für sie ist Gott ein Wesen, das man um Gesundheit, Arbeit, Glück in der Lotterie bittet; sobald aber ein Unglück geschieht, wirft man den Glauben über Bord. Außerhalb der kirchentreuen Familien glaubt kein Mensch an die Unsterblichkeit der Seele. Da hört man sofort: „Das werden Sie mich niemals glauben machen, daß mit dem Tod nicht alles aus ist."

Wie der Geist, so existiert auch das Gewissen für diese Menschen nicht. Das einzige allgemein anerkannte Gesetz ist, daß man den „Forderungen der Natur" nicht widerstehen kann, vor allem was die geschlechtliche Sittlichkeit betrifft. Man findet es ganz normal, daß ein Mann seiner Frau, wenn diese krank oder abwesend ist, nicht die Treue hält.

Die Zahl „praktizierender" Christen schrumpft immer mehr zusammen. Die Jungen machen meist mit 14 oder 15 Jahren Schluß, die Mädchen, wenn sie heiraten. Die an den religiösen Gebräuchen festhalten, tun es ohne Überzeugung, ihre Lebenshaltung ist weitgehend heidnisch und unterscheidet sich kaum von den anderen. Wenn man die Kinder noch taufen läßt, so häufig aus einer Art Aberglauben, weil den Kleinen sonst „etwas fehlen würde". Man bestellt die Taufe beim Geistlichen, wie man eine Ware im Laden einkauft. Auch die Erstkommunion ist nur Brauchtum; sie gibt Anlaß zu einem Familienfest. Die kirchliche Eheschließung behält man bei, „weil es bei uns immer so gemacht worden ist". In Wirklichkeit glaubt der junge Mann gewöhnlich überhaupt nichts, und bei den jungen Mädchen geht es meist nicht über den heiligen Antonius von Padua hinaus. Die vorherige Beichte wird abgelehnt, man hält sie für eine Erfindung der neugierigen Geistlichen; geht man aber alle paar Jahre einmal in den Beichtstuhl, so sagt man selbstverständlich nur, was man gerade will. Auf das kirchliche Begräbnis legt man Wert, weil man doch nicht „wie ein Hund verscharrt werden will". Alle diese

Riten sind also ihrer religiösen Bedeutung entleert, sie gehören zu den bürgerlichen Bräuchen und verbinden mit den Vorfahren, aber nicht mit Christus und der Kirche. Der Bericht schließt mit den Worten: „Es würde uns verantwortungslos erscheinen, die Augen zu schließen. Wenn wir uns in Illusionen wiegen, wird diese Lüge schließlich alles verderben; denn die bloßen Gebräuche verschließen die Augen und Herzen dem wahren Christentum."

**England als Missionsland.** In der in Oxford erscheinenden Zeitschrift „Blackfriars" vom Dezember 1949 (hier zitiert aus dem Maiheft 1950 der „Dokumente", Kösel-Verlag, S. 224) gelangt der Herausgeber bei einem Vergleich mit den französischen Verhältnissen zu folgender Feststellung: „Man hat geschätzt, daß in England nur sieben Millionen Menschen irgendeine Form des Christentums praktizieren. Davon sind zwei oder drei Millionen katholisch, weitere zwei anglikanisch und der Rest vermutlich nonkonformistisch. Wenn das stimmt — und es muß, nach den Erfahrungen des Alltags zu urteilen, ziemlich nahe an die Tatsachen herankommen —, dann ist damit gesagt, daß es nahezu vierzig Millionen Menschen sind, die tatsächlich praktizierende Heiden sind. Nur jeder sechste Mensch hat genügend Glauben an das Evangelium Christi, um irgend etwas Positives dafür zu tun. Und der Rest? Gewiß, die Gradunterschiede der Gleichgültigkeit, der Feindseligkeit gegen das Christentum und der positiven Bejahung eines heidnischen Verhaltens sind von unendlicher Mannigfaltigkeit. Aber zusammen ergeben sie ein großes Volk, das Christus nicht kennt, ein Volk, dem das Evangelium nicht gepredigt worden ist. Viele davon, wenn nicht die meisten, sind gleichgültig und apathisch; aber wir können ihnen daraus keinen Vorwurf machen, es sei denn, sie hätten die Möglichkeit gehabt, vom Feuer der Gottesliebe und der Erkenntnis des auferstandenen Christus entflammt zu werden. Wenn sie den wahren Christus und nicht lediglich ein verfälschtes Bild von ihm verschmäht haben, dann liegt die Verantwortung bei ihnen. Aber solange das nicht der Fall ist, liegt die Verantwortung für ihr Heil bei den Katholiken, die alle die Sendung empfangen haben, das Evangelium zu verkünden." Nachdem der Verfasser betont hat, daß die französischen Methoden der Mission sich nicht ohne weiteres auf England übertragen lassen, fährt er fort: „Solange wir geneigt sind, die Kirche als statische Größe zu behandeln, werden wir uns weitgehend auf katholische Klubs und verschiedene sonstige Einrichtungen verlassen, deren Zweck darin besteht, die Katholiken zusammenzuschließen und sie von der heidnischen Welt, in der sie leben, fernzuhalten. Aber dann würden wir einen verlorenen Kampf kämpfen. Wenn wir uns jedoch umwenden, um die Mission ad extra zu erkennen, um die anschwellenden Millionen zu sehen, die danach verlangen, daß Gottes Wort ihnen gebracht wird, danach verlangen kraft der bloßen Tatsache ihrer Unwissenheit und ihres Unbehagens: dann werden wir finden, daß Mittel und Wege in Hülle und Fülle zu Gebote stehen. Es braucht durchaus nicht die Methode des Predigens von einer Seifenkiste aus zu sein; bestimmt aber irgendeine Form von intensivem Gebet und liturgischem Leben, von Zupacken verschiedenster Art. Die Kirche sendet jeden Katholiken in das Missionsfeld, um das Reich auszubreiten. Die Mission erlahmt aber, wenn wir in unserer bequemen Kirchenbank sitzen und annehmen, daß das Reich bereits errichtet ist."

**Liturgische Erneuerung.** Neben den tiefen Schatten, die sich bei einer nüchternen Bestandsaufnahme der religiösen Lage in weiten Teilen Europas zeigen, dürfen doch auch die positiven Kräfte und Strömungen nicht übersehen werden, die sich, wenn auch weniger auffällig und meist auch weniger stark besprochen, so doch ebenso unzweifelhaft durch die katholische, ja die ganze christliche Welt hin als

Anzeichen eines neuen christlichen Wachstums in die Tiefe und Weite bemerkbar machen. Eine dieser Grundströmungen, in der sich besonders klar das Wirken und Walten der Vorsehung für das innere Wachstum des Gottesreiches kundgibt, behandelt der Benediktiner Theodor Bogler in seinem Buch „Liturgische Erneuerung in aller Welt" (Maria Laach 1950, Verlag Ars Liturgica). Das Buch, das 21 Originalberichte aus aller Herren Länder bringt, gibt zum erstenmal einen Überblick über den Stand des liturgischen Lebens in der Alten und Neuen Welt. Wie von vornherein zu erwarten war, ist der Wirkungsgrad der liturgischen Erneuerung in den einzelnen Ländern sehr verschieden, was aus den meist erfreulich ungeschminkten Berichten deutlich hervorgeht. Auf die kürzeste Formel gebracht, steht der deutsch-französische Sprachkreis, was Breite und Tiefe der Bewegung betrifft, an der Spitze (Deutschland, Frankreich, Belgien, Holland, Österreich und die Schweiz); in Italien, Spanien, Portugal, in den nordischen Ländern (England, Dänemark) sowie in Nordamerika und Kanada ist die Saat im Wachsen, in Lateinamerika (Brasilien, Chile, Argentinien, Uruguay, Mexiko) und in Australien steht sie offenbar noch sehr in den Anfängen (China, Japan und Afrika sind Missionsländer und daher einer „Erneuerung" durch Liturgie noch kaum bedürftig). Es ist verständlich und entspricht der tatsächlichen Lage, wenn von den Berichterstattern — in der überwiegenden Mehrzahl Söhnen des heiligen Benedikt — überall in der liturgischen Arbeit der überragende Einfluß des Benediktinerordens hervorgehoben wird, der seine vornehmste Aufgabe im Opus Dei, der würdigen Feier der Liturgie, erblickt. Immerhin darf zur Abrundung des Bildes hinzugefügt werden, daß u. a. auch Autoren wie J. Kramp S. J. und Jungmann S. J. für die praktische Verbreitung und geschichtliche Vertiefung liturgischen Denkens wichtige Beiträge geleistet haben. Auch das richtungweisende Werk des amerikanischen Jesuiten Gerald Ellard, „The mass of the Future" (Milwaukee 1948, The Bruce Publishing Company), wäre hier außer dem Namen des Verfassers zu nennen gewesen.

Daß hinter dieser auf der ganzen Welt zu verfolgenden Erneuerungsbewegung weit über alle menschlichen Bemühungen hinaus eine höhere Macht steht, beweist die Tatsache einer gleichgerichteten Entwicklung in der protestantischen Welt. Einen kleinen Ausschnitt aus diesem Ringen um Sakrament und Liturgie gibt der Artikel auf S. 34—42 dieses Heftes, einen weiteren der Beitrag „Die liturgische Bewegung in der Evangelischen Kirche" von Horst Benedikt Schumann, der das Buch „Liturgische Erneuerung" beschließt.

**Der Katholikentag der Verinnerlichung.** Waren die Katholikentage von Mainz und Bochum mehr den öffentlichen und sozialen Fragen der Gegenwart gewidmet, so tat der 74. Deutsche Katholikentag von Passau und die ihm voraufgehende Werktagung in Altötting (29. August bis 3. September 1950) bewußt den Schritt in das Gebiet alter ländlicher Kultur und in die Stille. „Mit dem Organisieren allein", so betonte die in Passau verlesene Papstbotschaft, „ist noch nicht viel getan. Deshalb wolltet ihr die Tage in Altötting und Passau der inneren Erneuerung weihen. Es sollte ganz der Katholikentag des Heiligen Jahres sein."

Er ist es tatsächlich geworden und wird als solcher in die Geschichte der Deutschen Katholikentage eingehen. In Altötting stand neben der stillen schlichten Arbeit und in Passau neben den großen öffentlichen Kundgebungen das Gebet. Und da das Altöttinger Gnadenbild am Ende der Werktagung nach Passau überführt wurde, stand der ganze 74. Katholikentag in besonderer Weise unter dem Schutzmantel der Gottesmutter.

In Altötting bestimmten die Vorträge von Professor Höfer und Romano Guardini das geistige Gesicht der Werktagung. Nach Passau sandte Bundespräsident

Professor Heuß herzliche Grüße. Neben Bischof Muench, dem Vertreter des Heiligen Stuhles, und zahlreichen Mitgliedern des deutschen und ausländischen Episkopates waren Bundeskanzler Dr. Adenauer, Ministerpräsident Dr. Ehard und Landeskommissar Mr. Shuster erschienen. Eine eigene Note erhielt die Tagung durch die Anwesenheit von Dr. Josef Kiwanuka, dem schwarzen Bischof aus Afrika, der ein mitternächtliches Pontifikalamt feierte. Bei der Schlußversammlung hielt Kultusminister Dr. Hundhammer eine große Rede über das heiligste Altarssakrament. Der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Dr. von Thadden-Trieglaff, betonte in seiner mit starkem Beifall aufgenommenen Ansprache die Notwendigkeit für die Christen aller Bekenntnisse, im Kampf gegen den gemeinsamen Widersacher, den Antichrist, zusammenzustehen.

Lag auch der Ton der Tagung auf der lebendigen inneren Gläubigkeit, so wurden darüber in Passau die Gegenwartsaufgaben und Gegenwartsnöte keineswegs vergessen: die Jugend, die Heimatvertriebenen, die Katholische Aktion, die Landjugend, die Verbindung zu den anderen Völkern und den evangelischen Brüdern... Über hunderttausend Gläubige wurden bei der Schlußkundgebung gezählt. Wie von selbst gingen bei dieser Zusammenkunft in der äußersten Ostecke des gegenwärtigen Deutschlands die Blicke nach Osten. Gleich in seiner Eröffnungsansprache hatte der Bischof von Passau darauf hingewiesen: „Nicht nur Friede und Freiheit, nicht nur die christliche Kultur des Abendlandes sind von dorther bedroht. Es ist eine Christenverfolgung im Gang von einem Umfang und einer Schärfe, wie sie die Welt noch nicht erlebt hat. Millionen von Brüdern stehen dort im schwersten Kampf um ihren katholischen Glauben. Es ist der Existenzkampf der Kirche, den sie kämpfen."

Die in Passau versammelten Katholiken schauten nicht nach Osten, um die Furcht zu lernen, sondern um neuen Mut zu gewinnen. Der „teuflischen Idee" kann, wie Dr. Ehard sagte, „durch eine gesündere, stärkere und echtere Idee begegnet werden". In Passau haben sich Tausende aufs neue zu den Quellgründen bekannt, aus denen das christliche Abendland seit vielen Jahrhunderten Kraft und Bestand schöpft.

# Umschau

**Zwei katholische Weltkongresse.**

Vom 19.—26. August tagte in Amsterdam zum ersten Mal die Weltvereinigung katholischer Akademiker „Pax Romana" in einem gemeinsamen Kongreß ihrer beiden Gliederungen: Akademiker- und Studentenverband. Über tausend Teilnehmer aus fast fünfzig Nationen hatten sich eingefunden — Holländer, Italiener, Engländer, Deutsche (über 50), außerdem Vertreter aus Finnland, Schweden, Dänemark, Nord- und Südamerika, Indien und Insulinde.

Die Tage standen unter dem Thema: „Die Mitwirkung des Intellektuellen am Werk der Erlösung" — ein Programm, das Papst Pius XII. in seiner Botschaft an den Kongreß in die Doppelaufgabe faßte: „Teilnahme am geistigen Leben der Zeit — Dienst an der Kirche". Dieser Doppelaspekt machte sich in fast allen Reden und Diskussionen deutlich geltend. Gleich die erste große Rede von P. Hoenen S. J., Professor für Naturphilosophie an der Università Gregoriana - Rom, zeigte, daß sich der katholische Christ unerschrocken den Fragen der Gegenwart stellt: „Der katholische Akademiker vor der modernen Wissenschaft." Die Aussprachekreise des Nachmittags entfalteten das Thema nach verschiedenen Richtungen: „Der Einfluß des Positivismus auf das zeitgenössische Denken" (Professor de Raymacker-Löwen), „Evolutionismus und Ursprung des Menschen" (Professor Kä-

lin-Fribourg), „Die Krise des Begriffs der Verantwortung" (Professor Pompe-Utrecht). — Für den Montag abend hatten die Regierung der Niederlande und die Stadt Amsterdam den Kongreß zu einem Empfang im Rijksmuseum eingeladen, den Prinz Bernhard durch sein persönliches Erscheinen auszeichnete.

Den Dienstag beherrschte Frank Sheed, der Gründer des bekannten Londoner Verlagshauses, mit seiner Rede über „Berufung und Verantwortung des katholischen Akademikers in seinem Berufsleben." Wie ein zweiter Paulus — so feierte ihn die Presse — packte er die Hörer durch sein tief religiöses Apostolatsbewußtsein. Am Nachmittag sprach u. a. Roger Millot (Paris) über die soziale Verantwortung des Ingenieurs, Rudi Salat über das Apostolat des Akademikers unter seinen Kollegen, M. Watkin (Torquay) über den Künstler als Werkzeug der Gnade.

Der Mittwoch war ganz den Ausflügen vorbehalten, die den verschiedensten Interessen reichliche Anregungen boten. Diese Ausflüge, die weit in das holländische Land hineingingen, wie auch verschiedene abendliche Veranstaltungen vermittelten einen guten Einblick in das Leben des katholischen Holland.

Der Vortrag am Donnerstag „Der katholische Akademiker und die politische Ordnung" (V. Veronese - Rom) führte die Aussprachegruppen unmittelbar an die Fragen des öffentlichen Lebens. „Die Rechte der menschlichen Person vor dem Staat", „Christlicher Patriotismus und heidnischer Nationalismus", „Das christliche Gewissen in der Ausübung der öffentlichen Dienste" waren die übrigen Hauptthemen.

Der Freitag brachte die einzige deutsche Rede für die Gesamtheit des Kongresses. Prof. Guido Fischer (München) sprach über den katholischen Akademiker und die sozialwirtschaftliche Ordnung. Der durch didaktische Klarheit und Gegenwartsnähe ausgezeichnete Vortrag fand anhaltenden Beifall und war in besonderem Maße Gegenstand der Erörterungen. Zusammen mit dem anschließenden Vortrag von Prof. Asselberg (Amsterdam) war den Diskussionen eine reiche Themenfülle gegeben. Gleichwohl fand sich die Hälfte aller Teilnehmer zum Vortrag von M. Douglas Hyde (London) ein, der — ehemaliger Chefredakteur der kommunistischen Zeitung „The Daily Worker" und im Januar 1949 in die Kirche aufgenommen — über das Thema: „Kommunismus als Erlösungslehre" sprach. Er betonte, daß die Antwort auf das Anliegen des Kommunismus nur eine spirituelle sein könne, warnte aber zugleich aufs eindringlichste vor jeglicher Zusammenarbeit für angeblich gemeinsame Ziele, da die Autorität der Kirche und die Kraft des Katholizismus in jedem Fall für die Zwecke des Bolschewismus mißbraucht werde. Aus seiner eigenen früheren Tätigkeit berichtete Hyde, wie sich die bolschewistischen Funktionäre genaue Rechenschaft geben, wie weit sie solche Zusammenarbeit benützten und wie und wann sie damit auf die eigene Linie umbiegen können. Neben Hyde fanden die Vorträge von Prof. Jouguelet (Lyon) über die Situation des Menschen in der modernen Literatur und P. Sundaram S. J. (Madras) über den wechselseitigen Einfluß der Kulturen besonderes Interesse.

In der Schlußsitzung am Samstag, 26. August, faßte Guitton, Professor für Philosophie in Dijon, die Gedanken der Tagung in einer wahrhaft christlichen Summe zusammen. Christus, die verborgene Quelle der Strömungen unserer Zeit, die verborgene Quelle aber auch unserer Berufung und Leistung in der gegenwärtigen Stunde.

Wer den Kongreß miterlebte, hatte den Eindruck einer gewaltigen Heerschau des katholischen Geistesleben. Nebenher ergab sich für viele die einmalige oder doch nach dem Kriege erstmalige Möglichkeit, innerhalb und außerhalb der eigenen Fachkreise über die Grenzen des Landes und der Sprache hinaus Fühlung zu nehmen. Vielleicht wäre die Arbeit der Tagung noch frucht-

barer geworden, wenn die Zahl der Teilnehmer geringer, die Themenauswahl begrenzter und der persönliche Gedankenaustausch leichter gewesen wäre. Auf jeden Fall blieb das Erlebnis einer weltweiten katholischen Geistesfront, die zusammengehalten wird nicht durch einen betriebsamen Aktivismus oder intellektuelle Absonderung der Gebildeten, sondern durch die erkannte Verpflichtung zum Einsatz aller Kräfte für die Umgestaltung der modernen Welt zum Reiche Gottes.

Die gleiche Verpflichtung war es, was den äußerlich ganz anders gearteten JOC-Kongreß am 3. September in Brüssel mit der Pax-Romana-Tagung innerlich verband. Es war der 25. Jahrestag des ersten belgischen Kongresses der JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne = CAJ: Christliche Arbeiterjugend). Ihr Gründer und Vorkämpfer, Mgr. Cardijn, feierte im Heyselstadion für etwa hunderttausend Gläubige die heilige Messe. Aus 53 Nationen, darunter aus dem fernen Japan, waren Jungarbeiter und Jungarbeiterinnen gekommen, um gemeinsam Zeugnis abzulegen für ihren Willen zum Aufbau einer christlichen Arbeiterwelt und zum Apostolat auf dem Arbeitsplatz. Die Kardinäle von Mecheln, Lille und Mozambique, der Apostolische Nuntius für Belgien, etwa vierzig Bischöfe und mehrere Mitglieder der belgischen Regierung waren am Vor- und Nachmittag zugegen und bezeugten den JOCisten die Bedeutung, die ihrem Werk zukommt.

Das Hochamt, dessen feste Sangesteile von den Hunderttausend im Gesamtrund des Stadions gesungen wurden, war ein ergreifender Dank- und Opfergottesdienst. Als äußere Kundgebung noch großartiger war der Nachmittag. Noch mehr Teilnehmer hatten sich eingefunden, fast alles Jungarbeiter und Arbeiterfamilien. In einem symbolischen Spiel, bei dem 2400 Spieler mitwirkten, wurde zunächst die Gefahr dargestellt, die dem jungen Menschen droht, der von der Schulbank in die Welt der Fabriken hineingestoßen wird. Im zweiten Teil zeigte das Spiel die Lösung durch die JOC mit ihrem Glauben an die Kindschaft Gottes, die gottgewollte Stellung und Aufgabe des Arbeiters und mit ihrem Antrieb zur apostolischen Eroberung der Umwelt. Hier erreichte das Spiel seine religiöse Höhe, die alle im Stadion auf die Ansprache des Heiligen Vaters vorbereitete. Papst Pius XII. wandte sich kurz in flämischer und ausführlich in französischer Sprache an den Kongreß, erklärte das Ziel der JOC als das dringende Anliegen der Kirche und bezeichnete die Grundsätze ihrer Arbeitsmethode als ein sehr wirksames Instrument dafür. Im Alleluja von Haendel, das durch rhythmische Gebärdensprache der Spieler verdeutlicht wurde, klangen die Worte des Vaters der Christenheit nach. In seiner Dankansprache stellte Mgr. Cardijns noch einmal das Programm der JOC mit seinen harten Alltagsforderungen heraus. Der dritte Teil des Spieles zeigte im Aufruf der Landesdelegationen und im Aufmarsch der 53 Nationalflaggen die Weltweite der JOC und führte die Kundgebung in wirkungsvoller Weise zu Ende.

Man ist gegen Kundgebungen mißtrauisch geworden, um so mehr, je größer sie sind. Trotzdem besitzen solche Kongresse als Darstellung und Ausdruck des eigenen Wesens und Wollens ihren Wert, zumal wenn sie mehr als nur Massenkundgebungen sind, wie es für die Tage von Amsterdam und Brüssel zutrifft. Auch in Brüssel lag der Nachdruck der Ansprachen auf der Forderung eines durch echte Religiosität geformten Apostolates. Die Tagung für die Priester, an der 1200 Kleriker teilnahmen, und für die Laienführer (500), beide am Montag und mit geringerer Anzahl die Woche hindurch, machte das noch deutlicher und zeigte, daß es sich hier um eine Lebens- und Apostolatsform der Kirche handelt, der man gesundes Wachstum aufrichtig und tatkräftig wünschen darf.

Peter Hornung S.J.

## Oberammergauer Dramaturgie

Das Passionsspiel von Oberammergau hat in der Presse ein günstiges Echo gefunden. Die Berichterstatter waren entweder ehrlich begeistert oder sie bemühten sich doch, die positiven Seiten hervorzukehren und versteckten die Einwände in Nebensätzen. Selbst der Reporter der amerikanischen Fachzeitschrift „Variety", der auf niemandes Gefühle Rücksicht zu nehmen braucht (er tut es jedenfalls nicht), ringt seinem Zynismus schließlich noch eine Anerkennung ab: „Das Spiel dauert siebeneinhalb Stunden, und wenn eine finstere Schar todernster bayrischer Ballerinen, in formlose Nachthemden gekleidet, die Pausen mit dem Gesang plump moralisierender Prologe und Chöre ausfüllt, dann ist das eben nicht leicht zu ertragen ... Aber es ist ein Erlebnis, das in jedermanns Leben gehört."[1]

Man kann wohl annehmen, daß es bei den meisten Besuchern ein religiöses Motiv war, das, wenn auch vielleicht mit mancherlei weltlicher Neugier vermischt, den Ausschlag für die Reise gab. Und ebenso wird die religiöse Erschütterung, die sie erfahren haben, das rückblickende Urteil der meisten bestimmen. Dennoch würde man wohl in der Einschätzung zu hoch greifen, wenn man den Erfolg des Passionsspieles sofort als religiöses Ereignis wertete.

Der Glaube an die Wahrheit des Gespielten wird in Oberammergau — und das ist heutzutage vielleicht schon aufsehenerregend — noch mit Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Der Grund aber, warum sich das Dorf seinen Weltruf erworben hat, liegt nicht so sehr darin, daß das Leiden des Erlösers dargeboten wird, als darin, daß diese Darbietung sehenswert ist. Um ein Passionsspiel zu besuchen, braucht man nicht die lange Fahrt in das abseitige Voralpental zu machen. Das Auszeichnende an Oberammergau ist die erstaunliche Summe von Talent und Erfahrung, die sich für diese Aufgabe in einem kleinen Ort zusammenfindet.

Es mag vielleicht nüchtern klingen, aber was Oberammergau berühmt machte, ist wohl zunächst der ausgeprägte Spielmannssinn, der es versteht, dem Publikum eine Schau vorzusetzen, deren es nicht müde wird. Man weiß in Oberammergau, daß die Leidensgeschichte mit ihrer Fülle von Höhepunkten und Erschütterungen über die Kraft des Zuschauers geht, wenn man sie ohne Unterbrechungen durchführt. Man hat begriffen, welche Bedeutung dem Chor zukommt, um dem Publikum die Art von Pause zu gewähren, die ihm mit dem Erlebten innerlich fertig zu werden hilft. Man sorgt dafür, daß den Augen genügend Abwechslung geboten wird, damit dem Nachlassen der Aufmerksamkeit, das sich auch bei der wärmsten Anteilnahme auf die Dauer einstellen muß, entgegengewirkt werde. Die Bilder aus dem Alten Testament, obwohl ihre theologische Bedeutung wohl den wenigsten klar wird, tragen viel dazu bei, die geistigen Eindrücke sinnlich zu verstärken.

Das Geschick, die Dinge eingängig und einprägsam zu machen, verrät, daß Pädagogen und Psychologen von hohen Graden bei der Entstehung des Spieles beteiligt waren. Doch obwohl jeder „showman" von ihnen lernen könnte, sind sie noch mehr wegen des feinen Geschmacks zu bewundern, mit dem sie immer die Darbietung dem Dargebotenen unterordnen und das Unterhaltsame unvermerkt ins Erbauliche hinüberlenken. Die Elemente der Vorstellung reichen von der Moritat zur Opernarie, vom Tableau zur Tragödie, und man kann wohl am treffendsten das Spiel, wenn man seine Gattung bezeichnen will, eine religiöse Revue nennen — aber das trägt der Würde des Gegenstandes nichts ab, weil auf dieser Bühne nie vergessen wird, daß sie eine Kultstätte ist.

Nicht zu unterschätzen sind für den guten Erfolg gewisse Kleinigkeiten. Anders als sonst meist bei Laienspielen, er-

[1] Zitiert nach Newsweek vom 26. 6. 50 (S. 34).

leidet die Aufführung keine Stockungen. Das Tempo wird durch keine technischen Unzulänglichkeiten gehemmt, sondern vom Regisseur mit richtigem Gespür für das Zeitmaß gesteuert. Auch sonst „klappt" alles. Das mag selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht. Besonders bei religiösen Veranstaltungen werden oft manche Dinge als „äußerlich" vernachlässigt, die in Wirklichkeit für den Verlauf sehr wichtig sind. In Oberammergau kann man sehen, wie wohltuend allein die Abwesenheit der kleinen Unordnungen, Improvisationen und Komplikationen wirkt, die so oft das Erhebende einer Feier beeinträchtigen.

Was in Oberammergau enttäuscht, ist die eigentlich künstlerische Leistung. Man ist großzügig in den Mitteln, erfahren im Technischen und man hat eine Fülle von natürlichem Talent zur Verfügung. Aber das Ergebnis entspricht nicht ganz diesen Voraussetzungen. Man ist stärker im Arrangieren als im Gestalten.

Die Regie war sehr darauf bedacht, die Szene in lebendiger Bewegung zu halten, und es gelang ihr, besonders in der Führung der Massen, bisweilen wuchtige Wirkungen zu erzielen; aber von den übrigen Möglichkeiten, die Stoff, Handlung und Charaktere anboten, blieb manche unausgenutzt.

Die Oberammergauer scheinen alle geborene Schauspieler zu sein. Sie agieren auf der Bühne mit einer natürlichen Unbefangenheit und einer naiven Freude am Auftreten, die dem Zuschauer das Gefühl geben, Berufene am Werk zu sehen. Aber diese mimische Bereitschaft verführt, wenn sie durch keine Schule der Formung gegangen ist, zu leicht zu einer übersteigerten Theatralik. Gerade den begabten Spielern wurde es zum Nachteil, daß sie das Liebhabermäßige ihrer Rollenauffassung mit zu großer Leichtigkeit auf die Proportionen des hohen Dramas bringen zu können glaubten. So geriet der Ausdruck besonders der starken Gefühle manchmal ein wenig aus dem Geleis, und wem es nicht gelang, sein Ohr über gewisse Mißklänge hinwegzutäuschen, der hatte gerade bei den Szenen am meisten auszustehen, die die ergreifendsten hätten sein sollen.

Viele gute Stimmen waren zu hören. Doch wenn man sich von dem Bestreben, laut und deutlich zu sprechen, nicht dazu hätte verleiten lassen, den Ton unnötig zu forcieren und die Worte über Gebühr zu dehnen, dann wäre manches hohle Pathos vermieden worden. So stand unter den Sprechern der Prologus Anton Lang in etwas einsamer Größe da. Auch er, von artistischer Vollkommenheit so weit entfernt, daß er in den Grenzen des Laientheaters verblieb, bewies durch die Einheit von Wollen und Können, von Stimme und Körper, von Gefühl und Ausdruck, daß auch der nicht berufsmäßige Schauspieler Format erreichen kann, wenn er sein Tun nicht seinem Sein entkommen läßt.

Glücklicherweise zeigte sich das Publikum viel weniger durch das Kino verdorben, als man hätte befürchten sollen. Die einen nahmen um des Vorgangs willen, der ihnen wichtiger war, die Unzulänglichkeiten in Kauf, die anderen schienen sich nicht daran zu stören. Man darf eben nicht vergessen, daß Formeln, Gesten, Symbole und überhaupt alle feststehenden Zeichen viel mehr Macht in sich selbst haben, als ihnen der intellektuelle Mensch zutraut. Sie sind von dem, was sie verkünden, so unbezweifelbar in den Dienst genommen, daß es am Ende weniger darauf ankommt, ob ihre Ausführung einer ästhetischen Kritik standhält, als darauf, daß sie einfach objektiv gesetzt werden. Jedenfalls ist es für ihre Wirkung keineswegs das Wichtigste, daß sie schön und gekonnt und „echt" vollzogen werden. So sehr ihnen auch diese Attribute zu wünschen sind, die Hauptsache bleibt, sie werden mit Vehemenz und ohne Bedenken geäußert. Das geschah in Oberammergau.

Aus diesem Grunde kann auch die Gestaltung des Textes bei einer Passion so lange kaum in die Irre gehen, als sie

sich treu an den Bericht der Schrift anschließt. Das Oberammergauer Spiel hat keinen überragenden literarischen Wert. Alles, was es den biblischen Worten hinzufügt, ist mehr rhetorische Verbreiterung als dichterische Schöpfung. Die Sprache schwankt zwischen Übersteigerung und Banalität. Die Personen bleiben in die wie Schwarz und Weiß unterschiedenen Parteien von Guten und Bösen getrennt, und ihre Motive sind weder mannigfaltig noch in seelische Feinheiten abgestuft. Das Bestreben, in handfester und ungescheut primitiver Eindeutigkeit die Dinge bei ihrem moralischen Namen zu nennen, läßt wieder die praktisch denkende seelsorgerische Absicht des Spiels erkennen. Manchmal geht diese Absicht so weit, daß sie die historische Identität der Personen außer Acht läßt und den Darstellern Anmutungen und Reflexionen in den Mund legt, die uns, den Betrachtern, angehören oder angehören sollen, und das in der Sprache der moralischen Nutzanwendung einer Predigt. Oder es finden auf der Bühne Kundgebungen statt, die nicht darstellenden, sondern stellvertretenden Charakters sind. Wenn die Apostel im Sprechchor dem Heiland ihre Ergebenheit beteuern, so mag das im Sinn einer realistischen Darstellung unwahrscheinlich sein. Aber es ist anders gemeint. Es geschieht im Namen der Zuschauer, die bei der heiligen Handlung nicht ganz unbeteiligt gelassen werden dürfen.

Eine literarische Kritik dieser Stilbrüche wäre fehl am Platz. Im Gegenteil, die scheinbaren Ungereimtheiten beweisen, daß die Urheber des Spiels mehr vom lebendigen Vorgang auf dem Theater verstanden haben, als manche Verfasser von stilreinen Lesedramen. Nur müßte diese Psychologie der Publikums-einbeziehung in der Form vielleicht etwas mehr den modernen Reaktionsweisen angepaßt werden.

Sicher gehörten die Chorpartien zu dem Eindrucksvollsten an der Passion. Das Lyrische und das Musikalische hielt, ohne daß eine besondere Originalität aufhorchen ließ, eine gleichmäßigere Höhe als das Dramatische. Die einfachen Melodien der Chorlieder, auch sie im Stil dem jeweils Erforderlichen angepaßt, verbreiteten, innig und taktvoll zugleich, eine Andacht, die mit milder Eindringlichkeit die Gedanken und Empfindungen auf einen Grund senkte, auf dem sie Ruhe fanden.

Es sollen rund eine halbe Million Menschen gewesen sein, die in diesem Jahr der Oberammergauer Passion beigewohnt haben. Viele werden erschüttert, manche enttäuscht nach Hause gegangen sein. Aber sehr wenigen wohl wird die Aufführung das Bedenken eingegeben oder bestätigt haben, ob nicht die Darstellung der Passion in einem Spiel sich verbiete. Ein Verstoß gegen die Ehrfurcht, die dem heiligen Geschehen gebührt, kommt nirgends vor. Keiner der Mängel der Darbietung konnte der Größe der Handlung etwas anhaben. Die schlichte Überzeugung, einer Sache zu dienen, deren Bedeutung und Würde vom Erfolg des eigenen Bemühens unabhängig ist, hob das Spiel aller Beteiligten über den Bereich hinaus, in dem nur die Maßstäbe der Kunst gelten.

Wenn man von Shakespeares Stükken sagt, sie seien nicht umzubringen, so ist das ein Zeugnis für die Stärke eines Dichters. Hier aber ist ein Stoff, der, ohne von einem Dichter geformt zu sein, so viel Kraft in sich selbst hat, daß schon der Versuch, die Andeutung, der Hinweis genügen, um sein gewaltiges Sein zu beschwören.

Wenn dem Spiel der Menschen die Macht gegeben ist, Vergangenes in Gegenwart zu verwandeln, das Gewußte in die lebendige Erscheinung zu zwingen und das gemeinsam Verschwiegene in die gemeinsame Offenbarkeit zu berufen, — was sollten wir Christen eher spielen als das Leben, das Leiden und die Auferstehung unseres Erlösers? Die liturgische Feier des Mysteriums ist nicht die einzige Form, in der wir, was er getan hat, ihm zum Andenken nachzutun trachten.

Werner Barzel S. J.

## Medizin — Philosophie — Theologie

Unter diesem Titel erscheint im Tyrolia-Verlag Innsbruck, herausgegeben von H. Urban, Direktor der psychiatrisch-neurologischen Universitätsklinik Innsbruck, eine Reihe von Schriften, die bedeutsame Fragen der Menschenbehandlung und Menschenführung zum Gegenstand haben. Die ersten zwölf Hefte befassen sich mit folgenden Themen: Übernatur und Medizin (Urban), Religion und Psychotherapie (Caruso), Seele und Seelenarzt (Loidl), Willensfreiheit als naturwissenschaftliches Problem (Dal Bianco), Flucht in die Krankheit (Grünewald), Der Weg zur Persönlichkeit in der Psychotherapie (Neubauer), Katholische Beichte und Psychotherapie (Miller), Quo vadimus — Irrwege der Psychotherapie (Strauß), Psychopathologie und Verbrechen (Wyrsch), Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie (Polak), Der gegenwärtige Stand der Parapsychologie (Winterstein), Über-Bewußtsein (Urban).

Die Hefte haben den großen Vorteil der Kürze. Es handelt sich zum Teil um Vorträge, die auf Anschaulichkeit, Klarheit und Einfachheit angelegt sind. Die als Abhandlungen gedachten Darstellungen sind gelegentlich zu fachwissenschaftlich gehalten, vorausgesetzt, sie wollen einen größeren Leserkreis ansprechen. Wortungeheuer wie beispielsweise „koinzidentiale Korrespondenz" (statt „Entsprechung") waren ehedem in der Wissenschaft üblich, sollten jedoch heute unmöglich sein, da sie das Verständnis unnötig erschweren.

Zwei Fragenkreise sind in der Reihe von besonderer Bedeutung: 1. die Religion und Probleme der Medizin, seelischer Behandlung und Heilung, 2. philosophische Fragen in ihrer Beziehung zur medizinischen Psychologie.

Aus dem ersten Problemkreis seien zunächst die beiden Schriften „Religion und Psychotherapie" von Dr. Graf Igor A. Caruso und „Übernatur und Medizin" vom Herausgeber, Prof. Dr. Urban genannt. Caruso überrascht in seinem Vortrag durch eine Feststellung, die religiöse Seelsorger nachdenklich stimmen wird: „Die Psychotherapie als Seelenführung sollte Magd der Seelsorge sein. Demnach ist der Seelsorger das Opfer einer übertriebenen Ehrfurcht vor der Wissenschaft (welche doch eine bloße Übersetzung ins Typische und Quantitative der Wirklichkeit ist), wenn er apriori vor den sogenannten wissenschaftlichen Kriterien in der Psychopathologie kapituliert, anstatt z. B. an die Dämonologie oder an die Unterscheidung der Geister nach Loyola zu denken."

Der Verfasser will wohl sagen, daß der Seelsorger nicht zuviel von wissenschaftlichen Diagnosen und Hilfen, also von Psychiatrie und Psychotherapie erwarten solle, daß er die Einflüsse einer jenseitigen Welt anerkennen und sich auf die alten kirchlichen Praxen innerhalb des religiösen Lebens besinnen möge. Dieser Hinweis scheint nicht unberechtigt, da Neuerungssucht und Sensationslust auch für die Kirche Gefahren bedeuten. Zu spät wird man vielleicht einsehen, daß unberechtigte Erwartungen auf Methoden und Erkenntnisse gesetzt wurden, die zur Zeit mit viel Papier- und Stimmaufwand angepriesen werden.

Caruso sieht in der Neurose eine „diesseitige, eine Scheinlösung". Als solche ist sie Sünde, Unwahrheit, aber auch Buße und Reue. Gemeint ist die Neurose, die aus der Zwiespältigkeit, der Unentschiedenheit zwischen Gut und Böse, also der praktischen Unreligiosität erwächst. Neurose kann in diesem Zusammenhang auch feinnervige Reaktion auf die Untreue gegenüber dem Gewissen sein. Dann ist sie nicht einfach „auszubügeln", um einen Ausdruck Jungs zu verwenden, also wegzudisputieren, indem das Gewissen künstlich verändert, erleichtert wird. Entscheidend ist allerdings die klare Erkenntnis der Grundlagen des neurotisierenden Konfliktes sowie die bewußte Stellungnahme zu ihm.

Sehr aufschlußreich ist schließlich die Auffassung des Verfassers über die Entwicklung der Psychotherapie, ferner über die Haltung mancher Psychotherapeuten. Es heißt da: „Die Psychotherapie wiederholt dieselbe Entwicklung wie ihre Patienten. Sie versucht ihr eigenes Geltungsstreben in ein Wahrheitsstreben zu transzendieren, sie fühlt sich nicht mehr in ihrem solipsistischen Psychologismus wohl und versucht Anschluß zur Hierarchie der wahren Werte. Das neurotische Bild hat durch Übertragung das Antlitz der Neurosenheilkunde verzerrt; es ist an der Zeit, daß die Psychotherapie nicht länger in diesem infantilen Zustand stecken bleibt, sondern sich weiterentwickelt. Autoritäre Stimmen sprechen jetzt von einer Psychotherapie vom Geistigen her (Viktor E. Frankl). Wie der Neurotiker Wahrheit braucht, so braucht sie auch die Psychotherapie." Die Haltung gewisser Therapeuten wird unmißverständlich mit folgenden Worten verdeutlicht: „Die Wertbezogenheit von manchen Psychotherapeuten ist ein abschreckendes Beispiel vom falschen Prophetentum, wenn auch mit der verführerischen Bescheidenheit des Technikers vereint (‚bleiben wir lieber auf dem Gebiet der Psychologie'). Der Versuch, Seelen zu retten, soll kein schlechtes Beispiel zur Verdrängung der echten Werte werden ..."

Das Anliegen seiner Schrift „Übernatur und Medizin" bezeichnet Urban, wenn er sagt: „Der wahre Arzt, der wahre Naturforscher wird ... die Möglichkeit metaphysischer Phänomene zumindest nicht mehr von vornherein ablehnen, ja er muß bei Versagen jeder natürlichen Erklärungsweise eine solche außer- oder selbst übernatürlicher Art zugestehen. Mehr wird z. B. vom Arzt gar nicht verlangt; dieses Wenige soll aber nicht ein mühselig abgerungenes Zugeständnis sein, sondern das gern bekannte Ergebnis eigenen Nachdenkens und entsprechender Schulung ..."

Die eigene unvoreingenommene Beobachtung betont der Verfasser mit Recht als Weg, das „Übernatürliche" aufzuspüren. Im Gegensatz zum eigenen Beobachten und Nachdenken steht das heute besonders in der seelischen Heilkunde übliche gläubige Nachdenken und Nachsprechen der Lehren gewisser Meister — wir denken hier an Forscher wie Freud und C. G. Jung —, die geeignet sind, die Tatsachen des „Übernatürlichen" durch Hinweise auf ein widerspruchsvolles „Unbewußtes" zu verdecken und zu ersetzen.

Als „übernatürlich" in einem weiteren oder weitesten Sinn sieht der Verfasser eine große Anzahl von Vorgängen und Fähigkeiten an, z. B. Telekinese, Levitation, Bilocation, Blutschwitzen (Stigmatisation), ferner Herzenskenntnis (Cardiognosis). An einem Beispiel von Stigmatisation wird die Frage nach Anerkennung und Eigenart „übernatürlichen" Wirkens erörtert. Die vornehme Bereitschaft, lieber auf eine Erklärung wie Hysterie, die im angezogenen Fall keine ist, zu verzichten und sich beeindrucken zu lassen von der echten Erlebnisweise religiöser Ergriffenheit, ist eher geeignet, eine Erklärung anzubahnen als voreilige und unzutreffende Klassifizierung.

Einer oft gestellten Frage geht die Studie Millers nach: „Katholische Beicht und Psychotherapie". In einer Zeit, in der auf Grund der Jung'schen Forschungsrichtung die Gefahr besteht, alles Objektive in Subjektives umzudeuten und die Wirklichkeit zur seelischen Projektion zu entwesen, ist eine eingehende Erklärung des Wesensunterschiedes zwischen der katholischen sakramentalen Beicht und jeder Art psychotherapeutischen Arbeitens oder analytischen „Beichtens" eine dringende Notwendigkeit. Weder das Geständnis hemmender Schuld, noch die „Katharsis" einer Aussprache, noch irgendeine Art von Selbsterkenntnis oder Selbstfindung kann mit der sakramentalen Beichte verglichen werden. Die Beichte als Sakrament ist Gottes Wirken in der Seele des Menschen, Entsündigung und Begnadigung. Das ist ihr Wesen. Daß die

Beichte auch therapeutische Wirkungen auszustrahlen vermag durch Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz, Bekenntnis und Buße, lehrt die Erfahrung. Der Verfasser tut jedoch gut daran, den Unterschied zwischen der kirchlichen Beicht und der psychotherapeutischen stärker zu betonen als deren gemeinsame Wirkungen, weil solche Wirkungen allgemein bekannt, das Wesen der katholischen Beichte jedoch weitgehend unbekannt ist.

Philosophische Fragen — der zweite Problemkreis der Veröffentlichungen — haben besondere Bedeutung für die Psychotherapie, wie sie von V. Frankl verstanden und gehandhabt wird. Die Schrift „Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie" von Polak versucht die wesentlichen Züge der „Logotherapie" Frankls darzustellen. Ausgehend von der „Trichotomie", Körper, Seele, Geist — hierin mit der Strukturpsychologie in etwa einig — teilt Frankl jeder Schicht eine bedeutsame Lebensfunktion zu, der körperlichen den Sexus, der seelischen die soziale Verbundenheit, im Zusammenhang mit ihr Geltungstrieb, Kompensationsstreben und Hingabe, der geistigen die Sinnbestimmung des Menschen, vor allem in ihrer metaphysischen oder religiösen Prägung als Lebens- —, Daseinssinn.

Der Lebenssinn des Menschen, „aus Freiheit und in Verantwortung erwachsend, ist der: Werte zu verwirklichen, und zwar in individueller, einmaliger Form, im „Hier und Jetzt" der jeweiligen Situation. Richtende und entscheidende Instanz ist das Gewissen.

Daß diese Auffassungen wirklich eine wesentliche Ergänzung der Freud'schen Psychoanalyse, der Adler-Künkelschen Gedankengänge, schließlich der Erfahrungen und Bestrebungen C. G. Jungs bedeutet, dürfte klar sein. Die „Logotherapie" ist philosophisch orientierte Menschenführung, sie rührt an wichtige Fragen der Weltanschauung und zeigt, daß menschliche Unordnung sehr häufig in einem Mangel an philosophischer Orientierung und Klärung und deshalb auch in einer fehlenden Ausrichtung des gesamten Menschen, also in der Gesinnung begründet ist. Die „ärztliche Seelsorge" (Verlag Deuticke, Wien) Frankls bedeutet etwas Neues, im Wirrwarr eines mythologisierenden Dilettantismus eine klare und eindeutige Stellungnahme zur Frage menschlicher Gesundheit und Gesundung.

Die Veröffentlichung Urbans „Über-Bewußtsein" stellt im Zusammenhang der Psychotherapie und medizinischen Psychologie eine Frage, die manche Theoreme der analytischen Psychologie bzw. solche des „Unbewußten" in neuer Weise beleuchtet. Unterscheidet man das Bewußtsein vom Unterbewußtsein, so bleibt eine Form des Geistigen unerwähnt, die man eben Überbewußtsein oder „kosmisches Bewußtsein" nennen könnte. Urban vergleicht diese Schicht mit dem ultravioletten Teil des Spektrums, während dessen infraroter Teil dem Unterbewußtsein entspräche. Das kosmische oder Über-Bewußtsein wird mit der Intuition der Propheten, Dichter und Mystiker gleichgesetzt. Nimmt man bei Reifungsprozessen eine Art Hellsichtigkeit an — die Erfahrung legt solche nahe — so kann ein wie auch immer geartetes „Unbewußtes" als steuernde, richtende Kraft nicht in Frage kommen, da ein selbstherrliches „Es" die Einheit der Person zerstören und aus einer Person zwei machen würde. Ein Über-Bewußtsein, verstanden als Vor-Bewußtheit im Sinne noch nicht begrifflich verarbeiteter Einsicht, wäre metaphysisch sehr wohl denkbar. Das Über-Bewußtsein wäre die eigentlich dynamische Erkenntnis, die (gemäß dem Strom-Gegenstrommodell Pfahlers) vom Unterbewußtsein gespeist, vom Bewußtsein in gewissem Grade verarbeitet, den Menschen nicht nur extensiv, sondern auch intensiv zu reifen vermag. Man wird dem Autor gerne zustimmen, wenn er Stellung nimmt gegen „die Voreingenommenheit vieler Psychiater des Abendlandes, diese Bewußtseinszustände einer

gesunden Seele in das Gebiet des Krankhaften zu verweisen (z. B. Psychopathie, Schizophrenie, Hysterie usf.)"

Stellt sowohl die Darstellung der Frankl'schen Existenzanalyse wie die des Über-Bewußtseins eine positive Beziehung der Philosophie mit der Psychotherapie her, so ist die Schrift von E. B. Strauß, Professor für medizinische Psychologie an der Universität London, „Quo vadimus, Irrwege der Psychotherapie" als philosophische Kritik an den Axiomen und Methoden der „Tiefenpsychologie" zu bewerten. Die Ausführungen des Verfassers lassen an Schärfe der Ablehnung, an Nüchternheit und Distanzierung kaum eine Steigerung zu. Von der Psychoanalyse heißt es z.B.: „Die psychoanalytische Theorie in ihrer gegenwärtigen, so wundervoll herauskristallisierten Form wird der leidenden Menschheit absolut nichts Neues oder gar Wertvolles bieten. Dies deshalb, weil sie sich immer wieder sträubt, sich von der starren Form abzuwenden und sich in Kompromisse einzulassen". Gemeint ist wohl, daß sie weltanschaulichen Absolutheitsanspruch erhebt. Bei Jung hebt der Verfasser das Eintreten für die Introversion, für Gefühl und Intuition, die Mütterlichkeit, den Glauben, den Sinn für Ritual, Prunk und Zeremoniell lobend hervor. Jedoch kritisiert er schonungslos den Psychologismus, auf Grund dessen die Wirklichkeit zugunsten von Projektionen ausgelöscht wird. Es heißt: „Sie (die Schüler Jungs) haben vergessen, von dem transzendenten, dem höchsten Gotte Notiz zu nehmen", und an anderer Stelle: „Es scheint, als ob die Anhänger Jungs tatsächlich glauben, Himmel und Hölle (als reale Begriffe, nicht als mystische Konstruktion) wären im kollektiven Unbewußten beheimatet. Aber es ist ein Fehler, das kollektive Unbewußte mit übernatürlichen Kräften und Mächten identifizieren zu wollen ... Die Schule Jungs mit ihrem Wissen um die Gesetze des Auftauchens und Verschwindens der Mythen hat da viel mehr (als Freud!) in die Waagschale zu werfen. Aber auch sie, die in ihrem enthusiastischen Kämpfertum um alle Arten von Wissen und Erleben anders sind und handeln, als jene, die sich nur von der reinen Vernunft abhängig machen, sind in Gefahr, Opfer ihrer eigenen Mystifikation zu werden. Sie sollten daher ihren kritischen Geist viel mehr heranziehen ..."

Vielleicht ist mit dieser letzten Äußerung das Wichtigste gesagt: Kritik und Distanz allein werden zur rechten Mitte finden lassen. Dabei sollte Kritik in der Wissenschaft immer zunächst Selbstkritik bedeuten. In dieser Sammlung ist darin ein guter Anfang gemacht.

Hubert Thurn S. J.

## Vergil, Vater der Gegenwart

Vergil nennen heißt für uns, seitdem Theodor Haecker sein wohl am meisten abgerundetes Werk geschrieben hat, an den Vater des Abendlandes denken. Für den amerikanischen Romandichter Hermann Broch,[1] ist Vergil nicht derjenige, der das Mittelalter und weithin auch den Humanismus der Renaissance und der späteren Jahrhunderte formen half, sondern die geschichtliche Persönlichkeit, der sterbliche Mensch seiner Zeit. Er wird durch Augustus von Griechenland, wo der Dichter vergebens die Äneis künstlerisch zu vollenden gehofft hatte, nach Brundisium gebracht. Der kranke Freund des Kaisers hat eine schlechte Überfahrt und stirbt am Tag nach der Landung. Das ist der denkbar einfache äußere Vorwurf. Er dient Hermann Broch, um entscheidende Fragen der Gegenwart zu erörtern, Fragen, die das europäische Leben genau wie das amerikanische wesentlich bestimmen. Es ist fast so, als ob Broch Vergil zum Vater der Gegenwart machen wollte.

Wir möchten aus manchen Gründen den Gedanken abwehren, das Buch als

[1] Der Tod des Vergil. Von Hermann Broch. (467 S.) Zürich 1947, Rhein-Verlag, ausgeliefert durch Willi Weismann Verlag München. Schw. Fr. 30.—.

ein Meisterwerk zu bezeichnen, aber wir können nicht umhin, unserm Erstaunen Ausdruck zu geben, daß aus der Welt der Staaten Nordamerikas ein solches Buch geschrieben werden konnte. Schon die äußere Form begründet dieses Urteil. Gewiß fehlt der Dichtung nicht jener Realismus, den die Hemingway, Faulkner, Wolfe usw. bis zur Übersättigung und fast bis zum Ekel pflegen. Aber dieser Zug ist bei Broch mehr eine Zutat, eine unterirdische Strömung, die hier und da zutage tritt. Die eigentliche Welt ist die des Geistes, der danach strebt, das ganze All zu umfassen.

Der Stil Brochs ist gekennzeichnet durch die Periode. Selten begegnet dem Leser ein Satz von zwei oder drei Zeilen, ganz ausnahmsweise einer von drei oder vier Worten. Für gewöhnlich schreibt Broch Sätze, die fast eine ganze Seite eines nicht kleinen Buchformates füllen. Manche Ungeheuer von Sätzen winden sich durch mehrere, ja viele Seiten, bis endlich ein Punkt ausruhen läßt.

Dies ist sicher Manier, jedoch keine Äußerlichkeit. Wir kennen unter den modernen Schriftstellern nur Thomas Mann als Verfertiger von Perioden. Bei ihm dienen die Zusätze, Ergänzungen, Abschweifungen, Wiederaufnahmen usw. dazu, das zuerst Gesagte wieder halb zurückzunehmen und in Frage zu stellen, ironisierend einzuschränken und in das Halbdunkel des Unsicheren und Fragwürdigen zu versetzen. Der schillernde Zweifel, die innere Angekränkeltheit alles Menschlichen in der Sicht eines Mannes, der eitel und selbstsicher davon Kunde gibt, prägen sich darin aus. Der Wortschwall und die Schwallworte (um Broch nachzuahmen), die unerschöpfliche Schreibseligkeit und die schreibselige Unerschöpflichkeit Brochs aber dienen dazu, um in allem Ernst das allseitig Verschlungene, vielfach Verknüpfte der im Geistigen aufgehobenen und in ihr begründeten Weltwirklichkeit aufzufangen. Er schränkt nicht ein, sondern ergänzt.

Dem Stilgefühl entspricht der innere Gehalt, den Broch zu gestalten versucht. Auch hier wie bei der Schreibweise ringt Broch, bleibt aber weithin im Bemühen stecken. Zu der mangelnden Kraft tritt als Grund hinzu, daß die Fragen, die den Dichter bewegen, in seinem Inneren und wohl allgemein noch nicht reif genug sind, um eine Klärung zu erlauben.

Wir greifen drei Fragenkreise heraus, die uns besonders wichtig scheinen. Der geschichtliche Vergil schrieb die sagenhafte Geschichte des Ursprungs des römischen Volkes zur Zeit des Augustus. Nach den furchtbaren sozialen Unruhen seit den Gracchen und den Bürgerkriegen war endlich wieder der Friede eingekehrt. Augustus hatte ihn dem Reich wiedergeschenkt. Ihm zum Preis, den Zeitgenossen zur Lehre und zum Anruf dichtete Vergil von den „gewaltigen Mühen", die es gekostet hatte, den römischen Staat zu gründen. Der Geist der ersten Römer sollte wiederkehren und eine neue große Zeit heraufführen. Broch stellt nun dar, wie Vergil es erlebt, daß Italien und das ganze Reich nicht mehr von einem Volk, sondern von einer Masse bewohnt wird. Die der Freiheit beraubten Arbeitssklaven, die Unterwelt der Hafenstädte, das nach „Brot und Spielen" lüsterne Großstadtproletariat, das Gefolge des Kaisers, die hohen Beamten, die auf Genuß und Prunk sinnen, sie alle stellen nicht mehr ein organisch gegliedertes, gewachsenes, in sich stehendes Volk dar, sondern eine blinde, dem Trieb verfallene Masse, die nur durch Gewalt und Glanz gebändigt wird, sich aber in wildem Gemetzel selbst zerfleischt, wenn ein tatkräftiger und kluger Herrscher wie Augustus fehlt. Das ist die bittere Erkenntnis des Dichters. Sein Werk war von falschen Voraussetzungen getragen, es ist eine Lüge und müßte eigentlich vernichtet werden. In einer langen Auseinandersetzung mit dem Kaiser sucht er den Herrn der römischen Welt von seiner Einsicht zu überzeugen. Augustus hingegen glaubt noch daran, daß sein Staat den Frieden, die Freiheit, die Menschlichkeit verkörpere und sichere. Die

ganze Not der Gegenwart, wie sie sich in den einzelnen staatlichen Gebilden und bei den Versuchen höherer Einigungen und Bünde täglich auftun, wird vom Dichter erörtert.

Wenn Broch dies alles Vergil erleben läßt, kann er sich auf die geschichtliche Lage der augusteischen Zeit berufen. Er macht aber auch von der dichterischen Freiheit Gebrauch und läßt den an der Grenze seines Lebens angekommenen Vergil sich über das Wesen des Menschen und den Sinn des Lebens aussprechen. Der menschliche Augenblick, den der Dichter durchlebt, rechtfertigt diese Erwägungen. Er spürt die Nähe des Todes. Durch seine Krankheit vom Leben ringsum ausgeschlossen, als Freund des mächtigen Augustus vom Pöbel einer Gasse von Brundisium verspottet, in den Erinnerungsbildern vor dem nahenden Tod von allen Erfahrungen seines Lebens umgaukelt, spürt er Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit, das Auseinanderfallen des Wesens in Niedriges und Hohes, Triebhaftes und Geistiges. Was ist der Mensch? Der Tod muß es offenbaren. Vergil weiß von Sünde und Schuld, aber auch von Erlösung und dem Erlöser, der durch sein Lebensopfer uns alle reinigte — man kennt ja seine berühmte Ekloge, die auf Christus hinzudeuten scheint. Der Mensch kann vor dem Sterben der Schuld ledig werden. Das Tor des Todes öffnet eine neue jenseitige Welt.

Broch hat den glücklichen Einfall, das Sterben so darzustellen, daß Vergil das ganze Siebentagewerk der Schöpfung im Rückwärtslauf durchlebt. Der Mensch, von dem die mittelalterliche Philosophie sagte, daß er „in irgend einer Weise alles", der Mikrokosmos sei, eint in sich alles Tierhafte, Pflanzliche, Elementare bis zum Urgrund des Lichten. Indem Vergil in einem letzten Gesamtblick vom Anfang des „Es werde Licht" seine Fülle bis zum Selbstbesitz seiner geistigen Vollendung erlebt, geht er hinüber, aus der Zerstreuung der Vielfältigkeit und des Nebeneinander alles Kreatürlichen in die Einheit des Wortes, d. h. des Spiegelbildes des göttlichen All.

Gedankenrichtungen und Anstöße von Rilke und den Existentialphilosophen haben bei Broch dazu beigetragen, ein Bild vom Menschen zu entwerfen, das gewiß in Einzelheiten dunkel und unklar, im Ganzen undeutlich und mehr erfühlt ist, aber dennoch dem Geist huldigt, ohne das Erdgebundene zu vergessen. Es ist ein Ordnungsbild, das nicht dem reinen Humanismus verfällt, der nichts vom Bösen weiß.

Vergil war Dichter. Es ist darum nicht abwegig, wenn Broch seinen Helden auch über den Sinn des Dichterseins nachdenken und ihn sich prüfen läßt, ob er seiner Aufgabe treu gewesen ist. Broch lehnt es ab, daß der Dichter bei der naturalistischen Wiedergabe des Wirklichen stehen bleibe. Er ist ein Diener des Geistes. Zwar schaut er die Wirklichkeit an. Nichts bleibt ihm fremd; aber er erhebt es in den geistigen Bereich.

Hier werden die Dinge mit Schönheit umkleidet. Dabei begegnet dem Dichter die Gefahr, daß er die Schönheit um ihrer selbst willen sucht. Schönheit jedoch ist wie ein Duft und ein Hauch, eine Zugabe. Wer ihr um ihrer selbst willen verfällt, fällt aus der Wahrheit heraus in den Schein. Das Wesen der Dichtung aber ist Wahrheit. Sie kann ohne sittliche Ordnung nicht bestehen. Die höchste Spitze der wahren und werthaften Wirklichkeit ist die Liebe. Sie zur Königin und zugleich zur alles durchdringenden Macht zu erheben, ist das Ziel der Dichtung. Der Dichter, der dies verkennt oder vergißt, wird eines Vergehens schuldig, das er sühnen muß.

Bilder und Symbole sind die Mittel, durch die der Dichter seinen Gehalt darstellt. Das Symbol erhält seine Kraft nicht so sehr aus der sinnlichen Wirklichkeit, der es entlehnt sein mag, sondern aus der geistigen Welt. Dichten heißt die Tat des Schöpfers nachvollziehen, der aus seiner unendlichen Fülle das Universum entwarf. Je mehr im Dichter diese Schöpferkraft wirksam

ist, je leuchtender der geistige Schöpfersinn sich im Symbol ausstrahlt, desto höheren Rang besitzt das Kunstwerk.

Kraft ihres geistigen Ursprungs stehen die Symbole auch in einem inneren Zusammenhang und streben förmlich zurück zu der Einheit, aus der sie stammen. Sie wie die Worte sind in der Zeitlichkeit und wollen wieder zurück in die Ewigkeit. Das fühlt vor allem der Dichter, und so geht das menschliche wie das dichterische Sehnen dahin, wo man jenseits der Vielfalt der Dinge und jenseits der Sprache zum Wort einfach- und schlechthin kommt.

Der Mensch in der Gemeinschaft der Menschen, der Mensch in seinem persönlichen Eigensein und schließlich der Dichter sind bei Broch eine einzige Einheit. Die Fragen, die er stellt, die Umwelt, in die er sie einfügt, und die Gegenwart, die er meint, sind bedeutungsvoll. Es erübrigt sich, durch viele Worte darzutun, wie eine neue (oder alte) Auffassung vom Wesen der Dichtkunst sich anschickt, die innerweltlichen und materialistischen Strömungen zu überwinden.

Hubert Becher S. J.

# Besprechungen

## Russische Geschichte.

Geschichtsschreibung in Krisenzeiten ist immer ein gewagtes Unternehmen. Wir leben im Zeitalter der Ost-West-Krise, der einem Höhepunkt zustrebenden Auseinandersetzung zwischen dem europäischen Morgenland und Abendland. In diesen Kampf, dessen Ausgang das Schicksal der Menschheit für die kommenden Jahrhunderte bestimmen wird, sind alle geistigen und politischen Mächte unseres Planeten einbezogen. Kein Historiker, der es wagt, heute eine Geschichte Rußlands zu schreiben, wird sich bei seiner Arbeit dem Eindruck der drängenden Gegenwart entziehen können. Er wird immer in Gefahr sein, beim Aufspüren der historischen Gründe für die gegenwärtige Krise die Problematik unserer Zeit in die Vergangenheit zu projizieren. Damit wird vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus seine Arbeit unzulänglich sein. Zu dieser inneren kommen die äußeren Schwierigkeiten der Materialbeschaffung, des Forschungsaustausches mit der Sowjetunion, die Unmöglichkeit, Quellen nachzuprüfen, die Vorsicht, mit der sowjetische Forschungsergebnisse aufzunehmen sind. Diese und die allgemeinen Schwierigkeiten der russischen Historiographie (man denke an die Dürftigkeit der Quellen für die frühen Perioden) lassen uns nicht mit übermäßigen Erwartungen an die neueren Darstellungen der Geschichte Rußlands herantreten.

Verhältnismäßig einfach ist noch die Darlegung des äußeren geschichtlichen Ablaufs der Ereignisse, ohne dabei viel auf Verknüpfungen und Hintergründe einzugehen. Auf engstem Raum bietet Hans Joachim Mette[1] eine solche Darstellung, die wegen ihrer Kürze den guten Überblick eines Repetitionsbuches gibt. Für eine Einführung in die russische Geschichte ist sie allerdings unzureichend, zumal die Hälfte des Raumes der Periode von 1917 bis zur Gegenwart gewidmet ist. Der erste Teil ist also nicht viel mehr als eine Einleitung zur nachrevolutionären Geschichte, die als die eigentliche russische Geschichte angesprochen wird. Die vorausgehenden Jahrhunderte werden als Epoche der Fremdherrschaft, als „Periode der Überfremdung und Bevormundung" bezeichnet. Hier zeigt sich eine höchst eigenwillige historische Konzeption des Verfassers, die zum mindesten sehr fragwürdig ist. Sie setzt voraus, daß alle Herrscher, die entweder fremden Ursprungs oder durch Heiraten mit anderen Dynastien verbunden sind, eine ihrem Staat und Volk fremde Politik treiben. Die Geschichte beinahe aller europäischen Staaten beweist, daß das in der Regel nicht der Fall ist. Jedenfalls trifft das für Rußland nicht zu. Es gab wohl Zaren, die sich in Rußland als Fremdlinge fühlten und gebärdeten (z. B. Paul III.), aber die allermeisten haben doch eine echt national-russische Linie der Politik verfolgt. Sie alle, auch Katharina II., die die russische Sprache nie richtig erlernte, wurden vom Volk nicht als Fremdlinge angesehen, sondern als seine eigenen Zaren geliebt oder gehaßt.

Anderseits setzt die Einteilung Mettes voraus, daß das Sowjetregime eine echte,

[1] Russische Geschichte, vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Hans Joachim Mette. (245 S.) Bonn, Athenäum-Verlag. Geb. DM 8.—.

populäre Volksregierung russischer Prägung ist. Auch das kann man nur mit sehr wesentlichen Einschränkungen gelten lassen. Schon die weltanschaulichen Voraussetzungen dieses Regimes sind in wesentlichen Elementen nicht russischer, sondern westeuropäischer Herkunft. Gerade die tragenden russischen Volksideen vom geheiligten Zarentum und der Orthodoxie werden von ihm verworfen. Viele der führenden Männer dieses Regimes sind ebenso wenig ostslavischer Herkunft wie die früheren Zaren. Die offizielle Zielsetzung ihrer Politik ist nicht eine nationale, sondern eine internationalsoziale, die Weltrevolution des Proletariates. Und ist es wirklich so sicher, daß das russische Volk unter dem Zarismus mehr für ihm fremde Ziele gearbeitet und gelitten hat als in der Gegenwart? Mette vermeidet es, auf die Fragwürdigkeit der Sowjetdemokratie einzugehen. Er bleibt „objektiv". In diesem Falle heißt das jedoch, daß er die Fiktion für Wirklichkeit nimmt. Dafür ein Beispiel! Auf Seite 139 gibt der Verfasser eine knappe Statistik der Opfer der bolschewistischen Kirchenverfolgung und schließt mit dem Satz: „Doch bedeuten diese Zahlen keinen grundsätzlichen Beweis gegen die ethische Fundierung des Sojus."[2]

Wertvoll ist, daß Mette öfter statistisches Material, die wichtigsten Verfassungs- und Vertragstexte sowie eine kurze Darstellung der sowjetischen Verwaltungsstruktur bietet.

Eine kurze, übersichtlich und flüssig geschriebene Darstellung der russischen Geschichte in ihren Grundzügen gibt der Berliner Historiker Otto Hoetzsch.[3] Es ist ein Verdienst dieses Kenners russischer Eigenart, daß er entgegen manchen heute wieder auflebenden Tendenzen (vgl. auch diese Zeitschrift, Januar 1950, S. 263 ff.) die Russen als europäisches Volk und Rußland als europäische Macht in den Zusammenhang der Geschichte Europas stellt. Tatsächlich geben alle ethnologischen und kulturellen Unterschiede zwischen Rußland und dem lateinischen Westeuropa keinen genügenden Grund für eine Eliminierung Rußlands aus Europa. Man darf freilich nicht Europa mit dem Abendland gleichsetzen. Zum Abendland, d. h. zum christlich-lateinischen Kulturkreis gehören heute auch Amerika und Australien. Europa dagegen ist eine geographische und kulturelle Einheit, die das christlich-antike Erbe in zwei sich bekämpfenden und ergänzenden Ausprägungen, in der römischen und byzantinischen, umfaßt. Die Tatsache, daß der byzantinische Kulturkreis Europas sich durch eigene Schuld und durch historisches Mißgeschick nicht in gleicher Weise entfalten konnte wie der westlich-römische, gibt uns nicht die Berechtigung, ihn aus den Grenzen Europas zu weisen und einen Teil für das Ganze zu setzen. Tatsächlich ist das geistige Antlitz Rußlands durch Christentum und Antike in byzantinischer Form geprägt worden. Viele Züge der russischen Andersartigkeit werden nur von daher verständlich. Diese Andersartigkeit darf uns aber nicht die ungeheure Kluft übersehen lassen, die Rußland von allen asiatischen Kulturen trennt. Rechnet man Rußland nicht mehr zu Europa, dann liegt das Schlagwort von den „asiatischen Horden" nahe, mit dem man sich, wie Hoetzsch mit Recht betont, ein wirkliches Verständnis Rußlands verbaut.

Hoetzsch bemüht sich, nicht nur die ökonomischen, sozialen und politischen Entwicklungen Rußlands darzustellen, sondern auch die geistig-kulturellen. Das geschieht freilich sehr summarisch und gibt keinen genügenden Einblick in die Zusammenhänge. Die Hinweise auf die Rolle der orthodoxen Kirche sind knapp, aber korrekt. Die byzantinischen Einflüsse sind nur angedeutet.

Ganz besonders interessant ist natürlich der letzte Abschnitt, den der Verfasser „das zweite Moskauer Zeitalter" überschreibt. Aber gerade dieser Teil ist der schwächste des ganzen Buches. In ihm verzichtet der Autor auf jede Kritik, die er in anderen Teilen seines Buches so ergiebig anwendet. Nach ihm scheint es in der Sowjetunion keine Probleme zu geben: der Staat ist innerlich gefestigt und durch die Verfassung wohlgeordnet, die Klassen- und Nationali-

[2] Das letzte Wort des zitierten Satzes gibt Anlaß zu einer weiteren Bemerkung. Der Durchschnittsleser wird sich fragen: „Was ist ‚Sojus'?" Er wird erstaunt sein, daß es nur das russische Synonym für Sowjetunion ist. Solch zahlreich eingestreute russische Worte oder Wortfragmente dienen weder einer notwendigen Belehrung, noch machen sie das Buch leserlicher. Dazu kommt die Schwierigkeit einer eigenwilligen Transskription. Wir sind auf diesem Gebiete bald soweit, daß der unglückliche, des Russischen nicht mächtige Leser dieselben russischen Namen in einem halben Dutzend verschiedener Schreibweisen wiedererkennen muß. Seien wir uns darüber klar, daß es eine populäre lautgerechte Umschreibung des Russischen nicht gibt und nicht geben kann. Kommt es einem Verfasser auf phonetische Korrektheit an, dann wird er sich an das wissenschaftliche Transskriptionssystem halten. Kann er darauf verzichten (was meist der Fall sein wird), dann ist es besser, sich der gängigen Umschreibung zu bedienen, damit die Verwirrung nicht ins Uferlose geht. Es ist hoffnungslos, daß ein deutscher Leser die Schreibweise ‚wojdj' richtig ausspricht. Man schreibt also besser Kerenski statt Kjerjenskij, besser Wyschinski statt Wüischinskij, besser Kolchosen statt kolchosüi usw.

[3] Grundzüge der Geschichte Rußlands. Von Otto Hoetzsch. (223 S.) Stuttgart, Koehler Verlag. Geb. DM 7.80.

tätengegensätze sind überwunden, die Bauern haben genügend Land, die Versorgung aller ist gesichert, das kulturelle Leben ist hoch entwickelt und auf Humanität und Liebe zum Volk begründet. Soweit in der Kritiklosigkeit darf auch der wärmste Freund der Sowjetunion nicht gehen, will er noch wissenschaftlich ernst genommen werden. Vielleicht hat der Nationalsozialismus diesem anerkannten Historiker jegliche Kritik an den rechtlichen und tatsächlichen Verhältnissen in der Sowjetunion verleidet.

Während die beiden genannten Bücher nicht mehr als einen kurzen Überblick über die russische Geschichte geben, präsentiert sich das große, dreibändige Werk von Gitermann[4] als eine vielfach neuartige, gründliche Darstellung der russischen Geschichte bis 1917, der wir im Augenblick nichts zur Seite stellen können. Das Werk hat den Vorteil, so spannend geschrieben zu sein, daß jeder es mit Freude lesen wird. Außerdem ist es interessant bebildert. Jedem Band ist eine Anzahl von „Quellentexten" beigefügt, die allerdings mehr zur Illustrierung als zur Erhärtung des Buchtextes dienen.

Das Ziel des Verfassers ist es, eine Geschichtsdarstellung zu geben, aus der die Gegenwart, d. h. die russische Revolution mit ihren Folgen verständlich wird. Er will also nicht nur eine Geschichte des Staates, sondern vor allem eine Geschichte des russischen Volkes schreiben, das in der bisherigen Historiographie immer zu kurz gekommen ist. Diese Zielsetzung ist nicht völlig neuartig, aber sie ist in unserer Zeit besonders aktuell, ja notwendig. So ist es begrüßenswert, daß sich durch das ganze Werk recht eingehende und reizvolle Schilderungen der jeweiligen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lage des Volkes oder einzelner Volksschichten ziehen. Hier wird dem deutschen Leser viel Neues geboten. Vor allem wird die bei uns so verbreitete Sage von der stumpfen Passivität des russischen Volkes gegenüber der Willkürherrschaft seiner jeweiligen Herren weitgehend zerstört und gezeigt, daß sich durch die ganze russische Geschichte eine fast ununterbrochene Kette von Aufständen, ein oft verzweifelter Kampf um Freiheit und Menschenrechte zieht. Daß diese Versuche nicht zum Erfolg führten, liegt an vielerlei Gründen, jedenfalls aber nicht an einer Uninteressiertheit des Volkes für seine Menschenwürde.

In einer Linie mit den Vorzügen liegen auch die Schwächen des Werkes. Der Verfasser, ein schweizer Sozialist, ist offenbar tief im historischen Materialismus befangen. Nun wird aber gerade in der russischen Geschichte die Theorie vom notwendigen Kausalzusammenhang zwischen ökonomischem Fundament und kulturellem Überbau ad absurdum geführt. Was in Rußland in den letzten Jahrhunderten kulturell geleistet wurde, entstand zumeist im Widerspruch zur jeweiligen ökonomischen und sozialen Situation. Das Bewußtsein der geistig Schaffenden zeigte nicht die Struktur der zozialen Gegebenheiten, sondern entzog sich gerade diesen Gegebenheiten. So muß man feststellen, daß der Verfasser, von einer falschen philosophischen Voraussetzung verleitet, die Geistesgeschichte Rußlands oft in einer Weise „vereinfacht" und verzeichnet, die den Tatsachen schroff widerspricht. Es ist kein Wunder, daß er darum für die Rolle der russischen Kirche gar kein Verständnis hat. Was er in Band I (S. 51f.) zur Charakteristik der russischen Kirche zusammenträgt, ist ein solches Gemisch von Wesentlichem und Belanglosem, von Wahrem, Halbwahrem und Falschem, daß ein richtiger Unsinn herauskommt. So erfährt der erstaunte Leser, daß nach orthodoxer Lehre dem Kreuzestode Christi keine dogmatische Bedeutung in Bezug auf die Erlösung der Menschen zukomme, daß es in der Orthodoxie keine Firmung gibt, weswegen auch die Kinder zur Kommunion zugelassen werden, daß es eine Besonderheit der russischen Kirche sei, bei der Messe den Wein mit Wasser zu vermischen! Von der geistigen Eigenart der russischen Kirche, von ihrer Kraft und Schwäche hat der Verfasser keine Ahnung. Nun mag es immerhin angehen, ohne ein echtes Verständnis für die Kirche eine Geschichte der russischen Dynastien zu schreiben, aber es ist unmöglich, eine gültige Darstellung der Geschichte des russischen Volkes zu geben, für das die Kirche Jahrhunderte hindurch die einzige geistige Macht war.

Ebensowenig kann der Verfasser von seiner Grundeinstellung her zu einer ausgewogenen Einschätzung der historischen Persönlichkeit kommen. Er folgt dem einfachen Rezept, daß nicht die Persönlichkeiten Geschichte machen, sondern daß die wirtschaftlich bedingten Situationen die im gegebenen Augenblick notwendigen Persönlichkeiten formen (Bd. II, S. 132). So bemüht sich Gitermann, zu zeigen, daß Peter der Große nicht die revolutionäre Persönlichkeit ist, als den ihn die bisherige Geschichtsschreibung ansah, sondern einfach ein Vollstrekker historischer Notwendigkeiten. Umso sonderbarer ist es, daß einige Seiten später Katharina II. und Alexander II. scharf kritisiert werden, weil sie die geplanten rechtlichen und sozialen Reformen nicht oder nicht in rechter Weise durchführten. Beide werden als unaufrichtige Scharlatane hingestellt, denen der Humanismus nur zur Maskierung ihrer wahren despotischen Absichten diente. So einfach wie es der historische Materialismus will, sind die Dinge dieses Lebens nicht, zumal nicht in Rußland,

4 Geschichte Rußlands. Von Valentin Gitermann. 3 Bände (563, 540 u. 679 S.) Hamburg, Europäische Verlagsanstalt G.m.b.H. Geb. DM 45.—.

wo viel echter Idealismus sich in menschlicher Schwäche und in schier unüberwindlichen geographischen und sozialen Gegebenheiten zu Tode lief und schließlich in tragischer Weise ins Gegenteil umschlug.

Es ist nicht verwunderlich, daß die einseitige Betrachtungsweise des Verfassers sich im dritten Band seines Werkes am stärksten fühlbar macht; denn je mehr sich die Ereignisse der Gegenwart nähern, umso mehr werden sie von dem an der Gegenwart orientierten Blick des Historikers perspektivisch zurechtgerückt. So kommt am Ende eine schwarz-weiß gezeichnete Klassendialektik im marxistischen Sinne heraus. Es gibt nur noch „Fortschritt" gleich Bolschewismus und „Reaktion" gleich Antibolschewismus jeglicher Prägung. Der Kampf endet notwendig mit dem Sieg des „Fortschritts". Als kompetenter Deuter der Entwicklung wird immer wieder Lenin zitiert. Ein großes Vertrauen wird auch in die oft bolschewistischen Quellen entnommene Statistik gesetzt. Der Grund für das ökonomische und soziale Fiasko des vorrevolutionären Rußland wird offenbar in der Tatsache gesehen, daß Rußland feudal-kapitalistisch war, nicht so sehr in den Kinderkrankheiten seiner erst in den letzten Dezennien sich entwickelnden Ordnung. Es wird jedoch auf die große Chance hingewiesen, die die Stolypinsche Agrarreform dem alten Rußland bot. Sind doch ihre Ziele, die Schaffung leistungsfähiger landwirtschaftlicher Betriebe, Bereitstellung einer zahlreichen Industriearbeiterschaft und die Besiedlung Sibiriens im heutigen Rußland mit weit weniger humanen Methoden verwirklicht worden.

Überhaupt wird der Leser, der die Möglichkeit eines Vergleiches hat, die Schilderungen der zahllosen Mißstände im alten Rußland den heutigen Verhältnissen in der UdSSR an die Seite stellen, dem System der „gelenkten" Kultur, des organisierten Mißtrauens, der Hetzpeitsche der Fünfjahrespläne und der Stachanowarbeit, der Knechtung des Gewissens, der Staatsomnipotenz und der allgemeinen Dürftigkeit. Bei diesem Vergleich verblassen auch die berechtigten Anklagen gegen die zaristische Despotie, unter der ein Lenin in der Gefangenschaft eine reiche Bibliothek zur Abfassung seiner revolutionären Publikationen zur Hand hatte, eine ausgedehnte Korrespondenz unterhielt, sich mit seinen Freunden traf und zur Erholung auf die Jagd ging. Nur aus dieser vergleichenden Sicht wird der Leser der genannten Werke etwas ahnen von der Tragik eines Volkes, dem seine Geschichte immer mißlungen ist, dem Jahrhunderte lang wirksame Kräfte des Ausgleichs fehlten, dessen Evolutionen immer wieder durch offene oder latente Revolutionen unterbrochen wurden, dessen idealer Elan wie durch ein Verhängnis immer in schrecklicher, auswegloser Trivialität endete. Das ist das Antlitz der „russischen Sphinx" (Hoetzsch), deren starke geistige Kräfte doch nie den Stoff prägen konnten und sich nach vergeblichen Versuchen nach innen wendeten, um die Welt dem Teufel zu überlassen. Vielleicht ist es der Sinn der gegenwärtigen Leidensperiode des russischen Volkes, daß auch in ihm Geist und Welt zu einander finden. Manche Anzeichen berechtigen zu dieser Hoffnung.

Joh. Groetschel S. J.

## Philosophie

**Der Mensch in der Profanität.** Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft. Von W. Kamlah (216 S.) Stuttgart 1949, W. Kohlhammer. Geh. DM 11.80, geb. DM 13.50.

Das Buch ist ein bemerkenswerter Beitrag zur Kritik des heutigen Denkens. Für dieses ist seit Descartes das wahrhaft Seiende der mathematisch durchschaubare Mechanismus der Natur. Die Naturwissenschaft gilt als der alleinige Zugang zur vollen Wirklichkeit; was diese nicht erfaßt, wird als unwirklich erklärt und in das Reich des bloß Subjektiven abgeschoben. Daher die Profanität, die Religionslosigkeit unserer Zeit. In Wirklichkeit ist das wissenschaftliche Verfahren wesentlich eine Abblendung aller der Bereiche der Wirklichkeit, die sich der Beherrschung und Planung des Menschen entziehen. So wurde der Mensch selbstmächtig, da er grundsätzlich wenigstens alle Wirklichkeit für beherrschbar hält. Er wurde der gelösten Hingabe an eine in ihrer Fülle vernommenen Wirklichkeit immer unfähiger, damit aller Freude und Ruhe. Da aber die Wissenschaft immer nur einen Teil der Wirklichkeit verfügbar macht, kann sie die bei ihr gesuchte Sicherheit des Daseins nicht geben; so verfiel der Mensch der Ohnmacht der Süchtigkeit. Besonders die beiden letzten Abschnitte „Sucht und Selbstsicherheit", „Seligkeit und Sehnsucht" beschreiben die Stimmung des heutigen Menschen eindringlich. Auch sonst finden sich gute Bemerkungen, z. B. über Willensfreiheit, über die Abstammungslehre, über den seelischen Unterschied der Geschlechter. Doch glaubt K. die Übergriffe der Wissenschaften nur durch eine an Agnostizismus und Subjektivismus grenzende Auffassung der Erkenntnis zurückweisen zu können. „Die Religion als Scheu vor vorkommenden Übermächten ist naiv. Auch der zuvorkommende Gott christlicher Vorreligion hat sich nirgends vorfinden

lassen, was den übereilten Triumph des modernen Atheismus zur Folge hatte. Denn wenn es keinen zuvorkommenden Gott, ja nicht einmal dem Menschen zuvorkommende Atome gibt, so bedeutet dies doch nur: Wenn es schon keinen Sinn hat, von Atomen zu reden, abgesehen von ihrer Wechselwirkung mit dem wiederholend handelnden Menschen, dann hat es vollends keinen Sinn, von Gott zu reden, abgesehen davon, daß seine Wirklichkeit an mir wirksam wird." (S. 116). Alle Metaphysik könne nur Kritik der Illusionen positiver Metaphysik sein. Kant ist also trotz aller Kritik von Einzelpunkten nicht überwunden. Dies dürfte seinen Grund darin haben, daß K. unter dem Einfluß Heideggers zu einseitig den gebrauchenden Umgang mit den Dingen untersucht, und gut untersucht, darüber aber das metaphysisch vorgängige Mitsein mit den Mitmenschen und das darin beschlossene ungegenständliche Vernehmen ihres Personseins und ihrer Geistigkeit fast ganz übersieht; dies trotz der zuweilen zu starken Betonung der Sprache, der er darum zuschreiben muß, was in Wirklichkeit auf diese Geistigkeit zurückgeht. In diesem ungegenständlichen Vernehmen des Geistigen und Personhaften liegt aber gerade der Zugang zu jenen Wirklichkeitsbereichen, die die Wissenschaft methodisch abblendet und die zu vernehmen der heutige Mensch weithin unfähig geworden ist, also zu Grundlagen der positiven Metaphysik und der Gotteserkenntnis. Von da aus wird auch das Wesen der von K. nicht erwähnten Offenbarung und der von ihm abgelehnten Dogmen wie auch des Glaubens wieder sichtbar.

A. Brunner S. J.

**Metaphysik des Untergangs.** Eine kulturkritische Studie über Oswald Spengler. Von Manfred Schröter (270 S.). München 1949, Leibniz Verlag. Geb. DM 12.—.

Eine kritische Studie aus dem Jahre 1922, die sich vor allem mit den Kritikern Spenglers befaßt, wird hier zusammen mit Studien aus den letzten Jahren veröffentlicht. Es ist lehrreich, nunmehr auf das einst so viel gelesene und umstrittene Werk zurückzuschauen und zuzusehen, was bleibt. Der erste Teil ist nicht leicht zu lesen; die Aufzählung der Kritiken und die Antikritik wirkt jetzt, wo die Begeisterung und der Streit längst erloschen sind, etwas ermüdend. Schon damals hob Schröter hervor, daß die Kritik am einzelnen an den tiefen Einsichten vorbeigehe, die das Werk beseelten und ihm zum Teil den außerordentlichen Erfolg verschafften; aber er übersah auch nicht die Mängel, die der Metaphysik Spenglers anhaften. In den letzten Studien wird dieser Vorwurf noch strenger erhoben. Seine Philosophie ist gegenüber seinen Einsichten unzulänglich und zwängt diese in ein weder ihnen noch den Tatsachen entsprechendes System. Der Verfasser unterscheidet zwischen dem Kulturforscher und dem Propheten. Jener hatte oft tiefe Einsichten; dieser verfiel einer durch sie gar nicht geforderten primitiven Philosophie der rohen Macht, durch die er die kommenden Ereignisse mit vorbereiten half. Und auch der Kulturwissenschaftler ist trotz seiner Liebe zu den aufsteigenden Zeiten mehr denen des Verfalls zugewandt und hat die Gegenwart zu sehr in Parallele zur sterbenden Antike gesehen.

A. Brunner S. J.

**Hegels Vorreden.** Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie. Von E. Metzke (284 S.) Heidelberg, F. H. Kerle. Brosch. DM 5.80.

Es ist bekannt, daß die Vorreden, die Hegel selbst verschiedenen seiner Werke vorausgeschickt hat, die beste Einführung in sein System und dessen Grundabsichten darstellen. Besonders gilt dies von der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes". Es ist darum zu begrüßen, daß diese Vorreden (Phänomenologie, Logik, Enzyklopädie, Philosophie des Rechts) mit der Berliner Antrittsvorlesung in einem Band zusammengestellt wurden. Ein Kommentar erleichtert das Verständnis der schwierigen Stellen und macht auf Zusammenhänge innerhalb des Hegelschen Denkens aufmerksam.

A. Brunner S. J.

## Romane - Erzählungen

**November 1918.** Trilogie von Alfred Döblin. 1. Bd. „Verratenes Volk". (471 S.) Halbleinen DM 13.50. — 2. Bd. „Heimkehr der Fronttruppen", (497 S.) Halbl. DM 14.—. — 3. Bd. „Karl und Rosa", (688 S.) Ganzleinen DM 15.—. München, Karl Alber.

Alfred Döblins neues, großangelegtes Werk trägt den Untertitel: „Eine deutsche Revolution." Es gestaltet in glänzender Weise einen ebenso wichtigen wie kritischen Abschnitt der deutschen Geschichte und zieht daraus bedeutsame Folgerungen für unsere Gegenwart.

Der erste Band erzählt die Ereignisse des deutschen Zusammenbruchs 1918 und die Anfänge der Revolution bis zum 7. Dezember 1918. Hier zeigt Döblin ausgezeichnet

das Ringen der verschiedenen Kräfte um Deutschland: der sozialdemokratischen Regierung der Ebert-Scheidemann-Wels, des Großen Generalstabs der Hindenburg-Schleicher-Gröner und der Radikalen um Liebknecht-Luxemburg. Zwischen Generalen und Kommunisten hindurch führt der Weg Eberts zum ersten Reichspräsidenten der jungen Republik.

Der zweite Band bringt den Einmarsch der heimkehrenden Fronttruppen in Berlin und die Auflösung des deutschen Heeres. Sie beeinflußt entscheidend die Entwicklung der Revolution. Der Band schließt mit dem 14. Dezember 1918, führt aber die große Linie der Entwicklung weiter bis zum Versailler Vertrag.

Der dritte Band berichtet in einer ebenso faszinierenden wie erschütternden Weise vom tragischen Untergang Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs, vom bewaffneten Aufstand und Kampf um das Berliner Polizeipräsidium und der blutigen Niederwerfung der Radikalen, die zum Siege der sozialdemokratischen Regierung und zur Beendigung der Revolution führt.

„November 1918" ist aber nicht nur die Geschichte der Revolution, sondern auch der Roman des aus dem Krieg heimkehrenden Lehrers Friedrich Becker, dessen innere Wandlung zum Christentum sich inmitten der Revolutionswirren vollzieht. Aus dunklen Grübeleien über die Schuldfrage am Kriege zeigt ihm der deutsche Mystiker Johannes Tauler den Weg. Er wird für Becker immer wieder zum Träger und Vermittler von Erkenntnissen, die ihn schließlich zu Gott führen. Während das Ringen der politischen Mächte um einen „gerechten, menschlichen und dauerhaften" Frieden mit einem kläglichen Kompromiß endet, findet Becker nach harten inneren Kämpfen mit Gott und den Dämonen, die ihn bis an den Rand der Verzweiflung und des Selbstmords treiben, endlich den inneren Frieden. Aber er gerät schließlich in die politischen Kämpfe der Revolution, wird dabei verwundet und eingesperrt. Nach der Entlassung versucht er weiter, als Christ seinen Weg durch die Wirren der Zeit zu gehen. Er erkennt Krieg und Revolution als „Weckrufe einer überirdischen Macht". Aber er gerät wieder in die vielfachen Fallstricke Satans und kämpft verzweifelt dagegen an. Die Frage nach den Kriegsursachen führt ihn, der nun als heruntergekommener Landstreicher und Wanderprediger durch die Lande zieht, zu der viel tieferen Frage nach den Ursachen des menschlichen Versagens überhaupt. Denn „die Kriege offenbaren, wie es um uns steht". Hölle und Himmel ringen bis zuletzt um seine Seele. Becker verkommt als Mensch und geht elendiglich unter, aber die Gnade rettet ihn.

Nach Bernanos ist wohl kein Werk geschrieben worden, in dem die satanische Bedrohtheit des menschlichen Daseins und das Fragmentarische unserer Existenz eine so grandiose Gestaltung gefunden hätte wie in Döblins Revolutionstrilogie. Hier ringt nicht nur ein Volk um die Gestaltung seiner Zukunft, sondern auch der Mensch mit Himmel und Hölle um seine Rettung. In zahlreichen bunt bewegten Einzelschicksalen macht das der Dichter packend deutlich. Mit dem Reichtum ihrer Gestalten und Schicksale, mit der Spannweite ihres geschichtlichen und menschlichen Geschehens, mit der Fülle ihrer Bilder und Einzelszenen gehört Alfred Döblins Revolutionstrilogie zu den besten und bedeutendsten Büchern, die in Deutschland nach dem Zusammenbruch von 1945 erschienen sind. Sie ist nicht nur ein überaus spannendes, lebensnahes und mitreißendes, sondern auch ein mutiges Werk, das sich um die Heilung der Wunden und Krankheiten unseres Zeitalters bemüht.

H. Gorski S. J.

**Die Hochzeit der Feinde.** Von Stefan Andres. (452 S.) Berlin, Albert Nauck. Gebunden DM 9.50.

Ein deutsches Mädchen heiratet einen französischen Besatzungsoffizier. Das wäre nichts besonderes; aber sie ist die Tochter eines Arztes, der im Krieg 1914-18 in der Spionageabwehr unter falschem Namen in Frankreich Franzosen vors Kriegsgericht brachte und dabei die Frau jenes Offiziers liebte, innerlich ihrem Mann entriß und aus Liebe ihre Spionage deckte. Aus Schmerz über die seelischen Spannungen hatte sich die Frau getötet. Der Arzt leidet unter dem furchtbaren Geschick, das ihn zufällig mit dem Mann seiner Geliebten zusammenführt. Um zu sühnen, eröffnet er seiner eigenen Frau alles (woran auch diese Ehe zerbricht) und versucht mit allen Mitteln, die Liebe seiner Tochter zu unterdrücken. Da alles umsonst ist, bekennt er dem Franzosen seine Schuld. Es kommt zur Trennung; aber die Liebe der jungen Luise überwindet schließlich alles und versöhnt die Feinde.

Zweifellos zeigt der Dichter Züge großer Kunst, obwohl die Schuld nicht eben glücklich durch ein Tagebuch enthüllt wird. Auch dies ist erfreulich an dem Werk, daß hier menschliche Schuld ernst genommen und nicht mit Trieb und Zwang der Verhältnisse verharmlost wird. Wer aber genauer zusieht, erkennt, daß die leidenschaftliche, ehebrecherische Liebe, die doch zwei Familien vernichtete, nicht nur nicht beanstandet, sondern als Erfüllung gepriesen wird, vor der das Recht des gesetzlichen Partners erlischt. Was als schwere Schuld drückt, ist der Verrat am Vaterland, wobei die persönliche Liebe über die Pflicht siegte. Und dies gilt obendrein nicht als Unordnung, weil Gott oder ein ewiges Gesetz verletzt wurde, sondern weil es einer nationalen und nationalistischen Gesinnung widerspricht. Der

Roman zeigt als Lösung, wie die Tochter des deutschen Arztes, menschlich liebend, die Schranken des nationalistischen Geistes durchbricht. Das ist aber nur eine Scheinlösung, die um so verderblicher wirkt, als ein positiver Irrtum noch immer schlimmer ist als eine leidenschaftliche Unordnung. Trotz mancher Vorzüge kann der Roman nicht unter das wertvolle Dichtgut unserer Zeit gezählt werden. H. Becher S. J.

**Der Sohn.** Roman. Von Erich Brautlacht. (386 S.) München, Piper und Co.

Ein Kind kann den Menschen von heute Führer sein. Die alte Weisheit des Evangeliums, daß das Kind Maß und Mitte unseres Menschseins ist, wird von Erich Brautlacht in unsere Zeit übersetzt. Ein Kind steht zwischen den Eltern, erst fühlend, dann sehend, dann endlich wissend mit einem quälenden Wissen, daß zwischen Vater und Mutter eine unüberbrückbare Kluft steht, durchleidet Bruno die ganze Tragik der elterlichen Ehe. Alle seine kindlichen und doch so gut gemeinten Versuche, Vater und Mutter zusammenzuführen, scheitern, und erst sein Opfertod auf einer treibenden Eisscholle im Niederrhein bringt die Eltern wieder zusammen. Dieses Buch hat einer geschrieben, der schreiben kann und der Christ ist. Der ganze dunkle Hintergrund ist durchleuchtet von einem gelösten und erlösenden Humor. Mit großer Liebe sind die Gestalten gezeichnet: der haltlose Vater, die duldende Mutter, die am Ende doch die Geduld verliert, die prachtvolle Großmutter — so sollten Schwiegermütter sein —, die der Volksmund „die Mutter vom Guten Rat" nennt, der Drechslermeister und Brunos Freund Heinz. Dieses Buch sollten junge Menschen vor ihrer Ehe lesen, um eine Ahnung von der Kinderseele zu bekommen; sollten Eheleute lesen, wenn die Herzen anfangen, einander fremd zu werden; sollten Schwiegereltern lesen, um zu erfahren, wie notwendig sie sind, um in jungen Ehe Brücken zu schlagen. Dieses Buch sollte in keiner Pfarrbücherei fehlen. G. Wolf S. J.

**Die Arche Noah.** Jugendroman von Margot Benary-Isbert. (280 S.) München, Franz Ehrenwirth. Geb. DM 5.80.

Eine Flüchtlingsfamilie baut sich ein neues Heim. Mutter Lechow und ihre Kinder überwinden das innere Flüchtlingsschicksal, die Bitterkeiten ob der Unfreundlichkeiten der Wirtsleute, die Not, Armut und Sorge der Nachkriegsjahre dank ihrer Liebe, Geduld und ihres Lebensmutes. Wirklichkeitsnahe Schilderung und Romantik der Zufälle, auch guter Menschen zeichnen das Buch aus, das trotz des glücklichen Ausgangs ein sehr ernster Mahnruf an unser Gewissen ist, uns nicht der noch immer währenden Not der Nächsten zu verschließen. Es braucht nur wenig, um wirklich zu helfen; dies Wenige ist nicht so sehr die außerordentliche materielle Hilfe als das seelische Mitgefühl, das schon die materiellen Wege zu finden weiß.

H. Becher S. J.

**Die Geschichte von Borge.** Von Hans Christian Branner. (174 S.) Stuttgart, Reclam-Verlag. Geb. DM 6.50.

Die Geschichte von Borge ist der „Roman eines Kindes". Der Verfasser, ein Däne, versteht es meisterhaft, die Welt des Kindes von den ersten tastenden Versuchen des Kontaktes mit der Mutter bis hin zu den schweren und leidvollen Auseinandersetzungen mit einer dunklen, schicksalhaften Umwelt lebendig werden zu lassen. Kindheitsgeschichten kranken oft an Reflexionen, die der Erwachsene haben mag, die aber dem kindlichen Erlebnis fernliegen. Was das Kind wirklich fühlt, vermag nur ein Dichter zu sagen. Denn er trägt noch etwas von der Scheu und Angst, von der Zartheit und Schutzlosigkeit, von der Empfindlichkeit für Unordnung, Bosheit und Sünde in sich, die der Unschuld des Kindes eigen ist. Der Verfasser des Buches ist ein Dichter; sein Kindheitsroman vermag im Leser manches Kindheitserlebnis zu wecken und kann so dem Erzieher ein Weg zur Seele des Kindes werden. H. Thurn S. J.

**Propheten.** Drei Novellen. Von Hans Künkel. (220 S.) Stuttgart 1940, Reclam Verlag. Geb. DM 5.80.

Der durch manche wertvolle psychotherapeutische Veröffentlichung bekannte Arzt und Pfarrer legt mit den drei Novellen ein Erbauungsbuch vor, das nicht nur dichterischen Wert besitzt, sondern auch kraftvolle Religiösität ausstrahlt. Das Schicksal Davids, die Prüfungen Osees, die Leiden Jeremias haben der gegenwärtigen Notzeit viel zu sagen. Der „deus absconditus", unergründlich in seinen Wegen und unerforschlich in seinen Ratschlüssen, gibt auch dem Menschen der Gegenwart manche Rätsel auf, die Er selbst allein lösen kann. Das Alte Testament mit seinen geheimnisvollen Heimsuchungen vermag dort zu trösten, wo Verstand und Willen ihre Grenzen finden. Annehmen und Hinnehmen vermag die Psychotherapie den allermeisten Leidenden als einzige Weisung zu geben. Heilige Vorbilder wie die Propheten erleichtern dem Menschen diesen Weg der Hinnahme und öffnen den Blick für die andere Welt.

H. Thurn S. J.

Der heutigen Ausgabe von „Stimmen der Zeit" liegt ein Prospekt der Firma Gut Fischen Heilmittel GmbH. in München bei, dessen Beachtung wir unseren Lesern sehr empfehlen.

# UNESCO

Von PAUL ROTH

UNESCO ist die Abkürzung für United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (französisch Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture), das heißt also, eine in enger Verbindung mit den Vereinten Nationen stehende Organisation für die Förderung von Erziehung, Wissenschaft und Kultur auf internationaler Basis. Da nach deutschem Sprachgebrauch die Kultur auch wissenschaftliche und Erziehungsfragen mitumfaßt, könnte man auch kürzer sagen, daß es sich um eine internationale Kulturorganisation der Vereinten Nationen handelt.[1]

Internationale Kulturbeziehungen entstehen und bestehen auch ohne planmäßige Förderung und Lenkung. Die Geschichte zeigt, daß große geistige Bewegungen wie die Renaissance oder die Aufklärung nicht an Landesgrenzen haltmachen. Es ist auch von jeher so gewesen, daß die führenden Persönlichkeiten etwa eines wissenschaftlichen Gebietes in Verbindung miteinander stehen, unabhängig davon, welchem Land sie angehören, und ganz von selbst entwickeln sich hieraus oft internationale Organisationen, beispielsweise für den Austausch von Erfahrungen auf dem Gebiet der Krebsforschung oder der Archäologie. Schließlich hat auch die engere Verflechtung der Staaten in Wirtschaft und Verkehr dazu geführt, daß internationale Verbände, sogenannte Verwaltungsunionen, gebildet wurden wie der 1874 von dem deutschen Generalpostmeister Stephan gegründete Weltpostverein, die sogenannte Meterkonvention zur internationalen Abstimmung von Maßen und Gewichten oder auch für humanitäre Zwecke, zum Beispiel das Internationale Rote Kreuz, für Seuchenverhütung und so fort.

Daß in der einen oder anderen Weise zwischenstaatliche kulturelle Organisationen von selbst entstanden oder aus einem praktischen Bedürfnis heraus geschaffen wurden, macht jedoch die planmäßige Pflege und Förderung internationaler Kulturbeziehungen durch staatliche oder überstaatliche Stellen durchaus nicht überflüssig. So hatte das Deutsche Auswärtige Amt nach dem ersten Weltkrieg eine Kulturabteilung gegründet, aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß es gerade zur Zeit der politischen Ohnmacht des Reichs auf kulturellem Boden am ehesten möglich sein würde, Deutschland wieder in den Kreis internationaler Zusammenarbeit einzuschalten, und es verdient hierbei erwähnt zu werden, daß es dem nationalsozialistischen Re-

[1] Für Informationen und Material über die UNESCO ist der Verfasser dem Generalsekretariat der UNESCO in Paris, ihren Vertretungen in Mainz, Düsseldorf und Stuttgart sowie den deutschen Ausschüssen für Unesco-Arbeit in Frankfurt a. M. und Kaiserslautern zu großem Dank verpflichtet. Eine wertvolle Ergänzung und Kontrolle dieses Materials ermöglichte die Dissertation von Hans Henle „Die Organisation des Völkerbundes und der UNESCO auf dem Gebiet internationaler Erziehung und internationalen Erziehungsrechts" (Erlangen 1949).

gime trotz aller Bemühungen nicht gelang, diese Kulturabteilung seinen Zwecken dienstbar zu machen. Es wäre wohl zu begrüßen, wenn bei dem Aufbau eines Auswärtigen Dienstes der Bundesregierung auch die Pflege der internationalen Kulturbeziehungen nachdrücklich in Angriff genommen würde, nicht nur, damit Deutschland nicht länger lediglich Objekt der Kulturpropaganda anderer bleibt, sondern vor allem, weil kaum ein Gebiet wie das der kulturellen Fragen geeignet ist, über politische und wirtschaftliche Gegensätze hinweg dem Austausch höherer Werte und damit der Verständigung unter den Völkern zu dienen. Denn der Gedanke der Völkerverständigung ist es, der heute im Vordergrunde der Bestrebungen zu internationaler kultureller Zusammenarbeit steht.

Bereits der Völkerbund hatte sich die Aufgabe gesetzt, internationale kulturelle Beziehungen zielbewußt zu fördern und zu lenken. Er berief 1922 eine Kommission für intellektuelle Zusammenarbeit (Coopération intellectuelle), in der u. a. Einstein und Madame Curie mitwirkten. Neben den Gebieten von Wissenschaft, Forschung und Hochschulfragen nahm diese Kommission seit 1924 die Frage des Schulunterrichts im Sinne des Völkerbundes, also mit dem Ziel der Völkerverständigung, in Angriff, und das von Frankreich unterhaltene, 1925 in Paris gegründete Institut für internationale geistige Zusammenarbeit vereinigte beide Aufgaben in sich. In mehr als dreißig Ländern entstanden nationale Kommissionen für diese geistige Zusammenarbeit, mit denen das Institut ebenso wie mit einer Reihe anderer internationaler Organisationen, zum Beispiel dem Internationalen Erziehungsbüro in Genf und der Interparlamentarischen Union, dauernd zusammenarbeitete. Internationale Tagungen fanden 1928 und 1937 in Paris statt, und eine Erweiterung der Gesamtorganisation war kurz vor dem Ausbruch des zweiten Weltkriegs geplant. Bei der Besetzung Frankreichs wurde das Pariser Institut evakuiert und fand in Havanna auf Cuba Aufnahme. Ein Interamerikanisches Komitee entstand für die Fortführung der Arbeiten. Schon aber waren die ersten Bestrebungen zur Gründung der UNESCO im Gange, die dann 1947 auch das Institut für geistige Zusammenarbeit übernahm.

Ausgangspunkt der Gründung der UNESCO war eine 1942 auf Einladung der britischen Regierung in London abgehaltene Konferenz der Unterrichtsminister von Belgien, England, Griechenland, den Niederlanden, Luxemburg, Norwegen, Polen und eines Vertreters des französischen Nationalkomitees. Diese Tagung hinterließ als ständige Einrichtung eine Konferenz der alliierten Erziehungsminister, zu der 1944 auch eine amerikanische Delegation trat. Die Konferenz strebte die Schaffung einer Interalliierten Behörde für Erziehungswesen (Allied Education Agency) an. Im Verlauf der Beratungen wurde das Programm dieser Behörde zunächst auf Kulturfragen ausgedehnt, und bei der abschließenden Tagung in London vom Herbst 1945, die 44 Nationen vertreten sah[2] und zur Gründung der UNESCO führte, auch

[2] Vertreten waren Ägypten, Argentinien, Australien, Belgien, Bolivien, Brasilien, Canada, Chile, China, Columbien, Cuba, Dänemark, Dominikanische Republik, Ecuador, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Guatemala, Haiti, Indien, Iran, Irak, Jugoslawien, Libanon, Liberia, Luxemburg, Mexiko, Neuseeland, Nicaragua, Niederlande, Norwegen, Panama, Peru, Philippinen, Polen, San Salvador, Saudi-Arabien, Südafrikanische Union, Syrien, Tschechoslowakei, Türkei, Uruguay, Venezuela, Vereinigte Staaten; ferner durch Beobachter die Internationale Arbeitsorganisation, das Völkerbundssekretariat, die Kommission

das Gebiet der Wissenschaft mit einbezogen. Der Tag, an dem die Schlußakte dieses Kongresses unterzeichnet wurden, der 16. November 1945, ist der Geburtstag der UNESCO. Bis zur ersten Generalkonferenz Ende 1946 in Paris traten ihr 37 Staaten bei, Mitte 1950 zählte sie 59 Mitgliedstaaten.[3]

Die UNESCO ist also nicht von den Vereinten Nationen geschaffen worden, sondern selbständig entstanden, wurde ihnen aber schon im folgenden Jahre als Sonderorganisation (spezialized agency) eingegliedert. Die am 26. Juni 1945 in San Francisco angenommene Charta der Vereinten Nationen sieht einerseits Organe vor, die den Vereinten Nationen unmittelbar angehören wie der Wirtschafts- und Sozialrat, der Sicherheitsrat oder der Internationale Gerichtshof, während auf der anderen Seite zwischenstaatliche Organisationen mit Sonderaufgaben gemäß Art. 57 der Charta, in dem unter anderem das Erziehungswesen und das kulturelle Gebiet besonders genannt sind, „in enge Beziehungen zu den Vereinten Nationen gebracht werden" sollen. Dies geschieht nach Art. 63 der Charta durch einen von der Vollversammlung der Vereinten Nationen zu genehmigenden Vertrag, den die betreffende Organisation mit dem Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen abschließt. Auf Grund der nach diesen Bestimmungen erfolgten Verbindung der UNESCO mit den Vereinten Nationen erscheint die schon eingangs gebrauchte Bezeichnung der UNESCO als Kulturorganisation der Vereinten Nationen berechtigt, wenn sie auch ihren selbständigen Charakter als Zweckverband des Völkerrechts und als völkerrechtliches Subjekt bewahrt hat. Dieser völkerrechtliche Charakter der UNESCO kommt auch darin zum Ausdruck, daß ihren leitenden Beamten die Privilegien der Diplomaten zustehen und sogar 19 der Mitgliedsstaaten bei der UNESCO, als deren Sitz von der Gründungsversammlung Paris bestimmt wurde, Vertreter akkreditiert haben. Der Vertrag zwischen UNESCO und den Vereinten Nationen, durch den UNESCO als Sonderorganisation der Vereinten Nationen anerkannt wird, trat Ende 1946 in Kraft. Die Einordnung der UNESCO war danach mit der Verpflichtung verbunden, Anordnungen des Sicherheitsrates Folge zu leisten. Das Budget der UNESCO sollte alljährlich den Vereinten Nationen vorgelegt werden, die es übernahmen, die Beiträge der Mitglieder für die UNESCO einzutreiben, für Arbeiten aber, die im Auftrag der Vereinten Nationen unternommen würden, besondere Zuschüsse zu geben.

In der Präambel der Satzungen der UNESCO erklären die Regierungen der beteiligten Staaten unter anderem, daß „ein Friede, der ausschließlich auf wirtschaftlichen und politischen Abmachungen von Regierungen beruhe", „die einmütige, dauernde und aufrichtige Zustimmung der Völker

---

des Völkerbundes für internationale geistige Zusammenarbeit, die Panamerikanische Union, die Vorbereitende Kommission der Organisation der Vereinten Nationen, die UNRRA (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) und das Internationale Erziehungsbüro.

[3] Von den auf der Gründungsversammlung vertretenen Staaten sind nicht beigetreten Chile und Nicaragua. Neu beigetreten sind Afghanistan, Birma, Ceylon, Costarica, Honduras, Indonesien, Israel, Italien, Korea, Monaco, Österreich, Pakistan, Schweden, Schweiz, Thailand, Transjordanien, Ungarn.

In Europa gehören — mit der Türkei — 17 Staaten der UNESCO an. Nichtmitglied ist als einzige Großmacht die Sowjetunion, ferner — außer Deutschland — Albanien, Bulgarien, Finnland, Irland, Island, Rumänien und Spanien.

nicht zu finden" vermöge. Vielmehr müsse ein Frieden, der von Bestand sein soll, „auf der geistigen und moralischen Solidarität der Menschheit aufgebaut werden." Daher wollen die Signatarmächte „im Glauben an das Recht aller auf ungeschmälerte und gleiche Bildungsmöglichkeiten sowie auf das uneingeschränkte Suchen nach objektiver Wahrheit und freien Austausch von Gedanken und Erkenntnissen" die Beziehungen zwischen den Völkern ausbauen und entwickeln. Demgemäß werden im Art. I der Satzungen als Ziele der UNESCO bestimmt,

> „durch Förderung der Zusammenarbeit zwischen den Völkern auf den Gebieten der Erziehung, Wissenschaft und Kultur zur Aufrechterhaltung des Friedens und der Sicherheit beizutragen, um die allgemeine Achtung vor Recht und Gerechtigkeit, vor den Menschenrechten und grundlegenden Freiheiten zu entwickeln, die den Völkern der Erde ohne Ansehen von Rasse, Geschlecht, Sprache oder Religion zustehen."

Mitglied der UNESCO kann nach Art. II ohne weiteres jedes Mitglied der Vereinten Nationen werden. Doch hören aus den Vereinten Nationen ausgeschlossene Mitgliedstaaten „ipso facto" auf, Mitglieder der UNESCO zu sein. Nichtmitglieder der Vereinten Nationen können — was für Deutschland wichtig ist — durch Beschluß der Generalkonferenz, das ist die alljährlich tagende Vollversammlung aller Mitgliedstaaten, mit Zweidrittelmehrheit aufgenommen werden. Auf dieser Generalkonferenz, der höchsten Instanz der UNESCO, hat jeder Mitgliedstaat eine Stimme. Ihre bisherigen Tagungen fanden statt 1946 in Paris, 1947 in Mexiko, 1948 in Beirut, 1949 in Paris, und zwar jeweils gegen Ende des Jahres, die Generalkonferenz für 1950 dagegen bereits im Mai/Juni im Palazzo Vecchio in Florenz. Die Tagung für 1951 wird wieder in Paris zusammentreten.

Organe der UNESCO sind außer der Generalkonferenz der Exekutivausschuß und das Sekretariat. Der Exekutivausschuß besteht aus 18 Mitgliedern, von denen je 6 jährlich ausscheiden und neu gewählt werden. Er überwacht die Arbeit der UNESCO zwischen den Generalkonferenzen und muß mindestens zweimal jährlich zusammentreten. Das ständig arbeitende und damit wichtigste Organ ist das Sekretariat mit dem Generaldirektor an der Spitze. Generaldirektor war bis 1948 der Engländer Dr. Julian Huxley, der als Biologe und Naturphilosoph einen Ruf hat und ein Sohn des bekannten Darwinanhängers Huxley ist. Auf der Generalkonferenz in Beirut trat an seine Stelle der frühere Außenminister und Kultusminister in Mexiko, Dr. Jaime Torres Bodet. Das Sekretariat ist eine stattliche Behörde mit etwa 700 Mitarbeitern. Seinen Sitz hat es in Paris in dem von der französischen Regierung zur Verfügung gestellten früheren Hotel Majestic, das während des Kriegs den deutschen Militärgouverneur und später das amerikanische Hauptquartier beherbergte.

Art. VII verpflichtet die Mitgliedstaaten, ihre an Fragen der Erziehung, der Wissenschaft und der Kultur interessierten Körperschaften mit der UNESCO in Verbindung zu bringen, am besten durch Bildung einer Landeskommission. Bis Mitte 1950 hatten folgende 45 Länder solche Kommissionen gebildet: Ägypten, Argentinien, Australien, Belgien, Birma, Brasilien, Ceylon, China, Columbien, Costarica, Cuba, Dänemark, Dominikanische Republik, Ecuador, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Haiti, Honduras,

Indien, Iran, Irak, Italien, Libanon, Luxemburg, Mexiko, Neuseeland, Niederlande, Norwegen, Österreich, Panama, Pakistan, Peru, Philippinen, Polen, San Salvador, Schweiz, Südafrikanische Union, Syrien, Thailand, Türkei, Ungarn, Uruguay, Venezuela, Vereinigte Staaten; außerdem bestanden in Afghanistan und Schweden provisorische Nationale Kommissionen.

Das Budget der UNESCO wird von Beiträgen der Mitgliedstaaten getragen. Es hat 1950 acht Millionen Dollar überschritten. Aus dieser Ziffer geht hervor, daß die Möglichkeiten der UNESCO, eigene Unternehmungen in die Wege zu leiten, beschränkt sind und daß ihre Tätigkeit vorwiegend in Vermittlung, Anregung und Organisation bestehen muß. Hierbei ist es wichtig, daß UNESCO, wie in Art. XI der Satzungen ausdrücklich vorgesehen ist, sowohl mit anderen zwischenstaatlichen wie auch privaten internationalen Organisationen in Verbindung treten, Vereinbarungen über Zusammenarbeit mit ihnen treffen oder auch ihnen bestimmte Aufgaben übertragen kann. Dies geschieht in der Tat in großem Umfang.

Das Arbeitsgebiet der UNESCO ist unabsehbar groß, und es ist anzuerkennen, daß von dieser Organisation in den wenigen Jahren ihres Bestehens eine außerordentlich umfangreiche Tätigkeit entfaltet worden ist. Allein die Zahl ihrer Einzelpublikationen beträgt bisher mehr als 700, und die Jahresberichte der Generaldirektoren umfassen Druckschriften von mehr als hundert Folioseiten. Eine Darstellung in unserem Rahmen muß sich daher auf einen Überblick beschränken, dem als Disposition die innere Einteilung der Arbeit des Generalsekretariats zugrunde gelegt werden soll, die gegliedert ist in die sieben Hauptgebiete Wiederaufbau, Erziehung, Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften, Philosophie, Geisteswissenschaften, Geistiger Austausch.

Schon die vorbereitende Kommission, die von der Londoner Gründungsversammlung für die Organisierung der UNESCO eingesetzt wurde, befaßte sich mit Hilfsmaßnahmen für das Unterrichts- und Bildungswesen der vom Krieg besonders schwer heimgesuchten Gebiete. Hierauf drängte besonders Polen, das auch an erster Stelle bedacht wurde. Deutschland wurde, wie weiterhin dargelegt werden wird, erst einige Jahre später in den Arbeitsbereich der UNESCO einbezogen. Da der Wiederaufbau von Schulen, Universitäten und anderen Bildungsstätten erhebliche Mittel erfordert, die UNESCO aus ihrem Budget nur zum kleinen Teil decken konnte, bemühte sich UNESCO, ihre Mitgliedstaaten, aber auch private Organisationen zur Hilfeleistung anzuregen, wobei die Hilfe für Kinder, die als Waisen oder Kriegsbeschädigte Opfer des Krieges waren, und für Flüchtlinge besonders in den ersten Jahren nach dem Krieg eine besondere Rolle spielte. Deutschland, wo diese Fragen so brennend sind, trat in dieser Hinsicht erst 1950 in den Gesichtskreis der UNESCO. Um die Tätigkeit der zahlreichen Organisationen für den Wiederaufbau des Erziehungswesens in Übereinstimmung zu bringen, wurde auf die Anregung der UNESCO hin 1947 der „Zeitweilige Internationale Rat für Wiederaufbau im Erziehungswesen" gegründet, Temporary International Council for Educational Reconstruction, abgekürzt TICER. Bis 1949 hatten UNESCO und diese Hilfsorganisation 100 Millionen Dollar an Geld und Spenden im Sinne ihrer Zwecke für kriegszerstörte Länder beschafft. Der Organisation TICER gehörten 1949 29 Ver-

bände an, darunter die Internationale katholische Union für Sozialarbeit (Sitz Brüssel), die Internationale Union katholischer Frauenverbände (Sitz Den Haag), Der Weltbund der christlichen Verbände junger Männer (Sitz Genf), der Christliche Weltverband junger Frauen (Sitz Genf). Gegenüber der Tatsache, daß diese dem TICER angehörigen Verbände ihren Sitz durchweg in Europa haben, darf darauf hingewiesen werden, daß die Hilfsarbeit der UNESCO sich zu einem großen Teil auch auf außereuropäische Gebiete erstreckt, zum Beispiel China, die Philippinen, Indonesien, Iran u. a.

Zu den Wiederaufbaubestrebungen gehören auch die Bemühungen der UNESCO um die Erhaltung und den Ausbau der natürlichen Hilfsquellen, die, dem Wesen der UNESCO entsprechend, nicht rein wirtschaftlich ausgerichtet sind, sondern bezwecken, mit der Besserung der Ernährungslage vor allem in rückständigen Gebieten die Voraussetzungen für die Unesco-Arbeit zu schaffen, und die außerdem wissenschaftlicher Forschung dienen. Das größte von der UNESCO angeregte Unternehmen dieser Art ist die 1948 erfolgte Gründung des Internationalen Instituts für das riesige Waldgebiet des Amazonas mit dem Sitz in Manaos in Brasilien.

Im Erziehungswesen ist es das Ziel der UNESCO, zu erreichen, daß Unterricht im Geiste der Vereinten Nationen und der UNESCO erteilt wird, um eine geistige Grundlage für die Völkerverständigung zu schaffen. Die Bemühungen der UNESCO umfassen daher sowohl den Schulunterricht wie die Erwachsenenbildung, die Schulbücher wie das Lehrpersonal. Gerade auf diesem Gebiete ist UNESCO besonders auf die Arbeit der einzelnen Mitgliedstaaten angewiesen, da ja Erziehungsfragen innerstaatliche Angelegenheiten sind. Eine enge Zusammenarbeit besteht unter anderem mit dem Internationalen Erziehungsbüro in Genf. Auf dessen Vorarbeiten geht auch der Plan zurück, eine Weltcharta der Rechte der Lehrer auszuarbeiten, die die materielle Lage wie die geistige Freiheit der Erzieher sichern soll. Auch eine Magna Charta der Jugend im Sinne des Rechtes eines jeden auf eine geistige Bildung gemäß seinen Fähigkeiten ist in Vorbereitung. Einen breiten Raum nimmt in der Erziehungsarbeit der UNESCO ferner das Problem der Grunderziehung ein, das heißt, die Bekämpfung der Unwissenheit und Unbildung der breiten Massen vornehmlich in zurückgebliebenen Ländern.

Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften fördert UNESCO sowohl die reine wie die angewandte Wissenschaft. Sie besitzt eigene Stationen in Shanghai, Montevideo, Kairo und Neu-Delhi, und selbst die Frage des Naturschutzes ist in den Kreis ihrer Studien einbezogen. Enge Zusammenarbeit besteht mit den internationalen Organisationen für Gesundheitswesen, für Ernährung und Landwirtschaft, für Seuchenbekämpfung und vielen anderen. In den Sozialwissenschaften liegt der Nachdruck der Untersuchungen auf dem Gebiet der sogenannten Spannungen, das heißt, der Gegensätze, die den Frieden gefährden, insbesondere der faschistischen Bestrebungen, worunter nach russischem Sprachgebrauch totalitäre Prinzipien im allgemeinen verstanden werden. Die soziologischen Forschungen auf diesem Gebiet sollen demgegenüber den Weg zur Völkerverständigung weisen. Wie in den Natur- und Sozialwissenschaften ist UNESCO auch auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften bemüht, die internationale Fühlungnahme zu erleichtern; ihre Verbindungen zu den zahlreichen Einzelorganisationen auf diesem Gebiet

sind sehr umfangreich und vielfältig. Auch zur Überwindung der materiellen Schwierigkeiten, die internationaler wissenschaftlicher Arbeit entgegenstehen, bemüht sich UNESCO beizutragen, zum Beispiel auf dem wichtigen Gebiet des internationalen Austauschs wissenschaftlicher Informationen und wissenschaftlicher Literatur. Hier verdient das von der UNESCO geschaffene System der Büchergutscheine erwähnt zu werden, das es möglich macht, Bücher fremder Länder ohne Devisenschwierigkeiten zu kaufen.

Unter kultureller Tätigkeit im engeren Sinne wird die Arbeit auf dem Gebiet der Kunst und schönen Literatur verstanden. Ein Internationales Theaterinstitut und ein Internationaler Musikrat sind geschaffen worden. Auf die Einbeziehung aller Kulturkreise, zum Beispiel des fernöstlichen und des islamischen, wird hiebei grundsätzlich Wert gelegt.

Eine Organisation, die vornehmlich der Völkerverständigung dienen will, muß bemüht sein, die Menschen verschiedener Nationen einander näher zu bringen. So fördert UNESCO das Zusammentreffen führender Vertreter der Völker, aber auch die Bildung von Jugendgruppen, Arbeitslagern und Studientagungen in internationalem Rahmen. Darüber hinaus wird versucht, die Massen zu erreichen und zu beeinflussen; Presse, Film und Rundfunk sind die Wege hierzu. Im dritten Jahr erscheint die Monatsschrift der UNESCO „Courier", im zweiten Jahr die zur Verbreitung durch Radio bestimmte wöchentliche „Unesco-World-Review". Auf die ausgedehnte Publikationstätigkeit der UNESCO in der Form von Berichten, Broschüren und Flugschriften wurde bereits hingewiesen.

Von der umfangreichen Tätigkeit der UNESCO wurde im Vorstehenden nur ein Ausschnitt gegeben. Es steht außer Zweifel, daß in dieser Organisation viel gearbeitet wird und ihre leitenden Persönlichkeiten der Idee der Völkerverständigung mit Hingabe dienen. Ob der Erfolg der aufgewandten Mühe entspricht, ist sehr schwer zu beurteilen, zumal von Deutschland aus, wo die Unesco-Arbeit erst in ihren Anfängen steht. Da UNESCO in weitem Maße nicht unmittelbar, sondern durch Anregung und Vermittlung wirkt, wäre es nötig, zu verfolgen, inwieweit die Mitgliedstaaten oder deren Nationale Kommissionen oder die zahlreichen Organisationen, mit denen UNESCO zusammenarbeitet — auf der letzten Generalkonferenz in Florenz im Mai 1950 waren deren mehr als siebzig vertreten — unter dem Einfluß der UNESCO eine positive Wirksamkeit entfalten. Darüber dürfte letzten Endes nur bei der Leitung der UNESCO selbst in Paris eine Übersicht zu gewinnen sein. Etwas bedenklich könnte es stimmen, wenn der Jahresbericht des Generaldirektors für 1949 darüber klagt, daß die Verbindung zwischen dem Sekretariat und den Mitgliedstaaten und Nationalen Kommissionen viel zu wünschen übrig lasse.

Letztlich ist jedenfalls die Aufgabe der UNESCO erst dann erfüllt, wenn es ihr gelingt, die Massen mit den Grundsätzen und Ideen der Völkerverständigung vertraut zu machen und hierfür zu gewinnen. Das aber setzt eine außerordentliche Breitenwirkung der UNESCO voraus, die sicher noch nicht erreicht ist und wohl in der kurzen Zeit des Bestehens dieser Organisation auch noch gar nicht erreicht werden konnte.

Verhältnismäßig spät und zögernd wandte UNESCO ihr Augenmerk auch auf Deutschland. Auf Grund eines Beschlusses der Generalkonferenz in

Mexiko 1947 trat UNESCO an die Interalliierte Kontrollkommission in Berlin heran, die aber Verhandlungen ablehnte. Darauf wandte man sich an die Kommandanten der vier Zonen Deutschlands. Die sowjetische Militärregierung beantwortete diesen Antrag nicht und reagierte auch nicht auf mehrfache spätere Anfragen, während die mit den Militärregierungen der drei übrigen geführten Verhandlungen positive Ergebnisse zeitigten. Der Exekutivausschuß der UNESCO billigte daraufhin im April 1948 eine Resolution über die von der UNESCO im Einvernehmen mit den Besatzungsbehörden in Deutschland zu entfaltende Tätigkeit. Sie betraf die Information des deutschen Volkes über Ziele und Tätigkeit der UNESCO und die Verbreitung geeigneten Informationsmaterials; Verstärkungen des Austauschs von Veröffentlichungen zwischen Deutschland und dem Ausland; die Frage der Schulbücher in Deutschland; die Möglichkeit personellen Austauschs zwischen Deutschland und dem Ausland; die Teilnahme deutscher Beobachter an technischen von der UNESCO einberufenen Beratungen.

An die Arbeit in Deutschland ist UNESCO zunächst mit Vorbehalten, man könnte fast sagen, mit einem gewissen Ressentiment herangegangen. Der Bericht des Generaldirektors, der Ende 1948 der Generalkonferenz in Beirut vorgelegt wurde, betont ausdrücklich: „Wir unternehmen eine Arbeit in Deutschland, nicht für Deutschland. Wir versuchen, die Deutschen auf die Demokratie hin zu orientieren und sie von dem Isolationismus und dem aggressiven Nationalismus in allen Formen abzuwenden."[4] Immerhin stellt der Bericht ein „lebhaftes Interesse" der „fortschrittlichsten Elemente des deutschen Volkes" für die UNESCO fest. Im allgemeinen war aber zumindest in gewissen Kreisen der UNESCO noch der Gesichtspunkt bestimmend, daß Deutschland — und Japan — die verantwortlichen „Aggressoren" waren, die die Schuld an der Katastrophe des Weltkriegs trugen, nicht aber der Gedanke, daß die Leiden des deutschen Volkes im Krieg und nach dem Kriege gewiß nicht geringer waren als die irgendeines anderen Landes, und daß die „Spannungen", die von der Zerrüttung Deutschlands ausgehen, Gefahren für den Frieden in sich bargen. Der der Generalkonferenz in Paris Ende 1949 vorgelegte Bericht des Generaldirektors enthält unter anderem die Stellungnahme des polnischen Mitgliedes eines Sachverständigenausschusses für die Unesco-Arbeit in Deutschland, Herrn Mencel, wonach bei der Arbeit der UNESCO „die von dem nazistischen Angriff verwüsteten Länder" das Vorrecht haben müßten, weshalb Deutschland die kulturelle Arbeit in seinem Gebiet selbst bezahlen müsse.[5] In ähnlichem Sinne heißt es in der Unesco-Publikation Nr. 676 „UNESCO — ein Weltprogramm", einer der wenigen bisher deutsch erschienenen und für Deutschland bestimmten Publikationen: „Solange die Menschen noch mit Wiederaufbauproblemen beschäftigt sind, werden sie nur schwer vergessen können, daß Deutschland und Japan für das Trümmerfeld verantwortlich sind."[6] Es wäre „unlogisch

[4] Rapport du Directeur Général sur l'activité de l'organisation en 1948, Unesco-Publikation Nr. 225, S. 18.

[5] Report auf the Director General on the activities of the organisation in 1949, Unesco-Publikation Nr. 429, S. 114.

[6] Ebd. S. 19.

und gefährlich, sie endlos ihren eigenen Anschauungen zu überlassen, anstatt ihren Völkern bei der Gestaltung und Pflege einer demokratischen Denkweise behilflich zu sein".[7] Solche Ausführungen klingen fast nach der These der Kollektivschuld und sind weit entfernt etwa von dem Geist der päpstlichen Enzykliken, die sich mit der Förderung und Sicherung des Friedens auch auf geistig-kulturellem Gebiet befassen.

Erfreulicherweise hat sich die Einstellung der UNESCO Deutschland gegenüber seither erheblich gewandelt. Der bereits erwähnte Sachverständigenausschuß zur Beratung des Generaldirektors bei der Arbeit in Deutschland wurde im Mai 1949 eingesetzt. Er besteht aus je einem Vertreter Frankreichs, Großbritanniens, der Vereinigten Staaten, der Niederlande, Polens, Norwegens und Belgiens; ferner war ein Vertreter der Tschechoslowakei vorgesehen. Der Ausschuß sprach sich dafür aus, daß die Arbeit in Deutschland erfolgen solle „in a spirit of good will and generous understanding of German problems". Er stellt ferner eine Reihe von Empfehlungen für die Unesco-Arbeit in Deutschland auf. Sie dienten als Material für eine Reihe von Entschließungen, die von der Generalkonferenz im Herbst 1949 angenommen wurden, obwohl noch auf dieser Tagung eine Richtung auftrat, die jede Arbeit in Deutschland untersagen wollte.

In diesen Entschließungen wird der Generaldirektor beauftragt, auf einer Reihe von Gebieten die Arbeit auf Deutschland auszudehnen, wobei betont wird, „daß diese Tätigkeit nur dann von Erfolg sein und fortgesetzt werden kann, wenn die in Frage kommenden deutschen Kreise, besonders die für Erziehung, Aufklärung der öffentlichen Meinung und Jugendarbeit Verantwortlichen sich jeglichen Feldzugs und jeglicher Polemik gegen die Prinzipien der Organisation enthalten und sich bemühen, eine Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses zu schaffen". Die in den genannten Entschließungen aufgeführten Arbeitsgebiete umfassen vor allem: Versendung von Unesco-Material an interessierte Kreise in Deutschland; Förderung des Austauschs wissenschaftlicher und kultureller Veröffentlichungen zwischen Deutschland und anderen Ländern; Unterstützung der objektiven Forschung deutscher Sozialwissenschaftler zur Förderung des Verständnisses des deutschen Volkes für seine eigenen Probleme wie seiner Beziehungen zu anderen Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft; Heranziehung geeigneter deutscher Persönlichkeiten zur Teilnahme an Fachbesprechungen, technischen Konferenzen und Seminaren; Aufnahme von Verbindungen mit privaten und staatlichen, nationalen und internationalen Stellen zur Aufnahme oder Förderung kultureller Tätigkeit in Deutschland; Beschaffung finanzieller Beiträge in Deutschland und im Ausland für die Durchführung von Planungen dieses Programms. Vor allem sollen Pläne gefördert werden, die geeignet sind, die öffentliche Meinung im Geiste des Friedens und der internationalen Verständigung zu beeinflussen, wobei auf Presse, Film und Rundfunk besonderer Wert gelegt wird. Nicht aufgenommen wurde in die Entschließungen die etwas eigenartige Empfehlung des Sachverständigenausschusses, UNESCO solle die Erleichterungen bekannt machen, die für Deutsche für

[7] Ebd. S. 18.

das Studium in Ländern Osteuropas bestehen, damit diese hiervon Gebrauch machen könnten.[8]

Die Empfehlungen, die der Sachverständigenausschuß der nächsten Generalkonferenz 1950 unterbreitete, zeigen, daß die Hemmungen, die innerhalb der UNESCO gegen eine Betätigung in Deutschland ursprünglich bestanden, als überwunden angesehen werden können. Sie beginnen: „Der Ausschuß gibt der Überzeugung Ausdruck, daß die Tätigkeit der UNESCO in Deutschland von äußerster Wichtigkeit ist", und er wünscht daher die restlose Durchführung des in dieser Hinsicht für 1950 und 1951 vorgesehenen Programms. Er fordert vor allem konkrete und wirksame Maßnahmen, zum Beispiel die Herausgabe einer Zeitschrift für die deutsche Jugend und die Bereitstellung oder Beschaffung von Mitteln. Er stellt schließlich fest, „daß die Frage der Flüchtlinge in Deutschland die dringendste von allen ist und nicht nur dieses Land, sondern ganz Europa angeht, wo sie eine für den Frieden gefährliche Spannung hervorrufen könnte". Der Ausschuß empfiehlt, diese Frage vor die geeigneten Instanzen der Vereinten Nationen zu bringen. Diese erfreuliche Stellungnahme des Ausschusses beruht auf einem Gutachten, das Odd Nansen, ein Sohn des berühmten Polarforschers und Philanthropen, erstattet hatte.

Inzwischen war die Unesco-Arbeit in Deutschland bereits in Gang gekommen. Der Bericht des Generaldirektors für 1949 teilt mit, daß in Mainz, Stuttgart und Düsseldorf Büros der UNESCO eingerichtet worden seien, die auch für die westlichen Sektoren Berlins zuständig sind, während die sowjetische Militärregierung nach wie vor alle Schritte der UNESCO wegen einer Tätigkeit in der deutschen Ostzone unbeantwortet ließ. Über die praktische Arbeit in Deutschland teilen die Berichte des Generaldirektors folgendes mit: Unesco-Publikationen wurden an deutsche Behörden, wissenschaftliche Institute, Buchhandlungen, Zeitungen und Radiostationen geleitet. Eine Stelle für Buchaustausch zwischen Deutschland und den Unesco-Staaten wurde in Bad Godesberg errichtet; sie wird vornehmlich von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft finanziert. In einer Reihe von Fragen wurden vorbereitende Untersuchungen vorgenommen und Verbindungen auch mit deutschen Stellen angeknüpft, so in der Frage freiwilliger Arbeitslager in Deutschland, der Überprüfung der Schulbücher, des Austauschs von Personen, besonders von Studenten mit dem Ausland. Mit Hilfe der Besatzungsbehörden wurde ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Institutionen und der Gelehrten in Deutschland hergestellt. Deutsche Sachverständige wurden zu einer Konferenz über Erwachsenenbildung und einigen anderen technischen Konferenzen zugezogen.

Im folgenden Jahre traten dann auch deutsche Stellen in Erscheinung, um aktiv an der Unesco-Arbeit mitzuwirken. Nach einer vorbereitenden Sitzung, die im Januar 1950 in Bad Soden stattfand, wurde im Mai des Jahres der Deutsche Ausschuß für Unesco-Arbeit in Frankfurt a. M. gegründet. Präsident des Ausschusses ist der unlängst zum Staatssekretär im Bundeskanzleramt ernannte Frankfurter Professor Dr. Hallstein. Aus diesem Ausschuß

---

[8] Report of the Director General on the activities of the organisation in 1949, Unesco-Publikation Nr. 429, S. 113.

dürfte, sobald Deutschland der UNESCO angehört, der Deutsche Nationale Ausschuß hervorgehen. Für das Land Rheinland-Pfalz hat sich ein lokaler Ausschuß für Unesco-Arbeit in Kaiserslautern gebildet. Im März 1950 fand in Mainz eine Unesco-Ausstellung statt, die auch in anderen deutschen Städten gezeigt wurde. Auf der fünften Generalkonferenz der UNESCO in Florenz im Mai/Juni 1950 waren auch deutsche Delegierte, darunter Professor Hallstein, anwesend.

Über den Fortschritt der Unesco-Arbeit in Deutschland äußert sich der dieser Konferenz vorgelegte Bericht des Generaldirektors mit Befriedigung. Mit 391 Organisationen und Institutionen, 7 Bibliotheken, 128 Zeitungen, 2 Presseagenturen und allen Rundfunkstationen sei Verbindung aufgenommen worden. Die praktische Zusammenarbeit in den Fragen der kriegsversehrten Kinder, der Veranstaltung internationaler Arbeitslager, der Überprüfung der Schulbücher sei verstärkt worden; die Untersuchung der Lage in Deutschland werde auf verschiedenen Gebieten fortgesetzt. Bei der Errichtung neuer internationaler Studienzentren ist die Errichtung eines sozialwissenschaftlichen Instituts in Frankfurt a. M. ins Auge gefaßt.

Man kann nach alledem feststellen, daß die Beziehungen der UNESCO und die Unesco-Arbeit in Deutschland einen erfreulichen Fortschritt gemacht haben.

In einer Darstellung der Grundsätze und der Tätigkeit der UNESCO in katholischer Sicht ist es wesentlich, auch die Frage aufzuwerfen, wo UNESCO weltanschaulich steht. Für die Beantwortung dieser Frage geben Anhaltspunkte die Zugehörigkeit der UNESCO zu den Vereinten Nationen, ihre Einstellung zu den von den Vereinten Nationen verkündeten Menschenrechten, programmatische Äußerungen ihrer Führer und ihre zahlreichen Veröffentlichungen.

Die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 betont schon in der Präambel „den Glauben an die fundamentalen Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person", und führt im dritten Absatz des ersten Artikels als eines ihrer Ziele auf, „Hebung und Förderung der Achtung vor den Menschenrechten und vor den Grundfreiheiten aller ohne Unterschied von Rasse, Geschlecht, Sprache oder Religion". Mit der Ausarbeitung einer Erklärung über die Menschenrechte wurde eine Kommission beauftragt, und auf Grund der Vorlage dieser Kommission wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 in Paris eine „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" angenommen und verkündet. Alle Nationen, Individuen und gesellschaftlichen Organe, so heißt es in der Präambel dieser Erklärung, sollen durch Unterricht und Erziehung die Achtung vor diesen Rechten und Freiheiten entwickeln und ihre Anerkennung und Durchführung sichern.

Die dreißig Artikel der Erklärung geben ein klares Bild ihres geistigen Ursprungs und ihrer weltanschaulichen Zugehörigkeit. Der erste Artikel lautet:

„Alle menschlichen Wesen werden frei und gleich in ihrer Würde und ihren Rechten geboren. Sie besitzen Vernunft und Gewissen und sollen gegeneinander im Geiste der Brüderlichkeit handeln."

Der Artikel erinnert in seiner Formulierung deutlich an Rousseau und die Aufklärung, an die amerikanische Declaration of rights von 1776 und die

französische Déclaration des droits de l'homme von 1789, aber die in dem Artikel aufgestellten Forderungen stimmen doch mit dem Geist des Naturrechts und des Christentums überein. Als die Nachricht von der Annahme der Erklärung durch die Vereinten Nationen am Tage danach, am 11. Dezember 1948, in der Generalversammlung der UNESCO in Beirut bekannt wurde, wurde sie mit spontaner Begeisterung begrüßt und eine Entschließung angenommen, die verlangte, daß UNESCO die Erklärung mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln den Männern und Frauen auf dem ganzen Erdball zugänglich machen sollte, was der neugewählte Generaldirektor Dr. Bodet feierlich versprach. Alle Redner unterstrichen die Bedeutung der Erklärung durch Vergleiche mit den vorgenannten Kundgebungen gleicher Richtung, nachdem Dr. Bodet schon vorher in der Ansprache, mit der er seine Wahl annahm, auf „die drei Ziele der französischen Revolution, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit"[9] hingewiesen hatte.

Eine Rückführung der Menschenrechte auf das Naturrecht im Sinne des heiligen Thomas, ihren göttlichen Ursprung und ihre göttliche Bestimmung finden wir bei den Vereinten Nationen und der UNESCO nicht. Gott, Religion, Christentum kommen in den zahlreichen Veröffentlichungen der UNESCO so gut wie nicht vor. In der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen wird nach der Proklamierung der Rechte auf Leben, Freiheit und Sicherheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Freizügigkeit, Staatsangehörigkeit, Heirat, Eigentum wohl auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit festgelegt (Art. 18). Im übrigen darf die Religion so wenig wie Farbe, Rasse oder Sprache Grund einer unterschiedlichen Behandlung (Art. 2), auch nicht Hindernis einer Eheschließung sein (Art. 16). In dieser Auffassung ist also Religion ein individuelles Recht des Menschen, auf das er nach eigener Wahl Anspruch hat, das Christentum also für den Menschen nur eine der Möglichkeiten der Wahl. Religion und Religiosität als solche aber liegen außerhalb der Sphäre der beiden Weltorganisationen und werden daher von ihren Satzungen, Kundgebungen und Aktionen nicht erfaßt. Die weltanschauliche Einstellung der UNESCO ist vielmehr eine rein diesseitige, ihr Ideal das Ziel, der Menschheit auf Erden Glück und Frieden zu bringen; gewiß ein edles, humanitäres Ziel, aber ein Ziel, das noch weit abliegt von der Weisheit des Bibelwortes: „Suchet zuerst das Reich Gottes" (Matth. 6,33).

Dies soll eine Feststellung sein und keine Kritik. Es ist dabei wohl zu bedenken, daß fast ein Drittel der Mitgliedstaaten der UNESCO nicht christlich ist — asiatische, afrikanische, sowjetische Staaten und Israel. Jedenfalls soll die Feststellung nicht bedeuten, daß vom christlichen Standpunkt aus die Zusammenarbeit mit der UNESCO abzulehnen wäre.

Die UNESCO hat sich von jeher für die Frage der Menschenrechte besonders interessiert und bereits im Jahre 1947 eine Reihe hervorragender Philosophen und Soziologen der ganzen Welt aufgefordert, sich über die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte zu äußern. Die gehaltvollsten Antworten sind 1949 in einem Sammelband „Human rights" erschienen.[10] Jacques Maritain, der bekannte französische Philosoph christlicher Prägung,

[9] „Erfüllen wir diese Pflicht", Publikation der UNESCO Nr. 383, S. 16.
[10] Besprechung in „Hochland", Augustheft 1950, S. 615f.

hat die Einleitung dieses Buches geschrieben und hierbei festgestellt, daß zwar eine theoretische Übereinstimmung nicht zu erreichen sei, wohl aber eine Übereinkunft über gemeinsame praktische Forderungen für das Handeln. Eine gemeinsame Wertordnung und eine gleiche, nicht notwendig theoretische, aber praktische Anschauung über Mensch und Leben müsse vorhanden sein. Das würde also zu dem Schluß führen, daß auch vom christlichen Standpunkt aus eine praktische Zusammenarbeit mit der UNESCO möglich ist. Die Förderung der Völkerverständigung, die Bekämpfung von Not und Unwissenheit, Haß und Nationalismus, die diese Verständigung gefährden, die Pflege und den Austausch der geistigen Güter der Menschheit, die Hilfe für Kinder und Flüchtlinge als Opfer des blinden Wütens der Menschen gegeneinander — alles das sind Ziele, die jeder Christ unterschreiben und an deren Verwirklichung er mitarbeiten kann, und es ist dann eben die Aufgabe der christlichen Organisationen und Einzelpersonen, an ihrem Teil in den Geist der Humanität auch den Gedanken der christlichen Liebe hineinzutragen.

Eine Mitarbeit christlicher Kreise an der Unesco-Arbeit findet bereits in bemerkenswertem Maße statt. Unter den Mitgliedern der mit UNESCO eng verbundenen Organisation TICER sind mehrere christliche und katholische Verbände schon genannt worden. Dieselben Verbände, dazu die Pax Romana, gehören zu den offiziell zu einer Zusammenarbeit („arrangement consultatif") mit der UNESCO zugelassenen Organisationen. Sie waren auch auf der Generalkonferenz der UNESCO in Florenz im Frühjahr 1950 vertreten, an der auch ein Delegierter des Vatikanstaates teilnahm. Es sei in diesem Zusammenhang auch erwähnt, daß nach einer Meldung der Mainummer 1950 des Unesco-Couriers der Generaldirektor der UNESCO, Dr. Bodet, vor der Konferenz von Papst Pius XII. empfangen wurde.

In einer programmatischen Rede auf der Generalkonferenz der UNESCO in Beirut am 10. Dezember 1948 betonte der neugewählte Generaldirektor Dr. Bodet, UNESCO habe wohl eine bestimmte Anzahl von Grundsätzen, aber keine eigene Philosophie. UNESCO hat in der Tat wohl eine grundsätzliche weltanschauliche Ausrichtung, die man etwa als Humanität auf der Grundlage der Demokratie bezeichnen könnte, aber für Auseinandersetzungen philosophisch-weltanschaulichen Charakters ist in ihr im allgemeinen nicht der Raum. Selbst der Riß, der heute durch die Vereinten Nationen geht, ist in der UNESCO bisher zum mindesten nicht in Erscheinung getreten. Auf die Dauer wird sich UNESCO aber dieser Auseinandersetzung schwerlich entziehen können. Zwar gehört die Sowjetunion der UNESCO nicht an, wohl aber drei ihrer Satellitenstaaten, Ungarn, Polen und die Tschechoslowakei, dazu Jugoslawien. Brennend sind für die Vereinten Nationen die Probleme China und Korea. UNESCO als Spezialorganisation der Vereinten Nationen wird sich der Haltung und etwaigen Maßnahmen der Vereinten Nationen in diesen Fragen anschließen und schließlich auch die Folgerungen daraus ziehen müssen, daß in weiten Gebieten der Welt, dazu in Mitgliedstaaten der UNESCO selbst, die Menschenrechte mit Füßen getreten und Freiheit und Würde des Menschen zu einer Farce erniedrigt werden.

# Vom Gottesglauben primitiver Völker

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Im Jahre 1898 erschien das Werk von Andrew Lang, The Making of Religion, worin er dem damals allgemein herrschenden Entwicklungsglauben entgegentrat, nach dem sich die Religion aus dem rohesten Geister- und Fetischglauben allmählich zu dem Glauben an einen Gott emporentwickelt habe. A. Lang konnte nachweisen, daß kulturell sehr primitive Stämme einen zwar einfachen, aber sittlich sehr hochstehenden Eingottglauben besitzen, an einen Gott, der der Schöpfer der Welt und der gütige Vater der Menschheit ist. Diesen Gedanken hat W. Schmidt S.V.D. aufgegriffen und ist dem Bestand dieses Glaubens in allen Weltteilen nachgegangen. Er zeigte, daß ein solcher Glaube am reinsten und ausgeprägtesten gerade bei den primitivsten Völkerschaften zu finden sei. Aber auch bei weiter entwickelten Stämmen könne man als die älteste Schicht der Religion einen solchen Hochgottglauben feststellen, der aber von jüngeren Schichten verdunkelt und in den Hintergrund geschoben worden sei. Es handelt sich um die sogenannten dii otiosi, um sehr erhabene Gestalten, die als Schöpfer und Herren zwar anerkannt, aber keinen oder fast keinen Kult mehr erhalten; der Kult, vor allem die Opfer, gehen vielmehr an eine Vielheit von Göttern und Geistern, die sich an sittlich-religiöser Erhabenheit nicht mit dem Herrgott vergleichen lassen.[1]

Seine Schüler Koppers und Gusinde konnten bei den Feuerländern diese Tatsache bestätigen. In seinem neuesten Buch „Der Urmensch und sein Weltbild"[2] berichtet Koppers über den Hochgott Watauinewa der feuerländischen Yamana, über den Hochgott Bhagwan der indischen Bhil und den nicht mehr so reinen Gottesglauben der Chenchu (Südindien). Die Bhil beten zu Bhagwan in sehr einfachen Gebeten, wie sie ihnen die Lage und der Augenblick eingeben. Daneben werden zwar auch die Erdmutter, die Sonne, der Mond und andere Gestalten verehrt; aber sie entstammen deutlich dem Hinduismus, in dessen Nachbarschaft der Stamm lebt. Jedoch gelten alle diese höheren Wesen als von Bhagwan geschaffen und als von ihm abhängig. Bhagwan wird noch vertraut mit „Du" angeredet, während man sich an die andern Gestalten nach dem Vorbild der Hindu in der Mehrzahl wendet. Die Art ihres Glaubens drückt sich schön in einigen ihrer Sprichwörter aus wie: „Bhagwans Macht ist unendlich." „Du bist es, der schlägt; Du bist es, der heilt." „Bhagwan gibt ungefragt." Er war im Anfang allein; dann schuf er die Götter und stellte sie als seine Diener an. Um die Existenz der Welt kümmert sich die Erzählung nicht. Für dieses Denken ist die Erde selbstverständlich da und erregt keine Fragen. Es wäre, um dies gleich zu bemerken, falsch, daraus die Folgerung zu ziehen, die Erde werde positiv von der Schöpfung ausgeschlossen. Es muß bei der Erforschung der Welt der Primi-

[1] W. Schmidt S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee. Bis jetzt neun Bände 1912—1949.
[2] Herold, Wien (1949).

tiven immer darauf geachtet werden, was für sie fragwürdig geworden ist und darum eine Antwort erheischt.

Zu ähnlichen Ergebnissen kam Paul Schebesta durch seine Forschungen bei den hinterindischen Zwergvölkern und bei den zentralafrikanischen Pygmäen. Seine letzte Veröffentlichung über die Religion der Bambuti[3] ist für unsern Gegenstand von größter Bedeutung. Läßt sie doch erkennen, wie schwer es selbst für einen so erfahrenen Forscher ist, in das religiöse Denken und Empfinden von Stämmen und Völkern einzudringen, die durch ihre Kultur geistig weit von dem abendländischen Denken entfernt sind. Mit jeder neuen Berührung mit den Urwaldbewohnern, deren Leben er monatelang teilte, gingen ihm neue Einsichten auf, die ihn dazu zwangen, in einzelnen Punkten seine Auffassung zu ändern. Der Forscher geht ja mit seinen bisherigen Ansichten an die Erkundung des geistigen Lebens dieser Völker heran. Durch geduldiges Eingehen auf deren Tun, Benehmen und Sagen soll er diese Ansichten immer gründlicher seinem Gegenstand angleichen. Aber es besteht die Gefahr, daß er die Einzelheiten, die ihm nacheinander zu Gesicht kommen, aus dem Ganzen seines eigenen Weltbildes heraus zu verstehen sucht und sie so mehr oder weniger in ihrer Bedeutung verfälscht. Oder aber er bemerkt die Unterschiede, bemißt aber das fremde geistige Leben starr an seinem eigenen und spricht ihm deswegen die Geistigkeit ab. Je ablehnender und unverstehender seine Haltung ist, um so weniger kommen gewisse geistige Tatsachen ihm in den Blick, und was so an Lücken entsteht, das schreibt er nicht seiner falschen Einstellung zu, sondern behauptet, daß es dies und jenes überhaupt nicht gebe. Diese Gefahr ist besonders groß, wenn es sich um die Religion handelt, über die der Mensch gerade dann allzuviel auszusagen sich scheut, wenn sie für ihn etwas Lebendiges bedeutet.

Die Gefahr, die Religion zu übersehen, ist bei den Bambuti besonders groß. Schebesta charakterisiert ihre gewöhnliche Haltung so:

„Die Bambuti lassen es in der Regel an der ehrfürchtigen Haltung bei ihren Anrufungen fehlen. Von einer Andacht kann nicht die Rede sein. Wenn man betet oder opfert, ändert man weder Haltung noch Stimme. Darum fällt es so schwer, kultische Handlungen zu beobachten. Die Opfergabe wird sang- und klanglos ausgelegt, dabei spricht man die wenigen Darbringungsworte ohne jede Feierlichkeit, oder man schreit seine Bitte in den Wald hinaus, so wie man einen Menschen an- oder ihm nachruft; kaum je würde man eine Anrufung der Gottheit dahinter vermuten. Nur wenige Ausnahmen bestätigen diese Regel. Zu Zeiten allerdings, da die Menschen eingeschüchtert sind, wie zum Beispiel bei einem Gewitter oder dem Erscheinen des Regenbogens, fällt die kultische Handlung eher auf. Man kann mit Fug und Recht den Kult der Bambuti als denkbar unzeremoniös bezeichnen, was aber ihrem Temperament angepaßt erscheint.

---

[3] Paul Schebesta S. V. D., Die Bambuti-Pygmäen von Ituri, 2. Band, 3. Teil: Die Religion. Brüssel 1950 (Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut) 4°, 253 S. und 4 Bildtafeln. Falk zoon.

Der Bafwaguda-Jäger ruft, wenn er auf die Jagd geht: ‚bapae, gapae emi nyama!' ‚Vater, gib mir Wild!' Dabei mag er zwischendurch auf der Jagdzauberpfeife blasen oder sich unter lautem Johlen der Jagdgesellschaft anschließen. Unter ‚Vater' ist niemand anderer als Mungu gemeint, worunter die Buschgottheit zu verstehen ist, der Herr des Waldes und des Wildes" (S. 67).

Die Erwähnung der Buschgottheit führt zu einer weiteren Besonderheit der Bambuti-Religion. Und diese betrifft den Kern, nämlich ihre Auffassung von Gott. Auf den ersten Blick scheinen die Bambuti neben einigen untergeordneten Wesen eine Dreiheit von Göttern zu verehren. Sie kennen einen Himmels- oder besser Mondgott, einen Wald- oder Buschgott und einen Gott des Totenreichs. Der letzte spielt allerdings eine verschwindende Rolle und könnte dem Einfluß der Neger zuzuschreiben sein, bei denen der Ahnen- und Totenkult fast die ganze Religion ausmacht. Der Himmelsgott steht im Vordergrund des religiösen und mythischen Denkens. Der Waldgott hingegen ist die Gottheit des pygmäischen Alltags, der alltäglichen Sorgen, Gefahren und Erfolge. Er sendet oder versagt das Wild, von dem der Pygmäe lebt, und er läßt die Pflanzen gedeihen, die ihm zur Nahrung dienen. Ihn ruft er darum an, wenn er ausgeht, um Termiten zu sammeln: „O Großvater, gewiß, was mein ist, möge viel werden!" oder wenn er zur Jagd auszieht: „Mbali, sag meinem Vater, er gebe mir Wild, das ich töte!", „Gott, Gott, Väter ihr, mit Wild ich gelange ins Lager"; bei Gewittergefahr hörte Schebesta folgende Anrufungen: „Epilipili, Epilipili, Regen möge nicht kommen, möge nicht fallen, möge nicht kommen mit Wehen sehr!" und: „Kinder sind im Wald, es regne langsam, es regne nicht sehr!" (S. 69.) Haben die Männer längere Zeit kein Wild erlegt, ist der Wald, wie sie sagen, verschlossen, so bringen sie ein Sühneopfer dar, ein Huhn, und beten durch Vermittlung der Ahnen: „Mbali, Apau du, Tsapoleu du (usw.; es sind Namen von Ahnen)! Unsere Männer haben miteinander gestritten. Darum hat Mugu (Gott), der es gesehen hat, den Wald geschlossen. Gott hat ihn geschlossen. Jetzt aber mögen die Kinder wieder Wild erlegen. Wenn sie in den Wald gehen, so gebt ihnen Wild!" (S. 81f.)

Diese Dreiheit, zu der noch einige untergeordnete Wesen kommen, wie der sehr gefürchtete Regenbogen, läßt zunächst an eine Vielheit gleichgestellter Götter denken. In Wirklichkeit wurde es Schebesta nach einiger Zeit klar, daß es sich nur um Erscheinungsformen, um verschiedene Seiten der einen Gottheit handle. Der Unterschied wird in den Mythen am vordringlichsten, fast bis zur Auflösung in eine wirkliche Vielheit; die Einheit tritt im Verhalten und im Kult stärker hervor. Hinter der Dreiheit der Gestalten scheint ein fast unfaßbares göttliches Wesen durch, das sich sozusagen in den drei Gestalten zeigt und doch hinter ihnen steht. Schebesta berichtet: „Wiederholt äußerten sich alte Bambuti bei den Erörterungen des Gottesbegriffs dahin, daß hinter der alltäglichen Gottheit, die hier tore, dort bali oder muri-muri usw. hieß, noch jemand sei, der Höchste und Erste,

der alles, auch die vorhin genannten Gottheiten geschaffen habe. Sein Name war aber unbekannt oder man nannte ihn kurz ‚Vater, Großvater'. Die Nachrichten über dieses Wesen waren spärlich ... Ich gewann nicht den Eindruck, daß diese ‚Urgottheit' im Vordergrund des religiösen Denkens der Bambuti stand, wohl aber, daß es sich um einen tätigen Gott und nicht um einen bloßen deus otiosus handelte. Man wußte sich nämlich von seinem Willen vollständig abhängig. An Aktualität aber wurde dieses Höchste Wesen von der Busch- oder Jagdgottheit überragt und die Mythen behandelten vornehmlich den Mondgott" (S. 164). Dieser Gott wird weiter beschrieben: „Der namenlose Himmelsgott, der ‚Vater' oder ‚Großvater', ist allein und unbeweibt, ohne Familie. Die Menschen, seine Kinder, fühlen sich in absoluter Abhängigkeit von ihm, so zwar, daß es unsinnig und zwecklos wäre, sich gegen ihn aufzulehnen. Man kann Gott nicht beikommen und wenn er einmal sterben würde, dann würde auch das All zusammenbrechen. Er ist der ewigseiende Erhalter der Welt. Seine Güte wird ebenso hervorgehoben wie seine strafende Gerechtigkeit. ... Sie bedient sich des Blitzes, des Sturmes, der die Bäume im Lager des Bösewichts zusammenbrechen läßt, wie sie sich auch des Leoparden, der Krankheiten und selbst des Zaubers bedient, um unbotmäßige Menschen zu züchtigen. Jeden Unfall, aber auch jedes freudige Ereignis führt man auf Gottes Fügung zurück. Man spricht von dieser Gottheit in Ehrfurcht, gelegentliche Anrufungen richten sich an sie. Ein Opferkult wird ihr aber nicht zuteil. Letzteres ist um so auffallender, da ein gut bezeugter Opferkult an die Buschgottheit vorhanden ist" (S. 167). Dieser Gott ist von den drei göttlichen Gestalten weder einfachhin verschieden, noch fällt er mit ihnen zusammen. Sein Verhältnis zu ihnen kommt am besten in der zunächst widersprüchlichen Aussage zum Ausdruck, daß der Mond den Mond erschaffen habe. Das bedeutet nichts anderes, als daß Gott mit dem Mond eng verbunden ist und ihm doch nicht gleichgesetzt wird, daß er ihm sozusagen nur seine Gestalt entlehnt hat, „die Gottheit in der Mondmaske", wie Schebesta sagt (S. 166).

Diese Aussage kann uns vielleicht zu einem besseren Verständnis dieses eigenartigen Gottesbildes führen. Das menschliche Denken ist durch die Bindung des Geistes an den Leib nur mehr zusammen mit einer gestalthaften Vorstellung möglich. Gott hat aber keine Gestalt. So entnimmt der Mensch seiner Welt die Gestalt, die ihm am besten zu seiner Auffassung der Gottheit zu passen scheint oder an der er das Göttliche erfahren hat. Für die Pygmäen ist dies einmal der Mond als das glänzende Gestirn, das allem menschlichen Zugriff weit entrückt am Himmel einherwandelt, und dann der Wald als die geheimnisvolle, oft gefährliche Tiefe, die aus gleichsam unerschöpflichen Vorräten Pflanzen und Tiere zum Lebensunterhalt schenkt oder auch versagt, ohne daß der Mensch etwas dazu tun kann. Es ist klar, daß hierin der ganzen Menschheit gemeinsame Grundauffassungen des Göttlichen sichtbar und greifbar geworden sind. Gott ist zunächst der Inbegriff alles Herrlichen und Strahlenden. Und es ist bezeichnend, daß alle afrikanischen Got-

tesnamen nach einer sehr ansprechenden Erklärung Schebestas sich von Stammwurzeln herleiten, die leuchten, glänzen bedeuten. Für die eine oder andere dieser Wurzeln kommt auch die Bedeutung: lebendig, kraftvoll sein, als ebenso ursprünglich in Frage; denn dieses Strahlende ist zugleich der Ursprung aller Lebenskraft. Von dieser Kraft, von ihrem persönlichen Wohlwollen oder Mißfallen weiß sich der Pygmäe abhängig, und er erkennt dies in seinen schlichten Gebeten und Gaben an. Zugleich aber ist ihm unreflex bewußt, daß keine Gestalt Gott in sich beschließen, die Fülle seiner Eigenschaften ausdrücken kann. Daher die Mehrzahl der „Hypostasen" Gottes, wie Schebesta sie nennt.

Wir sehen hier gleichsam als Augenzeugen das Ringen des menschlichen Denkens mit der Größe Gottes, das Bemühen, die Einheit und die Seinsfülle Gottes zugleich zu ergreifen, das aber immer wieder, da wir reine Einheit nur leer und Fülle nur als Vielheit denken können, scheitert. Dieser Schwierigkeit kann das menschliche Denken aus sich allein nicht Herr werden. Die erfahrene Welt ist so vielgestaltig, daß es nicht gelingt, die Verweise auf das Wesen ihres Schöpfers bis dahin zu verfolgen, wo sie von selbst in einem einzigen Punkt zusammentreffen, ohne daß Gott zu einem abstrakten und leeren Begriff wird, wie es manche philosophische Gotteslehren zeigen. Wir stehen hier an der Quelle des Glaubens an eine Vielheit von Göttern. Vielgötterei besteht aber erst da im vollen Sinn, wo der Mensch das Göttliche ins Innerweltliche herabzieht und die Weltmächte zu vergöttern beginnt. Die Versuchung dazu liegt ihm allerdings auf diese oder jene Weise immer nahe; denn er verspürt wohl, daß diese Mächte an ihn nicht den Anspruch der allerletzten Hingabe erheben können, wie der wahre Gott es tut und tun muß. Nur der selbstlos gewordene Mensch kann den wahren Gott wahrhaft anerkennen und erkennen, und zu dieser Selbstlosigkeit gelangt er nicht ohne die Erlösung, wie auch nur die Menschwerdung die Schwierigkeit behoben hat, die für den Menschen in der Gestaltlosigkeit Gottes liegt.

Die starke Verbindung mit dem Mond ist schon wie ein Abstieg Gottes in das allzu Menschliche. Der Mond ist gewiß das herrliche Gestirn voller Glanz und Schönheit, besonders und viel mehr in den tropischen Nächten als in unseren Breiten. Seine sich wandelnde Gestalt und seine Bewegung durch die Sternbilder hindurch läßt ihn als ein lebendiges, persönliches Wesen erscheinen. Aber in seinem Verschwinden und Wiedererscheinen, in seinem Wachsen und Abnehmen findet der Mensch zugleich sich selbst wieder, das eigene Schicksal und die Verwirklichung seiner tiefen Sehnsucht. Der Mond stirbt wie der Mensch; aber so, daß er immer wieder aufersteht, was gerade dem Menschen versagt ist und wonach er vergeblich ausgreift. Im Hell- und Dunkelmond (dem aschgrauen Licht) spiegelt sich ferner auch das zwiespältige Wesen der Welt und des Lebens wider: sie sind weder reines Glück noch lauter Unglück, sondern aus Gut und Bös mannigfach gemischt. Und so erscheint von der Welt her auch das Göttliche dem Menschen als Quell des Guten, aber auch als Ausgang des oft so unbegreiflichen und harten

Schicksals. Als gut und bös, dies, weil er dem Menschen den Tod schickt, bezeichnen denn auch die Bambuti Gott.

So finden wir denn, daß das Gottesbild dieser einfachen Stämme gerade in dem, was uns zuerst befremdet, einerseits seine Ursprünglichkeit bekundet und anderseits dem entspricht, was der Mensch ohne die Hilfe der Offenbarung aus seiner Welt von ihrem Urheber erkennen kann. Auch bei diesen an äußerer Kultur so armen Menschen fehlt das geistige Erkennen nicht, wenn es sich auch noch ohne jede Reflexion und fast ohne Abstraktion vollzieht. Für dieses Erkennen verweist die sich auf mannigfache Weise bezeugende Brüchigkeit des eigenen Seins wie der Weltdinge über sich hinaus auf einen einzigen, personhaften Grund von allem, der in sich selbst feststehend niemals stirbt[4] und die sittliche wie die kosmische Ordnung erhält. Dieses Gottesbild kann sich an Reinheit und Fülle nicht mit dem Inhalt der christlichen Offenbarung messen. Aber es ist deswegen doch nicht ohne Größe und Erhabenheit.

Dieser schlichte Glaube scheint sich am lebendigsten bei den Stämmen und Völkern erhalten zu haben, die sich mit Viehzucht beschäftigen, während er in den Ackerbaukulturen fast überall in Vielgötterei und Aberglaube untergegangen ist. Bei den nilotischen Hirtenvölkern ist nach den Quellen das Verhältnis zu Gott noch so frisch und unmittelbar, daß W. Schmidt[5] nicht ansteht, diese Völker als Monotheisten zu bezeichnen. Ein erstaunlich reiches Gebetsleben und ein vielgestaltiger Opferkult sind bei ihnen in Übung. Wir müssen uns begnügen, einige Beispiele dieser Gebete anzuführen. So beten die Dinka:

„Schöpfer Vater, Gott Vater, hilf mir!
Dich bitte ich, du mein Vater."

„Vater Schöpfer, komm, wir sind versammelt.
Gib Leben Rind und Mensch:
Vater, komm!
Wie versöhn' ich dich?
Gehet zum Herrn zum Beten!"

„Gott hat uns den Rücken gekehrt,
Er hat die Worte der Menschen gehaßt,
Aber er wird zurückkehren einst!
Gott hat uns den Rücken gekehrt."

„Zu Gott dem Schöpfer bete ich am Abend,
Und er wird mir helfen.
Vater Schöpfer wird mir helfen!" (S. 142 ff.)

Folgendes ist ein Morgengebet, das der Älteste vor Sonnenaufgang, nach Osten gewendet, die Lanze in der Rechten, verrichtet:

„Du, o Dyuok, der du alle Menschen geschaffen hast,
Meine Familie sei glücklich immerdar!
Meinen Vater und meine Mutter habe ich nicht verletzt,
Sünde habe ich nicht getan mit der Frau eines anderen.

[4] Schebesta, a. a. O. S. 216. Vgl. Konrad Zucker, Vom Wandel des Erlebens. Heidelberg 1950, F. H. Kerle, bes. S. 619—636.
[5] W. Schmidt S.V.D., a. a. O., Bd. VIII, Münster 1949, Aschendorff.

Keine Sünde ist in mir, ich bin unschuldig,
Nichts habe ich gestohlen,
Keinen habe ich grundlos getötet:
Laß uns zufrieden sein mit allen Leuten meines Hauses!" (S. 268 ff.)

Zum Schluß noch ein Hymnus der Schilluk, der vor dem Opfer von alten Leuten oder dem Häuptling, oder von einer angesehenen Person des Dorfes gesprochen wird:

„Ich flehe dich an, du Gott,
Ich bete zu dir während der Nacht.
Wie sind alle Menschen behütet von dir alle Tage!

Und du schreitest inmitten des hohen Grases,
Ich schreite mit dir:
Wann ich schlafe im Hause,
Du schläfst mit mir.

Zu dir bete ich um Speise,
Und du gibst sie den Menschen:
Und um Wasser zu trinken,
Und die Seele ist behütet durch dich.
Niemand ist über dir, du Gott.

Wenn eine Hungersnot kommt,
Ist sie nicht von dir herbeigeführt?
So wie diese Kuh da steht, ist es nicht deshalb,
Wenn sie stirbt, geht nicht auch ihr Blut zu dir?

Du Gott, zu wem sollen wir beten?
Ist es nicht zu dir?" (S. 208 f.)

Wie aus diesen Texten hervorgeht und wie auch die Forschungen von Schebesta bestätigen, gilt diesen Stämmen Gott nicht nur als der Herr über Leben und Tod, sondern auch als der Wächter der Sittlichkeit, der alle sittlichen Fehltritte bestraft.

Daß auch in den uns bekannten Hochreligionen Spuren des Hochgottglaubens weiterbestehen, ist eine längst bekannte Tatsache. Von einem solchen stammen Zeus und Jupiter her. Und neuestens hat Hermann Junker in seinem schönen Buch: „Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion"[6] gezeigt, wie stark dieser Glaube in der Frühzeit der ägyptischen Kultur noch wirksam ist, wie sich dies aus den Personennamen und auch aus Gebeten schließen läßt. In diesen Namen erscheint Gott als der Schöpfer, der Erzeuger, der Lebende, der Erhalter des Lebens, der Geber, der Gütige, der Beschirmer. „Gott ist groß", „Gott ist mächtig", „Gott ist gütig", „Gott ist gerecht", „Gott richtet", „Ich gehöre Gott an", „Der Einzige dauert (= ist ewig)", lauten andere Namen (S. 30f.). Gott wacht über die Gerechtigkeit; er will, daß die Menschen das Gute tun und das Böse meiden. Das sittliche Ideal, das in den Grabinschriften des Alten Reichs der Verstorbene genau erfüllt zu haben sich rühmt, hat einen Bezug auf Gott. So heißt es zum Beispiel: „Ich habe dieses Grab aus rechtmäßigem Besitz erbaut und dazu niemals das Eigentum irgendwelcher Leute weggenommen. Alle Leute, die an ihm irgendetwas gearbeitet haben, habe ich bezahlt, und sie priesen dafür

[6] Zürich und Köln 1949, Benzinger. (148 S.) — Vgl. auch J. Spiegel, Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte, in: Saeculum I (1950) S. 1—72.

Gott für mich gar sehr." Oder: „Ich war einer, der das Gute sagte und das Beliebte wiederholte. Nie sagte ich irgend etwas Schlechtes zu irgendeinem Machthaber gegen irgendwelche Leute, da ich wollte, daß es mir gut gehe bei dem großen Gott. Ich gab Brot dem Hungrigen, Kleidung dem Nackten" (S. 56f.).

Allerdings ist die Reinheit dieses Glaubens durch Vielgötterei stark getrübt und von der Magie gefährlich bedroht. Während das Gericht des Hochgottes einen sittlich reinen Wandel fordert und nach Verdienst belohnt und bestraft, vermeint man bereits ohne den Weg über die sittliche Läuterung durch Zauberformeln, die ins Grab mitgegeben werden, zu einem glücklichen Leben im Jenseits gelangen zu können. Selbst die erwähnten rühmenden Grabinschriften sind von einer solchen Gesinnung nicht frei. Hoffte man doch offenbar, sich durch sie nicht bloß vor den künftigen Geschlechtern, sondern mehr noch vor Gott als untadelig hinstellen zu können, auch wo man es in Wirklichkeit gar nicht gewesen war. In späteren Zeiten hat dieser Zauberglaube die ägyptische Religion fast vollständig überwuchert, ohne daß aber aus dem Totenbuch die Texte entfernt wurden, die eigentlich mit einem solchen untersittlichen Glauben nicht zu vereinen sind. Jedoch läßt sich in vielen Religionen ein ähnliches, unausgeglichenes Nebeneinander von sittlichen Forderungen und zauberischen Möglichkeiten, sie zu umgehen und doch der Segnungen der Götter teilhaft zu werden, feststellen. Es spiegelt sich darin die unausgeglichene, oft so widerspruchsvolle Art des Menschen.

Doch hat auch in Ägypten wie auch in anderen Kulturen die Nachwirkung des Hochgottglaubens nie aufgehört. Mitten aus der Vielgötterei taucht der Gedanke des einen Gottes immer wieder auf. So lesen wir in einem ägyptischen Hymnus an Amon aus dem 15. Jahrhundert v. Chr.:

> „Du bist der Einzige, der schuf, was da ist; der Einzigartige, der schuf, was besteht — du, aus dessen Augen die Menschen kamen und aus dessen Mund die Götter sprangen ...
> ‚Preis sei dir' (sagt) jedes wilde Tier, ‚Heil dir' (sagt) jedes fremde Land, so hoch der Himmel ist, und so weit die Erde ist, und so tief das Meer ist ...
> Du Vater der Väter aller Götter, der du den Himmel erhobest und die Erde ausbreitetest, der du machtest, was da ist, und schufest, was besteht ..."[7]

Auch in den übrigen Religionen dringt bei einzelnen der Glaube an einen einzigen Gott immer wieder durch, und zwar um so stärker, je inniger und tiefer die Hinwendung des Menschen zur Gottheit wird. Wie Ohm[8] gezeigt hat, ist dankbare Liebe zu Gott keine Seltenheit in den nichtchristlichen Religionen; und bei einzelnen schwingt sie über Dankbarkeit und Hoffnung hinaus zu inniger Liebe. Auf Grund seiner Forschungen kommt Ohm zu dem Ergebnis: „Der Glaube, daß ein Gott existiert und Vergelter und Heilbringer ist, ist viel verbreiteter, als gewöhnlich angenommen wird. Man kann den Monotheismus ruhig als Ur- und Allgemeinbesitz der Menschheit hin-

---

[7] W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. (Sammlung Dalp) München 1949, Leo Lehnen, S. 215.

[8] Thomas Ohm O.S.B., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling vor München 1950, E. Wewel; vgl. die Besprechung des Werkes in diesem Heft.

stellen" (S. 442). Daß gerade diese Seite der Religion oft übersehen wird, ist nicht weiter verwunderlich, so bedauerlich sich das auf die Religionswissenschaft ausgewirkt hat; dieses Verhältnis zu Gott ist zu persönlich, als daß es der Mensch gerne auf den lauten Markt trüge.

Allerdings liegt dieser Glaube an die Einzigkeit Gottes immer im Kampf mit der Versuchung zur Vielgötterei, zu der die Vielseitigkeit und Buntheit der Welt hindrängt, und zum Glauben an eine unpersönliche Lebenskraft als Weltgrund, zu dem die unpersönlichen Mächte, die im Menschen und in der Welt walten, verleiten. Es spiegelt sich in diesem Kampf die Übermacht des Seelisch-Leiblichen über das Geistige im gefallenen Menschen. Darum hat sich der Eingottglaube in den Hochkulturen nirgendwo, außer bei wenigen einzelnen, durchzusetzen und zu behaupten vermocht. Nur das Volk Israel macht darin eine Ausnahme. Aber die Bibel zeigt, wie langwierig auch hier die Kämpfe waren, durch welch schwere Prüfungen das Volk hindurchgehen mußte, bis endlich nach dem Verlust seiner staatlichen Existenz das jüdische Volk nunmehr ohne Schwanken dem einen Gott anhing. Weder seine Rasse noch seine Kultur, die es mit den umliegenden Völkern teilte, erklären diese Ausnahmestellung Israels inmitten einer Welt ungezählter Götter. An Pracht und Schönheit konnte sich sein kleiner Tempel mit den gewaltigen Tempeln und rauschenden Festen in Mesopotamien und Ägypten nicht messen. Nach dem damaligen Maßstab mußten deren Götter mächtiger erscheinen als der Gott des kleinen, politisch unbedeutenden Israel. Israel selbst aber wußte, daß es seinen Glauben nicht der eigenen Weisheit verdankte, sondern führte ihn auf die Offenbarung zurück, die seinen Vätern zuteil geworden war und die sich in seinen Propheten fortsetzte.

Zunächst stießen die Ansichten von Lang und Schmidt bei den Fachleuten auf Widerstand und Ablehnung. Widersprachen sie doch dem Dogma, nach welchem sich der Mensch auch im Religiösen und Sittlichen aus tierischen Zuständen zu immer höheren Kulturstufen entwickelt habe. Andere überspannten den Begriff des Eingottglaubens; nach ihnen läßt dieser außer dem einen Gott keine andern dem Menschen überlegenen Wesen zu. Sie übersahen, daß der Monotheismus nur dies eine fordert, daß alle Seienden, welches auch sonst ihre Bedeutung in der Weltordnung sein möge, als von Gott geschaffen und völlig von ihm abhängig aufgefaßt werden, so daß nur Gott allein als der höchste und absolute Herr anerkannt werde. Ohm sagt daher mit Recht: „Außerdem sind viele anscheinend polytheistische Religionen gar nicht polytheistisch. Die Ainu kennen und verehren viele ‚Götter' und ‚Geister', zugleich aber ein höheres Wesen. Bei den Negern begegnete ich überall dem Glauben an Natur- und Ahnengeister, überall aber auch dem Glauben an ein höchstes Wesen, das an Stellung, Würde, Wissen und Macht die Geister überragt und nicht mit diesen auf eine Ebene gestellt werden darf. Nie sind die Geister hier allwissend und allmächtig. In diesen und anderen Fällen spräche man besser nicht von Gott und ‚Göttern', sondern von

Gott und ‚höheren Wesen'."[9] Man darf natürlich nicht erwarten, daß ein solcher Glaube bei primitiven Völkern in Formeln ausgedrückt werde, die ein reflexes Denken voraussetzten. Ebenso unberechtigt ist es, von diesem Glauben die Reinheit und Abgeklärtheit zu verlangen, die nur dem christlichen Offenbarungsglauben eignen, oder von ihm Antworten auf Fragen zu erwarten, die sich der Primitive seiner ganzen Weltanschauung nach gar nicht stellen kann.

Man stieß sich vielfach auch daran, daß bei manchen primitiven Stämmen ein gewisser Dynamismus zu finden ist, der Glaube an eine Macht oder Lebenskraft, die alles in der Welt bewirkt. Einen solchen Machtglauben hat Schebesta auch bei den Bambuti festgestellt. Er sagt: „Vom Besitz dieser Kraft ist das Maß der Persönlichkeit und der Autorität abhängig. Auf ihr fußt die Vorrangstellung der Sippenältesten, ebenso wie damit auch die Vorzüge und Eignungen einzelner hervorragender Individuen erklärt sind. Dieser Kraftglaube ist einerseits mit dem Totemismus verquickt, andererseits geht er auch auf die Gottheit zurück. Die Initiation spielt eine große Rolle in der Vermittlung der Kraft, deren der Mombuti als Mensch und als Jäger bedarf" (S. 97). Ein solcher Machtglaube schließt den Glauben an ein Höchstes Wesen und seinen Kult nicht ohne weiteres aus. Denn an sich ist der Machtglaube nichts weiter als eine vorphilosophische Welterklärung, eine Art unreflexer Metaphysik; infolgedessen ist er an sich religiös gleichgültig. So sagt Schebesta vom Machtglauben der Bambuti: „Ich vermute, daß die Stelle unseres Geistbegriffs der Kraftbegriff einnimmt" (S. 163). Religiös ist entscheidend, wie das Verhältnis dieser Macht zur Gottheit gedacht wird. Hält man sie für von Gott unabhängig und glaubt man, sich ihrer durch Zauberriten ohne oder gar gegen seinen Willen bemächtigen zu können, so liegt allerdings bereits ein religiöser Verfall vor. Anders aber ist es, wenn Gott als Inhaber und Ursprung aller Macht betrachtet wird. Dann steht ein solches Weltbild dem Hochgottglauben nicht im Wege. Entsprechend berichtet Schebesta von den Bambuti: „Die Gottheit ist eine Person, in der die Macht und Kraft in höchster Potenz konzentriert ist. Alle Geschöpfe partizipieren an dieser Kraft, jedes Geschöpf in seiner eigenen Art" (S. 163). Und zusammenfassend sagt er: „Der Glaube an das Höchste Wesen, einen persönlichen Schöpfergott, geht, wie ich glaube, parallel mit der dynamischen Weltanschauung Afrikas. Es handelt sich hier um ein urafrikanisches Gottes- und Weltbild, das den Bambuti ebenso eignet wie den Buschmännern und Nigritiern. Der Kern der Gotteswesenheit ist die Lebenskraft, die es in höchster Potenz besitzt und weitergibt. Darum wird die Gottheit bisweilen schlechthin ‚Lebenskraft' genannt... Schaffen heißt so viel wie teilnehmen lassen an der Lebenskraft, die aus Gott stammt. Sterben ist gleichbedeutend mit Entziehen dieser Lebenskraft durch Gott. Die negro-bambutide Weltanschauung ist letzten Endes der Glaube an den Kraftglau-

[9] A. a. O., S. 425.

ben, die Lebenskraft, die aus Gott strömt. Darin wurzelt auch die pygmäisch-negerische Magie, der so sehr und so oft mißverstandene Fetischismus" (S. 215f.). Vieles, was in der Religionsgeschichte als Magie bezeichnet wird, ist infolgedessen gar nicht Zauber im religiösen und verwerflichen Sinn, sondern der Ausfluß einer von der unseren verschiedenen Welterklärung, sozusagen einer primitiven Physik und Metaphysik. Zur Beurteilung menschlicher Tatsachen genügt das äußere Geschehen allein nicht, sondern ausschlaggebend ist die unreflexe Meinung, mit der es vollzogen wird.

Ein weiterer, zunächst häufiger Erklärungsversuch des Hochgottglaubens durch den Einfluß der christlichen Glaubensverkündigung wird heute fast allgemein aufgegeben. Denn er findet sich bei Stämmen, zu denen die christliche Botschaft nie hingelangt war. Vor allem zeigt er so eigentümliche Züge, daß er nur ein ursprüngliches Geistesgut dieser Stämme sein kann.

So hat sich die Tatsache dieses ursprünglichen Hochgottglaubens in der Wissenschaft immer mehr Bahn gebrochen. Ihre Stellungnahme ist zwar auch heute noch nicht einheitlich. Aber Konrad Zucker[10] hat gezeigt, daß der Hochgottglaube der menschlichen Psychologie durchaus entspricht. Und für die Religionsgeschichte sind die Worte des hervorragenden Semitisten und Kenners der vorderasiatischen Kulturgeschichte W. F. Albright bezeichnend: „Die zweite Hauptentwicklung in der neueren Forschung über primitive Religion ist die Erkenntnis, daß neben Geistern Hochgötter verehrt werden. Diese Hochgötter können allmächtig sein, und es kann ihnen die Erschaffung der Welt zugeschrieben werden; im allgemeinen sind sie kosmische Gottheiten, die oft, vielleicht sogar in der Regel, ihren Sitz im Himmel haben. Diese Götter findet man bei primitiven Völkern in allen Teilen der Erde, einschließlich Afrikas, Australiens und Südamerikas. Es ist das Verdienst des großen katholischen Ethnologen W. Schmidt, in seinem monumentalen Werk ‚Der Ursprung der Gottesidee' (1912—1936) eine Fülle von Material, das den Glauben an Hochgötter belegt, gesammelt und diesbezügliche ethnologische Phänomene und Auffassungen klassifiziert zu haben."[11] Und etwas weiter fährt Albright fort: „Es unterliegt nunmehr keinem Zweifel, daß W. Schmidt die zuerst von dem Positivisten Comte aufgestellte einfache Entwicklungsreihe: Fetischismus — Polytheismus — Monotheismus, oder diejenige Tylors: Animismus — Polytheismus — Monotheismus widerlegt hat. Ebensowenig kann Marretts Verbesserung: Präanimismus (Dynamismus) — Animismus — Polytheismus — Monotheismus radikaler Änderung entgehen."[12]

---

[10] A. a. O., bes. S. 619—636.
[11] W. F. Albright, a. a. O., S. 169.
[12] Ebd., S. 170.

# Alles oder nichts

## Zur Weltansicht Albert Camus'[1]

Von E. M. LÜDERS

„Es gab Zeiten, in denen man nicht zu sehr auf das Fegfeuer hoffen durfte, Zeiten, in denen man nicht von einer läßlichen Sünde sprechen konnte. Jede Sünde war eine Todsünde und jede Gleichgültigkeit ein Verbrechen. ... Es war alles oder nichts ..." Für eine solche Zeit hält Albert Camus, einer der radikalsten und eindrucksvollsten Schriftsteller des modernen Heidentums, unsere Zeit; und dieser Satz ist eine Forderung an das Christentum der Gegenwart, wie sie auf christlicher Seite kaum deutlicher ausgesprochen worden ist.

In seinem letzten großen Werk „Die Pest" läßt er die zweite Predigt des Jesuiten Paneloux, die sich mit den furchtbaren Ereignissen der Seuchenzeit auseinandersetzt, in den angeführten Worten gipfeln (S. 247). Sie entspringen der gewaltigen Erschütterung, die Paneloux während seines Sanitätsdienstes beim Anblick von unendlich viel Elend und Qual und besonders beim Miterleben des stundenlangen Todeskampfes, den ein Kind erdulden muß, befällt und die ihn zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem Glauben führt. Zu Beginn der Pest, bevor er das alles erlebt hat, war es ihm selbstverständlich, die Seuche als ein göttliches Strafgericht zu deuten, das die ganz im Materiellen und Sinnlichen versunkene nordafrikanische Stadt aufrütteln sollte, und von einem Ewigkeitsleuchten zu sprechen, das auf dem Grunde alles Leids verborgen liegt. Jetzt erscheinen ihm diese Gedanken fast blasphemisch. Er spürt, daß der Christ nicht so schnell mit der Tatsache des Leidens fertig werden darf, wie es beim Sprechen vom jenseitigen Lohn und den unerforschlichen Wegen der göttlichen Liebe geschehen kann. Das Kreuz Christi selbst fordert, daß der Christ den dunklen Tiefen der Wirklichkeit nirgends ausweicht und mit ihnen fertig wird, ohne sich die Furchtbarkeit und augenscheinliche Ungerechtigkeit manches Geschehens zu verbergen. Erst Aug in Auge mit dem qualvollen Tod eines Kindes tritt die Aufforderung zur äußersten Glaubenshingabe an uns heran. Es ist die Entscheidung, alles zu glauben und von Gott anzunehmen oder den Glauben ganz aufzugeben, die sich dem Christen hier stellt und durch die der Tod eines Kindes eine außerordentliche Bedeutung gewinnt für den Ernst des Glaubens und des Christenlebens. Aus dieser äußersten Entscheidung läßt Camus jene For-

---

[1] Hier zitierte Werke: La Peste, Paris 1947, Gallimard; Le Mythe de Sisyphe, ebd. 1942; Sommer in Algier, abgedruckt in der Zeitschrift „Der Monat", 1. Jg., 12. Heft, S. 84ff.; Der Fremde, übersetzt von Georg Goyert, Boppard (o. J.), Karl Rauch. — Der Aufsatz soll eine Ergänzung geben zu dem im Juniheft dieser Zeitschrift erschienenen „Über den Umgang mit ‚Heiden'". Dieser schloß mit dem Hinweis, daß in dem konsequent zu Ende geführten modernen Heidentum, und aus dessen eigenstem Wesen heraus, sich oftmals eine neue Begegnung mit dem Christentum vorbereitet, die tiefer und echter sein kann als die Reste einer halbwegs säkularisierten verbürgerlichten Christlichkeit, wie sie vom 19. Jahrhundert her weit in unsere Zeit hereinreichen und die nicht die letzte Ursache für den großen Glaubensabfall unserer modernen Welt bilden.

derung an das zeitgenössische Christentum entspringen, das ihm nur bei solch radikaler Haltung fähig erscheint, etwas in unserer modernen Welt zu bedeuten.

Wenn man auch aus der Art, wie Camus diese Wandlung Paneloux' darstellt, spüren kann, daß er nicht aus dem eigenen Erlebnis der christlichen Entscheidung spricht, daß vielmehr seine Lebenssphäre die des modernen Heidentums und seines unermüdlichen Ringens um ein erträgliches Leben ist, so spürt man doch aus seinen Worten echte Ergriffenheit und Berührung mit dem innersten Wesen des Christentums heraus. Er ist nicht das wirklichkeitsferne Wunschbild des vollkommenen Menschen, das hier entworfen wird, noch klingt hier etwas wie die anmaßende Forderung eines Kritikers oder das „Anempfinden" fremder religiöser Zustände durch den innerlich distanzierten „fortschrittlichen" Menschen der Neuzeit auf, wie es bei vielen Darstellungen des Christentums in der neueren Dichtung der Fall ist. Camus findet von den tiefsten und radikalsten Konsequenzen seines eigensten — „heidnischen" — Wirklichkeitserfassens her einen Zugang zur Lebensmitte des Christentums. Sein Fragen und Suchen scheint sich mit dem des Christen zu berühren und zu ähnlichen Folgerungen zu führen, wie sie die Offenbarung nahelegt.

### *Der Mut zur Wirklichkeit*

Wie ist es möglich, daß ein Schriftsteller, dessen Namen wir neben dem Sartres zu hören gewohnt sind und dessen Verherrlichung eines reinen Diesseits und eines kraftvoll-sinnlichen Menschentums noch ganz in der Nachfolge Nietzsches steht, so tief in die christliche Lebensentscheidung einzuführen vermag? Der christliche Leser steht hier zunächst vor einem Rätsel. Er wird vielfach durch ein Mißtrauen gegen die moderne Welt, ihren vielgeschmähten Materialismus und ihre hemmungslose Lebensgier gehindert, den Ernst und die auch für ihn hoch bedeutsamen Hintergründe der Auseinandersetzung Camus' mit dem Christentum einzusehen. Denn die „Pest" enthält ganz offensichtlich keinen Widerruf der früheren Arbeiten Camus'; sie fordert nicht zu einer „Rückkehr" auf, in dem Sinn, wie eine gewisse christliche Selbstsicherheit sie von dem „verirrten" Menschen unserer Zeit erwartet. Die gottferne und lebenshungrige moderne Welt, für die Camus in seinen Schilderungen der französischen Kolonialstädte in Nordafrika ein bedeutungsstarkes Symbol gefunden hat, bildet vielmehr die Ausgangsebene seiner Auseinandersetzung und auch seiner Annäherung an das Christentum. Gerade sein erbarmungsloser Blick für die Wirklichkeit und sein für empfindsame Gemüter fast unerträglicher Realismus in der Darstellung macht ihn fähig, den Wirklichkeitsbezug des Christentums neu zu entdecken.

Wie sieht nun diese Wirklichkeit aus, die Camus so schonungslos schildert? In einer sehr frühen Arbeit, einer Skizze über den „Sommer in Algier", schildert Camus zum ersten Mal die nordafrikanische Kolonialwelt, auf

deren fruchtbarem Boden die Keime des modernen Lebens besonders reich, und unvermischt mit den metaphysischen und kulturellen Überbleibseln der Tradition, gedeihen. In dieser Welt gibt es nur Sonne, Steine, Meer, Menschenleiber und Großstadtgewühl, aber keinen Raum für tiefere Seelenregungen, für Literatur oder Ethik, geschweige denn für Religion. Aber gerade wegen dieser Nüchternheit und ihrer Treue zu den „erbärmlichen" und „handgreiflichen" Wirklichkeiten dieser Welt bringt Camus diesen Menschen besondere Liebe und Bewunderung entgegen. „Es ist kein kultiviertes Volk, sondern ein schöpferisches Volk... Ich hoffe unsinnigerweise, daß diese Barbaren, die sich hier am Strand räkeln, vielleicht ohne es zu ahnen, im Begriff sind, das Antlitz einer Kultur zu formen, in der die Größe des Menschen endlich ihr wahres Antlitz finden wird. Dieses ganz auf seine Gegenwart gestellte Volk lebt ohne Legende, ohne Tröstung." Das Freisein von jeder Hoffnung und Sehnsucht nach Erlösung und jenseitigen Gütern, sowie von den Idealen und Werten, die in unserer Welt oftmals etwas Scheinhaftes bekommen haben, da in Wahrheit nicht sie, sondern die menschliche Animalität unsere Welt regiert, erscheint Camus als das Höchste, was der moderne Mensch zu leisten vermag; denn es ist viel leichter, in der Illusion irgendwelcher höherer Werte und Ziele zu leben als die moderne Welt in ihrer ganzen Banalität und Absurdität zu ertragen und sogar zu bejahen. Nur ein solcher Mensch kann auch der Wirklichkeit immer standhalten und ist deshalb zu einem „würdigeren" Leben fähig als einer, dem die Welt noch Enttäuschungen bereiten kann, weil er zuviel von ihr erwartet. Auch die Hoffnung auf ein Jenseits erscheint ihm aus diesem Grunde als feige und unwürdig, ja als eine „Sünde gegen das Leben", die „nicht so sehr darin besteht, am Leben zu verzweifeln, als auf ein andres Leben zu hoffen und sich damit der unversöhnlichen Größe des irdischen Lebens zu entziehen" (S. 85).

Noch ein anderes Symbol des modernen Menschentums hat Camus gefunden: die mythische Gestalt des Sisyphus. Er stellt sie in den Mittelpunkt einer Arbeit über Kafka, der in vieler Hinsicht ein Vorgänger und Anreger Camus' gewesen ist. Der Titan Sisyphus, der das Sinnlose seiner endlosen Mühen eingesehen hat, findet bei Camus eine Art Befriedigung und Liebe zu seinem absurden Tun in der reinen Betätigung seiner Muskelkraft und in der Berührung mit den einfachen Dingen seiner Umgebung. „Sisyphus lehrt uns die höhere Treue", endet dieser Aufsatz, „die die Götter leugnet und die Felsen anpackt. Auch er hält alles für gut. Dieses hinfort herrenlose Universum erscheint ihm weder unfruchtbar noch wertlos. Jedes Korn dieses Steins, jedes Aufblitzen des Erzes in diesem Berg voller Nacht bildet, für ihn allein, eine Welt. Der Kampf um die Gipfel als solcher genügt, um ein Menschenherz auszufüllen. Man muß Sisyphus für glücklich halten."

Dieser „Titanismus" scheint zunächst eine gewisse Ähnlichkeit mit dem des jungen Goethe zu haben, dessen „Prometheus" ebenfalls das Leben fern von den Göttern trotz seiner Mängel und trotz der Unmöglichkeit, in ihm eine Erfüllung seiner höchsten Wünsche zu finden, den Göttern zum Trotz

liebt. Camus' Worte können auf den ersten Blick wie eine Übertragung der Prometheusode in den Geist unseres Jahrhunderts erscheinen, wenn es dort am Schluß heißt:

„Wähntest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blütenträume reiften?
Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei:
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich —
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Dennoch besteht ein großer Unterschied zwischen dem Dichter des 18. Jahrhunderts, der das Erwachen der neuen Diesseitskultur erlebt und in überschäumender Begeisterung eine neue Wertwelt entdecken hilft, und dem Dichter unserer Zeit, der das reine Diesseits bereits gewöhnt ist, dessen Wert- und Sinnlosigkeit durchschaut und seine Aufgabe nur noch darin erblickt, trotz dieser Einsicht kein Nihilist zu werden, sondern ein Ja zu sprechen zu der Wirklichkeit, wie sie ist. Goethes Titan erhebt noch den Anspruch, sich seine Welt selbst gestalten zu können, Menschen „nach seinem Bilde" zu schaffen; er fühlt sich als ein „Gott dieser Erde", der seiner Welt Sinn und Werte zu leihen vermag, die in der Überwelt geleugnet werden. Der Sisyphus bei Camus hingegen weiß, daß er sich seine Welt nicht schaffen kann, sondern sie hinnehmen muß, wie sie ist, in all ihrer Unzulänglichkeit und Sinnlosigkeit. Es gibt für ihn keine Ideale und diesseitigen Werte mehr, für die er kämpfen, an denen sich sein Enthusiasmus entzünden könnte, wie es bei dem Titanen des 18. Jahrhunderts der Fall ist, der im Namen einer neuen Wertordnung die überlieferte Religion bekämpft.

In diesem Unterschied zwischen Goethe und Camus wird man wohl zunächst die fortschreitende Entfernung vom Christentum und den Weg einer radikalen Entwertung und religiösen Sinnentleerung des Lebens erblicken; aber die Wendung von dem gottähnlichen Menschenbild des 18. Jahrhunderts und seiner durch verdiesseitigte religiöse Werte verklärten Welt zu der tiefen Einsicht in die Ohnmacht des Menschen und zu illusionsloser Hingabe an die Wirklichkeit, wie Camus sie für allein angemessen erachtet, ist zugleich auch wieder eine Annäherung an die Haltung, wie sie der Christ zu sich selbst und zur Welt einnehmen soll. Durch seinen Willen zur schonungslosen Wahrhaftigkeit und Wirklichkeitstreue gewinnt Camus Daseins- und Weltdimensionen zurück, die der neuzeitlichen Kulturentwicklung, zumal unter dem Einfluß des Humanismus und der Kultur- und Bildungsideale der letzten zweihundert Jahre, mehr und mehr verlorengegangen waren. Während sich der neuzeitliche Mensch — bis in den Bereich des Christentums hinein, das sich oft mehr oder minder weit dem Zeitgeist anpaßte — gewöhnt hat, sich selbst als Herr und Sinngeber der Wirklichkeit zu ver-

stehen, entdeckt Camus wieder die Abhängigkeit und Hilflosigkeit des Menschen und sein Unvermögen, auch nur sein Leben, geschweige denn die Welt zu beherrschen, sie mit Sinn und Werten zu erfüllen.

Gerade die Folgerichtigkeit, mit der Camus die Sinnlosigkeit unserer Welt und die Fragwürdigkeiten des Menschen aufdeckt und alles entlarvt, was aus der Alltäglichkeit herauszuragen scheint und was das wahre Gesicht der Wirklichkeit verhüllt, bringt ihn jener Wahrheit ganz nahe, auf der auch die christliche Offenbarung aufbaut, wenn sie den Menschen als Geschöpf Gottes und als gefallenes Geschöpf anspricht, das sich aus eigener Kraft nicht wieder erheben kann und dessen Leben in der Entfernung von Gott leer und sinnlos wird. Es ist also kein Weg zurück, den Camus hier geht, und auch kein willkürlicher Entschluß, der ihn in die Nähe des Christentums treibt, sondern eine Entwicklung, die sich aus den Folgerungen des modernen Geistes selbst ergibt und die den einzelnen Menschen sogar gegen seinen bewußten Willen ergreifen kann.

### *Die Heimat der Seele*

Es liegt in dieser Entwicklungslinie unserer Welt, daß die neue Begegnung mit dem Christentum gerade dort erfolgt, wo der heidnische Geist am radikalsten vorangeht, und nicht etwa an die pietätvoll erhaltenen Reste solcher Ideale und Normen anknüpft, die aus dem Verfall des christlich-abendländischen Erbes entstanden sind. Camus zeigt nirgends einen entschiedeneren Atheismus als dort, wo er das reine Diesseits und den Menschen verherrlicht, welcher der Härte und Grausamkeit einer Welt ins Auge zu sehen vermag, in der es keine Hoffnung und keine Erlösung gibt. In dem Enthusiasmus aber, mit dem er hier von dem illusionslos nüchternen Verhältnis zwischen Mensch und Welt spricht, macht sich zugleich die Ahnung einer tieferen Wirklichkeit geltend, die mehr ist als der Genuß sinnlicher Gegebenheiten und die Reaktion der menschlichen Vitalität auf Hitze, Hunger und andere Körper, die er zunächst als einzige Wirklichkeit anzuerkennen scheint. Er spricht hier von einer „Verbundenheit mit der Erde", von einem „Ort, mit dem das Herz in Einklang steht", einer „Heimat der Seele", wenn er dieses innigere Verhältnis zur Wirklichkeit ausdrücken will. Wenn er auch betont, daß es hier um etwas rein Diesseitiges geht, so muß er doch Vergleiche aus der Mystik anführen, um überhaupt sagen zu können, worum es ihm geht. Er spricht von der „Vereinigung, die Plotin herbeisehnt" und die er auf dieser Erde wiederfinden möchte (Sommer in Algier, S. 85).

In der Novelle „Der Fremde" wird dieser Weg vom äußersten Realismus menschlicher Selbstdarstellung zu dieser neuen Tiefe besonders deutlich. Hier wird ein junger Mann zunächst in fast grotesker Weise als Bündel vitaler Funktionen und Spielball augenblicklicher äußerer Reize und Einwirkungen, die ihn ohne seine eigentliche Zustimmung sogar zum Mörder machen, ge-

zeigt. Mit den jenseitigen und ideellen Werten ist aber auch alles aus seinem Leben verschwunden, was zum Ehrgeiz, zu übertriebenen Wünschen und Hoffnungen und zur Ungeduld mit den gegebenen Verhältnissen antreiben könnte. Er weiß, daß das Leben im Grunde nicht mehr zu bieten hat, als er schon besitzt, und ist mit dem gewohnten Rhythmus seines Alltags und der Langeweile seiner Sonntage einverstanden. Er bejaht sogar die Unsinnigkeit des Lebens und hält es für töricht, sich ein besseres Leben zu wünschen. Als der Gefängnisgeistliche, der ihn verzweifelt und übermäßig anhänglich an das Leben glaubt, ihn kurz vor seiner Hinrichtung fragt, wie er sich ein anderes Leben wünschen würde, weiß er nichts anderes zu sagen, als: „Ein Leben, in dem ich mich an dieses erinnern kann."

Diese innige Zustimmung zu einem Leben, das ihm offensichtlich nicht nur Gutes eingebracht hat, zeigt, daß es sich hier nicht um bloße Gleichgültigkeit handelt, sondern um eine Haltung, die sich in etwa der christlichen Indifferenz vergleichen läßt, weil sie das Wesentlichere, das Camus in der reinen Tatsache des Lebens sieht, meint, wenn sie allem anderen keine Bedeutung zumißt. Am Ende jenes Gespräches mit dem Gefängnisgeistlichen, in dem der junge Mann es zornig ablehnt, seine letzte Zeit „mit Gott zu vertrödeln", der ihn „ganz gewiß nicht interessiert", erklärt er in diesem Sinne, warum ihm „nichts von Bedeutung" ist: „Während dieses ganzen absurden Lebens, das ich geführt hätte", läßt er den „Fremden" gegen Ende der Erzählung seine eigenen Worte wiedergeben, „wehte aus der Tiefe meiner Zukunft ein dunkler Hauch zu mir durch die Jahre, die noch nicht gekommen waren, und dieser Hauch machte auf seinem Weg alles gleich, das man mir in den wirklicheren Jahren, die ich lebte, vorschlug ... Was kümmerte mich sein Gott, was das Leben, das man sich wählt, das Geschick, das man sich aussucht, da ein einziges Geschick mich aussuchen mußte und mit mir Milliarden von Bevorzugten, die sich, wie er, meine Brüder nannte!" (S. 126.)

Eine solche Anerkennung, daß die bloße Tatsache des Lebens schon eine Bevorzugung ist, enthält die reinste Hingabe an die Wirklichkeit und eine selbstlose Liebe zum Leben an sich, wie sie sich sonst nur bei Mystikern finden. Der Zustand des „Fremden" erscheint wie das mystische Zwischenstadium, das Juan de la Cruz als „Mitternacht des Glaubens" bezeichnet, weil in ihm der Mensch, der die Sinnenwelt innerlich aufgegeben hat und der Vereinigung mit Gott noch fern ist — also zwischen Abend und Morgen in der äußersten Finsternis lebt — ohne jede Gewißheit ist und sich blind im Glauben auf die göttliche Führung verlassen muß. Der „Fremde" weiß auch, daß in der Sinnenwelt im Grunde nichts von Bedeutung ist, während er das Wesentliche des Lebens, auf das er zuschreitet, in tiefe Finsternis gehüllt sieht. Wenn sein Vertrauen dabei auch nicht dem übernatürlichen Glauben entspringt, so lebt es doch aus einer Bescheidung und Anspruchslosigkeit, die der christlichen Unterwerfung unter den Willen Gottes vielleicht näher kommt als die Sicherheit, mit der der neuzeitliche Mensch sich auf Ideale

und Werte verlassen hat, deren Annahme nie ganz frei von Selbstüberschätzung und Eigenliebe ist.

Wie dem Mystiker, so öffnet sich auch dieser Haltung des „Fremden", die sich ganz der Wirklichkeit überläßt und ihr nicht das eigene Wollen und Wünschen aufdrängen möchte, eine neue und tiefere Daseinsschicht. Nichts kann ihn mehr enttäuschen oder seinen Widerwillen herausrufen, nicht einmal der Haß der Menschen, die ihn zum Tode verurteilen, ohne seine Tat verstanden zu haben. Und deshalb erscheint ihm die Welt so freundlich nah, daß er sie wirklich bejahen und lieben kann. Er fühlt, so heißt es gegen Ende der Novelle, eine Bereitschaft, „alles noch einmal zu erleben". Dann, nachdem er beschrieben hat, wie er den Priester in einem Zornesausbruch hinauswirft, fährt er fort: „Als hätte dieser große Zorn mich von allem Übel gereinigt, mir alle Hoffnung genommen, öffnete ich mich vor dieser Nacht mit ihren vielen Zeichen und Sternen zum ersten Mal der zarten Gleichgültigkeit der Welt. Als ich empfand, wie ähnlich sie mir war, wie brüderlich, da fühlte ich, daß ich glücklich gewesen war und es noch war ..." (S. 126).

Die Nähe zum Weltgrund und das Glück, von denen hier die Rede ist, erinnern an die Früchte einer Welt- und Selbstüberwindung, die den Menschen für etwas Höheres frei gemacht hat. Was aber dieses „Höhere" ist, das läßt Camus stets offen, ja er lehnt es sogar ab, hier überhaupt von einem Wert zu sprechen. Trotzdem nähert er sich der Wesensmitte des Christentums, dessen Außenseite ihn abstößt und vielfach die Verwandtschaft seines eigenen Geistes zu dem des Christentums verstellt, da das zeitgenössische Christentum oft von Elementen der neuzeitlichen Kulturentwicklung durchsetzt ist, die sein eigentliches Wesen verfälschen können.

### *Heiligkeit ohne Gott*

Die Annäherung an das Christentum, wie sie schließlich in der „Pest" erfolgt, geht ganz vom neuheidnischen Geist und von den Folgerungen aus, die Camus aus ihm zieht. Er geht dem Christentum völlig „unbelastet" entgegen, unbelastet durch Ethik, „Ideale" und metaphysische Bedürfnisse, ja sogar ohne die geringste Spur eines Gottesglaubens. Seine Ausgangsbasis sind die reinen Tatsachen dieser Welt, die er aber gerade dadurch, daß er sie völlig unvoreingenommen und schonungslos ins Auge faßt, besonders deutlich und tief erkennt, so daß sie ihn dem gleichen Grund der Wirklichkeit zuführen, den auch die Offenbarung kennt.

Der Arzt Rieux und der Journalist Tarrou, der jenem mit einer freiwilligen Sanitätstruppe zur Seite steht, sind Menschen der algerischen Städte, wie wir sie schon im „Sommer in Algier" und in der Erzählung „Der Fremde" kennengelernt haben. Sie führen ihren hoffnungslosen Kampf gegen die ständig wachsende Seuche in dem Bewußtsein, damit nichts Außerordentliches zu leisten noch irgendeinem jenseitigen oder hiesigen Ideal zu dienen. Rieux lehnt es ab, daß seine Aufopferung als Heroismus bezeichnet wird,

und nennt es einfach „honnêteté", wenn er sich ganz in den Dienst der allgemeinen Not stellt und darüber sogar seine eigene Not und seine Sorgen vergißt. Diese „honnêteté" ist für ihn auch nicht ein allgemeiner Wert, der sich an sich bestimmen ließe und für den sich ein Opfer „lohnte"; er weiß nur, daß sie im Augenblick von ihm verlangt, seinen Arztberuf auszuführen und Leiden und Tod nach Möglichkeit zu vermindern. Früher hat er seinen Arztberuf einmal als einen Kampf gegen die Weltordnung aufgefaßt, die ihm durch Tod und Ungerechtigkeit regiert schien. Jetzt ist er bescheidener geworden und betrachtet seinen Atheismus nur noch als einen besonderen Antrieb in seinem Kampf gegen die Not; denn ohne die Hilfe eines allmächtigen Gottes muß der Mensch alle Verantwortung und Anstrengung auf sich selbst nehmen.

Es ist für den Atheismus dieser Menschen kennzeichnend, daß sie gar nicht mehr die Frage nach der Wahrheit des Gottesglaubens stellen. Der Arzt Rieux antwortet einmal auf die Frage Tarrous, ob es der Gottesglaube sei, der ihn von Père Paneloux trennt, er habe längst aufgehört, die Frage nach Gott „originell" zu finden. Den ganzen Unterschied sieht er vielmehr darin, daß Paneloux ein Gelehrter ist, der nach einer „Wahrheit an sich" forscht, während er selbst als Mann der Praxis nur ein Handeln in den zunächst liegenden Gegebenheiten kennt und sich ruhig dareingibt, daß wir alle in der Nacht leben. Es scheint ihm wichtiger zu sein, das Elend zu bekämpfen, „... avant de vouloir en démontrer l'excellence" (S. 145). Aber nachdem Paneloux in der Sanitätstruppe auch das Leid in seiner ganzen Furchtbarkeit erlebt hat und ein wenig in seinem bisherigen Glaubensoptimismus erschüttert ist, fühlt er etwas Gemeinsames in ihrer Existenz und kann sagen: „Dieux lui-même ne peut maintenant nous séparer" (S. 240).

Dieses Gemeinsame im Leben und Handeln des modernen Menschen, der die Wirklichkeit unverhüllt annimmt, und des Christen, der zur äußersten Glaubenshingabe gedrängt wird, macht den eigentlichen Kern des Romans aus. Zuerst deutet es sich in einem Gespräch zwischen Rieux und Tarrou an. Es ist die einzige Stelle, wo Camus über den symbolhaften Charakter der „Pest" einigen Aufschluß gibt, deren Ereignisse sonst nur mit äußerstem Realismus und nüchterner Sparsamkeit nebeneinander gestellt werden: Die Pest soll den gewöhnlichen Zustand der modernen Menschheit bezeichnen, an dem wir alle mehr oder weniger teilhaben, indem wir in Gefahr stehen, andern zu schaden und sogar Tod und Verderben über unsere Welt zu bringen. Diese Art der „Infektion" ist die ganz natürliche Wirkung unseres Lebens im Geist unserer Zeit, und nur mit äußerster Achtsamkeit und Selbsterziehung kann es uns gelingen, daß wir wenigstens selbst die Seuche nicht weitergeben, während wir ihr im Großen nichts entgegenzustellen haben. Die „honnêteté" besteht darin, sich möglichst wenig gehen zu lassen und für sein Teil Ansteckungen zu verhindern.

Das ist die Ansicht Tarrous, dem es in seiner Jugend zum entscheidenden Erlebnis geworden ist, wie sein Vater Menschen im Namen der bürgerlichen

Gesellschaft zum Tode verurteilen und ihrer Hinrichtung beiwohnen konnte, ohne sich im Familienleben etwas anmerken zu lassen. Ein gewaltiger Ekel hatte ihn daraufhin aus dem Elternhaus getrieben, um die gesamte bürgerliche Welt auf kommunistischer Seite zu bekämpfen. Aber dort begegnet ihm das gleiche. Das faustgroße Loch, das die Kugeln in die Brust eines standrechtlich erschossenen Gegners reißen, verfolgt ihn wie das verängstigte Gesicht des armen Schluckers, als sein Vater über ihn das Urteil sprach. Er verläßt die Revolution und will nur noch eins: leben, ohne andere zu töten, das Allerschwierigste in unserer Welt, in der wir überall schuldig und mitschuldig am Tode anderer werden. Er weiß, daß er sich dadurch von jeder Bedeutung und Wirksamkeit in unserer Welt ausschließt; denn unsere Geschichte wird von den Mördern gemacht, da es nur zwei Klassen von Menschen gibt, die Mörder und ihre Opfer. Auf der Seite der letzteren erscheint es ihm aber noch möglich, zu einer dritten Kategorie zu gelangen — zu denen, die den Frieden gefunden haben.

Dieser innere Friede, den uns keinerlei Bemühungen in der Welt erlangen können, entspringt der reinen Selbstlosigkeit und einer uninteressierten Menschenliebe, die um keinen Preis mehr schaden möchte und sich gegen kein Unrecht mehr wehrt. Die Einsicht bringt Tarrou zu dem Wunsch, heilig zu werden. Und das einzige Problem, das ihn noch bewegt, ist, ob man, ohne an Gott zu glauben, das heißt ohne Gnade heilig werden kann.

Es gehört zu den größten Leistungen des Romans, daß er Aug in Aug mit der Unzulänglichkeit, ja Bestialität des Menschen und der Sinnlosigkeit unserer Welt an die Frage nach der Heiligkeit heranführt. Der schonungslose Realismus und Wahrheitswille führt diesen Schriftsteller zu Einsichten, die dem Wissen der christlichen Offenbarung um die Brüchigkeit und Sinnlosigkeit der gefallenen Schöpfung ganz nahe kommen, freilich ohne daß Camus den Abfall von Gott und die Erbsünde als Ursache der ihm erfahrbaren Erscheinungen anerkennt. Er ist aber der Wirklichkeit und damit auch der Offenbarung näher als die meisten Dichter und Denker des letzten Vierteljahrtausends, die das Widersprüchliche in den Erscheinungen des Lebens durch rationale und metaphysische Erklärungen vorschnell aufzuheben und zu harmonisieren trachteten und durch einen optimistischen Natur- und Menschenkult die wahre Beschaffenheit der Welt und des Menschen verhüllt haben. Nur auf Grund der wahren Erkenntnis des Menschen aber ist ein Streben nach Heiligkeit, das eine Überwindung des in sich widersprüchlich gewordenen Naturzustandes einschließt, denkbar. Sein Wirklichkeitssinn hat Camus den Irrweg der sich selbst überlassenen Natur aufgedeckt und ihm den Anfang eines Weges gezeigt, der durch eine Vernichtung dieser Natur zu einem neuen Einklang führt, der im Grunde Einklang mit ihrem Ursprung, mit Gott ist, wenn hier auch noch die Diesseitigkeit der Begründung betont wird.

Wie sehr damit im Grunde schon eine Überwindung und ein Überschreiten des reinen Diesseits gemeint ist, geht aus dem weiteren Gespräch zwi-

schen Rieux und Tarrou hervor. Der Arzt erhebt zunächst den Einwand, daß er es mehr mit den Besiegten und Unterdrückten als mit den Heiligen halten möchte: „Ich glaube, ich habe nichts für Heroismus und Heiligkeit übrig. Mich interessiert nur, wie man ein Mensch sein kann" (S. 277). Tarrou empfindet, daß sie eigentlich das gleiche suchen; denn er versteht die Heiligkeit nicht im Sinne großer menschlicher Leistungen, da er einen zu tiefen Einblick in unsere Unzulänglichkeit getan hat. Wenn er antwortet, daß seine Suche nach Heiligkeit im Grunde weniger anspruchsvoll und ehrgeizig sei als der Wunsch, ein Mensch zu sein, so steht er schon ganz nahe vor dem Wissen um die Gnade, die den Menschen allein befähigen kann, durch eine dem natürlichen Menschen unvollziehbare Überwindung des eigenen Ich zum Frieden zu gelangen. Das Streben, den Frieden in einer natürlichen Vollendung des Menschen zu suchen, ist also schwieriger, als das Streben nach Heiligkeit, wenn nicht völlig aussichtslos.

### *Vom radikalen Heidentum zum radikalen Christentum*

Die Frage nach der Gnade ist es, die Camus die Gestalt eines Christen, und zwar eines Christen, der durch schwere Erschütterungen zur äußersten Glaubenshingabe gelangt, in sein Werk einführen läßt, um an seinem Beispiel fortzuführen, was bei der Schilderung seiner rein diesseitigen Menschen an der Grenze einer „Heiligkeit ohne Gott" stehen bleiben mußte. In dem ersten Gespräch zwischen dem Arzt und Père Paneloux tritt diese neue Frage mit eigentümlicher Leuchtkraft hervor. Nachdem die beiden eine Nacht hindurch dem langen, qualvollen Tod des Kindes zugesehen haben, fühlt Rieux nur noch Auflehnung gegen das, was in der Welt geschieht. Seine Empörung entlädt sich leidenschaftlich dem Jesuiten gegenüber, der in seiner ersten Predigt versucht hatte, die Pest als Strafgericht und Äußerung göttlicher Liebe zu deuten. „Wir lehnen uns dagegen auf, weil es unsere Begriffe übersteigt", versucht Paneloux zu erklären. „Vielleicht sollten wir zu lieben versuchen, was wir nicht verstehen." Darauf entgegnet Rieux mit aller Leidenschaft, deren er fähig ist: „Nein ... ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe ... Und ich werde mich bis in den Tod weigern, eine Schöpfung zu lieben, in der Kinder gefoltert werden." Das bedingungslose Ja zur Wirklichkeit, das Camus als die höchste Aufgabe seiner Menschen des reinen Diesseits angesehen hatte, steht hier vor einer unüberwindlichen Schwierigkeit, die nicht etwa aus der Selbstsucht, sondern aus der Begrenztheit unserer natürlichen Kräfte hervorgeht. Deshalb stellt Camus hier dem inneren Aufruhr des natürlichen Menschen den Sieg der Gnade bei Paneloux gegenüber: „Ah! docteur", fit-il avec tristesse, „je viens de comprendre ce qu'on appelle la grâce." — „C'est ce que je n'ai pas ..." antwortet der Arzt und geht auf etwas anderes über.

Was Paneloux mit dem Tod des Kindes fertig werden läßt, ist aber nicht allein Geschenk. Er muß lange um die äußerste Hingabe seines Verstehens

und Wollens ringen und sogar seine bisherigen Begriffe berichtigen, die zu schnell mit dem Leiden in der Welt fertig geworden sind, weil er es noch nicht in seiner ganzen Furchtbarkeit erlebt hatte. Er versteht auch, daß ihm erst diese Begegnung mit dem Tod eines Kindes die ganze Tiefe der Glaubensentscheidung eröffnet hat, die dem Durchschnittschristen verborgen ist. Deshalb läßt Camus auch nach der zweiten Predigt Paneloux', in der dieser seinen Weg zur vollkommenen Glaubenshingabe darstellt, zwei Amtsbrüder bemerken, daß diese Auffassungen „gefährlich" seien und daß Paneloux gewiß kein „Imprimatur" für eine Arbeit erhalten werde, in der er sie ausführlicher zu schildern beabsichtigt. Das Christentum, das Camus an Paneloux darstellt, soll also durchaus nicht das zeitgenössische Gewohnheitschristentum sein, von dessen entschiedener Ablehnung Camus ja ursprünglich ausgegangen ist, sondern ein Vorstoß zu seinem letzten Wesensgrund, dessen radikalem Geist sich der „radikale" Heide näher fühlt als der zu Kompromissen und Unwahrhaftigkeit geneigte Christ einer bürgerlichen Kultur der Sicherheit und angemaßten Humanität, der letzte Erschütterungen und Entscheidungen gar nicht kennt.

Gegen dieses Christentum, das aus dem 18. und 19. Jahrhundert noch in unsere Zeit hineinragt, obgleich es ihren Anforderungen nicht standhält und deshalb zur Unwirksamkeit verurteilt ist, richten sich auch Paneloux' Worte von den „demi-mesures" der „läßlichen" Sünde und des Fegfeuers, von denen ganz zu Anfang die Rede war. Die Begegnung mit der unverhüllten Realität unserer Welt, der Welt des Sisyphus und des „Fremden", hat ihm erst den letzten Ernst der christlichen Entscheidung und die volle Wirklichkeit des Glaubens und der Gnade enthüllt. In ihr erlebt er das „Abenteuer der Seele", das darin liegt, sich inmitten der Finsternis und Sinnlosigkeit unserer Welt zur göttlichen Liebe zu bekennen. Es entzündet sich sogar in ihm eine Leidenschaft für das Wagnis des Glaubens und für die Unbedingtheit der Forderungen, die er an den Menschen stellt und die ihm verborgen geblieben wären, wenn er den Tod des Kindes nicht erlebt hätte.

Die Worte, mit denen Paneloux hier von der „acceptation totale" spricht, die nicht bloße Resignation und „Demütigung unseres Geistes und Herzens" ist, sondern gerade durch die freiwillige Zustimmung zu dem, was uns völlig unannehmbar erscheint, zu einer besonderen Verherrlichung Gottes wird — die allein auch den Tod eines Kindes rechtfertigen könnte —, haben einen erstaunlich ignatianischen Klang. Sie zeigen, wie tief sich Camus in den Geist des Christentums, und gerade eines mit äußerster Folgerichtigkeit voranschreitenden Christentums, hineingefühlt hat. Die Argumente dieser Predigt wirken durchaus nicht als Fremdkörper in diesem „heidnischen" Roman, sondern vielmehr als die selbstverständlichen Folgerungen seines Wahrheits- und Wirklichkeitsstrebens. Der radikale Heide Tarrou und der radikale Christ Paneloux stehen sich ganz nahe in ihrer letzten Hingabe an die Wirklichkeit, deren Gründe für beide in tiefe Finsternis gehüllt sind, so

daß sie sich, wie es in der Predigt heißt, im Dunkeln vorantasten müssen, „un peu à l'aveuglette", und nur versuchen können, Gutes zu tun.

Eine wunderbare Mischung der Wahrhaftigkeit des modernen Realismus und eines Christentums, das sich seiner schwierigen Lage in der Welt bewußt ist, kommt in dem abschließenden Gedanken der Predigt zum Ausdruck, daß die vollkommene Liebe zu Gott schwer zu leisten sei. „Sie fordert eine vollkommene Aufgabe seiner Person und Selbstverachtung. Aber nur sie kann das Leiden und den Tod eines Kindes auslöschen, nur sie ihn unter allen Bedingungen notwendig machen, da es unmöglich ist, ihn zu verstehen, und man ihn einzig noch hinnehmen kann ... Das ist der Glaube, grausam in den Augen der Menschen und entscheidend in den Augen Gottes, dem wir uns nähern und angleichen müssen." Camus läßt diese Liebe — ähnlich wie San Juan de la Cruz — als den Gipfel eines Berges erscheinen, den wir mühsam erklimmen müssen: „Sur ce sommet, tout se confondra et s'égalisera, la vérité jaillira de l'apparente injustice" (S. 250).

Tarrou stimmt dem Gedanken dieser Predigt zu, wenn er sich an eine Begebenheit des spanischen Bürgerkrieges erinnert, wo ein Priester beim Anblick eines jungen Mannes, dem man die Augen ausgestochen hatte, den Glauben verlor, und bemerkt dazu: „Wenn der Unschuld die Augen ausgestochen werden, muß ein Christ entweder den Glauben verlieren oder bereit sein, daß ihm das gleiche geschieht." Seine „Heiligkeit ohne Gott" sowie die äußerste Glaubenshingabe Paneloux' streben beide auf eine solche Bereitschaft hin, die sie dann beide während der Pest bis zum Letzten bewähren müssen.

Der Arzt überlebt allein von den drei Freunden die Seuche und verliert außer den beiden noch seine Frau, die in einem auswärtigen Sanatorium war, so daß ihn die Todesnachricht infolge der Absperrung der Stadt erst spät erreicht. Er sieht die Pest abflauen, erlebt die letzten Tage vor der Aufhebung der Sperre mit ihrer fieberhaften Erwartung und schließlich den Freudentaumel der Nacht, als die Stadt der Umwelt wieder geschenkt ist, einen Rausch, der in merkwürdigem Widerspruch zu dem unendlichen Leid steht, das viele Familien betroffen hat. Furchtbarer aber als die Seuchenzeit wirkt es fast, wenn das Leben der Stadt schnell wieder völlig in seine alten Bahnen zurückkehrt und die Menschen wieder ganz als die alten erscheinen, einer sogar bald ein schweres Verbrechen begeht. Hier scheint es, daß die Finsternis unserer Welt, von der die beiden Ungläubigen und der Christ gleichermaßen gewußt haben, und die sie in der völligen Selbstaufgabe überwinden wollten, noch größer geworden, ja unendlich ist. Die Gespräche, in denen etwas von einer wahreren Wirklichkeit aufgetaucht war und in denen sich Menschen verschiedener Welten ganz nahe gekommen waren, sind nur noch wie ferne Leuchtfeuer.

Wer den Geleitspruch von Defoe, den Camus seinem Werk voranstellt, bisher noch nicht ganz verstanden hat, weiß jetzt, daß die Fiktion dieser zeitgenössischen Pestepidemie das Geschehen des letzten Krieges und sein Ende darstellen sollte. Die erste Nachkriegszeit, in der dieser Roman ent-

standen ist, spricht zum Schluß besonders klar aus der Seele des Arztes, während er durch die Straßen der von der Pest befreiten und doch nicht geheilten Stadt geht. Er ist ganz einsam. Man versteht, daß er kein Christ geworden ist, es wahrscheinlich niemals sein wird. Die Kluft zwischen der heidnischen und christlichen Welt, die während der Seuche manchmal überbrückt schien, ist wieder da: Betäubendes Leben und Gemeinheit überdecken das tiefere Wesen der modernen Welt, das in Tarrou offenbar geworden war; und auf christlicher Seite haben jene überlebt, die Paneloux das Imprimatur für die Veröffentlichung seiner Gedanken verweigert hätten.

Dennoch ist das, was geschehen ist, nicht ohne Spur vorübergegangen. Was in der Seele des Arztes vor sich geht, ist tiefer als Empfindungen, Sehnsucht und Hoffnung. Camus spricht es nicht aus. Die Wirklichkeit, die er, frei von aller Ideologie und Empfindsamkeit, geschildert hat, sagt es bereits deutlich genug: daß der Weg, auf dem Rieux geht und der auch unser Weg ist, durch eine fast undurchdringliche Nacht führt, in der wir nur dann bestehen können, wenn wir keine vorschnellen Hoffnungen haben, keine Ziele und Ideale mehr vor uns sehen, von denen wir eine Lösung von Widersprüchen oder gar eine „Erlösung" unserer Welt erwarten, die wir unmittelbar erleben können. Dichtung und Wirklichkeit sind hier völlig eins. In dieser Einheit leuchtet auf, was allenfalls der Sinn unserer Zeit sein kann, der nicht in einer glänzenden Zukunft und Versöhnung der Gegensätze liegt, sondern in einzelnen Momenten und Menschen ein verborgenes Leben hat, selbst wenn diese äußerlich zu keinem Ziel gelangen.

Wenn man Camus ohne Vorbehalt gefolgt ist, muß man den Eindruck haben, daß die „Pest" ebenso gut von einem Christen hätte geschrieben werden können. Sie ist Durchbruch zu einer Tiefe, in der für einen Augenblick wirklich die größten Gegensätze unserer Zeit vereint sind, „au delà des blasphèmes et des prières" (S. 240), wie Rieux am Ende seines ersten Gespräches mit Panteloux sagt.

## Analytische Psychologie und Erziehung

Von HUBERT THURN S. J.

Die analytische Psychologie, die von S. Freud, A. Adler, F. Künkel, C. G. Jung und V. Frankl ausgebildet wurde, berücksichtigt zunächst den Bereich des kranken Menschen. Aus ihm ging sie ja hervor. Das hindert nicht, sie auf Werte zu prüfen, die Anspruch auf weitere Geltung erheben können. Unsere Frage lautet hier: Ist die Lehre der analytischen Psychologie von der Entstehung der seelischen Krankheiten für den Bereich des normalen Menschen, also auch für die Erziehung im weiteren Sinne von Belang?

Eine zweite Frage wäre: vor welchen Irrtümern man sich bei der Auswertung dieser Lehren zu hüten hat — vor allem, wenn man sie für den seelisch gesunden Menschen in Anwendung bringen möchte.

Beginnen wir mit der zuletzt gestellten Frage, so werden wir die in der analytischen Psychologie oft üblichen Einseitigkeiten vermeiden müssen.

Einseitig ist zunächst einmal die inhaltliche Orientierung der verschiedenen Schulen. Mögliche Gründe seelischer Unstimmigkeiten und Fehlentwicklungen werden als ausschließliche hingestellt. Die Vielgründigkeit seelischer Komplikationen wird auf Grund eines vereinfachten Schemas der Seele und der Außerachtlassung ihres Schichtenbaues übersehen. Die strukturpsychologische, charakterologische Schau ist gewohnt, Leib, Seele und Geist gleichzeitig bei Störungen zu berücksichtigen, Ursachen der Störungen in jeder dieser Schichten als möglich anzuerkennen. Im Gegensatz hierzu haften die analytischen Schulen bei ihren Erklärungen meist einseitig an einer der Schichten, ja sogar oft an der einen oder anderen ihrer Seiten, wie beispielsweise Freud am Trieb, dem motorischen Teil der leiblichen Vitalität, Adler am sozialen Fühlen, dem rezeptorischen Teil der seelischen Vitalität, freilich diese nur unter der Rücksicht der sozialen Ansprechbarkeit gesehen. Selbst C. G. Jung, den man neben V. Frankl den fortschrittlichsten Psychoanalytiker nennen kann, kennt in der Typenlehre, die er seiner Heilpraxis zugrundelegt, weder Antrieb noch Willen. Auf diese Weise vergewaltigen manche psychoanalytischen Erklärungsversuche von Störungen nicht nur die schlichte Gegebenheit der Tatsachen, sondern auch den Aufbau der menschlichen Person.

Die Folgen der genannten Einseitigkeiten sind die Entwesung gewisser Schichten und Seiten der Person und deren Herabwürdigung zur Uneigentlichkeit, worauf V. Frankl[1] zu Recht hingewiesen hat.

Einseitig ist ferner die Art und Weise, wie die analytische Psychologie ihre im Bereich seelischer Erkrankungen erworbenen Kenntnisse auf den Bereich des gesunden Menschen auszudehnen und den Unterschied zwischen dem Nervösen und dem Gesunden zu verwischen sucht. Manche Monstrosität, wie der Pansexualismus Freuds oder die Lehren Jungs über ein autonomes „Unbewußtes", lassen sich nur so erklären.[2]

Demgegenüber wird man daran festhalten müssen, daß es Dispositionen gibt, die Fehlentwicklungen erst ermöglichen oder sie begünstigen, mag man diese Disposition „nervösen Charakter", Sensibilität, Labilität, Vitalschwäche, mangelndes Ableitungs- und Verarbeitungsvermögen oder sonstwie nennen. Daher haben die Erkenntnisse der analytischen Psychologie und deshalb auch die folgenden Ausführungen — innerhalb der Erziehung — lediglich Bedeutung für den Menschen dieser Art. Da aber der Erzieher im allgemeinen nicht über verläßliche Methoden der Erforschung solcher Dispositionen verfügt, anderseits in Erziehungsgemeinschaften mit neurotisch-disponierten, sensiblen oder nervösen Charakteren gerechnet werden muß, darf die ana-

[1] V. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Duticke, Wien 1948.

[2] Vgl. hierzu die ausgezeichneten Ausführungen G. Pfahlers in: Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1950.

lytische Psychologie auch mit der Erziehung im allgemeinen in Beziehung gesetzt und als bedeutungsvoll für sie angesehen werden. Sie hat hier die Aufgabe einer Prophylaxe, einer Verhütung von seelischen Störungen oder seelischen Erkrankungen. Unsere Frage lautet demnach, was die analytische Psychologie zur Vermeidung von Erziehungsfehlern beizutragen fähig ist.

Gehen wir von der Voraussetzung aus, daß es Entwicklungsphasen im menschlichen Leben gibt, die wir — grob schematisiert — Kindheit, Jugendzeit und Reifealter nennen können, so werden wir nicht fehl gehen in der Annahme, daß diesen Phasen jeweils bestimmte charakteristische Ausrichtungen, Triebfedern eigen sind.[3] Ohne nähere Begründung dürfte unangefochten bleiben, daß — strukturpsychologisch gesprochen — der „Leib" für das Kind von besonderem Interesse ist, die „Seele" für den Jugendlichen (er entdeckt sie, wie die Pädagogik zu sagen pflegt), der „Geist" für den Erwachsenen (Verstand und Willen wiegen vor). Funktional gesprochen heißt das, daß für das Kind das Erleben des Leibes und die Auseinandersetzung mit seinen Bedürfnissen (Vitalität), für den Jugendlichen das Erleben von Ich und Gemeinschaft und die Auseinandersetzung mit Geltung und Anpassung (Soziabilität), für den Erwachsenen das Eins- oder Uneinssein mit sich selbst, die fehlende oder vorhandene Harmonie und die Auseinandersetzung mit dem Sinn des Daseins im weitesten Sinn („Existenz") kennzeichnend sind.

Diesen Zusammenhängen folgend, können wir für das Kindesalter die Psychologie Freuds, für das Jugendalter das Gedankengut Adlers und F. Künkels, für die Reifezeit, das Erwachsenenalter, die Forschungen C. G. Jungs und V. Frankls als bedeutsam bezeichnen.

Freud sieht in jeder seelischen Erkrankung eine Entwicklungshemmung, die in der mangelnden oder mangelhaften Verarbeitung frühkindlicher Erlebnisse begründet ist. Seine zweite grundlegende These lautet, daß diese Kindheitserlebnisse sexueller Natur sind.

Schränken wir diese Behauptungen auf das ein, was bewiesen werden kann, so werden wir sagen dürfen, daß die Auffassungen und Verhaltensweisen, die Bewertungen und grundsätzlichen Haltungen des Menschen dem Leib gegenüber, im besonderen was die Geschlechtlichkeit angeht, sehr häufig in der frühen oder auch späteren Kindheit grundgelegt werden, daß ferner von diesen Grundlegungen Entwicklungen ausgehen können, die man verhängnisvoll nennen darf.

Die unnatürliche, verkrampfte Haltung dem Leiblichen und Geschlechtlichen gegenüber kann in einem frühkindlichen Schock oder auch in späteren unvernünftigen Beeinflussungen begründet sein, die im wesentlichen Furcht und Angst zu Bundesgenossen der Moral nahmen. Die von Freud als Kastrationskomplex bezeichnete Gefühlsverirrung und -verwirrung, die auf die alberne Drohung der Erzieher zurückgehen soll, Spielereien des Kindes

[3] Hinweise dieser Art finden sich bei Heinz Remplein, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit. Federmann-Verlag, München 1949.

innerhalb der Geschlechtszone würden durch Abschneiden des Genitale geahndet werden, ist gewiß ein drastisches Beispiel dieser Art Angst- und Greuelpädagogik. Wer glaubt, die Angstmären, zwecks Hintanhaltung des Geschlechtsmißbrauches ersonnen, gehörten heutzutage der Vergangenheit an, irrt sich.[4] Auch heute noch glauben manche Eltern und Erzieher, das wirksamste Mittel zur Verhütung geschlechtlicher Frühreife oder solcher Verirrungen sei die Angst vor unerwünschten Folgen, wie etwa Erkrankungen. Der zur Zeit in Filmen eifrig betriebene, sicherlich gut gemeinte, aber wenig erleuchtete Aufklärungsfeldzug über Geschlechtskrankheiten steht genau auf diesem Standpunkt einer völlig einseitigen Angst- und Greuelpädagogik. Ohne auch nur den Versuch einer ethischen oder religiösen Begründung der Sexualsphäre oder deren Beherrschung zu machen, zielt das Bemühen lediglich auf Abschreckung.

Wenn es auch wahr ist, daß es unerwünschte Folgen geschlechtlichen Mißbrauchs gibt, also auch ein geziemender Hinweis rechtzeitig erwünscht, ja dringend notwendig ist, so bezieht eine wirksame geschlechtliche Erziehung die Motive anderswoher.

Zieht man die reichhaltigen pädagogischen Forschungen der letzten Jahrzehnte zu Rate, so wird man zu dem Ergebnis kommen, daß für das Kind auf Grund diffusen Bewegungsdranges und damit gegebener Experimentierfreude, ferner infolge Neugier und Interesse für den Leib, seine Verrichtungen und Einrichtungen, schließlich im Zusammenhang einer kindlichen Körper- und Nacktfreude ein Spiel an den Genitalien naheliegt. Es kommt viel darauf an, wie der Erzieher solchem Spiel begegnet. Die Grundregel für das Verhalten läßt sich leicht aus der Einsicht in die oben genannten Zusammenhänge herleiten, also aus der Erkenntnis, daß es sich nicht um sexuelle Spielereien, sondern um Experimente handelt, die aus anderen, eben den oben genannten Motiven erwachsen. Demnach ist jede Heftigkeit und moralische Entrüstung fehl am Platze, ganz zu schweigen von Redensarten, die unwahr oder albern sind. Eine sachlich zutreffende, bestimmte Aufklärung, die die dem Kind bereits vertraute Funktion der Ausscheidung berücksichtigt, ferner Hinweise auf Brauch und Schicklichkeit, die doch auch bei anderen kindlichen Unarten wie etwa Nasenbohren o. ä., mit Erfolg gegeben werden,[5] entsprechen der Vernunft und der Wahrheit.

Neben der Sachlichkeit, die jede Angst und Ängstlichkeit vermeidet, wäre eine rechte Natürlichkeit in Fragen kindlicher Sexualerziehung wichtig. Freud würde von „Realitätsanpassung" sprechen. Sicherlich hat sich in diesem Punkt schon manches gewandelt. Unsere Zeit ist nicht mehr die prüde, unwahre Freuds. Aber auch heute ließe sich noch manches ändern.

---

[4] Instruktiv: W. Kemper, Enuresis, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1949, S. 31.

[5] In diesem Zusammenhang seien zwei Schriften empfohlen, die man für Eltern und Erzieher in gleicher Weise als wertvoll und anregend bezeichnen kann: Josef Spieler, Elternsorgen. Verlag Ernst Klett, Stuttgart 1949 und Lilly Zarncke, Das schwierige Kind, Caritasverlag, Freiburg 1950.

Alle Befangenheit, Strenge und Düsterkeit, alles Wichtigtun bei Dingen, die natürlich sind (wie Baden oder das Verrichten der Notdurft), sollte vermieden werden. Auch eine allzu frühe, nicht entsprechende Belastung der sinnlichen, also Leibessphäre mit Begriffen wie Sünde, Gottesstrafe oder ähnlichem ist wenig ratsam. Je natürlicher, unbeschwerter und ungezwungener das Kind heranwächst, um so besser und ungestörter wird die Entwicklung verlaufen. Zwei Dinge wird man jedoch beachten müssen, die das Kind vor manchem Schaden bewahren werden: Aufsicht und Aufklärung. Aufsicht meint eine gewisse Wachsamkeit, die dem Kinde nachgeht, es unauffällig beobachtet, ihm wenn nötig mit Rat und Tat zur Seite steht. Die Arglosigkeit mancher Erzieher und Eltern wird häufig an traurigen Entwicklungen schuldig, die kaum wieder gutzumachen sind. Aufklärung soll in diesem Zusammenhang sicherlich auch die Orientierung über das Geschlechtliche bedeuten; ebenso wichtig erscheint jedoch die Aufgabe, der selbst viele gebildete Erzieher nicht gewachsen sind, den Sinn des Kindes für die Schönheit, Kraft, Gewandtheit des Leibes zu wecken, es zu einem bewundernden Verständnis der leiblichen Schöpfung Gottes hinzuführen. Was hiermit gemeint ist, wird wohl am ehesten klar, wenn das Gegenteil dieser wünschenswerten Freiheit und Natürlichkeit, nämlich das Augenschließen genannt wird. Der Erwachsene überlegt zu wenig, daß in einer Zeit sexueller Enthemmung mit solchen Praktiken nicht gedient ist. Erziehung zur Natürlichkeit bedeutet, die positive, den Leib als gut anerkennende, ehrfürchtige Haltung wachsen lassen: ein wirksamer Schutz gegen den Mißbrauch der Gotteskraft.

Man hat immer wieder darauf hingewiesen, von welcher Bedeutung die elterliche Liebe, das Wohlwollen des Erziehers für das heranwachsende Kind sind. Es gilt für beide Arten Zuneigung die rechte Mitte zu finden. Ein Übermaß an Liebe schadet ebenso wie ein Mangel daran. Freud spricht — in Anschluß an die alte Sage — vom „Ödipuskomplex". Er meint damit die unzweckmäßige Bindung des Kindes an seine Eltern, wodurch die Reifung, die Verselbständigung hintangehalten wird. Besonders gefährlich ist die allzu große leibliche Zärtlichkeit, sind unkluge Zudringlichkeiten, die Geschlechtliches zu wecken geeignet sind, die Sexualität damit binden, so daß sie sich nicht rechtzeitig in natürlicher Neigung auswirken kann. Ein schon vergessenes Buch, an Freud orientiert, aber keineswegs seinen Einseitigkeiten folgend, „Kinderfehler",[6] berichtet mit aller Deutlichkeit von der naiven Handlungsweise mancher Eltern und Erzieher und zeigt deren Folgen.

Als naive Praxen mögen kurz erwähnt werden gewisse Arten sexuell aufreizenden Verhaltens des Erwachsenen des anderen Geschlechts, wie da sind Entkleiden, Baden vor dem Kind. „Besonders aufreizend kann es und wird es in der Regel wirken — wie viele Beispiele haben das mir und anderen gezeigt —, wenn Kinder Gelegenheit haben, den intimen Verkehr der Eltern

[6] Paul Häberlin, Kinderfehler, Verlag C. F. Kober, Basel 1921.

zu belauschen oder mitanzusehen, angefangen von zärtlichen Tändeleien mit sexuellem Unterton — bis zum eigentlichen Geschlechtsverkehr".

Folgen solcher Erlebnisse sind nach Ansicht des Autors: Sexuelle Maßlosigkeit, frühe Konzentration des Liebeslebens gerade auf die Sexualität, wodurch andere, sittlich leichter fruchtbar zu machende Arten der Liebe in Zukunft zu kurz kommen (Freundschaft, Sozialität, „kosmische Liebe" aller Art), Gebundenheit an das infantile Sexualobjekt, damit aber infantile Gebundenheit (Infantilismus) überhaupt, und im Zusammenhang damit eine gewisse Unfähigkeit zu sittlich fruchtbarer Verwendung der Sexualität im späteren Leben (Ehe), endlich in sehr vielen Fällen extreme Masturbation mit allen ihren Begleiterscheinungen, deren bedenklichste die allgemeine „Selbstverliebtheit, der — zumeist durch Egoismus komplizierte und verstärkte Autismus ist" (S. 208).

In einer Zeit, in der die Wohnungsnot Erwachsene und Kinder auf engen Raum zusammendrängt, scheint dieser Hinweis besonders wichtig. Kann doch selbst dann noch Rücksicht genommen werden, wenn man deren Sinn und Notwendigkeit begreift.

Für das Jugendalter ist die Abwendung von der egoistischen, leibbetonten kindlichen Haltung ebenso charakteristisch wie die Hinwendung zum Du, zur Gemeinschaft, zu einer Art Seelenhaftigkeit. Gewiß geht dieser zuletzt genannten Entwicklung eine andere voraus, die man als Introversion bezeichnen kann, die also eigentlich das Gegenteil von dem darstellt, was wir vorhin hervorhoben. Diese Introversion ist aber anderseits schon eine Folge der Seelenhaftigkeit, als des mit der Pubertät auftretenden Gefühlsreichtums, der zur Besinnung drängt, zur Nachdenklichkeit stimmt. Das Gefühl selbst geht auf Öffnung gegenüber der Umwelt, besonders dem Menschen gegenüber aus. Der Egoismus wird dabei in dem Maß überwunden, als Menschen ins Leben hineinwirken, die die Gemüts- und Liebeskräfte des Heranwachsenden ansprechen, seine Anteilnahme erregen und seine Zuneigung finden.

Dieser natürliche Prozeß der Hinwendung zur Umwelt, zur Gemeinschaft, zu einem Du sollte vom Erzieher unterstützt und gefördert werden. Ist er doch eine wesentliche Voraussetzung der vollmenschlichen Entwicklung, der Gemeinschaftsfähigkeit und -tüchtigkeit, des Lebenserfolges und Lebensglücks. Das jugendliche Selbstbewußtsein, das durch den starken Leistungs- und Anerkennungswillen gefährdet ist, erfährt jedoch gerade in der Pubertät nicht selten beim „nervösen" Menschen nachdrückliche Einbußen. Durch die Auseinandersetzung mit unerfüllbaren, überhohen Forderungen des Gewissens und der Umwelt, durch mangelndes Verstehen und fehlende Anerkennung können Minderwertigkeitskomplexe entstehen, die den Menschen auf sich selbst zurückwerfen, also den natürlichen Prozeß der Umweltzuwendung, der Kontaktfindung stören oder unmöglich machen. Es ist wahr, und Alfred Adler, der Begründer der Individualpsychologie, hat recht mit

der Feststellung, daß bei manchem „Nervösen" der Kampf um die Geltung schon in frühen Kinderjahren einsetzt, daß die besonderen Pubertätsnöte nichts weiter sind als folgerechte Entwicklungen der im Kindesalter erlittenen oder vermeintlich erlittenen Einbußen an Geltung und Ansehen.[7] Aber sehr häufig hätte in den Entwicklungsjahren noch vieles bereinigt werden können, wenn die niederdrückenden Kindheitserlebnisse von guten Erfahrungen, von Anerkennung und einer Bestätigung des Ich abgelöst worden wären.

Will der Erzieher dem mit der Gemeinschaft aus inneren oder äußeren Gründen zerfallenden oder zerfallenen Jugendlichen helfen, besser noch, will er den Zerfall vermeiden, so bedarf er einer Einsicht in die Grundlagen der Störungen des Selbstbewußtseins. Adler hat den Minderwertigkeitskomplex mit seinen Gesetzmäßigkeiten erstmals entdeckt bei Organschäden, d. h. bei Menschen, die durch Körperschäden, wie Verkrüppelungen zum Erlebnis der Unterlegenheit gelangt waren. Solche Menschen zeigten sowohl Resignation, Schüchternheit, Scheu wie auch Protest und den Drang, zur Überlegenheit zu gelangen. Im sogenannten „neurotischen Lebensplan" nimmt dieser Drang Gestalt an. Der neurotische Lebensplan offenbart oder verdeckt in den „Arrangements" mehr oder weniger geschickt den Wunsch zur Geltung.

Durch den Minderwertigkeitskomplex und die auf ihm basierende neurotische Geltungssucht wird das Verhältnis des Menschen zur Umwelt gestört. Die Umwelt wird einerseits als bedrohlich und feindlich erlebt und im Erlebnis der Feindseligkeit verzerrt und verfälscht, anderseits zu einer Art Bühne entwertet, auf der man Theater zu spielen hat. Gefühle des Neides und des Ressentiments verstellen den Zugang zum eigenen Herzen und zur Seele anderer, zur Hingabe. Außerdem bewirkt der Minderwertigkeitskomplex Zerrissenheit, Störbarkeit, chronische Verstimmung, die sich je nach Umständen zu einer Art Verzweiflung verdichten kann.

Neben den Organminderwertigkeiten können noch andere Körpereigenschaften zur Voraussetzung eines Minderwertigkeitskomplexes werden, z. B. Mangel an Hübschheit, rotes Haar, erhebliche Kurzsichtigkeit oder Schwerhörigkeit, große Körperfülle, auffällige Kleinheit oder Größe, ferner auch seelische Defekte oder Abweichungen wie übergroße Empfindsamkeit, Langsamkeit, Schwerfälligkeit, Erregbarkeit und Heftigkeit, Introversion und allzu große Stille, Mangel an Härte oder ausgesprochene seelische Zartheit usf.[8] Mängel in der geistigen Begabung können vor allem im höheren Jugendalter Anlaß zu Beeinträchtigungsideen werden. Als solche wären zu nennen: einseitige Intelligenz oder Beschränktheit, schlechter oder schwerfälliger sprach-

---

[7] A. Adler, Über den nervösen Charakter. Verlag J. F. Bergmann, München-Wiesbaden 1922, S. 1—63.

[8] Hier sind die Unterschiede des Geschlechtscharakters wichtig. Vgl zu diesem Thema: M. Zillig, Psychologie des Jungmädchens, Verlag Quelle u. Meyer, Heidelberg 1949 und W. Kurth, Die Psychologie des Knaben- und Jugendalters. Kurverlag Wiesbaden, 1949.

licher Ausdruck, fehlende Leichtigkeit der Umstell- und Anpassungsfähigkeit, schließlich Willensschwäche und Labilität.

Wer die Ansatzpunkte neurotischer Entwicklungen kennt, besitzt die Voraussetzung, die neurotischen Entwicklungen selbst zu erkennen und richtig zu behandeln.

Verfehlt wäre eine pädagogische Psychologie, die allzu früh unschöne Charakterzüge für unbeeinflußbar erklärt. Fruchtbar ist die Frage nach dem „Woher" und „Wozu" charakterlicher Eigenart. Protest, Neid, Ressentiment, Geltungssucht sind fraglos in der Gemeinschaft störende Eigenschaften. Aber sie sind nicht unausrottbar. Sie sind eher Notsignale als Eigenschaften. Ein anerkennend-wohlwollender Erzieher, der Unausgeglichenheiten des „nervösen Charakters" in Kauf zu nehmen versteht, Abneigung, Widerstand und Opposition aus dem Zusammenhang der Minderwertigkeitsgefühle zu verstehen sucht, wird die künstliche Abwehrfront beseitigen und in vorsichtiger, taktvoller Aussprache manches zurechtrücken und eine Aussöhnung anbahnen können. Der Defekt selbst, der Anlaß des Minderwertigkeitskomplexes wurde, kann innerhalb eines Vertrauensverhältnisses auch einmal zur Sprache kommen. Allerdings ist hier große Vorsicht am Platz. Weniger gefährlich ist die indirekte Sorge für Verstehen und Anerkennung. Sehr zu empfehlen ist die Rücksprache mit den Eltern, das Kennenlernen des häuslichen Milieus. Das Eltern-Kindverhältnis, das Verhältnis der Geschwister zueinander, wirtschaftliche Sorgen und Nöte, bedrängtes Wohnen, schwere Schicksalsschläge, Krankheiten usf. sind oft neben dem „nervösen Charakter" und persönlichen Mängeln die Grundlage schwerer Beeinträchtigungen des Selbstgefühls, der Mutlosigkeit, des Protestes. Das Wissen um solche Zusammenhänge, die Einsicht in die Schwierigkeiten der konkreten Lebensverhältnisse bahnt Verstehen an und läßt die Rücksicht leichter werden. Wenn man auch nicht erwarten kann, daß eine Neurose, die auf frühe Minderwertigkeitsgefühle zurückgeht, durch eine Gemeinschaftserziehung völlig ausgeheilt wird, so kann doch vieles geschehen, was das Los des Leidenden erleichtert und ihm einen Weg finden hilft, der zur Gemeinschaft hin und vom Ich wegführt.[9]

Für das reife Alter ist das Leben aus Verstand und Willen charakteristisch. Darin unterscheidet es sich vom Jugendalter, das so stark von Gefühl und Phantasie bestimmt wird. Aber es besteht für die Jahre der Reife, im besonderen für die Lebensmitte, die Möglichkeit einer Übersteigerung des „Geistes", also der Ordnung, des Regelmaßes, der Pflicht. Man spricht in diesem Zusammenhang von einem „Leben über die Verhältnisse". Gemeint ist ein Pflichtleben, das z. B. die Bedürfnisse des Herzens völlig ignoriert. Das eigenartige Unbefriedigtsein der späteren Reifejahre kann man als eine

[9] In diesem Zusammenhang sei auf die wertvollen Veröffentlichungen F. Künkels verwiesen: Jugendcharakterkunde, F. Bahn-Verlag, Schwerin 1932; Die Arbeit am Charakter, Schwerin 1939.

Art Neurose verstehen, also eine Fehlentwicklung, die auf die Vernachlässigung der Ganzheit zugunsten eines ihrer Teile zurückgeht.

C. G. Jung darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, tief in die Untergründe der Neurosen des erwachsenen Menschen hineingeleuchtet zu haben. Die eigenartige Spaltung zwischen einem Bewußtsein und einem „Unbewußten", zwischen dem Tagesbewußtsein und einer Art Nachtbewußtsein, zwischen einem Komplex zusammengehöriger, zusammengewachsener Einsichten und Ausrichtungen, der das bewußte Verhalten regelt, und einem andern, mehr verborgenen, der die Summe der ungelebten Antriebe, der unverwirklichten Möglichkeiten, Begabungen und Triebfedern darstellt — diese Spaltung läßt sich zweifelsohne als eine Hemmung innerhalb der Ganzheitsentwicklung des Menschen begreifen. Drei Gedanken sind es, die C. G. Jung zum Verständnis bzw. zur „Heilung" der Spaltung obengenannter Art entwickelt hat.

Der erste knüpft an die Tatsache an, daß es neben der Tätigkeit des in und mit Begriffen arbeitenden Bewußtseins eine andere gibt, die C. G. Jung im Hinblick auf die geringe Beachtung, die ihr im allgemeinen heutzutage gezollt wird, „Unbewußtes" nennt. Richtig ist, daß es neben dem abstrakten Denken ein konkretes, neben Verstandeseinsicht Phantasietätigkeit, neben systematischen Überlegungen „Einfälle" gibt, die unter Umständen sehr aufschlußreich sind. Spiegelt sich doch in ihnen Wunsch und Sehnsucht des Unverwirklichten und Entbehrten. Zudem haben die „Einfälle", die sich so gerne in anschaulich-konkretem Gewand zeigen und sich als Ergebnis der Phantasietätigkeit ausweisen, enge Beziehung zu einer Art „Überbewußtsein", einer vorbegrifflichen, einfachen Schau.[10] Wach- und Schlafträume sind oft Zeugen des Überbewußtseins und darin ergiebig auszuwerten: auf Hinweise zur Klärung der Entwicklungsstörung, selbst zu deren Heilung. Das bildhafte Schauen von Zusammenhängen, eben das Ergebnis der Phantasietätigkeit, der „Einfälle" erweist sich dabei als wirksamer als die gedankliche Konzeption oder Einsicht.

In diesen Phantasieproduktionen des Überbewußten fand C. G. Jung sehr häufig Gemeinsamkeiten, die ihn in Erstaunen setzten. Er nannte solche Gemeinsamkeiten „Archetypen" und sieht diese in einem „kollektiven Unbewußten" verankert. Die eigenartige Tatsache, daß sich beispielsweise Vorstellungen von einem unendlichen Wesen, Gott, bei allen Menschen in ähnlicher Weise finden, glaubte C. G. Jung nur erklären zu können durch den Rückgriff auf eine Urschicht im Menschen. In Wirklichkeit genügt zur Erklärung solcher und ähnlicher Gemeinsamkeiten einmal die menschliche Natur als Inbegriff von Anlagen (Tendenzen im Sinne der Philosophie), zum anderen die Erfahrung, die Tradition (Erziehungseinflüsse). Wertvoll ist der Hinweis Jungs auf die Urbeziehungen des Menschen, da in ihnen oder

[10] Vgl. hierzu: Unbewußtes oder Überbewußtsein?, diese Zeitschrift, Bd. 143 (März 1949) 462—464 und August Brunner, Der Stufenbau der Welt, München (Kösel) 1950, S. 26—56.

in deren Erlebnis innerhalb einer Heilbehandlung oder der Reflexion Heilungsmöglichkeiten liegen, insofern sie zu einer Art „metaphysischen Trostes" führen können. Der Mensch sieht sich innerhalb der gesamten Menschheit; seine Not ist die Not aller Menschen. Die „archetypischen" Bilder weisen ihn aus als Menschen, der unter den gleichen Notwendigkeiten, Seinsbedingungen, Sehnsüchten steht, aber auch unter den gleichen Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten, Verhaftungen usf. leidet, unter denen die Menschheit immer gestanden und gelitten hat und unter denen sie weiter stehen und leiden wird. Die enge persönliche Not weitet sich so aus zur Not der Menschheit; sie verliert den peinlichen Charakter des Ausgestoßensein, führt geradezu in die Gemeinschaft der Menschen hinein.

Als dritten wertvollen Gedanken C. G. Jungs wird man seine Auffassung von der projizierenden Eigenart des neurotischen Charakters bezeichnen können. Jungs Lehre von den Projektionen läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß der neurotisch gespaltene Mensch seine unverwirklichten Möglichkeiten, also die peinlicherweise ausstehenden Erfüllungen von gewissen Anliegen der Ganzheit gerne projiziert, d. h. aus sich heraus und in die Dinge und Menschen hineinwirft. Dabei zeigt sich folgende Gesetzmäßigkeit: Haß und Abneigung gegen Menschen und Dinge ist Haß und Abneigung gegen ein Etwas in ihnen, und dieses Etwas ist die eigene Fehlerhaftigkeit und Beschränktheit. Begeisterung und Verehrung, „Verliebtheit" ist anderseits Liebe zu etwas, und dieses Etwas ist wiederum im Ich zu finden, dieses Mal allerdings als „Desiderat", als Wunsch nach Vollendung, als Zug eines im Innern des Menschen liegendes Ideals, das noch nicht verwirklicht ist. Praktisch bedeutet dies, daß für den (neurotischen) Menschen nichts aufschlußreicher ist als seine „Liebe" und sein Haß. Denn die „Liebe", besser die Verliebtheit, offenbart die noch zu verwirklichenden Eigenschaften eines immanenten Ideals, der Haß die eigenen Unzulänglichkeiten, die persönlichen Schwächen und Mängel. Einschränkend wird man allerdings hinzufügen müssen, daß sowohl Liebe zu etwas wie auch Haß gegen etwas n i c h t n u r und ausschließlich auf Projektionen zurückgehen; es gibt — auch beim Neurotiker — echte Wertantworten, also schlichte Reaktionen auf vorhandene Wert und Unwert.[11]

Während die Mode C. G. Jung in Deutschland sehr gewogen ist — wahrscheinlich hängt das mit weltanschaulich-mystischen Möglichkeiten seiner Lehre, ferner mit esoterischen Bedürfnissen und pseudo-religiösen Neigungen der Zeit zusammen — sind die Werke V. Frankls sehr zu unrecht wenig bekannt. Frankl ist einer der wenigen Psychoanalytiker, der philosophische Begabung besitzt — und darüber hinaus philosophisch gebildet ist. Seine „Existenzanalyse" bedeutet für die Erwachsenenbildung, für die Selbsterziehung des Erwachsenen sehr viel. Die „Existenzanalyse" Frankls stößt

[11] C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 4. Aufl., Rascher Verlag Zürich, 1945; Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, ebd. 1948; Über die Psychologie des Unbewußten, ebd. 1949 u. a.

auf die Freiheit des Menschen als den Kern der Person. Sie ist die Voraussetzung des Verantwortlich-seins. In der Betätigung der Freiheit liegt die Chance des Menschen. Neurose ist nach Ansicht Frankls Flucht vor Entscheidung, Halbheit, Umgehen der Freiheit, Nichtwahrhabenwollen der Tatsache der Selbstverantwortung. „Heilung" — sowohl im Sinne einer Selbstheilung wie auch der Heilung durch einen anderen —, d. h. aber Reifung, Erwachsenwerden hängt eng zusammen mit der Bereitwilligkeit, sich frei zu entscheiden, Verantwortung zu tragen.

Das — vom Neurotiker geflohene — Entscheiden so in den Mittelpunkt zu stellen, wie dies Frankl tut, ist recht. Zwischen die Gegensätze gestellt zu sein, wählen zu müssen zwischen Gut und Böse, Gesetze und allgemeine, religiöse und nicht-religiöse Wahrheiten auf den konkreten Fall anwenden und die Folgen seiner Entscheidung, also Risiko, tragen zu müssen, ist menschliches Schicksal. Deshalb wird nur eine klare Entscheidung auf die Dauer aus dem Zwiespalt, aus der Neurose herausführen, weil nur so der Mensch gemäß seiner Berufung, also seinsgemäß lebt.

Allerdings sind für die Praxis einer Anleitung zur Entscheidung, also für die „Seelsorge", einige Zusätze wichtig. 1. Entscheidungen müssen langsam wachsen. Eine Analyse, eine seelsorgliche Betreuung, die Entscheidungen — natürlich nur ihrer formalen Seite nach — erzwingen wollte, würde Entwicklungslinien durchschneiden. Das hat E. Kretschmer im Hinblick auf die Lehranalyse des angehenden Therapeuten sehr zu Recht betont. Auch Frankl tritt mit Nachdruck für die Spontaneität der Entscheidungen ein. Erzwungene, beispielsweise durch abschätzige Bemerkungen, subjektive Werturteile, persönliche Auffassungen aufgenötigte Entscheidungen sind gewalttätig oder wirken zum wenigsten so, sind unsachlich und zeitigen eine Störung des Vertrauens, ferner Ressentiment und Versagen. Jede Seelsorge — auch die ärztliche — sollte von der Einsicht durchdrungen sein, daß es wohltätige, von der menschlichen Natur beabsichtigte Selbsttäuschungen gibt, Schleier, die Abgründe verdecken. Ein Mensch kann sehr leicht im Hinblick auf seine Armseligkeiten desillusioniert werden — wer wird ihm aber wieder zur Selbstsicherheit verhelfen, deren er dringend bedarf, wenn sein Leben nicht scheitern soll? 2. Wenn man auch nicht übersehen wird, daß die Freiheit für Frankl keineswegs eine absolute ist, so wird man doch betonen müssen, daß das Problem des „zerspaltenen" Erwachsenen die gefühlte Unfreiheit ist. Unfreiheit kann aber nur überwunden werden durch eine Verstärkung, Vertiefung und Bereicherung der Motivwelt. Die Betonung des „Sinns" des menschlichen Lebens, die Frankl vornimmt und die später behandelt werden soll, liegt ganz in dieser Richtung. Hier scheint es nun wichtig, gegen das psychoanalytische Dogma Front zu machen, nach dem der Mensch alles Nützliche und Brauchbare, vom Notwendigen ganz zu schweigen, aus sich selbst, aus einem „Unbewußten" entnehmen kann. Der Mensch muß vielmehr in entscheidenden Lebenskrisen meist auch von außen her angesprochen werden. Daß dieses Aufnehmen und Einflußnehmen die Freiheit

nicht antasten, die Entscheidung nicht erzwingen darf, wurde bereits oben gesagt. Künkel hat mit Recht bemerkt, daß auch jeder verletzende Anspruch der Überlegenheit vermieden werden muß, eine sehr wichtige Regel für jede Art seelsorglicher Betreuung.

Eine andere wertvolle Anregung bedeutet Frankls „Ärztliche Seelsorge" als eine Sorge um die Sinnerhellung des menschlichen Daseins. Seelische Krankheit, Entwicklungshemmung und -störung ist beim Erwachsenen sehr häufig gleichbedeutend mit einem Sinn-Verlust des Lebens, des Leids, der Arbeit. Ohne Analyse im Sinne der „Standardmethode" zu treiben, wird manchem Menschen schnell und nachdrücklich geholfen, wenn man ihm zu einer Einsicht in den Sinn seines Lebens verhilft. Man wird beim Wort „Sinn" nicht ausschließlich an den religiösen Sinn zu denken brauchen. Frankl tut dies praktisch auch nicht. Abgesehen davon, daß jeder „natürliche", also dem Lebensvollzug einwohnende Sinngehalt, wirklicher und echter, wenn auch nicht letzter Sinn ist, sind viele Menschen, die die ärztliche Sorge in Anspruch nehmen, überhaupt nicht fähig oder willens, einen religiösen Sinn anzuerkennen. Sie brauchen die Einsicht, daß ihr Tun und ihre Plage irgendwo guttut, nützt, irgendwem hilfreich ist. Sie brauchen eine grundsätzliche Klärung des Aufgabecharakters des Lebens, damit auch der Arbeit, des Leids, ja auch des Todes. Im Verfolg dieser Sinnerhellung wird möglicherweise auch der religiöse, der letzte Sinn des Daseins aufscheinen, der dann mit entschieden größerer Freiheit und tieferem Nachdruck gedeutet werden kann.[12]

St. v. Dunin Borkowski sagt einmal sehr treffend, daß „jeder pädagogische Griff bereits ein Kunstwerk ist".[13] Man kann vieles wissen, das pädagogisch nützlich ist und doch in der Praxis versagen. Erziehen, sowohl sich selbst wie auch andere, ist Kunst, hohe Kunst. Kunst kommt von Können; auch Erziehen will gekonnt sein. Können erreicht man durch Übung. Erfahrung — schlechte und gute —, durch Einsicht, Versagen usf. Und doch wird der Künstler geboren — eine Tatsache, die Vorsicht und Bescheidenheit nahelegt.

---

[12] An Werken Frankls seien neben der bereits zitierten „Ärztlichen Seelsorge" folgende genannt: Die Psychotherapie in der Praxis, Wien 1947, Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit, Wien 1947, Der unbewußte Gott, Wien 1948. Eine gute Darstellung der Gedanken Frankls gibt Paul Polak, Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie, Innsbruck 1949.

[13] Miniaturen erzieherischer Kunst, Berlin und Bonn 1934.

# Schweden

Bericht einer Reise

Von HEINRICH JANSEN CRON S. J.

Unter „Schweden" verstehe ich das untere dichtbevölkerte Drittel dieses 2000 km langen Gebietes mit 7 Millionen Einwohnern auf etwa 450000 qkm. Würde man es bei Malmö umkippen, seine Nordspitze reichte bis Sizilien. Die nördlichen Zweidrittel sind bekanntlich mit unübersehbaren Wäldern bedeckt, sehr dünn bevölkert, im Norden reich an Erzen und lappischen Renntierherden.

Die Zeit, wo wir mit unserm Paß unbehelligt überallhin reisen konnten, ist noch nicht zurückgekehrt. Ich wartete neun Wochen auf das schwedische Visum; in Hamburg ließ ich mein Gepäck beim deutschen Zoll am Hauptbahnhof prüfen und plombieren, damit es bei der Ausreise in Flensburg unbehelligt bleibe. Ich hoffte es an meinem ersten Reiseziel Trollhättan wiederzufinden und dort zu verzollen. Aber zufällig sah ich es am schwedischen Zoll in Helsinborg liegen, sonst hätte ich womöglich 350 km zurückfahren können, um es abfertigen zu lassen. Angesichts der Plomben ließen übrigens die Beamten das vermeintliche „Diplomatengepäck" achtungsvoll ungeöffnet passieren.

Immerhin kann man ein Fahrscheinheft durch Schweden und zurück schon wieder in Deutschland etwa bei Cook für deutsches Geld sofort haben. Die deutschen Fernzüge nach Schweden haben auch schon wieder in der dritten Klasse Polsterung, wie sie in den skandinavischen Ländern schon immer üblich war. Nur sind die schwedischen Abteile eleganter; sie blitzen vor Sauberkeit. Frisches Trinkwasser steht in jedem Waggon bereit. Man kann dazu einen Papierbecher aus einer Apparatur herausziehen.

Auf der schwedischen Strecke Helsingborg-Oslo wurde in meinem offenen Waggon dänisch, norwegisch, holländisch, englisch oder amerikanisch und schweizerisch gesprochen. Der Schaffner, in tadelloser Sommeruniform, schien der einzige Schwede zu sein. Im Lande selbst fand ich nachher nicht, wie bei meinen Studienfahrten 1929 und 1937, daß viele Schweden deutsch verstehen, besonders nicht die jüngeren; man ist aber sehr zuvorkommend und hilft sich mit englisch. Auch findet man in manchen schwedischen Zeitungen während der Sommermonate auf der letzten Seite eine Zusammenfassung des Inhalts auf englisch. (In Dänemark aber sagte mir ein wohlwollender Däne, Deutsch sei bei ihnen noch nicht gern gehört. Das Land war eben besetzt.)

Die Schweden sagen von ihrer landschaftlich wunderbaren Heimat, sie habe acht Monate weißen und vier Monate grünen Winter. Der Sommer ist nämlich meist kühl. Wenn er vorbei ist, heißt es wohl scherzhaft: Dieses Jahr war der Sommer an einem Donnerstag. Die diesjährige Julihitze des Kontinents war hier jedenfalls durch frischen Wind immer sehr gemildert.

Es wäre dem Fremden auch schwer gewesen, so einfach wie bei uns, ein kühles Glas Bier zu bekommen! Alkoholhaltiges gibt es nämlich nur, wenn man im Restaurant auch ißt. Alkoholbegrenzung! Haushalte, die ihre Steuern bezahlt haben, können sich Alkoholisches auf ihr Kontrollbuch in einer Zentrale abholen. (Doch sah ich in Uddevalla nicht nur englische Matrosen mit hohem Seegang.)

Um so höher ist der Milchkonsum. Stockholms Milchzentrale allein liefert täglich 600000 Liter Milch. Man verzehrt ungemein viel Süßigkeiten, trinkt an die sechzig Sorten Limonade und als Nationalgetränk Kaffee, der aber rationiert ist — im Juli gab es ein halbes Pfund. Das einst berühmte Smörgåsbord ist so gut wie abgeschafft: die riesigen Tische inmitten des Speisesaals mit ihren fünfzig und mehr Vorspeisen, die man sich nach Belieben selber aussuchte.

Man raucht anscheinend weniger als bei uns; in kleineren Städten gleichen die Tabakläden übrigens denen Italiens: sie führen Keramik, Andenken, Zeitungen, Parfümerien und — Zigarren, Zigar-Zigaretter (das sind Zigarillos) und Zigaretten. Tabak ist ebenfalls staatlich monopolisiert und teuer wie in Deutschland. Die Preise schienen mir überhaupt allgemein nicht wesentlich unterschieden zu sein von den unsern. Aber Fische sind hier besser, Obst und Gemüse dagegen kostspielige Seltenheiten, abgesehen natürlich vom südlichen Zipfel Skåne, der „Kornkammer" des Landes, und der fruchtbaren Gegend um Norrköping.

Der Lebensstandard des Schweden liegt sehr viel höher als der unsrige. Das Land hatte seit 1814 Frieden und pflegte seitdem ungestört sein Erbe. Hier ist nichts vernichtet worden; es gibt praktisch für jeden Arbeit und man hat den Eindruck allgemeinen Wohlstands. Die Menschen gehen vorzüglich gekleidet; ich sah selten Arbeiter und Handwerker als solche, dagegen fast nur Herren und Damen. Man geht gewöhnlich nicht in Arbeitskleidung über die Straße. Die Gesichter, besonders der jungen Mädchen, unterscheiden sich wenig. Man kann beinahe sagen, daß in den Städten eine wie die andere aussieht; auch die Kleidung hat selten etwas Individuelles, alle sind wie aus dem Modeblatt geschnitten, aber mit mehr Geschmack koloriert als in einigen anderen Ländern. Die verheirateten Frauen tragen, ohne Witwen zu sein, zwei goldene Ringe, Verlobungs- und Trauring. Aber leider sind darum die Ehen nicht fester, wie später zu zeigen sein wird. In der Öffentlichkeit herrscht tadellose Ordnung. Die patrouillierenden Schutzleute haben wieder lange Degen, schreiten aber nicht gerade so feierlich wie die italienischen Carabinieri.

Fast alle Firmen, auch sehr kleine, sind aus steuerlichen Gründen Aktiengesellschaften (Aktiebolaget). Ein Beispiel für die wirtschaftliche Lebendigkeit ist neben Stockholm und Malmö die Hafenstadt Göteborg an der Westküste, doppelt fühlbar, wenn man kurz vorher den schwer angeschlagenen Hafen von Hamburg durchfahren hat. Göteborg mit 350000 Einwohnern ist

kühn auf rotbraune Granithügel gebaut und sein Hafen wimmelt international von Schiffen: auf allen Werften stehen sie im Bau oder in Reparatur.

Ein anderes für die Industrie charakteristisches Beispiel ist Trollhättan. Außer Sonntags, wenn die Arbeit still liegt, ist von den berühmten Wasserfällen nichts mehr zu sehen: ihre Wasser laufen dann durch die Stollen der Elektrizitätswerke und erzeugen täglich 242000 Kilowatt Strom. Die 32 m Wasserabsturz des Götaflusses sind außerdem durch Umleitungen und Schleusenkanäle überwunden worden, so daß der Götafluß, der Götaälv, zu einem Teil des (Göteborg mit Stockholm verbindenden) Götakanals geworden ist. Diesen imposanten Anlagen, die viele Touristen anziehen, und den in den Wäldern am Wasser vor der Stadt entstandenen großen Industriewerken (Nydquist und Holm, Flygmotor, Saab), die auch russische Aufträge haben, verdankt Trollhättan sein Aufblühen. Dazu kommt: Trollhättan strahlt vor Sauberkeit wie Stockholm, Uppsala, Lund oder jede andere schwedische Stadt und kann sich mit seinen auflockernden Wäldchen, Kinderspielplätzen, Blumenbeeten und Rasen wie jene sehen lassen. Es ist bewundernswert, wie geschmackvoll hier die riesigen Stau- und Schleusenanlagen in die heroische Felsen- und Waldlandschaft hineinkomponiert sind.

Als Deutscher freut man sich, wenn man im Kanal wieder deutsche Schiffe von oder nach Stockholm vorbeiziehen sieht, etwa die Hamburger Lastkähne Frieda Morgenroth, Trude, Rolf Hubert u. a.

Derartige, die zahllosen Seen verbindende Kanäle durchziehen ganz Schweden. Am besten von dem vielen, was ich sah, gefiel mir der Bezirk Dalsland mit seinen von dichten Wäldern umrahmten Seen. Von Köpmannebro bis Bengtsfors steigt das mit Holz geheizte Dampfschiff 45 Meter durch zwanzig Schleusen und über einen kühnen Aquädukt. Große Papierfabriken liegen in den Buchten und Hunderte von mehrschichtigen Holzflößen warten vor ihnen im Wasser auf Verarbeitung.

Die Schären an den Westküsten zeigen ein bedeutend rauheres Gesicht als die Seen hier im Inneren, in Stockholm, Södermanland oder an der ganzen Ostküste. Skagerak und Kattegat sind eben von der salzigen Nordsee gespeist, die Felsen am Wasser kahl und der Waldwuchs nach innen zu dürftiger. Dalsland aber ist wie ein romantischer Park, erinnert an den Schwarzwald, bleibt diesem jedoch durch die überall hervorkommenden, von den Gletschern einst abgerundeten Felsen an Schönheit überlegen. Sie geben dem Bild etwas Großartiges, Parkhaftes, einen Hauch von Sicherheit und Majestät. Dabei muß man sich erinnern, daß Anfang Juli die Sonne schon um 2 Uhr aufgeht und um 22 Uhr noch am Himmel steht. Das Abendrot leuchtet im Norden und geht langsam über ins Morgenrot. Den hellen Nächten stehen freilich die dunklen Tage gegenüber: im November und Dezember geht die Sonne schon um 15 Uhr unter.

Wie gesagt machen die schwedischen Städte einen überaus gepflegten Eindruck; dabei stehen die Anlagen des genialen Stockholmer Architekten und Gartenbaudirektors Holger Blom an der Spitze. Aber die Menschen

darin haben auch verblüffend gut eingerichtete Wohnungen. Der elektrische Strom ist infolge der reichen Wasserkräfte billig, und so findet man fast überall den eingebauten Eisschrank, elektrischen Herd, heißes Wasser in der Küche und im Badezimmer, Telefon, Wasch- und Mangelmaschine und schöne Keller, die meist kostspielig aus dem Granit herausgesprengt sind. Autos (Bil) sind sehr zahlreich, Fahrräder in allen Größen — schon für Dreijährige — einfach Legion! In den Stockholmer Kanälen und Seen sollen 25000 Privatboote vor Anker liegen. Übrigens, mit Ausnahme der Schiffe, fährt man hier links und überholt rechts. Gehupt wird erfreulicherweise nur kurz und leise beim Überholen.

Nach dem Krieg sind in den Städten neue Wohnviertel entstanden. Diese Häuser verfügen natürlich erst recht über die obengenannten Errungenschaften, die durch die langen Winter besonders begründet erscheinen. Aber die Mieten sind auch beträchtlich. Sie verschlingen einen guten Teil der hohen Löhne. Es besteht nach Ansicht der Schweden große „Wohnungsnot". Man wartet, wenn man vorgemerkt ist, zwei bis drei Jahre. Während des Krieges ruhte die Bautätigkeit, der devisenschaffende Export ging vor und tut es bis heute, dann sind viele Flüchtlinge gekommen, die Landflucht ist erheblich und vor allem die Ansprüche, besonders der jüngeren Leute, sind sehr hoch. Auch bleiben die alten großen Wohnungen in der Stadt und auf dem Lande unangetastet. Man will eben eine moderne Wohnung. Die neuen Bautengruppen wirken trotz ihrer fünf bis zwölf Stockwerke (mit Lift natürlich) wie Villen im Waldgelände. In Stockholm haben Familien mit vier Kindern 40 Prozent Mietzuschuß, mit fünf 50 Prozent usw., ähnlich ist es im ganzen Land, bloß fehlen die Kinder.

Man fragte mich, was die Schweden von der weltpolitischen Lage denken und ob sie Sorgen haben. Ich fand sie gelassen. Sie sind für Frieden, dessen Segen sie kennen, wie wenige andere. Aber sie vertrauen auch ein wenig auf ihre guten Schützen und Flieger, die Beherrschung der neuesten Spezialwaffen, das Gebirge, die Wälder und die ausgefransten Felsenküsten (Schären), welche die Halbinsel zu einer Festung machen können und einen unverhofften Überfall nach jeder Seite hin erschweren.

Technisch sehr auf der Höhe ist hier auch die Landwirtschaft. Ich sah in Skåne nicht nur vereinzelt Maschinen, die man bei uns kaum kennt. Aber leider will kein Mensch mehr auf dem Lande arbeiten.

Die in ganz Schweden mit dem gleichen konservierenden „Falunrött" rotbraun gestrichenen Holzhäuser der Bauern und Waldarbeiter sind ein schönes Charakteristikum des Landes: die Farbe paßt ausgezeichnet ins Grün der Wälder und in den Schnee.

Man hat hier verstanden, die Technik auf allen Gebieten zur Verschönerung und Verbesserung des Lebens einzuspannen. Die Zivilisation hat einen Höhepunkt erreicht wie kaum anderswo in Europa. Man ist sogar dabei,

durch den massiven Felsengrund, die Endmoränen, den Kies und Sand und unter Wasser in Stockholm eine Untergrundbahn zu bauen.

Auch die medizinischen Leistungen sind technisch wahrscheinlich unübertroffen; man klagt aber über kühle Behandlung in den allzu großen Krankenhäusern, wie unsereiner überhaupt ein wenig empfindet, daß die meisten Schweden nicht gerade über viel Wärme des Gemüts verfügen. Aber sie haben vorzügliche Umgangsformen.

Großes wird in den Naturwissenschaften (z. B. der Atomforschung) geleistet. Ebenso in den Sozialwissenschaften. Der Staat tut, wie schon zur Geltung kam, auch praktisch ungeheuer viel. Nur müßte meines Erachtens das Subsidiaritätsprinzip besser gewahrt bleiben, wenn auch die fortschreitende Sozialisierung in diesem wohlhabenden Land besonders human vonstatten geht. Denn sonst könnte man befürchten, wenn einmal schlechtere Zeiten kommen, daß die innere Kraft gegen den Totalitarismus fehlen wird. Man kann nämlich die Würde und geistige Entwicklungsfähigkeit des Menschen auch durch zu viel von oben ordinierte Wohlfahrt verstümmeln. Was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, das soll ihm von der Gemeinschaft nicht abgenommen werden. Diese soll gegenüber der Einzelpersönlichkeit und auch gegenüber der untergeordneten Gemeinschaft lediglich subsidiär bleiben und nicht alles an sich ziehen.

Man nimmt noch nicht den Eindruck mit, daß die Kommunisten (in Südschweden — etwas anders soll es in den Bergwerken des hohen Nordens sein) eine bedeutende Rolle spielen. Dies bestätigte Staatsminister Erlander (Sozialdemokrat) im September dieses Jahres bei einer Wahlrede in Luleå: „Die Hauptarbeit der kommunistischen Wahlpropaganda besteht darin, die Reden möglichst wörtlich ins Schwedische zu übersetzen, die der russische Delegierte im Sicherheitsrat hält. Es geschieht dabei gelegentlich, daß diese Übersetzerarbeit soviel Zeit beansprucht, daß die schwedischen Kommunisten gezwungen sind, Standpunkte zu verteidigen, die von den Auftraggebern schon längst wieder preisgegeben wurden." Der berühmte Friedensappell von Stockholm hat die Welt auf den schwedischen Kommunismus aufmerksam gemacht. Dieser Appell kam aber auf dem internationalen Friedenskongreß im Herbst 1949 zustande, bei dem die schwedischen Friedensorganisationen fehlten. Es nahm nämlich nur eine kleine Gruppe sowjetfreundlicher Schweden teil. Daß dieses kommunistische Manifest unter dem Namen „Stockholmer Friedensappell" läuft, ärgert die Schweden.

Auf musischem Gebiet, also in der Literatur, Malerei, Musik ist zur Zeit nicht so leicht eine international gültige schöpferische Kraft namhaft zu machen, wie sie in der Bildhauerei Milles unbestritten darstellt. Die Stärke der Schweden im Geistigen liegt nicht auf dem Gebiet der Philosophie, sondern im Bereich der angewandten Naturwissenschaft und Technik. Die meisten Schweden scheinen Agnostiker und Relativisten zu sein: ihnen gilt eigentlich nur der augenblickliche Stand der Wissenschaft.

Von der schwedischen Nobelstiftung, aus der jährlich fünf Preise von je 130000 bis 160000 Kronen verteilt werden für Leistungen auf dem Gebiet der Physik, Chemie, Medizin, Literatur und der Friedensarbeit, geht ein unvermindert starker Impuls aus. Bis jetzt liegen die Deutschen noch mit 44 Preisen an der Spitze der Auserwählten.

Nach einer vom protestantischen Bischof Dr. Manfred Björkquist von Stockholm 1949 in „Stockholms Tidningen" veröffentlichten Statistik beträgt der Besuch des Gottesdienstes in den Staatskirchen in Groß-Stockholm nicht ganz ein Prozent. Diese Zahl soll ungefähr für ganz Schweden zutreffen. Zum Teil soll der geringe Besuch an den regelmäßigen Radiosendungen von Gottesdiensten liegen. Bei den Freikirchen, die im toleranten Schweden sehr zahlreich sind, ist der Kirchenbesuch bedeutend besser.

Die Katholiken hatten 1939 in ganz Schweden nur 6000 Gläubige, heute, durch die italienischen Facharbeiter und besonders die Flüchtlinge, die sich aus Polen, Balten und Sudetendeutschen zusammensetzen, einige Tausend mehr. Es gibt aber nur 34 Priester. Der sonntägliche Kirchenbesuch in Stockholm beträgt bei ihnen etwa 50 Prozent.

Interessant, daß die Geistlichen der protestantischen Staatskirche zugleich Standesbeamte sind und auch das Einwohnermeldeamt verwalten. Alle Schweden müssen an die Staatskirche Kirchensteuer bezahlen, einstweilen gleichviel, welcher Glaubens- oder Unglaubensrichtung sie sind.

Die Lage der katholischen Kirche im Recht ist im Grunde heute noch nicht viel anders als zu Zeiten Gustavs III. Daher kommt es, daß man in Artikeln über Schweden immer wieder von Intoleranz schreibt. In der Praxis genießt indessen die katholische Kirche große Freiheit. Es steht nichts im Wege, durch Verkündigung in Predigt, Vorträgen, Vorlesungen, Publikationen der Stimme der katholischen Kirche Gehör zu verschaffen. Durch die Erleichterungen, die allerdings schon Gustav III. den Katholiken durch das Dissentergesetz von 1773 gewährte, steht ihnen das Recht zu, ihre Jugend in der Christenlehre selbst zu unterrichten und sie daher aus der in allen Schulen sonst obligatorischen Christenlehrstunde herauszunehmen. Der katholische Pfarrer hat das Recht, nach vorheriger Verkündigung in der Staatskirche und nach Ausstellung eines Zeugnisses seitens des Pfarrers jener staatskirchlichen Pfarrei, in der die Braut geführt wird, daß die Verkündigungen dreimal vollzogen wurden und keine staatlichen Ehehindernisse vorliegen, die Trauung vorzunehmen, auch wenn nur ein Teil katholisch ist. Diese Trauung hat dann alle, auch die zivilrechtlichen Folgen.

Weitere Freiheiten und Erleichterungen erwarten die schwedischen Katholiken vom nächstjährigen Reichstag, dem schon ein Vorschlag vorliegt; ihn hat das von der Regierung zusammengesetzte Komitee (zur Revision des Dissentergesetzes von 1773) nach zweijähriger Arbeit herausgebracht. Der katholische Bischof Dr. Müller (Stockholm) hatte Gelegenheit, dazu seine

Wünsche zu äußern und Vorschläge sowohl wie Beanstandungen zu unterbreiten. Es ist allerdings auch diesmal wieder fraglich, ob der Klosterparagraph (der jegliche Klostergründung untersagt) gestrichen wird. Aus Gründen der Humanität und wegen des Schutzes der menschlichen Freiheit glaubt man, in völligem Mißverständnis der Sache, diesen Paragraphen halten zu sollen.

In Schweden ist eben eine umfassende Entfremdung vom Christentum eingetreten. Selbst dem flüchtigen Beobachter fällt auf, daß hinter der oft geschmackvollen Fassade des Staatskirchentums eine dem Christentum feindliche Weltanschauung Hausrecht erworben hat. Sie kommt zum Ausdruck in den sich überstürzenden Neuerungen auf fast allen Gebieten des öffentlichen Lebens. Ich nenne nur die Pädagogik, Schule, Sozialpflege und die Behandlung der Sexualmoral. In Schweden ist jetzt die Abtreibung auch aus sozialer Indikation gesetzlich gestattet, nachdem die medizinische Indikation schon längst ohne weiteres genügte. Die Familienmoral ist in voller Auflösung, ja eigentlich schon gar nicht mehr vorhanden. Die herrschende Auffassung von der Ehe ist ohne Diskussion: sie gilt als ein auf Zeit und Versuch hin eingegangenes legalisiertes „Verhältnis". Ehescheidung ist leicht zu erlangen.

Im Rahmen der von uns freudig anerkannten großen schwedischen Hilfsaktionen hat auch die schwedische katholische Caritas ihre Rolle gespielt. Es ist hier nicht möglich, eine statistische Aufstellung der Leistung Schwedens zu geben. Eine solche ist nicht einmal von der „Schwedischen Europahilfe" (zu der sich die großen schwedischen Organisationen wie Gewerkschaften, Rotes Kreuz, Rettet die Kinder u. a. zusammengeschlossen hatten und die zum Beispiel die großen Kinderspeisungen im Ruhrgebiet, in Hamburg, Berlin usw. einrichtete und teilweise noch bis zur Mitte dieses Jahres fortführte) veröffentlicht worden.

Die katholische Caritas Sueciae hatte mehrere Länderabteilungen (Frankreich, Polen, Ungarn, Österreich und Deutschland). Hier nur einige Zahlen der Abteilung Deutschlandhilfe, deren Leiter P. August Adelkamp S.J., Stockholm, war. Die Abteilung Deutschland verschenkte und vermittelte von 1946 bis 1949 Gaben im Werte von über 14 Millionen Kronen, nicht eingerechnet die Frachtspesen, die rund 3 Millionen Kronen betrugen. Das Gesamtgewicht der Spenden belief sich auf etwa 10 Millionen Kilogramm.

Daß solche Erfolge von einer kleinen Gruppe schwedischer Katholiken erzielt werden konnten, erklärt sich aus dem internationalen Aufbau des Werkes. Die schwedische Caritas wurde zum Kanal, zeitweise und für gewisse Gegenden Deutschlands zum einzigen Kanal, durch den die Gaben nach Deutschland einfließen konnten. Neben der Schweiz ist Schweden von Anfang an dazu bereit gewesen, diese Vermittlerrolle zu spielen und seine Schiffstonnage zur Verfügung zu stellen. Es genügte, Freunden in Brasilien diese Möglichkeit aufzuzeigen: Bis 1949, wo das Comité de Socorro à Europa Faminta (SEF) seine Tätigkeit einstellte, war es immer so, daß ungefähr

die Hälfte des Erfolges der schwedischen Caritas dieser SEF und ihrem Leiter Pater H. Pauquet S. J. zuzuschreiben war. Bei den restlichen Sendungen ist die schwedische Europahilfe mit etwa 2000 Tonnen Kartoffeln und Fisch beteiligt. Für die Jahre 1946 und 1947 hatte diese Organisation nämlich beschlossen, der Caritas neben dem Hilfswerk der evangelischen Kirche Deutschlands und der Arbeiterwohlfahrt ein Drittel der für Deutschland bestimmten Sendungen zur Verfügung zu stellen.

Um fortgesetzte Allgemeinhilfe schaffen zu können, waren die schwedische Caritas und die mit ihr zusammenarbeitenden Hilfsorganisationen gezwungen, Individualpakete zu verschicken. Das war vielleicht die mühsamste und technisch gesehen größte Aufgabe, die ihnen zufiel in einer Zeit, da es noch keinen Außenverkehr der deutschen Post oder Eisenbahn gab und die Post und Eisenbahn innerhalb Deutschlands keine Sicherheit übernahm. Diese Arbeit bewältigte die Caritas Sueciae anfangs durch die eigens dazu errichtete Außenstelle in Lübeck (Caritashilfswerk Lübeck, Leiter Direktor Diederich) in Zusammenarbeit mit vielen Verteilerstellen des Deutschen Caritasverbandes, später direkt und allein durch die schwedische und dänische Post. In den Jahren 1946 bis 1949 vermittelte die Caritas Sueciae aus Schweden, Brasilien, Argentinien, Chile und anderswoher 343 846 Gabenpakete (= 1 812 986 kg), verteilt auf 5- und 10-kg-Pakete mit Adressen für bestimmte, vom Absender angegebene Einzelempfänger.

Diese Hilfe unserer ausländischen Glaubensbrüder, aber auch die gesamtschwedischen Gaben, werden wir so leicht nicht vergessen. Zusammengefaßt kann man, was Schweden selbst betrifft, vielleicht sagen, daß in dem reichen Land viel geschieht für die Vermittlung der allgemeinen Wohlfahrt, des Wissens, der Technik, Unterhaltung und Gesundheit — daß diese sympathischen Menschen aber auch (mit herrlichen Ausnahmen) im Genuß des Lebens den Sinn des Lebens sehen.

Ich erinnere mich angesichts dessen eines tiefen Wortes des deutschen Dichters Konrad Weiß, das Josef Pieper seinem Buch „Über das Ende der Zeit" (Kösel) als Vorspruch gegeben hat:

„Der heute rastlos zunehmende Wille, einen Zustand zu erschaffen, der ein bildhaft fertiges Wesen der Menschheit und einen dauernden Frieden in sich schließe, ist mit der schweren Paradoxie beladen, daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist."

# Zeitbericht

**Umsturz der Religionsstatistik? — Eine Umfrage in Belgien — Ein Urteil über deutsche Jugend — Jugend unterm Schicksal — Gefährdung und Rettung der Jugend — Religiöse Unwissenheit in USA — Religionsunterricht in der Türkei — Die bolschewistische Moral — Das Sowjetparlament — Zwangsarbeit in Sowjetrußland — Die Haltung der amtlichen russischen Kirche.**

**Umsturz der Religionsstatistik?** Die französische katholische Wochenzeitschrift „Témoignage Chrétien" teilte vor kurzem das Ergebnis einer Umfrage bei 2000 japanischen Studenten in Tokio mit, bei der sich 78,8 Prozent als religionslos bezeichneten. Nicht viel anders lauteten die Zahlen einer Umfrage kurz vor dem letzten Krieg unter den Studenten der kaiserlichen Universität von Tokio, bei der sich 3000 Studenten als religionslos erklärten und nur etwa 400 als Gläubige verschiedener Religionen (darunter 60 Christen). Im Anschluß daran schrieb das Blatt von den Beobachtungen eines Japaners, daß die großen Weltreligionen heute unaufhaltsam durch Unglauben und Atheismus zersetzt würden. Nach seinen Angaben wäre der Konfuzionismus, der noch vor der Jahrhundertwende als Weltreligion galt, heute schon so gut wie völlig verschwunden. Auch der Schintoismus, bisher das Rückgrat der japanischen Staatsreligion, werde in kurzem der Geschichte angehören. Der Buddhismus, in bestimmten Gebieten wie Ceylon und Burma noch lebendig, sei in den Seelen zahlloser chinesischer und japanischer Intellektueller bereits gestorben, man müsse in China, Korea und Indochina wenigstens 300 Millionen Menschen, die man bisher einer heidnischen Religion zuschrieb, als religionslos bezeichnen. Auch in dem scheinbar wieder erstarkenden Islam sei bei den Intellektuellen ein großer Prozentsatz atheistischer Kommunisten anzutreffen, und selbst der scheinbar so bodenständige Hinduismus werde heute vom Marxismus zerspalten. Sogar die afrikanischen primitiven Religionen würden mehr und mehr von Indifferentismus zersetzt, so daß man in weiteren fünfzig Jahren 20 bis 30 Millionen Afrikaner auch keiner heidnischen Religion mehr werde zuschreiben können. Die stärkste erobernde Kraft sei heute die allgemeine Gleichgültigkeit und der Zweifel. Wenn diese Beobachtungen und Zahlen richtig sind, dann könnte man, so meint das katholische Wochenblatt „Der christliche Sonntag" (Nr. 40 vom 1. Oktober 1950), „nur noch zwei große Spalten machen: Christen und Heiden oder Atheisten".

**Eine Umfrage in Belgien.** Völlig anders als in Tokio ist das Ergebnis einer Umfrage, die zu religionspsychologischen Zwecken vor kurzem in 26 katholischen höheren Schulen des wallonischen Teiles von Belgien bei 1000 Schülern der höheren Klassen im Alter von über 16 Jahren veranstaltet wurde und über die in der „Nouvelle Revue Théologique" im Dezember 1949 (S. 1045—1062) berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz, Febr. 1950, S. 226 ff.). Die Mehrzahl der Befragten stammt aus gläubigen Familien, sie waren durch die unteren und mittleren Klassen katholischer Musterschulen gegangen, ihre Ausbildung hatten sie von gläubigen, in vielen Fällen von geistlichen Lehrern empfangen (bischöfliche Anstalten, Jesuitenkollegien usw.). Die Ergebnisse zeigten etwa „die obere Grenze des Möglichen an religiöser Erziehung unter den heutigen Verhältnissen". Obwohl die Antworten der Schüler auf die gestellten Fragen — nach dem Wesen und Beweggrund des Glaubens — einen erfreulichen Hochstand des religiösen Wissens verrieten und Glaubenszweifel bei der Mehrzahl überhaupt keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielten, gab es unter den Einwänden gegen den Glauben doch einen, der eine gewisse Sonderstellung einnahm: es war eben der Grundsatz des Indifferentismus

„Alle Religionen sind gleich gut". Eine ganze Reihe von Antworten bezeichneten ihn als richtig, 37 Prozent gestanden, daß er den jungen Geistern schwer zu schaffen mache. Hier zeigt sich doch wohl die Notwendigkeit, im Religionsunterricht das schlechthin Absolute des Christentums gegenüber den konkreten übrigen Religionsformen lebendig und überzeugend herauszustellen (vgl. Brunner, „Ist das Christentum eine Religion?" im Oktoberheft dieses Jahrgangs und Nostitz-Rieneck, „Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum" in Band 94 [1918] 345—358).

**Ein Urteil über deutsche Jugend.** Im Anschluß an die eben erwähnte Untersuchung in Belgien hat ein Religionslehrer eines Gymnasiums in einer rheinischen Großstadt im Juniheft 1950 der Herder-Korrespondenz (S. 428 f.) auf Grund schriftlicher Äußerungen seiner Primaner und Obersekundaner seine Eindrücke über die Stellung der Schüler zur Religion mitgeteilt. Es zeigte sich, daß die Schüler, deren Intelligenz und Erfahrung als weit über dem Durchschnitt stehend bezeichnet werden, „so gut wie ausnahmslos an Weltanschauungsfragen interessiert sind. Den religiösen Fragen wollen sie nicht aus dem Wege gehen. Den Religionsunterricht halten sie auch als Lehrfach für unbedingt notwendig; er muß sich dabei als Bildungsfach fürs Leben erweisen. Vom Religionsunterricht verlangen sie mehr als von jedem anderen Fach. Ebenso offen erklären sie, daß der Religionsunterricht mit der Person des Religionslehrers mehr oder minder steht oder fällt. Aus allen Äußerungen geht hervor, daß sie vom Religionsunterricht weit mehr als das Nahebringen von religiösem Wissen verlangen. Er muß Wegbereiter zu religiöser Überzeugung sein und zur echten christlichen Lebensgestaltung hinführen." Nach weiteren Ausführungen, die sich vor allem an die Adresse des Religionslehrers richten, schreibt der Einsender: „Der Satz von der verdorbenen Jugend ist eine Plattheit, soweit der vorgezeichnete Jugendbereich in Betracht kommt ... Das gesamte Streben dieser Jugend an höheren Schulen hat etwas Imponierendes an sich." Er bringt zum Schluß eine kleine Begebenheit: „Als ein Schulmann die Reifeprüfungsaufsätze jener Oberprimaner, die auch hier zu Wort kamen, gelesen hatte, stellte er die rhetorische Frage: Haben wir persönlich als Abiturienten so reife und vielsagende Aufsätze erstellt?"

**Jugend unterm Schicksal.** Neben dieses Zeugnis, das der deutschen Studierenden Nachkriegsjugend hier von einem einzelnen Kenner und Freund ausgestellt wurde, steht ergänzend und erhärtend das Zeugnis dieser Jugend selbst, wie es in dem Sammelband „Jugend unterm Schicksal" (eingeleitet von Albrecht Goes, Christian Wagner Verlag, Hamburg, DM 6.50) in ergreifender Weise aus den lebenswahren Dokumenten spricht. Die hier vereinigten Berichte, 71 an der Zahl, sind aus einigen Tausenden ausgewählt worden, die deutsche Jungen und Mädchen in den Jahren 1946—1949 mit ihrer Meldung zur Reifeprüfung abgaben. Da sie sich, wie der Herausgeber im Vorwort versichert, in ihrer Haltung nicht von den anderen, nicht abgedruckten, unterscheiden, dürfen sie gewiß als repräsentativ für die jungen Menschen dieses Bildungskreises zwischen 20—30 Jahren gelten, die man nur zu leicht als „verlorene Generation" anzusehen geneigt ist. Die mitgeteilten Zeugnisse rechtfertigen diesen Eindruck nicht, im Gegenteil, sie offenbaren trotz all des Furchtbaren, das über diese Jugend hinweggegangen ist und das ganz offen zur Sprache kommt — Krieg, Flucht, Nachkriegsnot, Vertreibung aus der Heimat, Zusammenbruch ganzer Welten von Idealen und Werten — ein inneres Reifen an all den Schrecknissen, ein Ringen um Gott und um den Sinn des Lebens, das immer neu zeigt, welch gesunder Kern in diesen jungen Menschen steckt und daß sie nicht daran denken, in Nihilismus zu versinken. Freilich zeigt

sich zugleich auch deutlich, welch tragende und bewahrende Kraft dem Elternhaus, der Familie, den religiösen Bindungen und Gemeinschaften zukommt, wenn Jugend an ihrem schweren Schicksal wachsen und nicht zerbrechen soll.

**Gefährdung und Rettung der Jugend.** Nach den Feststellungen von Frau Dr. Maria Loofs, Leiterin einer Erziehungsberatungsstelle, auf dem ersten Internationalen Kongreß über Fragen der Jugendverwahrlosung (Salzburg, 24.—28. Juli 1950) stammten nur 34 Prozent der gefährdeten Kinder aus normalen Familien; 24,8 Prozent kamen aus geschiedenen oder zerrütteten Ehen, 19,6 Prozent waren unehelich und 13,2 Prozent Vaterwaisen (Herder-Korrespondenz, September 1950, S. 533). Als äußere Ursachen der Verwahrlosung nannte Abbé Bissonier, Leiter der Kinderhilfszentrale in Paris, in einem Referat auf dem gleichen Kongreß vor allem schlechte Wohnverhältnisse, falsche Erziehung im Elternhaus, einseitig intellektuelle Ausrichtung des Schulunterrichts und nicht zuletzt den Papierkrieg der öffentlichen Verwaltung, der die äußere Kontrolle an die Stelle des Gewissens setzt und manche Hilfsmaßnahme verzögert oder verhindert. Noch schwerer aber als diese äußeren Faktoren wiegt die Zerstörung der Wertordnung im Jugendlichen selbst, der Verlust des Gottesglaubens. Sonst wäre es unerklärlich, daß in den Vereinigten Staaten die Jugendkriminalität trotz des wirtschaftlichen Wohlstands, trotz zunehmenden Schulbesuchs, zunehmender Zahl der Sozialämter und Verwendung psychoanalytischer Methoden dauernd ansteigt. Mr. Urban Fleege von der Religious Affairs Branch (Bad Nauheim), der diese Feststellungen traf, nannte als Ursache für diese Entwicklung die Vernachlässigung der religiösen Motive bei der Jugenderziehung, die nun einmal durch nichts anderes ersetzt werden können.

**Religiöse Unwissenheit in USA.** „Was weiß die Universitätsgeneration tatsächlich über die Grundelemente der jüdisch-christlichen Tradition?" So fragt (laut „Time" vom 25. 9. 50) ein Artikel in „Christian Century" und kommt dabei zur Antwort: „Fast nichts". R. Frederick West, der an verschiedenen Universitäten Religionsunterricht gegeben hat, prüfte etwa 2000 Studenten und zwar von kirchlichen wie nichtkirchlichen Universitäten. Mehr als die Hälfte von ihnen, berichtet er nicht ohne Niedergeschlagenheit, schreiben „Prophet" wie „Profit" (die Aussprache ist im Englischen in beiden Fällen gleich). Die wenigsten Studenten waren ohne Religion groß geworden. In einer Gruppe von 83 Studenten an einem nichtkirchlichen College, die man für typisch ansehen kann, waren nur drei irreligiös erzogen worden. Von den übrigen waren 68 protestantisch, 11 römisch-katholisch und einer griechisch-orthodox. Jedoch nur 4 von den 83 konnten alle 10 Gebote aufzählen; 70 kannten die Namen der vier Evangelisten nicht; 74 konnten auch nicht ungefähr angeben, welches die zwei Hauptgebote sind, die Jesu Botschaft einschärft. Der Religionsunterricht, so schließt Prof. West, müsse ganz von vorn anfangen, um die Nachkriegsstudenten zu erreichen. Er glaubt aber, daß dann Aussicht auf Erfolg besteht. Vom typischen College-Studenten schreibt er: „Seine Gottesvorstellung ist verschwommen. Aber Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und den Dingen des Geistes sind bei ihm groß, wenn auch unklar. Die Bibel ist ein merkwürdig neues Buch des Lebens für ihn. Wenn er Gelegenheit hat, sie mit Selbstkritik und unter christlicher Anleitung zu lesen, ist er gebannt von den weittragenden Einsichten und Forderungen, die er da findet. Trotz seiner religiösen Unbildung, die unsere Kultur widerspiegelt und ‚das was Gottes ist' vor seinem Blick verschleiert, fühlt er sich nicht wohl bei dem ‚was des Kaisers ist'. Seine geistigen Irrtümer und seine Ignoranz kommen oft mehr vom Verstand als vom Herzen. Ihm die Bibel an den Kopf zu werfen wird seine Wunden nicht heilen, aber ihm die Schrift aufzuschließen, das könnte helfen."

**Religionsunterricht in der Türkei.** Aus Ankara meldet die französische Zeitung „Le Monde" (Nr. 1768 vom 2. 10. 50), daß die türkische Regierung beschlossen habe, den Religionsunterricht in den Volksschulen als Pflichtfach einzuführen. Bekanntlich hatte die Staatsreform unter Kemal Atatürk nach den Grundsätzen des Indifferentismus und Laizismus die religiöse Beeinflussung der Jugend in jeder Form aufs äußerste eingeschränkt. Wenn nun zum erstenmal in der Geschichte der modernen Türkei der Unterricht im Islam an Staatsschulen obligatorisch erklärt wird, so dürfte dieser Schritt nicht nur auf die Neubesinnung zurückzuführen sein, die die Welt des Islams heute durchzieht (vgl. d i e s e Zeitschrift Band 146 [Juli 1950] S. 267—276), sondern ihren Grund nicht zuletzt in der Befürchtung haben, daß in das Vakuum der Areligiosität der Kommunismus in seiner bolschewistischen Form einströmt und das Land innerlich für die russische Annexion reif macht. Nach mündlichen Berichten aus der Türkei ist allerdings die Lehrerschaft dort heute selbst schon weithin kommunistisch eingestellt, wenn die Sache auch unter anderen, harmlosen Namen geht wie „Der neue Weg" u. ä., so daß man sich fragen darf, ob einige wenige Stunden Religionsunterricht dem übermächtigen Einfluß der übrigen Lehrstunden ein Gegengewicht zu bieten vermögen.

**Die bolschewistische Moral.** In einer Antwort auf die Anfrage eines Parteiredners aus Charkow, worin der Unterschied zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Moral bestehe, schreibt die Moskauer Zeitung „Trud" u. a.: „Die proletarische Moral bildet sich unter den Bedingungen des Kapitalismus und entwickelt sich in unversöhnlichem Kampf mit der Ausbeutermoral. Die bolschewistische Partei hat der Arbeiterklasse seit jeher hohe sittliche Eigenschaften anerzogen: Selbstentäußerung im Kampf gegen die Ausbeuter, Liebe zum Volk, die Gefühle des proletarischen Internationalismus, der Kameradschaft und gegenseitigen Hilfsbereitschaft. Die große sozialistische Oktoberrevolution wurde gleichzeitig ein entscheidender Faktor für die Entstehung einer neuen kommunistischen Moral." Dann werden Sätze Lenins aus dem Jahre 1920 zitiert, deren Sinn sich kurz dahin zusammenfassen läßt: „Gut ist, was der proletarischen Klasse nützt, schlecht ist, was ihr schadet."

Das Blatt schreibt dann weiter: „Dank der unermüdlichen Arbeit der bolschewistischen Partei verändert sich mit der gewaltigen sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft auch das moralische Antlitz unserer Menschen. Durch den Sieg entstand und erstarkte die moralisch-politische Einheit der Sowjetgesellschaft, das bedeutet, daß die Arbeiter, die Bauern und die Intelligenz durch die Gemeinschaft ihrer Lebensinteressen zusammengeschweißt, die Politik der Bolschewistischen Partei verwirklichen und neue kommunistische Normen der Moral aufstellen. Die moralisch-politische Einheit der Sowjetgesellschaft bewährte sich neuerdings bei den Wahlen zum Obersten Allunionssowjet. Die Moral der Arbeiterklasse, der führenden Klasse der Sowjetgesellschaft, ist zugleich die Moral des gesamten Sowjetvolkes. Der unerhörte Massenheroismus, den das Sowjetvolk zu verschiedenen Zeiten an den Tag gelegt hat, beweist, daß das gemeinsame Interesse am Sozialismus und die Ergebenheit für die große Bolschewistische Partei die Sowjetmenschen zu ihren Heldentaten angespornt haben. Die hohen moralischen Eigenschaften unseres Volkes zeigten sich vollends klar in der Zeit des Vaterländischen Krieges gegen die faschistischen Eroberer; und ihnen verdankt die ganze fortschrittliche Menschheit ihre Rettung vor der Gefahr der faschistischen Versklavung. In der kommunistischen Methode des Aufbaues des Sozialismus, dem sozialistischen Wettbewerb, tritt das hohe ideologische Niveau des Menschen der Stalinischen Epoche und seine edle Moral besonders leuchtend in Erscheinung. Die Kommunistische Partei weckt im Sowjetmenschen neue Charakterzüge; sie lehrt ihn, die Interessen von Volk und Staat über alles zu stellen und unversöhnlich

gegen die Überreste des Kapitalismus im Bewußtsein der Menschen zu kämpfen. Das Sowjetvolk ist das ideologisch am höchsten stehende Volk, es ist erzogen auf Grund der fortgeschrittensten Moral. In seinem moralischen Antlitz verkörpert sich das Vorbild, das von der heroischen Partei der Bolschewiken gegeben wird. So zu sein, wie W. I. Lenin und I. W. Stalin, das ist das Bestreben des Sowjetmenschen." (Nach „Überblick" Nr. 23 vom 1. 10. 50, S. 14.)

Wer zwölf Jahre lang die Deklamationen des Dritten Reiches über die Höhe der nationalsozialistischen Moral miterlebt hat, erkennt unschwer die nahe Verwandtschaft in Gedanken und Stil dieses Manifestes mit den Äußerungen der damaligen Partei-Ideologie, nur daß im nationalsozialistischen System die „Rasse" die Stelle vertrat, die hier die „Klasse" einnimmt. Wie sich die bolschewistische Moral einem langjährigen Mitläufer in kritischer Rückschau darstellt, hat Arthur Köstler in dem Buch „The God that failed" ausgeführt (vgl. den Buchbericht „Götzendämmerung" im Septemberheft dieses Jahrgangs, S. 447). Wie freiheitlich gesinnte Menschen die „kommunistische Methode des Ausbaus des Sozialismus, den sozialistischen Wettbewerb" empfinden, zeigte im Oktoberheft (S. 57) die Stimme aus Ungarn. Wie endlich die gepriesene „moralisch-politische Einheit der Sowjetgesellschaft" in Wirklichkeit aussieht, offenbart am besten die hier folgende Statistik aus amtlichen russischen Quellen selbst.

**Das Sowjetparlament.** Als im Juli vergangenen Jahres der Unionsrat und der Nationalitätenrat, also die beiden obersten sowjetischen Kammern, nach einer Neuwahl zusammentraten, gab die Mandatskommission Einzelheiten über alle Abgeordneten bekannt. Danach sind unter den 1316 Delegierten nur 10 Prozent wirkliche Arbeiter (gegen 14 Prozent im englischen Unterhaus). Während die gewerkschaftlich organisierten Arbeiter in der Sowjetunion über 15 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, sind sie nur mit 0,9 Prozent im Parlament vertreten. Umgekehrt gehören in Rußland nur 3 Prozent aller Bewohner der kommunistischen Partei an, sie hat aber trotzdem 86 Prozent aller Sitze. 65 Prozent der Abgeordneten sind Berufsbeamte, Parteifunktionäre, MWD-Männer (Geheime Staatspolizei) und hohe Militärs, 15 Prozent Intellektuelle anderer Art. Die Bauern (Kolchosmitglieder) machen die letzten 10 Prozent aus. Dabei sind neun Zehntel von diesen 10 Prozent „Bauern" Vorsitzende von Kolchosen, also gut bezahlte landwirtschaftliche Beamte; ebenso sind die 10 Prozent der Arbeiterdelegierten durchweg „Stachanowleute", also Techniker und Werkmeister, deren Lohn und Lebensstandard hoch über dem des gewöhnlichen Arbeiters liegt. Man kann schon aus dieser Statistik ermessen, was es mit der Bezeichnung Sowjetrußlands als „Republik der Bauern und Arbeiter" auf sich hat.

Lenin allerdings huldigte noch der utopischen Idee, wenn es nicht ein bloßer Propagandatrick war, in seinem Zukunftsstaat könne die Gleichheit in der Form hergestellt werden, daß alle Arbeiten von allen Staatsbürgern abwechselnd verrichtet werden. Nach ihm sollte jede Köchin lernen, den Staat zu leiten, also ein paar Wochen im Suppentopf rühren und dann ein paar Wochen regieren. Die sowjetrussische Wirklichkeit sieht demgegenüber anders aus. Aus der folgenden Übersicht, die nach B. Kalnins („Arbeiterzeitung", Wien, 13. 8. 50) und anderen Quellen zusammengestellt ist, geht hervor, daß die Zahl der Parlamentsmitglieder, die aus dem Arbeiter- und Bauernstand kommen, ebenso wie auch der Parteilosen, mit jeder Wahl abnimmt; an ihre Stelle treten Intelligenzler und Parteigenossen. Gleichzeitig verschiebt sich das Lebensalter der Deputierten stark nach oben (ihre Wählbarkeit wurde 1946 von 18 auf 23 Jahre hinaufgesetzt). Die Übersicht gibt die Verhältnisse des Unionrates, im Nationalitätenrat sind sie annähernd gleich.

| | | Arbeiter | Bauern | Intelligenz | Kommunisten | Parteilose |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Gesamtbevölkerung | 1950 | 15% | 68% | 17% | 3% | 97% |
| Unionsratdelegierte | 1920 | 45% | 45% | 10% | — | — |
| | 1937 | 45% | 24% | 31% | 81% | 19% |
| | 1946 | 42% | 22% | 36% | 84% | 16% |
| | 1950 | 35% | 18% | 47% | 86% | 14% |
| „wirkliche" Arbeiter usw. (alle in leitender Stellung) | | 10% | 10% | 80% | | |

Das Sowjetparlament, das wie der Reichstag Hitlers in Wirklichkeit bloß den Akklamationsraum für die Entscheidungen des Diktators und der obersten Parteispitzen darstellt, ist heute eine von Orden und Uniformen strahlende Parteiversammlung, wie sie in keinem westlichen Staat mehr zu sehen ist. Die Mitglieder verdanken der Partei alles und sind ihr rückhaltlos ergeben. Sie bilden eine neue Kaste, die sich vom Volk völlig getrennt hat. Ihr Kreis wird nur spärlich durch Jugendliche aus dem Arbeiter- und Bauernstand ergänzt, 80 Prozent des Nachwuchses stellen vielmehr schon die Kinder der Parteiangehörigen. Der einzige Erfolg der großen Umwälzung bestand also darin, daß die dünne, herrschende Oberschicht von einst durch eine andere ebenso dünne Oberschicht ersetzt wurde. Die breite Masse des schaffenden Volkes hat wenig gewonnen.

**Zwangsarbeit in Sowjetrußland.** Wenn man im Parlament die Arbeiter vermißt, so findet man sie um so zahlreicher in den Zwangsarbeitslagern. Die Sowjetunion ist nicht nur der größte, sondern wohl auch der an Bodenschätzen reichste Staat der Erde. Nur weisen ausgedehnte Gebiete ein so mörderisches Klima auf, daß dort niemand freiwillig leben will. So ging das Regime in immer steigendem Maße dazu über, Holz, Kohle, Eisen, Silber, Gold von gezwungenen Arbeitskräften, auf deren Leben und Gesundheit es nicht ankommt, ausbeuten zu lassen. Das sowjetische MWD, dem die Verwaltung aller Arbeitslager untersteht, sorgt dafür, daß immer genügend Sklaven herbeigeschafft werden. Rechnet man bei einer Bevölkerung von 200 Millionen ungefähr die Hälfte Frauen, ein Viertel arbeitsunfähige Kinder, Greise und Kranke, so ist, bei nachweislich ungefähr 15 Millionen Zwangsarbeitern, von den schätzungsweise 75 Millionen arbeitsfähiger Männer jeder fünfte männliche Sowjetbürger zur Zwangsarbeit verurteilt. Mithin dürfte jede Familie ein Mitglied im KZ haben. Diese Zahlen sind durch Feststellungen, die dem Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen in Fülle vorlagen, sicher beglaubigt. Die wesentlichen Teile des englischen Buches von Dallin und Nicolajewski, über das in dieser Zeitschrift im Mai 1950 (S. 141—145) ausführlich berichtet wurde, sind auch deutsch erschienen (unter dem Titel „Arbeiter oder Ausgebeuteter?" Verlag Neue Zeitung, München 1948). Außerdem liegen eine Anzahl neuer, glaubwürdiger Erlebnisberichte vor, die kürzlich in Pariser Verlagen herausgekommen sind, zum Beispiel W. A. Krawtschenko, Schwert und Schlange (L'épée et le Serpent); Elinor Lipp, Elf Jahre in sowjetischen Zuchthäusern (Onze ans dans les bagnes soviétiques); A. Cilliga, Zehn Jahre hinter dem Eisernen Vorhang (Dix ans derrière le rideau de fer); Guy Vinatrel, Der UdSSR-KZler (L' URSS-concentrationaire); A. Eckard, Aus Rußland geflohen (Echappé de Russie). Alle diese Berichte zeigen mit erschreckender Deutlichkeit, wohin eine auf materialistischer Weltanschauung beruhende Diktatur führt.

**Die Haltung der amtlichen russischen Kirche.** In der Festpredigt, die der orthodoxe Patriarch von Moskau zu Stalins 70. Geburtstag am 21. Dezember 1949

in seiner Kathedrale gehalten hat (Journal Moskowskoj Patriarchii, 1950, Heft 1, S. 4), sagte er u. a.: „Wir Männer der Kirche müssen Stalin in besonderer Weise danken für seine verständnisvolle Haltung gegenüber den Bedürfnissen unserer Kirche. Alle Fragen, die sich uns stellen und die zugleich den profanen Bereich berühren, löst er in einem für die Kirche günstigen Sinn. Unsere heilige Kirche hat in ihm einen treuen Verteidiger ... Wir sind heute in großer Zahl in unseren Heiligtümern zusammengekommen, wie es sich für uns Gläubige und Mitglieder der Kirche geziemt, um durch Gebet zur Feier dieses für ihn und für uns alle so denkwürdigen Tages beizutragen; um ihm die Gnade zu erlangen, daß der Herr fortfahre, die Heldentaten zu segnen, die er im Dienste des Vaterlandes und des Volkes vollbringt, und daß er ihm Erfolg gebe in allen seinen glücklichen Unternehmungen. Der Herr möge ihm langes Leben schenken, in Gesundheit und Wohlfahrt, am Steuerruder unseres Vaterlandes, und daß unser Land blühen möge unter seiner weisen Leitung, lange, sehr lange Jahre, zur Freude und zum Glück seiner Völker. Amen."

Was mögen die Millionen Geknechteter zu dieser Predigt ihres obersten Hirten sagen? Schon unter dem Zarismus hat die orthodoxe Kirche immer auf Seiten der Unterdrückerschicht gestanden, was bei einer Staatskirche vielleicht gar nicht zu vermeiden ist. Auch jetzt geht sie Hand in Hand mit den Sklavenhaltern, nur diesmal mit völligen Atheisten. Auch in den übrigen Heften der Moskauer Patriarchatszeitung steht an erster Stelle oft irgendein politisches Huldigungstelegramm, dann folgen Berichte über religiöse Versammlungen, über Berufungen von Bischöfen und andere administrative Maßnahmen, dann stets die eine oder andere Predigt, die bei besonderen Anlässen gehalten wurde. In diesen Predigten kehren zwei Gedanken immer wieder: Die Gläubigen sollen sich vor Sektierern hüten — gemeint ist die russische Untergrundkirche, also Menschen, die sich aus Treue zu ihrem Christenglauben von der Stalin-Kirche getrennt haben — und vor allem: Der schlimmste Feind der Menschheit und besonders der Sowjetunion ist der römische Papst und die katholische Kirche. Der ganze Wust längst widerlegter dogmatischer und geschichtlicher Vorwürfe gegen den Westen wird hervorgeholt. Neu hinzu kommen Reden, die die „Rückführung" der katholischen Unierten zur Orthodoxie rechtfertigen sollen und Phrasen aus dem sowjetischen „Kreuzzug des Friedens", den angeblich niemand so sehr sabotiert wie der römische Papst (vgl. dazu die interessante Chronik von P. Dumont O. P. im letzten Heft von „Russie et Chrétienté", Boulogne-sur-Seine, „Istina", Nr. 1/2, 1950). Ob die einzige religiöse Zeitschrift, die in einem Zweihundertmillionenvolk in nur kleiner Auflage erscheinen darf, nicht etwas Besseres zu tun hätte als die Gottlosigkeit zu loben und die katholische Kirche zu schmähen?

# Umschau

## Jesuitische Erziehungsarbeit

Am 3. September dieses Jahres ging in Versailles ein internationaler Kongreß zu Ende, den die Gesellschaft Jesu eine Woche lang unter ihren im Schulbetrieb tätigen Mitgliedern veranstaltet hatte. Aus Anlaß des Hl. Jahres hatten die vier französischen Provinzen der Gesellschaft ihren alljährlichen Kongreß über innerfranzösische Kollegs- und Erziehungsfragen auf internationale Basis gestellt. Unter den rund 150 Teilnehmern stellten die Franzosen naturgemäß die meisten. Aus dem Ausland waren Vertreter von Belgien, Deutschland, Kanada, Holland, Italien, Australien, England, Schweiz, Amerika, Österreich, China, Syrien und Spanien zugegen.

Der Kongreß für Erziehungsfragen der französischen Jesuiten findet seit Kriegsende jedes Jahr in einem anderen Kolleg statt. In einer neuen Umgebung mit andersartigen Lebensbedingungen tauschen die im Schuldienst wirkenden Patres ihre Erfahrungen aus, besprechen ihre Methoden und setzen sich mit den Erfordernissen der Zeit auseinander. Die Tagung steht jeweils unter einem Leitgedanken, der alle Vorträge, Besprechungen und Veranstaltungen durchziehen soll: zum Beispiel die religiöse Erziehung in den Kollegien der Gesellschaft, die Zeitgemäßheit unserer Schulordnungen usw. Das Thema dieses Jahres war: „Die Entwicklung der gesellschaftlichen Struktur und die verschiedenen Unterrichtsformen in den Kollegien der Gesellschaft."

Bemerkenswert an der Tagung war, daß in der Reihe der Vorträge Laien und Priester in gleicher Weise zur Geltung kamen, obwohl die Zuhörerschaft nur aus Ordensmitgliedern bestand. Die Laien waren ehemalige Schüler verschiedener französischer Kollegien. Der Direktor der Société des Produits Chimiques du Gerland, Joseph Lepercq, entwickelte im Eröffnungsvortrag das Werden der modernen Sozialstruktur. François Liot, der Nationalsekretär der JEC (Jeunesse étudiante catholique), sprach über die Bedeutung der geistigen Eliten in der heutigen Gesellschaft, der Generaldirektor der Etablissements Krieg et Zivy über „Technik und Bildung". Gerade die Tatsache, daß führende Laien zu Fragen sprachen, in denen sie nicht durch Examina als „Fachleute" qualifiziert waren, gab ihren Worten große Lebensnähe und eröffnete den Leuten vom Fach Durchblicke, die sich vom Schulraum her nicht ohne weiteres aufgedrängt hätten.

Über das Inhaltliche hinaus ergab sich ein abgerundeter Überblick über die gewaltige Erziehungsarbeit, die die Gesellschaft Jesu heute wieder in der ganzen Welt leistet. Zwar tritt die Bedeutung ihres Schulwesens nicht mehr in allen Ordensprovinzen gleichmäßig in so starkem Maße hervor wie etwa in den Zeiten der Glaubensspaltung. Ihr Aufgabenbereich hat sich bedeutend erweitert. Trotzdem steht auch jetzt noch die Arbeit in den Kollegien an der Spitze. Etwa 10000 von ihren annähernd 30000 Mitgliedern sind im Schulwesen tätig, nicht eingerechnet die vielen Professoren, die die Gesellschaft zur Heranbildung ihres eigenen Ordensnachwuchses braucht. Über 11000 Laien stehen den Patres im Unterricht zur Seite. Es ist bei den Zahlen für Ordensmitglieder und auch für Laien zu berücksichtigen, daß sie den Gesamteinsatz von Kräften im Erziehungswerk wiedergeben wollen. Sie umfassen also in beiden Fällen auch die nicht unmittelbar im Unterricht verwendeten Kräfte, zum Beispiel die Verwaltungsorgane.

Trotzdem bleibt die Zahl der Lehrer sehr hoch. Sie unterrichten an jeglicher Art von Schulen, von Grundschulen angefangen bis zur Universität. Das Hauptgewicht liegt im höheren Schulwesen. Vorbereitungsschulen dazu werden meist nur übernommen, wo die Verhältnisse es verlangen, zum Beispiel in den Missionsgebieten. Wo die staatliche Gesetzgebung eine freizügige

Schulgestaltung zuläßt, wird die Hauptarbeit in höhere Schulen und Universitäten verlegt. Die augenblicklich größte Universität der Gesellschaft ist die Fordham University in New York mit mehr als 13000 Hörern. Die Patres in den Vereinigten Staaten sind heute wohl die aktivsten in der Schularbeit. Über 42 Prozent sind in der Erziehung tätig. Neben mehreren Universitäten betreuen sie eine große Anzahl von Colleges. Insgesamt haben sie 82 verschiedene Schulen fast ausschließlich höherer Gattung. Davon sind 64 in den USA selbst, 18 in den zu ihnen gehörenden Missionsgebieten. An Zahl werden sie allerdings noch übertroffen von Spanien, mit 44 Schulen im Heimatland und 43 in den Missionen, und vom englischen Imperium mit insgesamt 90 Schulen. Die geringste Zahl von Kollegien haben die slavischen Provinzen. Es wird etwas überraschen, daß die in der Deutschen Assistenz zusammengefaßten Provinzen (Oberdeutschland, Ostdeutschland, Niederdeutschland, Österreich, Holland, Ungarn, Schweiz, Lettland-Litauen mit ihren Missionen in Japan und den nordischen Ländern) an zweitletzter Stelle stehen. Sie haben zusammen nur 28 Kollegien, davon sind die meisten in Holland. Nur etwas mehr als 24 Prozent der Mitglieder dieser Provinzen sind in der Schule tätig.

Innerhalb des Bundesgebietes befinden sich Kollegien in St. Blasien (Schwarzwald), in Bad Godesberg, in Büren (Westfalen), in Hamburg und Westberlin. Es sind reine Gymnasien. Dazu kommt noch die Priesterbildungsstätte in Frankfurt am Main. Dem in der Geschichte des Ordens Bewanderten wird der große Gegensatz zu den ersten beiden Jahrhunderten der Gesellschaft Jesu auffallen. Im Jahre 1725 betrug die Zahl der Kollegien in der damaligen Deutschen Assistenz 209. Man darf aber nicht vergessen, daß sich die deutschen Jesuiten erst nach Aufhebung der Kulturkampfgesetze von 1872 in stärkerem Maße dieser Aufgabe widmen konnten. Den Jesuiten wurde erst 1917 wieder gestattet, nach Deutschland zurückzukehren. Außerdem muß der Orden beweglich genug sein, unbeschwert von den Bindungen der Tradition den jeweils neuen Zeitaufgaben seine Hauptkraft zuzuwenden. In den Ländern, wo die Erziehungsarbeit nicht so sehr in die Breite gehen kann, wird sich alles auf die Heranbildung einer geistigen und noch mehr charakterlichen Elite richten müssen.

Form und Zahl der Kollegien hängen stark von der staatlichen Gesetzgebung ab. Es gibt Länder, in denen der Staat oder vielmehr die regierenden Parteien allen Privatschulen ablehnend, oft sogar feindlich gegenüberstehen (vgl. die Entwicklung im „Dritten Reich"). Es gibt aber auch Länder, in denen die Privatschulen als konstruktives Element des staatlichen Erziehungswesens angesehen werden. So besoldet zum Beispiel Holland, ein zum größten Teil nicht katholischer Staat, alle zum Schulbetrieb gehörenden Lehrer und Angestellten der Kollegien. Daß die Entfaltungsmöglichkeiten dadurch größer werden, liegt auf der Hand. In den meisten Ländern aber müssen sich die Kollegien aus eigener Kraft unterhalten. Wenn sie trotzdem auf der Höhe bleiben wollen, wird neben hoher schulischer Leistung auch großes wirtschaftliches Geschick verlangt.

Der Einfluß, den die Kollegserziehung ausübt, läßt sich naturgemäß nicht mit Zahlen erfassen. Abgesehen von der apostolischen „Nebenarbeit" der Patres bildet sich durch ihre Schüler vor allem in deren Familien ein geistiger Außenbezirk von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Man wird gewiß nicht erwarten, daß bei jedem Schüler das gesteckte Ziel intellektuell und charakterlich erreicht wird. Dennoch darf man hoffen, daß die 305000 Schüler in den 473 Kollegien der Gesellschaft Jesu, die täglich durch die Schulräume und Hörsäle des Ordens gehen, die aufgewandte Arbeit lohnen und die Sache Gottes in der Welt vorantragen helfen.

Karl Erlinghagen S. J.

## Die Görresgesellschaft heute

Im Jahre 1941 wurde die „Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" vom nationalsozialistischen Regime aufgelöst. Kurz nach dem Zusammenbruch bereitete man ihre Wiederherstellung vor, die im Jahre 1948 Wirklichkeit geworden ist. Schon ein Jahr darauf trat die GG mit ihrer 62. Generalversammlung zu Köln vor das Licht der Öffentlichkeit. Die neuen Lebensimpulse, die davon ausgegangen sind, zeigten sich bei dem diesjährigen Mainzer Treffen (vom 7.—10. Oktober), der 63. Generalversammlung. Das Pontifikalamt im herrlichen Mainzer Dom, ein Konzert, das Bruckners achte Symphonie zu Gehör brachte, eine kirchenmusikalische Andacht mit klassischen A-Capella-Gesängen des Domchors sowie andere, mehr gesellige Veranstaltungen gaben der Tagung den festlichen Rahmen. Die Universität erwies sich als idealer Tagungsort. Es ist dort ernst gearbeitet worden. Man begnügte sich nicht mehr wie in Köln mit öffentlichen Vorträgen, der Schwerpunkt der Arbeit lag diesmal in den nebeneinander herlaufenden Sitzungen der einzelnen Sektionen, wo 34 Gelehrte in hochwertigen Vorlesungen ihre Forschungen darboten. Die gut gelungene Tagung erfüllte alle Teilnehmer mit Freude und neuem Mut. Kein Zweifel, die GG beginnt ihre alte Kraft langsam zurückzugewinnen. Das Schwierigste jedenfalls, der Neuanfang, ist geglückt.

Es hat des festen Entschlusses klar denkender Männer bedurft, die GG wieder ins Leben zu rufen. Neben der müden Resignation, die viele in der Kriegs- und Nachkriegszeit befallen hatte, waren hier und dort kritische Stimmen zu hören, die sich gegen die Wiederherstellung der GG wandten. Die neue Zeit, so meinte mancher, brauche neue Formen. Die GG sei 1876 aus dem Geist des Kulturkampfes heraus gegründet worden. Was sie erstrebt habe: die Heranziehung katholischer Wissenschaftler gegenüber einem Staat, der die Katholiken von den akademischen Lehrstühlen möglichst fernzuhalten versuchte, sei überholt. Wir müßten heute in die Weite wirken, dürften uns nicht abschließen. So gutgemeint diese Gedanken waren, so wenig trafen sie den Kern der Sache.

Gewiß hat die Not der Stunde im Jahre 1876 die GG hervorgebracht, aber es ist unrichtig, zu behaupten, der Geist des Kulturkampfes habe das eigentliche Wesen der Gesellschaft geprägt. Der Kulturkampf gab die Veranlassung zu ihrer Gründung, die leitenden Ideen der GG sind jedoch bald über die zeitbedingte Situation hinausgewachsen. Es geht letztlich um die Frage der Wissenschaft. Daß es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt, darüber ist man sich seit langem klar. Es kommt nur darauf an, wie wir uns zu dieser Tatsache verhalten. Man kann sich von den Gelehrten anderer Weltanschauungen abschließen, man kann ihnen aber auch im klaren Wissen um die Grenze möglichst weit und offen entgegenkommen. Man kann sie als Gegner betrachten und bekämpfen, aber auch freundschaftlich und kollegial mit ihnen zusammenarbeiten. Beide Haltungen sind möglich, und es bedarf keiner Frage, welche von beiden die heute gegebene ist. Aber die Tatsache der weltanschaulichen Bindung jeder wissenschaftlichen Tätigkeit bleibt bestehen, und es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, ihr nicht Rechnung zu tragen. Wenn sich daher die katholischen Gelehrten Deutschlands zu einer Forschungsgemeinschaft zusammenschließen, nicht zu Angriff und Verteidigung, sondern zu gegenseitigem Austausch und zur Inangriffnahme gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeiten, so läßt sich dagegen nichts Stichhaltiges einwenden.

Der Präsident der GG, Prof. Dr. Hans Peters, hat in seiner Eröffnungsrede auf der Mainzer Versammlung das soeben gestreifte Problem energisch angegriffen. Er zeigte, wie sich die weltanschauliche Gebundenheit der Wissenschaft sowohl in der Wahl des Forschungsgegenstandes wie auch in den Voraus-

setzungen und Beurteilungsmaßstäben innerhalb der Forschung auswirkt. Empfehlen schon diese beiden Gründe den Zusammenschluß der katholischen Gelehrten, so dürfte ihn eine weitere Erwägung als schlechthin notwendig erweisen, die Sorge nämlich für den wissenschaftlichen katholischen Nachwuchs. „So groß angeblich im Bereich der geistigen Berufe", so führte Peters aus, „der Überfluß an Menschen mit Durchschnittsleistungen ist, ebenso sehr mangelt es überall — auch in der Wissenschaft — an erstklassigen Kräften. Wo immer hervorragende Begabungen für die wissenschaftliche Laufbahn vorhanden sind, muß ihnen die Chance zur Erfüllung ihrer Berufung wenigstens materiell gegeben werden. Soweit dies nicht von anderen Stellen aus bereits geschieht, muß die GG helfend einspringen." Man darf diesen treffenden Worten vielleicht hinzufügen: Gerade heute, wo die Not der Zeit die wissenschaftliche Arbeit so sehr gefährdet, ist es besonders wichtig, auf unseren katholischen wissenschaftlichen Nachwuchs zu achten. Die wenigen Stipendiatstellen, die beschränkte Beihilfe der Notgemeinschaft der Wissenschaften, der Max-Planck-Stiftung sind für die jungen Wissenschaftler jeder Weltanschauung bestimmt, sie genügen sicher nicht, dem katholischen Volksteil Deutschlands den Einfluß zu sichern, der ihm auf dem Gebiet der Wissenschaft zukommt. Es geht hier nicht um eine lobenswerte, aber schließlich nicht lebenswichtige Sache, es geht um eine entscheidende Frage, die gar nicht ernst genug genommen werden kann.

So ist die GG eine sehr zeitgemäße Einrichtung, sie bringt aber außerdem noch etwas mit, was ihr vor manchen anderen Organisationen einen kaum aufholbaren Vorsprung gibt: ein reiches, in jahrzehntelanger Arbeit erworbenes Erbe. An erster Stelle sind hier die Zeitschriften zu nennen: das Historische Jahrbuch, der Oriens Christianus, das Philosophische Jahrbuch (erschienen auf Veranlassung und mit Unterstützung der GG), die Römische Quartalschrift (ein historisch-archäologisches, auf der Zusammenarbeit des Priesterkollegs am Campo Santo in Rom und des Römischen Instituts beruhendes Forschungsorgan). Dazu gesellte sich eine lange Reihe von Reihenwerken: Die Studien und Darstellungen sowie die Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, die Veröffentlichungen zur Kirchen- und Papstgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung des Vatikanischen Archivs, die Vatikanischen Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung, die Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, die Collectanea Hierosolymitana, die Forschungen zur Geschichte der Philosophie der Neuzeit, die Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaften sowie der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, die Schriften zur deutschen Literatur, die Spanischen Forschungen. Eine besondere Leistung der GG stellten schließlich drei große Gemeinschaftswerke dar: das Staatslexikon, das in den Anfängen bis auf die Jahre 1887—96 zurückreichend, 1927—32 in dritter Auflage vom Verlag Herder herausgebracht worden ist und die katholische Staats- und Soziallehre über Deutschland hinaus in alle Länder getragen hat; die monumentale, noch nicht vollendete Ausgabe der Quellen zum Konzil von Trient und die gleichfalls unvollendete Ausgabe der Werke Josephs von Görres. Kaum zu erfassen sind die zahlreichen Studien, die von der GG zwar angeregt, aber nicht unter ihrem Namen erschienen sind. Man ersieht aus dieser kurzen Aufzählung, welch reich verzweigtes, blühendes Unternehmen vernichtet wurde, als der Nationalsozialismus die GG aufhob. Es wäre unverantwortlich gewesen, wenn man nach dem Zusammenbruch des Regimes die GG mit ihrer vielseitigen wissenschaftlichen Tradition nicht wieder ins Leben gerufen hätte.

Freilich können die Arbeiten kaum wieder im alten Umfang aufgenommen

werden. Vielleicht ist das auch kein Schaden. Die GG sieht sich jetzt in der Lage, Altes, weniger Bewährtes ruhen zu lassen, dafür aber Neues, Zeitnotwendiges zu begründen. Natürlich mußte sie bedacht sein, die großen, unentbehrlichen Unternehmungen sofort wieder aufzugreifen. So ist im letzten Jahre unter Leitung von Prof. Dr. Spörl das Historische Jahrbuch neu erschienen. Prof. Dr. Siegmund hatte schon im Jahre 1946 aus eigener Initiative das Philosophische Jahrbuch aufleben lassen, das nunmehr wieder in engere Verbindung mit der GG gebracht werden soll. In Bälde wird wohl auch die Römische Quartalschrift wieder herauskommen. Mit besonderer Energie hat sich die GG der Quellenausgabe des Concilium Tridentinum angenommen. Wie Prof. Dr. Jedin berichtete, ist Band VI, 1 vor wenigen Wochen im Verlag Herder erschienen, das Manuskript für Band VI, 2 steht kurz vor dem Abschluß. Band VII wird bearbeitet und soll trotz der schwierigen Finanzlage nach Kräften gefördert werden. Über die Fortsetzung der Görres-Ausgabe referierte Prof. Dr. Just. Auch hier sind die Arbeiten zu einem guten Teil vergeben. Was die Reihenwerke betrifft, wird man sich vorläufig mit wenigem zufrieden geben müssen. Bis jetzt sind nur die Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaften in Gang gekommen. Wie vorher ist die GG in Sektionen gegliedert. Es bestehen Sektionen für Geschichte, Philosophie, Altertumskunde, Orientalistik, Rechts- und Staatswissenschaften, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Kunstgeschichte, Musikgeschichte, Volkskunde, Naturwissenschaften und Technik.

Von besonderer Bedeutung ist, daß die GG auch im Ausland wieder Wurzel gefaßt hat. Das Römische Institut der GG, das offiziell nie aufgelöst, aber im Lauf des Krieges faktisch lahmgelegt worden war, ist in diesem Jahr wieder erstanden. In Rom wohnende deutsche katholische Gelehrte sind dort mit den Stipendiaten der GG zusammengeschlossen. Bei den monatlichen Zusammenkünften im Campo Santo Teutonico finden sich auch die in Rom anwesenden nichtkatholischen Historiker und Archäologen gerne ein. Hier wird eine besondere Aufgabe deutlich, die die GG in dieser Zeit des Übergangs zu leisten hat. Solange im Ausland andere deutsche Forschungsinstitute nicht zugelassen sind, wird die GG dort, wo sie ein Institut gründen kann, die deutsche Wissenschaft zu vertreten und die an Ort und Stelle weilenden deutschen Gelehrten zu sammeln haben. Sie verdient sich damit den Dank aller deutschen Wissenschaftler und legt so den Grund zu einer noch engeren kollegialen Zusammenarbeit, als sie schon vorher bestanden hat. Bis jetzt besitzt die GG nur in Rom ein Auslandsinstitut, doch wurden inzwischen neue Verbindungen nach Spanien angeknüpft. Die erste Fühlung mit dem Consejo de Investigaciones Cientificos hat Prof. Dr. Neuß schon 1949 aufgenommen. Bei der diesjährigen Tagung erschien ein Vertreter des Consejo in Mainz. Es wurde ein Kuratorium für die spanischen Forschungen gegründet. Schwieriger dürfte es sein, auch das Auslandsinstitut der GG in Jerusalem wieder aufzumachen. Jedenfalls eröffnen sich der GG in der Pflege der ausländischen Beziehungen ganz eigene Möglichkeiten. Das zeigte die Mainzer Generalversammlung. Der Präsident konnte dort Wissenschaftler aus Belgien, England, Frankreich, Holland, Italien, Luxemburg, Österreich, der Schweiz, Spanien, den Vereinigten Staaten begrüßen. Drei ausländische Forscher hatten Sektionsvorträge übernommen.

Aber das alles ist erst Anfang. Die GG hat noch keineswegs ihre frühere Stärke erreicht. Gegenüber 3000 bis 4000 Mitgliedern der früheren Jahre beträgt die heutige Zahl etwa 900. Da durch die Auflösung das gesamte Archiv der GG und damit auch die Mitgliederliste verloren gegangen ist, konnten die früheren, heute noch lebenden Mitglieder nur zu einem geringen Teil

zum Wiedereintritt aufgefordert werden. Die Teilnehmer der Mainzer Generalversammlung wurden dringend ersucht, bei der Erfassung der alten und bei der Werbung neuer Mitglieder mitzuhelfen.

Man spricht in letzter Zeit viel von der Notwendigkeit einer katholischen Akademie. Bekanntlich ist der Fuldaer Bischofskonferenz sogar schon eine entsprechende Denkschrift überreicht worden. Der Präsident der GG hat in Mainz zu dem neuen Plan vorsichtig Stellung genommen. Mit Recht wies er darauf hin, daß die Bezeichnung „Katholische Akademie" irre führen könnte. Es ist nämlich keine Akademie der Wissenschaften gemeint, „sondern ein weltanschaulich ausgerichtetes Bildungs- und Lehrinstitut, also weit eher Universitätsveranstaltungen, bei denen die Lehre vor der Forschung den entscheidenden Vorrang hat". „Nach dem bisherigen Stand der Pläne ist weder eine Herausgabe rein wissenschaftlicher Arbeiten, noch eine Begründung in- oder ausländischer Forschungsinstitute, keine Förderung der wissenschaftlichen Arbeiten katholischer Gelehrter als solcher, keine Zusammenfassung der Gelehrten und wissenschaftlich interessierten Persönlichkeiten auf Tagungen, keine Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses als solchen usw. vorgesehen. Das würde auch in die bisher vorliegenden Pläne nicht hineinpassen." Damit ergibt sich eine klare Abgrenzung zur Aufgabe der GG. Der Schreiber dieser Zeilen hält sich nicht für berufen, den Plan einer „Katholischen Akademie" zu erörtern, wohl aber möchte er auf die berechtigten Interessen der GG nachdrücklich hinweisen. Sollten diese durch eine neue Organisation verletzt werden, so würde dem katholischen Deutschland ein großer Schaden entstehen. Die sympathische Offenheit, mit der die Befürworter der „Katholischen Akademie" der GG ihre Pläne dargelegt haben, gibt die Hoffnung auf gegenseitiges Verstehen und Zusammenarbeiten.

Friedrich Kempf S.J.

## Historische Katastrophen im Sonnensystem?

Ungewöhnliche Verbreitung hat der Inhalt eines Buches gefunden, das den Anspruch erhebt, aus der Biblischen Geschichte und der Mythologie des Altertums beweisen zu können, daß in den letzten vier Jahrtausenden im Bereich des Sonnensystems katastrophale Vorgänge stattgefunden haben, die eine Revision der Grundlagen von Astronomie, Biologie, Chronologie und Geologie erfordern. Auch zahlreiche in Deutschland verbreitete Zeitschriften haben die Gedanken aus „Worlds in Collision" von Immanuel Velikovsky ausführlich wiedergegeben, und seine revolutionären Behauptungen sind nicht ohne Eindruck geblieben. Dennoch ist der wissenschaftliche Wert des in einem angesehenen Verlag[1] erschienenen Buches gering. Schon die Quellen sind häufig bedenklich, fast immer ist es aber die Methode ihrer willkürlichen oder falschen Auswahl und Interpretierung.

Velikovsky behauptet, daß in historischer Zeit, nämlich im 14., 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., die Erde nahen Vorübergängen anderer Himmelskörper ausgesetzt war, die von katastrophalen Folgen begleitet wurden. Die Kollision im 14. Jahrhundert v. Chr. soll mit einem riesigen Kometen erfolgt sein, wobei es neben einer Verlagerung der Erdachse zu einem zeitweiligen Stillstand der Erdrotation oder sogar einer Umkehr ihrer Rotationsrichtung kam. Daneben sollen gewaltige Erdbeben, Gewitter und Vulkanausbrüche stattgefunden haben; neben zahlreichen Meteoriten seien Öl- und Zuckermassen auf die Erde gefallen. Der Komet habe nach dem Zusammenstoß seine Bahnverhältnisse grundlegend geändert und sei uns heute als Planet Venus bekannt. Die Kollisionen des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr. haben nach Velikovsky in nahen Vorübergängen der Planeten Venus und Mars an der Erde bestanden; die Folge war u. a.

[1] Immanuel Velikovsky, Worlds in Collision, The MacMillan Co., New York 11, N. Y.

eine Verlängerung des Erdjahres von 360 auf 365¼ Tage.

Die Argumente seiner Hypothesen bilden eine historische und eine astronomische Gruppe. Die erste enthält ein außerordentlich umfangreiches Material. Weit über tausend Stellen werden aus der alten Literatur der Ägypter, Babylonier, Chinesen, Griechen, Juden usw., den Sagen der Eskimos, Germanen, Indianer und anderer Völker — zumeist in Fußnoten — angezogen, was die Lektüre des Buches recht unbequem macht.

Zahlreiche Irrtümer, so zum Beispiel die Annahme der Gleichzeitigkeit der dem Gilgamesch-Epos und dem Buch Exodus zugrunde liegenden Vorgänge oder die Identifizierung des Typhoeus der griechischen Sage mit dem Typhon der ägyptischen Mythologie, ferner mit Pallas (Minerva) sowie dem letzten König des Mittleren Reichs u. a. sind dem Autor unterlaufen. Dieser Typhoeus oder Typhon, ein „celestial monster", spielt überhaupt eine große Rolle. Für die Genauigkeit, mit der Velikovsky Quellen benutzt und interpretiert, mag ein Beispiel genügen. Er behauptet, nach Herodot habe der letzte Akt des Kampfes zwischen Zeus und Typhon am See Serbon stattgefunden. Bei Herodot III, 5 steht aber, daß an diesem See, wo sich Typhon verborgen hält, Ägypten beginnt; nichts von Zeus oder Kampf. Velikovsky fährt dann fort, wenn Typhon auf dem Grund dieses Sees liege, sei er wohl Pharao!

Der mythologische Typhon wird mit dem großen Kometen der ersten Kollision gleichgesetzt. Veranlassung ist eine Bemerkung von Plinius über einen furchterregenden Kometen, den er nach einem König jener Zeit, Typhon, benennt. Dieser Typhon soll der letzte König des Mittleren Reichs (Ende 1788 v. Chr.) gewesen sein. Das Erscheinungsdatum des Kometen wird ziemlich unkritisch von Hevelius (17. Jahrhundert) übernommen, der es auf das Jahr 2453 nach Erschaffung der Welt verlegt. Diese wiederum fixiert Hevelius auf das Jahr 3948 v. Chr., so daß der Komet 1495 v. Chr. aufgetreten sein muß. Das Datum verträgt sich aber offensichtlich nicht mit der Regierungszeit des letzten Königs des Mittleren Reichs.

Der Verfasser dieses Aufsatzes ist nicht kompetent für eine genauere Würdigung des literarischen und folkloristischen Materials. Einer solchen bedarf es im Grunde auch nicht, da evident ist, daß Velikovskys Hypothesen mit völlig gesicherten Naturgesetzen und astronomischen Erkenntnissen unvereinbar sind. Das Buch verrät nicht nur eine vielleicht verzeihliche Unkenntnis seines Autors in der naturwissenschaftlichen Nomenklatur, sondern auch grobe Unkenntnis zahlreicher unbestreitbarer Tatsachen. Es sind zum Beispiel keine Kometen bekannt, die auf hyperbolischen Bahnen in das Sonnensystem eintreten. Die bisher entdeckten haben Bahnverhältnisse, die sie zwanglos als Mitglieder dieses Systems ausweisen. Von den vielen Hunderten von Kometen, die seit dem Beginn der modernen Astronomie, also etwa seit Tycho Brahe oder Kepler, erschienen sind, hat kein einziger eine mit der Erde oder Venus auch nur entfernt vergleichbare Masse besessen. Selbst die kleineren Planetenmassen sind um einen Faktor $10^9$ größer als die Kometenmassen. Kometen sind daher völlig außerstande, nennenswerte Wirkungen auf einen Planeten auszuüben, geschweige denn die Richtung seiner axialen Rotation umzukehren. Aus dem Kopf der Kometen entweichen auch keine Steine, die seinen Schweif bilden; dieser besteht vielmehr aus gasförmigen Partikeln. Nur der sehr kleine Kern der Kometenköpfe enthält feste Teilchen. Ähnliche grobe Irrtümer über astrophysikalische Zusammenhänge sind in großer Zahl in dem Buch enthalten.

Aber selbst mit der klassischen Mechanik, die sich in allen Bezirken des Universums immer wieder bestätigt, geht Velikovsky in der großzügigsten Weise um. Auf Seite 384 sagt er zwar, die Hypothese seiner kosmischen Katastrophen könne mit der Newtonschen Me-

chanik in Übereinstimmung gebracht werden, bemerkt aber schon drei Seiten weiter, daß er im Angesicht der „historischen Tatsachen" skeptisch geworden sei, ob sie überhaupt noch gehalten werden könne. Wie diese „Tatsachen"-Synthese aussieht, mag am Beispiel der Bildung des Planeten Venus 1495 v. Chr. beleuchtet werden: Ein großer Körper wurde aus dem Planeten Jupiter heraus- und gegen die Erde geschleudert, prallte zurück, streifte bei einer Wiederkehr 52 Jahre später erneut die Erde, stieß gegen Mars, wobei dieser seine Bahn verließ, ein- oder zweimal mit der Erde kollidierte und nach etwa fünfzehn Jahren in seine alte Bahn zurückfiel. Alle diese Ereignisse sollen zum Überfluß auch noch an markanten Epochen der israelitischen Geschichte stattgefunden haben!

Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß diese Zusammenstöße in den weiten planetarischen Räumen überhaupt in so gehäufter Anzahl und kurzer Zeit eingetreten sein sollen, übersieht der Autor, welch ungeheure Energie in der Rotationsbewegung der Erde steckt, deren Drehsinn angeblich umgekehrt wurde. Eine Richtungsumkehr durch einen Stoß hätte die völlige Zerreißung des Erdkörpers zur Folge gehabt. Und woher stammen die störenden Kräfte, die die ungewöhnlichen Planeten- oder Kometenbewegungen bewirkten?

Begleitet waren diese Vorgänge durch andere, die zum Teil aus der Biblischen Geschichte postuliert werden, so beispielsweise Meteoriten, die etwa fünfzig Jahre in der „celestial sphere" verweilten und in den Tagen Josuas niederfielen. Der Kometenschweif brachte Petroleum- und andere Kohlenwasserstoffregen (das „Manna") sowie Fliegenplagen. Diese Fliegen sind physiologisch erstaunlich anpassungsfähig; sie wurden aus der kalten Methan- und Ammoniakatmosphäre des Jupiter mitgeführt und lebten in der warmen Sauerstoff-Stickstoff-Atmosphäre der Erde weiter! Neben zahlreichen ähnlichen Behauptungen werden auch Änderungen der Jahres-, Monats- und Tageslängen angenommen. Hier ist die Widerlegung besonders leicht. Wir haben ein genaues Verzeichnis beobachteter Mond- und Sonnenfinsternisse, das über das Jahr 1000 v. Chr. zurückreicht und mit der jetzigen Tages- und Jahreslänge vereinbar ist, mit auch nur wenig abweichenden Werten jedoch nicht. Hier wird wieder die Willkür sichtbar, mit der der Autor sein Material ausgewählt hat; ähnlich ist es mit der Hypothese der Venusentstehung. Sie steht im Widerspruch zu den Aufzeichnungen alter Kulturvölker, zum Beispiel enthält die Chronologie der Ägypter bereits vor dem Jahre 1500 v. Chr. Beobachtungen dieses Planeten, zu einer Zeit also, wo er nach Velikovsky noch gar nicht da gewesen sein konnte.

Die astronomischen Folgerungen des Buches sind völlig unsinnig, andere naturwissenschaftliche sind es offensichtlich auch. Es ist heute keine Frage, daß weder Mythologie noch Schriften des Alten Testamentes eine Registratur für die Naturgeschichte des Sonnensystems oder der Erde sein können, oder daß aus ihnen Beobachtungstatsachen abgeleitet werden können, die für oder gegen die Gültigkeit von Naturgesetzen sprechen. Dabei soll keineswegs geleugnet werden, daß es Sagen gibt, in denen in irgendeiner Weise auf Naturkatastrophen angespielt wird und die in der Überlieferung der Völker weitergetragen werden, deren realer Kern aber kaum noch herausgearbeitet und räumlich oder zeitlich genau bestimmt werden kann.

Eine kurze Bemerkung mag noch über einen religiösen Aspekt des Buches erlaubt sein. Es ist in einer weitverbreiteten Zeitschrift als wichtiger Schritt auf dem Wege einer Verständigung von Naturwissenschaft und Religion bezeichnet worden. Dem muß entschieden widersprochen werden. Die „Exegese" der Heiligen Schrift, die es vorlegt, hat kaum Ähnlichkeit mit der der christlichen Kirchen und ist wohl auch bei größtem Entgegenkommen nicht haltbar. Die Bibel

ist kein naturwissenschaftliches Werk. Naturwissenschaftliche Fragen gibt sie, wo sie zufällig berührt werden, in der Auffassung der Zeit ihrer Niederschrift wieder. Ein ernsthafter Naturwissenschaftler oder Theologe wird heute kaum noch daraus Kapital gegen Bibel oder Naturwissenschaft zu schlagen versuchen. Das Anliegen einer Verständigung von Naturwissenschaft und Religion liegt auf einer ganz anderen Ebene.

Gerhard Miczaika

## Die Menschenschleuder

Man hört wenig von neuen deutschen Büchern, die außerhalb unserer Grenzen Beachtung finden. Auf die Frage, welche Theaterstücke für die Deutung der deutschen Gegenwart wichtig seien, kann man dem Ausländer kaum mehr als die Namen von zwei Autoren nennen. Der deutsche Film ist auf der Biennale durchgefallen. Haben die Deutschen der Welt nichts zu sagen? Sie sollten doch so viel zu sagen haben!

Kunst und Literatur sind bei uns anscheinend noch nicht so weit, um aus dem Erlebnis der Gegenwart gültig über die Gegenwart zu sprechen. Doch die Zeit sucht sich ihre Zeichen, wo sie sie findet, und sie sucht sie zuerst dort, wo sie sich am stärksten fühlt. Es ist die Technik des Amüsierbetriebs, der auf ihre Art so etwas wie ein Symbol der Gegenwart gelungen ist. Die Konstruktion eines deutschen Ingenieurs scheint auf den Vergnügungsstätten der ganzen Welt Furore zu machen. Sie heißt: „Rotor".

Unter den Schaubuden, die auf dem Münchner Oktoberfest ihre Geheimnisse anboten, fiel eine nicht nur durch ihre etwas stattlichere Bauweise, sondern vor allem dadurch auf, daß vor ihrem Eingang der sonst dazugehörige Ritus der Anlockung fehlte. Es war hier überflüssig, daß ein „Direktor" durch Beredsamkeit und verheißungsvoll vorgestellte Probenummern sich seine Kunden erst herbeiholte. Die Schlange der Einlaßbegehrenden riß hier nicht ab. Denn was hier geboten wurde, das war aufregender, als die „Dame mit zwei Köpfen" oder den „stärksten Mann der Welt" zu besichtigen. Hier konnte man den Menschen des Zeitalters anschauen, so wie er sich selbst sieht und sehen will. Gleichsam, wie er in der Retorte des Schicksals zubereitet wird. Man konnte sozusagen an einem Experiment in praktischem Existentialismus teilnehmen. In der Form der Belustigung war jedem Gelegenheit gegeben, einmal sein innerstes Weltgefühl auszutoben.

Der Rotor ist ein großer, drehbarer Kessel, in den so viele Wagemutige eingelassen werden, als ringsherum an seiner Wand stehend Platz finden. Dann wird der Kessel mit rasch anwachsender Geschwindigkeit auf hohe Touren gebracht, und wenn die Zentrifugalkraft die Kreisenden so fest an die Wand gedrückt hat, daß sie wie Fliegen an ihr haften, wird der Boden unter den zappelnden Füßen weggesenkt. In verzerrten Stellungen, mit verrenkten Gliedern erwehren oder ergeben sich die Opfer der Gewalt, die mit ihnen macht, was sie will, und alle Umstehenden johlen vor Vergnügen dazu. Es ist komisch, selig und grausam zugleich, dieses Schauspiel, dessen unausgesprochener Titel heißen müßte: „So wird mit uns verfahren!"

Wer hätte geglaubt, daß die Philosophen so genau beim Wort genommen werden könnten? Hier ist es keine akademische Metapher mehr; hier ist der Mensch wirklich „geworfen". Im rasenden Umschwung an einen äußersten Rand geschleudert, zur hilflosen Karikatur seiner selbst zerfahren, in einem wirbelnden Nirgendwo taumelnd, über buchstäblicher Bodenlosigkeit schwebend, wie ein Insekt in einer Musterkollektion aufgereiht, als Exemplar unter Exemplaren nur durch die absonderlichere Figur vom Nebenindividuum unterschieden, schonungslos nicht zu erwidernden Blicken ausgesetzt und von einem Gelächter umbraust, dessen Freude aus ihrem Hohn kaum ein Hehl macht, — in dieser Darstellung erkennt der

Mensch von heute sein Bild wieder und begrüßt es mit dem Beifall, der die Morituri in der Arena empfängt.

Kein Sartre hätte die Züge des Bildes vollständiger aufzählen können. Aber es bedurfte eines Technikers des Jahrmarktes, um die sinnenhafte Abbreviatur zu erfinden, die es auf einen Blick verständlich macht. Daß noch die Künstler nicht darauf gekommen sind: das Bild des Menschen der Epoche muß von einer Maschine gezeichnet werden!

Der Dichter, der damit umgeht, das Drama dieser Zeit zu schreiben, könnte versucht sein, es angesichts dieses Schauspiels aufzugeben. Hier ist alles, wovon er träumt: eine Szene, die auf dem kleinsten Raum die ganze Welt enthält, Schauspieler, denen keine Trennung zwischen dem, was sie sind, und dem, was sie darstellen, mehr möglich ist, und ein Publikum, das im atemlosen Schrei mit dem dramatischen Vorgang verschmilzt. Wie soll er das übertreffen!

Es ist wahr, daß die Zahl derer, die sich in das Abenteuer selbst hineintrauen, nicht sehr groß, manchmal sogar nicht ganz ausreichend ist, um die „stehende Weltraumgondel", wie man den Apparat nennen könnte, voll zu bemannen. Aber das liegt wohl nicht nur an einem Mangel an Mut oder an der Scheu vor der Selbstpreisgabe. Der Zuschauer verspürt zu wenig Anreiz, sich das Experiment, den Mut zu einem Wagnis am eigenen Leib kosten zu lassen, weil er es durch bloßes Zuschauen schon fühlbar und erlebnisstark genug mitmachen kann. Es gibt Dinge, die man nur zu sehen braucht, um sie auch erfahren zu haben. Wenn der Rotor losbraust, ist es, als ob der ganze Raum sich mitdrehe.

Vielleicht gehört zum Raffiniertesten an der ganzen Anlage die Art, wie das Publikum durch die Schau geführt wird. In übereinanderliegenden konzentrischen Emporen, so als wäre ein Zirkus steil in die Höhe gerichtet worden, türmen sich die Tribünen um den Mittelpunkt der „Zentrifuge". Aber nicht wie die Ränge eines Theaters geben sie jedem seinen festen Platz, sondern man muß sie eher mit einem Fließband vergleichen, das schraubenförmig, im Zuge einer Wendel, um die Arena herumläuft. Denn hier darf nichts stillestehen. Über eine äußere Rampe zuerst in die Höhe geleitet, schiebt sich der Strom der Schaulustigen von oben in langsamer, aber stetiger Bewegung, Ring um Ring, allmählich dem Grunde zu. Durch den Lautsprecher fordert eine Stimme dauernd zum Weitergehen auf. Es gibt also kein Entrinnen. Wer einmal in die Prozession eingetreten ist, muß bis zu ihrem Ende mitschreiten, und er sieht dieses Ende wie eine unausweichliche Verdammung ständig vor seinen Augen in der Tiefe auf sich warten. So kann er nicht anders als in den jeweils Geschleuderten immer schon sich selbst geschleudert zu fühlen. Wenn er freilich endlich unten angekommen ist, bemerkt er zu seiner Erleichterung, daß ein Ausweg ins Freie offensteht, der ihm den Durchgang durchs Fegefeuer erspart. So ernst ist das Verhängnis der „Geworfenheit" wieder einmal nicht, daß man nicht durch eine Seitentür im letzten Augenblick entschlüpfen könnte.

Werner Barzel S.J.

# Besprechungen

## Religionsgeschichte

**Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.** Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Von Thomas Ohm O. S. B. (544 S.) Krailling vor München 1950, E. Wewel. Geheftet DM 19.—, Geb. DM 22.—.

„Der Glaube, daß ein Gott existiert und Vergelter und Heilbringer ist, ist viel verbreiteter, als gewöhnlich angenommen wird. Man kann den Monotheismus ruhig als den Ur- und Allgemeinbesitz der Menschheit hinstellen" (S. 442). Das ist das Ergebnis, zu dem Ohm durch seine Forschungen gelangt ist, die sich auf eine staunenswerte Kenntnis der Literatur und auf persönlichen Verkehr mit Nichtchristen in Asien und Afrika stützen. In allen Religionen, von den Naturvölkern bis zu den Hochreligionen, findet sich das Element der dankbaren und vertrauenden Liebe, so sehr es in manchen hinter der Furcht zurücktritt. Eine Religion reiner Furcht wäre ja auch sinnlos. Selten hingegen sind die Religionen, die die selbstlose Liebe zu Gott predigen. Die schönsten und reinsten Beispiele bieten die indischen Bhakti-Religionen und der islamische Sufismus. Ohm führt wunderbare Gebetstexte aus diesen Religionen an. Allerdings bleibt auch diese Liebe Sache von einzelnen, wie umgekehrt auch in den anderen Religionen sich dieser oder jener zur selbstlosen Gottesliebe erhebt, ohne daß dies bekannt wird. Bei aller Schönheit und Erhabenheit unterscheidet sich die indische Bhakti wie auch die sufistische Mystik von der christlichen Gottesliebe dadurch, daß diese unzertrennlich mit der Liebe zum Nächsten verbunden ist, während bei jenen dieser Zusammenhang fehlt. Sie bewegen sich deshalb leicht in gefährlicher Nähe zu einem kosmischen Pantheismus, der das sittliche Streben zu sehr vernachläßigt, ja sogar zuweilen die Gottesliebe nur als vorletzte Stufe ansieht, die durch Aufgehen der eigenen Person im unpersönlichen Göttlichen überwunden werden soll. Die Liebe Gottes zu jedem Menschen wird entsprechend weniger betont oder für unmöglich erklärt. Hier ist offenbar wenigstens im sprachlichen Ausdruck das Einssein des Miteinander zwischen Personen mit dem Einswerden durch Aufgehen in einem andern, wie es dem Stoff und dem leiblichen Leben entspricht, verwechselt worden. Der pantheisierende Ausdruck braucht deswegen nicht immer wirklichen Pantheismus zu bedeuten. Immerhin ist wohl anzunehmen, daß sich infolge der Leibgebundenheit des Menschen leicht auch ein solches Moment in die Religion einschleicht; die starke, oft einseitige Gefühlsbetontheit der Bhakti und der islamischen Mystik spricht sehr dafür. Auf die reiche Sammlung religionsgeschichtlicher Beispiele folgt ein theologischer Teil, wo Ohm die Fragen bespricht, die sich aus den Tatsachen ergeben. In wohltuender Weise hält sich sein Urteil frei von jeder Einseitigkeit und Übertreibung. So sieht er weder nur Teufelswerk und sündiges Tun in den nichtchristlichen Religionen, noch verkennt er bei aller aufrichtigen Bewunderung ihrer schönen Seiten ihre Schwächen. Es ist nicht katholische Lehre, daß die nichtchristlichen Religionen nur Irrtum enthalten und daß Gott außerhalb der Kirche keine übernatürlichen Gnaden mitteilt. Mit praktischen Folgerungen für die christliche Missionstätigkeit schließt das schöne und reiche Werk ab, das man allen, die sich für das religiöse Streben der Menschheit aus irgendeinem Grund interessieren, aufs wärmste empfehlen kann.

A. Brunner S. J.

**La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles.** Von Gustave Bardy. (356 S.) Paris 1949, Aubier (Edition Montaigne).

In diesem Werk wird religionsgeschichtlich und religionspsychologisch die Bekehrung des antiken Heidentums zum christlichen Glauben untersucht. Als erster Schritt dazu wird die weltanschauliche Konversion vorchristlicher Zeit geprüft: die Konversion im Rahmen der antiken griechisch-römischen und östlichen Religion, die Hinwendung zur Weltweisheit und die Bekehrung zum Judentum.

Den alten heidnischen Religionen, sei es im Osten, sei es im Westen, ist es eigentümlich, daß sie an Sippe und umgrenzte bürgerliche Gemeinwesen (die civitas) gebunden waren. Ihre Gottheiten waren Stammes- und Volksgötter. Der dadurch bedingte Relativismus machte eine Konversion an und für sich unnötig, erschwerte sie aber, wenn jemand sie doch vollziehen wollte, weil es gleichzeitig die Aufgabe des eigenen und die Annahme eines fremden Volkstums bedeutete.

Im Zeitalter der hellenisch-orientalischen Mischkultur verlor sich die sippenmäßige, nationale oder lokale Umgrenzung der Gottheiten und Gottesverehrungen. Es blieb jedoch der religiöse Relativismus und es blieb auch der geringe ethische Gehalt der mythischen Religionen. Daher gab es zwar häufig „Bekehrungen", aber sie waren meist oberflächlich, hingen an Riten und Zeremonien und waren unfähig, den Konvertiten geistig-sittlich umzugestalten. Es waren also keine wahren Bekehrungen.

„Echt" waren dagegen viele „Konversionen" zur Philosophie. Von Pythagoras von Samos bis zu den spätantiken Stoikern und Kynikern sind im hellenischen Raum immer wieder Weise aufgestanden, die neben der

theoretischen, mathematischen, physikalischen oder logisch-metaphysischen Verstandesbildung die sittliche Persönlichkeit als Erziehungsideal hatten. Aufs ganze gesehen aber versagte die Philosophie. Sie war zu sehr Vorrecht der höheren Klassen, und auch in ihren Besten zu sehr stolzes, abgesondertes Edelmenschentum, zu wenig Güte und Tat der Liebe. So blieb der Kreis ihrer Wirkung beschränkt.

Die Konversionen zum Judentum sind höherer Art und vollziehen sich bisweilen in völliger religiöser und sittlicher Sinnesänderung. Aber an der geistigen Enge des rabbinischen Denkens und wohl aus dem Wesen der israelitischen Gesetzesreligion überhaupt mußte die Heimholung des Heidentums ins Reich Gottes hebräischer Gestalt mißlingen.

Vom vierten Kapitel ab behandelt der Verfasser die Bekehrung zum Christentum: ihre Beweggründe, ihre Bedingungen von seiten der Kirche, ihre Hindernisse — die Missionsmethoden und schließlich noch das Problem der Glaubensverleugnung im jungen Christentum. Als Beweggründe der Bekehrung werden u. a. aufgezählt: Durst nach Wahrheit, Befreiung von der blinden Macht des Schicksals und von der Sünde, die christliche Sittenreinheit und Heiligkeit, die Wunderzeichen.

Das Buch gehört in der klaren Gliederung und geordneten Fülle des Stoffes, der Knappheit und Einfachheit der Darstellung zu jenen literarischen Neuerscheinungen, die über den engen Kreis der Fachwissenschaftler hinaus die Aufmerksamkeit aller Gebildeten verdienen.

G. F. Klenk S. J.

**Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen.** Von Rudolf Bultmann. (261 S.) Zürich 1949, Artemis-Verlag.

Bultmann ist protestantischer Theologe und bekannt als Verfasser verschiedener religionsgeschichtlicher und bibelwissenschaftlicher Werke.

Die biblische Geschichte und das christliche Glaubensgut sollen in der Gesamtheit und Einheit der geschichtlichen Erscheinungen, die sie umgeben und die ihnen vorausgingen, betrachtet und kritisch untersucht werden. Sicher ist diese Betrachtungsweise geeignet, auf viele Züge des Alten und Neuen Bundes ein neues Licht zu werfen. Tatsächlich ist sie nicht immer der Gefahr entgangen, auch das unableitbar Übernatürliche im Alten und Neuen Testament in natürliche Entwicklungen der Geistes- und Religionsgeschichte aufzulösen oder biblische Berichte in historischer Kritik ungebührlich zu „reduzieren".

Daß gerade Bultmann dieser Gefahr nicht entgangen ist, beweist auch das vorliegende Buch. Er rückt in manchen, auch wichtigen Punkten die paulinische und johanneische Verkündigung viel zu nahe an gnostische Vorlagen heran und urteilt über das Selbstzeugnis Jesu: „Im Grunde ist also er selbst in seiner Person das ‚Zeichen der Zeit'. Indessen ruft er nicht zum ‚Glauben' an seine Person und proklamiert sich nicht etwa als den Messias. Er weist vielmehr auf diesen, den ‚Menschen' als den Kommenden hin, als auf einen andern" (S. 100). Auf diesem Hintergrunde ist es dann auch nicht mehr verwunderlich, daß für Bultmann das Osterwunder, die Auferstehung identisch ist mit dem Wunder des Osterglaubens.

Muß man Bultmanns Einstellung zu den urchristlichen Zeugnissen der Offenbarung ablehnen, so kann man vieles, was er über das Verhältnis des Urchristentums zu Griechenland und Hellenismus schreibt, durchaus anerkennen. Bemerkenswert ist z. B. folgender Passus: „Es ist klar, daß das urchristliche Verständnis des Menschen dem der griechischen Tradition radikal entgegengesetzt ist: der Mensch versteht sich nicht als ein Fall des allgemeinen Menschseins, das seinerseits wiederum ein Fall des kosmischen Seins überhaupt ist; er flüchtet sich nicht aus der Problematik der je eigenen Existenz in die Anschauung des kosmischen Gesetzes, der kosmischen Harmonie" (S. 200).

Freilich muß man hier beifügen, was aus Bultmanns Buch zur Genüge hervorgeht, daß nämlich diese Flucht im Laufe der Jahrhunderte immer weniger Erfolge hatte und in der antiken Spätzeit einfach gescheitert ist.

Der Verfasser hat die Zeit des vorchristlichen griechisch-hellenistischen Advents oft in erstaunlicher Tiefe begriffen, und seine Ausführungen über diese religiös-kulturelle Vorzeit und Umwelt des Christentums bieten in manchen Stücken einen meisterhaft gezeichneten Rahmen für die Erscheinung des Neuen, des christlichen Gedankens. Um so bedauerlicher ist es, daß er für den Aufgang eben dieses Neuen, des christlichen Morgenlichtes, keine entsprechende Sehkraft besitzt.

G. F. Klenk S. J.

**Das Weltbild des heiligen Augustinus.** Von Theodor Philips. (184 S.) Stuttgart 1949, S. Hirzel. Geb. DM 6.—.

Das Buch Theodor Philips „Das Weltbild des hl. Augustinus" ergänzt Bultmanns „Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen" insofern, als hier in einfacher, aber ansprechender und gedankenreicher Weise das Bild eines Menschen gezeichnet wird, der auf der Grenzscheide zwischen Antike und christlichem Abendland geboren worden ist. Er nimmt den ganzen Kulturreichtum der alten Welt mit glühender Seele in sich auf, dem geistigen Eros Platons ebenso zugetan wie der sinnlichen Schönheit, welche die Dichter besingen, und findet nach vielen Irrungen und Wirren den Weg zur christlichen Kirche.

Augustinus sieht sowohl die Geschichte der Menschheit als auch die Existenz des Einzelmenschen offen für den Einbruch Gottes und findet es daher nicht absurd, daß ein geschichtliches Geschehen wie jenes um und in Jesus Christus das ewige Heil des Menschen bedingt. Die Kirche ist für ihn der fortlebende Christus, als Glied seines mystischen Leibes weiß er sich des göttlichen Lebens teilhaftig.

Philosophisch und religionspsychologisch gesehen steht Augustinus auf der Scheide zwischen Antike und mittelalterlicher Welt. Und in diesem Auf-der-Grenze-stehen ist er ein in unserem heutigen Sinne moderner Mensch. Die Erschütterungen der sterbenden hellenistisch-römischen Kulturwelt hatten den Menschen bereits weitgehend aus der sachlich-objektiven Betrachtungsweise eines übergreifenden Allgemeinen herausgelöst und ihn gezwungen — jeden für sich —, die Frage nach dem Sinn seines Daseins zu erheben, ja überhaupt einmal das Menschsein als solches zur Diskussion zu stellen. Was ist der Mensch in seiner Gesamtheit, was bin ich, mit der Menge meiner Empfindungen, Gefühle und Gedanken im Lebensstrom der Erde? Das ist die „existenzialphilosophische" Fragestellung Augustinus, von der aus er seine ganze Philosophie entfaltet: zur Welt hin und zu Gott hin. Er breitet die Geheimnisse des innerseelischen Lebens vor unseren Augen aus, sagt Tiefes über Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis, stellt neben die Ordnung des Verstandes jene der Liebe und des geistigen Strebens, umreißt die Hierarchie der religiösen, sittlichen und der Werte des Schönen und gibt als Priester und Bischof seinem Volke die davon abgeleiteten praktischen Tugendlehren. In der Erkenntnistheorie wird man gegen Philips wohl einen Vorbehalt machen müssen (S. 54). Augustinus will den Vorgang des abstrahierenden Denkens nicht nur nicht analysieren, sondern hat für ihn in seinem Platon und Plotin verwandten System gar keinen Platz. Allerdings treibt Augustinus keine systematische Philosophie im neuzeitlichen Sinn; stets ist er Philosoph, Theologe und Prediger in einem.

Das Weltbild des hl. Augustinus ist theozentrisch. Er sieht, wie eine römische Provinz nach der anderen fremden Eroberern verfällt, wie eine Kulturstätte nach der anderen in Trümmer sinkt. Da richten sich seine Blicke auf den ewig wandellosen Gott, und der Lauf der Welt gewinnt Licht von der Weisheit göttlicher Planung her. Von hier aus war es möglich, die Welt neu zu ordnen, und die Nachwelt fand die leitenden Ideen dafür in einer Art Geschichtsphilosophie oder besser Geschichtstheologie niedergelegt in Augustins „Gottesstaat". Mag Augustin bei der Abfassung dieses Werkes auch nicht an ein eigentliches rein politisches Staatswesen gedacht haben, so doch sicher an die allgemeine Königsherrschaft Gottes auf Erden im Kampf mit den Mächten des Bösen. Als ein sacrum imperium Jesu Christi in der Zeit ist es dann vom Mittelalter verstanden worden.

G. F. Klenk S. J.

## Psychologie

**Metaphysik der Seele.** Von Bernhard Rosenmöller. (224 S.) Münster/Westf., Aschendorff.

Es geht in diesem Werk um den Tiefengrund der menschlichen Seele, der wesentlich gottbezogen ist. Die personalen Stellungnahmen, die den Menschen in seiner Ganzheit formen, wie etwa echte Liebe, Vertrauen, Ehrfurcht, Reue u. a., gründen nach Rosenmöller in einer vorgegebenen Kenntnis von Gott und sind so mittelbar oder unmittelbar Antworten auf einen in seiner Beziehung zu Gott gesehenen Wertanruf. Erst auf dem Grunde solcher freier, sittlicher Entscheidungen wird die ausdrückliche Überzeugung und Erkenntnis vom Dasein Gottes möglich. Im Anschluß an Augustinus und Bonaventura läßt Rosenmöller die Kenntnis und Erkenntnis Gottes aus einer Erleuchtung des Seelengrundes hervorgehen. Ohne sie könnte der Geist nicht zu Gott kommen, das Endliche nicht übersteigen.

Trotz mancher kritischer Bedenken, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann, muß anerkannt werden, daß sich in Rosenmöllers Werk eine Fülle tiefgründiger Analysen des personalen Verhaltens finden, die für die Erkenntnis der Seele und ihre Gottbezogenheit von der größten Bedeutung sind. (Vgl. auch den Literaturbericht von J. B. Lotz in „Geist und Leben" 21 [1948] 302—309).

W. Brugger S. J.

**Das Seelenproblem im älteren Buddhismus.** Von Herbert Günther. (157 S.) Konstanz, Curt Weller. Geh. DM 9.50.

Die Arbeit ist nicht eine bloße geschichtliche Darstellung der frühbuddhistischen Seelenlehre auf Grund der Texte. Günther will sie, vor allem das Nirwana, psychologisch erklären: Der Buddhismus sucht nach dem Seelengrund; das Nirwana ist die Erreichung dieses Grundes im Unbewußten. Eine solche Erklärung geht selbstverständlich, trotz der Behauptung des Verfassers, über eine reine Phänomenologie hinaus. Aber sie wäre deswegen nicht schon zu verwerfen. Religiöse Erlebnisse haben als Erlebnisse eine psychologische Seite, deren Strukturen und Voraussetzungen untersucht werden können. Aber Günther meint offenbar, mit einer Herleitung aus dem Unbewußten, in dessen Nacht alle Katzen grau sind, alle Religion und Metaphysik erklärt und wegerklärt zu haben. Damit treibt er

aber Metaphysik, wenn auch eine reichlich veraltete Metaphysik. Gott ist nach ihm nur der Ausdruck für die Fülle und Beseligung, die aus der Stauung seelischer Energien folgt. Das Jenseits der großen Religionen meine in Wirklichkeit das Unbewußte des Subjekts; der Schatz des Gottesreiches sei die ins Unbewußte versunkene Libido. Es wäre besser gewesen, der Verfasser hätte sich auf die geschichtliche Darstellung beschränkt, um so mehr, da er selbst behauptet, daß man über Metaphysik nichts wissen könne, und daß alles, was sich als metaphysisch ausgebe, tatsächlich aus dem Unbewußten stamme.

A. Brunner S. J.

**Der Mensch und seine Vergangenheit.** Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. Von Gerhard Pfahler (361 S.) Stuttgart, 1950. Ernst Klett Verlag. Geb. DM 14.50.

Das Buch darf sich mit Recht eine Besinnung nennen. Zunächst trifft diese Charakterisierung für die Form der Ausführungen zu. Diese ist erfreulich sachlich, psychologisch orientiert. Besinnung bedeutet jedoch auch die Verarbeitung der bekannten analytischen Theorien, deren wertvolle und anregende Auswertung. Als besonders wichtiges Ergebnis darf die Theorie der „Tiefe" gelten, deren Kernstück ist, daß alle Fälle sogenannter unbewußter Tätigkeit kein irgendwie geartetes „Unbewußtes" fordern, vielmehr eindeutiges Ergebnis des Zusammenspiels von Bewußtsein und Unterbewußtsein sind. Unterbewußtsein bedeutet hier genau das, was schon Lindworsky bereits vor langer Zeit als Mutterboden der Einfälle und der geistigen Tätigkeit überhaupt bezeichnete: Anlage und Erfahrung als Bereitschaften, Dispositionen. Auch das „kollektive Unbewußte" C. G. Jungs, das man als Arbeitshypothese, nicht aber als eine wissenschaftliche Erklärung gewisser Gemeinsamkeiten bei Bildproduktionen gelten lassen kann, erfährt eine Klärung als Summe der Urbeziehungen des Menschen, also als geschichtliches Phänomen. Dem „kollektiven Unbewußten" kommt also keinerlei Dingcharakter zu.

Einige Besonderheiten des Buches seien noch kurz erwähnt: Das Modell Reiz-Reaktion wird vom Verfasser ersetzt durch das Strom-Gegenstrommodell. Wichtige Voraussetzungen des Ineinanderspiels von Bewußtsein und Unterbewußtsein sind die Bereitschaften, Konstellationen, Atmosphären, Klimata der „Tiefe". Als bedeutsame Feststellung darf die Behauptung gelten, daß die Evidenz für Zusammenhänge des Seelischen, etwa in Träumen, einzig im Erlebnissubjekt liegen kann. Damit wird der bekannten Willkürmethodik der Psychotherapie ein Riegel vorgeschoben. Auch die freie Assoziation wird kritisch beleuchtet, als Quelle der Auffindung ursächlicher Zusammenhänge abgelehnt. Nur die zielgerichtete Erinnerung offenbart echte Zusammenhänge des Erlebens. Der Verfasser zeigt, von welcher Bedeutung das Unterbewußtsein für die „Verbiegungen der Lebenslinie" ist. Der weite Bereich geschlechtlicher Not tritt neben anderen als Quellgrund von Lebensverstimmungen, von Hemmungen und Widersprüchen in Erscheinung.

Im Kapitel „Der Mensch als Herr und Knecht seiner Vergangenheit" werden die Ausführungen erzieherisch und selbsterzieherisch ausgewertet. Das Unterbewußtsein, die „Tiefe" des Menschen ist geordnet „Kapital", ungeordnet Störungsquelle.

Das Buch Pfahlers stellt zweifellos das Beste dar, was bislang über „Tiefenpsychologie" geschrieben wurde.

H. Thurn S. J.

**Leben ohne Angst.** Von Johannes Neumann. (192 S.) Stuttgart 1949, Hippokrates Verlag Marquardt und Cie. Geb. DM 9.50.

Der Verfasser erkennt die Lebensangst als die Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins. In mannigfachen Formen tritt die Angst in Erscheinung: in der Angst vor dem Du, vor der Arbeit, vor der Liebe. Die Angst kann offen sein, also vom Bewußtsein in ihren Gründen durchschaut werden, sie kann „verschleiert", also dumpf sein. Folge ist dann das „Davonlaufen nach vorn" oder die „Flucht nach rückwärts". Der Konflikt als Sorge um die Zukunft entspringt der Angst. Als falsche Lösungen des Konfliktes sieht der Verfasser „Scheinlösungen", wie die Flucht in „bessere" Lösungen, die Flucht ins Leben, in die Arbeit, in die Liebe und in die Krankheit an. Die Überwindung der Angst ist nach Ansicht des Autors nur durch „Existenzerhellung" zu erreichen. Quietismus, Selbsterschütterung, Willenszwang und -krampf gehören nicht hierher. Sie lösen nicht. Existenzerhellung bedeutet Selbstverständnis, verstehende Einsicht in das persönliche Sein. Dieses Sein ist nicht nur Fürsichsein, sondern auch Sein für andere. Das sagt: echte Selbständigkeit und zugleich echte menschliche Verbundenheit als Lebensaufgabe.

Ein aufklärendes Buch, das noch wirksamer wäre, wenn auch die religiöse Sinngebung des Lebens mit einbezogen würde. Dann wäre es auch ein tröstendes Buch.

H. Thurn S. J.

**Beiträge zur Religionspsychopathologie.** Von Hans Jörg Weitbrecht. (187 S.) Heidelberg, Scherer Verlag.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht die Psychopathologie der Bekehrung als „Wandlung". Persönlichkeitsfaktoren der Wandlung sind nach Auffassung des Autors: die Struktur der Persönlichkeit, das Alter oder die Situation der biologischen Lebenskurve,

das Geschlecht, die Rasse, die Wirkung endogener Psychosen. Eine Psychologie der Bekehrung hat sich mit all diesen Faktoren auseinanderzusetzen, um so zu einer Klarheit über die Eigenart religiöser Wandlung zu gelangen. Allerdings bedarf der Begriff des Religiösen, der Religiosität auch einer Erläuterung. Mit Recht lehnt der Verfasser einen konfessionell eingeengten Begriff ab. Nicht zustimmen kann man jedoch der Definition des Religiösen, die lediglich einen „Glauben an irgendetwas, ganz gleich was dies ist", als entscheidend ansieht. Religiöse Wandlung bedeutet immer Ergriffenwerden von einem Etwas, das — genau besehen — kein Etwas ist, sondern Person, wenn auch nur indirekt. Alle Religion ist persönliche Beziehung, religiöse Wandlung bedeutet Änderung, Verstärkung, Verinnerlichung, Abbrechen dieser Beziehung.

Die Abhebung der gesunden religiösen Wandlung von den Formen eines Krankheitsprozesses ist besonders aufschlußreich und für die Praxis wichtig. Erwähnenswert scheint noch zu sein, daß religiöse Wandlung in vielen Fällen stetig verläuft, etwas Alltägliches, langsam Wachsendes sein kann. Hier fehlen dann alle Zeichen des Außergewöhnlichen; Aufregung, Emporgerissenwerden, Intuition, Verklärung usf. Gerade die echte Wandlung ist oft sehr schlicht, weshalb man auch seine Bedenken gegen eine Verquickung religiösen Erlebens und Geschehens mit dem Außergewöhnlichen haben darf. H. Thurn S. J.

**Die Asozialen.** Von Dr. med. habil., Dr. jur. Hans Göbbels. (278 S.) Hamburg 1947, H. H. Nölke Verlag. Geb. DM 8.40.

Der Asoziale zeigt nach Ansicht des Autors u. a. folgende Merkmale: auf der Seite des Intellekts Plattheit und Flüchtigkeit des Denkens, Selbstvergötterung und ideologischen Starrsinn bei oft nur mangelhafter Bildung und unzureichender Kritikfähigkeit, im Bereich des Willens Haltschwäche und leichte Verführbarkeit; im Triebleben Hemmungslosigkeit, Neigung zu sexueller Verwahrlosung und Perversionen; in der Gefühlssphäre und Umweltanpassung Mangel an Einfühlungsvermögen und Einstellung auf vorwiegend materielle Nahziele, Egoismus und Brutalität, Gemütsarmut und Heuchelei. Der Asoziale ist eine große Gefahr für die Gemeinschaft, mehr noch für die Masse, die infolge ihrer Dumpfheit, leichten Beeinflußbarkeit, Kritiklosigkeit für Einwirkungen schlechter Art besonders empfänglich ist. Für die Gemeinschaft und den Staat ergibt sich die Notwendigkeit, sich vor dem Einfluß des Asozialen zu schützen. Man wird Sorge tragen müssen, dem asozialen Individuum die Möglichkeit zu entziehen, durch Wort und Tat sich auszuwirken, in dem Gesunden das Gefühl und die Bereitschaft zu wecken, gemeingefährliche Individuen unschädlich zu machen, schließlich die Gemeinschaftsbildung durch Verantwortungsbewußtsein und ein waches Gewissen zu fördern.

Als weitere Maßnahmen werden Sicherheitsverwahrung (für Gemeingefährliche), psychologisch unterbautes aufgelockertes Beurteilen und Betreuen (namentlich für gefährdete und verwahrloste Jugendliche), vernünftiger Arbeitseinsatz, ein differenzierter, beweglicher, wandelbarer Strafvollzug (für Grenzfälle), Bildung des Gewissens (die auf religiöser Grundlage allein möglich ist) u. a. m. empfohlen.

Das Buch läßt die Dringlichkeit, aber auch die praktische Schwierigkeit der Lösung des Asozialenproblems ansichtig werden. H. Thurn S. J.

**Begabung im Zahlenbild.** Von Dr. K. H. Grundmann. (142 S.) Recklinghausen 1949, Bitter Verlag. Geb. DM 5.90.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit dem Thema „Statistik und erbpsychologische Begabungsforschung". Statistik bedeutet hier Vererbungsstatistik, deren Methoden massenstatistische Verfahren, Familienforschung, Zwillingsforschung sind. Da die Begabung nicht direkt bestimmt, sondern nur aus Leistungen erschlossen werden kann, und da alle seelischen Eigenschaften in einem ganzheitlichen Wirkzusammenhang stehen, ist die Begabungsforschung vor besondere Schwierigkeiten gestellt. Ergebnisse der Untersuchung sind folgende: Die Begabung ist ein kompliziertes Gebilde, an dem innere und äußere, körperliche und seelische, funktionelle und organische Faktoren beteiligt sind. Die geistige Begabung ist erblich bedingt. Der Anteil von Erbe und Umwelt kann gegenwärtig noch nicht quantitativ exakt bestimmt werden.

Der zweite Teil der Darstellung handelt von der „Stellung der Statistik in der soziologischen Begabungsforschung". Hier wird zunächst festgestellt, daß die soziologischen Begabungsprobleme nicht scharf von den erbpsychologischen getrennt werden können und deshalb nur im Zusammenhang mit den Ergebnissen der erbspychologischen Begabungsforschung zu werten sind. Die soziologischen Begabungsprobleme sind Kollektivprobleme, d. h. die Masse der Begabten entscheidet. Demnach ist das rechte Mittel zur Lösung soziologischer Begabungsprobleme die Statistik. Da die Begabung, wie bereits gesagt, nur auf dem Weg über die Leistungen, also indirekt, bestimmt werden kann, haben auch die Ergebnisse der soziologischen Begabungsforschung nur eingeschränkte Gültigkeit.

Die Studie stellt eine fleißige Arbeit dar und besitzt großen Wert für die Gemeinschaft, da alle Maßnahmen der Förderung,

Auslese und Beeinflussung der Begabungen und der Begabten auf Forschungen zurückgreifen müssen, deren Gegenstand Klärung der Voraussetzungen, also der Gesetzmäßigkeiten der Begabung ist.

H. Thurn S. J.

**Enuresis.** Von Werner Kamper. (77 S.) Heidelberg 1949, Verlag Lambert Schneider.

Das Buch stellt die Niederschrift eines Referates dar, das der Verfasser 1947 in der Zentralverwaltung für das Gesundheitswesen in Berlin gehalten hat. Das Thema gewinnt an Bedeutung, weil es im Zusammenhang allgemeiner psychotherapeutischer Erkenntnisse behandelt wird. Alle aufgeführten Faktoren, die das Leiden der enuresis nocturna (Bettnässen) begünstigen, sind zugleich auch Grundlagen anderer neurotischer Symptome und Fehlentwicklungen. Solche Faktoren sind nach Auffassung des Verfassers: die „konstitutionelle Radikale" (Anlage), Fehlhaltungen der Mutter während der Säuglingszeit (zu viel oder zu wenig Liebe), für die Enuresis speziell beim Bemühen um die Erziehung zur Reinlichkeit, abnorme Strukturbildung als reaktive Charakterveränderung (erworbener Charakter), ein Vorfall in der Kind-Mutter-beziehung, der das Symptom bestimmter Art (z. B. die Enuresis) manifest werden läßt, Fixation des Symptoms auf Grund ungünstiger Lebensbedingungen.

Wer die Beurteilung und Behandlung der an Enuresis leidenden Kinder, besonders der Anstaltskinder kennt, wird die aufklärende Schrift sehr begrüßen. Aber die Ausführungen haben auch Eltern und Erzieher etwas zu sagen, weil der Rahmen so weit gespannt ist, daß Fehlentwicklungen im allgemeinen aus ihren Gründen geklärt und Wege zu ihrer Verhütung gewiesen werden. Freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß zwar gesunde Erzieher und Eltern ohne Schaden von den Darlegungen profitieren werden, instinktlose, ängstlich-unsichere und gestörte dagegen weniger leicht. Sie werden möglicherweise noch unsicherer und sehen vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. H. Thurn S. J.

**Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit.** Von Dr. Heinz Remplein. (358 S.) München 1949, Federmann Verlag. Geb. DM 18.—.

Der Wert dieses Buches liegt in der Verbindung der Forschungsergebnisse der Frühzeit der Kinder- und Reifezeitpsychologie (Groos, Bühler, Spranger, Kroh) mit den neuen Erkenntnissen der Schichtenlehre und der Strukturpsychologie (z. B. Kraus, Lersch, Rothacker). Die Entwicklung des Menschen wird in Phasen eingeteilt und zwar so, daß die Phasen bestimmte wechselnde Strukturen, Ordnungsgefüge erkennen lassen, die auch im Leiblichen ihre Entsprechung finden. Diese Ordnungsgefüge erweisen sich als teleologisch, sie beabsichtigen die schrittweise erfolgende Annäherung an die Aufgaben des Erwachsenen.

Die Pfänderschen Unterscheidungen: kognitive, Gefühls- und Tätigkeitsregungen sind als Einteilungsrücksicht der seelischen Vollzüge sehr glücklich gewählt, da sie von der frühen Kindheit bis zur Reife als Sammelpunkte seelischer Vorgänge gelten können.

Viele den psychologischen Erörterungen beigegebene pädagogische Hinweise ermöglichen unmittelbare Auswertung und geben dem Buch eine praktische Bedeutung. Die Schönheit einer einfachen, klaren Sprache und die Sicherheit eines ruhigen Urteils bedeuten in einer Zeit, in der die Konjunktur in gewissen Zweigen der Psychologie sich sehr redselig gibt, einen besonderen Vorzug.

H. Thurn S. J.

## Verfassung und Völkerrecht

**Der Föderalismus.** Historisch-politische Betrachtungen. Von Walter Ferber. (141 S.) Augsburg. Verlag Johann Wilhelm Naumann. Geb. DM 5.—.

Daß in der heutigen Zeit der Rückzugskämpfe der föderalistischen Idee eine Broschüre über den Föderalismus in mehreren Auflagen erscheinen kann, ist eine seltene Ausnahme — und ein Zeichen dafür, daß die vier Abschnitte dieses schmalen Bändchens Probleme anschneiden, die heute im Brennpunkt der wissenschaftlichen und politischen Diskussion stehen. Unter den Überschriften: „Historisch-politische Voraussetzungen", „Katholische Wegbereiter des Föderalismus", „Zur föderalen Neuordnung" und „Abendländische Betrachtungen" werden 22 geistvolle Essays in lockerem Zusammenhang aneinandergereiht — jeder für sich ein Kabinettstück: „Puncta" für eine Gewissenserforschung des deutschen Katholizismus auf politischem Gebiet. Besonders begrüßt wird von vielen die Würdigung Carl Oskar von Sodens werden, des allzu früh Verstorbenen, des viel zu wenig Gekannten, den eine spätere Zeit zu den wenigen ganz großen deutschen Staatsphilosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rechnen wird. Ungern vermißt man neben demjenigen Carl Oskar von Sodens ein Bild des Lebens und Schaffens eines anderen Großen, der ihm geistig brüderlich verwandt war — Benedikt Schmittmanns. Vielleicht wird eine Neuauflage der vortrefflichen Schrift diese notwendige Ergänzung enthalten.

**Föderalismus, Regionalismus und die Teilung Preußens.** Von Arnold Brecht. (288 S.), Bonn, Ferdinand Dümmlers Verlag. Preis DM 7.80.

Die Studie Brechts könnte auch die Überschrift tragen: „Der deutsche Föderalismus — von Amerika aus gesehen". Sie gehört zu einer Reihe von Untersuchungen des „Institute of World Affairs" über Deutschlands Stellung im Rahmen des europäischen Wiederaufbaus. Dem deutschen Leser wird vor allem das in dieser Schrift sorgfältig zusammengetragene Tatsachenmaterial, die statistischen Unterlagen und die mit Texten belegte Darstellung der verschiedenen „Reichsreform"pläne willkommen sein. Durch die Zusammenstellung dieses Materials wird eine Lücke geschlossen, die der Politiker in seiner Tätigkeit ebenso fühlbar spürte wie der Theoretiker in seiner Forschung. Fast keine Berücksichtigung finden die ideologischen Voraussetzungen des deutschen Föderalismus und die Geschichte der föderalistischen Theorie in Deutschland.

**Verfassungsrecht und Verfassungspolitik.** Vom monarchischen Konstitutionalismus zum demokratischen Parlamentarismus. Von Theodor Heuß. (40 Seiten), Krefeld 1950, Scherpe Verlag. Geb. DM 2.—.

Professor — Verzeihung: Bundespräsident Theodor Heuß gibt in einem (nach einer stenographischen Aufnahme veröffentlichten) Vortrag an der Bonner Universität einen geistvollen Überblick über die staatsrechtliche Entwicklung Deutschlands von 1848 bis Weimar. Heuß legt den Schwerpunkt auf den Kampf der Ideen und Ideologien, in dem die Verfassungen sich ohne Änderung des geschriebenen Gesetzes stets und von Grund auf in ihrem Geist und Sinn — und damit auch im normativen Inhalt — wandeln; er weist auf die „Gelenkstellen", an denen oft die persönliche politische Entscheidung des Augenblicks die Entwicklung für ein Jahrhundert bestimmt hat.

**Die deutschen Gemeinden gestern, heute und morgen.** Von Dr. Hermann Pünder. (194 S.) Köln, Verlag J. P. Bachem. Geb. DM 7.50, Kart. DM 6.—.

In einem Zeitpunkt, in dem in einigen Ländern der Bundesrepublik neue Gemeindeordnungen zur Debatte stehen, ist die Schrift besonders aktuell. Es ist die Schrift eines Praktikers, nicht eines Wissenschaftlers; manche Unschärfe in Unterscheidung und Formulierung, die dem Theoretiker auffällt, manche Einseitigkeit — etwa bei Ablehnung jeder Art der unmittelbaren Demokratie — und manche Lücke, vor allem im geschichtlichen Teil und im Kapitel „Bürger und Gemeinde", werden durch die große Wirklichkeitsnähe und die reiche Erfahrung des langjährigen Stadtdirektors und Oberbürgermeisters, die das Bändchen verwertet, mehr als ausgeglichen.

F. A. v. d. Heydte.

**A modern Law of Nations.** An Introduction. By Philip C. Jessup. 2. Aufl. (XII und 236 S.) New York 1949, The Macmillan Company. $ 4.

Jessup, Universitätsprofessor und zugleich Vertreter der amerikanischen Außenpolitik, verdient in seinem wissenschaftlichen Völkerrechtswerk mehr, als dies sonst bei rein theoretischen Werken der Fall ist, die Beachtung der Weltöffentlichkeit. Er selbst steht nicht an, seine Bestrebungen als eine Art Revolution gegen das bislang vollkommen unzulängliche Völkerrecht zu bezeichnen (91). Diese Revolution sei nötig, solle nicht die gesamte Weltkultur dem Schicksal von Hiroshima und Nagasaki verfallen (14). Nach Jessup war das bisherige Völkerrecht fast ausschließlich Sache der Staaten, die dabei kraft eines wirklichkeitsfremden, unmöglichen Souveränitätsbegriffs, wie zeitweise nach innen, so vor allem nach außen gegenüber schwächeren Staaten und erst recht gegenüber Individuen sich alle Totalitarismen erlaubten. Dieses Völkerrecht der Staaten will Jessup durch ein Völkerrecht der Individuen entwurzeln, wobei er zu den Individuen auch die Gruppen und Organisationen, sowohl die innerstaatlichen als auch die internationalen, rechnet. Sie alle sollen vor dem neuen Völkerrecht gleichberechtigt mit den Staaten dastehen, um jeder Vergewaltigung ihrer angeborenen Menschenrechte durch die Staaten vorzubeugen. Man sieht, ein „Staatenfeind" ist hier am Werke, der aber den kleinen Staaten und in Wirklichkeit auch den führenden Staaten die Hand reicht zu einem dauernden, gesicherten Frieden. Da nach Jessup internationale Organisationen gleich den Staaten Völkerrechtssubjekte sind, ist für ihn der Hl. Stuhl ohne weiteres Völkerrechtssubjekt (22), so daß die Konkordate von selbst völkerrechtlichen Charakter haben. Sein Ziel ist die wahre Universalität und innere Gleichheit der Nationengemeinschaft (die er in der UN noch nicht genügend verwirklicht sieht). Er spricht sich z. B. gegen den Ausschluß Spaniens aus, wie er auch die Sowjetpolitik als heute fast alleinige Vertreterin eines unbiegsamen Souveränitätsbegriffs brandmarkt. Seine unparteiische Kritik macht auch vor der Heimat nicht halt. Das Verhalten gegenüber den Negern nennt er verfassungswidrig, scharf weist er die nicht einflußlose Parole Morgenthaus vom Jahre 1946 zurück, Völkerrecht und Staatskunst seien zwei getrennte Welten (3). Von einem solchen überparteilichen Rechtslehrer und Staatsmann darf auch der neue Deutsche Bund vieles erhoffen, wenn Jessup auch in dieser Schrift die im Flusse befindliche deutsche Frage aus kluger Zurückhaltung umgeht.

J. Gemmel S.J.

# Hemmschuh des Fortschritts?

**Zur Enzyklika ‚Humani generis'**

Von HUGO RAHNER S. J.

Das Rundschreiben Papst Pius' XII. „Über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen der katholischen Lehre zu untergraben drohen" vom 12. August 1950 hat eine bestimmte Reaktion, die dieser Lehrbrief auslösen werde, selbst vorausgesagt. Man werde einwenden, so schreibt der Papst, dieser korrigierende und richtunggebende Einspruch des kirchlichen Lehramts in philosophische und theologische Probleme der heutigen Forschung sei ein „sufflamen progressionis", ein Hemmschuh des Entwicklungsfortschritts und werde „von einigen Nichtkatholiken als ein ungerechtes Zügelanlegen (frenum) betrachtet, durch welches eine Anzahl von höher gebildeten Theologen gehindert werden soll, ihr Fachgebiet mit neuem Leben zu erfüllen" (nr. 18). Frenum et sufflamen, Zügel und Hemmschuh: und schon glaubt man sie vor sich zu sehen, die von allzu knapp gehaltenen Zügeln gehemmten Theologen der ‚französischen Avantgarde', die vor den räderkreischenden Wagen der katholischen Wissenschaft gespannt sind, oder die ‚deutschen Elitekatholiken',[1] die man jetzt von Rom her „zurückpfeift".[2] Man macht sich zum ritterlichen Anwalt „von vielen Katholiken, die man zu den Besten zählen darf", um ihnen die Stimme zu leihen, „die anderswo nicht erhoben werden darf" — die Stimme der Ablehnung und des besorgten, ja entrüsteten Protests gegen dieses „grenzenlos kleinmütige und glaubensschwache Dokument", das nur verneinen, einengen und mißtrauen kann.[3] Wieder einmal sieht man die Freiheit der ganzen Wissenschaft in Gefahr, heute vom Standpunkt eines christlichen Existentialismus aus, der im Namen Kierkegaards gegen die Verknöcherung einer thomistischen ‚philosophia perennis' protestiert und feierlich im Namen der philosophischen und theologischen Problematik „für sich die Freiheit zu irren in Anspruch nimmt, die aus dem Prinzip der religiösen

---

[1] So der römische Korrespondent der ‚Zürcher Zeitung' vom 2. Oktober 1950.

[2] Evangelischer Pressedienst vom 4. Oktober 1950. Vgl. Orientierung (Zürich) 14 (1950) S. 205.

[3] Erich Brock, Zur Enzyklika ‚Humani generis': Neue Schweizer Rundschau 18 (1950) S. 259—275.

Existenz folgt und bestreitet, daß es außerhalb der Sphäre des in Christus Geoffenbarten irgendeiner Instanz zustehe, die Bahn des Denkens zu fixieren."[4]

Das alles war zu erwarten, und die Enzyklika hat es vorausgesagt mit einem einzigen, nüchtern weisen lateinischen Satz. Aber es wäre nicht katholisch, wenn uns nicht auch dieser Widerspruch von draußen kümmerte, auch in einer Problematik wie derjenigen des Rundschreibens, die so ausgesprochen innerkatholisch ist und darum nur ganz verstanden — und erlitten — werden kann von jemand, der mit einer grundsätzlichen Ehrfurcht auf die Stimme des katholischen Lehramts horcht und mithin auch dieses Rundschreiben mit einer glaubensgetragenen Belehrbarkeit aus der Hand des Heiligen Vaters entgegennimmt. Der Protest derer, die ‚draußen' sind, ist für uns immer auch Selbstprüfung: ob nicht auch in uns von jenseits der Mauer (und die Wahrheit Christi ist und bleibt eine Mauer, schützend und trennend zugleich, und sie hat nur ein einziges Tor, Joh 10, 1) die besorgten oder lärmenden oder hämischen Stimmen mitklingen.

Versuchen wir darum, eine katholische (das will sagen eine gläubige, eine umfassende und ausgeglichene) Antwort zu geben auf die Frage: Ist dieses neue Rundschreiben in Wahrheit ein ‚Hemmschuh des Entwicklungsfortschritts' in der katholischen Theologie und Lebensgestaltung?

*Wortlaut und Inhalt des Rundschreibens.*

Wir behaupten wohl kaum zuviel, wenn wir sagen, daß die meisten, die sich ein Urteil über dieses Rundschreiben des Papstes erlauben, den Text nicht genau und geduldig gelesen haben. Noch viel weniger ist man zumeist informiert über die Entwicklung und die Träger der theologischen Strömungen, die das kirchliche Lehramt veranlaßt haben, seine gemessenen Weisungen und Mahnungen zu erlassen. Es wird darum gut sein, wenn wir zuerst einen genauen Überblick geben über Text und Inhalt des Schreibens.

Wie alle päpstlichen Rundschreiben, die für die ganze Kirche bestimmt sind, ist auch diese Enzyklika in lateinischer Sprache veröffentlicht worden, und dieser lateinische Text ist die eigentlich offizielle Grundlage für jegliche Besprechung und Deutung des Inhalts. Jeder, der sich der Mühe unterzieht, diese lateinischen Sätze in ihrer theologischen Formung und abgewogenen Prägnanz in seine Muttersprache zu übertragen, wird sich der Schwere und Verantwortung dieser Aufgabe bewußt werden. Darum wird in neuerer Zeit oft von Rom aus schon eine Übertragung in die wichtigsten modernen Sprachen mitherausgegeben. Unser Rundschreiben nun liegt uns in der vom Verlag Herder in Wien veröffentlichten Ausgabe vor, die auf dem Titelblatt den

[4] C. E. Lewalter, Rom und die Modernisten von 1950: Die Zeit (Hamburg) vom 26. Oktober 1950.

Vermerk trägt: „Offizieller lateinischer und deutscher Text".[5] So sehr es also richtig bleiben muß, daß in jeder wissenschaftlichen Untersuchung oder Disputation über die Enzyklika der lateinische Text die Grundlage zu bilden hat, so wird doch jeder Autor unseres Sprachgebietes (wie dies auch die oben genannten Autoren beweisen) zu dieser deutschen Übertragung greifen. Nun müssen wir leider feststellen, daß diese Übersetzung nicht nur an einer Reihe von Stellen stilistisch ungeschickt und ungenau ist (wer wollte dies einem Übersetzer verargen angesichts der feierlich schweren Sätze des lateinischen Urtextes?), sondern einigemale geradezu irreführend wirken muß. Die Ehrfurcht vor dem päpstlichen Wortlaut und die Ehrlichkeit im Disput mit den Gegnern der Enzyklika zwingt uns, dies festzustellen.

Hier nur das Wesentlichste. Nr. 14 tadelt der Papst die Bestrebungen gewisser Theologen, „dogmatum significationem quam maxime extenuare"; das wird wiedergegeben mit den Worten: „den Begriff der Dogmen möglichst abzuschwächen". Richtiger müßte es heißen: „den Inhalt oder den Sachgehalt der Dogmen abzuschwächen" — was der Frage eine ganz andere Wendung gibt; es geht nicht darum, daß man den Dogmenbegriff an sich leugnet, sondern es geht um den Versuch, das Inhaltliche, das Gemeinte der Dogmenformulierungen abzuschwächen. — Man dürfte wohl, wenn man es genau nimmt (und die lateinische Enzyklika redet mit der genauen Präzision echter Theologie), auch die Wendung von den „opiniones dogmaticae" der im Glauben von der Kirche getrennten Christen (nr. 14) nicht wiedergeben mit „Glaubenssätze der von der Kirche Getrennten", sondern vielmehr mit „dogmatischen Meinungen". — Geradezu irreführend ist (wenn man es nicht mit einem reinen Druckfehler entschuldigen will) die Übersetzung des folgenden Satzes (nr. 16): „Ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis n o n semper constantem fuisse". Es geht hier um die fundamentale Feststellung, daß die Kirche in der lehramtlichen Formulierung der dogmatischen Aussagen eine wahre geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat. Mithin sagt der Papst an dieser Stelle, es sei „bekannt, daß sich die Kirche in der Verwendung der dogmatischen Ausdrücke n i c h t immer gleich geblieben ist". Dafür steht im offiziellen deutschen Text: „Außerdem ist bekannt, daß sich die Kirche im Gebrauch dieser Ausdrücke n o c h immer gleich blieb." — In nr. 17 steht eine ebenso grundsätzliche Frage, wo es auf jedes Wort ankommt. Die dort gerügte Ablehnung der aus der scholastischen Philosophie übernommenen Terminologie führt, so sagt der Papst, von selbst auch zur Schwächung der spekulativen Theologie, „von der man dann annimmt, sie entbehre der wahren Sicherheit, weil sie sich auf die ‚ratio theologica' stütze". Dieses Wort von der ratio theologica hat seinen eindeutigen Sinn und besagt „theologische V e r n u n f t gründe". Was soll man aber dann sagen zu der Tautologie, die in der deutschen Übersetzung in dem Satz zu lesen ist: „Dies führt zur Schwächung der spekulativen Theologie, der sie keine Sicherheit zuschreiben, weil sie sich auf theologische B e w e i s gründe stützt"? — Der folgenschwerste Irrtum der (mir vorliegenden) deutschen Übertragung scheint aber in nr. 29 ausgesprochen zu sein. Es geht hier um das Kernstück des Rundschreibens, die Festlegung des rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Offenbarungslehre. Die vom Vatikanischen Konzil definierte Fähigkeit des menschlichen Verstandes, im Licht und unter der Leitung des die Offenbarung Christi hütenden kirchlichen Lehramts eine fruchtbare Erkenntnis der göttlichen Mysterien zu erreichen, ist abhängig von der Gesundheit der philosophischen Lehre, die einer solchen theologischen Forschung zugrundeliegt. Solche von der Kirche gehegte und empfohlene Philosophie, also die scholastischen Lehrsätze, könnten, so sagt der Papst, um so weniger beiseite gesetzt werden, als „das Lehramt der Kirche selbst die Grundsätze und wesentlichen Lehren, die von Männern hohen Geistes langsam aufgedeckt und umschrieben wurden, am Maßstab der göttlichen Offenbarung selbst gemessen hat (ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit)". Als Übersetzung dieses fundamentalen Satzes steht im deutschen Text: „Weil das Lehramt der Kirche selbst die Grundsätze und wesentlichen Behauptungen, die von geistvollen Männern allmählich aufgedeckt und bestimmt wurden, zum Maßstab der göttlichen Offenbarung gemacht hat". Also genau das Gegenteil

[5] Der authentische lateinische und numerierte Text steht in den Acta Apostolicae Sedis 42 (1950) S. 561—578. — In welchem Ausmaß der in der Herderausgabe (Wien 1950) beigegebene deutsche Text ‚offiziell' ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Die eingefügte Numerierung, die das Zitieren wesentlich erleichtert, ist ein rein privates Unternehmen; so ist z. B. die von den französischen Dominikanern vorgelegte lateinisch-französische Ausgabe anders numeriert: Revue Thomiste 50 (1950) S. 5—31.

vom lateinischen Urtext. Wer nicht genau und getreu den lateinischen Text liest, wird mit höchster Verwunderung feststellen (und welcher dialektische Theologe, dessen Ablehnung der menschlichen Vernunftkraft für eine theologische Erkenntnis das Rundschreiben zu Beginn, nr. 8, so ausdrücklich abwehrt, wird das nicht tun?), daß hier gelehrt wird, die Offenbarung sei zu messen an den Sätzen der scholastischen Philosophie.

Aber lassen wir diese sprachlichen Einwände, die freilich, wie die angeführten Beispiele gezeigt haben, auch von doktrinärer Bedeutung werden könnten, falls sich Freund oder Gegner auf so unstimmige Übersetzungen beriefen. Wichtiger ist hier ein klarer Überblick über den Inhalt des Rundschreibens. Denn dieses ist in seinem Aufbau nicht vergleichbar der klassischen Planung anderer großer Lehrschreiben des Papstes, sondern macht viel mehr den Eindruck einer beschwörenden Mahnung, bei der man in seiner Besorgnis nicht so sehr auf eine lehrhaft wohlüberlegte Ordnung der Gedankenfolge Wert legt. Darum wird eine grundrißartige Inhaltsangabe dienlich sein — zumal auch, um hinter allen Teilausführungen das eine, alles beseelende Grundanliegen des Papstes zu erfühlen.

Die Enzyklika behandelt ein rein innerkirchliches Problem, ist also „exklusiv" in des Wortes tiefer Bedeutung; ausschließend und ausschließlich wie die Wahrheit selbst. Es geht darum, zu zeigen, daß Irrtümer von ‚draußen' die Mauer der geoffenbarten Wahrheit, in der sich die Kirche geborgen weiß und die sie durch ihr Lehramt verteidigen muß, zu lockern suchen. Daher geht der Blick des Hirten zunächst „in die Welt außerhalb der Hürde", und dies nach zwei Seiten hin. Zunächst (nr. 1—7) um festzustellen, daß dort in Naturwissenschaft, Geschichte, Soziologie und Philosophie weithin noch ein Evolutionismus herrsche (man könnte dieses Kapitel geradezu überschreiben: „Von Hegel zu Sartre"), der sich grundsätzlich entferne von der Anerkenntnis einer einmal erkannten und immer festzuhaltenden Wahrheit. Sodann (nr. 8) in das theologische Lager des offenbarungstreuen dialektischen Fideismus, dessen Rückkehr zum heiligen Schriftwort Gottes zwar gelobt wird, der aber unter Hintansetzung der Fähigkeit des menschlichen Verstandes zu einem gnadengetragenen Verstehen des Geglaubten und mithin unter Ablehnung eines menschlich hörbaren und kirchensoziologisch verpflichtenden Lehramts seine supranaturale Theologie aus sich selbst heraussetzt. Von diesen beiden Seiten her drohen auch der katholischen Wissenschaft Gefahren, die nicht nur gefürchtet werden, sondern teilweise schon akut geworden sind (nr. 9—13).

Hier nun setzt der Hauptteil des Rundschreibens ein. Die Lehrpunkte, an denen sich dieser Einfluß geltend macht (in erster Linie vonseiten des Evolutionismus, während von der Beeinflussung durch die protestantische dialektische Theologie späterhin kaum die Rede ist), werden genauer umschrieben.

Zunächst das wohl dringlichste Problem, vor das sich die katholische Theologie gestellt sieht — jetzt wohl noch dringlicher nach der Lehrentschei-

dung vom ersten November —: die Frage nach der Möglichkeit und der Struktur einer echten geschichtlichen Dogmenentwicklung (nr. 14—17). Abgelehnt wird ein dogmatischer Archaismus, der unter Verzicht oder gar Verachtung der von der scholastischen Philosophie erarbeiteten und teilweise in die dogmatischen Formulierungen aufgenommenen Begriffe zu dem ‚reinen' Wort der Schrift und der Väter der Urkirche zurückfinden will. Abgelehnt wird ferner die schon im Modernistenkampf verurteilte, nun aber von der dialektischen und existentiellen Philosophie her verschärfte Meinung, eine dogmatische Formulierung sei immer nur eine stets wieder veränderbare „Approximation" an die nie oder nur in dialektischen Gegensätzen genau ausdrückbare Glaubenswahrheit.

Dies führt mit theologischer Logik zur zweiten Frage (nr. 18—21), sozusagen zur Entelechie einer legitimen Dogmenentwicklungslehre: welche Rolle hat dabei das sichtbare kirchliche Lehramt auszuüben? Es ist nicht „Hemmschuh" einer an sich grundsätzlich nur vom forschenden Theologen nach rein geschichtskritischen Prinzipien zu leistenden Darlegung der Dogmengeschichte, sondern Norm dieser Evolution selbst, wie dies einfach mit der von Christus so und nicht anders gestifteten Wesenheit der Kirche gegeben ist. Zu diesem Lehramt gehören nicht nur die seltenen Kathedralentscheidungen des Petrusnachfolgers, sondern auch die Verlautbarungen des ‚ordentlichen Lehramts', in erster Linie die Rundschreiben der Päpste, deren dogmatische Verbindlichkeit (ohne sie zu Kathedralentscheidungen hinaufzusteigern, nr. 20) die Grenzen der Diskutierfreiheit umschreibt und die Richtnorm auch für eine echte Dogmengeschichte darstellt.

Diese dogmatische Quellenlehre von der ‚Tradition' wird sodann ergänzt durch die Grundprinzipien der Lehre von der ‚Schrift' (nr. 22—24). Zwei Extreme werden abgewehrt: das rationalistische, das der Schrift die Irrtumslosigkeit nur für die Fragen des Glaubens und der Sitte zubilligt und sie im übrigen rein ‚historisch' deutet, ohne sie grundsätzlich innerhalb der Norm der Tradition und des Lehramts zu halten; das spirituelle, das den Wortlaut der Schrift in Symbole verflüchtigt und damit die rein ‚religiöse' Bedeutung vorab des Alten Testaments wieder entdeckt zu haben glaubt.

Nachdem diese Grundpositionen klargelegt sind, unterbricht das Rundschreiben seinen Gedankengang mit einem sozusagen eingesprengten Stück, das in der knappen Zusammenstellung von zehn Sonderirrtümern sich wie ein Ansatz zu einer Art von Syllabus ausnimmt (nr. 25—28). „Irrtümer und Irrtumsgefahren" nennt sie der Papst (nr.28), „traurigen Herzens" zählt er sie auf und stellt fest, daß tatsächlich „diese und ähnliche Irrtümer sich in die Herzen einiger unserer Söhne eingeschlichen haben". Wenn solches irgendwo in der Kirche auch nur lehrhaft insinuierend vorgetragen würde (obgleich wir ehrlich gestehen müssen, selbst nicht zu wissen, in welcher noch katholischen Schule solche Irrtümer geduldet werden), dann begreift man die bange Sorge des obersten Hirten. Zählen wir diese zehn Häresien kurz

auf: 1. Der Verstand kann Gottes Existenz nicht ‚beweisen'. 2. Die Welt ist ohne Anfang und geht notwendig aus der schöpferischen Güte Gottes hervor. 3. Gott sieht die freien Taten der Menschen nicht unfehlbar voraus. 4. Engel sind keine persönlichen Wesen. 5. Stoff und Geist sind nicht wesentlich verschieden. 6. Die übernatürliche Gnadenordnung ist für das vernunftbegabte Geschöpf notwendig. 7. Der Begriff der Erbsünde ist nicht haltbar. 8. Sünde ist keine eigentliche Beleidigung Gottes, daher der Begriff der Genugtuung Christi umzugestalten. 9. Der Begriff der eucharistischen Transsubstantiation gründet auf einen überholten scholastischen Substanzbegriff. 10. Der mystische Leib Christi und die römische Kirche sind nicht identisch.

Nun kehrt der Gedankengang des Rundschreibens unvermittelt wieder zum eigentlichen Thema zurück. In einem zweiten Hauptteil (nr. 29—34) nimmt es Stellung zur Frage, welche normierende Autorität dem Lehramt der Kirche zukomme vor allem in jenen an sich rein philosophischen Fragen, die sich indessen „unmittelbar oder mittelbar auf den Glauben und die Sitten beziehen" (nr. 30), also vorab in der Gotteslehre und in der Ethik (nr. 34). Das Ganze ist eine einzige Verteidigung einer ‚philosophia perennis', also jenes echten Organismus von Erkenntnissen, die als nicht mehr antastbares Gut einer denkerischen Arbeit von Jahrhunderten dastehen, zumal insofern sie auch bewährt und geprüft sind an der lebendigen Unveränderlichkeit der Offenbarung. Innerhalb dieses Organismus hat die nirgendwo abgelehnte Aufgabe jedes echten Philosophierens, das je neue Wahre aus dem gefestigten Ergebnis des Erworbenen immer wieder in neuem Vollzug herauswachsen zu lassen (verum vero adstruere, nr. 30), ihren legitimen Platz. Dieses Philosophieren ist aber immer noch die in ihren wesentlichen Grundstrukturen von der kirchlichen Lehrmethode übernommene Doktrin des Aquinaten (nr. 31). Die im Namen eines Existentialismus erhobene Anklage gegen die Scholastik, sie sei eine sterile, unlebendige, ahistorische, letztlich rationalistische Essenzphilosophie, wird mit tiefem Recht abgelehnt (nr. 32). Ja, es wird positiv gezeigt, daß gerade echte Scholastik ein ganzheitliches, auch Wille und Gemüt einbeziehendes lebendiges Denken ist, das in seinem Suchen getragen wird von der ‚affectiva connaturalitas' des Menschen zu den übersinnlichen und göttlichen Dingen (gemäß der hier eigens angeführten Lehre des Aquinaten[6]), also von dem Herzschwung einer philosophischen und glaubensmäßigen Wahrheitserfahrung, die im Mitvollzug des Erkannten zu neuer Erkenntnis kommt. Was E. Brock darum in seiner ebenso klugen wie abwegigen Kritik fürchtet,[7] es sei jetzt auch die letzte und doch einzig mögliche Brücke von der Essenz- zur Existenzphilosophie abgebrochen, ist einfach irrig und sein Pathos klingt dem Scholastiker, der um die ausgeglichene Polarität zwischen Statik und Dynamik eines echten Thomismus weiß, peinlich

[6] Summa Theol. II—II q. 45, a. 2 in c. — In der Herderausgabe falsch zitiert mit „in 6".
[7] A. a. O. S. 268 f.

und hohl. Es will uns scheinen, als sei eben dieses Kernstück der Enzyklika (nr. 33) mit seinem Hinweis auf die Weisheitslehre des Aquinaten der bedeutendste und fruchtbarste Ansatzpunkt für die Entfaltung eines legitimen christlichen Existentialismus.

Noch einmal kommt das Rundschreiben auf Einzelfragen zu sprechen, drei Lehren, die nur Sonderfälle des früher schon abgelehnten Evolutionismus bilden und in deren Formulierung der Theologe behutsam sein muß (nr. 35). Die erste ist die Frage nach der leiblichen Abstammung des Menschen: hierin herrsche die Freiheit einer besonnenen Forschung, doch solle der Theologe, unter steter Wahrung der Lehre von der unmittelbaren Schaffung der Seele, den immer noch nicht geklärten Ergebnissen der anthropologischen Wissenschaft nicht voreilig vorgreifen (nr. 36). Unvereinbar dagegen mit dem katholischen Dogma von der Erbsünde ist ein ‚Polygenismus', der die Ergebnisse der Anthropologie zu harmonisieren sucht, als sei ‚Adam' nur ein Kollektivbegriff für mehrere physische Stammväter, aus denen die heutigen Menschen in voneinander unabhängigen Geschlechtsreihen gezeugt seien (nr. 37). Endlich wird ein historischer Evolutionismus verurteilt, der insonderheit die echte, wenngleich urtümliche und in ihrem literarischen Genus noch genauer zu erforschende Geschichtlichkeit der ersten elf Kapitel des Buches Genesis gefährdet (nr. 38, 39). — Das Lehrschreiben schließt hier mit einer dringlichen Mahnung an die dazu Berufenen, über die Reinheit der katholischen Lehre zu wachen (nr. 40—44).

*Gesinnung und Ziel des Rundschreibens.*

Wir sehen, dieses Dokument, das wie in scharfgeschliffenen Facetten eine in Herkunft und Wirkung ganz verschiedenartige Fülle von Geistesproblemen widerspiegelt, bedarf einer Interpretation. Wir versuchen sie zu geben, mit geziemender Ehrfurcht und mit jener Haltung von ‚Eigenhingabe und Selbstverleugnung', die nach einem weisen Wort zu Beginn der Enzyklika (nr. 2) für jede Wahrheitsfindung notwendig ist, wenn sie die auch in der Kirche immer unaufhebbare Spannung zwischen Gesetz und Freiheit, zwischen Gemeinschaft und Einzeldenker, ja zwischen Wortlaut und Gesinnung klug und abwägend erfassen will. Legen wir also die beiden an sich untrennbaren Komponenten dieser lebendigen Spannung auseinander, immer unter der Frage stehend: ist dieses Rundschreiben wirklich ein Hemmschuh des Fortschritts?

Zuerst gleichsam das ‚Negativ' des Gesamtbildes. Wie der Überblick über den Inhalt zeigte, scheint Verurteilung und Warnung alles zu übertönen. Die Enzyklika ist in der Tat, mit aller Bewußtheit, ein ‚Hemmschuh' für eine Entwicklung innerhalb der katholischen Lehre, die man nur mit der größten Besorgnis feststellen kann. Sie ist von einer väterlichen Härte der Pädagogik, die letztlich nur der treue Sohn der Kirche versteht und ohne weinerliche

Problematik zu ertragen vermag. Mit kühler Unerbittlichkeit wird zunächst die falsche Grundgesinnung aufgedeckt, aus der die meisten der angegebenen Irrtumsgefahren sprossen: ein falscher Irenismus gegenüber den von der Kirche getrennten Christen (nr. 11, 12, 43), eine fast schon grundsätzlich gewordene Sucht nach dem jeweils Neuen (nr. 40), ein unkluger, wenn auch brennender apostolischer Eifer (nr. 28), der da sucht, „die Zäune zu entfernen, durch die nun einmal gute und aufrechte Menschen voneinander getrennt sind" (nr. 11). Gegen all diese Bestrebungen wird, wieder einmal und von neuem, das Grundprinzip jedes echten Irenismus unterstrichen, daß Getrennte und Irrende nur durch die Vorlage der Wahrheit ohne jeden Abstrich gewonnen werden (nr. 43). Immer steht die Wahrheit vor der Liebe und vor der Einheit die Heimkehr.

Auf diese Ablehnung eines vielleicht noch so feingeistigen, fast möchte man sagen nervösen Seeleneifers läßt sich darum auch die Grundtendenz in der Verurteilung der lehrhaften Strömungen und der Einzelirrtümer zurückführen. Hier wie dort geht es zutiefst um eines: die Kirche verteidigt, um es so auszudrücken, ihr ‚Fleisch' — will sagen die unauflösliche Einheit zwischen Dogma und Formulierung, die organische Kontinuität ihrer Dogmengeschichte, den berufenen Beitrag des menschlichen Verstandes zur Theologie in der Scholastik, den Literalsinn ihrer heiligen Bücher, ihre Zuständigkeit in der Formung der gesamtmenschlichen Sittengesetze. Es ist fast wie in den Zeiten der Gnosis. Ein Irenäus hätte ebenso hart und unnachgiebig geschrieben. Die Konturen des Leibes Christi müssen mit keuscher Klarheit gezogen bleiben. Es gibt keinen Geist ohne das Maß eines Gefäßes. So wie die Kirche jetzt und heute ist, so ist sie ganz sie selbst, einbegreifend das Ergebnis aller (wirklich aller) Jahrhunderte ihres Wachstums. Es ist darum in diesem metahistorischen und doch ganz irdischen Lebensgebilde kein Platz für einen über die Zeiten rückspringenden romantischen Archaismus. Wer für die großartige Ausschließlichkeit dieser Haltung keinen Sinn hat, der denkt noch nicht oder nicht mehr katholisch.

Damit haben wir aber eine echt theologische Sinngebung der für Außenstehende unverständlichen und für die Söhne der Kirche oft hart klingenden Diktion des Rundschreibens gefunden. Wir verstehen von da aus, daß das Lehramt in der Kennzeichnung und Aufdeckung der aufgewiesenen Irrtümer und Irrtumsgefahren notwendig zu einer gewissen Schematisierung greifen muß — zu einem Ausziehen von Linien oder auch nur von punktartigen Linienansätzen im Denken der heutigen Philosophie und Theologie, die nach der klugen Erfahrung der Kirche und gemessen an unaufgebbaren Grundsätzen einer gesunden Philosophie leicht zu Ansichten führen können, die untragbar wären und gewiß als solche dann von keinem katholischen Denker gehalten werden. Das Lehramt muß zudem auch Ansichten ablehnen, sozusagen aus einem kirchenpädagogischen Prinzip heraus, die zwar vielleicht im Kreise gewiegter Theologen diskutierbar sind, aber sofort — auch gegen die Ansicht ihrer besonnenen Vertreter — im Mund und im Schrifttum von

Nachbetern aufgebauscht werden zu theologischen Sensationen oder zu Sonderlehren, die man mit antischolastischem Affekt kolportiert (vgl. nr. 13). Es wäre daher unrichtig und unrecht, die Frage zu stellen: wer ist nun eigentlich persönlich gemeint mit diesen Verurteilungen und Warnungen? Denn in dieser spannunggeladenen Sphäre (die mit dem Wesen der Kirche gegeben ist) zwischen Wahrheitsbesitz und Forscherdrang, zwischen Verteidigung und Gewinnenwollen, sozusagen zwischen Mauerdienst und Ausfalltaktik, befindet sich jeder echte Theologe, und darum hat auch jeder irgend etwas Korrigierendes aus der Enzyklika zu lernen. Jeder Kundige weiß, daß zunächst (aber keineswegs ausschließlich) bestimmte Erscheinungen in der neuen französischen Theologie gemeint sind. Es wäre aber ganz gegen die Gesinnung des Rundschreibens selbst, wollte man es gleichsam als Köcher benützen, der jedem Schießfreudigen die Pfeile liefert. Wir halten es mit dem schönen Wort des französischen Dominikaners M. Labourdette in seinem Kommentar zur Enzyklika: „Wo sich das Rundschreiben jeder Namennennung enthält, würde man sich mit einem Versuch, die Gemeinten zu bezeichnen, doch wohl einer schweren Ungerechtigkeit schuldig machen, indem man mit Gesinnungsprozessen, mit Verdächtigungen und schäbigen Insinuationen die Ehre von christlichen Philosophen und Theologen angriffe, die ganz und gar der Kirche treu gehorsam sind."[8] Es ist also, gelinde gesagt, eine Ungezogenheit, wenn man — wie es geschah — mit Namen auf zwei angesehene Theologen des deutschen Sprachgebiets hinweist, die auch „visiert" seien. Jedenfalls will die Enzyklika innerhalb der Mauern der Kirche keine Atmosphäre des Mißtrauens fördern. Wir meinen vielmehr, daß jetzt erst recht jene Forderung zu Recht bestehen bleibt, die wir schon vor drei Jahren erhoben, als die Problematik, aus der heute die Enzyklika sich herausgebildet hat, in ihrem ersten akuten Stadium stand: „Die Forderung auf die Freiheit einer Diskussion, ohne Furcht, sofort von dazu nicht berechtigten Richtern mit dem Verdacht oder dem Verdikt einer Häresie belegt zu werden."[9]

Daß wir das Rundschreiben des Heiligen Vaters als des einzigen und letztzuständigen Richters in diesem Sinne richtig verstehen, erweist uns der Blick auf das ‚Positiv' des Gesamtbildes. Nein, keine Tür ist brüsk und endgültig zugeschlagen, keine Freiheit abgewürgt — es sei denn die angeblich religiöse Pseudofreiheit, zu irren. Der ‚Hemmschuh' soll nur ein unkluges Tempo und der ‚Zügel' eine falsche Richtung verhindern; aber die Bewegung einer echten Wissenschaft bleibt.

Das geht wiederum hervor aus der Analyse der Grundgesinnung, aus der die gerügten Irrtümer erwuchsen: sie ist anerkannt, insofern sie ein brennender Eifer für die Versöhnung und Heimholung einer erregend entchristlich-

[8] Revue Thomiste 5 (1950) S. 32.
[9] Orientierung 11 (1947) S. 217.

ten Welt ist (nr. 13),[10] und es wird ein durchaus legitimes Anliegen genannt, „die katholische Religion mit der Wissenschaft in möglichst engem Kontakt zu halten" (nr. 35). Der katholische Forscher soll „mit aller Kraft den Fortschritt seiner Disziplinen fördern" und in „genauester Untersuchung alle Fragen, die uns die moderne Kultur und die voranschreitende Welt aufgibt, ebenso klar wie klug erforschen" (nr. 43). Was die irrtümlichen Lehren von ‚draußen' betrifft, darf er kein „Ignorant" sein, ja er soll darum wissen, daß jedem Irrtum eine heimliche „Provokation" zur Förderung der Wahrheitsfindung innewohnt (nr. 9). Das kirchliche Lehramt hat „keine Furcht" vor dem Bestreben, „mit einer gewissen neuen Lehrweise" (nova quadam inducta ratione) „die kirchliche Wissenschaft und Methode den modernen Verhältnissen und Nöten anzupassen" (nr. 12). Wo ist da noch ein die echte Wissenschaft hindernder Hemmschuh?

Noch deutlicher wird dies, wenn wir sorgsam zusammenschauen, was die Enzyklika an lehrhaften Ansatzpunkten zu einer freien Fortentwicklung der Wissenschaft angibt. Da liegt zunächst, unangetastet von jedem unnötigen oder illegitimen Eingriff, das ganze Feld der rein philosophischen Sonderforschung (nr. 30) und der theologischen Schulmeinungen (nr. 19) vor uns. Die grundsätzliche Anerkenntnis der Scholastik in der Bevorzugung der Lehre des Aquinaten schließt in keiner Weise die Einsicht aus, daß auch sie „vollkommener zu werden vermag" (nr. 11), daß man ihr ein „passenderes und reicheres Gewand" geben könne, daß sie in „wirkkräftigerer Diktion" vorgetragen werden könne, ja sich ruhig von einigen „Krücken des scholastischen Betriebes (scholarum adminicula) frei machen dürfe" (nr. 30), um „die alte Lehre besonnen mit den Ergebnissen des menschlichen Wissenschaftsfortschritts anzureichern" (nr. 30). Hier stehen für eine echte Scholastik alle Tore offen, und welch reizvolle Aufgabe für jeden Forscher zu zeigen, daß die Scholastik wahrlich kein „gewaltiges, aber überaltertes Monument" (nr. 30) ist, sondern lebendigstes Philosophieren — aber von der Essenz zur Existenz hin und vom Sein zum Werden!

Und dann die zweite Grundfrage des Rundschreibens: die rechte Lehre von der Dogmenentwicklung. Auch hierin bleibt der legitimen, grundsätzlich an das Lehramt gebundenen Freiheit des Forschens noch fast alles zu tun. Die Enzyklika lehnt ganz gewiß zunächst nicht das wahre Anliegen einer quellenmäßig erst heute überhaupt möglichen Verlebendigung der patristischen Theologie ab. Denn nur durch ein Schöpfen aus den „heiligen Quellen" allein wird die echte Wissenschaft „jugendlich erhalten", und die „Spekulation bleibt steril" ohne den lebendigen Kontakt mit der heiligen Tradition, die eben jegliche Vergangenheit immerdar gegenwärtig macht (nr. 21). Dogmengeschichte ist mithin die Wissenschaft von den unter der Leitung des Lehramts stehenden Entfaltungen, also der „Inkonstanz" (nr. 16) der dogmatischen Formulierungen. Und Dogmatik dann der immer unauf-

[10] Vgl. dazu R. Rouquette, L'Encyclique ‚Humani generis': Etudes 83 (1950) S. 108 f.

gebbare Denkprozeß, diesen stets analogen menschlichen Ausdruck des Geglaubten „zu vervollkommnen und zu feilen" (nr. 16). So kann und muß auch in den zwei Sonderfragen, die am Ende des Rundschreibens angeführt werden, eine kluge Freiheit bestehen bleiben: in der Frage nach der physischen Abstammung des Menschen (nr. 36) und in der noch gewichtigeren nach der literarischen Geschichtlichkeit der Genesiskapitel, die „noch tiefer zu erforschen und zu bestimmen ist" (nr. 38) — im Sinne jener Offenheit und Umgrenzung, wie sie im Brief an Kardinal Suhard[11] umschrieben ist.

So bleibt endlich auch das Anliegen einer recht verstandenen, vom Papst bereits früher[12] genau umschriebenen ‚spirituellen' Exegese durchaus offen, genauer gesagt einer ‚typologischen' Schriftdeutung, die den vom Neuen Testament selbst bezeugten und von der Vätertradition entfalteten vorbildlichen Sinn des Alten Testaments darstellt. Unser Rundschreiben will davon, auch in Nr. 23, nichts zurücknehmen, sondern nur die ebenfalls schon früher[13] verurteilten Wucherungen einer Allegorie beschneiden, die mit Texttreue, Geschichte und Bibelphilologie unvereinbar ist. Auch hierin also die Mitte der Freiheit: wir können keinen alexandrinischen Philonismus brauchen, aber auch keine antiochenische Vernunftsdürre. Leib des Logos und Seele des Typos müssen eins bleiben, in Schrift und Kirche.

Damit sind wir am Ende unserer Deutung. Dieses gewichtige Rundschreiben steht, wenn wir es richtig lesen und wägen, in der Mitte zwischen Gesetz und Freiheit, zwischen Verurteilung und Ermutigung. Der lehrende Papst hemmt das ‚hyperphronein', so wie es einst Paulus in einem unnachahmlich klugen griechischen Wortspiel (Röm 12, 3) getan hat: das ‚Drüberhinausdenken', den verhärteten Genialismus der Einzelgänger, die ihr theologisches Instrument überdreht und ‚überdacht' haben. Er ruft sie zurück aus dem Brand ihres Eifers zum „Denken, wie man denken soll, zum Denken zur Besonnenheit hin". Aber eben darin wird der Hemmschuh zum Antrieb. Denn nur die beschnittene Rebe bringt Frucht. Die Kirche — das lehrt uns Inhalt und Ziel der Enzyklika — ist immer beides zugleich: Alter und Jugend, sie muß bewahren und vorantreiben zugleich. Ohne Gesetz und Lehramt und selbst Anathem bliebe sie ungelenkte Wucherung. Ohne Freiheit wäre sie tot. Sie aber ist, heute und immerdar, Leib und lebendig.

---

[11] Acta Apost. Sedis 40 (1948) S. 45—48.
[12] Ebd. 35 (1943) S. 111.
[13] Ebd. 33 (1941) S. 466.

# Die Verkündigung des Mariendogmas

**Ein Wort der Kirche zum ökumenischen Gespräch**

Von OSKAR SIMMEL S. J.

In einem Artikel, der im Deutschen Pfarrerblatt unter dem Titel „Maria — die Herbstreife eines Menschenkultes" erschien, nennt Josef Chambon die katholische Marienverehrung eine „Innerkatastrophe der römischen Kirche".[1] Wenn er weiter das Schlußkapitel der Enzyklika „Mystici corporis" mit seinem Hinweis auf Maria als „Last des Marienkomplexes" bezeichnet, dann läßt sich begreifen, wie bedrückend erst das neue Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel auf viele Protestanten wirkt.

Diesen Eindruck gewinnt man aus den Äußerungen führender protestantischer Kirchenmänner und Theologen. Pierre Maury, der Präsident der Reformierten Kirche Frankreichs, findet es bemerkenswert, „daß die (erste) Ex-Cathedra auferlegte Wahrheit, seitdem der Papst in seiner Person das Recht der Kirche auf das unfehlbare Wort verkörpere, sich nicht auf Gott, auf Christus, auf den Heiligen Geist oder gewisse ethische Wahrheiten bezieht, sondern wohlgemerkt auf Maria". Der evangelische Christ werde unruhig, wenn er sehe, wie sehr der römische Glaube auf eine andere Gestalt ausgerichtet sei als auf den einzigen und ausreichenden Mittler.[2] Noch nachdrücklicher haben sich die anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und York geäußert. Die Kirche von England lehne das neue Dogma ab. Es bestehe nicht der geringste Beweis in der Heiligen Schrift und in der Unterweisung der Frühkirche für einen Glauben an die Lehre von der leiblichen Entrückung Mariens.[3] Zum gleichen Ergebnis kommt auch ein Artikel von Pierre Bourguet in der Réforme, der Wochenschrift der französischen Reformierten Kirche. Nichts in der Heiligen Schrift (Gn. 3,15; Luk. 1. 28; Geh. Off. 12,1. 14—17) begründe das neue Dogma, und die geschichtliche Tradition gehe nicht über das Jahr 600 hinaus.[4] So wundert man sich nicht, wenn in einem Gutachten eines ökumenischen Kreises fünf Professoren der Heidelberger theologischen Fakultät von der „Dogmatisierung eines Mythos, der der geschichtlichen Grundlage entbehrt", sprechen.[5]

Diese mit großer Wissenschaftlichkeit unterbauten und mit viel Sicherheit vorgetragenen Behauptungen sowie die weithin ablehnende Haltung der protestantischen Christenheit mögen manche Katholiken mit Besorgnis erfüllen, vor allem jene, denen die Wiedervereinigung im Glauben am Herzen liegt.

---

[1] Deutsches Pfarrerblatt, 50. Jg., Nr. 19—21 (Okt.—Nov. 1950); auch als Sonderdruck (DM 0.75) erschienen, „für Besprechungsabende in unseren Vereinen und in den Oberklassen unserer höheren Schulen".

[2] Ökumenischer Pressedienst Genf (Ök. P. D.) 17. Jg. Nr. 34 (15. Sept. 1950) S. 252.

[3] Ök. P. D. Nr. 32 (1. Sept. 1950) S. 237.

[4] Réforme, Paris, Nr. 291/292 (14./21. Okt. 1950).

[5] Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950, Chr. Kaiser, S. 21. Diese Schrift bildet offenbar die Grundlage für die am Reformationsfest verlesene „lehramtliche" Kanzelverkündigung der ev.-lutherischen Kirche Deutschlands.

Sie zweifeln gewiß nicht an der Tatsache der Himmelfahrt Mariens; denn was die ganze katholische Kirche Jahrhunderte hindurch als geoffenbarte Wahrheit ansieht und als solche verkündet, kann unmöglich Legende und Mythos sein, wenn anders der verheißene Heilige Geist der Wahrheit in der Kirche wirksam ist. Sie wissen sich überdies im Glauben daran eins mit den von Rom getrennten Ostkirchen.[6] Aber sie fragen sich, ob die feierliche Verkündigung des Glaubensgeheimnisses und seine damit verbundene Erhebung zum Dogma nicht, wie die anglikanischen Erzbischöfe erklären, „die wachsende — von dem gemeinsamen Besitz ausgehende — Verständigung zwischen den Christen schwer beeinträchtigt". Die Heidelberger Professoren meinen, daß „das theologische Gespräch zwischen Evangelischer und Römischer Kirche ... dadurch schwer belastet" werde (S. 19). Denn „während die meisten Kirchen sich heute unter Tränen der Buße vor Gott der Zerrissenheit des einen Leibes Christi für mitschuldig erklären und unter gemeinsamem Gebet und in strenger wissenschaftlicher Arbeit darum ringen, das Maß der Unterschiede zu verringern und ein Maximum an Gemeinsamkeit — ohne Verschweigung der noch nicht behobenen Differenzen — zu finden und vor der Welt zu bezeugen, würde die Römische Kirche mit der Dogmatisierung der Assumptio das Maß der Unterschiede vermehren" (S. 20). Ja, vielleicht entsteht überhaupt eine ganz neue Lage im Verhältnis der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen zur römischen.

Während man dieser bisher immer noch eine Art Gleichberechtigung zugestand — das Gutachten der theologischen Fakultät spricht sogar von einer „beglückenden wechselseitigen Erkenntnis, daß wir in großer Not etwas vom Trost des apostolischen Evangeliums aus dem Munde von Gliedern der von uns getrennten Kirche hören durften" (S. 18) —, so kann sich das vielleicht von Grund auf ändern. Denn welches Recht soll man im Gespräch christlicher Kirchen einer Kirche zugestehen, die einer, wie man meint, so unchristlichen Irrlehre zum Opfer gefallen ist? Habe sich doch in den Schoß der römischen Kirche jene Irrlehre eingeschlichen, die die Kirche schon einmal vor 1600 Jahren bei den Kollyridiern, jenen Leuten, die der Gottesmutter durch Opferkuchen (griechisch: kollyris) göttliche Ehren erweisen wollten, verurteilt habe. Une revanche éclatante, so wenigstens meint Pierre Bourguet in dem erwähnten Artikel.

Nun ist es heute ein von allen wahrhaft ökumenisch Gesinnten anerkannter Grundsatz, daß die Wiedervereinigung im Glauben nicht auf Kosten der Wahrheit geschehen darf. In ihr allein können die getrennten Brüder zusammenkommen. Für die römische Kirche heißt das — sie ließ darüber nie den geringsten Zweifel bestehen — die Anerkennung jener Fülle der Offenbarung, die allein in ihr, der Mutterkirche, „der Säule und Grundfeste der

[6] Auch die Ostkirche glaubt heute noch an die Himmelfahrt Mariens, wie ein in Réforme (Nr. 293 vom 28. Okt. 1950) zitierter Brief des Generalsekretärs des interorthodoxen Komitees für ökumenische Fragen, Prof. Kovalewsky, an die Pariser Zeitung „Le Monde" zeigt. Das Dogma wird nur insofern abgelehnt, als es nicht durch den Beschluß eines Konzils, sondern durch eine Entscheidung des Papstes herbeigeführt ist.

Wahrheit" (1. Tim. 3,15) zu finden ist. Ihr hauptsächlicher Beitrag zum ökumenischen Gespräch kann deswegen vorerst nur darin bestehen, daß sie immer deutlichere und klarere Aussagen über sich selbst macht. Dann wird sie am meisten zur wahren Wiedervereinigung im Glauben beitragen, wenn sie die Fülle ihres Glaubens in immer strahlenderem Lichte zeigt.

Es dürfte der Mühe wert sein, zu untersuchen, ob das in diesem Dogma anscheinend ausgesprochene „grundsätzliche Nein der Römischen Kirche" zu jeglicher Annäherung, als das es den Heidelberger Professoren erscheinen möchte (S. 20), auf einer höheren Ebene nicht vielleicht ein einzigartiges Wort zum ökumenischen Gespräch ist. In einer eben erschienenen Schrift meint der Landesbischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin, das säkularhistorische (er versteht darunter eine an die Grundsätze und Maßstäbe einer innerweltlichen Wissenschaft gebundene Denkweise) Verhältnis zur Heiligen Schrift habe im Protestantismus tatsächlich gesiegt.[7] Genauer drückt er es aus, wenn er die Ansicht, „man könne abseits und außerhalb der kirchlichen Tradition ein unmittelbares Verhältnis zur Heiligen Schrift gewinnen und also durch historische Exegese zu den ‚Quellen' vordringen", eine „humanistische Illusion" nennt. Die Schrift könne recht nur „im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Gottesdienst der Kirche" verstanden werden. „Ohne diese ständige Beziehung auf die lebendige Überlieferung, die im Kultus und der Verkündigung der Kirche geschieht, ist das ‚sola scriptura' nicht eine christlich-kirchliche, sondern eine humanistische Formel." Damit ist doch wohl schon das Urteil über die Erklärung der anglikanischen Bischöfe gesprochen; ebenso über Pierre Bourguets Artikel und das theologische Gutachten der Heidelberger Professoren. Die Exegese, die diesen Verlautbarungen zugrunde liegt, ist eben jene rein humanistisch-philologische; und die Tradition, auf die man sich beruft, ist die rein innerweltlich-geschichtliche, die, für sich allein betrachtet, wenig mit der lebendigen Überlieferung der Kirche zu tun hat.

Die Frage, die uns von Stählin trennt, ist also nicht mehr die nach dem Recht der Tradition in der Kirche überhaupt, sondern die nach dem Wesen der Überlieferung und ihrem Verhältnis zur Schrift. Es wird den katholischen Theologen noch einige Schwierigkeiten bereiten, so zu reden, daß unsere protestantischen Brüder das „Richtige und Notwendige" des katholischen Traditionsbegriffes einsehen. Aber man darf wohl hinweisen, worauf Karl Rahner aufmerksam macht[8], daß man sich dabei vor zu sublimen Formeln hüten müsse, weil gerade die Offenheit von Aussagen „ein Hinweis auf das immer Größere der in ihnen gemeinten Wirklichkeit" sei. Die Verkündigung eines Dogmas, das aus der „Schrift allein" und der Unterweisung der Frühkirche tatsächlich nicht begründet werden kann, wird dabei den rechten Weg zeigen; denn die Aussagen der Kirche haben sich nicht nach

[7] Wilhelm Stählin, „Allein", Recht und Gefahr einer polemischen Formel. Stuttgart 1950, Ev. Verlagswerk (brosch. DM 1.90), S. 15—21.

[8] Gespräche über den Zaun, in „Wort und Wahrheit" 5. Jg. März 1950 S. 174—184.

denen der Theologen, sondern umgekehrt diese nach jenen zu richten. Durch die Verkündigung des Dogmas wird offenbar, was übrigens immer schon Lehre der katholischen Kirche war, daß nicht, wie Stählin meint, die „fortgehende traditio sich immer wieder an der Heiligen Schrift als an der Urkunde des Christusereignisses prüfen lassen" muß, sondern umgekehrt, daß die Lebendigkeit der Kirche und ihrer Verkündigung so groß ist, daß sie erst dem Wort der Schrift den lebenspendenden Sinn verleiht. Das ist nicht ein Anspruch der Kirche, „selbst ‚apostolische Tradition' produzieren zu können"[9], sondern nichts anderes als eine Folge der innigsten Lebensgemeinschaft der Kirche mit Christus. Weil sie ein Leben mit ihm lebt und mit ihm eins in Liebe ist, darum hat sie teil an seiner Erkenntnis. Die lebendige Erkenntnisgemeinschaft mit Christus gibt der Kirche jeweils ein tieferes und ständig wachsendes Verständnis der ein für allemal abgeschlossenen Offenbarung Christi. Eine solche Erkenntnis kann nie in „streng wissenschaftlicher Arbeit"[10] errrungen werden, weil sie überhaupt nicht durch menschlichen Geist zustande kommt, sondern allein vom Heiligen Geist geschenkt wird, der die Kirche in alle Wahrheit einführen wird. Die wissenschaftliche Arbeit der Theologen kann nur feststellen, wann zum erstenmal der Heilige Geist die Kirche weiter in eine bestimmte Richtung führte. Weil also die lebendige Überlieferung der Kirche nichts anderes ist als eine Äußerung des Lebens, das die Kirche mit Christus führt, darum ist es nicht zufällig, wenn die „apostolische Tradition" für den Katholiken dort am eindeutigsten zu finden ist, wo nach dem Willen Christi seine Einheit mit der Kirche am sichtbarsten zum Ausdruck kommt, in seinem Stellvertreter auf Erden. Humanistische Formeln werden nicht durch theologische überwunden, sondern allein durch den Erweis der Kraft Christi. Illusionen zerbrechen nur am unüberwindlichen „Felsen". Die Verkündigung des ersten November ist eine Äußerung der tiefsten und innersten Lebenswirklichkeit der Kirche, ihrer Liebesgemeinschaft mit Christus. Wie alle Erscheinungen des Lebens will sie in Ehrfurcht und Demut hingenommen werden, selbst dann, wenn man zunächst von ihr betroffen ist und keine Erklärung für sie findet.

Wie der Akt der Verkündigung, so ist auch ihr Gegenstand eine Antwort der Kirche auf eine sehr umstrittene Frage. So merkwürdig es scheinen mag, die unfehlbare Aussage des Allerheiligentages ist zuletzt ein Wort der Kirche über sich selbst. Denn Maria ist Urbild der heilsmittlerischen Kirche. Diese lange vergessene Wahrheit, die heute immer mehr an Boden gewinnt, war den Vätern der Kirche selbstverständlicher Besitz.[11] So sehr werden Symbol und Wirklichkeit der Kirche in einem gesehen, daß Cyrill von Alexandrien die „stets jungfräuliche Maria, nämlich die heilige Kirche, und ihren Sohn und unbefleckten Bräutigam" preist (S. 32). Christus hat die Kirche

---

[9] Ev. Gutachten, S. 19.
[10] a. a. O. S. 20.
[11] Otto Semmelroth S. J., Urbild der Kirche, Würzburg 1950, Echter-Verlag. Die Zahlen im Text dieses Abschnittes beziehen sich auf die Seiten dieses Buches.

gestiftet, „damit bei der Verteilung der göttlichen Erlösungsfrüchte alle (Menschen) ihm gewissermaßen Helferdienste leisten könnten".[12] Mariens Stellung ist jener der Kirche ähnlich. Durch ihr Jawort hat sie nicht nur für sich die Gnade Gottes angenommen, sondern auch der Welt den Herrn Jesus Christus geschenkt. Ihr ganzes Dasein ist in den Dienst der Heilsvermittlung genommen. Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens macht das nur auf seine Weise, von der Erfüllung her, kund. Wer am Werk des Heiles mithelfen will, muß in der engsten Christusgemeinschaft stehen. Was das zu bedeuten hat, wird zwar auch schon an der Kirche sichtbar. Denn „ohne Fehl erstrahlt unsere verehrungswürdige Mutter in den Sakramenten ... im Glauben ... in ihren heiligen Gesetzen ... in den Evangelischen Räten ... in den himmlischen Gaben und Charismen".[13] Aber an der Kirche ist es noch nicht in seiner ganzen Fülle offenbar. Diese wird an Maria erkannt. Die durch die Erlösung geschenkte volle Christusgemeinschaft verwandelt den Menschen bis in die Wurzeln seiner Leiblichkeit hinein. Was an Maria bereits in Fülle geschehen ist, auf das harrt die Kirche noch, damit es ihr zuteil werde am Tage der glorreichen Wiederkunft des Herrn. Somit ist die Aussage über Mariens Verherrlichung nichts anderes als ein Wort über die Wirksamkeit der Erlösung Christi, zu deren Ausspendung die Kirche von ihm gestiftet ist. Das neue Dogma ist daher nicht etwa ein Randthema der christlichen Heilsgeschichte, sondern geradezu ihre Mitte. Indem die Kirche Maria als die Vollerlöste verkündigt, zeigt sie allen verzweifelnden und hoffnungslosen Menschen, zu welch unsterblicher Hoffnung der Mensch durch Christi Gnade, die ihm die Kirche vermittelt, erlöst ist. Keiner braucht Angst zu haben, nach unzähligen Täuschungen wieder getäuscht zu werden; denn das Wort der Kirche hat durch den Beistand des Heiligen Geistes unfehlbare Gewißheit. Für den gläubigen Katholiken besteht darüber nicht der geringste Zweifel.

Aber er hätte kaum zu hoffen gewagt. daß in eben der Stunde, da der Heilige Geist der Kirche in ihrem Oberhaupt das unfehlbare Wort schenkt, von den getrennten Brüdern doch eine Antwort kommt, die nicht nur ein schroffes Nein ist. Und das erhöht seine Festesfreude. Nicht ein Wort und Bekenntnis zur Himmelfahrt Mariens, aber vermutlich veranlaßt durch die Verkündigung des Dogmas ist Hans Asmussens Schrift über Maria, die Mutter Gottes, in der er das Verhältnis des Protestantismus zu Maria untersucht. Nicht viel anders dürfte es wohl mit dem wenige Monate vorher erschienenen Buche Wilhelm Stählins über die Verkündigung Mariens sein.[14]

Hans Asmussen legt Wert darauf, Maria die Mutter Gottes zu nennen. „Ist Maria nicht die Mutter Gottes, dann hat die Kirche aller Zeiten sich geirrt, — oder aber wir, die wir der Maria diese Bezeichnung verweigern,

---

[12] Enzyklika „Mystici corporis" AAS 35 (1943) Nr. 7.
[13] Ebd.
[14] Hans Asmussen, Maria, die Mutter Gottes, (61 S.) Stuttgart 1950, Ev. Verlagswerk, geb. DM 4.50; Wilhelm Stählin, Freu dich, Begnadete, (78 S.) Kassel 1950, Johannes Stauda Verlag, geb. DM 3.80.

haben uns von der allgemeinen christlichen Kirche getrennt" (S. 5). Wenn er sagt, man habe Christus nicht ohne Maria, was ist das anderes als das alte katholische Wort: per Mariam ad Christum? Viele der Punkte, die zwischen den beiden Konfessionen strittig sind, kommen in dem Buche zur Sprache. Damit allein wird schon klar, daß man über kein Problem der Heilsgeschichte christlich sprechen kann, ohne Maria zu erwähnen. Die Stelle, die ihr Gott in seinem Heilsplan eingeräumt hat, wird von Tag zu Tag nicht nur in der katholischen Kirche besser erkannt, wie dieses Buch zeigt. Die Lösungen, die der Verfasser gibt, lassen kaum mehr verstehen, wieso Katholiken und Protestanten, die in dem Buch ihr christliches Bewußtsein ausgedrückt finden, nicht gemeinsam das Fest Mariä Himmelfahrt feiern können. Nirgends wird das deutlicher als bei der Antwort, die Asmussen selbst auf die entscheidende Frage gibt, die er den Katholiken stellt. „Gehört Maria auf die Seite Gottes oder auf die Seite der Menschen?" (S. 39.) In der Antwort darauf hat der Verfasser das lösende Wort gefunden. „Es spricht vieles dafür, daß wir Evangelischen heute eine Wahrheit lernen, welche unsere Väter übersahen. Darum lernten wir in den fruchtbaren Jahren des Kirchenkampfes das Wort ‚Priester' mit neuer Betonung aussprechen" (S. 50). Kam den Berneuchenern das Wort ‚priesterlich' bei ihrer Besinnung auf die Beichte, also bei jenem Sakrament, das in besonderer Weise die Gestalt der Kirche sichtbar werden läßt, so findet es sich bei Asmussen dort, wo hinter der Stellung Mariens im Heilsplan Gottes die Kirche erscheint. „Gehört das Priesterliche zum Wesen des Glaubens, dann ist aber auch die Frage der Mittlerschaft neu gestellt." Die mittlerische Stellung sei für alle Christen unvermeidbar und unerläßlich, wie sich aus den Schriften des Neuen Testamentes ergäbe; denn jeder habe Gott vor den Menschen und die Menschen vor Gott zu vertreten. „Dann aber müssen wir auch anerkennen, daß Maria in dieser Mittlerschaft steht, weil sie ein vornehmes Glied dieser priesterlichen Schar ist" (S. 51). Die Frage sei nur, ob es sich um eine Mittlerschaft in oder neben Christus handle.

Die Kirche hat nie etwas anderes als eine Vermittlung Mariens in Christus gelehrt. Es ist einfach zu leugnen, was die fünf Heidelberger Professoren behaupten, „daß der schlichte Christ bereits durch die ... dogmatischen Unterscheidungen innerhalb der Gleichheit des Werkes und der Titel Christi und Mariens weithin überfordert ist".[15] Er kann sie gewiß nicht theologisch erklären, aber glauben ist etwas wesentlich anderes als Theologie treiben. Maria ist nicht zweite, wenn auch untergeordnete Mittlerin der Erlösung. Nur einer hat die Welt durch sein kostbares Blut erlöst. Die Kirche kann Maria nicht eine Stellung einräumen, die sie gegen Pelagius und seinen Anhang verurteilt hat. Der Mensch, auch Maria, kann sein Heil nicht aus eigener Kraft erringen; schon der geringste Anfang des zum Heile notwendigen Glaubens kommt ihm aus der Gnade Gottes. Auch Maria ist eine Erlöste; freilich die erste und vornehmste, an der die Kraft der Erlösung bereits in

[15] Ev. Gutachten, S. 16.

Fülle wirksam ist. Aber das schließt nicht aus, daß Maria auch ‚Mittlerin' ist, „insofern sie sich das Werk der Erlösung zu eigen machend, dessen Früchte empfängt, und zwar zugleich für die ganze Kirche".[16] Man kann mit Fug und Recht zweifeln, ob Asmussens Gedanken von einer solchen Auffassung sehr verschieden sind. Auch ihm ist Maria Repräsentantin des Fleisches, in das der Sohn Gottes eingegangen ist und das er hoch erhoben hat (S. 33). Auch er bekennt sich zu dem Grundsatz, den die Kirche von Anfang an vertreten hat: die Gnade Gottes wirkt nur dort, wo der Mensch mitwirkt. „Man redet in unserer Kirche gern von der Alleinwirksamkeit der Gnade. Man redet mit Recht davon. Aber welches Gewicht eine solche Rede hat, sieht man doch erst, wenn man ermißt, daß die Gnade allein — in solchen Menschen wirkt, die mitwirken. Und Maria ist das aufgerichtete Zeichen in der Menschheitsgeschichte, daß die Gnade allein wirkt, aber eben in solchen Menschen, die ‚mitwirken'" (S. 15). Daß sie Ja sagen konnte, kam ihr durch die Gnade Gottes, aus dem Segen, mit dem er sie überreich gesegnet hat. Deswegen wird sie die Gebenedeite, die Begnadete, genannt, die zu rühmen kein Geschlecht müde wurde. Man spürt das Bangen des Herzens hinter dem Satz, mit dem Asmussen sein Buch schließt: „Solange die Verehrung, welche wir dem Herrn Christus angedeihen lassen, ohne das Echo des Segens ist, mit welchem Gott die Mutter Jesu Christi segnete, müssen wir uns den Verdacht gefallen lassen, daß wir gar nicht den einen Mittler Jesus Christus meinen, sondern nur eine zeitlose Idee, der wir den Namen Jesus Christus beilegen. Unsere Lehre über Maria mag noch so sauber sein, — solange unsere Gebete an ihr vorbeigehen, ist uns die Herrlichkeit ihres Sohnes noch nicht im Vollsinn aufgegangen" (S. 61).

So ist zur rechten Zeit das Buch Wilhelm Stählins erschienen, in dem das Lob der Mutter Gottes in feierlicher Sprache gesungen wird, „eine Betrachtung über die Verkündigung der Geburt des Herrn", keine theologische Abhandlung, sondern Lob Gottes, der Großes an Maria getan hat. „Die heilige Geschichte sagt nicht, daß Maria holdselig (so übersetzt Luther das griechische kecharitomene, „voll der Gnaden", wie wir Katholiken es kennen, d. V.) gewesen sei in der Anmut ihres Leibes und ihrer Seele, so wie innige Liebe sie gemalt und gebildet hat in Holz und Stein. Aber konnten sie anders als in dieser Sprache der Schönheit stammeln von dem tiefen Geheimnis, daß die liebe Jungfrau Maria begnadet ist, „voll Gnaden"? (S. 24.) Nicht der theologischen Reflexion wie bei Asmussen, sondern dem betrachtenden Sinn erscheint auch hier hinter der „lieben Jungfrau" das „wundersame Geheimnis der glaubenden Seele, der heiligen Kirche". Es ist eine im neueren Protestantismus noch nicht gehörte Sprache, die hier zum Reden kommt.

Darf man also noch an die Opportunität der Verkündigung des neuen Dogmas zweifeln, wo nicht nur vor St. Peter Lichter angezündet werden, Maria zu feiern? Kann unser Herz noch hoffnungslos schwer werden bei all den

[16] Otto Semmelroth, Urbild der Kirche, S. 60.

Einwänden, die wir hören mußten, da doch auch eine neue, so lange vermißte Stimme den Lobpreis anhebt? Wird sie nicht vielleicht doch einmal zusammen mit vielen unserer Brüder eingehen in den vollen Chor des Magnificat aller Geschlechter, dem nicht die lateinische Kirche, sondern die Kirche des Ostens die schönsten Gesänge zu nimmer endendem Preise geschenkt hat? „Welch geziemendes Lied wird unsere Schwachheit dir bringen, es sei denn jenes frohe Lied, in das Gabriel uns eingeführt hat: Freude dir, Gottesgebärerin, Jungfrau, Mutter und Braut." Viele unserer getrennten Brüder werden dieses Lied singen können, ohne zu meinen, sie hätten damit den Herrn Christus verraten. Aber wer einmal in die Seligpreisung der Geschlechter einstimmte, der wird nimmer aufhören können, bis er das Loblied vollendet. Und dann wird auch er erkennen, daß er auch darin keinen Verrat an Christus geübt hat. Denn ihm allein gilt letztlich der Lobpreis seiner Mutter. „In golddurchwirktem Gewande wie eine Herrscherin hat dich dein Sohn, der dich erleuchtete mit dem Strahl des Geistes, zu seiner Rechten gestellt, o Allreine. Ihn erheben wir über alles in alle Äonen."[17]

# Rompilger 1950

Von FRANZ HILLIG S. J.

Pilgerwesen und Pilgerunwesen hat es immer gegeben. Wir kannten den Jerusalemspilger, vielleicht auch den von Menasstadt und Menuthis in Ägypten, jedenfalls aber den von Tours und Compostella. Sie trugen die Kürbisflasche, den Wanderstab und die Muschel am geschürzten Pilgerkleid. Ihre Gestalt gehörte zu den alten Chroniken und Reisebüchern, den Itinerarien, und, kurz gesagt, ins Mittelalter. All das erschien uns spannend und kurios, aber eben doch verstaubt und vergangen.

Und nun ist das Erstaunliche geschehen: das Heilige Jahr hat die Pilgerschaft neu erweckt! Nicht von ungefähr begann der Anno santo damit, daß die Heilige Pforte geöffnet wurde. Für Millionen von Menschen tat sich in diesem Jahr eine Pforte auf, ungezählte traf der Anruf der Weite. Sie wurden Rompilger und haben frohen Herzens entdeckt, daß Pilgern heute so lebendig sein kann wie je. So wissen wir wieder aus eigenem Erleben, daß Pilgern ein tiefes, überzeitliches Bedürfnis der christlichen Seele ist, daß sie hier an einem wesentlichen Punkt ihrer christlichen Existenz berührt wird. Sie, die hienieden allezeit „fern vom Herrn auf der Pilgerschaft ist" (2 Kor 5, 6), sieht im Pilgerdasein ihr innerstes Wesen abgespiegelt. Dem gläubigen Auge ist der Mensch während seines Erdenwandels schlechthin der „homo viator": noch wandert er. Die Heimat ist der Himmel. Der

[17] Erste Ode vom Sonntag der ersten Woche und achte Ode vom Sonntag der sechsten Woche aus dem Kanon des Johannes von Damaskus auf die Gottesmutter; aus Kilian Kirchhoff, Über dich freut sich der Erdkreis, Marienhymnen der byzantinischen Kirche. Münster 1940, Regensberg.

Pilger weiß das neu. Denn so sind wir Menschen nun einmal, daß wir vieles im Geiste erst dann voll begreifen, wenn wir seine Übertragung in das Leiblich-Räumliche vollziehen.

Den Pilger wundert es nicht, wenn er erfährt, daß Wallfahren ganz allgemein zum religiösen Menschen gehört und daß es sowohl in vorchristlichen wie in außerchristlichen Kulturen eine durchaus vertraute Erscheinung ist. Es gab jüdische Wallfahrten nach Jerusalem und heidnische nach Epidauros und Ephesus. In dem religionsgeschichtlich und volkskundlich gleich bedeutsamen Werk von Bernhard Kötting „Peregrinatio Religiosa", das willkommenerweise im Heiligen Jahr erschienen ist, finden sich wertvolle Aufschlüsse über die Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche.[1] Der katholische Mensch fürchtet sich nicht, im 20. Jahrhundert zu tun, was im Mittelalter blühte, ja was die alten Heiden schon mit frommem Sinn vollzogen. Deshalb brauchen es nicht gleich Atavismen zu sein, die er mit sich schleppt. Der ganze Mensch ist im Heiligen Geist getauft, und alle echten religiösen Anlagen und Sehnsüchte leben in dem umfassenden Reichtum der Kirche Christi weiter.

Freilich, das äußere Bild der Pilgerfahrt hat sich gewandelt. An die Stelle der Muschel ist das Pilgerabzeichen getreten, das den Romfahrer zugleich als den Angehörigen einer bestimmten Nation kenntlich machte. (Und das war ein glücklicher Gedanke. Denn auf diese Weise konnten Landsleute sich erkennen, und wußte man, wohin man den Fremden zu tun hatte.) Das Wandern ist durch Auto und Eisenbahn abgelöst worden, wenn es auch Fußgänger gab, wie den Sechzehnjährigen aus Braunschweig, der ohne Papiere über die Alpen zog, oder den jungen französischen Priester, der den Alvernerberg bestieg, auf dem Franziskus die Wundmale empfing. Was die Abenteuer und Fährlichkeiten betrifft, so hatte sie eine im Ganzen vorzüglich arbeitende Organisation auf ein Mindestmaß herabgesetzt. Und doch war es wahre Pilgerschaft.

Denn für jeden war es ein „heraus" und das ist ja die sprachliche Wurzel von „pilgern" und „peregrinari". Für mehr als einen war es die erste Auslandsfahrt, jedenfalls das Verlassen der Heimat und der vertrauten religiösen Umwelt. Das in der Nachmittagssonne leuchtende Tirol mit seinen schmucken Dörfern, beschwingten Kirchen und dem Tannenwald seiner Berge war noch ein letzter Gruß der Heimat. Dann arbeitete sich der Zug durch die nächtlichen Alpen. Vor dem schlaftrunkenen Auge tauchten seltsam getürmte Bergsilhouetten auf, die sich unklar aus dem Dunkel hoben.

---

[1] Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche (Forschungen zur Volkskunde, herausgegeben von Prof. Dr. Georg Schreiber, Heft 33/35). Von Dr. Bernhard Kötting. (437 S.) Münster i. W. 1950. Regensberg. Geb. DM 20.—. Einen guten Einblick in die Vielfalt abendländischen Wallfahrens vermittelt der reich bebilderte Band „Wallfahrtsorte Europas". Von Prof. Dr. Rudolf Kriß unter Mitarbeit von Lenz Rettenbeck, mit einem Vorwort von Prof. P. Hugo Lang OSB. (323 S.) München 1950. Hornung. DM 25.—.

Die Namen italienischer Stationen drangen an das Ohr. Auf modernen, hell erleuchteten Bahnsteigen standen Carabinieri in farbenfrohen Uniformen oder ein Soldat in Feldgrau und Stahlhelm. Als die Sonne endlich über den Horizont kam, war dies schon Umbrien: Orvieto. Eine Landschaft, die der Deutsche als metallisch-melodiös empfindet: Dürftig bewachsene Höhenzüge, die dennoch voll Anmut sind. Pinien, Zypressen, Ölbäume, Weinspaliere. Städtchen ganz aus Stein, deren flachgedeckte Häuser sich an Felskuppen schmiegen. Von einem Esel gezogene zweirädrige Karren, Bäuerinnen, die frei und sicher Körbe oder Krüge auf dem Kopf tragen. Noch zwei Stunden bis Rom!

Mit solcher Spannung ist Pilgerschaft geladen. Sie führt dem Fremden und Neuen entgegen. Sie hat etwas Elektrisierendes und Aufweckendes an sich. L'appel de la route! Die Wanderstraße ruft. Vieles, was die Jugendbewegung entdeckte, war nur ein Wiederfinden der Pilgerschaft und ihrer Geschenke: Einfachheit, Kameradschaft, das Lied und die schwer zu beschreibende Freiheit und Schwungkraft, die den Armen von Assisi, den Spielmann Gottes, wie eine Trunkenheit erfüllte. Habt ihr es gemerkt, die ihr auf der Romfahrt in Assisi weiltet, wie das innerlich zusammenstimmte: die Romfahrt und der heilige Franz? Neapel oder Florenz konnten ausfallen, aber Assisi gehörte innerlich dazu.

Assisi ist eine Hochschule des Pilgergeistes. In dieser Landschaft, die so voll Frieden ist, in diesen steilen Straßen und Gäßlein, die etwas so Blankes und Frisches haben (der Turm von Santa Chiara!), ist immer noch der Geist jenes Wunders lebendig, das Franziskus heißt. In San Damiano und Porziuncola, in Rivo Torto und den Carceri packt es dich übermächtig: der Glanz der Armut, das Locken der Freiheit, die Glut eines ganz geopferten Lebens. Brüderliche Wanderschaft im Gefolge des Meisters, der kein Daheim und kein Eigentum besaß, der in Freiheit nur dem Willen des Vaters folgte. Wer als Pilger kommt und nicht als Reisender, der steht erschüttert vor dem roh behauenen Travertinsarg, den die Eisenklammern im Felsen halten und über den sich die Baumasse des Sacro Convento auftürmt. Das Ganze wirkt nicht eigentlich prunkhaft. Es ist ein Denkmal, das Größe hat und davor warnt, Franz idyllisch zu sehen und zu verniedlichen. Er bleibt ein großer, erschreckend ernster Aufbruch in der Nachfolge des Meisters.

Pilgern und Reisen sind zweierlei. Vielleicht haben nicht alle Romfahrer im Heiligen Jahr zwischen beiden klar genug geschieden. Aber den meisten merkte man den Pilgergeist an. Sie standen unter geistlicher Leitung und strebten betend und singend oder in gesammeltem Schweigen ihrem Ziele zu. Das Fremde und Neue, das geschichtlich und künstlerisch Bedeutsame berührte auch sie, aber es lag am Rande. Das Eigentliche war ihnen das Heilige: die Apostelgräber, die Basiliken, die Katakomben, die von Martyrerblut getränkte Erde und der Segen des Heiligen Vaters. Sie wollten der Jubiläumsgnade teilhaftig werden, und das hieß schlicht und klar: betend die heiligen Stätten besuchen, eine Beichte ablegen, die (wie der Heilige

Vater gern zu den Pilgern sagte) sich durch Ernst und Tiefe von den gewohnten abhob, und am Herrenmahl teilnehmen. So sollte es ein „Jahr des Heils" für ihren inneren Menschen werden. Rom, das hieß für sie, wie es auf der Tessera der Pilger zu lesen stand: Peregrinatio ad Petri Sedem: Wallfahrt zum Stuhle Petri.

Und dies ist nun Rom! Das ist nach dem Aufbruch die zweite selige Erschütterung der Pilgerschaft: die Ankunft. Früher lag vor den Augen des Wanderers in der Ferne die Stadt mit ihren Kuppeln und Türmen. Heute sieht der Reisende, der mit der Bahn von Norden kommt, ziemlich unvermittelt neuzeitliche Häuserblocks aus dem Boden wachsen. Der Zug rollt in den hochmodernen, riesigen Bahnhof Termini ein. Rom ist eine moderne Großstadt, wenn es auch nicht die unmenschliche Ausdehnung von Paris und Berlin besitzt. Wenn der Pilger klug war, hat er sich vorher mit dem Plan der Stadt vertraut gemacht und seinen Reiseführer angeschaut. Sonst steht er hilflos in dem Andrang der Eindrücke und kann nie einen Schritt außerhalb der vorgesehenen Führungen tun. Rom ist vielschichtig wie kaum eine Stadt: das moderne, das christliche und das antike Rom schieben sich ineinander. Man brauchte Jahre, um seine Reichtümer zu heben. Wenn wenigstens diese paar Tage seines Romaufenthaltes dem Pilger eine erste Ahnung von dieser Vielschichtigkeit und diesem geschichtlichen Reichtum vermitteln und ein Gefühl für diese einzige Atmosphäre. Später müssen dann Bücher helfen, die Eindrücke zu vertiefen und die Kenntnisse zu erweitern: das „römische Erinnerungsbuch" von Werner Bergengruen oder ein ähnliches.[3]

Autobusse bringen die Pilger zu den Basiliken. Auf ihren Vorplätzen und Stufen formieren sich die Züge: voran das von Kerzenträgern flankierte Pilgerkreuz und dahinter die Pilger. Jede Basilika besitzt ihre eigene „Heilige Pforte". Durch sie geht es in die Hallen, die im Dämmer der Frühe oder des Abends oder im Licht der Sonne liegen. Oft folgen sich mehrere Pilgerzüge, und es ist ein Singen und Beten in vielen Sprachen, wenn auch das Latein vorherrscht. Da stehen also die Deutschen und mit ihnen die Menschen des Nordens in der religiösen Welt der romanischen Völker und zunächst des italienischen! Denn auch der stärkste Pilgerandrang hat die heimische Note Roms nicht verwischt. Die italienischen Pilger waren die zahlreichsten und der italienische Brauch bestimmte weithin das Gebahren an den heiligen Stätten. Es gab deutsche Romfahrer, die sich von Anfang an in dieser Atmosphäre von Herzen wohl fühlten, und es gab andere, denen sie bis zuletzt verschlossen blieb. Nun ist wahrhaftig kein Katholik gezwungen, aus

[2] Römisches Erinnerungsbuch. Von Werner Bergengruen; Bildteil von Charlotte Bergengruen. (134 S. Text und 257 Abbildungen) Freiburg 1949, Herder. Halbl. DM 18.—. Vgl. diese Zeitschrift April 1950 S. 80. Auch die Romführer, die wir während der Fahrt in Händen hatten, können bei der sich erinnernden Vergegenwärtigung dienen: der sorgfältig gearbeitete „Führer durch Rom" von Dr. Eduard Stommel (Freiburg, Herder) und der mehr lockere „Peregrinus-Reiseführer" von Dr. Angelo Lipinsky (München, Peregrinus-Verlag, Albert Maier).

Liebe zu seiner Kirche alles Italienische und Südländische zu bewundern oder gar zu übernehmen. Die mütterliche Kirche, die so viele und verschiedenartige Völker umfaßt, weiß um die Sonderart eines jeden und schützt und fördert sie.

Dennoch wäre zu wünschen, daß die Romfahrt hier auflockernd gewirkt hat. Vielleicht schadet es unserer deutschen Art katholisch zu sein gar nicht, wenn wir in Rom erleben, daß andere Völker und Rassen unbeschwerter und kindlicher sind. Die Begegnung verschiedener christlicher Formen ist immer bereichernd. Haben wir uns nicht in manchem etwas künstlich verschanzt? Wirken nicht vielleicht Vorurteile und Klischés in uns nach, von deren Existenz wir gar nichts ahnen? Es kommt hinzu, daß Rom mehr ist als eine italienische Spielart der Kirche. Es ist ihr Mittelpunkt, und ein erleuchteter Christ sollte nicht zuletzt mit der Bereitschaft zum Mittelpunkt der Christenheit wallfahren, dort sein Denken und Fühlen zu überprüfen, um es auf die tiefere innere Einheit der Gesamtkirche abzustimmen. Es wäre eine schöne Frucht des Heiligen Jahres, wenn es in weiten Kreisen dem „antirömischen Affekt" den Todesstoß gäbe. Tatsächlich haben sich so viele Pilger in Rom daheim gefühlt und sind sie mit einer so großen, herzlichen Freude aus der Vaterstadt der Christenheit zurückgekehrt, daß sich daran eine wirkliche Hoffnung knüpfen läßt.

Man darf die Basiliken (und wir können in diesem Zusammenhang wohl die meisten großen Hallenkirchen Roms dazu rechnen) nicht mit unsern deutschen, intimen und von schweigender Andacht erfüllten Kirchen vergleichen. Es ist mehr als eine Äußerlichkeit, wenn in den römischen Kirchen das Sakrament in einer Seitenkapelle aufbewahrt wird. Die Kirchenhalle ist ein Raum, der der Gemeinde gehört. Aber wieder nicht ausschließlich zu geschlossenen Feiern, die alle auf eine einheitliche Form der Andacht verpflichten, sondern zum Beten und Wandeln, so wie es einer Gruppe oder einzelnen gerade zusagt. Wer hier gleich schulmeisterlich kritisiert oder von mangelnder Andacht spricht, arbeitet mit falschen Maßstäben. So gibt es zum Beispiel ein wandelndes Beten. Oder der Pilger kann dem Herrn nahe sein, während er staunend und voll Freude die Mosaiken von Santa Maria Maggiore betrachtet.

Gerade diese wundervoll anheimelnde Basilika ist (etwa des Abends, wenn sie in hellem Lichte erstrahlt und von pilgernden Menschen erfüllt ist) eine wahre Heimat für den Beter. Er kann sich in die Sakramentskapelle oder vor das altehrwürdige Gnadenbild der Mutter flüchten und dort nach Herzenslust mit Gott allein sein, wie viele Besucher das auch tatsächlich tun. Er kann aber auch zuschauen, wie ein Pilgerzug mit Tiroler Bauern in die Basilika einzieht, und seinen Glauben an diesem Anblick stärken. Oder er stellt sich zu einer Gruppe singender Pilger, wenn er nicht lieber einfach mit den Vielen sich im Frieden der heiligen Hallen ergeht. Damit soll nicht gesagt sein, daß sich alle römischen Kirchenbesucher der Weihe des Ortes entsprechend benehmen, wohl aber, daß es kurzschlüssig wäre, die Vielfalt der

religiösen Formen auf die zwei oder drei uns vertrauten einschränken zu wollen. Im übrigen fehlt es nicht an kleinen, frommen Kirchen und Kapellen, die den ganzen Tag über zum Gebet einladen.

Sankt Peter ist als die größte und mit kunstgeschichtlichen Denkmälern angefüllteste Kirche Roms am meisten in seinem religiösen Charakter bedroht. Doch gerade die Peterskirche will ja neben ihrem Charakter als Grabdenkmal Petri der allen offenstehende Zugang sein. Sie ist wohl vor allem als feierliche Empfangshalle gedacht. Man muß den bei aller Weite so menschlich gegliederten Raum erlebt haben, wenn die Zehntausende ihn füllen und der Papst hereingetragen wird. Dann erfüllt den in abertausend Lichtern erstrahlenden Raum eine festliche, aber in ihrer Festlichkeit heilige Stimmung. Dann erscheint er wie ein Vorraum des Himmels. Und tatsächlich hat nach solchen Stunden in Sankt Peter mehr als ein deutscher Pilger gestanden: „Wie schön muß der Himmel sein, wenn dies schon so schön ist!" Erst wenn er der unvergleichlichen Kuppel Michelangelos ansichtig wird, deren Tönung sich mit jeder Stunde wandelt, weiß der Pilger, daß er in Rom ist. Grabmal des Petrus und seiner Nachfolger ist diese Kirche, Vaterhaus der Christenheit. Großartig ist sie und doch auch anmutig und warm und heilig.

Die Peterskirche ist mit dem Petersplatz zusammen der klassische Ort des entscheidenden Romerlebnisses. Wohl weichen die Pilgerprogramme in Einzelheiten voneinander ab, wohl erfährt jeder Pilger nach seiner Eigenart und Vorschulung und der ihm zuteil gewordenen Gnade die Romfahrt anders — den einen erschüttert zutiefst, woran ein anderer achtlos vorübergeht —, dennoch gibt es allen gemeinsame Grundelemente. Wenn man die Rompilger nach dem Höhepunkt ihrer Romfahrt befragt, dann sagen sie fast alle: die Kirche als die Mutter der Völker. Die große katholische Familiengemeinschaft. Gerade die Massenaudienzen in Sankt Peter, die ja in ihrer gegenwärtigen Form erst in diesem Heiligen Jahr geschaffen wurden, bringen das allen Pilgern überwältigend zum Bewußtsein. Der Heilige Vater selbst ruft die einzelnen Pilgerzüge auf und grüßt sie meist in ihrer eigenen Sprache: seine italienischen Landsleute, die Franzosen, die Angelsachsen, die Spanier, die Deutschen, die Südamerikaner ... Jede Pilgergruppe antwortet in der Sprache und mit dem Temperament des Volkes, von dem sie stammen.

Dort drüben die Spanierinnen mit ihren hochgetragenen schwarzen Schleiern, der mantilla, und den Fächern. Das junge französisch sprechende Ehepaar neben uns kommt aus Ägypten. Eine Mutter hat auf einem Wägelchen ihren gelähmten Sohn vor den Papst hingeschoben, der den Kranken berührt und segnet. Sie sind von Nordafrika herübergekommen. Spanische Offiziere, der Arzt aus München, ein greiser Bürgermeister mit Frau aus der Bretagne. Es ist ein buntes Mosaik, sobald man die Möglichkeit hat, ein wenig im einzelnen zuzuschauen: der Chinese, der mit uns nach Castel Gandolfo fährt, die Schweizerinnen aus dem Dritten Orden des heiligen Dominikus, Priester aus Litauen, Norwegen, Frankreich ...

Doch die Buntheit ist es nicht allein. Das mag schließlich bei jedem internationalen Treffen ähnlich sein. Hier ist mehr. Hier ist eine Brüderlichkeit, die völlig ungezwungen und natürlich wirkt. Gerade den deutschen Pilgern gegenüber waren alle unbefangen und freundlich. Es fehlte ihnen gegenüber nicht an Zeichen besonderen Wohlwollens. Wie oft wurde mit Teilnahme nach dem Schicksal der Brüder im deutschen Osten gefragt. Es lag nicht im Stil der Rompilgerschaft, sentimentale Erklärungen abzugeben. Alle waren sie Brüder und wußten sich als Brüder. Es war gar nicht nötig, es auszusprechen. Was sie aus allen Teilen der Welt zusammengeführt hatte, war der eine katholische Glaube. Und hier in den Kirchen Roms einte sie das gemeinsame Beten und die gemeinsame Teilnahme am Opfer und dem Opfermahl. Unvergeßlich wird mir die Messe in den Kallixtus-Katakomben bleiben, wo sich eine Gruppe spanischer Pilger dem deutschen Priester anschlossen und auf Latein mit ihm die Meßgebete sprachen. Das ist die una sancta Ecclesia! Wo in der Welt gibt es eine solche Rassen und Völker ohne den geringsten Zwang in Freude und Freiheit umspannende Gemeinsamkeit? Sie fand ihren ergreifendsten Ausdruck, wenn im Verlauf der großen Papstaudienz in Sankt Peter die Zehntausende in der einen Sprache der Kirche das Credo sangen, das Bekenntnis zu dem einen Glauben.

Neben das Erlebnis des Credo tritt das des Papstes. Es ist im Grunde nur das gleiche Erleben der Kirche Christi. Und doch ist es auch wieder eine Stufe und ein Neues. Denn der Papst ist das Haupt, das der Herr seiner Kirche gab. Er ist ihre anschaubare Einheit. Er ist der Nachfolger Petri. Er ist der Stellvertreter Christi. Jahrzehntelang hat der Gläubige vom Heiligen Vater gehört, hat über ihn gelesen und Bilder von ihm gesehen, nun steht er unter den Tausenden auf dem Petersplatz oder in der Peterskirche, und ein unbeschreiblicher Jubel kündet an, daß der Heilige Vater naht. Und jetzt ist er es selbst! Das ist doch für die allermeisten Pilger (wenn sie einen halbwegs günstigen Platz finden) einfach der Gipfelpunkt ihrer Romfahrt: Wir haben den Papst gesehen! In seinem weißen Kleid, wie er langsam, nach allen Seiten grüßend und gütig segnend vorbeigetragen wird auf dem Tragstuhl, der ihn den Tausenden weithin sichtbar macht. Die großen ernsten Augen, die adlige, zuchtvolle Gestalt. Wer auf Erden empfängt so viel Ehrfurcht und so viel Liebe?

Vielleicht ist es nicht überflüssig darauf hinzuweisen, wie völlig verschieden der Jubel der Gläubigen und die Ergriffenheit einer solchen Stunde von den Massenhuldigungen sind, wie wir sie im Dritten Reich erlebt haben. Dort war düstere Glut, Machtrausch und hysterisches Schreien, ein genormter, stampfender Rhythmus und teils sichtbar, teils unsichtbar, ein ungeheures Polizeiaufgebot. Denn man wußte sehr gut von der Größe des niedergehaltenen Hasses. Hier in Rom sind es frohe Kinder. Der geliebte Vater kommt und sie winken und rufen und behalten doch ihre Fassung, ja ihren Humor. Es ist Heilandsnähe; aber sie löst keinen Krampf aus. Sie ist voll schlichter und natürlicher Freude. Der Jubel gilt wohl Pius XII., den

alle so lieben. Und er gilt doch wieder nicht ihm oder seiner Leistung, sondern dem hohen Amt, das er innehat, ja letztlich nur demjenigen, den er vertritt. Man spürt, wenn der Papst vorbeigetragen wird, deutlich, daß er das Übermaß der Liebe und Verehrung, das ihm entgegenbrandet, nicht auf seine Person bezieht. Es ist so, als sagte er: „Der Herr liebt euch und ich soll euch von ihm grüßen und ich werde ihm sagen, wie sehr ihr ihn wiederliebt."

In Castel Gandolfo, wo der Papst sich während der Sommermonate auf dem Balkon des kleinen Innenhofs zeigt, sind die Empfänge ganz familiär. Da singen die Pilger dem Vater die Lieder ihres Landes und schicken ihm ihre Gaben hinauf. Da rufen ihm einzelne ihre Grüße und Bitten zu, und der Papst stellt selbst seine Fragen. Die Kinder fragt er, ob sie brav seien und beteten, und guten Appetit hätten; die Italiener, ob sie auch fleißig der Messe beiwohnten; und eine Vinzentinerin aus Bayern, ob es in München noch so gemütlich sei wie zu seiner Zeit. Dann entläßt er sie mit seinem Segen.

Derselbe Mann ist an jenem klaren, sonnigen Morgen des Allerheiligentages vor den Augen der Hunderttausende zu dem vor der Peterskirche aufgeschlagenen Thron hinaufgestiegen und hat, umgeben von den Bischöfen der Welt, als oberster Lehrer gesprochen. Vorher war er, das Antlitz dem Platz zugewandt, niedergekniet, und alle hatten den Geist gerufen, der seine Kirche nicht verläßt. Das Gefühl war unfähig, die Größe dieser Stunde zu erfassen. Der Glaube sah die ganze Gemeinde der Erlösten gegenwärtig, wie es die Lesung des Allerheiligenfestes nahelegte (Offenb 7, 2—12): die auf Erden und die am Throne Gottes. Der äußere Glanz der Feier war unwichtig. Das ist alles Erde und vergänglich. Auch der Papst wird sterben wie alle diese Hunderttausende. Aber der Geist Gottes spricht mitten in dieses Vergehen hinein. Der Glanz dieses Morgens ist Gleichnis für einen Tag, der keinen Abend mehr kennen wird. Eine steht schon in seinem Licht: Maria. Auch wir alle hier, die auf dem Platz Gegenwärtigen und die durch das Radio Angeschlossenen sollen eines Tages bei ihr im Lichte sein. Rom heißt Kirche. Und Kirche heißt Menschheit im Glauben, Menschheit in der Gewißheit des ewigen Lebens. Die Wahrheit aus der Höhe gab der Erde eine neue Bestätigung.

Der Jubel des Allerheiligentages galt dem Papst der Assunta, er galt der Maria Santissima. An diesem Tag konnte der Rompilger lernen, wie die Kirche Maria liebt. Es hat wohl keiner Rom besucht, ohne das zu spüren. Überall brennen in den Straßen vor den alten und neuen Marienbildern Lampen. Zahllos sind von S. Maria Antiqua und S. Maria Maggiore angefangen ihre ehrwürdigen Heiligtümer. Immer wieder ertönen ihre Lieder. Wir hatten noch nicht den Brenner hinter uns, da machte mir ein Landmann aus Trento klar: „La Madonna è mamma di Gesù. E Gesù è il figlio di Dio, e il figlio è Dio — Die Madonna ist Mutter Jesu, und Jesus ist der Sohn Gottes, und der Sohn ist Gott." Als wollte er den Italienfahrer von vornherein warnen, die Mär von der untheologischen Marienliebe des Südens zu glauben. Das

war Theologie! Und es sind ja gar nicht die Italiener allein. Bei den spanischen und irischen Pilgern ist es nicht anders und bei den Franzosen und Deutschen ebensowenig. Das Familiengefühl aller Pilger in Rom erhält recht eigentlich seine letzte Innigkeit und menschliche Wärme von der großen gemeinsamen Liebe zur Mutter. Rom war für viele einfach die Freiheit, einmal unbefangen und von Herzensgrund fromm zu sein: wesentlich und tief, kindlich und frei.

Ganz Rom war am Abend des Allerheiligentages auf den Beinen, um sich die Illuminierung der Stadt anzusehen. Aber es war, besonders gegen die Via della Conciliazione und den Petersplatz hin ein seltsam festliches Miteinanderwallen. Es war ein gedämpftes Plaudern hinter dem das Wissen stand: All diese Flammen brennen zur Ehre der Mutter Jesu. Alle Freude dieses Tages geht von ihr aus. Die Königin war unsichtbar da. Sie gab an diesem lichterfüllten Abend Audienz. Der Segen, den der Papst von seinem Fenster aus in die Nacht hinein den Gläubigen noch einmal erteilte, war wie ein Unterpfand ihrer Huld.

War dies unser Romerlebnis? Jeder Pilger mag sich fragen, wie das seine war. Die meisten haben wohl schon auf der Heimfahrt begonnen, ihre Eindrücke zu ordnen. Aber das braucht Zeit und Frische. Müde und erschöpft sind die meisten heimgekommen. Es war ihnen reichlich viel zugemutet worden. Doch die Erschöpfung vergeht. Was in der Tiefe des Herzens empfangen wurde, bleibt. Es sinkt auf den Grund und wirkt von da weiter.

Unablässig sind im Heiligen Jahr die Pilgerzüge nach Rom gerollt. Das Blut strömte in die Herzkammern der Christenheit. Von da flutet es nun zurück. Es gibt kaum eine Gemeinde, eine größere Gruppe oder Familiengemeinschaft, die nicht einen Pilger dabei hatte und durch ihn nun Anteil empfängt an dem großen, gnadenvollen Erleben. Ein lebendiger Blutstrom hat den Leib der Kirche durchpulst und ihr ein neues Wissen ihrer Einheit geschenkt. Und wenn nun die zunächst auf Rom beschränkte Jubiläumsgnade auf die Gesamtkirche erweitert wird, dann erkennen wir nur noch deutlicher: die Pilgerfahrt nach Rom soll keine gewöhnliche Reiseerinnerung bleiben. Sie soll ein Impuls sein zur christlichen Erneuerung der Welt.

# Familienzulagen in aller Welt

Von JAKOB DAVID

Im Jahre 1940 veranstaltete das Internationale Arbeitsamt eine Umfrage über die staatlichen Gesetzgebungen bezüglich der Familienzulagen. Es waren damals 8 Länder, die auf diesem Gebiet gesetzgeberisch vorgegangen waren. Im Jahre 1947 wurde die Umfrage wiederholt. Heute sind es über 30 Länder, die solche Gesetzgebungen besitzen. Zwanzig allein auf dem europäischen Festland: Belgien, Bulgarien, Finnland, Frankreich, Großbritannien, Holland, Irland, Italien, Jugoslawien, Luxemburg, Norwegen, Polen, Portugal, Rumänien, Schweden, Schweiz, Sowjetrußland, Spanien, Tschechoslowakei, Ungarn. Inzwischen ist 1950 auch Österreich dazu gekommen. Ebenso besitzen Kanada und die Südamerikanischen Staaten solche Gesetzgebungen mit den entsprechenden Einrichtungen, ferner Australien und Neuseeland. Von den großen Ländern westlicher Kultur fehlen eigentlich nur noch die Vereinigten Staaten, wenigstens was die staatliche Gesetzgebung anbelangt.[1]

Schon die oben erwähnten Zahlen zeigen, daß die Einrichtung der Familienzulagen nach einigen Anfangsschwierigkeiten binnen kürzester Zeit in der ganzen industrialisierten Welt Fuß gefaßt hat. Da in Deutschland, Österreich und der Schweiz die Einrichtungen ebenfalls im Aufbau begriffen sind, mag es lehrreich sein, einmal über die wichtigsten Grundzüge der Gesetzgebungen und Einrichtungen in andern Ländern einen Überblick zu gewinnen und zu sehen, welche weiteren Entwicklungslinien sich abzuzeichnen beginnen.

Als Grundlage für unsere Studie dient die erwähnte Umfrage des Internationalen Arbeitsamtes, veröffentlicht in der „Revue Internationale du Travail" (RIT), April/Mai 1948 (S. 354—375, 505—529). Ferner die Veröffentlichungen der Union Internationale des Organismes Familiaux (U.I.O.F., Sekretariat Paris XIXe, 28, Place St. Georges), besonders deren Vierteljahresschrift „Familles dans le monde"; außerdem die treffliche Monatsschrift „Pour la Vie", Etudes démographiques et familiales (Les Editions Sociales françaises, 7, Rue Jadin, Paris 17).

Eine vergleichende Übersicht über den derzeitigen Stand der Familienzulagen in den verschiedenen Ländern führt zu folgenden Feststellungen:

1. Fast sämtliche Völker und Staaten mit industrialisierter Zivilisation bekennen sich zum System der Familienzulagen. „Die These, nach der die Gesellschaft die Aufgabe hat einzugreifen, um die Einkünfte der kinderreichen Familien zu ergänzen", hat immer mehr an Boden gewonnen (RIT 355). Die Staaten greifen ein, entweder rein gesetzgeberisch, indem sie die Auszahlung von Kinderzulagen vorschreiben, oder durch eigene Einrichtungen.

[1] Die ganze Umfrage zieht nämlich leider die privaten, freiwilligen Einrichtungen nicht in Betracht. Sie berücksichtigt ferner nur die Familienzulagen im strengen Sinne des Wortes, das heißt Barauszahlungen für die Erziehung der Kinder. Naturalspenden (Milch usw.), Steuerermäßigungen, Geburtszulagen, Begünstigungen bei der Sozialversicherung wurden nicht in die Umfrage einbezogen.

2. Fast überall wird irgendein Ausgleichssystem angewandt. Die bloße Vorschrift, daß jeder Arbeitgeber individuell Kinderzulagen auszuzahlen hätte, wäre gefährlich: Die Familienväter würden entlassen und fänden keine Anstellung mehr, oder sie würden zum mindesten bedroht und zur Sterilisation aufgefordert. Daß diese Gefahr sehr naheliegt, zeigen sogar gewisse amtliche Stellen, die an ihre Beamten Kinderzulagen ausbezahlen müssen. Besteht dagegen ein Ausgleichssystem auf breiter Grundlage, so fallen diese Bedenken meist völlig weg, weil dann die Familienlasten der Angestellten für den einzelnen Arbeitgeber keine Rolle mehr spielen.

Der Ausgleich vollzieht sich entweder innerhalb einzelner Berufszweige oder auf nationaler Basis durch allgemeine staatliche Kassen.

3. Sämtliche Gesetzgebungen berücksichtigen für die Kinderzulagen vor allem die Unselbständig-Erwerbenden (Lohn- und Gehaltsempfänger). Aus verschiedenen Gründen. Einmal ist meist die Finanzierung und Organisation leichter zu bewerkstelligen, sofern Arbeitgeberbeiträge verlangt werden. Anderseits sind die Kinderzulagen bei den Unselbständig-Erwerbenden auch dringlicher vonnöten. Nicht als ob deren absolutes Einkommen immer geringer wäre als bei den Selbständig-Erwerbenden (z. B. Kleinbauern, kleiner Mittelstand!), wohl aber aus einem soziologischen Grund: beim Selbständig-Erwerbenden kann vielfach die ganze Familie am Betrieb und Verdienst des Vaters teilnehmen, beim Unselbständig-Erwerbenden dagegen (Arbeiter, Angestellte) ist dies meist nicht möglich, weil die Arbeit nicht zu Hause, sondern an einem fremden Arbeitsplatz zu verrichten ist. Wenn die Familie mitarbeiten kann, steigt das Familieneinkommen mit der Mitgliederzahl in organischer, wenn auch nicht immer völlig proportionaler Weise. Wo der Vater dagegen der einzige Verdiener ist, sinkt notwendig die Lebenshaltung der Familie mit jedem neuen Kind. Hier handelt es sich also um die soziale Deklassierung der Familie bei steigender Kinderzahl, dort dagegen eher um eine Deklassierung des Standes, da heute der Mittelstand als solcher durch Industrialisierung, Großkaufhäuser, unvernünftige Steuerpolitik usw. erdrückt zu werden droht. Dieser Bedrohung ist aber mit anderen Mitteln zu begegnen. Es kann nicht genug betont werden, daß die Familienzulagen nicht den Zweck haben, allgemein ungenügende Einkommen zu verbessern, sondern die Unterschiede zwischen kinderarmen und kinderreichen Familien innerhalb desselben Standes auszugleichen.

Bei der stärkeren Berücksichtigung der Unselbständig-Erwerbenden spielt ferner natürlich der Umstand mit, daß diese meist besser organisiert sind und auf die Öffentlichkeit einen stärkeren Druck auszuüben vermögen. Damit die Familienpolitik organisch aufgebaut wird, wäre es darum sehr wünschenswert, daß die Familien selbst sich zusammenschließen, wie dies besonders in Belgien und Frankreich der Fall ist — wo sie auch die größten Erfolge erzielt haben.

4. Anderseits läßt sich nicht verkennen, daß man in den verschiedensten Staaten die Notwendigkeit spürt und zu berücksichtigen beginnt, das System

der Kinderzulagen auch dem verarmten Mittelstand zugute kommen zu lassen. Dieser wird ja in seinen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen immer mehr dem Stand der Unselbständig-Erwerbenden angeglichen. Auch hier tritt der patriarchalische Familienbetrieb, der vorwiegend auf persönlicher Arbeitsleistung beruht, hinter dem maschinisierten und scharf rationalisierten größeren Betrieb immer mehr zurück, sogar beim Bauernstand.

Ein sämtliche Familien umfassendes System besitzen: Australien, Großbritannien, Kanada, Irland, Neuseeland, Norwegen, Schweden; weitgehend auch Frankreich und Belgien.

5. Es zeigt sich ferner die Tendenz, die Kinderzulagen auch dann weiter auszurichten, wenn der Empfänger nicht mehr in Arbeit steht: bei Arbeitslosigkeit, Krankheit, Unfall, Pensionierung. Es ist selbstverständlich, daß die Zulagen in solchen Fällen doppelt willkommen und notwendig sind. Auch die beruflich und freiwillig organisierten Kassen tragen diesem Umstand immer mehr Rechnung.

6. In allen Ländern werden die Zulagen wenigstens bis zum Abschluß des Schulalters der Kinder ausbezahlt. In den fortgeschrittenen Ländern wird dabei die ganze Ausbildungszeit mitberücksichtigt, auch die Lehr- und Gymnasialzeit. Die Zeit der Universitätsstudien fällt dagegen meist außer Betracht. Über diesen letzteren Punkt kann man verschiedener Meinung sein. Einerseits sollte die Hochschule jedem wirklich begabten jungen Menschen offenstehen, anderseits hat es auch seinen unbestreitbaren Nutzen, wenn für dieses Studium, sei es von seiten der Eltern, sei es von seiten der Jugend selbst Opfer gebracht werden müssen. Das akademische Proletariat ist ohnehin groß genug — und das Studium beim heutigen Betrieb an wahrhaft menschlichen und vor allem charakterlichen Werten nicht allzu reich.

In den meisten Ländern werden die Zulagen vom ersten Kinde an ausbezahlt. Einige haben eine Differenzierung vorgenommen, indem sie erst vom zweiten oder dritten Kinde an bezahlen, von diesem Zeitpunkt an dann aber nicht selten für sämtliche (auch das erste und zweite Kind). So werden in Irland die Kinderzulagen nur an Familien mit wenigstens drei Kindern bezahlt, in Rußland bei mindestens vier Kindern, ebenso in Finnland. In Brasilien gar erst bei acht Kindern!

Unter normalen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen scheint es berechtigt, die Zulagen erst vom zweiten oder dritten Kinde an eintreten zu lassen. Ganz abgesehen von allen bevölkerungspolitischen Erwägungen muß die Forderung gelten, daß der normale Lohn eines erwachsenen Arbeiters mindestens so hoch sei, daß Frau und ein bis zwei Kinder ohne Schwierigkeiten davon leben können. Auch dem Ledigen ist dieser Lohn zu gewähren, damit er die Gründung eines Familienstandes gehörig vorbereiten, den Eltern helfen kann usw. Wird dagegen die Zulage vom ersten Kinde an ausbezahlt, so besteht die Gefahr, daß der gewöhnliche Leistungslohn nach dem Bedarf einer einzigen Person berechnet und auf dieses Niveau heruntergedrückt wird. Tatsächlich zeigen auch die Statistiken, daß die Lasten, die

zur Beengung der Lebenshaltung führen, etwa beim dritten Kinde erheblich steigen. Von diesem an ist an die Vergrößerung der Wohnung zu denken, die Mutter muß jeden Nebenverdienst aufgeben usw.

Für die ausfallenden Zulagen beim ersten und zweiten Kind kann eine einmalige Geburtsbeihilfe in der Höhe von mindestens 70 Prozent eines gewöhnlichen Monatslohnes den richtigen Ersatz bieten, der gerade für die ersten Anschaffungen eine willkommene Hilfe bedeutet. Diese Beihilfe kann ohne Schwierigkeit von den einzelnen Betrieben verlangt werden und braucht die Ausgleichskasse nicht zu belasten. Wenn die Auszahlungen für das erste Kind wegfallen, so wird die Ausgleichskasse sehr erheblich entlastet und ist dann imstande, für die übrigen Kinder wirklich nennenswerte Beiträge auszurichten, die wenigstens 8 bis 10 Prozent des gewöhnlichen Gehaltes ausmachen sollten.

Diese Lösung scheint vom Familienstandpunkt aus befriedigender zu sein als die unterschiedlose Auszahlung vom ersten Kinde an.

7. Organisatorisch bestehen zwei grundsätzlich verschiedene Systeme: staatliche Einrichtungen oder Ausgleichskassen auf beruflicher Basis.

Bei den staatlichen Einrichtungen herrscht ein gewisser Schematismus. Nicht selten sind geburtenpolitische Gesichtspunkte maßgebend. Die Einrichtung trägt mehr Fürsorge-Charakter und ist darum nicht selten auf die untersten Einkommensstufen beschränkt. Die Mittel werden entweder aus den allgemeinen Steuern oder aus Arbeitgeberbeiträgen aufgebracht. Dagegen ist es bei den staatlichen Einrichtungen leichter, sämtliche Berufskategorien (neben den Lohnempfängern auch die Selbständig-Erwerbenden) einzubeziehen, obschon dies auch beim beruflichen System nicht unmöglich ist, wie zum Beispiel die Wehrmanns-Ausgleichskassen der Schweiz zeigten.

Die beruflichen Kassen sind auf den Berufsverbänden aufgebaut und benützen deren schon bestehende Organisation. Als Auszahlstellen dienen für gewöhnlich die Betriebe. Damit wird ein größerer Apparat vermieden, die Organisation verschlingt weniger Mittel, die Gefahr der „Geburtenpolitik" ist nicht vorhanden, der Zusammenhang mit dem Beruf des Vaters und dem Betrieb bleibt gewahrt. Ferner ist hier die Möglichkeit gegeben, den Empfängern (Arbeitern und Angestellten) ein Mitspracherecht in der Verwaltung und im Ausbau der Kassen zu gewähren und so den Berufsgedanken zu stärken. Auch ist es dann gegeben, die Einrichtung an die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse des betreffenden Berufszweiges anzupassen. — Eine gewisse Schwierigkeit bietet die Einbeziehung des Mittelstandes, da bei diesem nicht auf der Lohnsumme aufgebaut werden kann; dafür könnte aber ein bestimmter Prozentsatz der Steuer oder eine Berechnung nach anderen Kriterien, wie Umsatz, Zahl der Angestellten usw. eingesetzt werden.

Bei beiden Systemen scheint auf die Dauer unerläßlich: 1. eine gesetzliche Verpflichtung, die die Mindestleistungen festsetzt und die Durchführung garantiert; 2. ein Spitzenausgleich, der die am meisten belasteten Berufe (arbeitsintensive Wirtschaftszweige mit wenig ledigem Personal) entlastet.

Diese Erleichterung kann aus Überschüssen weniger beanspruchter Kassen oder aus allgemeinen Staatsmitteln erfolgen.

Wie sich aus einem Vergleich ergibt, sind die meisten Staaten den Weg staatlicher Einrichtungen gegangen, der dem Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit seinen staatlichen Sozialversicherungen als Ersatz und Korrektur für die Mißstände einer mangelhaften Sozialordnung entspricht. Das gilt besonders für die jüngeren Staaten mit wenig entwickeltem beruflichem Organisationswesen. In entwickelteren Ländern mit tragfähigen Wirtschaftsorganisationen hat man eher den Versuch gewagt, die Wirtschaftsverbände selbst zur Korrektur des einseitig individualistischen Lohnsystems heranzuziehen, so zum Beispiel in Holland, Belgien, Frankreich. Von den sechs schweizerischen Kantonen mit kantonaler Familienschutz-Gesetzgebung hat kein einziger die staatliche Lösung gewählt.

Im Bericht des Internationalen Arbeitsamtes findet sich noch eine interessante Studie über die Motive und Zielsetzung, die bei der Einführung und gesetzlichen Verankerung der Kinderzulagen maßgebend waren. Die Feststellungen zeigen, welche Übereinstimmung sich auf der ganzen Welt durchgesetzt hat. Vorläufig stehen ökonomische Erwägungen und die Fürsorge für die Kinder im Vordergrund, während das tiefere soziologische Denken, das die Gesamtfamilie in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, erst in Ansätzen vorhanden ist. Der Artikel der „Revue Internationale du Travail" gruppiert die Motive unter drei Gesichtspunkten:

1. Soziale Zielsetzungen. Unter den sozialpolitischen Gesichtspunkten steht an erster Stelle die Sorge um die Erhöhung des Lebensniveaus für die Kinder und die kinderreiche Familie. Die Löhne und anderen Einkommensformen, die in den meisten Fällen auf die Familienlasten keine Rücksicht nehmen, haben sich, so stellt das I.A.A. fest, allzu oft als ungenügend erwiesen, um auch nur den elementaren Bedürfnissen der kinderreichen Familie zu genügen. Deren Kinder mußten allzu oft unter Bedingungen heranwachsen, die ihre geistige und physische Entwicklung infolge ungenügender Mittel beeinträchtigen. Unterernährung, elende Wohnungsverhältnisse, schlechte Gesundheit, häufige Unterbrechung des Schulbesuchs, jugendliche Kriminalität und die ganze Reihe von Übeln, von denen die proletarische Armut begleitet ist, werden unausweichlich dem Wohlbefinden des Kindes schaden und zwar nicht bloß zu Beginn seines Lebens, sondern in einem bestimmten und spürbaren Maße während seiner ganzen Existenz. „Die einfache Sorge für die soziale Gerechtigkeit verlangt eine Verbesserung dieses Zustandes."

Das Problem wird noch dringlicher durch die Erhöhung der Lebenskosten; die verderblichen Folgen einer Inflation bedrängen ebenfalls jene Familien, die Kinder aufzuziehen haben, in einem viel höheren Maß und schaffen für die Kinder selbst sehr ungenügende Bedingungen.

Mit Nachdruck unterstreicht das Internationale Arbeitsamt einen weiteren Gedanken. Die Kinder von heute sind die Erwachsenen von morgen. Nun kommt aber die Mehrzahl der Kinder im allgemeinen aus Familien mit geringem Einkommen. Wie nicht nur aus den Statistiken zahlreicher Länder, sondern auch aus der täglichen Erfahrung hervorgeht. Die Folgen, die sich auf die Dauer für das Wohlbefinden eines Landes aus der Tatsache ergeben, daß ein Großteil der aufsteigenden Generation in elenden Verhältnissen herangewachsen ist, sind so schwerwiegend, daß sie bei den sozialen Überlegungen in den ersten Rang gestellt werden müssen, abgesehen von ganz allgemein menschlichen Beweggründen, die sich aus der Not der Kinder schon heute ergeben.

Ein Hauptgrund für die Einführung der Kinderzulagen war also in den meisten Ländern die Sorge für die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Kinder und für die Hebung der Familie, in denen sie heranwachsen. In den Ländern, die eine ausgebaute Sozialversicherung kennen, ergab sich die Notwendigkeit noch aus einem anderen Grunde. Die meisten Leistungen der Sozialversicherungen erwiesen sich als ungenügend, wo nicht für Kinder eigens gesorgt war. So führte das Prinzip der Sozialversicherung von selbst und notwendig auch zur Einführung ausgiebiger Kinder- und Familienzulagen.

2. Bevölkerungspolitische Ziele. Obschon die bevölkerungspolitischen Ziele in fast allen Ländern eine gewisse Rolle spielen (in manchen sogar die entscheidende), so legt das I.A.A. doch weniger Nachdruck darauf. Sie sind an sich vorübergehender Natur und deuten auf einen Strukturfehler der Gesellschaft hin. Das Übel muß an der Wurzel angepackt werden durch eine innere Sanierung des Familienlebens. Besonders ausgebaut ist der bevölkerungspolitische Gesichtspunkt in Frankreich und Rußland.

3. Wirtschaftliche Gründe. Da die Kinderzahl in den Familien der weniger Begüterten verhältnismäßig größer ist, so haben nach den Feststellungen des I.A.A. die Kinderzulagen bisweilen auch ausgesprochenermaßen den Zweck, die Verteilung des nationalen Einkommens zu regeln. Das Ergebnis hängt vor allem von der Finanzierung der Zulagen ab. Wenn der Staat für diesen Zweck progressive Steuern verwendet, so ist die Neuverteilung des Einkommens wahrscheinlich bedeutend vollständiger, als wenn zum Beispiel die notwendigen Summen allein aus den Beiträgen der Arbeitgeber stammen oder wenn die betreffenden Summen zu einem großen Teil durch Beiträge der Arbeiterschaft selbst aufgebracht werden.

Aus einer Reihe von Maßnahmen läßt sich eine zweite Zielsetzung herausschälen, die sich mit der ersten eng berührt: die Sorge für die Stabilisierung einer genügenden Kaufkraft der Familie, die besonders für den Binnenmarkt von großer Bedeutung ist. Die Gesetzgebung von Kanada anerkennt ausdrücklich diese Zielsetzung des Gesetzgebers. Die Garantie eines

gleichbleibenden Einkommens, verwirklicht in der Form von Zulagen an einen bedeutenden Teil der Familien der Nation ohne Rücksicht auf ihr Vermögen, wird in mehreren Ländern als einer der wichtigsten Bestandteile eines Programms der Vollbeschäftigung beurteilt. Natürlich tritt dieser Gesichtspunkt in Zeiten der Inflation und des Mangels in den Hintergrund, gewinnt aber seinen vollen Wert, sobald der Beschäftigungsstand zu sinken beginnt.

In manchen Ländern werden die Familienzulagen auch dazu verwendet, die Teuerung aufzufangen und ein Selektionsprinzip bei der Lohnerhöhung zu gewährleisten, um eine allgemeine Erhöhung der Löhne zu vermeiden, die die Preis-Lohnspirale in Bewegung brächte.

Daraus hat sich aber im Laufe der Zeit eine bemerkenswerte Änderung in der Auffassung der Familienzulagen ergeben. In den Anfangszeiten der Einführung der Familienzulagen wurden diese vor allem auf privater Grundlage durch die Arbeitgeber verwirklicht und zwar als eine Lohnzulage für die Familienväter. Als sich jedoch die Einrichtung weiter ausbreitete, und die Gesetzgebung sich ihrer annahm im Sinne einer Verallgemeinerung der Auszahlungen, als der Staat nationale Regelungen traf, die Zulagen unter seine Kontrolle brachte oder in manchen Fällen sogar selbst die Verwaltung übernahm, zeigte sich eine Neuauffassung der Familienzulagen. Sie wurden nicht mehr als Lohnzulagen — noch viel weniger als Fürsorgeleistungen —, sondern als eine sozialpolitische Maßnahme betrachtet, durch die der Staat aus Gründen der allgemeinen Wirtschafts- und Sozialpolitik ein bestimmtes Einkommen zu garantieren bestrebt war. Die Kinderzulagen wurden deshalb auf einen Rechtsanspruch der kinderfrohen Familie gegründet. Dieser Grundsatz ist am klarsten dort verwirklicht, wo die Kinderzulagen auf breitester Basis verwirklicht wurden. Er spielt, wenn auch in geringerem Maße, auch dort mit, wo die Kinderzulagen vom Anstellungsverhältnis abhängig sind. Aber, so stellt das I.A.A. fest, die unablässigen Anstrengungen zur Ausweitung des Anwendungsgebietes, die die Zielsetzung immer klarer hervortreten lassen, zeigen klar die Linie der Gesamtentwicklung auf. Die herrschenden Auffassungen und Zielsetzungen sind ausgezeichnet zusammengefaßt in der Entschließung für die Garantie des Existenzminimums, die von der Internationalen Arbeitskonferenz in Philadelphia 1944 angenommen wurden:

„Die Gesellschaft sollte normalerweise mit den Eltern zusammenarbeiten durch allgemeine Hilfsmaßnahmen, die das Wohl der Kinder zu sichern haben.

1. Es sollten öffentliche Subventionen in natura oder Geld oder unter beiden Formen festgesetzt werden, um Kinder unter gesunden Bedingungen aufziehen zu können, um für den Unterhalt kinderreicher Familien Hilfe leisten zu können, und um die Maßnahmen zugunsten der Kinder zu vervollständigen, die von den Sozialversicherungen getroffen worden sind.
2. Sofern der beabsichtigte Zweck auf eine Erziehung der Kinder in gesunden Verhältnissen abzielt, sollte diese Subvention die Form von Vergünstigungen annehmen, wie Gratisabgaben von Lebensmitteln oder Preisermäßigungen für Kleinkinder, Schülerkantinen und Wohnungen unter dem normalen Mietpreis, für die Familien, die mehrere Kinder besitzen.

3. Sofern der beabsichtigte Zweck auf die Erleichterung des Lebensunterhaltes kinderreicher Familien oder auf die Ergänzung der Sozialversicherung abzielt, sollte die Subvention die Form von Familienzulagen annehmen.
4. Diese Zulagen sollten ausbezahlt werden ohne Rücksicht auf das Einkommen der Eltern, nach einem Ansatz, der einen wesentlichen Beitrag (contribution substantielle) für die Lebenskosten des Kindes darstellt und die Erhöhung der Kosten für ältere Kinder berücksichtigt. Sie müßten wenigstens für alle Kinder ausgerichtet werden, für die nicht anderweitig durch die Sozialversicherung Sorge getragen ist."

Zum Schluß weist das Internationale Arbeitsamt noch auf einige bemerkenswerte Einzelheiten hin. Mehrere Länder stellen verschiedene Bedingungen für die Auszahlungen der Kinderzulagen auf. So bestimmt das australische Gesetz, daß die Kinderzulagen für den Unterhalt, die Erziehung sowie die Verbesserung der Lebensbedingungen der Kinder verwendet werden müssen. In Kanada ordnet das Gesetz die Einstellung der Zulagen an, wenn sie nicht ausschließlich für Unterhalt, Bildung, Erziehung und Verbesserung der Lebensbedingungen der Kinder verwendet werden. In Neuseeland wird vorgeschrieben, daß die Zulagen ausschließlich für Unterhalt und Erziehung jener Kinder verwendet werden, für die sie ausbezahlt werden. Im Gegensatz zu den Bedingungen, die von den Dominions aufgestellt werden, bestimmt das Gesetz in Großbritannien, daß die Familienzulagen der Gesamtheit der Familie zugutekommen sollen. In Portugal, Brasilien und Finnland gibt es eigene Bestimmungen, die den Zweck der Kinderzulagen sicherstellen sollen.

Aus dem Ganzen geht hervor, daß die Kinderzulagen heute in den meisten Ländern zu einem unentbehrlichen Bestandteil der Sozialpolitik geworden sind, und daß man über die undifferenzierten Lösungen der Anfangszeit schon zu einer weitgehenden Anpassung an die besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse und — wenigstens in einigen Staaten — auch über die primitiven Zielsetzungen hinaus zur Inangriffnahme einer großzügigen allgemeinen Gesellschaftspolitik vorgestoßen ist.

Abschließend seien einige Bemerkungen über die allgemeinen Entwicklungstendenzen auf diesem Gebiet wiedergegeben (RIT 521—525).

Die Ausdehnung der nationalen Regelungen des Familienzulagewesens bildet den klaren Beweis für die Tatsache, daß die regelmäßige Bezahlung einer bestimmten Barsumme an die Arbeiter mit Familienlasten zu einer der bedeutendsten und wahrscheinlich dauerhaftesten Einrichtungen aller nationalen Pläne zur Garantierung des Lebensstandards geworden ist. Die Mehrzahl der Länder, die zu einem fortgeschrittenen Stadium der Industrialisierung gelangt sind, haben Maßnahmen solcher Art ergriffen und kein einziges von ihnen hat die Neigung gezeigt, sie wieder abzuschaffen. Sie wurden im Gegenteil immer weiter ausgebaut.

Eine weitere interessante Tendenz geht auf die Verwendung des Systems der Familienzulagen zur Milderung der Auswirkungen einer ansteigenden Teuerung, die besonders die Familien mit Kindern treffen. Dabei bietet das System der Familienzulagen die Möglichkeit, die Teuerung einigermaßen

aufzufangen, ohne die Löhne im gleichen Maße steigen zu lassen und so die berüchtigte Preis-Lohn-Spirale in Bewegung zu setzen.

Was Entwicklung und Ausbau der verschiedenen Systeme anbelangt, so besteht nach dem Urteil des Internationalen Arbeitsamtes einer der hervorstechendsten Züge in der Richtung zu einer immer weiteren Verallgemeinerung der Familienzulagen. Während der letzten Jahre hat eine ganze Reihe von Ländern darauf verzichtet, das Recht auf Familienzulagen von den Bedingungen der Anstellung, des tatsächlichen Anstellungsverhältnisses oder des Einkommens abhängig zu machen. Andere, in denen das Recht auf Zulagen in einem gewissen Umfang noch vom Anstellungsverhältnis abhängt, haben diese Bedingungen immer mehr gemildert. Es werden immer weitere Schichten erfaßt: die Selbständig-Erwerbenden, die Rentner und sogar die von Jugend an Arbeitsunfähigen, welches immer ihr sonstiges Verhältnis zur Sozialversicherung sein mag.

Das Internationale Arbeitsamt weist ferner auf die immer größere Rolle hin, die der Staat auf diesem Gebiete spielt, und auf die wachsenden Lasten, die er auf sich nimmt — freilich auch auf den Verlust an Selbständigkeit, der sich leicht daraus für die privaten Kassen ergibt.

Immer mehr Länder machen ihr Familienzulagen-System in administrativer wie finanzieller Hinsicht zu einem unerläßlichen Bestandteil ihres Gesamtsystems sozialer Sicherheit.

Das Erfreulichste bei der ganzen Entwicklung ist, daß die Familie im sozialen Bereich die ihr zukommende Bedeutung zurückgewinnt. Nicht nur ihre wirtschaftliche Lage, sondern auch ihr moralisches Ansehen erfährt dadurch eine Stärkung. Sie erhält die Fähigkeit, wieder selbst für ihre eigenen Glieder zu sorgen und entlastet damit ihrerseits die Öffentlichkeit wieder von manchen Aufgaben, die dieser zu Unrecht übertragen wurden.

## Ein Jahrtausend Mysterienspiele

Von FELIX EMMEL

Die Passionsspiele in Oberammergau, die in diesem Jahre wieder ihre große Weltgemeinde um sich gesammelt haben, werden zum erstenmal in einem Gelübde des Pestjahres 1633 erwähnt. Trotz dieses ehrwürdigen Alters sind sie aber, was heute den wenigsten mehr bewußt ist, nur der späte Ausläufer einer ungemein reichen Vergangenheit, die sich bis in das 10. Jahrhundert zurückverfolgen läßt. Aus dieser Zeit, und zwar vom Kloster St. Gallen, stammen die ersten Nachrichten über die geistlichen Spiele der mittelalterlichen Kirche, die sich bis in die Reformationszeit, ja, wie im Falle Oberammergau, bis heute lebendig erhielten. Grund genug, diese tausendjährige Geschichte des geistlichen Spieles zum Anlaß einer heute dringend notwendigen Besinnung zu nehmen.

In der Blütezeit der mittelalterlichen Kultur war fast das ganze Kirchenjahr, besonders aber die Zeit der hohen Kirchenfeste, erfüllt von geistlichen Spielen. Sie hatten die Geheimnisse des Glaubens zum Gegenstand und hießen daher „Mysterienspiele". Ihr Ursprung liegt unmittelbar oder mittelbar in der kirchlichen Liturgie, die ja bis heute einen gewissen dramatischen Charakter nicht verleugnet. Solch dramatische Elemente bot besonders die Liturgie der hohen Kirchenfeste, und sie vor allem waren es, an denen die Ausbildung des geistlichen Spieles ansetzte. Am Christfest erklangen vor der aufgebauten Krippe die Wechselgesänge der Hirten und Engel, am Fest der Unschuldigen Kinder die Klagen der Mütter von Bethlehem gegen Herodes, zur Osterzeit wurde das Leiden und die Auferstehung des Herrn dramatisch gestaltet, stets unter eingeschalteten Chorgesängen der gläubigen Gemeinde.

Unter dem Orgelchor der Kirche war die tannengrün geschmückte Bühne aufgeschlagen, ihr gegenüber im hohen Chor saß die höhere Geistlichkeit. Ursprünglich sang oder sprach man einfach die Evangelien mit verteilten Rollen; einer der jüngeren Priester oder Klosterschüler übernahm den Bericht des Evangelisten, ein anderer die Worte Christi, ein weiterer die übrigen Personen des Evangeliums, der Chor endlich das Volk Israel. Aber dabei blieb man nicht stehen. Im Laufe der Zeit kam es zu richtigen dramatischen Darstellungen der Heilsgeschichte mit Kostümen und allen Requisiten, die immer mehr Themenkreise für das geistliche Spiel erschloß. Wenn auch die Krippen- und Passionsspiele bei weitem überwogen, so behandelten doch andere Spiele zum Beispiel die Hochzeit zu Kana, die Taufe Christi und seine Himmelfahrt. Außerdem entwickelte sich ein Marien-Mysterium, in dem das Leben der Mutter Gottes zur Darstellung gebracht wurde. Es gab eigene Fronleichnamsspiele und das hohe Mysterium vom Jüngsten Gericht. Einen fast revolutionären Charakter für die damalige Zeit hatte das berühmte Spiel von den fünf klugen und törichten Jungfrauen. Daneben finden sich Zwischenspiele aus dem Alten Testament — ähnlich wie heute noch in Oberammergau. Die Spiele wuchsen später zu fünf „Tagewerken" mit mehreren hundert Mitwirkenden an, so daß sie aus der Kirche heraus vor das Kirchenportal, auf den Kirchhof oder einen anderen klostereigenen geweihten Ort verlegt werden mußten. Immer mehr ging man dazu über, die Rollen mit Laienkräften zu besetzen und sich der Landessprache zu bedienen. So steht am Ende der Entwicklung das dörfliche Gemeinschaftsspiel gläubiger Laien, wie es sich bis heute in Oberammergau erhielt.

Es gab also einmal in der Geschichte der Christenheit Jahrhunderte, wo Kirche und Theater innig verbunden miteinander gingen, wo lebendig erfaßter Glaube ein wahres „Theater Christi" schuf und wo dieses aus kirchlichem Geist geborene Theater selbst wiederum die „größere Gemeinde" schaffen half, indem es durch die leibhafte Verkörperung der Heilsgeschichte und durch die Überzeugung ausstrahlende Kraft der dramatischen Verwandlung in gleicher Weise Geist und Gemüt der Zuschauer mit der Gedanken- und Glaubenswelt des Christentums erfüllte.

Und heute? Die Frage stellen heißt sich schmerzlich des Abstands zu jener hohen Zeit christlich-abendländischer Kultur bewußt werden, sie fordert aber dazu auf, die Zeichen der Zeit zu sehen und der Gefahr, die heute dem Theater und durch das Theater der Kirche droht, mit einer wahrhaft christlichen Antwort zu begegnen.

Der Kommunismus steht heute im Begriff, ein Theater von radikaler Diesseitigkeit aus sich zu schaffen und dieses Theater gegen alle Widerstände durchzusetzen. Otto Grotewohl hat zum Volksbühnentag „das aktive und positive Einwirken auf das Theaterleben" proklamiert. Und es blieb nicht beim bloßen Wort. Aus der „Deutschen Volksbühne" wurde bereits eine zentral geleitete Massenorganisation. Die öffentliche Hand hat die ehemals volksbühneneigenen Häuser beschlagnahmt und betreibt eine streng kommunistisch ausgerichtete Kultur- und Theaterpolitik. Der Osten ist sich also über die Wichtigkeit der Bühne klar.

Zum ideologischen Grundpfeiler für alle Kunst wurde die „gesellschaftliche Wahrheit" erhoben und die gesamte östliche Theaterkritik einheitlich daraufhin ausgerichtet. In jedem Drama, auch im klassischen, muß die „gesellschaftliche Wahrheit" entdeckt, in der Inszenierung herausgestellt und vom Schauspieler dargestellt werden, und zwar in klarer Diesseitigkeit nur sie. Jede Dichtung ist nur dann „fortschrittlich", wenn sie diese „gesellschaftliche Wahrheit" gestaltet und die kommunistische Idee voll bejaht. Es gibt nur eine Wahrheit — das Dogma des dialektischen Materialismus; denn die „gesellschaftliche Wahrheit" besteht für die Ostzone einzig in der unbedingten Marx-Nachfolge, in der gläubigen Hinnahme der materialistischen Geschichtsauffassung. Nach ihr ist der Mensch nichts anderes als das Produkt der ökonomischen Entwicklung, und alles Geistig-Seelische, alle Kultur stellt nur den „ideologischen Überbau" der rein wirtschaftlich-materiellen Verflechtung des Menschen dar.

Um dieser „gesellschaftlichen Wahrheit" willen scheut man sich nicht, eine Dichtung solange umzuformen, bis sie dem kommunistischen Dogma genügt. Das geschah zum Beispiel mit Maxim Gorkis „Nachtasyl". Dieses erfolgreiche Werk ist lange vor der russischen Revolution entstanden und enthält als Mittelpunktfigur den Pilger Luka, einen Wahrheitssucher, erfüllt von altrussischer Glaubenskraft. Er gibt den gescheiterten Existenzen des Nachtasyls neuen Glauben und neue Hoffnung. Aber die meisten sind zu schwach und fallen ab, als Luka wieder gegangen ist. Von dieser Tragödie menschlicher Schwäche gibt es nun eine kommunistische Fassung. In ihr ist alles Religiöse (als Opium für das Volk) getilgt und der wahrheitsuchende, gläubige Pilger Luka wird — im Sinne der „gesellschaftlichen Wahrheit" — zu einem „Ideologen der Lüge" umgefälscht.

Schon bildet das „Deutsche Theaterinstitut" in Weimar ganze Klassen zu geschlossenen Spielkörpern für das kommende kommunistische Theater in Deutschland aus, und zwar nach der Methode des großen russischen Theaterleiters Stanislawski — freilich nur scheinbar nach ihm, denn von dem we-

sentlichsten Ziel dieser Theaterschularbeit, dem Erreichen der „gesellschaftlichen Wahrheit", steht bei Stanislawski kein Wort. Einer der Hauptmitarbeiter in Weimar, Otto Lang, spricht von den Erziehungsgrundsätzen für die jungen Schauspieler wie folgt: „Die ideologische Erziehung, die auf den fortschrittlichsten Erkenntnissen der Gesellschaftwissenschaft, dem historischen und dialektischen Materialismus basiert, erfolgt in engster Verbindung mit der fachlichen Ausbildung und muß diese durchdringen. Sie wird so für den Studenten zu einem untrennbaren Bestandteil seiner Gestaltungskraft" („Theaterstadt Berlin", Verlag Henschel, Berlin, S. 359).

Noch gefährlicher vielleicht als diese systematische Ausrichtung des schauspielerischen Nachwuchses ist das „Dialektische Theater" Bert Brechts im Ostsektor Berlins. Denn in der künstlerisch getarnten „epischen Dramatik" Brechts ist bereits ein klares Leitbild für ein kommunistisches deutsches Theater wirksam.

Was stellt das Theater der Westzonen dieser Sammlung der Kräfte im Osten entgegen? Bisher so gut wie nichts. Es ist, wie Egon Vietta es ausdrückte, ein „reaktionäres" „Theater ohne Pneuma". Ein solches Theater aber ist im Kampf der Geister verloren. Nur wenn das Theater sich mit dem starken Atem der christlichen Idee erfüllt, wird es in dieser Zeit bestehen und siegen, auch und gerade über die nur-„gesellschaftliche Wahrheit" des Ostens. Allein die übergesellschaftliche Wahrheit erleuchtet den ganzen Menschen und bringt ihn in Berührung mit jenen Mächten, die ihm die Erfüllung seines metaphysischen Dranges über alles vordergründig Materialistische und Gesellschaftliche hinaus ermöglichen. Mit dieser Wahrheit fängt alles echte Menschentum an. Und eben diese Wahrheit ist es, die den Menschen zu Gott und seiner Offenbarung führt.

Wir brauchen also wieder gläubiges Theater. Es kann aber kein gläubiges Theater werden ohne die aktive Hilfe der Kirche, ohne die „Gemeinschaft der Gläubigen". Dienende und Helfende müssen sich zusammenschließen zur Verwirklichung dieses großen kulturellen Zieles, um der östlichen Diesseitigkeit entgegenzuwirken.

Was bisher auf diesem Gebiete geschah, blieb leider völlig isoliert oder zerfloß im Leeren. Die „Jedermann"-Aufführungen Max Reinhardts etwa vor dem Salzburger Dom sind in ihrem farbigen Impressionismus stets von starker theatralischer Wirkung gewesen, aber sie wurden von nicht-gläubigen Künstlern dargestellt, und das gläubige Thema diente nur dem schauspielerischen und theatralischen Effekt. Es konnte deshalb keine christliche Gemeinde schaffen, weil niemand wirklich an das glaubte, was er spielte.

Was hier mit „christlichem Festspiel" gemeint ist, ist mehr und läßt sich nur verwirklichen durch den Künstler, der selber glaubt. Nur durch ihn kann ein Theater der christlichen Transzendenz dem dialektischen Theater ohne Transzendenz entgegengestellt werden. Nur durch ihn kann der Glaube von der Bühne herab gemeindeschaffend werden.

Aber das allein genügt noch nicht: auch die Kirche muß dabei mitwirken. Es ist nicht genug, wenn sie solche Aufführungen nur gutheißt oder für sie wirbt. Sie darf nicht nur geschehen lassen, sondern muß selbst wieder ein integrierender Bestandteil der christlichen Festspiele werden. Wie ist das möglich? Was kann die Kirche tun, um die Gemeinschaft von Kirche und Theater neu zu beleben?

Zunächst einmal könnte sie das geistliche Spiel neu und fruchtbar in das Kirchenjahr einfügen durch Schaffung einer Art von kirchlicher Dramaturgie. Es geht dabei nicht um ein zeitwidriges Wiedererwecken der alten Mysterienspiele. Diese haben ihre Aufgabe erfüllt. Not tut vielmehr die Erweckung kirchlicher Festspiele für die geistliche Dramatik der Neuzeit und ihre christlichen Dichter. Da ist, neben Calderon, Paul Claudel, der zwei moderne Marienmysterien geschrieben hat: „Verkündigung" und „Der seidene Schuh"; da ist T. S. Eliot, dessen „Mord im Dom" ein modernes Heiligenmysterium ist. Aber auch Henry de Montherlant und Gabriel Marcel wären zu nennen, Honeggers „Jeanne d'Arc auf dem Scheiterhaufen", Pfitzners Musikdramen „Palestrina" und „Der arme Heinrich" und noch viele andere Werke, die eine christliche Dramaturgie sinnvoll auszuwählen hätte.

Vor allem aber müßte die Kirche dem christlichen Festspiel selbst ihre Mithilfe leihen. Nehmen wir etwa an, es sollte in einer Bischofsstadt vor dem dazu geeigneten Domportal „Das große Welttheater" von Calderon als christliches Festspiel aufgeführt werden. Dazu gehörte, daß alle Kirchen der Stadt auf bischöfliche Anweisung ihre Predigt auf das große Thema Calderons einstellten: der Mensch ohne Gott und sein apokalyptisches Ende. Dazu gehörte der Aufruf aller christlichen Vereine. Dazu gehörte die Einsegnung der Bühne sowie der gläubigen Spieler vor Beginn des Spieles, so daß die innige Gemeinschaft von Kirche und geistlichem Spiel allen sichtbar würde. Dazu gehörte die Mitwirkung des Domchores, genau wie im Gottesdienst. Dazu gehörte der Einsatz der Glocken und der Orgel, der einleitende Gemeindegesang wie das gemeinsame Te Deum am Ende der Feier.

Ein so gestaltetes Festspiel würde zweifellos die dringend notwendige Gemeinschaft von Kirche und Theater wiedererwecken. Man muß nur den Mut haben, den Versuch zu wagen. Nichts daran ist utopisch. Die Kirche allein kann die beiden heute getrennten Kraftströme wieder in ein Bett lenken, nur sie kann den gläubigen Spieler und die gläubige Gemeinde wieder zusammenführen in dem glühenden Bekenntnis zu Christus gegen eine immer drohender aufstehende Welt ohne Transzendenz, ohne Gnade und Freiheit. Sie würde damit im Geiste Pius' XII. aus ihrer Isoliertheit heraustreten, würde tief in das religiös unterernährte kulturelle Leben eingreifen und das schaffen, was ihr immer zu schaffen obliegt: die größere Gemeinde.

Möge die Besinnung auf die tausendjährige Geschichte der Mysterienspiele die Flamme der Scena Aeterna wieder entfachen — zu neuem Aufbruch hin auf dieses Ziel!

# Ludwig von Pastors Tagebücher — Briefe — Erinnerungen

Von WILLY SCHRECKENBERG

Schon vor und nach dem Ersten Weltkrieg, also im ersten Viertel des Jahrhunderts, wurden wir mit Memoiren überschüttet. Sie sind sehr unterschiedlich in Bedeutung und Wert, aber fast immer handelt es sich in ihnen um die Erklärung oder Verteidigung von Handlungen und um die Deutung oder Beurteilung von Geschehnissen, zu denen der Berichtende in einer mehr oder weniger unmittelbaren Beziehung steht oder stand. Heute ist die Flut der Memoirenliteratur größer denn je, und auch wenn wir von der sogenannten politischen Enthüllungsliteratur, die nur dem Tag und der Sensation dient, absehen, geben sich die meisten in einer Form, in der sie den engen Kreis der ichbezogenen Begebenheiten nicht überschreiten, möglichst die Interessen und Angelegenheiten des Verfassers ins Licht rücken, und, wenn sie auch vielleicht der Erkenntnis und Bewältigung der geschichtlichen Wahrheit dienen, zugleich immer die besondere Zeitnähe und die persönliche Bedeutsamkeit betonen.

Eine ganz andere Atmosphäre durchzieht den gewichtigen Band, in dem der kurz nach Vollendung der Redaktionsarbeiten verstorbene Professor Dr. Wilhelm Wühr „Tagebücher — Briefe — Erinnerungen" Ludwig Freiherrn von Pastors vorlegt.[1] Natürlich sind auch diese Tagebücher und Briefe in der Ichform geschrieben; natürlich stehen auch hier der Verfasser und die vielen Einzelheiten, die kleinen und großen Geschehnisse seines privaten Lebens im Vordergrund, die vor allem die Freunde und Besitzer seiner Werke, besonders der Papstgeschichte, interessieren; natürlich sind auch hier die Ereignisse gesehen durch die Brille des direkt oder indirekt anteilnehmenden Beobachters, zumal wo es sich um zeit- und augenblicksbedingte Eindrücke handelt, und natürlich stehen auch hier alle Urteile unter der Kritik und in den Grenzen einer eigentümlichen Persönlichkeit, deren Werden und Wachsen, Ringen und Reifen wir gleichzeitig miterleben. Es spricht also überall der Mensch seiner Zeit zu uns, es spricht der Privatmann, der „die Fülle seiner Freuden und Sorgen, seiner Erlebnisse, Reisen, Arbeitspläne und Studien, seiner Begegnungen und Auseinandersetzungen" vor uns ausbreitet, wir hören die Meinung eines Menschen von ganz bestimmter Spannweite, der kaum jemals über den Kreis des ihm Bestimmten und Gemäßen wesentlich hinausgeht;[2] aber daneben spricht der geborene und kritische Historiker, der zwar genau weiß, wie er bereits 1897 schreibt, daß „die Gegenwart nie Geschichte sein kann", und daß „kein Historiker den noch flüssigen Ereignissen ihre rechte Stelle einräumen kann", der aber stets geneigt ist, geschichtlich Bedeutsames aus Vergangenheit und Gegenwart zu erfahren und zu erkennen, Zusammenhänge aufzuspüren, an Hintergründe heranzukommen, Analogien herzustellen, Erkenntnisse festzuhalten und mitzuteilen. Damit erhalten die Aufzeichnungen eine überraschende Themenbreite und zugleich den großen und ruhigen Atem, der sie auszeichnet und aus ihnen trotz ihrer Begrenzung alle kleinlichen Interessen ausscheidet. Beide Seiten sind übrigens nicht voneinander zu trennen, weil beide den einen Wahlspruch „Vitam impendere vero" in derselben Weise verkörperten. Wissenschaft und Leben gingen in Pastor eine selten zu findende und niemals gebrochene Verbindung ein: der fleißige

---

[1] Ludwig Frhr. v. Pastor, Tagebücher - Briefe - Erinnerungen (1854—1928). Herausg. von Prof. Dr. Wilhelm Wühr (XXIV, 950 S.), mit 33 Abb. und Facs., Heidelberg 1950, F. H. Kerle. Leinen DM 27.—.

[2] Pastor verlangt geradezu, daß „die Zeitgenossen rein subjektive Denkwürdigkeiten verfassen sollten", denn nur so erhalten die Memoiren ihre Echtheit.

Archivforscher und der kluge Professor, der schlichte Mensch und der weltoffene Diplomat werden, wie es im Vorwort heißt, zu einer Persönlichkeit zusammengefügt durch „den Ernst und die Inbrunst seiner früh erkämpften religiösen Überzeugung" und durch eine „integrales" Christentum, in dem „der letzte Herzschlag wie jeder frühere der unbedingten Treue zur Kirche und zum Papsttum galt".

Daneben muß etwas anderes hervorgehoben werden. Das hier vorgelegte Werk enthält zwar nur eine Auswahl aus den Tagebüchern und Briefen Pastors, deren Abschrift im vatikanischen Ehrenschrank allein 27 Foliobände füllen. Aber alles, was so gegeben wird, hat, abgesehen von einigen stilistischen Änderungen, den Charakter der unmittelbaren Niederschrift behalten. So lesen wir zahlreiche Gespräche und Äußerungen, die von Pastor in der Direktform und in der authentischen Formulierung meist sofort oder kurze Zeit später notiert worden sind. Das aber heißt, daß wir nicht nur die Berichte, Urteile und Meinungen Pastors in jener Form erfahren, in der sie der Schreiber im jeweiligen Augenblick festhielt, unbeschadet davon, ob er sie „bei einer eigenen Publikation ungeändert gelassen hätte", sondern auch diejenigen vieler anderer bedeutender Menschen aus Wissenschaft und Kunst, Politik und Kirche. Damit wird der Horizont dieser Memoiren gewaltig erweitert. Man lese nur die Berichte über die häufigen Privataudienzen bei fünf Päpsten, wobei fast in allen neben den persönlichen Momenten wichtige und kirchengeschichtlich bedeutsame Gegenstände, Fragen und Ereignisse behandelt wurden und die direkten Äußerungen der Päpste dazu mitgeteilt werden. Dasselbe gilt von den Gesprächen mit den verschiedenen Kardinalstaatssekretären, mit den Kardinälen und Bischöfen, von denen die meisten in achtungsvoller und herzlicher Freundschaft dem Geschichtsschreiber der Päpste verbunden waren. Hier wird ohne Vorbehalt die Vielfältigkeit und Verschlungenheit der kirchlichen Leitungs- und Verwaltungsaufgaben und der menschliche Einschlag darin sichtbar, sowohl in personeller wie in sachlicher Hinsicht, zumal dort, wo die Berührung und Verquickung mit den Anliegen der „Welt" unvermeidbar ist und die Kirche ihren Charakter als zeitgeschichtlich abhängige Form offenbart. Aber ebenso ist auch immer wieder der göttliche Beistand und die Führung des Heiligen Geistes zu spüren, die bald verborgen, bald offenkundig sichtbar wird.

Für die ältere Generation ist der Name Pastor[3] ein Begriff. Mit seiner „Geschichte der Päpste"[4], von der Papst Pius X. sagte, daß sie „jeder Priester besitzen und lesen sollte" (27. 3. 1909), hatte er als erster nach seinem Lehrer Johannes Janssen die Vorherrschaft der protestantischen Geschichtsschreibung durchbrochen und zwar sofort in so überlegener Weise, daß selbst die Gegner diese Tatsache anerkennen mußten. Das wird durch ein Breve Pius' X. hervorgehoben, in dem er am 15. 2. 1906 an Pastor schreibt: „... Nun schickst Du Uns den ersten Teil des vierten Bandes, den Du jüngst veröffentlicht hast und der den Beifall und das Lob der gelehrten Welt gefunden hat. Unter der Zahl dieser Gelehrten ... haben Wir vor allem jene Männer im Auge, denen Du, wiewohl sie weder von gleicher reli-

[3] Hier kurz die äußeren Daten seines Lebens: 1854 in Aachen geboren und seit 1860 in Frankfurt aufgewachsen, studierte er an den Universitäten Löwen, Bonn, Berlin und Wien, doktorierte in Graz und habilitierte sich 1880 in Innsbruck. Er wurde 1883 a. o. Professor, 1887 o. Professor, 1901 Direktor des Österreichischen Historischen Instituts in Rom und 1921 Österreichischer Gesandter am Vatikan. Die Universität Löwen verlieh ihm den philosophischen, Breslau und Innsbruck den theologischen Ehrendoktor; er war Mitglied zahlreicher Akademien und Träger hoher kirchlicher und weltlicher Auszeichnungen. 1908 wurde er geadelt und 1916 in den erblichen Freiherrnstand erhoben. Seit dem 22. 4. 1882 war er vermählt mit Constanze Maria Kaufmann aus Bonn, die noch heute hochbetagt in Innsbruck lebt. Er selbst starb 1928.

[4] Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters (1305—1799). 16 Bde. in 22. 1. Aufl. 1886—1933. Die letzten Bände erschienen in 7., die ersten bereits in 10. bis 12. Aufl. Übersetzungen erschienen in italienisch, französisch, spanisch und englisch.

giöser Gesinnung noch auch vom gleichen Eifer für den apostolischen Stuhl beseelt sind, dennoch hohe Anerkennung abgerungen hast ..." Ähnlich hatte schon nach dem Erscheinen des dritten Bandes der protestantische Wissenschaftler Dr. Steinmann geurteilt: „Hätte nicht", so schrieb er am 20. Dezember 1899 in der „Allgemeinen Zeitung", „der durchaus katholische Standpunkt Ludwig Pastors bei vielen Leuten, welche ebenso treu zu ihrer Konfession halten wie er selbst, Mißtrauen und Voreingenommenheit erregt, seine Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance würde wahrscheinlich von vornherein rückhaltlos als eine der monumentalsten Leistungen deutscher Geschichtsschreibung in diesem Jahrhundert gepriesen sein. So ist der Erfolg seines Werkes nur ein langsam wachsender, dann aber endlich ein völlig durchschlagender gewesen." Diese Anerkennung auch auf protestantischer Seite, die durch viele andere Beispiele ergänzt werden könnte, ist um so bemerkenswerter, als das Werk ursprünglich in gewissem Sinne als ein „Anti-Ranke" konzipiert wurde, da Pastor — ebenso wie Janssen — Rankes Papstgeschichte zwar für sein bestes Werk hielt, sich aber anderseits darüber klar war, daß er „als Protestant für die gewaltige Tätigkeit der katholischen Kirche kein tieferes Verständnis gewinnen könne", „keinen Begriff vom Papsttum habe" (Höfler), noch auch — nach einem Ausspruch Onno Klopps — überhaupt „die Wahrheit wolle", daß er vielmehr „die großen Päpste meist klein und die kleinen groß mache", „fast alle Lichtseiten der Päpste verschweige", ja stets „überlege, wie weit er gehen dürfe, ohne sich direkt dem Vorwurf der Lüge auszusetzen" (Onno Klopp). Zwar ging Pastor bald von seiner ursprünglichen Absicht ab, Ranke auch direkt anzugreifen — denn „die beste Widerlegung wird jedenfalls die sein, eine positive Darstellung entgegenzustellen" (14. Juni 1877) —, aber er blieb doch sein Gegner insofern, als er der „tendenziösen" Art Rankes bei der Benutzung des Handschriften- und Archivmaterials eine Darstellung entgegensetzte, welche die Quellen wahrheitsgemäß, gewissenhaft und ohne merkbare Tendenz verwertete und neben dem Vatikanischen „alle nur erreichbaren nicht-päpstlichen Archive benutzte, um die Politik des Heiligen Stuhles möglichst von allen Seiten beleuchtet zu sehen" (30. November 1917). In der Tat hat Pastor dadurch, daß er „alles bis zum kleinsten durch archivalische Akte authentisch belegte" und gleichzeitig „die zweifelhaften und strittigen Punkte richtig und scharfsinnig interpretierte" (Pius XI. zu Pastors 70. Geburtstag), sein Werk zu einem „lebenswahren und kunstvollen Gemälde" zusammengeschlossen, das durch seinen Wahrheitsanspruch nicht nur geeignet war, „seine Freunde und Verehrer" wie seine Gegner „über alle Scheidungen der Parteien hinaus zu verbinden" (Rud. Eucken), sondern auch der Kirche, „welcher die volle geschichtliche Wahrheit nur nützen kann", „die größten und wichtigsten Dienste zu leisten" (Pius X.).

Es dürfte vielleicht angebracht sein, mit einigen Worten über Ludwig von Pastors grundsätzliche Auffassung von der Geschichtswissenschaft und den Aufgaben des Geschichtsforschers zu sprechen, soweit ein vorläufiger Blick in das Memoirenwerk darüber Auskunft gibt. Schon als Zwanzigjähriger erwähnt und erwägt er „Böhmers schönes Wort", daß „der Historiker einen priesterlichen Beruf habe". Denn „Geschichte ist ja doch nichts anderes als die Erziehung der Menschheit durch Gott; Erforschung der Geschichte das Forschen nach dem verborgenen Schlüssel der Dinge, der in Gott ist." Das klingt zunächst reichlich unwissenschaftlich; es wäre aber ein großer Irrtum, anzunehmen, daß mit dieser Auffassung die Geschichte verfälscht und ihre Darstellung gefärbt würde. Im Gegenteil, gerade ihre Vertreter werden alles tun, daß „die Wahrheit zum Durchbruch gelange"; denn nur aus der Wahrheit heraus kann überhaupt jener überragende Anspruch aufrechterhalten und bewiesen werden, wonach „in der Weltgeschichte nicht der bloße Zufall waltet, sondern unsichtbar, aber doch für das Auge des Geschichts-

schreibers deutlich erkennbar: die Hand Gottes."[5] „Wir haben keine Furcht vor der Veröffentlichung der Dokumente", lautet das Wort Leos XIII., das später fast wörtlich Pius X. und Benedikt XV. zu dem ihrigen machten, und an anderer Stelle erklärt er: „Das erste Gesetz der Geschichte ist, daß sie nichts Unrichtiges zu sagen wagt, das zweite, daß sie nichts Wahres zu verschweigen wagt, daß sie keinen Verdacht von Gunst oder Haß bietet." Gerade in Bezug auf die „Wahrheit" ist Pastor unerbittlich, und wie er die tendenziös-preußische Geschichtsschreibung der Droysen, Ranke, Treitschke u. a. ablehnt, so weist er mit derselben Schärfe eine Auffassung des Kardinals de Lai zurück, der gegen seine Darstellung Alexanders VI. gesagt hatte: „Erst die Liebe und dann die Wahrheit, auch in der Geschichte!" „Wenn das wahr wäre", schreibt Pastor bei dieser Gelegenheit, „würde nach meiner Ansicht jede Geschichtsforschung aufhören", da es nur einen graduellen Unterschied bedeutet, ob die Liebe oder die Tendenz die Wahrheit abschwächt. „Splendore veritatis gaudet ecclesia" (Die Kirche freut sich am Glanz der Wahrheit), sagte wiederum Leo XIII. bei einem Empfang auswärtiger Historiker in Rom (1902) und mit schlichter Offenheit erweiterte Pius X. diesen Ausspruch, indem er zu Pastor sagte: „Sie haben in Ihrem Werk mit Recht die menschlichen Schwachheiten der Päpste hervorgehoben, das kann gar nicht schaden, diese Schwächen sind wie die vorüberziehenden Wolken, nachher erstrahlt die Sonne um so herrlicher." In diesem Sinn widerlegte der österreichische Gelehrte Professor Dr. Johannes Hollnsteiner bei der Feier des 70. Geburtstages Pastors in Wien „das Schlagwort, daß eine moderne Kirchengeschichtsschreibung auf katholischem Boden ausgeschlossen sei, darauf hinweisend, daß die Voraussetzungen für den katholischen Forscher keine anderen seien als für den Forscher mit anderer Weltanschauung; das Problem ‚Katholizismus und Kirchengeschichtsforschung' ziele auf keine dogmatisch-konfessionelle Forschung ab."

Die Auffassung, daß die Wahrheit Grundlage und Ziel der Forschung ist, verlangt vom Geschichtsforscher, daß er, wo immer möglich, auf die Quellen zurückgeht und in ihnen die kritische Unterscheidung nach richtig und falsch, wesentlich und unwesentlich mit Schärfe und Verantwortung treffe.[6] Es heißt ferner, daß „der echte Historiker jede Zeit aus sich heraus beurteilt und ihr nur das anrechnet, was vorherging und was sie tat, nicht was folgt", daß es also auch „falsch wäre, moderne Anschauungen in die Vergangenheit zu tragen". In Parallele dazu stellt Pastor allerdings fest, daß man zum Beispiel eine wahre katholische Kirchen-

[5] So in einem Gespräch mit Exkanzler Fürst Bülow, der, ohne auf diese Bemerkung zunächst zu reagieren, wenige Tage darauf zugibt: „Nur so kann man die Geschichte verstehen, sonst bleibt alles unerklärlich" (2. 2. 1911).

[6] Wie sehr Pastor dieser Forderung gerecht wurde, erhellt aus dem Wechsel seiner Anschauung über die Renaissance. Während er 1897 bei einem Gespräch mit August Reichensperger noch ganz „Gotiker" ist, schreibt er einige Jahre später: „Die Männer, die auf meine geistige Entwicklung mit den größten Einfluß ausgeübt haben: Janssen, Heinrich, Reichensperger und Alberdingk Tijm, sahen in der Renaissance fast nur das wiedererwachende Heidentum. Trotz ihrer Autorität rang ich mich beim Studium der italienischen Renaissance selbständig zu einer weitherzigen und wohl auch richtigen Anschauung durch, die ich dann in meiner Papstgeschichte vertrat, so daß hierdurch auf katholischer Seite ein wichtiger Umschwung in der Auffassung der Renaissance herbeigeführt wurde." Dieser Umschwung wurde besonders von Jacob Burckhardt begrüßt, zumal er sich vergewissern konnte, daß diese Aufhellung der Renaissance gerade auf umfangreichen archivalischen Forschungen beruhte. So schrieb er bereits am 12. 5. 1889 an Pastor: „Sie erwerben sich ein großes Verdienst, indem Sie das innerhalb Ihrer Kirche, wenigstens in Deutschland, vorhandene Vorurteil gegen die Renaissance überhaupt bekämpfen. Es hat mir immer sehr wehe getan, wenn ernste Katholiken diesen Ton der Feindschaft anstimmten und nicht einsahen, daß innerhalb der künstlerischen und literarischen Renaissance Italiens der eine große und starke Strom der Ehrfurcht vor der Religion und der Verherrlichung des Heiligen gedient hat, mochte der andere Strom brausen, wohin er wollte . . ."

geschichte nur schreiben könne, wenn „man das innere Wesen der großen katholischen Institutionen nicht verkenne, vor allem das Papsttum, die Konzilien und die großen Orden", und „der Kirche gegenüber einen übernatürlichen Standpunkt einnehme". Auch die katholischen Jahrhunderte des Mittelalters könnten deshalb von Protestanten und Katholikenfeinden kaum richtig verstanden werden,[7] und überhaupt werde „der Fortschritt in der Weltgeschichte" nicht voll und richtig erfaßt, wenn der Historiker „die Heiligen zu wenig beachte", die „das Mark der Welt sind". Wir haben heute ein anderes Verständnis als die damaligen Zeiten für diese vom Standpunkt der Wissenschaft zunächst abwegig scheinenden Gedanken; denn wir wissen wieder, daß der geschichtliche Mensch nur dann in seiner echten und unechten Menschlichkeit ganz erfaßt wird, wenn der Grundriß der geschichtlichen Wirklichkeit auf dem göttlichen Koordinatensystem gemessen wird. Seine Gedanken leiten den Gelehrten und unbestechlichen Forscher dann gleichsam von selbst zu den Forderungen, die er nun in, man könnte sagen subjektiver Hinsicht zu stellen hat. „Das Wasser der Objektivität ist gut, aber der Wein der Begeisterung darf nicht fehlen. Beides miteinander gibt die richtige Mischung. Der Historiker soll Farbe bekennen" (1890). Mit diesem Wort wird nicht einer unberechtigten Voreingenommenheit oder einer falschen, wenn auch vielleicht gut gemeinten Propaganda das Wort geredet. Denn gerade das Miteinander von Objektivität und Subjektivität, das sich in der Darstellung entfaltet, erfordert, daß das „Bekenntnis", um überhaupt Geltung und Beachtung verlangen zu können, genau wie bei der oben dargelegten allgemeinen Grundauffassung der Geschichte ständig auf die Sachlichkeit der Wahrheit zurückgehe und zugleich auf einer echten und aufrichtigen Gesinnung fuße, daß also weder die Wahrheit in einer Weise verletzt werden darf, wie es sich in Hinsicht auf die Kirche ein Ranke „als Protestant, Preuße und Hofgeschichtsschreiber" oder in noch schlimmerem Maße Treitschke erlaubten, noch auch daß die Gesinnung in einer Weise getrübt werde, wie es bei Döllinger der Fall war, dessen falsche Entwicklung und bedauerliches Verhalten offenbar in erster Linie seiner gekränkten Eitelkeit zuzuschreiben sind.[8] Ein solches Bekenntnis persönlicher Überzeugung setzt voraus, daß der Forscher weder Angst vor den Freunden, noch Angst vor den Feinden hat und es vermeidet, ihren Wünschen und Forderungen aus privaten Vorteilen heraus mehr oder weniger entgegenzukommen. Pastor, der wegen seiner Einstellung vor allem zu Beginn seiner Laufbahn zahlreiche Nachteile und Zurücksetzungen in Österreich und Preußen einstecken mußte,[9] der aber ebenso auch von den einen wegen seiner Beurteilung Alexanders VI. und von den andern wegen seiner Stellung zu Savonarola, um nur diese Beispiele zu erwähnen, angegriffen wurde,[10] der sich weigerte, in seiner Papst-

[7] Interessant und bestätigend in diesem Sinne ist eine Äußerung Theodor Mommsens, der dem Leiter des französischen Historischen Instituts in Rom, Msgr. Duchesne, sagte, „er möchte gern ein zweites Leben der Erforschung des Übergangs der alten Welt in die mittelalterliche widmen, aber dafür müsse man ‚un poco Monsignore' sein". Ebenso eine Szene aus dem Gespräch mit Jacob Burckhardt vom 18. 3. 1895: „Es ist doch merkwürdig", sagte Burckhardt, „daß dieser Papst [Alexander VI.] nichts gegen das Dogma getan, daß er das Sakramentale von seinem Leben getrennt, daß er keine Frevel begangen. Ich verstehe nicht, wie es möglich ist". Pastor entgegnete, „man müsse Katholik sein, um das ganz zu begreifen".

[8] Dafür bringt Pastor überzeugende Aussagen.

[9] Sein Innsbrucker Universitätskollege Busson sagte ihm 1885 ganz offen: „Sie mögen schreiben, was Sie wollen, es wird Ihnen nichts helfen, wenn Sie Ihre Richtung nicht ändern"; und Minister Friedr. Althoff erklärte in Berlin Kardinal Kopp gegenüber, der eine Berufung Pastors nach Preußen möglich machen wollte: „Dem literarischen Erben Janssens werden wir niemals eine Professur geben, wenn er auch sehr bedeutende wissenschaftliche Leistungen aufzuweisen hat."

[10] Gegen Pastors Darstellung Alexanders VI. hatten sich „zahlreiche Prälaten" und Kardinäle, so, abgesehen von dem bereits erwähnten de Lai, Kardinal Tripepi und Serafino Vannutelli ausgesprochen. Dagegen lobte sie Kardinal Kopp als „ein Muster dafür, wie man

geschichte über die Inquisition zu urteilen, solange ihm ihre Akten nicht vorgelegt würden, und der keinem gegenüber seine Meinung versteckte, urteilt hier besonders scharf. Zwei solcher Urteile seien herausgestellt. Das erste vom 12. Januar 1895 lautet: „Das Unglück der von Grauert und anderen katholischen Gelehrten vertretenen Richtung ist, daß diese in erster Linie nach der vollen Anerkennung bei den Gegnern streben und deshalb glauben, möglichst sanft und milde auftreten zu müssen ... Faßt man vor allem die Anerkennung der Gegner ins Auge, so liegt die Gefahr nahe, daß man in den Zugeständnissen zu weit geht und allmählich den katholischen Standpunkt verliert ... Das, was diese Richtung leistet, ist ... überflüssig, denn die Katholiken werden ebensowenig befriedigt wie die Gegner." In der anderen Bemerkung vom 17. April 1890 führt er geradezu den Abonnentenrückgang des Historischen Jahrbuchs der Görres-Gesellschaft darauf zurück, daß „man Angst vor den Gegnern hat". Pastor, der noch in demselben Jahre zur Schriftleitung herangezogen wurde, trat 1901 wieder aus ihr aus, weil er weder ihre „liberale Gesinnung" noch ihre damit verbundene „Praxis der Herabsetzung katholischer Gelehrten" mitverantworten wollte.

Noch mit einem besonderen wissenschaftlichen Ereignis ist der Name Pastors auf immer verbunden: mit der Eröffnung des Vatikanischen Archivs zur allgemeinen Benutzung, die Leo XIII. im Jahre 1881 vornahm. Infolge des Vertrauensbruches Augustin Theiners, der als Präfekt des Vatikanischen Archivs „unter Brechung seines feierlichen Eides aus dem päpstlichen Geheimarchiv Urkunden nach München an Döllinger gesandt hatte", war das Archiv für niemanden mehr zugänglich. Durch die Empfehlung Janssens und des Msgr. del Val, der Nuntien Masella und Jacobini, des Msgr. de Montel, des Kardinals Pitra und des Kardinalstaatssekretärs Nina erhielt Pastor zunächst die Erlaubnis, die Akten des Archivs zu benutzen (1879).[11] Als dann Kardinal Hergenröther Archivpräfekt wurde, forderte ihn dieser auf, „eine Denkschrift über das Vatikanische Archiv zu verfassen, wie es für die Geschichtsschreibung nutzbringend verwertet werden könne". Pastor schrieb die Denkschrift am 14. Juni 1879, machte darin präzise Angaben über notwendige, nur bei Öffnung des Archivs mögliche kirchengeschichtliche Arbeiten und erwähnte in dem umfangreichen Vorschlag, wie sich bereits „Ranke in merkwürdiger Weise über die universelle Bedeutung der römischen Archive ausgesprochen und einmal die Bemerkung gemacht habe, daß eine volle, freie Eröffnung für die Erforschung der europäischen Geschichte das wichtigste Ereignis sein werde, das sich denken ließe". Die Eingabe Pastors wurde der entscheidende Anstoß für die Tat Leos XIII., der damit einen „Weitblick" und eine „Großzügigkeit" zeigte, „wie sie kein anderes Fürstenhaus jemals bewiesen" (nebenbei bemerkt gegen die Meinung der meisten „Eminenzen"). Pius X. bejahte sofort nach seiner Erwählung „die von Leo XIII. gewährten Erleichterungen in der Benutzung des Archivs" als „eine der größten Taten des verstorbenen Papstes", und das gleiche tat fast mit denselben Worten Benedikt XV. Daß der gelehrte Historiker Pius XI. nicht zurückstand, ist selbstverständlich.

Schon alle bisherigen Ausführungen sind unmittelbar aus den „Tagebüchern" Pastors herausgezogen, und doch wissen wir damit noch nichts über die Themen-

---

solche Dinge behandeln soll", und derselben Meinung gaben Kardinalstaatssekretär Rampolla und vor allem Leo XIII. selbst Ausdruck. Ähnlich lagen die Verhältnisse in der Savonarola-Frage. Zu betonen ist, daß „die Opposition gegen eine wahrheitsgemäße Darstellung der Schwächen und Fehler der Päpste", wie Pastor sie gebracht hatte, schließlich ganz verschwand.

[11] Wie groß die Schwierigkeiten waren, um zunächst einmal diese Erlaubnis zu erhalten, erhellt aus einer Äußerung des Kardinalstaatssekretärs Nina: „Wie kann ich Sie in das Archiv hereinlassen; denn selbst den Kardinälen ist der Zutritt unter Strafe der Exkommunikation verboten."

fülle, die in ihnen auf den Leser wartet und einen großen Bereich des politischen und geistesgeschichtlichen Lebens seiner Zeit, sowie fast den ganzen kirchengeschichtlichen Raum umgreift. Hier seien nur einige der Themen erwähnt, auf die Pastor öfter zurückkommt, und die er sowohl durch eigene Urteile als auch durch charakteristische Äußerungen anderer Persönlichkeiten aus Welt und Kirche erhellt.

So verdient unter den Bemerkungen zum Kulturkampf und zur preußischen Kirchenpolitik die Äußerung Bismarcks zu Marie von Gründerode aus dem Jahre 1876 Aufmerksamkeit: „Ich bin mit Österreich und Frankreich fertig geworden und hoffe es auch mit den Russen zu werden; nur mit den Ultramontanen habe ich mich verrechnet, da habe ich mich ohne Landkarte in ein fremdes Land gewagt." Es ist interessant, daß dieses Wort auf eine Äußerung Msgr. Czackis zurückgeht, der es der Kaiserin Augusta übermittelte, als sie „durch einen Abgesandten in Rom sagen ließ, wie sehr sie der Kulturkampf schmerze". Die Kaiserin wieder erzählte es Bismarck, „der sehr frappiert war" und, wie wir sehen, sich die Ansicht des römischen Beurteilers zu eigen machte. Ähnlich lautet übrigens eine Äußerung Kurd von Schlözers, die Fürst Bülow Pastor mitteilte: „Wenn Bismarck ein Jahr in Rom gelebt hätte, so würde er den ungeheuren Fehler des Kulturkampfes nicht begangen haben".

Noch bemerkenswerter sind die Mitteilungen aus dem Briefwechsel und Verkehr mit dem Erzherzog-Thronfolger Franz Ferdinand von Österreich, der in Pastor ein ungewöhnliches Vertrauen setzte und ihn seit 1911 mehrfach mit sehr delikaten Aufträgen und Vermittlungen bei der römischen Kurie betreute. Pastor seinerseits schätzte den Erzherzog als Menschen und Staatsmann außerordentlich hoch, und wenn er auch nicht blind dafür war, daß Franz Ferdinands „mit einem leidenschaftlichen Temperament" gepaarte Entschiedenheit öfter zu unnachgiebiger Härte, zu einem „finsteren Ernst" und „einer unerbittlichen Strenge" erstarren konnte,[12] für die man allerdings „auf den stets mäßigenden Einfluß" seiner Gattin, der Gräfin Chotek, hoffen konnte, so hat er offenbar ganz entschieden mit den religiösen und politischen Ansichten des Thronfolgers sympathisiert, selbst da, wo dieser sie — nicht immer gerechtfertigt — allzusehr miteinander verquickte, so daß seine Interventionen in Rom „nicht immer angenehm empfunden wurden".[13] Wie beide in der Kunst erbitterte Gegner alles Modernen waren,[14] so hielten sie „auch nichts von den modernisierenden Bestrebungen auf kirchlichem Gebiet", „Los von Rom" und „Los von Österreich" galt ihnen als e i n e Bewegung; beide Männer waren streng konservativ, dynastisch und monarchistisch gesinnt und verurteilten „die Irrwege der Christlich-Sozialen".[15] Franz Ferdinand selbst

---

[12] „Es war das gleichsam die Kehrseite der Eigenart dieses außergewöhnlichen Mannes, der Wucht seines Denkens und Wollens. Die südliche Glut, mit der er alle seine Ideen zu verfechten pflegte, würde, wenn er den Thron bestiegen hätte, sicher zu einer völligen Umänderung der Verhältnisse geführt haben" (5. Juli 1914).

[13] Pastor bringt folgende Notiz: „So sehr der Papst den Verstorbenen schätzte, so meinte er doch einmal mir gegenüber, er habe betreffs seiner Einmischung in rein kirchliche Dinge etwas von Josef II."

[14] Gerade hier macht Pastor eine kennzeichnende Äußerung, die, wie sich aus anderen Notizen ergibt, auch seine eigene Meinung enthält: „Er [der Thronfolger] wollte nicht bloß die kleinen und großen Denkmäler der alten Kunst erhalten und stilgerecht restaurieren lassen, sondern er hätte auch gern gesehen, daß die zeitgenössische Kunst sich im Geiste der historischen überlieferten Stilformen fortgebildet hätte. Alles, was nur von ferne an die Kunst der Sezession grenzte, war ihm auf das äußerste verhaßt."

[15] Auch für Pastor sind konservativ und kirchentreu, republikanisch und liberal, revolutionär und religionslos auf weite Bezirke hin fast identische Begriffe. Obwohl er die Schwächen der jeweiligen Dynasten klar erkannte und herausstellte, macht er aus seiner Sympathie für die dynastische Staatsform kein Hehl. Diese Voreingenommenheit beeinflußt ohne Zweifel des öfteren sein Urteil, auch wo er sich als ein in den Jahrhunderten erfahre-

war politisch „strengster Vertreter der österreichischen Gesamt-Reichsidee", überzeugt „von der Stellung und historischen Mission des Habsburgerreiches", „grimmiger" Gegner „gegen alle Separationsbestrebungen, wie sie sich in der alldeutschen Bewegung und der ungarischen Regierungspolitik zeigten" und von denen die letztere vor allem auf einen Dualismus und eine bloße Personalunion mit Österreich hinauslief, während er „durch Geltendmachung des allgemeinen österreichischen Standpunktes den Nationalitäten gleiche Rechte zugestanden, von ihnen aber Opfer im Interesse des Ganzen verlangt haben würde"; er war Freund Kaiser Wilhelms II., mit dem er allerdings niemals über Religion und die Polenfrage sprach, und Preußens, dagegen voller Zweifel gegenüber Italien. Letzten Endes plante er „eine Regeneration aller Verhältnisse, der militärischen, politischen, nationalen, sozialen und vor allem der religiösen".

Die Aufträge, auf Grund derer Pastor in Rom intervenierte, betrafen unter anderem einen Protest wegen der Errichtung einer Diözese mit griechischem Ritus in Ungarn (die Einsprache war ergebnislos und wäre es auch gewesen, wenn die Entscheidung des Römischen Stuhles nicht schon vorher gefallen wäre), die Bitte um Entsendung eines deutsch-sprechenden päpstlichen Delegaten zum Eucharistischen Kongreß in Wien, „damit ich ihm alles sagen kann, was mein Herz bedrückt" (als solcher wurde Kardinal van Rossum erwählt), eine Information „wegen einiger ungeeigneter Bewerber für das [ungarische] Bistum Eperjes" und endlich eine Anfrage „wegen der angeblichen Errichtung eines magyarischen Bistums in Fiume" (an das jedoch, wie sich in der Unterredung mit Kardinalstaatssekretär Merry del Val herausstellte, in Rom niemand dachte, so daß das Ganze sich als falsches Gerücht und vielleicht als Versuchsballon erwies). Das Schreiben, das Franz Ferdinand deswegen an Pastor sandte, „ist sieben Seiten lang in den allerschärfsten Ausdrücken gehalten und für die politische Stellung des Erzherzogs und seine heftige Natur so kennzeichnend, daß es ein künftiger Geschichtsschreiber in die Biographie des Verstorbenen aufnehmen wird", sagt Pastor selbst dazu.[16]

Erwähnt seien noch, um ein letztes Beispiel zu geben, Pastors Bemerkungen zu den verschiedenen Konklaven, vor allem zu dem Pius' X. und Pius' XI. Im ersten handelt es sich besonders um das vieldiskutierte Veto Österreichs gegen eine Wahl des damaligen Kardinalstaatssekretärs Rampolla (1843—1913). Pastor bringt zwei Aussagen. Die erste des päpstlichen Geheimkämmerers Baron Eisner von Eisenhof (1857—1939) betont den Einfluß Italiens und Deutschlands, während die zweite des Kardinals Mathieu (1839—1908)[17] behauptet, „daß das Veto ganz allein von Österreich stamme". Dasselbe betonte auch Prälat Dr. Adolph Franz, der Münchener Kirchengeschichtler und Freund Kardinal Kopps, wodurch mindestens die Annahme der preußischen Einflußnahme ziemlich unwahrscheinlich wird. All

---

ner Geschichtler ganz auf den Boden der Wirklichkeit stellt. Damit mag, um das hier schon zu erwähnen, zusammenhängen, daß ihm anscheinend jedes Organ für die aus der sozialen Frage kommenden Probleme fehlt; man findet in dem umfangreichen Band kaum eine Notiz darüber. Hier wie in Anm. 14 stoßen wir offenbar an bestimmte Grenzen seiner Persönlichkeit.

[16] Als Illustration seien einige Sätze des Briefes mitgeteilt: „... Die Ungarn, d. h. das infame freimaurerisch jüdische Ministerium hat schon wieder einen teuflischen Plan ... Und dies alles arrangiert von Lukács (1912/13 ungarischer Ministerpräsident), einem unmöglichen Armenier, der in Bigamie lebt, und dem Calvinerpapst Tisza (1903/05 und 1913/17 Ministerpräsident) ... Rom kann mich nicht immer vor den Kopf stoßen und mir meine politische Zukunft verderben! ... mit der Bitte meinerseits, daß diese Sache mit Fiume einfach aus der Welt geschafft und absolut nicht mehr verhandelt wird. Denn das Ende dieser Verhandlungen ist doch immer der Sieg der Freimaurer, Juden und Antidynasten, Rossis und Konsorten ..."

[17] Mathieu war seit 1899 französischer Kurienkardinal, vorher Erzbischof von Toulouse.

das wird ergänzt durch die Erzählung des Vorgangs selbst aus dem Munde des damaligen Konklavesekretärs, späteren Kardinalstaatssekretärs Merry del Val, sowie durch seine weitere Bemerkung, daß Rampolla gerade erst n a c h dem Veto Chancen gehabt habe, gewählt zu werden, „wo ihm viele aus Indignation über diesen Eingriff ihre Stimme gaben", während vorher auch unter den Kardinälen — also nicht nur in der politischen Welt — der Wunsch nach einem Systemwechsel bestand und so Rampollas Stellung als „papabile" immer sehr umstritten war. Leo XIII. hatte übrigens kurz vor seinem Tode die Kardinäle Gotti und Sarto, der dann ja gewählt wurde, als wahrscheinliche Nachfolger genannt, der Gewählte selbst stimmte im Konklave stets für Rampolla, auch als die diesbezügliche Absprache der lombardischen Kirchenfürsten nicht mehr eingehalten wurde.

In diesen und anderen Zusammenhängen bringt Pastor eine Anzahl von Aussagen und Notizen über die Person und Persönlichkeit Kardinal Rampollas, die „sein von der Parteien Haß und Gunst verwirrtes Charakterbild" nach vielen Seiten hin ergänzen, wenn sie auch noch keine letzte Klarheit über seine „Zwei-Seelen-Natur" bringen. Diese wird sowohl von Kardinal Merry del Val wie von Pius X. bemerkt, wobei jener „einen schroffen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis" feststellte, dieser davon sprach, daß Rampolla leider „aus zwei verschiedenen Menschen bestanden habe", und beide so seine spätere Neigung zum Modernismus zu erklären suchten. In der Tat scheint der Kardinalstaatssekretär Leos XIII. ein anderer zu sein als der Kardinal unter Pius X. Leo schätzte ihn mit Recht „wegen seines Arbeitseifers, seiner Sittenstrenge, seiner Frömmigkeit" und „ihrer beider Ideen", so sagte Rampolla selbst, „seien so gleichartig gewesen, daß oft ein Botschafter zuerst bei ihm, dann beim Papste genau dieselbe Ansicht über irgendeine Situation gehört habe". Mit Pius X. aber geriet Rampolla bald in Konflikte, ja er stellte sich fast in Opposition zu ihm, als der Papst die politischen und diplomatischen Wege seines Vorgängers verließ und sich fast ganz auf einen innerkirchlichen Aufbau beschränkte, der in der Schärfe, mit der Pius die Grenzen gegen die Einflußnahme des Staates und der Wissenschaft zog, von dem Kardinal nicht anerkannt wurde. Das zeigte sich schon in dem sehr reserviert klingendem Urteil über die Enzyklika „Pascendi",[18] noch mehr jedoch in dem Versuch, das in der Enzyklika angekündigte „Istituto cattolico internazionale per il progresso delle scienze", dessen Präsidium er lediglich aus „obbedienza" angenommen hatte, zu einer „Associazione internazionale delle società nazionali degli scienziati cattolici" zu erweitern, damit gleichzeitig zu liberalisieren und in seinem Wesen zu verändern. Denn gerade eine solche Vereinigung der wissenschaftlichen Vereine war es, die der Papst nicht wünschte, da er ihren liberalistischen Neigungen mit dem Institut entgegenwirken wollte.[19] Überaus deutlich wurde dann Rampollas Opposition aus der Verbindung, die er sogar mit den Modernisten und Modernistenfreunden unterhielt, und die, wie sich aus dem nach seinem Tode aufgefundenen Briefwechsel ergibt, weit enger als vorher angenommen war.

Die Bemerkung, die Pastor und seine Gewährsmänner zu diesen Vorgängen bringen, sind durchaus nicht systematisch zusammengestellt. Dennoch dürften sie genügen, um zu erkennen, daß beide Verhaltensweisen Rampollas vielleicht letztlich in e i n e r Charakteranlage gründen, nämlich in seinem großen Selbst-

[18] Das Urteil lautet: „Die Modernisten sind allerdings zu weit gegangen, der Papst hat geglaubt, seine Pflicht erfüllen zu müssen, indem er dagegen auftrat."

[19] Der Versuch Rampollas scheiterte nicht zuletzt an dem Widerstand Pastors, der als Generalsekretär des Instituts eindeutig den klaren Willen Pius' X. vertrat. R. trat zurück, während der Papst ein gleichzeitiges Demissionsgesuch Pastors, das dieser wegen seiner scharfen Kontroverse mit R. einreichte, nicht annahm. R. versicherte übrigens bei dieser Gelegenheit Pastor auch weiterhin „jener Wertschätzung, jenes Vertrauens und Wohlwollens", „das ich Ihnen immer bezeugt habe".

bewußtsein, das sich infolge gewisser „unklarer Ideen" einerseits und gewisser Voreingenommenheiten anderseits fast verhärten konnte. Dieses Selbstbewußtsein machte ihn zwar fähig, vieles selbständig zu machen und dadurch eine große Rolle im Vatikan zu spielen, ebenso auch seine eigenen politischen Ansichten vor allem bezüglich der profranzösischen Politik durchzudrücken; es machte ihn sogar so sicher, daß er öffentlich die ganze Verantwortung für diese mit einem großen Mißerfolg endende Politik auf sich nahm und zugab, „daß er sich getäuscht habe". Aber es machte ihn auch ebenso ungerecht, und da er von vornherein ein Gegner Österreichs war — das er für einen untergangsreifen Staat ansah —, dem er es nicht verzeihen konnte, daß es „1870 den Papst im Stich ließ", so vermochte er niemals ein angenehmes Verhältnis zu seinen Botschaftern zu gewinnen. Das gleiche Selbstbewußtsein ließ ihn — so widersprüchlich es auf den ersten Blick zu sein scheint — „Schwierigkeiten dadurch beseitigen, daß er sie umging", um bei kräftigem Widerstand auf großes Entgegenkommen umzuschalten. Endlich trieb ihn dieses Selbstbewußtsein, als er durch die Nicht-Wahl verletzt wurde, in die Nähe der Gegner dessen, der an seiner Stelle gewählt worden war, obwohl er früher ganz klar Stellung gegen alle liberalistischen Anzeichen und für die beherrschende Bedeutung der päpstlichen Kurie genommen hatte.

Diese Beispiele mögen genügen, um eine Ahnung von dem zu geben, was den Leser wie den Wissenschaftler und Forscher in dem Werke erwartet. Neben vielen Einzelheiten, die oft neues Licht in strittige Fragen werfen, neue Durchsichten öffnen und unbekannte Eigenarten von Personen und Ereignissen herausheben, verlangen vor allem drei Themen größte Aufmerksamkeit: das Verhältnis der Kurie zu Frankreich und die Entwicklung des französischen Katholizismus einschließlich der action française; die sogenannte Römische Frage und ihre Behandlung auf Seiten des Vatikans und des italienischen Staates, angefangen von der politischen Entrechtung des päpstlichen Stuhles bis zu den faschistischen Versuchen eines Ausgleiches, wobei die Kurie jedoch nie einen Zweifel darüber ließ, daß es ihr um eine Frage mit „religiösem Charakter" und „um die Wahrung der Souveränität, der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche für die Katholiken der ganzen Welt ging"; endlich die Auseinandersetzung des deutschen liberalen Katholizismus mit dem römischen „Integralismus". Dazu noch einige Worte.

Pastor ist einer der strengsten Vertreter dieses Integralismus. Er registriert und kritisiert alle wirklichen oder angeblichen liberalen Strömungen und Anzeichen besonders genau. Solche sieht er nicht nur im ausgesprochenen Modernismus, sondern auch im Zentrum, in der Gewerkschaftsbewegung, in der sogenannten Kölner Richtung, im Volksverein für das katholische Deutschland, in den Anhängern, die sich um die „Kölnische Volkszeitung" und die „Augsburger Postzeitung" gruppierten, im „Hochland", bei vielen Gelehrten und Schriftstellern, bei zahlreichen Professoren der Theologie und selbst in der Nachgiebigkeit oder Unschlüssigkeit einzelner Vertreter des deutschen Episkopates. Man sieht schon aus dieser unvollständigen Aufzählung, daß hier Bewegungen und Bestrebungen zurückgewiesen und bekämpft werden, die die Entwicklung und Geltung des modernen deutschen Katholizismus wesentlich mit vorbereitet und getragen haben. Deshalb sind seine Erklärungen zu dem Begriff „integral" besonders aufschlußreich. So schreibt er am 31. 5. 1914: „Was aber ist ‚integral', insofern das Wort eine Richtung bezeichnet? Kurz gesagt, Integrale sind alle Gegner der sogenannten ‚Kölner Richtung'. Die Kölner Richtung aber bezweckt die Interkonfessionalisierung und Entklerikalisierung des gesamten öffentlichen Lebens. Nach dieser Richtung soll der Einfluß der kirchlichen Autorität auf das politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, literarische und künstlerische Leben möglichst ausgeschaltet werden ..." Wir begnügen uns mit diesen kurzen Andeutungen, um zu

zeigen, daß die Pastorschen Tagebücher nicht nur das lebhafteste Interesse verdienen, sondern in mancher Beziehung auch zur Auseinandersetzung zwingen. Um so mehr, wenn man bedenkt, daß Pastor offenbar die römische Sprache spricht. Wenn dabei Prälat Adolph Franz schon 1915 feststellt: „Der Sieg in dieser Sache ist nicht auf unserer Seite geblieben", so werden wir gerade hier zu grundsätzlichen Erwägungen geführt, die durch die Veränderung der Zeiten im Politischen und Religiösen nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt haben.

# Zeitbericht

**Revision des Dialektischen Materialismus — Die Lage in Litauen — Unterdrückung in der Slowakei — Auferstehung der Kirche in England — Die süditalienische Frage — Vorkämpfer der Menschlichkeit — Menschen im Sturm**

**Revision des Dialektischen Materialismus.** Im Sommer dieses Jahres brachte die „Prawda" verschiedene anscheinend harmlose Artikel aus dem Gebiet der Sprachwissenschaft. Den Abschluß bildete eine allerhöchste Entscheidung Stalins, durch die — wie dieselbe „Prawda" am 5. Oktober d. J. gestand — ein wesentlicher Punkt der sowjetischen Weltanschauung abgeändert wurde.

Der Dialektische Materialismus ist bekanntlich der mit Hegelscher Dialektik verbrämte Vulgärmaterialismus aus der Mitte des letzten Jahrhunderts. An die Stelle der nur durch äußeren Anstoß bewegten Materieteilchen ist eine innere Bewegung des Stoffes getreten. Dinge, die sich entwickeln — und nach dem „Diamat" ist alles in ewiger Entwicklung —, zeigen zuerst nur quantitative, das heißt unwesentliche, größenmäßige Veränderungen. Sobald diese aber eine von der „Natur" eines jeden Dinges gesetzte Grenze erreicht haben (bei Erwärmung des Wassers zum Beispiel den Siedepunkt), schlagen sie plötzlich in ein ganz neues Wesen um (Dampf). Diesen Umschlag von quantitativer zu qualitativer (wesensmäßiger) Veränderung nennt man „dialektischen Sprung". Durch solch dialektische Sprünge der Materie sollen Leben, Bewußtsein und Verstand in der Welt entstanden sein. Diese „Sprünge" bilden ein Grunddogma des Dialektischen Materialismus und finden sich ebenso in den Atomen und Elektronen wie in allen „höheren Organisationsformen" der Materie, zum Beispiel im Menschen und in der menschlichen Gesellschaft. (Vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 140, S. 427—439, Bd. 141, S. 185—200.) In der Geschichte nennt man diesen Umschlag „Revolution". Revolutionen werden vorbereitet durch Klassenkämpfe, die „quantitative" Veränderungen der Gesellschaft darstellen. Die Entscheidung Stalins nun bedeutet nichts weniger als die Leugnung dieses Grunddogmas, nämlich der durch alles Sein hindurch gehenden Gültigkeit dieses Gesetzes von den „dialektischen Sprüngen".

Bisher hatte man diese „Sprünge" gebraucht, um der Arbeiterschaft besser klarmachen zu können, daß Klassenkampf und Revolution nicht nur dem Befehl eines Marx und Lenin entsprechen, sondern aus der Natur der menschlichen Gesellschaft erwachsen. Nun aber wollen die sowjetischen Machthaber, nachdem sie selbst fest im Sattel sitzen, keinen Klassenkampf mehr dulden und sich der allgemeinen dialektischen Entwicklung nicht mehr fügen. Daher der Beschluß, daß es in ihrem Lande keine „Sprünge" mehr in der gesellschaftlichen Entwicklung geben dürfe. Die Allgemeingültigkeit der Dialektik, der sie ihre Machtstellung verdanken, ist also fortan aufgehoben. „Von gewaltiger Bedeutung", schreibt die ‚Prawda' (5. 10. 1950), „ist die vom Genossen Stalin in seinen Arbeiten über Fragen der Sprachwissenschaft aufgestellte These über das Gesetz des Übergangs von einem alten qualitativen Zustand ohne gewaltsame Umwälzung. Genosse Stalin hat

als erster in der marxistischen Literatur bewiesen, daß in der sozialistischen Gesellschaft, in der es keine antagonistischen Klassen gibt, die Wirksamkeit eines grundlegenden Gesetzes der Dialektik ... eine neue Gestalt annimmt. Genosse Stalin zerschlug die vulgäre Vorstellung, daß qualitative Veränderungen sich immer und unter allen Umständen auf dem Wege gewaltsamer Umwälzungen vollziehen. Genosse Stalin bewies, daß das Gesetz ... nur für eine in feindliche Klassen gespaltene Gesellschaft gilt."

So oft einer bisher die böse Frage stellte, ob der Kommunismus nach dem Gesetz der dialektischen Sprünge auch einmal in sein Gegenteil umschlagen müsse, stand man vor einer unlösbaren Schwierigkeit. Stalin hat sie nunmehr „gelöst", indem er die Sowjetunion von diesem Grundgesetz aller Entwicklung ausgenommen hat.

**Die Lage in Litauen.** Inzwischen setzt das sowjetische Regime in den unterjochten Ländern die systematische Unterdrückung und Ausrottung der katholischen Kirche unentwegt fort. Über die Lage in Litauen berichtet Jean Mauclère in der kleinen Schrift „La Situation de l'Eglise Catholique an Lithouanie (16 S., Les Editions Claires, 45, Allée Nicolas Carnot, Le Raincy). Das Land, das 1939 bei fast 3 Millionen Einwohnern, davon 87 v. H. Katholiken, ein blühendes kirchliches Leben aufwies, hat seit dem Wiedereinmarsch der Russen im Sommer 1944 Furchtbares erlebt. Man schätzt die Zahl der zwangsverschleppten Katholiken auf 600000, darunter etwa 1000 Priester. Im Jahre 1949 waren von den ehemals 1600 Geistlichen noch 350 im Lande. Dem Geistlichen ist es u. a. verboten, in einem Krankenhaus geistliche Hilfe zu leisten, auch wenn er darum gebeten wird; eine Schule zu betreten, auch wenn es sich um eine rein private Frage handelt; irgendeinen Zivilberuf auszuüben, auch wenn es um eine letzte Existenzgrundlage geht. Er darf sich in keiner Form am öffentlichen Leben beteiligen. In Kaunas, das einst 21 Kirchen zählte, steht eine einzige noch offen; sie wird von einem einzigen Priester versehen, der 120000 Seelen betreuen soll. In einem erschütternden Brief haben sich die Katholiken des schwer geprüften Landes an Papst Pius XII. gewandt und ihm ihre Not geklagt.

**Unterdrückung in der Slowakei.** Am schwersten von der Verfolgung jenseits des Eisernen Vorhangs betroffen ist wohl die griechisch-katholische Kirche. Die Sowjets setzen hier die Tradition der Zaren fort, die innerhalb der Grenzen Rußlands die griechisch-katholischen Gläubigen mit Gewalt zur Orthodoxie zurückführten. So wurde 1946 die ruthenische Kirche in Galizien offiziell vernichtet. Die nächsten Opfer waren im Oktober 1948 die rumänische Kirche, im Frühjahr 1949 die griechisch-katholische Kirche in Podkarpatien. Daran schloß sich im April 1950 die gewaltsame Unterdrückung der Diözese Presov in der Slowakei, die 330 Priester und etwas mehr als 300000 Gläubige zählt. Zur Vorbereitung des Schlages diente offenbar die Reise, die der Metropolit Nikolaus von Krutitsy, der Vikar des Moskauer Patriarchen, im Februar 1950 in die Tschechoslowakei unternahm, um dort für die ganz unbedeutende orthodoxe Kirche der Tschechoslowakei zwei neue Bischöfe zu weihen. Er wurde von den kommunistischen Behörden überall mit großem Pomp empfangen und trat mehrfach bei kommunistischen Friedenskundgebungen als Redner auf. Kurz nach der Reise des russischen Metropoliten zwang man die 300000 Gläubigen der Diözese Presov nach dem gleichen Schema wie in Galizien, Podkarpatien und Rumänien zum „Übertritt" in die orthodoxe Kirche. Man veranstaltete eine „Synode" von Priestern und Gläubigen, deren Aufgabe es war, die im 17. Jahrhundert geschlossene Union zu widerrufen und die „Rückkehr in den Schoß der Moskauer Mutterkirche" zu beschließen. Diese Versammlung fand am 28. April 1950 in Presov statt. Fünf abgefallene

Priester und eine Anzahl Laien nahmen daran teil. Kurz nach der Synode verschwand der Bischof von Presov, Paul Gojdic, und sein Weihbischof. Wohin sie verschleppt wurden, weiß man nicht. Später wurde ein abgefallener Priester von den Orthodoxen zum Bischof geweiht. Kommunistische Miliz und Polizei sorgten für die Durchführung der Synodalbeschlüsse. Die Geistlichen mußten die Übertrittserklärung unterschreiben. Wer nicht wollte, wurde verjagt oder verhaftet und deportiert. Viele Geistliche halten sich verborgen. Griechisch-katholischer Gottesdienst kann öffentlich nicht mehr gehalten werden, da die Regierung die Diözese Presov als nicht mehr existierend erklärt hat.

Auch die Laien stehen unter schwerem Druck. So sollten zum Beispiel die Schüler des Gymnasiums von Michalovce zum Übertritt gezwungen werden. Man versammelte sie im Hof und durchsuchte ihre Sachen. Auf die Aufforderung der kommunistischen Miliz, schriftlich den Übertritt zur orthodoxen Kirche zu erklären, unterschrieben drei. Die anderen mußten den ganzen Tag, ohne zu essen und ohne Ruhepause, im Schulhof herummarschieren. Griechisch-katholische Schüler werden nicht zur Reifeprüfung zugelassen, wenn sie nicht ihren Glauben verleugnen. Im Brief eines griechisch-katholischen Geistlichen heißt es am Schluß: „Die Tränen hindern mich, weiter zu schreiben. Wir stehen vor dem Nichts ... Aber den Glauben werden wir nicht verleugnen, auch wenn wir unser Leben hingeben müssen. Der barmherzige Gott wird uns in diesem Heiligen Jahr die Gnade geben, unseren Kreuzweg zu gehen."

**Auferstehung der Kirche in England.** Ein Beitrag in den Pariser „Etudes" (November 1950, S. 253—257) bezeichnet die große Feier, die die Katholiken Englands in der letzten Septemberwoche anläßlich des hundertsten Jahrestages der Wiedererrichtung einer katholischen Hierarchie auf englischem Boden begangen haben, als „eines der bedeutendsten Ereignisse in der Geschichte der Kirche — das Wiedererstehen einer katholischen Gemeinschaft, die durch drei Jahrhunderte der Verfolgung in einem Todesschlaf befangen" schien. Ein kurzer Rückblick weist auf die leiderfüllte, aber auch stolze Geschichte dieser Jahrhunderte hin: erst die schauerliche Verfolgung, die den englischen Boden mit dem Blute ungezählter Martyrer tränkte und die wenigen übriggebliebenen Katholiken auf ein Katakombendasein verwies; dann die ganz allmähliche Milderung der Ausnahmegesetze bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts; der Aufbruch der „Oxfordbewegung" im Schoße der anglikanischen Kirche, mit den weithin wie ein Fanal wirkenden Konversionen eines Newman (1845) und Manning (1851); endlich die kühne Tat Pius' IX., der im September 1850 dem bis dahin von acht apostolischen Vikaren verwalteten Missionsland erstmals wieder einen Erzbischof und zwölf Bischöfe und damit eine festgegliederte hierarchische Ordnung gab. Immerhin hat es bis 1926 gedauert, bis die Katholiken Englands sich wieder als Vollbürger ihres Landes fühlen konnten. Ihre Zahl wuchs von 60 000 zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf einundeinehalbe Million (10 vom Hundert der Einwohnerzahl), die Zahl der Konvertiten betrug in den Jahren 1920—1930 etwa 122 000.

Man versteht die Freude der englischen Katholiken über diesen Wandel der Lage und den Jubel, mit dem die hunderttausend am 1. Oktober im Wimbley-Stadion zu London versammelten Gläubigen die Radiobotschaft des Papstes entgegennahmen, in der Pius XII. nach einem Rückblick auf die Geschichte der Kirche in England seit den Tagen Gregors I. seiner Freude über die großen Fortschritte Ausdruck gab, die der englische Katholizismus in diesen vergangenen hundert Jahren auf dem Gebiete der Schulen, Klöster, Wissenschaft und Presse erzielt hat. Man versteht aber vielleicht auch, daß die gesamtenglische Öffentlichkeit, vor allem die anglikanische Staatskirche, von der Festfreude der Katholiken so wenig wie möglich Notiz genommen hat. Die führende Zeitschrift der eng-

lischen Katholiken, „The Tablet", meint in einem Rückblick auf die Jubelfeier (7. 10. 50), es sei vielleicht sogar gut gewesen, daß die Kundgebungen christlichen guten Willens von Seiten der anderen Gemeinschaften bei dieser Gelegenheit ausgeblieben seien. Der freie Mann und die freie Meinung sei doch auch heute noch das beste in England und das Vorbild für den Kontinent. Wenn der Staat sich nicht bereit finde, das Jubiläum der katholischen Kirche zur Kenntnis zu nehmen, so sei das kein Unglück. Und daß es so sei, das sei eben das Glück Englands und eine Lehre für das übrige Europa.

**Die süditalienische Frage.** Bald nach Beginn der Italia unita, das heißt seit der Vereinigung Italiens, erheben sich die Klagen des Südens über wirtschaftliche, steuerliche und damit auch soziale Benachteiligung. Wer durch das ehemalige Königreich beider Sizilien südwärts fährt, sieht die veränderte Struktur des Landes, der Städte, Dörfer und ihrer Menschen. Es ist nicht nur die immer stärker an levantinische Art erinnernde Bauweise, auch nicht der vom Süden gezeichnete andere Menschentyp und die im Sommer verbrannte Landschaft, es ist vor allem die Armut der Bewohner, ihrer Mehrzahl wenigstens, die ins Auge fällt.

Wie wäre diese zu beheben? Mit einer Neuverteilung des Bodens allein ist es nicht getan. A. Messineo S. J. gibt in der Septembernummer der „Civiltà Cattolica" (Anno 101, Vol. III, Heft 2405, S. 528 ff.) einen Abriß des Übelstandes. Was nottut, ist Bewässerung hier, Entwässerung dort, Bau von Straßen, Austrocknung und Kanalisierung der malariaverseuchten Gebiete, Errichtung von Bauernhäusern und Pachthöfen. Das heißt: weite Landstrecken müssen erst urbar gemacht, verbessert und durch Wegbau zugänglich gemacht werden, bevor man sie mit Nutzen unter die Landarbeiter, Pächter und Kleinbauern verteilen kann. Die bisherigen Boden-, Straßen- und Klimaverhältnisse zwangen oft geradezu zur Latifundienwirtschaft, also einer extensiv statt intensiv betriebenen Landwirtschaft.

Die Größe der zu schaffenden Wandlung übersteigt jede private Möglichkeit. So hängt die ganze Reform davon ab, ob der Staat willens und imstande ist, neben der Entschädigung der zu enteignenden Großgrundbesitzer auch noch die Milliarden für Bodenverbesserung und Neusiedlungen aufzubringen. Bisher hat er für die Agrargebiete nicht allzu viel getan, im Gegenteil, er hat mit den Steuergeldern dieser Gebiete die oberitalienische Industrie gestützt. „Die ungeheuren Summen, die heute ausgegeben werden, um die norditalienische Industrie aufrecht zu erhalten, werden aus keiner anderen Quelle als aus den Steuern geschöpft, die der Bauer bezahlt, und die, wie schon früher, auch auf dem Süden Italiens lasten. Dabei handelt es sich zum Teil um ganz offenbare Parasitenindustrien, und das Arbeiterheer, das dafür unterhalten werden muß, lebt gegen jedes Gesetz einer gesunden Produktion auf Kosten der anderen." Von dieser Sachlage aus wird erst verständlich, daß es in Italien auch auf dem Lande soziale Unruhen und eine kommunistische Gefahr gibt.

Ein Anfang ist inzwischen gemacht worden. Laut neueren Pressemeldungen wurde in Kalabrien mit dem Aufteilen von landwirtschaftlich rückständigem Großgrundbesitz begonnen. Es sollen dort in den nächsten Monaten rund 60000 Hektar Land verteilt werden. Gleichzeitig will man Bewässerungsanlagen, Straßen, Kraftwerke, Schulen und Krankenhäuser bauen. Außerdem erhalten die neuangesiedelten Bauern vom Staate Saatgetreide, Vieh, Baumaterialien und landwirtschaftliche Maschinen zu günstigen Bedingungen. Man kann nur hoffen, daß es nicht bei diesem kleinen Anfang bleibt.

**Vorkämpfer der Menschlichkeit.** Zwei Männer, die in diesem Jahre von uns gingen, betrauert nicht nur ihr Heimatland Frankreich, sondern die ganze Welt: Emmanuel Mounier und Marc Sangnier.

Emmanuel Mounier, der Herausgeber der Monatsschrift ‚Esprit', starb am 22. März dieses Jahres. 1905 zu Grenoble geboren, wurde er 1928 agregé der Universität, ohne je ins Lehramt einzutreten. 1932 gründete er die Zeitschrift, der er bis zu seinem Tode das Gepräge gab. 1942 wurde er von der Gestapo verhaftet, die ihn jedoch nach seinem Hungerstreik wieder freiließ. Trotz dieser wenig erfreulichen Begegnung, die er mit Vertretern unseres Volkes machte, widmete er schon zu einer Zeit, da es noch ein Wagnis war, im Juni 1947, ein ganzes Heft dem deutschen Problem, worin er viele Stimmen aus Deutschland selbst zu Wort kommen ließ. Im Schlußwort dieses Heftes schrieb er: „Es ist heute nicht mehr möglich, Deutschland neu zu gestalten, ohne Europa neu zu gestalten. Es ist nicht mehr möglich, Europa zu schaffen, will man es gegen Rußland oder Amerika schaffen. Es ist keiner Nation, welche es auch sei, möglich, sich zu retten, ohne die ganze Welt zu retten." (Zitiert nach „Dokumente" 1948, 2. Heft, S. 101.)

Es liegt ein tiefer Sinn in dem Tod, den er gestorben ist. Sein Herz unterlag den Tücken eines Anfalls. Mounier war ein Mensch des glühenden Herzens. Sein Freund François Mauriac schreibt im Nachruf des ‚Figaro' (27. März 1950): „Er war ein unversöhnlicher Feind der sozialen Ungerechtigkeit und des totalen Staates, mochte er faschistisch oder stalinistisch sein. Aber wo die Armen waren, war auch das Herz dieses Armen." Darum ist es ein Vermächtnis, das er seinem ‚Esprit' hinterließ, daß er in den letzten Zeilen, die zu seinen Lebzeiten von ihm erschienen, eine ‚chronique des écrasés' ankündet, in der in jedem Heft von der sozialen, wirtschaftlichen und sittlichen Not so vieler Menschen berichtet werden sollte. (‚Esprit', Februar 1950.) Neben Bloy, Péguy, der sein Meister wurde, seit er 1928 zum erstenmal eines seiner Werke las, und dem wiederum sein erstes eigenes Werk galt (La pensée de Charles Péguy, 1930), Bernanos, um nur die Toten zu nennen, ist Mounier einer jener Franzosen, deren christliche Menschlichkeit diese Welt mit unvergänglichem Glanz erfüllt.

Nicht weniger bedeutend war der andere Mann, der am 28. Mai 1950 starb, Marc Sangnier. Aber während Mounier in der Fülle des Mannesalters vom Tod ereilt wurde, war es Sangnier vergönnt, die Ernte einzubringen, deren Aussaat das Werk seiner Jugend war. Geboren wurde er am 3. April 1873 zu Paris. Schon am Collège Stanislas sammelt er als Schüler eine kleine Gemeinschaft, für die er eine eigene Zeitung herausgibt, ‚La Crypte', in der sich bereits die ersten Anzeichen seiner Lebensarbeit zeigen. 1894 gründet er den ‚Sillon' (Die Furche), eine Gemeinschaft junger Menschen, die sich die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit zur Aufgabe machte (vgl. H. Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, München 1922, Kösel, S. 280—411). 1910 fiel dieses Werk der großen Auseinandersetzung mit dem Modernismus zum Opfer. Die allzu kühne Sprache, der allzu heftige Kampf gegen die sozialen Mißstände hatten ihn manche Dinge etwas zu einfach sehen lassen. Christentum und Demokratie seien nicht einfach gleichzusetzen, mahnte der Brief des Papstes. Die Antwort Marc Sangniers entbehrt nicht echter menschlicher Größe. Sein blutendes, aber immerdar treues Herz gehöre Christus und seiner Kirche, schrieb er wenige Tage nach dem Verbot des ‚Sillon' durch Rom. Daß es der Kirche tatsächlich nur um die Übertreibungen ging, die sich am ‚Sillon' zeigten, beweist die Tatsache, daß Marc Sangnier sofort ungestört im alten Sinne der sozialen Gerechtigkeit weiterarbeiten konnte. Die gute Saat, die er gesät hatte, ging mächtig auf. Immer mehr sammelte er die geistige Jugend Frankreichs um sich in der „Ligue de la Jeune République". Nach dem ersten Weltkrieg, den er als Offizier mitmachte, ging er als einer der ersten daran, den Haß zwischen den Völkern zu beseitigen. Sein Haus zu Bierville sah viele Gäste aus der deutschen Jugendbewegung. „Die Liebe ist stärker als der Haß",

war eines der Lieblingslieder Marc Sangniers und seiner Gefährten. Auch er geriet mit der Besatzungsmacht des Zweiten Weltkrieges in Konflikt und kam ins Gefängnis nach Fresnes. Nach dem Krieg wurde er Ehrenpräsident des MRP (Mouvement Républicain Populaire), jener politischen Partei, die ganz aus dem christlich-sozialen Gedankengut Marc Sangniers hervorging. Daß der französische Katholizismus heute für die sozialen Fragen so aufgeschlossen ist, darf man zum großen Teil dem Gründer des ‚Sillon' zuschreiben. Wenn sein Schüler Georges Bidault in der Leichenrede zu Notre Dame in Paris sagte, keiner hätte zu ihm kommen können, ohne daß er gezwungen gewesen wäre, seine Frage anders zu fassen, dann gilt das in erhöhtem Maße von der sozialen Frage selber. Für Marc Sangnier konnte sie nur gelöst werden, wenn die Menschen hinter ihrer Brüderlichkeit ihre Bruderschaft in Christus entdeckten. Und da sein Herz von Christus brannte, ging ein großes Leuchten von ihm aus.

**Menschen im Sturm.** Ein junger Publizist, Jürgen Thorwald, hat es unternommen, die Katastrophe des deutschen Ostens 1945 in zwei Bänden zu schildern: „Es begann an der Weichsel", „Das Ende an der Elbe" (Stuttgart, Steingrüben Verlag, 350 und 415 S.). Auf Grund ungezählter Befragungen, Berichte, Briefe, Tagebuchaufzeichnungen ist es ihm gelungen, das furchtbare Geschehen jener letzten Monate zu einem Bilde zusammenzuschauen, das die grauenvollen Züge des militärischen und politischen Zusammenbruchs bis zum bitteren Ende wahrheitsgetreu enthüllt. Die beiden Bände sind nicht nur ein erschütterndes Dokument jener Tage übermenschlich-unmenschlicher Drangsal, sie könnten, im Ausland gelesen, auch viel Verständnis wecken für das „Unterbewußte" im deutschen Volksbewußtsein von heute, das von manchen westlichen Völkern augenblicklich so schwer verstanden wird.

Daß aber auch in dieser Nacht des Grauens die Sterne nicht ganz erloschen waren, zeigt der vom Göttinger Arbeitskreis herausgegebene Sammelband „Dokumente der Menschlichkeit aus der Zeit der Massenaustreibungen" (194 S., Holzner Verlag, Kitzingen/Main). Es ist ein Goldenes Buch menschlicher Güte und Hilfsbereitschaft, ein Ehrendenkmal, das Heimatvertriebene aller Stände in schlichten Worten ihren Helfern gesetzt haben, ob es nun Amerikaner waren oder Belgier, Dänen oder Engländer, Franzosen (die nach Zahl und Umfang der Dankberichte an der Spitze marschieren), Litauer, Polen, Russen oder Tschechen. Gemessen an den Unmenschlichkeiten jener Tage waren diese Taten der Güte zahlenmäßig in der Minderheit, aber daß sie geschahen, ist Trost und Ermutigung zugleich.

# Umschau

## Mariendogma und Una-Sancta-Bewegung

Wenn Papst Pius XII. die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit zur Würde eines definierten Dogmas erhob, so darf es nicht wundernehmen, daß auch die nichtkatholischen Christen bei dieser feierlichen Verkündigung aufhorchten und sich über deren Tragweite ihre Gedanken machten. Eine gewisse Verwunderung und Beunruhigung ließ sich feststellen, die aber nicht entfernt an die Erregung heranreicht, mit der im Jahre 1870 das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit aufgenommen wurde. Der tiefere Grund der heutigen Beunruhigung liegt offenbar in der einfachen Tatsache, daß bei dieser Gelegenheit der Unterschied zwischen den getrennten Kirchen in der Beurteilung der Glaubensregel scharf ins Bewußtsein tritt. Die Protestanten sehen in der Hei-

ligen Schrift die einzige Glaubensregel, während die Katholiken ihren Glauben auf die Heilige Schrift und die Tradition stützen. Der Unterschied ist zwar allbekannt, trotzdem ist man mehr oder weniger erstaunt, wenn sich aus ihm praktische Folgerungen ergeben wie bei dem neuen Mariendogma, das ja entscheidend auf der Tradition beruht. Ist aber einmal der Gegensatz der Konfessionen an einem Punkt erwacht, dann geschieht es leicht, daß sich von ihm ausgehend der Kreis der Fragen und Bedenken auf das ganze zwischen den Konfessionen strittige Gebiet ausdehnt. Das ist nun auch jetzt wieder der Fall, und darum liegt aller Anlaß vor, durch Darlegung der Sachlage eine unnötige Verschärfung der konfessionellen Gegensätze zu verhüten.

In einer gemeinsamen Erklärung der evangelisch-lutherischen Bischöfe in Deutschland heißt es, daß die „dem Evangelium widersprechende Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariä" sie mit besonderem Schmerz im Blick auf das Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander erfülle; mit ihr werde die Voraussetzung einer Annäherung zwischen den getrennten Kirchen verlassen, daß nämlich das Zeugnis der Apostel die Grundlage der kirchlichen Lehre sein müsse. In ähnlicher Weise hatten sich schon vorher anglikanische Bischöfe geäußert und das neue Dogma als ein weiteres Hindernis auf dem Wege zur Einheit aller Christen bezeichnet. Wie von selbst kehrt auch die Behauptung wieder, daß nun alle Bemühungen um eine konfessionelle Verständigung ihren Sinn verloren hätten und zumal die Una-Sancta-Bewegung endgültig erledigt sei. Gerade dem Zusammenhang zwischen Mariendogma und Una-Sancta-Bewegung widmeten die auch in Deutschland weitverbreiteten „Basler Nachrichten" (Nr. 471 vom 4./5. November) einen längeren Aufsatz, der die völlig irreführende Überschrift trägt: „Das Ende einer Illusion". Sein Verfasser ist der Chefredakteur der Zeitung P. Dürrenmatt, ein auch theologisch interessierter Laie. Die Form seiner Ausführungen bietet zu Beanstandungen keinen Anlaß, da sie Ernst und Würde wahrt; ihr Inhalt aber bedarf der Berichtigung, um Mißverständnissen vorzubeugen und vor allem klarzustellen, ob es sich bei der Una-Sancta-Bewegung wirklich um eine Illusion gehandelt hat oder handelt, der durch das neue Mariendogma der Boden entzogen worden sei.

Es ist richtig, wenn in dem Aufsatz gesagt wird, daß „Una Sancta" die eine heilige Kirche bedeutet und daß zwischen Protestanten und Katholiken Gespräche über die Möglichkeit geführt wurden, die Glaubensspaltung aufzuheben und alle christlichen Konfessionen wieder in einer Kirche zu vereinigen. Diese Gespräche gingen keineswegs von einer Illusion aus, sondern beruhten auf der übereinstimmenden, in der Not unserer Tage neuerwachten Glaubensüberzeugung aller Christen, daß die Spaltungen in der Christenheit dem ausdrücklichen Willen Christi schroff widersprechen (Joh. 17,21.23), also überwunden werden müssen. Am Anfang der ganzen ökumenischen Bewegung steht das ernste, oft wiederholte Wort des anglikanischen Bischofs Charles Gore[1] „Wenn irgend etwas gewiß ist, so ist es dies, daß sichtbare Einheit in der Kirche seiner Jünger der Wille Christi war. Wenn dem so ist, dann sind wir in einem erschrecklichen Maße von seinem Willen abgewichen." Diese gemeinsame, beschämende und antreibende Erkenntnis beseelt in allen christlichen Kirchen die Bemühungen um die kirchliche Einheit. Da aber die Träger und Förderer der christlichen Einigungsbestrebungen eben keine Phantasten sind, die Illusionen nachhängen, sondern dem wirklichen Leben sehr nahestehen, so sind sie sich darüber klar, daß die Una Sancta, die eine Kirche nur ein Fernziel sein kann, daß wegen der vielen und tiefgehenden Gegensätze eine dogmatische und organisatorische Einigung der christlichen Kirchen hier

[1] Catholicism and Roman Catholicism (London 1922) 44.

und jetzt und auf absehbare Zeit nicht möglich ist. Man würde also die Lage in der Gesamtchristenheit ganz gründlich verkennen und in der Tat einer Illusion verfallen, wenn man es so darstellen wollte, als ob die christlichen Kirchen unmittelbar oder nahe vor ihrer Einigung gestanden hätten, und nun hätte das neue Mariendogma diese Möglichkeit zerschlagen oder wesentlich erschwert. Selbst die evangelischen Kirchen sind von einer Einigung untereinander weit entfernt, worüber weder Stockholm noch Lausanne noch Amsterdam den geringsten Zweifel gelassen hat. Erst recht kann von einer Einigung der christlichen Kirchen mit Rom keine Rede sein.

In nüchterner Erkenntnis dieser keineswegs erhebenden Wirklichkeit begnügt sich die ökumenische wie die Una-Sancta-Bewegung, ohne das durch den christlichen Glauben gebotene Fernziel der einen Kirche aufzugeben, mit der durchaus bescheidenen, aber wichtigen Aufgabe, die Einheit, die sie nicht verwirklichen kann, in behutsamer, geduldiger Weise vorzubereiten. Das geschieht in einer doppelten Richtung: durch Zusammenarbeit in praktischen Lebensfragen auf Grund des gemeinsamen christlichen Ethos („Stockholm") und durch brüderliche theologische Aussprachen mit dem Willen zur Verständigung, um klarzustellen, worin die einzelnen Kirchen übereinstimmen und worin sie nicht übereinstimmen („Lausanne"). Durch diese Aussprachen soll erreicht werden, daß die vielen Vorurteile und Mißverständnisse behoben werden und der unaufgebbare geistige Kampf um die Sache, nicht aber um Zerrbilder geht. Es ist nicht einzusehen, was an dieser doppelten Aufgabe durch das neue Mariendogma geändert werden sollte. Ja, das Gespräch kann hier gleich an das neue Dogma anknüpfen; denn es ist einer der vielen Punkte, in denen die christlichen Kirchen nicht übereinstimmen. Dabei kommt es darauf an, den Sinn des neuen Dogmas und seine Stellung in der katholischen Glaubenslehre herausstellen. Dürrenmatt meint, daß die katholische Kirche durch die neue Verkündigung die Marienverehrung zum Dogma erklärt habe. Das ist zum mindesten ein sehr mißverständlicher Ausdruck. Das Dogma vom 1. November verkündet eine heilsgeschichtliche Tatsache, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Hinsichtlich der Heiligen- oder Marienverehrung wird nichts Neues gesagt. In dieser Beziehung bleibt es nach wie vor bei der Lehre des Trienter Konzils, daß es gut und heilsam ist, die Heiligen in Demut anzurufen und anzuflehen, um durch ihre Fürbitte Wohltaten von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus unseren Herrn zu erlangen, der unser einziger Erlöser und Heiland ist.[2] Schon dieses Beispiel zeigt, daß die Una-Sancta-Gespräche durch das neue Dogma ebensowenig behindert werden, wie sie bisher durch das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit behindert worden sind.

Nach der subjektiven Seite hin sei noch eine Bemerkung beigefügt. Es gibt heute viele evangelische Christen, die sich redlich um ein besseres Verständnis des Katholizismus bemühen, es sogar als eine Art Kränkung empfinden, wenn man sie Protestanten nennt. Sie werden sich auch durch das neue Dogma nicht gestoßen fühlen, sondern es als Anlaß benutzen, sich über seinen Sinn und seine Begründung näher zu unterrichten. Kurz vor der Verkündigung des neuen Dogmas besuchte mich ein angesehener evangelischer Theologe und erklärte mir, er werde die Erregung bei den Protestanten nicht mitmachen; denn er kenne die katholische Mariologie und wisse daher, wie sehr das neue Dogma auf der Linie der bisherigen theologischen Entwicklung in der katholischen Kirche liege; werde ja doch das Fest Mariä Himmelfahrt in der katholischen Kirche schon seit vielen Jahrhunderten gefeiert. Es gibt heute aber auch viele evangelische Christen, die sich mit vollem Bewußtsein Protestanten nennen und keinerlei Interesse daran haben, daß sich der Gegensatz zwischen Rom und

[2] Denzinger, Enchiridion n. 984.

Wittenberg mildert. Sie werden natürlich begierig nach dem neuen Mariendogma greifen, um ihre gewohnte Protesthaltung zu versteifen. Doch wenn sie ganz ehrlich sein wollten, müßten sie gestehen, daß dies eigentlich nicht an dem neuen Dogma, das ihnen vielleicht ganz willkommen ist, liegt, sondern eben an ihrer liebgewonnenen Gegensatzhaltung, die sie keineswegs aufzugeben beabsichtigen.

Angesichts der bestehenden konfessionellen Unterschiede drängt sich natürlich die Frage auf, wie denn Gott jemals die Einigung der Christenheit in einer Kirche überhaupt herstellen könnte. Das wissen wir ebensowenig wie die Apostel einen gangbaren Weg sahen, auf welche Weise das Römerreich zum Evangelium des Kreuzes bekehrt werden könnte. Hier wie dort ein Werk, das über die menschliche Kraft geht. Aber der Schleier, der uns eine ferne Zukunft verhüllt, hindert nicht die Arbeit, die vor unseren Füßen liegt. Darum können Schwierigkeiten, Rückschläge und die Langsamkeit des Fortschritts die Arbeiter am Werk der christlichen Einigung nicht entmutigen. Immer wieder werden sie mit Petrus zum Herrn der Kirche sprechen (Luk. 5,5): „Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen", doch voll Vertrauen auf den Beistand von oben werden sie fortfahren: „Aber auf dein Wort will ich das Netz auswerfen." Und die Katholiken werden auch weiterhin zur Himmelskönigin um die christliche Einigung beten, die ihr göttlicher Sohn uns als Testament hinterlassen hat.

Max Pribilla S. J.

## Philosophentagungen im Herbst 1950

In Rom fand vom 11.—17. September der dritte internationale Thomistenkongreß statt. Die etwa 300—400 Teilnehmer, meist Weltpriester und Ordensleute, aber auch eine Anzahl Laien, stammten aus aller Welt. Das Thema der Tagung, „Philosophie und Religion", war in sechs Teilgebiete aufgegliedert: der Gottesbeweis, die Rolle der Vernunft im Vollzug des Glaubensaktes, die Reichweite der natürlichen Erkenntnis vom Ziele des Menschen, die Beziehung zwischen Religion und Geschichte, das Verhältnis der heutigen Philosophie zum christlichen Glauben, die Aufgabe der Philosophie bei der Erforschung des mystischen Lebens. In die verschiedenen Fragebereiche führte jeweils ein umfassender Hauptvortrag ein, dem sich die kürzeren, mehr Einzeluntersuchungen gewidmeten „Mitteilungen" anschlossen.

Wie bei katholischen Philosophen zu erwarten war, zeigte sich eine tiefe Gemeinsamkeit in den Grundfragen; zugleich aber trat ein solcher Reichtum voneinander abweichender oder gar einander entgegengesetzter Auffassungen hervor, daß gegenseitige Befruchtung und anregender Austausch möglich waren. Dazu trug viel das Bestreben bei, die große Überlieferung der philosophia perennis lebendig und persönlich zu vollziehen. Auch ging man darauf aus, dem außerkirchlichen Denken der Neuzeit, besonders der Gegenwart, gerecht zu werden und dessen wertvolle Errungenschaften für den Ausbau der eigenen Lehre nutzbar zu machen. Selbst dem Existentialismus, vor dessen Einseitigkeiten die Enzyklika „Humani generis" kurz vorher gewarnt hatte, wurden mit Hilfe der von derselben Enzyklika empfohlenen kritischen Unterscheidung positive Seiten abgewonnen, wobei die christlich gerichtete Existenzphilosophie Anerkennung fand. So entrollte sich ein anschauliches Bild von dem echten Ringen und den eindrucksvollen denkerischen Leistungen der christlichen Philosophen, die nicht länger abseits, sondern mitten im Philosophieren unserer Zeit stehen wollen.

Für die Zukunft wäre zu wünschen, daß die Zahl der Vorträge verringert und der Diskussion oder dem wissenschaftlichen Gespräch breiterer Raum gewährt werde; auf diese Weise ließen sich leichter Referate ausscheiden, die für Fachgenossen kaum Anregungen zu bieten haben. Auch sollte man noch mehr über das Haften am Buchstaben des Überlieferten hinauswachsen; das Denken muß durch alle Texte hindurch schließlich doch zur Sache selbst vor-

dringen. Zugleich wäre die positive Auseinandersetzung mit dem außerkirchlichen Philosophieren weiter zu fördern, ohne freilich den eigenen Standpunkt und die eigene Ursprünglichkeit aufzugeben. Im Zusammenhang damit könnte bei allem Festhalten an der absoluten Wahrheit die geschichtliche Bedingtheit und Begrenztheit des Philosophierens stärker beachtet und zur Geltung gebracht werden.

Vom 1.—5. Oktober sah die alte Hansestadt Bremen den dritten deutschen Kongreß für Philosophie in ihren Mauern. Wie in Rom die Cancelleria Apostolica, so bot hier das herrliche Rathaus den Verhandlungen einen würdigen Rahmen. Teilnehmer fanden sich ungefähr 500 ein, unter ihnen manche Vertreter des Auslandes. Durch frühere Erfahrungen belehrt, hatte der vorbereitende Ausschuß bei der Gestaltung dieses Kongresses neue Wege beschritten. Man traf sich nur am Anfang und am Ende zu einer mehr repräsentativen Vollversammlung; die eigentliche Arbeit wurde in den sogenannten „Symposien" geleistet. Das waren Arbeitsgemeinschaften, in denen sich um den inneren Kreis der aktiv beteiligten Fachgelehrten ein äußerer Kreis von Zuhörern schloß, die höchstens gelegentlich eingriffen. Die Fachgelehrten hatten Thesen über ihr Thema auszuarbeiten, die schon vor der Tagung dem inneren Kreis mitgeteilt und während der Tagung in jeweils 10—15 Minuten erläutert werden sollten. Diese Methode zeigte so bedeutende Vorteile, daß man sie beibehalten sollte; sie ermöglicht vor allem das konzentrische Eindringen in bestimmte Probleme und das Zueinanderfinden der oft weit voneinander entfernten Philosophen. Doch kann dieses Ziel erst dann wirklich erreicht werden, wenn das Symposion ganz eindeutig in seiner Eigenart zur Ausprägung kommt. Gewiß zeitigten die bei diesem ersten Mal naturgemäß noch etwas tastenden Versuche bereits schöne Erfolge; es wäre aber zu wünschen, daß die Fachgelehrten noch mehr den Monolog überwinden und in einen echten Dialog eintreten, daß die Vorsitzenden noch straffer die Führung des Gesprächs in die Hand nehmen, daß schließlich die Scheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Kreis noch klarer eingehalten wird.

Im Ganzen fanden acht Symposien statt. Das lebhafteste Interesse weckten die anthropologisch bedeutsamen Themen. — In „Macht und Recht" regte sich der Rechtspositivismus nur wenig; die von marxistischer Seite vorgeschlagene Definition „Recht ist der objektive Wille der herrschenden Klasse" traf auf scharfe Ablehnung. Dagegen wurde von fast allen ein unbedingt oder absolut geltendes Naturrecht anerkannt. Bei seiner Begründung freilich trennten sich die Ansichten; während Ebbinghaus von Kant ausging, wies Lotz auf die Notwendigkeit einer ontologisch-metaphysischen Fundierung hin. — Zu keinem klaren Ergebnis führten die Auseinandersetzungen über die „Gestaltungskräfte der Geschichte"; es fehlte an der grundsätzlichen Besinnung auf das, was Geschichte und Gestaltungskraft ihrem Wesen nach sind, weshalb auch die Gestaltungskräfte im einzelnen dunkel bleiben mußten. In einem jedoch waren sich die meisten einig, daß nämlich die marxistische Lösung nicht genügt, weil vor allem ihr Menschenbild zu kurz trägt; das gilt auch für den von H. Bollnow dargelegten jungen Marx, dessen innerer Zusammenhang mit der späteren Entwicklung u. E. kaum geleugnet werden kann. — Durch überraschende Einmütigkeit zeichnete sich das von Litt ausgezeichnet geführte Symposion „Situation und Entscheidung" aus. Wie man einerseits für die Situationsgebundenheit der menschlichen Entscheidung eintrat, so lehnte man anderseits ein relativistisches Untergehen in der jeweiligen Situation ab und bekannte sich zu einer darin jederzeit wirksamen absoluten Wesens- oder wenigstens Wertordnung. — Mit neuer Eindringlichkeit wurde die Bedeutung von „Sprache und Dichtung" sowie der „Mythologie" für

die Wesenserhellung des Menschen herausgearbeitet. Immer wieder kam man auf das von Liebrucks in seinem echt philosophierenden Referat angeführte Wort Humboldts zurück, daß der Mensch, indem er seine Sprache aus sich herausspinnt, sich in seine Sprache einspinne. Die Wichtigkeit dieser Einsicht für den jeweiligen Daseinsentwurf des Menschen ist nicht zu verkennen; doch gilt es den Relativismus zu überwinden, der hieraus erwachsen könnte. Was den Mythos angeht, so wird er immer zu den tragenden Kräften von Leben und Dichtung gehören; eine Rückkehr aber zu einer bloß mythischen Haltung schien nicht wünschenswert.

Neben den anthropologischen standen die naturphilosophischen Erörterungen. — Den Übergang zu ihnen bot das „Umweltproblem". Von dem Hineingebundensein des Tieres in seine jeweilige Umwelt hoben Pleßner u. a. scharf die Offenheit des Menschen auf Welt-überhaupt ab, die erst durch sein Streben über alles Endliche hinaus ermöglicht wird. — In den „Fragen der Naturphilosophie" wurde festgestellt, daß das Problem der mikrophysikalischen Unbestimmtheit naturwissenschaftlich noch nicht gelöst werden kann. Bezüglich der Finalität war man überaus zurückhaltend; doch wollte etwa Max Hartmann nicht dem Mechanismus das Wort reden, sondern nur genaue Beweisführung verlangen. Letzten Endes scheut man vor der Finalität zurück, weil man sie zu sehr vom Psychischen her und als Ersatz der Wirkursächlichkeit sieht. — Schließlich ist das wissenschaftstheoretische Gebiet zu erwähnen, in dem sich die „philosophischen Grundfragen der Logistik" bewegten. Wie sich zeigte, ist in den verschiedenen Formen der Logik und des logistischen Kalküls die eine mit dem Wesen des Menschengeistes gegebene Logik am Werke, hinter der wiederum die Seinsordnung steht.

Auch die 63. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, die vom 7.—10. Oktober in Mainz tagte (vgl. den Bericht im Novemberheft S. 146), war für die Philosophie bedeutsam. Ihr war der erste öffentliche Vortrag gewidmet, in dem Max Müller über die „gegenwärtige Situation der Metaphysik" sprach. Lebendig und klar entwickelte er in einer gegen Heidegger gerichteten Antikritik, daß die Metaphysik keineswegs zu Ende, sondern gerade durch Heidegger vor neue wichtige Aufgaben gestellt ist; es gilt, das über alle Kategorien hinausliegende Sein in seiner ursprünglichen Wahrheit und das Gleichbleibende nicht aufhebenden Geschichtlichkeit zu erforschen. Diese Sicht führte Balthasar im dritten öffentlichen Vortrag über „Seinsgeschichte und Heilsgeschichte" weiter; die Seinsordnung ist auf die Heilsordnung hin erschaffen, weshalb die Grundzüge der ersteren schließlich aus den Grundzügen der letzteren zu verstehen sind, eine Auffassung, die noch sehr der klärenden Diskussion bedarf. Im letzten öffentlichen Vortrag behandelte Rintelen das Gottesproblem bei Rilke.

Was die Sektionen angeht, so sind besonders die Referate von Troll über die „Grundlagen des Naturverständnisses" und von Rüfner über die „metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaften" wichtig. Die Naturwissenschaften selbst führen heute zur Überwindung des alle Wesensstrukturen verflüchtigenden Nominalismus und bieten in der Gestaltforschung, in der Ganzheitslehre und im Schichtungsgedanken wertvolle Ansatzpunkte für die Naturphilosophie. — In die Auseinandersetzungen der Zeit griffen Holzamer „Wesen und Begründung der Toleranz" und Molitor „Neue Forschungen zum Naturrecht" ein. — Anregend waren die Berichte von Koch über das bisher in der Erforschung der Scholastik Geleistete, von Dockx, Paniker und vor allem von Lenz-Medoc über den Stand der Philosophie in Holland-Belgien, Spanien und Frankreich.

Ein vergleichender Rückblick auf die drei Tagungen wird feststellen dürfen, daß das Interesse an philosophischen Fragen am stärksten in Bremen zu spüren war; dort wurde auch am mei-

sten unmittelbar von der Sache selbst her philosophiert. Die Exzesse eines einseitigen Existentialismus fanden überall entschiedene Ablehnung; doch war man ebenso überall bedacht, dem positiven Anliegen der Existenzphilosophie Raum zu schaffen. Im außerkirchlichen Philosophieren ist das Abrücken von unfruchtbaren oder zerstörerischen Extremen und das Hinstreben zu einem allseitig ausgewogenen Denken bemerkenswert. Ebenso verdient Beachtung, daß die Natur- und Geisteswissenschaften diese Entwicklung unterstützen. Bei den christlichen Philosophen setzt sich immer mehr ein Aufbruch durch, der zu echtem philosophischem Vollzug und wirklicher Begegnung mit den andern drängt. So wachsen auf beiden Seiten die Möglichkeiten einer tiefgreifenden gegenseitigen Befruchtung. Da die drei genannten Tagungen jede auf ihre Weise unter diesem Zeichen standen, berechtigen sie zu weiterreichenden Hoffnungen für die Zukunft.

Joh. B. Lotz S. J.

## Nicolai Hartmann und sein Werk

Am 9. Oktober 1950 ist Nicolai Hartmann von uns gegangen. Damit ist die Stimme eines Philosophen verstummt, dessen Einfluß weithin, und zwar nicht allein in seinem Fachgebiet, das geistige Leben der Zeit geprägt hat. Unerbittlich bohrendes Denken und äußerst scharfsinniges Unterscheiden, fest umrissene Begriffe und eine klare Sprache zeichneten ihn aus. Sein fruchtbares Schaffen fand in einer langen Reihe stattlicher Bände und zahlreichen kleineren Arbeiten seinen Niederschlag. Den Marburger Neukantianismus seiner Anfänge überwand er in einer realistisch-kritischen Ontologie, deren Entfaltung letztlich alle seine systematischen Werke dienen. Soweit bei seiner urwüchsigen Eigenständigkeit von Befruchtung durch andere die Rede sein kann, hat er, außer von Kant, vor allem von Aristoteles und Scheler, aber auch von der Scholastik eines Wolff Anregungen empfangen.

Die „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" waren bei ihrem ersten Erscheinen (1921) ein Markstein für das Ringen der Gegenwart und fanden stärkste Beachtung. Sie brachen die Macht des Marburger Idealismus und machten die Bahn für einen neuen Realismus und die neue kritische Ontologie endgültig frei. Deren erste und für alles weitere entscheidende Fragen behandelt das Werk „Zur Grundlegung der Ontologie" (1935); darin geht es um das Seiende als solches, um Dasein und Sosein, um die Gegebenheit des realen und um das ideale Sein. Von diesen Vorarbeiten führt in das Kernstück der Ontologie „Möglichkeit und Wirklichkeit" (1938); hier kommen die Arten des Daseins zur Entfaltung, nämlich Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit; erst dieser Zusammenhang erschließt, was das der Welt eigene Realsein ist. Den Arten des Soseins wendet sich „Der Aufbau der realen Welt" (1940) zu, der einen „Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre" bietet. Die Kategorien sind keine bloßen Verstandesbegriffe, sondern die inhaltlichen Grundbestimmungen des Seienden selbst; dieser Band beschränkt sich auf die Fundamentalkategorien, die für jedes Seiende maßgebend sind. Hartmanns letztes Werk „Philosophie der Natur" (1950) gilt der speziellen Kategorienlehre; es entwickelt also die Kategorien, die der Natur im besonderen zukommen. — In den ontologischen Traktaten fanden auch zwei bereits früher erschienene Werke ihre letzte Begründung; es sind die „Ethik" (1926), aus der vor allem die Objektivität und Absolutheit der sittlichen Werte sowie die glänzende Darstellung der Willensfreiheit hervorzuheben sind, und „Das Problem des geistigen Seins" (1933), das eine „Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften" erstrebt. Neben den systematischen Arbeiten ist die wertvolle geschichtliche Untersuchung „Die Philosophie des deutschen Idealismus" (zwei Bände 1923 und 1929) zu erwähnen.

Das Lebenswerk Hartmanns beschenkt jeden, der sich darin vertieft, mit einer Fülle von feinen sachgerechten Phänomenerschließungen, von überzeugenden Beweisführungen und von großen konstruktiven Sichten. Besonders die realistisch-ontologische Denkweise, die Absolutheit der sittlichen Werte und die Schichtenlehre sind durch ihn zu einem fast selbstverständlichen Besitz des heutigen Philosophierens geworden.

Doch ist auch eine tragische Grenze nicht zu verkennen, die seinem geistigen Ringen gezogen war. Was nämlich das eigentlich Metaphysische angeht, so hat er Kants Grenzziehung nicht nur nicht überwunden, sondern sogar verschärft. Die Metaphysik hat es nur mit den letzten unlösbaren Problemen zu tun; auf die Gottesfrage gibt es keine philosophische Antwort, auch nicht vom Ethischen her, weil dieses einem personalen, über den Menschen verfügenden Gott widerspreche. Daher erscheint Hartmanns Denken als atheistisch wenigstens in dem Sinne, daß Gott darin nicht vorkommt, daß für die Grundauffassung des Seins das Seiendste (ens realissimum) oder das Sein selbst (Ipsum Esse) keine Rolle spielt. Hiermit im Zusammenhang erschöpft sich der Inhalt des Seins in den Kategorien, werden von diesen nicht die Transzendentalien geschieden, die den eigentlichen und ursprünglichen, auch Gott umfassenden Inhalt des Seins ausmachen. Eng damit verknüpft ist eine allzu naturwissenschaftlich bestimmte Sichtweise, die nur die äußere Kausal-, nicht aber die innere Wesensnotwendigkeit kennt, weshalb Gott als das absolut notwendige dasselbe wie das absolut zufällige Wesen wäre. In die gleiche Richtung führt die Auffassung der Schichtenlehre, daß die höheren Schichten zwar nicht von den niederen ableitbar, wohl aber von ihnen abhängig seien; folglich ist der Geist wesentlich an den Leib gebunden, und ein reiner, leibfreier Geist unmöglich. Hinter allem steht schließlich das Fehlen der klassischen Abstraktion des Wesenhaften; daher werden das Ideale und besonders die Werte als eigenes Reich angesetzt, dessen Verhältnis zum Realen nie ganz geklärt werden kann und das auch nicht das Metaphysische zu eröffnen vermag.

Trotz dieser Grenzen kann man sich der imponierenden Größe Hartmanns nicht entziehen. Mit seltener denkerischer Kraft hat er Kant weithin überwunden und ein unabsehbares Feld neu erobert; doch blieb sein Aufschwung gebrochen durch das, was er an Kant nicht überwand. — Bei der letzten und wichtigsten Unterredung, in der ich Hartmann begegnete, sagte er mir, er wolle Gott keineswegs leugnen, aber er habe Gott noch nie in den Phänomenen, die er analysiert habe, entdecken können; indessen sei es durchaus möglich, daß er noch Phänomene finden werde, die Gott eindeutig erschließen. Wir dürfen die Überzeugung hegen, daß ihm der Tod zu jenem Tor geworden ist, das ihm den Zugang zur letzten Wirklichkeit erchloß. Joh. B. Lotz S. J.

## Elisabeth Langgässer

„— — — Sie nahm dem Knaben böse die erste Frage des Katechismus ab: ‚Wozu sind wir auf Erden?‘ — — —

‚Wir sind auf Erden, um Gott zu lieben‘, setzte er wieder an. ‚Zu erkennen‘, sagte Felicitas streng. ‚Zuerst zu erkennen, und dann zu lieben, und endlich in den Himmel zu kommen. Jede andere Reihenfolge ist falsch. Beginne von neuem damit.‘ Hinzutretend sagte Pater Mamertus: ‚Durchaus nicht, Schwester Felicitas. Erst, was wir lieben, erkennen wir. Die Liebe schließt es auf. Hier hat Canisius geirrt, meine Teure. Blaise Pascal wußte es besser: Le coeur a ses raisons.‘ — — —“

Das wird in dem nachgelassenen Roman[1] der am 25. Juli 1950 im Alter von 51 Jahren unerwartet plötzlich verstorbenen Elisabeth Langgässer so neben-

[1] Märkische Argonautenfahrt. (412 S.) Hamburg 1950, Claassen Verlag. Geb. DM 12.80.

her gesagt. Aber es enthüllt wie ein Blitz das Schicksal der Dichterin, den Sinn ihres Werkes und, weithin, die Verwirrung der Gegenwart.

Wir können keines der drei genannten Dinge leichtfertig abtun und rationalistisch in das Koordinatennetz der Begriffe einordnen. Himmel, Erde und Hölle mit ihren Höhen und Abgründen sind darin enthalten. Und wir werden nie dem Dichter der Göttlichen Komödie darin widersprechen, daß wirklich allein die Liebe es ist, die Sonne, Mond und Sterne bewegt.

Das Leid, die Mühen, das Entsetzen, der Mut, das Eindringen in die Geheimnisse Gottes und seiner Schöpfung gehen bei der hochbegabten Dichterin ins Außerordentliche. Von Seligkeit und Glück verrät alles, was wir von ihrem Leben hören, wenig. Es scheint, daß selbst ihre letzte Stunde von den zuckenden Schatten gezeichnet war, deren Urgewalt sie in ihren Dichtungen so unheimlich zu beschwören wußte. Sie ist nun eingegangen in die Ruhe und das Licht. Daß ihre Liebe stark gewesen sei, bezeugen ihr Leben und ihre Werke, und dabei verschlägt es wenig, ob sie in der Selbstbeobachtung und in ihrem Urteil glaubte, das Lieben stehe vor dem Erkennen oder das Erkennen vor der Liebe.

Es steht geschrieben, daß wir aus den Früchten erkennen und daß wir gleichwohl nicht richten sollen, damit wir nicht selbst gerichtet werden. Leben und Werk eines Künstlers miteinander zu verbinden, ist weithin verpönt. Sie brauchen sich ja auch nicht unbedingt zu decken. Aber wenn man den Vergleich ablehnt, so geschieht es doch hauptsächlich aus der Furcht, das Leben mit seinem Versagen möchte die Kunstwerke fragwürdig erscheinen lassen. Wo immer der Vergleich von Leben und Werk uns helfen kann, das Werk deutlicher und besser zu erkennen, muß er gestattet sein, wenn es auch richtig bleibt, daß das abschließende Urteil über die Dichtung ausschließlich nach sachlichen Maßstäben zu erfolgen hat.

Elisabeth Langgässer lenkte schon bei ihrem ersten Werk die Augen auf sich wegen ihrer ungewöhnlichen Bildkraft und der inneren Glut ihrer Verse und Sätze. Diese Begabung erwies sich bei jedem neuen Buch mit neuer Stärke, und ihr letztes Buch, die „Märkische Argonautenfahrt", geht darin wiederum über die früheren Werke hinaus. Die Breite und Fülle des, wie es scheint, immer gegenwärtigen Wissens, die Leidenschaft ihres Nacherlebens und Fühlens, das helle Feuer, das sich bei der Berührung mit dem göttlichen Bereich entzündet, dies macht sie gewiß zu einer außergewöhnlichen Erscheinung unter den Dichtern der Gegenwart. Das Drängen der biologischen Kräfte, die Hitze der Sinne, das blitzende Licht der Einsichten, die Einfalt des kindlichen und die Glut der erwachsenen Herzen, die Demut und das Aufjauchzen des sich Gott und seinem Reich öffnenden Gemütes, all dies erscheint bei ihr in gesteigerter Form. In der Erfahrung des Bösen und des Guten ist sie wie ein Vulkan oder wie ein Atom, die von innen heraus gesprengt werden. Die Menge ihrer Bilder ist wie ein Chaos. Aus allen Bereichen stammen sie; eins steht für das andere, das Unterirdische für das Heilige und umgekehrt. Oft fehlen offenbar zuerst die klare Erkenntnis und das gültige Wort, aber es bieten sich dem dunklen und zugleich heftigen Gefühl Vergleiche und Erinnerungen aus anderen Gebieten, die sie häuft und aneinander kettet, bis der unmittelbaren Überzeugtheit des Herzens genug getan wird. Dabei ist sie rücksichtslos und sogar sozusagen schamlos. Der dunkle Trieb, Pan und die Dämonen beherrschen weithin das Gelände, und nicht selten wird man schmerzhaft berührt, wenn sich das Reine und Makellose mit dem Trüben und Gemeinen mischt. Daß die Dichterin vom Sieghaften des Himmels, der Gnade und im letzten Roman besonders der Herrlichkeiten Mariens überzeugt ist, daran kann niemand zweifeln. Wenn aber in dem Gewoge

der Stimmungen das Finstere immer wieder emporstrudelt und sich das Nackte entblößt, bleibt unser Eindruck zwiespältig. Viel besser kann man dies bei Friedhelm Kemp (Hochland 43 [1950] 91—94) nachlesen. Auch der Aufbau der größeren Dichtungen entspringt dieser Eigenart Langgässers. Es ist ein Aufbau der Assoziation des Herzens, das die Verbindungen schafft, die Einfälle einfügt, vorausnimmt und nachholt, um schließlich doch eine einheitliche Wirkung zu erzielen.

Der letzte Grund dieser Dichtungen sind nicht das Erkennen, sondern die „raisons du coeur". Freilich zeigt sich auch, daß die Liebe nicht bloß sehend, sondern auch blind macht. Es ginge noch an, wenn ein gesundes und ganzes Herz im Vollbesitz seiner Kraft sich ausstreckt, wählt und verwirft. Aber die Menschen unserer Zeit sind weithin entwurzelt und zerrissen. Es fehlt ihnen die Ordnung und die Heimat des Leibes und der Seele. Zufällig finden sich in der „Märkischen Argonautenfahrt" sieben Menschen der Großstadt zusammen. Geleitet von der gleichen Not, die dennoch in jedem einzelnen eine ganz eigentümliche ist, wandern sie durch die vom Krieg zerstörte Stadt und die verwüstete Landschaft. Auf Schritt und Tritt offenbaren sie ihr Elend und die Zügellosigkeit ihres verzweifelnden Begehrens. Ein erschütterndes Denkmal der Gegenwart steht vor uns, das schließlich doch durch die heilende Gnade Gottes auf die Fürbitte Mariens als ein planvolles Ganzes errichtet wird. Den raisons du coeur ist es auch zuzuschreiben, daß sich das Abgründige dieser irrenden Menschen immer wieder so heftig offenbart.

Der starke Eindruck, den die Dichtungen Langgässers auf jeden machen, der die gegenwärtige Welt versteht oder wenigstens teilweise von ihr ergriffen ist, erklärt sich durch die unmittelbare Herzensbildung. Eine Zeit jedoch, die der unsern fremd ist, wird mit ihren Dichtungen nichts anzufangen wissen. So erscheint die Dichterin wie ein Meteor, der heiß aufglühend vorüberfährt und bald erlischt. Ihr Licht erregt, blendet, aber erleuchtet nicht. Nicht bloß die Wahrheit, sondern auch das Glück kommt uns nur durch die Schwester Felicitas, die sich an den Weg des alten Canisius hält.

Elisabeth Langgässer verkörpert in ihrem Werk trotz der von ihr verkündeten Allmacht der Gnade und der Liebe Gottes die Verwirrung unserer Zeit. Die „raisons du coeur" Pascals nahmen zum Teil in sich die erste naturhafte Sehnsucht alles Seins auf, das desiderium naturale, von dem die scholastische Philosophie sprach. Sie lehrte, daß es sich im Erkennen und Streben verwirklicht. Diese ursprüngliche Ordnung aber wurde in dem Augenblick gestört, als man aus dem Erkennen, aus Verstand und Vernunft, die herrscherliche Fähigkeit machte, die alles sich unterordnet. Die Naturwissenschaft folgte mit Kant, Fichte, Schelling, Hegel und ihren Nachfahren. Das Empfangen und Horchen auf das All und seinen jenseitigen Schöpfer wurde vergessen. Der selbstherrliche, rechnende Mensch des Wissens und seiner Macht kam in Mode. Es ist gewiß das Verdienst Pascals, daß er, der geniale Naturwissenschaftler, das Ungenügen erkannte. Er war ein zu echter und zu tiefer Mensch, als daß er dabei stehenblieb. Nach dem Maße seiner außerordentlichen Verstandeskraft glühte in ihm auch das Herz auf. Aufgewachsen in tiefer Gläubigkeit und berührt durch das Frommsein hervorragender Menschen seiner Umgebung konnte er von den „raisons" dieses Herzens sprechen, das in der Ordnung Gottes war und darum den geraden Weg der himmlischen Liebe suchte.

Je mehr aber Deismus und Aufklärung das Dasein Gottes an den Rand des Bewußtseins schoben und Offenbarung, Kirche und Gebet vernachlässigten, um ganz nach der Herrschaft über die Natur zu streben, desto unruhiger wurde das Herz der Menschen, desto mehr verfielen sie den triebhaften Kräften der unmittelbaren Erdgebundenheit.

Das Ende kann man etwa an den Kriegsromanen der Gegenwart ersehen, an den Nackten und den Toten, an dem bitteren Lorbeer usw. Der Mensch ist ein Unmensch geworden. Die wilden Schläge des verzweifelten Herzens werden sich nicht eher beruhigen, bis wir wieder anerkennen, daß am Anfang unseres geistigen Lebens der ruhige Blick auf das Sein stehen muß. An ihm entzündet sich das Herz und erfährt zugleich die linde Kraft der Ordnung des Ganzen. Der Heilige Geist ist nicht die erste, sondern die dritte Person in Gott. Ihm voraus gehen der Vater und der Sohn, das Sein und die Wahrheit des Wortes. Auch die Würde des Menschen, die Sicherung aller Werte, der Glanz der Schönheit werden dann wieder erstehen. Blaise Pascal hat sich geirrt, nicht Canisius.

Hubert Becher S.J.

## Jugend über Jugendbewegung

Eine deutsche Jungenzeitschrift stellte vor einigen Monaten ihrem Leserkreis drei Fotos aus dem „jugendbewegten" Leben zur Diskussion. Das erste zeigte einen Fünfzehnjährigen, der mit seiner „Klampfe" in der Hand schweigend und regungslos in ein Licht schaut; das zweite stellte drei Vierzehnjährige dar, die vor ihrem Zelt am offenen Feuer ihr anspruchloses Mahl bereiten. Auf dem dritten sah man drei Jugendliche von etwa dreizehn Jahren mit ihrem vielleicht doppelt so alten Führer um die lodernde Flamme sitzen. Ihrer Ergriffenheit merkte man etwas vom Sehnen nach romantischer Weite an. Der beigefügte Text und ein dreistrophiges Gedicht kündeten vom tiefen Glauben an die Zukunft einer reinen begeisterungsfähigen Jugend und vom Feuer als ihrem Symbol: Nicht mehr Glut soll der Junge sein, sondern verzehrende Flamme.

Die Frage, mit der die Schriftleitung Bilder und Texte der freien Meinungsäußerung anheimstellte, lautete: „Sind wir das noch?" Die Frage wurde dann weiterhin aufgelöst: 1. Ist das Jugendbewegung? 2. Was verstehst Du darunter? 3. Ist die Jugendbewegung noch zeitgemäß? 4. Entsprechen die bestehenden Jugendorganisationen den Forderungen unserer Zeit? 5. Wie soll die Jugend heute ihr Leben gestalten?

Von den zahlreichen Zuschriften hat sich keine zu allen Punkten geäußert. Trotzdem ergeben sich aus ihnen manche aufschlußreiche Einblicke in das, was Jugend heute an der „Jugendbewegung" bejaht und verneint.

Die Zeitschrift und ihr Leserkreis sind aus Tradition und Haltung heraus bekannt wegen ihrer positiven Einstellung zur Jugendbewegung. Wenn sich die Jugendbewegung hier zur Diskussion anbietet, so stellt sie sich mit der Frage „Sind wir das noch?" gleichsam selbst die Grundfrage der Jugendbewegung: Sind wir noch echt? Sind wir noch wahrhaftig? Es ist die Frage nach der Übereinstimmung von äußerer Form und innerer Haltung. Die Frage, mit der die Kulturkritiker der letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts und die Jugendbewegten der Jahrhundertwende ihrer eigenen Zeit die Maske herunterreißen zu müssen glaubten, wird hier von der Jugendbewegung an sie selbst gestellt. Sie schaut in den Spiegel.

Die eingesandten Antworten zeigen, daß die Schriftleitung ein zeitnahes Thema berührt hatte. Die sehr offen redenden, nicht immer bis in große Tiefen gehenden Schreiber sind sich fast alle einig in der Ablehnung jeder Art von Romantizismus. Was den ersten Jugendbewegten an Formen heilig war, was von ihnen an äußerem Gehaben und Tun in die Bünde, auch in die katholischen, eingedrungen ist, wird nicht mehr bejaht. Die Protesthaltung gegen das „verspießerte" Bürgertum der Jahrhundertwende wird nicht mehr verstanden. Vielleicht kann man hier und im Umgang mit der Jugend überhaupt durchspüren, daß uns nach zwei Kriegen und Nachkriegszeiten eher eine geheime Sehnsucht nach den Werten des Bürger-

tums erfüllt als ein Protest gegen seine Unwerte. Protest bewegt die Jugend zwar immer, aber es muß der Protest gegen einen Gegenwartsschaden sein und nicht gegen eine Unechtheit, die heute keine Bedeutung mehr hat.

Wenn manche der Jungen Jugendbewegung und Gegensatzbewegung schlechthin gleichsetzen, so haben sie damit zwar nicht die ganze Wahrheit gesagt, aber doch den schwächsten Punkt herausgestellt. Der Gegensatz allein kann nicht aufbauen. Äußere Form und Gegensatz sind allerdings von den Führern der Jugendbewegung und ihrer Bünde immer nur als Begleiterscheinungen aufgefaßt worden. Ob sie aber in der Gefühlswelt der Jungen nicht doch manchmal ein zu großes Übergewicht hatten?

Daß beides nicht mehr bejaht wird, weil kein Erlebnis mehr dahintersteht, läßt aber keinen Einsender einer Zuschrift das Wertvolle an der Jugendbewegung übersehen. Sie glauben alle noch an die Wahrhaftigkeit, die Echtheit und Natürlichkeit, aus der junge Menschen Kraft schöpfen können. Nicht selten klingt jedoch durch, daß diese natürlichen Werte allein nicht genügen können. Die Frage nach etwas, was den Menschen in sich selbst wertvoll macht und seinem Betätigungsdrang nach außen ein Ziel weist, wird immer wieder laut. Nach Verinnerlichung und Wirkmöglichkeit zugleich geht der Wunsch. Damit mündet die „Jugendbewegung" ein in die katholische Haltung schlechthin: Selbstheiligung und Apostolat. Das wird auch ausgesprochen. Was die Jugend an der „Jugendbewegung" kritisiert, ist ihr Protest und ihre zeitbedingte Form; was sie an ihr bejaht, ist ihre ethische Grundhaltung. Aber auch die ethischen Werte allein können sie nicht erfüllen. Erfüllung erwartet sie von religiöser Tiefe und religiöser Tat. In dieser Ausrichtung glaubt sie auch den Weg aus der Enge der Bünde zu den abseits Stehenden zu finden, und darin sieht sie ihre Aufgabe in der Gegenwart. Karl Erlinghagen S.J.

## Brief aus Caux

Auf unsern Beitrag „Von Oxford nach Caux" im letzten Augustheft (S. 321 bis 334) ging uns u. a. folgender Brief einer deutschen Katholikin zu, den wir unsern Lesern als Erlebnisbericht und Ergänzung zu dem dort Gesagten (mit Ausnahme der rein persönlichen Einleitung) nicht vorenthalten möchten:

„Ich fuhr nach Caux, etwas wagemutig, sehr mißtrauisch und gerüstet mit geistigen Waffen, die unter anderem auch Ihr Artikel mir gab.

Und dann ließ ich mich gefangen nehmen. Erst von der bezaubernden Schweizer Landschaft; dann von der Gewalt des Mountainhauses. Dauernd stürmten neue Eindrücke auf mich ein. Da waren die Menschen jeder Rasse und Nation, gut gepflegte, durchschnittlich schlichte. Sehr viele Deutsche waren in diesem Monat da. Dann die zweckmäßig und schön ausgestatteten Räume, der Riesenbetrieb, dem merkwürdigerweise das Hotelartige fehlte.

Dann erlebte ich die ersten Meetings, Theateraufführungen und Gespräche bei Tisch. Das persönliche Gespräch war sehr bedeutungsvoll, merkte ich bald. Zuerst befremdete mich noch etwas der amerikanische Anstrich in der scheinbaren Naivität der Theaterstücke, in der Simplizität der immer wiederkehrenden Ausdrücke, Vergleiche und Bekenntnisse. Sie schienen Ihre Einschränkungen zu bestätigen. Ich ging in die kleine, schlichte katholische Kirche, um mich zu sammeln, um etwas zu sichten. Ich war voller Reserven und konnte schlecht beten. So vieles erschien mir bekannt und von Kindheit an vertraut, was steckte dahinter? Den ersten Tag fragte ich noch, warum wollt Ihr eigentlich die Kommunisten ändern? Warum wollt Ihr Euch selbst ändern? Ich witterte überall die Gefahr eines neuen Materialismus, einer irdischen Glückseligkeit, auf sittlichen Maßstäben aufgebaut. Und dann ging ich zu einem Meeting für Katholiken. Mehrere Geistliche sprachen, aber auch Laien aus der

Arbeiterbewegung. Ich sprach mit einem katholischen Mädchen. Sie erzählte mir, daß ihr in Caux erst bewußt wurde, wie man sich mit seinen Feinden versöhnen müsse, daß man selbst den ersten Schritt tun müsse, auch wenn der andere die Hauptschuld hätte. Und daß man erst opfern darf, wenn e r wieder versöhnt ist. Dann sah ich einen jungen Deutschen, der im großen Speisesaal unter Heiden und Andersgläubigen bei Tisch das Kreuzzeichen machte, ganz einfach und selbstverständlich. Da wußte ich auf einmal, was ich in Caux lernen sollte. Ich sah ein, daß ich als Katholikin doch oft sehr feige war.

Auf einmal merkte ich, daß das, was Frank Buchmann anstrebt, etwas unglaublich Einfaches ist, etwas, was all unsere Wissenschaft ganz unberührt läßt. Er sagt: Jeder Mensch muß sich ändern und auf Gott hören, dann ändert sich die Welt. Und in Caux passiert einem, daß man das auf sich bezieht und ganz ernst damit wieder beginnt. Wenn man diesen Willensakt vollzogen hat, dann überfällt es einen mit wunderbarer Helligkeit. Jetzt versteht man, daß viele führende Katholiken das Leben in Caux mit dem Leben der ersten Christen, mit der Laienbewegung des heiligen Franz verglichen haben. Man fühlt sich neu hineingezogen in den großen Raum der katholischen Kirche und erkennt staunend Altbekanntes, aber nie ganz Ernstgenommenes und wirklich Gelebtes wieder.

Und dann bejaht man, daß Gott einen Nichtkatholiken ausgewählt hat, die Idee, die uns allein vor dem Kommunismus und vor der Atombombe retten kann, in der Welt in so überzeugender Form zu verbreiten und die Ankunft des Erlösers im Herzen jedes Menschen vorzubereiten. Man wird sehr demütig. Wie sehr müssen wir Katholiken gefehlt haben, daß Gott diese Aufgabe keinem von uns gab!

Und dann überwiegt die Freude an allen neuen Einsichten. Man geht auf Entdeckungsreisen aus. Die schwerste ist die ins eigne Herz. Wird das Leben, das vor uns liegt, ausreichen, um alles wiedergutzumachen und in Ordnung zu bringen? Das Schuldbekenntnis in der Öffentlichkeit wird einleuchtend. Es ist kein Eingriff in persönlichste Rechte; denn Gott gibt ein, was man sagen soll. Nur das gottgeführte Bekenntnis ist sinnvoll und nimmt keineswegs etwa die Beichte vorweg, die ja ein Bekenntnis der reumütigen Seele vor Gottes Stellvertreter ist, damit Gott unsere Schuld in Christi Blut tilgt.

Aber das dauernde Reden von der Führung Gottes! Wird Gott nicht doch zu sehr strapaziert, wenn man ihn bei jeder Kleinigkeit um Rat fragt? So ist der erste Eindruck. Kann aber Gott überhaupt genug strapaziert, das heißt, gehört werden? Er sagt doch selbst: „In mir könnt ihr alles, ohne mich nichts." Ja, ich glaube, wenn die Hingabe an Gottes heiligen Willen nicht ganz vollständig ist, dann haben wir das christliche Hauptgebot der Liebe nicht voll erfüllt. Gibt es eine revolutionärere Idee als die von Frank Buchmann, mit diesem Hauptgebot wirklich in allen Bereichen des persönlichen Lebens ernst zu machen? Und löst sie nicht wirklich alle Probleme, die kleinsten im persönlichen Leben und in der Familie, und die größten im Volke und im Leben der Völker? Ich glaube sicher, daß es die Idee ist, die aus Deutschland wieder ein wirklich aktives christliches Land machen kann, und ich ahne erschauernd, daß die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus in Deutschland ihren Höhepunkt erreichen wird. Und dafür müssen wir uns rüsten und alle Kräfte gemeinsam einspannen. Wir deutschen Katholiken sollten dabei an der Spitze marschieren.

Der Herr, der uns vor falschen Propheten warnt, gab uns einen Weg zur Unterscheidung der Geister: ‚An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.'"

Soweit der Brief. Er gibt in seiner Unmittelbarkeit gewiß ein treffendes Bild von Caux. Er zeigt vor allem, daß dort auf eine neue und sehr selbstver-

ständliche Weise Dinge gesagt werden, die altes christliches, man darf sagen, menschliches Erbe sind. Sie werden in Caux aber in einer den modernen Menschen ansprechenden Weise gesagt. Für uns Katholiken ergibt sich daraus die ernste Pflicht, jene Formen der Verkündigung aufzugeben, die dem modernen Lebensgefühl nicht mehr entsprechen. Auch heute kann man nicht den neuen Wein, der das christliche Offenbarungsgut zu allen Zeiten ist, in die alten Schläuche der Formen vergangener Jahrhunderte füllen. Trotzdem darf man nicht übersehen, daß einige Grundsätze von Caux — seine gewiß nicht offen zu Tage tretende Diesseitigkeit, seine suggestiven Methoden — schwer mit dem Geist des Christentums vereinbar sind. Der gute Glaube derer in Caux soll damit in keiner Weise bezweifelt sein, so wenig geleugnet werden kann, daß von dort manch weckender Anstoß zu neuem und vertieftem christlichen Leben ausgeht. Wer den katholischen Glauben wirklich in lebendiger Tat ergriffen hat, für den erübrigt sich wahrscheinlich ein Besuch in Caux, außer er möchte dort auch Menschen begegnen, die guten Willens sind.

Die Schriftleitung.

## Sowjetalltag 1950
## Leserbriefe aus Moskauer Zeitungen

„Trud", Moskau, 3. 9. 50: ... Bekanntlich besteht lebhafte Nachfrage nach Gegenständen, die der Hausfrau die Arbeit erleichtern. Sie müßten in größerer Menge hergestellt werden. Das Ministerium aber verringert noch das Sortiment, statt es zu erhöhen. Einige Waren, die im vorigen und vorvorigen Jahr noch hergestellt wurden, werden jetzt nicht mehr fabriziert.

Eine Fabrik des Industrietrustes im Komintern-Rayon stellte Zuckerdosen und Teekannen her. Jetzt hat sie die Fabrikation, unbekannt warum, eingestellt. Der Industrietrust im Rayon Krasnopresnja stellt die Anfertigung von Kaffeekannen ein. Es gibt auch keine Gemüseputzapparate und keine Flaschenöffner mehr.

Häufig kommen zu uns Kunden auf der Suche nach Ersatzbrennern für die Petroleumkocher ... „Warum führen Sie keine Brenner?" fragen sie unwillig. Wir können darauf nur antworten, daß wir deshalb mit dem zuständigen Ministerium schon jahrelang einen völlig ergebnislosen Kampf führen ... Dabei können wir die Kunden nicht einmal mit so einfachen, aber notwendigen Dingen wie Kannen und Milchtöpfen, Aluminiumpfannen für Eierspeisen, Waschschüsseln u. dgl. beliefern. Es gibt eine Menge Dinge, die einfach nicht zu haben sind. Woran liegt das?

Kürzlich unterhielt ich mich mit einem Kunden. „Ich lasse mir eben einen grauen Anzug anfertigen", sagte er, „kann aber nirgends passende Knöpfe dazu finden; es gibt nur schwarze ..." In der Tat, versuchen Sie doch einmal irgendwo in einem Laden andersfarbige Knöpfe zu kaufen. Jetzt gibt es das alles nicht mehr. Warum?

Im laufenden Jahr wurde die Produktion von Kinderwagen aus unerfindlichen Gründen eingestellt ... Es gibt auch sehr wenig Zelluloid- und Gummispielsachen, obwohl ihre Herstellung sehr einfach ist ... Die Qualität ... des erhältlichen Spielzeugs ist so schlecht, daß es vielen Kindern statt Freude Tränen verursacht.

„Trud", 8. 9. 50: Zu Beginn der Saison kaufte ich ein Fahrrad der Marke SIF. Ich erlebte nicht viel Freude damit; denn es stellte sich bald heraus, daß der Rahmen einen Sprung hatte. Ich schickte den Rahmen in die Fabrik zum Umtausch. Drei Monate vergingen, ohne daß ich eine Antwort erhielt ...

„Trud", 13. 9. 50: Kürzlich erstand ich einen Fotoapparat „Moskwa II". Kaufte ihn und bereue es bitterlich: seit drei Monaten kann ich in ganz Odessa keine Platten für meinen Apparat finden. Wenn man neue Fotoapparate auf den Markt bringt, sollte man auch für Zubehör sorgen.

„Trud", 21. 9. 50: Im vergangenen Jahr lenkte ein kleines Grammophon meine Aufmerksamkeit auf sich, ... ich kaufte es. Anfangs war alles in Ordnung, bis im Juni das Zahnrad, das die Feder aufzog, kaputt ging und ersetzt werden mußte. Ich klapperte eine ganze Reihe von Geschäften und Werkstätten ab, ohne daß das Zahnrad in Ordnung gebracht werden konnte. In meiner Verzweiflung wandte ich mich schließlich an die Fabrik mit der Bitte, mir einen Ersatzteil zu schicken, erhielt aber keine Antwort. Wo kann man nun eigentlich Ersatzteile bekommen? Ich meine, daß es von der Handelsorganisation unverantwortlich ist, Grammophone in den Handel zu bringen, für die keine Ersatzteile aufzutreiben sind.

„Literaturnaja Gaseta", 31. 8. 50: Der Radiergummi — auf den ersten Blick eine Kleinigkeit — ist für die Ausarbeitung von Entwürfen kaum entbehrlich. „Der Radiergummi ist der Freund des Konstrukteurs", sagt man scherzweise, aber gerade diesen wahren und guten Freund zu bekommen ist sehr schwer. In den Läden findet man Gummis, die nicht radieren, sondern nur schmieren; an Spezialgummis ist überhaupt nicht zu denken. — Bleistifte tragen häufig falsche Bezeichnungen. Kauft man sich einen weichen, so stellt sich heraus, daß er hart ist, oder umgekehrt. Oft finden sich in weichen Bleistiften harte Fasern, die das Papier zerreißen.

Noch schlechter ist die Qualität der Kurvenlineale und Winkelmesser. Sie werden anscheinend von Artels hergestellt, in denen ein alles verzeihendes Lächeln des Kunden jede Kontrolle ersetzt. ... Vor mir liegen zwei Lineale ... Wenn man sie nebeneinanderlegt, stellt sich heraus, daß den 70 cm des einen 70,5 cm des andern entsprechen ... Vor allen Dingen fehlt es an Reißbrettern. Sie werden in Moskau nicht hergestellt. Ferner gibt es keine Lineale mit aufgezeichneten Maßstäben, es gibt keine Reißzeug-Einzelteile und keine Spezialtische.

„Sowjetskij Sport", 18. 7. 50: Ein kompliziertes Problem für die Autofahrer ist die Versorgung mit Brennstoff. Unterwegs Benzin zu bekommen, ist ein schwieriges Unternehmen. Die Kraftfahrer können noch nicht einmal bestimmt damit rechnen, in den Gebietshauptstädten Benzin zu erhalten. Deshalb nimmt fast jeder, der eine größere Reise vorhat, einen Vorrat an Brennstoff mit, der nicht nur viel Raum beansprucht, sondern auch den Motor überlastet.

„Trud", 7. 9. 50: Ich lese gerne Bücher, interessiere mich für Literatur.... Da man mir das Buch „Es war bei Rowno" von D. Medwedjew warm empfohlen hatte, holte ich es mir in der Betriebsrats-Bibliothek. Kaum zu Hause angekommen, nahm ich sogleich das Buch zur Hand. Leider erlebte ich aber eine schwere Enttäuschung. Nicht etwa, daß mir das Buch inhaltlich nicht gefallen hätte, nein, das Buch ist wundervoll geschrieben. Aber seine Ausstattung taugt nicht. Es erschien im Jahre 1950 im Krim-Verlag. Der Einband ist knallrot; als ich zehn Minuten lang gelesen hatte, waren meine Finger und Handflächen voll roter Farbe, während auf jeder Seite beim Umblättern rote Fingerabdrücke sichtbar wurden. — Was soll man über die Genossen vom Krim-Verlag sagen?

Neben diesen Stimmen, die mehr als einmal an die berühmte Losung „Kanonen statt Butter!" der Vorkriegsjahre erinnern, gibt es aber auch andere, die sich hoch über die kleinen und großen Sorgen des Sowjetalltags erheben. Es sind Zuschriften aus den verschiedensten Berufen und Nationalitäten Sowjetrußlands, die in einem Sammelband „Die Freude der schöpferischen Arbeit" mit dem Untertitel „Das gewaltige Glück, in der Stalinschen Epoche zu leben" im Gewerkschaftsverlag Moskau 1950 veröffentlicht wurden. Der Moskauer „Bolschewik" (August 1950) gibt daraus einige Proben:

Die „Heldin der sozialistischen Arbeit" Pascha Angelina schreibt (S. 12): „Ob ich glücklich bin? Ja, ich bin überaus glücklich. Ich bin glücklich, weil mein Vaterland, die Quelle all unserer freudigen Kraft, frei und reich ist, weil es blüht und gedeiht, und weil seine Kraft mit jedem Tag stärker wird. Ich bin glücklich, weil unsere einfachen Sowjetmenschen, Menschen der schöpferischen Arbeit, die die bolschewistische Partei wie ein guter Gärtner erzogen hat, tatsächlich ‚das Salz der Erde und das Licht der Welt' geworden sind. Ich einfache bäuerliche Frau bin von allem beglückt: von meiner Arbeit auf den Kolchosfeldern, die ich über alles liebe, von meinem Studium und von dem ständigen Umgang mit den Kolchosmitgliedern, die so herzlich und arbeitsam sind."

Ähnlich schreibt Professor K. Saposhkow (S. 106): „Ich bin 75 Jahre alt, aber noch nie, auch nicht in den schönsten Tagen meiner Jugend, war ich so glücklich wie jetzt. Für mich ist die goldene Zeit der Ernte gekommen. Die Arbeit bereitet mir die größte Freude, zumal die Möglichkeit schöpferischer Arbeit. Und noch niemals hatte ich derartige Möglichkeiten schöpferischer Arbeit wie jetzt."

Endlich noch die Zuschrift eines jungen Arbeiters aus der Stadt Rajtschichinsk (S. 79): „Von klein auf hat man mir die Liebe zur Arbeit eingeimpft. Die Helden meiner Jugend waren ... in unserem Lande zu Ruhm gelangte Arbeiter, wie der Bergarbeiter Stachanow, der Schmied Bussygin, der Maschinist Kriwonos, denen ich ähnlich zu werden wünschte." Daß es ihm gelungen ist, seinen Lebenswunsch zu verwirklichen, beweist die Unterschrift seines Briefes: „J. Kanjschin, Baggermaschinist, Held der sozialistischen Arbeit."

# Besprechungen

## Theologie

**Jesus Christus in Geschichte und Kritik.** Von F. M. Braun O.P. (230 S.) Luzern 1950, Räber u. Cie.

Man weiß nicht, was man an dem kurzgefaßten Buch des Freiburger Dominikaners mehr hervorheben soll, die sachliche, saubere Art der Auseinandersetzung mit der modernen Evangelienkritik oder die Zügigkeit der Darstellung, die durch die gute Übersetzung aus dem Französischen in keiner Weise gelitten hat. So schätzenswert beide sind, so möchte man sie doch gering anschlagen gegenüber dem einen, das dem Leser als köstliche Gabe geschenkt wird: das Zeugnis einer lebendigen und innigen Liebe zu Jesus Christus, das aus jedem Kapitel des Buches spricht. Man wird es dem Verfasser gerne zugestehen, daß es ihm gelungen ist, den Leser an seiner Freude am menschgewordenen Sohn Gottes teilnehmen zu lassen. O. Simmel S.J.

**Gespräche über die göttliche Vorsehung.** Von P. Sturmius Grün O.S.B. (366 S.) Aschaffenburg 1948, Paul Pattloch. Geb. DM 8.50.

In schlichter, einfacher Sprache sind die Gespräche über die göttliche Vorsehung gehalten. Jedem Geschlecht ist das Sprechen darüber aufgegeben, keines wird eine Lösung finden. Das wollen auch die aus einem gläubig auf den Herrn vertrauenden Herzen kommenden Worte nicht. Darum läßt man sich gerne von ihnen anreden.

O. Simmel S.J.

**Erlösung und Sünde im Neuen Testament.** Von Alfons Kirchgäßner. (321 S.) Freiburg 1950, Herder. Geb. DM 14.—.

Das gründliche und gediegene Buch führt in eines der großen Themen der Theologie ein. Ist der Christ wirklich, wie Luther behauptet, „Sünder und Gerechter zugleich"? Der Verfasser zeigt aus der Heiligen Schrift, daß die Ansicht des Reformators unhaltbar ist. Weder bei Paules, dem der Hauptteil der Arbeit gewidmet ist, noch bei den Synoptikern, noch bei Johannes läßt sich für sie irgendeine Begründung finden. Wer die Mühe nicht scheut, sich in das Buch einzuarbeiten, wird reichen Gewinn aus ihm schöpfen. Nicht nur der Fachtheologe, auch der praktische Seelsorger wird es mit Nutzen gebrauchen können. Findet er doch alles, was die Schrift über die Sünde und die Stellung des Christen zu ihr sagt, vorzüglich dargestellt. Gerade mit Rücksicht auf den weniger geschulten Theologen hätte man vielleicht gewünscht, im Literaturverzeichnis die protestantischen Autoren gekennzeichnet zu sehen. O. Simmel S.J.

**Urbild der Kirche.** Von Otto Semmelroth S. J. (118 S.) Würzburg 1950, Echter Verlag. Geb. DM 3.80.

Das Buch ist eine willkommene Gabe zum Jahr der Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariens. Dem Verfasser geht es um den theologischen Aufweis der Stellung Mariens im Heilsplan Gottes. Mit der gesamten Lehre der Väter sieht er sie darin, daß Maria Urbild der Kirche ist, „Kirche im Keim". Dieses marianische Grundprinzip läßt erst die jungfräuliche Gottesmutterschaft, die Sündelosigkeit und die Himmelfahrt Mariens ganz verstehen. Von Maria, dem Urbild der heilsmittlerischen Kirche, her gewinnt auch das Verständnis der Kirche selber eine neue Tiefe. Man bedauert nur, daß die lateinischen Texte nicht in einer guten deutschen Übersetzung gegeben sind. Vermutlich wird dadurch mancher Leser um den Genuß herrlicher Gedanken gebracht.

O. Simmel S. J.

**Das messianische Reich.** Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. Von Karl Buchheim. (462 S.) München 1948. Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag. Geb. DM 12.—.

Dieses Buch stammt von einem Laien, der aber mit der theologischen Literatur wohl vertraut ist. Es geht ihm um den genauen Nachweis, daß die Kirche nirgendwo anders ihren Ursprung hat als im Evangelium und daher der oft behauptete Gegensatz zwischen Kirche und Evangelium nicht besteht. Nur durch Umdeutung der klaren Worte des Evangeliums läßt sich ein solcher Gegensatz herstellen. Freilich ist die geschichtliche und sichtbare Kirche noch nicht ohne weiteres dem von Christus verkündeten Reich Gottes gleichzuachten, da sie der unaufhebbar unvollkommenen Ordnung des Diesseits angehört, aber sie ist trotzdem die Bewahrerin der christlichen Geheimnisse und die rechtmäßige Führerin zum Reiche Gottes, das sich im Jenseits vollendet. Die Kirche stellt das Reich Gottes geschichtlich dar, ohne es in reiner Form wiederzugeben und in seinem ganzen Umfang zu umfassen. Sie ist nach Ausweis des Evangeliums weder bloße Gesinnungseinheit noch bloßer Gegenstand endzeitiger Erwartung, sondern eine Tatsache der Geschichte und des Lebens, wie auch Christus selbst als wahrer Mensch in einer geschichtlichen Zeit ins Dasein trat und wirkte. Diese geschichtliche Erscheinung und Auswirkung der Kirche meint der Verfasser, wenn er mit einem etwas ungewohnten Ausdruck von dem theopolitischen Ziel und Charakter der Kirche spricht. In seiner innerbiblischen Untersuchung durchgeht er das ganze Leben Jesu und hebt besonders hervor, wie die Kirche die Beendigung des jüdischen Gerechtigkeitsprivilegs und die Ausdehnung des Heiles auf die ganze Menschheit bedeutet. Er hält sich dabei eng an den Text der Heiligen Schriften und entnimmt ihm seine Beweise. Freilich bringt es die Fülle des Stoffes mit sich, daß bisweilen nur Behauptung gegen Behauptung gestellt wird und die Auslegungen durch Hypothesen ergänzt werden, die eben doch bloße Hypothesen sind.

M. Pribilla S. J.

**Die leibhaftige Kirche.** Von Ida Friederike Görres. (271 S.) Frankfurt/Main, Verlag J. Knecht. Gln. DM 7.50.

Offen und mutig werden in diesem Buch die Schwierigkeiten und Vorbehalte ausgesprochen, die heute durch die Herzen vieler geistern, ob sie nun Abständige sind oder Suchende, ehrlich Sorgende oder Verärgerte; und ebenso offen und mutig ist die Antwort, die das Buch auf die mannigfachen Beschwerden gibt. Daß die Verfasserin scharf im Angriff sein kann, wußten wir seit ihrem vielbesprochenen „Brief an die Kirche", der manche berechtigte Gegenkritik herausgefordert hat. Daß sie die Kirche mit gleichem Schwung zu verteidigen und gegen Mißverständnisse, Einseitigkeiten und Fehlhaltungen des Menschen von heute in Schutz zu nehmen weiß, zeigen diese sechs Briefe über die Kirche, wie sie nun einmal hier auf Erden „leibt und lebt". Daß ein solches „Gespräch unter Laien" (wie der Untertitel des Buches lautet) heute in dieser Form geführt werden kann, ist nur zu begrüßen; noch erfreulicher wäre es, wenn diese geistvolle Apologie der Kirche viele Leser und bei ihnen viele Aufgeschlossenheit fände.

A. Koch S. J.

**Die Wahrheit über Gott und sein Werk.** Bearbeitet von Dr. Alois Riedmann. (376 S.) Freiburg i. Br., Herder. Gln. DM 16.— (Subskr. DM 14.—).

Das Buch ist der erste Teil eines auf vier Bände berechneten Werkes, das „Die Wahrheit des Christentums" auf breitester geistesgeschichtlicher Grundlage erweisen will. Zu diesem Zweck konfrontiert der Verfasser die christlichen Grundwahrheiten — in diesem Band die christliche Gotteslehre — ständig mit den Ergebnissen und Zeugnissen aus der Religions- und Kirchengeschichte, aus Naturwissenschaft und Philosophie, und läßt dabei in ausgiebigstem Maße die Stimmen der Philosophen, Naturforscher, religiösen Führer der Menschheit usw. zu Wort kommen. Diese Fülle der Belege zusammen mit dem thetisch klaren Aufbau machen das Werk zu einer besonders wertvollen Handreichung für Selbststudium und den höheren Religionsunterricht. Eine so umfangreiche Arbeit muß sich naturgemäß in vielen Einzelheiten auf die Zuverlässigkeit ihrer Quellen stützen, die jedoch regelmäßig angegeben sind. Möge es dem Verfasser in einer hoffentlich bald notwendig werdenden

Neuauflage gelingen, was zur Zeit der Abfassung des Werkes noch nicht möglich war, auch die Forschung — besonders die Naturforschung — des 20. Jahrhunderts und da vor allem wieder der außerdeutschen Länder in vollem Umfang für das groß angelegte Werk auszuwerten.

A. Koch S. J.

## Literatur

**Dichtung und Glaube.** Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur. Von Wilhelm Grenzmann. (326 S.) Bonn 1950. Athenäum-Verlag.

Nach einer Einleitung, die die allgemeine Lage kennzeichnet und die Grundsätze der literarischen und philosophischen Kritik darlegt, behandelt Grenzmann in glänzend geschriebenen Essays die am meisten besprochenen Dichter und Schriftsteller der Gegenwart: Thomas Mann, Franz Kafka, Hermann Kasack, Ernst Wiechert, Hermann Hesse, die Gebrüder Jünger, Hans Carossa, Werner Bergengruen, Elisabeth Langgässer, Stefan Andres, Franz Werfel, Rudolf Alexander Schröder, Gertrud von le Fort. Den Schluß des Buches bildet eine knappe und nicht vollständige Übersicht über Lyrik, Drama und Erzählung, die sich mit dem Erlebnis des Krieges beschäftigen und ihn geistig zu überwinden suchen. Die biographischen Angaben, Werkverzeichnisse und die Bildausstattung sind mustergültig.

Bewegt von den drängenden Fragen unserer Zeit weiß Grenzmann in der Übersicht der Gesamtwerke und in der Aufhellung der wichtigsten Einzeldichtungen in innere Erregung zu versetzen, so daß man ihm manchmal mit verhaltenem Atem folgt. Vielleicht mag einem Leser der Wunsch kommen, nüchterner und genauer eingeführt zu werden, aber das sind verschiedene Auffassungen, die beide nebeneinander bestehen können. Der Referent weicht in der Beurteilung und Bewertung einzelner Dichterwerke, u. a. etwa Carossa, Stefan, Andres', des Schweißtuches der Veronika, von der vorgelegten Ansicht ab. Aber Grenzmann gibt gute Gründe für seine Auffassungen. Jedenfalls haben wir kein Buch, das in so umfassender Weise, so gründlich und so gestaltungskräftig Rechenschaft von der deutschen Gegenwartsliteratur gibt. Vor allem ist zu begrüßen, daß Grenzmann von dem Werthaften aller, auch der abgelehnten Dichter, ausgeht und von hier aus eine Einordnung vornimmt.

Der Hauptvorzug des Buches ist aber damit noch nicht ausgesprochen. Er liegt darin, daß wir hier in unmittelbarer Lebendigkeit ein geistiges Bild unserer Zeit schauen mit allen ihren verschiedenen Strömungen, ihrem Suchen und Finden, Irren und Zur-Wahrheit-Gelangen. Gott und seine Offenbarung, die katholische, d.h. die alles umfassende Weltschau ist die Lichtquelle, von der alle persönlichen Gestaltungen und sachlichen Aussagen beleuchtet werden. Daß ein so souveränes Buch geschrieben werden konnte, in dem zugleich jede Not und jede Frage ihr Gewicht behält, ist ein Zeichen für die Gegenwartsnähe der katholischen Kritik.

H. Becher S. J.

**Paul Claudel / Ausgewählte Prosa.** Herausgegeben und eingeleitet von André Blanchet. Ins Deutsche übertragen von Edwin Maria Landau. (283 S.) Einsiedeln, Köln. Benziger. Gln. DM 22.70.

Das Buch bietet mehr als der schlichte Titel vermuten läßt (französisch „Pages de Prose"). Zusammen mit dem ausgezeichneten, gleichfalls von André Blanchet herausgegebenen Auswahlband „La Perle Noire", der vor allem Dichtung bringt, ist es eine wahre „Summe" Claudelschen Geistes. Aus 17 Prosabänden und verstreuten Aufsätzen wird hier eine überreiche Ernte zusammengetragen, die auch dem Claudelkenner viel Neues bietet und als Einführung den Vorteil besitzt, Schönheiten zugänglich zu machen, die in der üppig wuchernden Flora des Gesamtwerkes sich versteckt halten. Von der plastischen Fülle des Gebotenen geben die schematischen Kapitelüberschriften nur eine blasse Vorstellung: Der Dichter vor dem Weltall — Die dichterische Erkenntnis — Fragen des Dichterhandwerks — Literarische Porträts — Kunst und Künstler — Religion.

Die Sammlung ist zu einem Aufbau gefügt, der eine umfassende Kenntnis Claudels verrät. Wie weit gespannt, wie tief und original, wie übermütig, gewürzt und jubelnd das Werk des Dichters ist, macht jede Seite dieser Auswahl offenbar. Jedem Kapitel ist eine knappe Einführung vorangestellt. Dem Band sind genaue Verzeichnisse und Literaturangaben beigefügt. Die zitierten Verse sind erfreulicherweise im französischen Original belassen und in den Anmerkungen verdeutscht.

Der Übersetzer gibt sich vor den schwierigen Texten Mühe, aber es gelingt ihm nicht immer, den Kraftstrom des Originals in seine Nachbildung hinüberzuleiten. Dann gibt es Sätze, die leer und fremd wirken, weil ihnen der innere Atem fehlt oder der Nerv nicht gepackt ist (oder es sind einfach Worte verwechselt wie auf S. 235 temporaire und temporel, envelopper und développer).

F. Hillig S. J.

**Ernst Wiechert.** Eine theologische Besinnung von Heinrich Fries. (55 S.) Speyer 1949, Pilger-Verlag. Kart. DM 1.50.

Die Schrift zieht nicht das dichterische Können Wiecherts in Zweifel, sondern prüft nur einige wesentliche theologische Anschau-

ungen des am Christentum und an Gott zweifelnden Verfassers. Die christlichen Auffassungen über Vorsehung, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Macht und die allgegenwärtige Herrschaft Gottes werden gerechtfertigt. Mehr will Fries nicht. Der literarische Kritiker fragt sich natürlich, ob wirklich hohe und reine Kunst dort sei, wo so wesentliche Dinge der objektiven Seins- und Wertordnung verkannt werden, die doch das Schöpfertum des Dichters nachgestalten muß. H. Becher S. J.

**Gottsuchende Seelen.** Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters, herausgegeben von Wolfgang Stammler. (224 S.) München 1948, Max Hueber.

Die Auswahl soll wohl Übungstexte für den Studenten der Germanistik geben. Sie wird aber zugleich zu einer Übersicht über den Gang der deutschen Innerlichkeit von Pseudo-Dionysius, Bernhard, den Viktorinern, Albert dem Deutschen, Mechthild, Eckhart und seiner Schule, Tauler, Seuse, bis zu den Gottesfreunden und den Mystikerinnen des 15. Jahrhunderts. Um der Vielseitigkeit willen wurde der Mißstand in Kauf genommen, daß jeweils nur kurze Proben gegeben werden. H. Becher S. J.

**Sturm und Drang.** Kritische Schriften. Plan und Auswahl von Erich Löwenthal. (911 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. Leinwand DM 14.—.

Es war ein guter Gedanke, zerstreute kritische Schriften, die den Sturm und Drang mehr als seine dichterischen Leistungen kennzeichnen, gesammelt herauszugeben. In seiner äußeren Gestalt ist der Band, sorgfältig auf Dünndruckpapier gedruckt, ein Schmuckstück. Gerade die Gegenwart, die den Intellektualismus und das Massenbewußtsein überwinden will, kann aus diesen Schriften manche Anregung schöpfen. Denn im Sturm und Drang regte sich doch vor allem der in sich selbst stehende Einzelmensch. Gerstenbergs Briefe, die wichtigsten Schriften Hamanns und des jungen Herder, dahingehörende Aufsätze Goethes, Aufsätze von Lenz, Maler Müller, Heinse, Bürger, Lavater u. a. sind vereint. Vorzügliche Anmerkungen und ein sorgfältiges Namenregister schließen den Band.

H. Becher S. J.

## Romane, Erzählungen

**Lebenstag eines Menschenfreundes.** Ein Pestalozzi-Roman von Wilhelm Schaefer (355 S.) Kempen, Thomas-Verlag. Gebunden DM 7.50.

Der Verfasser der 13 Bücher der deutschen Seele hat uns diesen Pestalozzi-Roman geschenkt. Gründliche Studien des Lebenswerkes und der Lebenswelt des großen Pädagogen sind vorausgegangen und machen das Werk zu einer gediegenen und gültigen Biographie. Fast quälend und ermüdend erscheint uns heute Pestalozzis Leben, erfüllt mit soviel Armut und Mißerfolg und sowenig lichtvollen Augenblicken. Und doch ist es groß, weil es ein Leben ist für eine Idee, für die Idee der Liebe zum Kind, groß auch, weil in ihm die goldene Treue seiner Frau steht, die mit ihm geht in unbeirrbarer Liebe und in großem Glauben.

G. Wolf S. J.

**Lindelbrunn.** Eine Erzählung von Nikolaus Lauer. (303 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Gebunden DM 5.50.

So müssen die echten Heimat- und Volksbücher aussehen. Im Hintergrund der lebendig beschriebenen Heimat müssen sie in edler Sprache die ewigen Themen des Menschenherzens bringen, die da sind Liebe und Leid, Schuld und Erbarmen, Hunger und Sehnsucht und den endlichen Sieg des Guten. Und sie müssen geschrieben sein mit einem heißen Herzen. So ein Volksbuch ist Lindelbrunn, das die Geschichte des Priesters Johannes Phusebacke erzählt, der einem Unschuldigen auf dem Gang zum Galgen beisteht und dann mit seiner Liebe das Schicksal der Frau und der Tochter des Gehenkten begleitet. Dieses Buch sollte in keiner Pfarrbibliothek fehlen. Ein Volksbuch, wie sie nicht oft erscheinen.

G. Wolf S. J.

**Der Kaiser von Amerika.** Von Paul Gurk. (282 S.) Essen. Hans v Chamier. Gebunden DM 7.80.

Norton, Häusermakler und Freimaurer, ernennt sich eines Tages zum Kaiser von Amerika und Protektor von Mexiko. In schwülstigen Manifesten und Erlassen versucht er seinem Volke den Weg des Guten aufzuzeigen. Hinter den höfischen Phrasen stehen tiefe Gedanken, die vom Volke zwar lächelnd, aber auch nachdenklich aufgenommen werden. Man läßt ihn sein Spiel spielen, ja man spielt mit und der scheinbar verrückte Häusermakler von ehedem erreicht sein Ziel. Eine liebenswürdig nette Geschichte, die vielleicht die Ziele der Freimaurerei ein klein wenig idealisiert, die aber doch zeigt, daß gesunder Menschenverstand und Humor über das Menschenherz mehr vermag als Gesetz und Polizei. Besonders humorlosen Politikern zu empfehlen.

G. Wolf S. J.

**Ritter der Gerechtigkeit.** Von Stefan Andres. (377 S.) München. Piper & Co. Gebunden DM 10.—.

Ein Roman aus Italien im Jahre 1943, in dem es um Gerechtigkeit geht am Himmel und auf Erden. Dino kämpft um „sein"

Recht mit Gewalt, der Fürst di A. in der Welt seiner Gedanken und Fabio ringt um die rechte Mitte in diesem Kampfe. Italienische Landschaft, berstende Bomben und der berstende Vesuv, lebendig geschilderte Gestalten aus der Zeit des Überganges vom Krieg in die Besatzung machen das Buch zu einer spannenden Lektüre. Fast noch echter als die Hauptheldеn des Buches sind die Mitspieler wie der gerissene Advokat Cassani, der aalglatte Podestà Zecchi, die Großmutter Fabios gezeichnet. Es sind Menschen, wie wir sie alle erlebt haben „in jenen Tagen", als der Feind in unser Land einmarschierte. Erschreckend und beglückend zugleich erfährt man wieder, wie gleich sich die Menschen sind in ihrer Größe und in ihrem Versagen, wenn äußerste Situationen Entscheidung fordern, ob sie jetzt deutsch oder italienisch sprechen.

G. Wolf S. J.

**Der Vater.** Von Jochen Klepper. (1064 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Gebunden DM 16.80.

Friedrich Wilhelm von Preußen, der Vater Friedrichs des Großen, ist die Mitte dieses Romans. In edler, zuchtvoller Sprache deutet der Dichter die Geheimnisse dieses königlichen Lebens als das irdische Bild und Gleichnis Gottes, den dieser Fürst wie wenige andere seiner Zeit verehrte. Es ist die Tragik dieses gottesfürchtigen Königs und darüber hinaus die seines Staates geworden, daß er der Gleichnishaftigkeit seines Daseins nicht immer eingedenk war, daß er die Ordnung des Königs in eins setzte mit der Ordnung Gottes. Und darum mußte geschehen, was immer geschieht, wenn das Geschöpf diesen letzten, feinen Unterschied übersieht — es schwindet die Freiheit, das eigentliche Zeichen Gottes in der Welt. So gut es der König meint, es leiden schließlich alle unter seinem guten Willen, der Staat und seine Familie. Der „König von Preußen" wird zu einer Schreckgestalt, der alles dienstbar wird, sogar Friedrich Wilhelm selbst. Es werden in dem Buch Abgründe aufgetan, die der König dank seiner Lauterkeit als „schmerzensreicher Vater" überbrücken konnte, in die aber unter andersgesinnten Nachfahren der Staat in bodenlose Tiefen stürzen mußte. Mehr als manches geschichtliche Werk mag das deutende Wort des Dichters den Sinn für echte geschichtliche Größe wecken. Um dessentwillen ist das Buch in einer dunklen Stunde unserer Geschichte ein wahrhaftes Trostbuch.

O. Simmel S. J.

**Drei Legenden.** Von Josef Magnus Wehner. (111 S.) München, Verlag Schnell und Steiner. Geb.

In diesen drei Legenden erzählt der bekannte Dichter in poesievoller Sprache vom Schicksal des hl. Johannes des Täufers und des Hauptmannes Cornelius, ferner ein Begebnis aus dem Leben des hl. Franziskus. Die Geschehnisse entstammen der dichterischen Phantasie, die frei gestaltet, aber doch auch aus der Geschichte schöpft, insofern sie an der Wirklichkeit der Gestalten anknüpft. Aber sie bringt mehr als Geschichte, sie spürt der Bedeutung und dem Sinngehalt des Lebens nach. Es ist wohl an der Zeit, daß sich Lebenswahrheiten und Lebenswerte wiederum in Legende und Märchen verkleiden, denn diese sind oft wirksamer als gedankliche Erwägungen oder wissenschaftliche Abhandlungen. Sie gehen tiefer und haften leichter, weil sie sich der Vorstellungswelt eingliedern und die Gefühle ansprechen. Die von J. M. Wehner gedichteten Legenden regen den Leser an zu betrachten, was das Einfache zu bedeuten habe. Und deshalb freuen wir uns über sie.

H. Thurn S. J.

**Hieronymus im Gehäus.** Märchen um alte Bilder. Von Barbara Zaehle. (104 S.) Lorch, Aussaat-Verlagsgesellschaft. Geb. DM 7.50.

Es war ein hübscher Einfall, zu alten Bildern Märchen zu erfinden, in denen der malerische Seelengehalt in Erzählungen umgesetzt wird. Man braucht nicht mit allen Geschichten ganz einverstanden zu sein. Zuweilen ist der Ansatz glücklicher als die Lösung, aber im ganzen ist es ein erfreuliches Büchlein, in dem 16 Bilder umdichtet werden (u. a. Dürer „Hieronymus im Gehäus", van Gogh „Sonnenblumen", Rubens „Früchtekranz", van Delft „Spitzenklöpplerin", van Dyk Selbstbildnis, Rembrandt, „Der Mann mit dem Goldhelm"). Mancher Leser wird wohl angeregt, nun auch seinerseits zu fabulieren, was im Unterricht oder in der Jugendarbeit gut verwertbar ist.

H. Becher S. J.

# Weihnachts-Bücherschau

## Neuauflagen

Es ist für die Kontinuität des Geisteslebens im katholischen Deutschland erfreulich, daß so manche Bücher, deren Gegenstand die Mitte des christlichen Lebens ist, von den verschiedensten Verlagen neu aufgelegt werden konnten. So bringt Friedrich Pustet in Regensburg Josef Feuerers „Begnadetes Leben" (DM 8.50), in dem der frühvollendete Theologe hinreißend die letzte Wirklichkeit des christlichen Lebens darstellt.

Schlichter ist das von Friedr. Kronseder S. J. herausgegebene Büchlein des Kartäusers Anton Jans „Das Leben in Gott" (DM 2.50). Die Gebete Elisabeths von der Dreifaltigkeit „O mein Gott, Dreifaltiger" (DM 4.80) können manche Hilfe beim betrachtenden Gebet schenken. Um das gleiche Geheimnis geht es dem im Augustinusverlag, Würzburg, erschienenen Büchlein von P. Pius Beck „Zu Füßen der Dreieinigkeit" (DM 4.80), in dem ganz schlicht von dem unbegreiflichen Gott gesprochen wird.

Die geschmackvoll ausgestattete Hochlandbücherei des Köselverlags München bietet dem geistig anspruchsvollen Leser einige Bücher, die zum bleibenden Besitz des deutschen Katholizismus gehören. Da ist zunächst Theodor Haeckers schöne Übersetzung der Predigten Newmans über „Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes" (DM 6.80). In neuerer Zeit hat keiner schöner und klarer über dieses Geheimnis gesprochen als dieser große Geist. Josef Pieper gibt in seiner Schrift „Über das christliche Menschenbild (DM 2.50) eine den modernen Menschen ansprechende Deutung der Lehre des heiligen Thomas von Aquin über den Menschen. Ein lange vermißtes Buch erscheint in Romano Guardinis „Christliches Bewußtsein" (DM 11.50), das sich wie alle Werke des Verfassers durch eine ungewöhnliche Kraft der Einfühlungsgabe, hier in Pascal, und durch zuchtvolle Sprache auszeichnet. Einem anderen Großen ist das zweite Buch des Verfassers in der gleichen Bücherei gewidmet, „Die Bekehrung des Aurelius Augustinus" (DM 9.80). Ebenfalls von Guardini, jedoch im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, sind zwei lang vergriffene Schriften wieder erschienen: „Vom lebendigen Gott" (DM 5.80), von dessen Schönheit etwas in dem Buch zu spüren ist, und „Vom Leben des Glaubens" (DM 6.50), das manchem Leser ein Bild seiner christlichen Existenz geben dürfte, wie er selbst es nicht ausdrücken kann.

Etwas anderer Art, aber immer vom Christlichen her die Welt zu durchdringen suchend, ist das Werk von Karl Buchheim „Wahrheit und Geschichte" (Hochlandbücherei, DM 9.80), in dem der Verfasser die Grundlagen der abendländischen Welt in der griechischen Philosophie untersucht. Franz Sawicki gibt im 1. Band seines bekannten Werkes „Lebensanschauungen moderner Denker" (DM 6.80) einen klaren Überblick über den deutschen Idealismus (Schöningh, Paderborn). Otto Karrers oft genanntes Buch „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum" (DM 8.50), im Verlag Josef Knecht wieder erschienen, zeigt, wie überall in der Welt die Samen der Wahrheit zu finden sind.

Von Ida Friederike Görres sind die drei Schriften, die ihren Namen zuerst in weite Kreise getragen haben, nunmehr alle neu aufgelegt (J. Knecht, kart. je DM 3.80): „Von der Last Gottes", „Von den zwei Türmen", „Gespräch über die Heiligkeit". Die Auflagenhöhe zeigt, daß die Problemstellung der Bücher auch heute noch zeitgemäß ist, wie denn auch das Bild des christlichen Menschen, um das es im Grunde geht, seine Gültigkeit bewahrt hat.

Von den viel gefragten Büchern Peter Lipperts sind wenigstens die wichtigsten heute wieder greifbar: „Credo" (die früheren 6 Bändchen nun in einem Band, 444 S., DM 12.80), „Von Seele zu Seele" (DM 6.40), beide bei Herder, „Briefe aus dem Engadin" (67. Tsd., DM 8.90) und „Der Mensch Job redet mit Gott" (DM 10.80) im Verlag Ars Sacra, München, „Der Menschensohn" und „Zweierlei Menschen" bei Habbel, Regensburg, und die „Briefe in ein Kloster" im Köselverlag, München.

## Religiöse Schriften

An erster Stelle sei hier das Werk „Der Glaube der Millionen, die Beweise der katholischen Religion" von John A. O'Brien genannt, das nicht nur in Amerika, sondern auch in seiner deutschen Ausgabe (723 S., Paul Pattloch, Aschaffenburg, DM 12.—) in kurzer Zeit weite Verbreitung gefunden hat. Es bietet Antwort auf die wichtigsten Fragen, die der Katholik an die Kirche stellt oder in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen gestellt bekommt. Ein gediegenes Familienbuch, das katechismusartig, aber weit eingehender als dieser alle Fragen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre behandelt, ist das Werk von Georg Deubig „Glaube und Leben" (614 Seiten, Norbert Wohlgemuth Verlag, Mannheim, DM 19.80). Eine schöne, gediegen gearbeitete und dabei doch allgemein verständliche und ansprechende Monographie und Apologie des Herrentages schrieb aus reichem Wissen und reifer seelsorglicher Erfahrung heraus Dr. Peter Louis in dem Band „Der Christ und sein Sonntag" (128 S., DM 3.80, Echter-Verlag), in dem Ursprung und Geschichte, Wesen und Werk, Segen und Ziel der Sonntagsfeier eingehende Darstellung finden.

„Des heiligen Augustinus Bekenntnisse" bleiben ewig lebendig, aber jede Generation muß sie sich von neuem aneignen, und dazu müssen sie immer wieder in ein neues, lebendiges Deutsch gegossen werden. Der Übertragung von Hubert Schiel ist das bei großer Treue zum Original hervorragend gut gelungen. Er hat einen Text voll Glut und Wärme geschaffen, der in der geschmackvollen Dünndruckausgabe des Verlags eine wertvolle Gabe darstellt (Freiburg i. Br., Herder, DM 12.—).

Ein Mann des öffentlichen Lebens hat den Aufenthalt im Konzentrationslager dazu

benutzt, über das Leben nachzudenken. Die nüchternen und wesentlichen Erkenntnisse, die ihm dabei kamen, verwob er mit dem Gebet des Herrn: Felix Hurdes „Vater unser / Gedanken aus dem Konzentrationslager" (Wien, Herder, DM 5.—).

Der marianischen Literatur wendet sich seit der Verkündigung des neuen Mariendogmas allgemein neues Interesse zu. Eugen Walters „Maria, Mutter der Glaubenden" (Herder, DM 4.20) bietet auf biblischer Grundlage ein ernstes, verdichtetes Wesensbild der Mutter Jesu, das bewußt auf alle legendären Züge verzichtet. Prof. Joh. Meßner hat zu einer neu aufgefundenen Herz-Mariä-Litanei Kardinal Newmans theologisch tiefe Betrachtungen geschrieben, die der Mariologie Scheebens verpflichtet sind: „Das Unbefleckte Herz" (Marianischer Verlag, Innsbruck). Von Fatima haben viele deutsche Leser eine oberflächliche und ungenügende Vorstellung. P. Ferdinand Baumann S. J. unterrichtet sachlich und zuverlässig über die Geschehnisse und über den Sinn der in Fatima ergangenen Botschaft: „Fatima und die Rettung der Welt" (Butzon und Bercker, Kevelaer, DM 4.—). Von Gonzaga da Fonsecas Buch „Maria spricht zur Welt. Fatimas Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung" erschien das 70. Tausend im Marianischen Verlag, Innsbruck (DM 6.80).

Der Treue und Liebe zu Rom, die im Heiligen Jahr neu entfacht wurde, entspricht nicht immer die Kenntnis der kirchlichen Einrichtungen im Zentrum der katholischen Welt. Da ist die Neuauflage des Büchleins von Heinrich Scharp „Wie die Kirche regiert wird" willkommen. Es gibt knappe und sachkundige Auskunft über die kirchlichen Einrichtungen Roms (Josef Knecht, DM 4.80).

Über Geschichte und Geist des Ordenswesens im allgemeinen und einige wichtige Orden im besonderen unterrichtet das Buch von Anton Maxsein „Mönchtum heute", dem man die Glut der Kampfzeit anmerkt, das aber auch heute noch eine Aufgabe zu erfüllen hat (Würzburg, Augustinus-Verlag. Mit 24 Bildtafeln DM 8.40).

„Rettet die Welt" heißt die nun vorliegende deutsche Fassung eines Buches, das unter dem Titel „Cum clamore valido" in der ganzen katholischen Welt verbreitet ist. Es stellt einen glühenden Heilandsruf an die miterlösenden Seelen dar. Herausgegeben von P. Lebreton S. J. und P. Monier-Vinard S. J. (Innsbruck, Marianischer Verlag, DM 6.60).

Maria Grote, die Mitarbeiterin Dr. Sonnenscheins, legt zwei seiner auch den heutigen Menschen lebendig anrufenden Bücher neu vor: „Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen" (Frankfurt a. M., J. Knecht, DM 4.80) und „Die frohe Botschaft heute", Erklärungen der Sonntagsevangelien (ebd., DM 3.80).

## Lebensbilder

In enger Anlehnung an das geschichtlich Überlieferte entwirft Bonifaz Benzing ein Lebensbild von „Benedictus, Vater der Mönche", zugleich eine gedrängte Darstellung des benediktinischen Geistes, dem das Abendland so viel verdankt (Freiburg, Herder, DM 4.20). Kaum ein Sohn des heiligen Benedikt steht uns so nahe wie „Bonifatius, Apostel der Deutschen". Joseph Bernhart hat den spröden Stoff für den heutigen Leser spannend gestaltet (Paderborn, Bonifacius-Druckerei, DM 5.40). Paul Rohbeck läßt die Bedeutung eines andern großen abendländischen Mönches vor uns erstehen: „Bernhard von Clairvaux, Gestalt und Idee" (Warendorf i. W., J. Schnellsche Buchhandlung, DM 2.80).

Eine Reihe von Büchern sind der Gestalt des heiligen Franz von Assisi gewidmet. Heinrich Lützeler und Alois Dempf haben gemeinsam eine Auswahl geschichtlicher Dokumente veranstaltet, um die weltgeschichtliche Bedeutung des Heiligen in der Krisis des Mittelalters aus den legendären Zügen herauszulösen: „Der heilige Franziskus. Die ältesten Urkunden" (Kempen/Niederrhein, Thomas-Verlag, DM 7.50). „Das Erbe eines großen Herzens" nennt der Kapuziner Laurentius Casutt seine „Studien zum franziskanischen Ideal", die zur ursprünglichen Quelle, zum Herzensgeheimnis des heiligen Franz hinführen wollen (Graz-Salzburg-Wien, A. Pustet). Der „Franz von Assisi" von Joseph Bernhart bietet wichtige Texte aus den Quellen, zugleich aber eine gedrängte Biographie, der es ebenfalls um die „Urgestalt" des Armen von Assisi zu tun ist (Freiburg i. Br., Caritasverlag). Hilarin Felder (dessen „Ideale des heiligen Franziskus" nicht in Vergessenheit geraten dürfen) stellt in seinem Franziskusbild das Ritterliche heraus: „Der Christusritter aus Assisi" (Zürich-Altstetten, Götschmann, DM 5.80). Mit der Kraft künstlerischer Darstellung ist das Franziskusbuch des Italieners Piero Bargellini geschrieben, das sich auch in der Übertragung gut liest: „Franziskus" (Regensburg, F. Pustet, DM 8.50).

Der englische Lordkanzler Thomas Morus, Humanist und Martyrer, ist eines der stärkendsten Vorbilder für unsere Zeit. Und von seinen Biographien bleibt die von Henri Bremond eine der besten (deutsch von J. M. Höcht und R. von der Wehd (bei Josef Habbel, DM 6.50).

Auf seine frische Art schildert Wilhelm Hünermann das Leben des heiligen Johan-

nes von Gott, des großen Freundes der Kranken und Stifters der Barmherzigen Brüder, in dem Buch: „Der Bettler von Granada" (Regensburg, Johannes von Gott Verlag, DM 7.—).

Das Leben des heiligen Vinzenz von Paul hat durch den bekannten Literaturgeschichtler J. Calvet eine klassische Darstellung gefunden. Er schrieb eine ausgezeichnet klare, psychologisch ehrliche und zeitgeschichtlich gut unterrichtende Vinzensbiographie: „Güte ohne Grenzen" (Luzern, Räber Verlag, sFr. 15.80).

Um die Gestalt des großen deutschen Bischofs und Geistesmannes Johann Michael Sailer mühen sich immer neue Veröffentlichungen. Von Hubert Schiel liegt der erste, sehr fleißig und genau gearbeitete Quellenband vor: „Leben und Briefe", I. Band: „Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen" (Regensburg, F. Pustet, DM 22.—). Josef Maria Nielen stellt seiner Auswahl aus Sailers Schriften eine Einführung in Leben, Zeit und Bedeutung Sailers voraus: „Johann Michael Sailer / Der weise und gütige Erzieher seines Volkes" (Frankfurt a. M., Josef Knecht, DM 12.80). Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Sailer macht Ignaz Weiler zum Gegenstand einer bedeutenden Studie, die als wichtiger Beitrag der Geschichte der Frömmigkeit überhaupt anzusehen ist: „Gottselige Innigkeit" (Regensburg, F. Pustet, DM 14.—).

Unter den großen Frauengestalten der Kirchengeschichte wird Katharina von Siena immer eine besondere Anziehungskraft ausüben. Gabriele Dolezich erschließt in ihrem Lebensbild der Heiligen reiches Quellenmaterial (Freiburg i. Br., Caritasverlag). Ihre politischen Briefe hat Ferdinand Strobel in vorbildlicher Weise herausgegeben: „Katharina von Siena / Politische Briefe" (Einsiedeln-Köln, Benziger).

Ein Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin Anna Katharina Emmerick, das, auf gründlichen Quellenstudien beruhend, sich an weitere Kreise wendet, schrieb der Augustiner Ildefons M. Dietz: „Im Banne des Kreuzes" (Würzburg, Augustiner-Verlag, DM 12.—). Die lebendig geschriebene Biographie der heiligen „Johanna Franziska von Chantal" von Angela Hämel-Stier liegt in zweiter Auflage vor (Eichstätt, Franz-Sales-Verlag, DM 6.30).

Zwei Bücher geben eine Einführung in die geistige Welt Maria Wards, der Stifterin der Englischen Fräulein: „Nur Frauen... Die Ordensidee Maria Wards" von M. Elisabeth von Gagern IBMV (München-Pasing, Filser-Verlag, DM 6.80) und: „Geistliche Zwiesprache Maria Wards mit ihren sieben ersten Gefährtinnen" von M. Melchiora Staudinger IBMV (Regensburg, Habbel, DM 2.50).

## Schöne Literatur
## Unterhaltung und Belehrung

Dem Ewigen der Menschheit gilt die vom Verlag Müller und Kiepenheuer herausgebrachte und von Rudolf Alexander Schröder besorgte achtbändige Goetheausgabe, deren siebter Band (Italienische Reise, Aufsätze und Abhandlungen), vornehm ausgestattet, eben erschienen ist (DM 15.—). Die ganze Ausgabe soll 6400 Seiten umfassen (etwa 100 DM). Dem andern großen Dichter der Menschheit gilt der Durchblick und die Auswahl aus Dantes „Göttlicher Komödie", die August Vezin im Verlag Herder erscheinen ließ (DM 7.50). Sie ist auch in vier Einzelheften als Schulausgabe zu haben. Die rein zeitgeschichtlichen Verse sind weggelassen und durch einen vom Verfasser gestalteten Text ersetzt. Ebenso ist jeder Gesang durch eine Erklärung eingeführt.

Das Werk von Franz Werfel „Das Lied der Bernadette" hat der Verlag Suhrkamp für billiges Geld (DM 4.—) herausgebracht. Wer den gleichnamigen Film sah und das Buch Werfels kennt, wird zugeben, daß sowohl die Gestalt der Bernadette wie auch das übernatürliche Geschehen im Buch eindrucksamer zur Darstellung kommt. Es ist ein wahrhaft frommes Buch, das Werfel uns geschenkt hat.

In ansprechendem Gewande wieder aufgelegt ist Münchhausens „Balladenbuch" (DM 8.50) von der Deutschen Verlagsanstalt in Stuttgart. Wer die schöne Sprache dieser echten Dichtung liebgewonnen hat, wird immer wieder gern zu dem Bande greifen. Völlig neubearbeitet erscheint Peter Dörflers „Die Schmach des Kreuzes" unter dem Titel „Heraklius" (DM 12.80) im Verlag Kösel. Der Kampf ums heilige Kreuz, den der oströmische Kaiser Heraklius gegen die Perser führt, wird zu einem Opfergang unter dem Kreuz; denn das echte Kreuz muß getragen werden. Im Erich-Schmidt-Verlag sind zwei Bücher Walter von Molos wieder erschienen. „Eugenio von Savoy" (DM 10.50). Bewegt wie das Leben des großen Feldherrn ist auch das Buch des Dichters. Das zweite ist der Friedrich-List-Roman „Ein Deutscher ohne Deutschland" (DM 11.80). Die spannende Art, mit der Molo erzählt, läßt jene Zeit lebendig werden, in der der große Schwabe um die Einheit Deutschlands kämpfte, und in der so viel endgültig verloren ging.

Von fremden Ländern und Menschen berichten Waldemar Bonsels, Indienfahrt (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, DM 8.50), Werner Hopp, Tropisches Südamerika (Safari Verlag, Berlin, DM 9.50), Ernst Herrmann, Das Nordpolarmeer (ebd., 9.50).

Bonsels Buch, reichhaltig in seinen Themen und fließend geschrieben, bedarf keiner

besonderen Empfehlung (Auflage 453 Tausend). Die Ausstattung des Buches ist sehr vornehm gehalten. „Tropisches Südamerika" enthält 14 Karten und 260 Seiten. Im Mittelpunkt der teils belehrenden, teils unterhaltenden Darstellung steht der gigantische Plan der UNESCO, im Amazonasgebiet Millionen von Menschen anzusiedeln. Zahlreiche persönliche Erlebnisse des Verfassers beleben die Darstellung und lassen keine Langeweile aufkommen. „Das Nordpolarmeer", ein Mittelmeer zwischen USA und der Sowjetunion, zwischen Europa und Asien, versteht der Verfasser in seiner Bedeutung für das Flugwesen der Zukunft dem Verständnis nahezubringen. Er spricht von diesem Meer als einem Brennpunkt erdumspannender Verkehrsstraßen, sobald Flugsicherheit und Schnelligkeit vervollkommnet sind.

Der Safari-Verlag, Berlin, hat Brehms Tierleben in einem Bande als Volksausgabe neu herausgegeben. 330 Abbildungen auf drei Farbdrucktafeln, 88 Kunstdrucktafeln und im Text beleben die ansprechenden Ausführungen. Der Preis (DM 15.—) ist bei der prächtigen Ausstattung des Buches, das in Ganzleinen erscheint, sehr mäßig. Ein Buch, das die heranwachsende Jugend wie den Erwachsenen in gleicher Weise interessieren wird.

Die für uns so seltsame und weithin fast völlig unbekannte „Wunderwelt der Tiefsee" mit ihren zahlreichen Rätseln und Problemen erschließen Klaus Günther-Kurt Deckert in einem höchst erregenden Band mit vielen Abbildungen (240 Seiten, Berlin-Grunewald, F. A. Herbig, DM 9.80). Von Kapitel zu Kapitel wächst das Staunen vor dem bisher Erforschten — und die Ahnung von dem Umfang der Fragen, die es in diesem buchstäblich „dunklen" Gebiet noch zu enträtseln gilt.

Unbeschwert von wissenschaftlichen Problemen, dafür ganz aus der Fülle des Herzens geschöpft, gibt sich der Band „Tiergeschichten aus dem alten Rußland", in dem J. v. Guenther acht klassische Erzählungen russischer Dichter um die (auf echt russische Weise gesehene) Welt des Tieres darbietet (290 S., Speyer, Pilger-Verlag, DM 5.90).

Einen nachdrücklichen Hinweis verdient der Sammelband „Die Natur das Wunder Gottes im Lichte der modernen Forschung", in 5. Auflage herausgegeben von Wolfgang Dennert (361 S., Bonn, Athenäum-Verlag, DM 12.60), in dem namhafte Forscher — darunter Max Planck, Bernhard Bavink, Hans Driesch, Pascual Jordan — in 28 Beiträgen eine Sicht der organisch-anorganischen Welt auf theistischer Grundlage entwickeln.

Gerne wird mancher Hermann Lechners „Grundzüge der Literaturgeschichte" (DM 9.80) auf dem Weihnachtstisch sehen. Die kurzen, klaren Darstellungen, vor allem der modernen Dichter, sind vom Geist des ganzen Buches geprägt, das darauf ausgeht, die Dichtung vom abendländischen Gesichtspunkt her zu sehen (Innsbruck, Tyrolia).

Ein prachtvolles Geschenkwerk ist die dreibändige „Illustrierte Weltgeschichte" des Benziger-Verlages (Einsiedeln-Köln; 394, 270 und 580 S., DM 60.—), die, vornehm ausgestattet, reich bebildert, didaktisch geschickt und übersichtlich gegliedert, das Weltgeschehen von der grauen Vorzeit bis in die jüngste Vergangenheit (1948) aus katholischer Sicht zur Darstellung bringt, mit besonderer Berücksichtigung der Kultur- und Kirchengeschichte sowie der schweizerischen Belange.

Freunde synchronistischer Tafeln seien nochmals auf die ebenso originelle wie zuverlässig gearbeitete Kulturgeschichte hingewiesen, die es unter dem bescheidenen Titel „Kleiner Kulturfahrplan" mittlerweile schon auf vier Bände gebracht hat (Herausgeber Dr. Werner Stein, Verlag Herbig, Berlin). Das über den ersten Band (1749 bis 1900) in dieser Zeitschrift Gesagte (vgl. Bd. 140, S. 318) gilt auch für den 2. bis 4. Band (1492—1749, DM 4.80; 1200—1492, 0—1200 je DM 6.80). Die zwei letzten noch ausstehenden Bändchen (Anbeginn bis Christus, 1900—1950) sollen noch dieses Jahr erscheinen.

Eine Spitzenleistung, was Inhalt, Zuverlässigkeit, Ausstattung und Preis betrifft, bedeutet „Herders Volkslexikon", mit dem der Verlag Herder das Jubiläum seines 150-jährigen Bestandes würdig eröffnet (DM 8.80). Es ist mit seinen 35000 Stichworten auf über 2000 Spalten ein Auskunftsmittel für jedermann, wie es sich in dieser Preislage besser nicht denken läßt.

Zum Schluß der kleinen Übersicht noch der Hinweis auf ein Werk, das jedem, der viel mit Büchern umgeht, eine Freude sein wird: Richard Mummendey, „Von Büchern und Bibliotheken" (348 Seiten, Buchgemeinde Bonn, DM 14.80). Der erste Teil „Von Schrift und Buch" bietet alles Wissenswerte über Schreib- und Druckwesen einschließlich Buchschmuck in alter und neuer Zeit, der zweite Teil „Von Bücherfreunden und Bibliotheken" gibt eine Einführung in das Bibliothekswesen, die vor allem der bibliothekarische Nachwuchs begrüßen wird.

## Kunstbücher

Unter den Neuerscheinungen der darstellenden Kunst finden sich ausgezeichnete Werke, sowohl was Ausstattung wie Inhalt angeht. Im Verlag des Druckhauses Tempelhof, Berlin, erschien in Großformat von

Ulrich Christoffel „Hans Holbein der Jüngere" (DM 28.—). Schon ein flüchtiger Blick auf das Bildmaterial läßt erkennen, welcher Reichtum hier ausgebreitet wird. Die Mehrfarbendrucke sind hervorragend gelungen. 114 Seiten Text geben Einstimmung und Hintergrund für das Verständnis.

Wilhelm Müselers „Europäische Malerei" (Berlin, Safari Verlag, DM 14.50) bietet in einem vorzüglich ausgestatteten Band einen Überblick über die gesamte europäische Malerei von Giotto bis zur Modernen. Neben vielen bekannten Bildern finden sich weniger häufig gesehene und unbekannte. Die Bilder werden in fruchtbarer Weise unter Sammelthemen, wie etwa „Expressionistische Landschaften", „Das Problem der Bewegung" usf. zusammengefaßt und erläutert. Der Schluß des Buches enthält ein kleines Kunstlexikon.

Eine weitere prachtvolle Neuerscheinung des gleichen Verlages ist Karl Schefflers „Venezianische Malerei" (DM 14.50). Auf nahezu 200 Seiten werden in Kupfertiefdruck die schönsten Werke von Tizian, Giorgione, Paolo Veronese, Tintoretto u. a. dargeboten: eine wahrhaft üppige Flora, eine Fülle von Kostbarkeiten und verfeinerter Sinnlichkeit.

Hans Werner Hegemann erschließt in dem Band „Der Engel in der deutschen Kunst" (R. Piper, München, DM 12.—) eines der schönsten und edelsten Themen der deutschen Kunst. Die Darstellungen sind mannigfaltig. Von majestätischer Kraft über zartsinnige Innerlichkeit bis hin zur leicht spielerischen Unbeschwertheit sinnlicher Darstellungsfreude reicht der Ausdruck: ein Spiegelbild der jeweiligen Zeit und ihrer Stellung zum Übersinnlichen.

Von der bekannten Langewieschen Bücherei (Königstein, Taunus) liegen die Bändchen „Vierzehnheiligen", „Der Dom zu Naumburg", „Moritz von Schwind" (je DM 2.40) vor. Die Darstellungen, Buntdruck und Schwarzweißdruck, sind trotz Einfachheit der Aufmachung recht gut, die Bücher selbst preiswert.

Künstlerisch wertvoll wegen der glänzenden Wiedergabe sehr zarter Aquarelle, aber auch lehrreich ist der Blumen-Atlas, dessen erste Lieferung, mit 15 achtfarbigen Offsetdrucken, im Verlag F. A. Herbig, Berlin, erschienen ist (DM 4.80). Das Gesamtwerk soll 20 solcher Lieferungen umfassen, eine wahre Freude für den Blumenfreund.

## Jugendbücher

Zwei gute Jungenbücher brachte der Verlag Herder, Freiburg, heraus: F. Mühlenweg, „Großer-Tiger und Kompaß-Berg" und (vom gleichen Verfasser) „Null Uhr fünf in Urumtschi". Beide Bücher schildern die Abenteuer einer Reise durch die Wüste Gobi, von der Sven Hedin in einem Vorwort sagt: „Je tiefer man in ihre rätselvolle Mystik eindringt, umso mehr wird man von ihr berauscht, man fühlt sich von ihr verzaubert" (je Band DM 5.80, beide Bände zusammen DM 10.—).

Eine besondere Gabe für Jugendliche ist das in Ganzleinen gebundene, mit vielen Federzeichnungen geschmückte Werk von Cecily Hallack, „Das Abenteuer des Amethyst" 366 S., München, Kösel-Verlag, DM 11.80). Das Buch, von einer Engländerin geschrieben, hat in der Heimat der Autorin große Beachtung gefunden. Es unternimmt den originellen Versuch, jungen Menschen den christlichen Glauben in der Form einer spannenden Abenteuergeschichte nahezubringen.

Den bekannten Büchern von Thurmair-Rick „Das helle Segel" und das „Siebengestirn" tritt ein drittes zur Seite „Pfad der Wenigen" (Verlag Herder, Freiburg, DM 9.60). Ein rechtes Jungenbuch, das an Hand von spannenden Erzählungen Fragen des Jungen an das Leben und die Welt zu beantworten sucht. Viele Bildbeilagen verschönern und bereichern das Buch.

An die älteren Jugendlichen und deren Führer wendet sich „Die Runde der Treuen", Werkstoff zur Schulung und Bildung katholischen Jugendführertums, herausgegeben von Dr. Alois Brems (Paulus Verlag, Recklinghausen). Die Absicht ist Bildung und Festigung der jungen Menschen. Einige der Hauptkapitel des Buches sind: Persönliche Formung, Pädagogische Führung, Musische Aufgaben, Soziale Verantwortung usf.

Mitteilung der Schriftleitung. Der Beitrag von Hugo Rahner zur Enzyklika „Humani generis", der dieses Heft eröffnet, ist erstmals in der „Schweizer Rundschau" (Einsiedeln, Verlag Benziger) erschienen. Wir verweisen bei dieser Gelegenheit auf das Sonderheft „Mensch, Staat und Wirtschaft" dieser Zeitschrift (Oktober/November 1950, außer Abonnement sFr. 4.50, 120 S.), das sechzehn Beiträge namhafter Autoren, darunter Prof. Berkenkopf, J. David, F. Utz O. P., zu diesem wichtigen Thema bringt.

# Die Kirche zwischen Ost und West

Von MAX PRIBILLA S. J.

Am 3. September 1941 schrieb Präsident Roosevelt an Papst Pius XII.: „Nach meiner Meinung ist es Tatsache, daß Rußland von einer Diktatur beherrscht wird, deren Wesen ebenso streng ist wie das der Diktatur in Deutschland. Hingegen glaube ich, daß diese russische Diktatur für die Sicherheit anderer Nationen weniger gefährlich ist als die deutsche Form." Dieses Wort ist eines der Schlüsselworte, das die Ursachen für die heutige Lage der Welt und zumal Europas erschließt. Indem Amerika und England in den Jahren vor 1945 dem einen Kriegsziel, den Nationalsozialismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, ihre ungeteilte Aufmerksamkeit zuwandten und in der Tat Deutschland bis über die Grenzen zerschlugen, in denen es noch einen gesunden Wirtschaftskörper und eine defensive Kraft darstellen konnte, gewahrten sie nicht, daß sich ihr östlicher Verbündeter, den sie mit so reichlichen Hilfsmitteln und so weitgehenden Zugeständnissen unterstützten, zu einer Macht erhob, die an Gefährlichkeit den Nationalsozialismus unvergleichlich übertrifft. Die kurzsichtige Kriegs- und Nachkriegspolitik der Westmächte ermöglichte den Russen den Vormarsch bis zum Herzen Europas, und daraus ergab sich eine so furchtbare Bedrohung des ganzen westlichen Kulturkreises, wie sie in solchem Maße viele Jahrhunderte nicht mehr in Erscheinung getreten ist. Seit der bedingungslosen Kapitulation Deutschlands hat sich über Europa, ja über alle Völker der Erde das Gespenst des Kommunismus aufgerichtet. Nicht als ob die geistige Anziehungskraft des Kommunismus so groß wäre, sondern weil er in der ganzen Welt durch die russische Militärmacht gestützt wird, gegen die es bis jetzt keinen genügenden Schutz gibt.

Gaben sich die Westmächte nach Beendigung des Krieges der Hoffnung auf eine allgemeine Befriedung („appeasement") hin, so zeigte Sowjetrußland im Laufe der Jahre durch sein immer wiederholtes Nein und die brutale Errichtung von Satellitenstaaten, daß es sein altes Ziel der kommunistischen Weltrevolution nicht aufgegeben hat. Je deutlicher diese Absicht zutage trat, umso schärfer wurde der Gegensatz zwischen dem kommunistischen und dem nicht kommunistischen Teil der Welt, ein Gegensatz, den man kurz als die Spannung oder den Kalten Krieg zwischen Ost und West bezeichnet. Es stehen sich hier zwei politische, wirtschaftliche und ideologische Systeme gegenüber, zwischen denen eine Versöhnung oder auch nur Verständigung so schwer ist oder fast unmöglich scheint, weil sie nicht nur Verschiedenes wollen, sondern auch eine verschiedene Sprache reden. Die Gefahr aber, die heute dem Westen vom Osten droht, hätte verhütet werden können, wenn man im Westen eine klare Vorstellung vom russischen Kommunismus gehabt und dementsprechend gehandelt hätte. Statt dessen hat

man nicht nur während des Krieges, sondern auch noch beträchtliche Zeit nach dessen Abschluß dem Kommunismus Vorschub geleistet, weil man in ihm einen unentbehrlichen Verbündeten im Kampfe gegen Nationalsozialismus und Militarismus sah. Es hat lange gedauert, bis dieser Wahn zerstob. All die vielen Beratungen und Konferenzen, die nun seit dem jähen Erwachen aus einem betäubenden Traum von den westlichen Staatsmännern, Politikern und Militärs untereinander abgehalten werden, sind nur tastende Versuche, die großen Fehler der Vergangenheit wieder gutzumachen. Ob und wie ihren Bemühungen ein Erfolg beschieden sein wird, vermag heute niemand zu sagen. Wir sind daher gezwungen, in Unsicherheit und Ungeborgenheit zu leben. Bei allen äußeren Maßnahmen, die als solche gewiß unentbehrlich sind, weil es sich im Kampf zwischen Ost und West nicht nur um Ideen, sondern auch sehr wesentlich um die Macht handelt, muß aber als selbstverständlich gelten, daß der Kommunismus wirksam nur dann überwunden werden kann, wenn er innerlich, das heißt durch einen neuen Geist und soziale Reformen überwunden wird.

Die katholische Kirche hat sich über Wesensgehalt und Ziele des Kommunismus weder getäuscht noch täuschen lassen. Schon bei seinen ersten Anfängen hat Pius IX. in der Enzyklika „Qui pluribus" vom 9. November 1846 vor ihm gewarnt, weil er alle Rechte und die menschliche Gesellschaft als solche von Grund aus umstürze. Insbesondere aber hat Pius XI. in seiner großen Enzyklika „Divini Redemptoris" vom 19. März 1937 — sie erschien fast gleichzeitig mit seinem Rundschreiben über den Nationalsozialismus — den atheistischen und bolschewistischen Kommunismus sowohl nach seinen ideologischen und geschichtlichen Voraussetzungen als auch nach seinen praktischen Folgerungen klar geschildert und die Mittel zu seiner geistigen Überwindung angegeben (AAS 1937, 65—106). Der Kommunismus wird als Ausgeburt des krassesten Materialismus gekennzeichnet, als System eines entpersönlichenden, versklavenden Kollektivismus mit seinem Terror und seiner Forderung nach unbedingtem Glauben und widerspruchsloser Hingabe bis zur Selbstvernichtung. Der Kommunismus versuche, die gesellschaftliche Ordnung und die christliche Kultur völlig zu vernichten, und ausdrücklich erklärt der Papst, daß die Kirche zu einem solchen Unterfangen, das sich gegen Wahrheit, Gerechtigkeit und alle unvergänglichen Werte richte, nicht schweigen könne. Die katholische Kirche verurteilt also mit aller Eindeutigkeit die kommunistische Ideologie und Praxis und setzt ihr ein entschlossenes Nein entgegen, ohne mit dem Gedanken zu spielen, unüberbrückbare Gegensätze vereinigen zu wollen.

Sehr beachtenswert ist, unter welchen Umständen diese wichtige päpstliche Kundgebung erfolgte. Es war damals die Zeit, als Rußland wegen der sich anbahnenden politischen Entscheidungen als Bundesgenosse umworben wurde und man vielerorts in gewollter Blindheit die Augen vor der grauenhaften Wirklichkeit des Kommunismus verschloß. Der Papst bemerkt hierzu: „Eine weitere mächtige Hilfe zur Verbreitung des Kommunismus ist ein wahres Komplott des Schweigens bei einem Großteil der nichtkatholischen Weltpresse. Wir sprechen von einem Komplott; denn anders läßt es sich nicht erklären, daß eine Presse, die sonst so darauf aus ist, auch gering-

fügige Tagesereignisse aufzugreifen und ans Licht zu ziehen, es über sich gebracht hat, die ungeheuren Verbrechen, die in Rußland, in Mexiko und in einem großen Teil Spaniens begangen werden, so lange zu verschweigen und so wenig über eine derartig ausgedehnte Weltorganisation, wie es der Kommunismus von Moskau ist, zu berichten." Dieses Komplott des Schweigens hat ja in der Tat dem Bolschewismus viel geholfen, zu einer so überragenden Macht zu gelangen.

Das scharfe Rundschreiben des Papstes darf natürlich nicht als eine einseitige oder gar politische Stellungnahme gegen den „Osten" gedeutet werden. Gegen „Ost" erklärt der Papst sich nur insoweit, als man darunter die Träger und Propagandisten des Bolschewismus versteht. Es liegt ihm aber völlig fern, den Osten schlechthin als eine bolschewistische, antichristliche Macht zu betrachten. Gibt es doch im Osten viele, die das christliche Kulturerbe auch unter dem Terror des totalitären Systems hochhalten, und die Völker des Ostens sollen ebenso wie die des Westens von dem Druck des Bolschewismus erlöst werden und als gleichberechtigte Glieder der menschlichen Gesellschaft die Früchte eines gesicherten Friedens genießen. Und wie der Papst nicht an eine allgemeine Verurteilung des Ostens denkt, ebensowenig an eine Parteinahme für den Westen. Mit äußerstem Bedauern stellt er die auch hier herrschenden sozialen Mißstände fest und hebt eigens hervor, daß nicht nur der Liberalismus, sondern auch Katholiken durch ihr unsoziales Verhalten nicht wenig dazu beigetragen hätten, die Arbeiterschaft dem Christentum zu entfremden und für die Wahnideen des Kommunismus anfällig zu machen. Überdies hat ja der Westen dem Osten die Theorien geliefert, mit denen dieser jetzt gegen den Westen zurückschlägt.[1]

Worauf es dem Papst ankommt, ist die Schaffung völliger Klarheit über Wesen und Ziele des Kommunismus als einer materialistischen und antichristlichen Bewegung, um dadurch alle Christen, ja alle Menschen, die an Gott und eine sittliche Weltordnung glauben, zu einer entschlossenen, grundsätzlichen Ablehnung des Kommunismus zu veranlassen. Darum geschah es in praktischer Weiterführung dieser Entscheidung, wenn unter Pius XII. die Kongregation des Heiligen Offiziums durch Erlaß vom 1. Juli 1949 erklärte, daß kein Katholik Förderer und Verteidiger des Kommunismus sein könne und dürfe.[2] Die deutliche Scheidelinie, die damit gezogen wird, soll alle Katholiken zu einer tatkräftigen Abwehr des Kommunismus antreiben. Das heißt aber nicht, daß wir nun beständig Fanfaren gegen den Kommunismus blasen und uns in einen sturen Antikommunismus verrennen sollen. Abgesehen davon, daß bloße Antihaltungen unfruchtbar sind, müssen wir ja auch stets an die Menschen denken, die unter dem Terror des Bolschewismus leben und bei aller Treue zu ihrer inneren Überzeugung doch oft zu Anpassungen genötigt sind, die auch nach der Weisung Christi (Mt 10, 16) möglich und geraten sein können. Jedes unbesonnene Vorgehen würde dem Gegner Waffen liefern und neue Verfolgungen von seiten der Machthaber

[1] Daß der Westen für die Entstehung des Kommunismus verantwortlich ist und in ihm sein Gericht erfährt, wird in dem sehr empfehlenswerten, in USA weit verbreiteten Buch von Msgr. Fulton J. Sheen, Der Kommunismus und das Gewissen der westlichen Welt (Berlin 1950, Morus-Verlag, geb. DM 5.—) näher und treffsicher ausgeführt.

[2] Vgl. AAS 1949, 334 und diese Zeitschrift 144 (August 1949) 451—460.

hervorrufen. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß wohl auch Daniel in der Löwengrube die Löwen nicht mutwillig in den Schwanz gekniffen habe. Jedenfalls sollten wir von den Brüdern und Schwestern in der babylonischen Gefangenschaft keine Taten und auch keine Unterlassungen erwarten oder fordern, zu denen wir selbst in gleicher Lage nicht bereit wären. Aber anderseits dürfen Klugheit und Anpassung die grundsätzliche Scheidelinie nicht verwischen, die durch die Rücksicht auf Wahrheit und Gerechtigkeit geboten ist. Jede Nachgiebigkeit über diese Grenze hinaus würde sich in der Folge bitter rächen und der Sache schaden, die es zu verteidigen gilt.

Grundsätzliche Stellungnahme gegen den Kommunismus soll erst recht nicht bedeuten, daß die Kirche auf einen Kreuzzug, auf einen Krieg gegen den Kommunismus oder den Osten hinarbeite. Hoffend wider die Hoffnung, gibt sie den Glauben an eine friedliche Lösung der gewaltigen Spannungen nicht auf, die heute die Welt zerreißen und nicht zur Ruhe kommen lassen; denn der Krieg würde die Saat des Hasses noch vermehren und neues, unermeßliches Elend, auch in moralischer und religiöser Hinsicht, über die Menschheit bringen. Gott, der ein Gott des Friedens ist und die Herzen der Könige wie Wasserbäche lenkt (Prov. 21, 1), kennt in seiner Vorsehung auch für die Verworrenheit und Düsternis unserer Tage Wege des Heils, ohne daß wir gezwungen wären, zur Gewalt zu greifen.

Fragen wir nun zur Vergleichung und Ergänzung nach der Stellungnahme der evangelischen Kirchen zum Kommunismus, so können wir zunächst mit Befriedigung feststellen, daß viele Protestanten in Urteil und Haltung mit der katholischen Kirche völlig übereinstimmen. Wie gegenüber dem Nationalsozialismus haben auch unter dem Druck des Kommunismus vielfach Katholiken und Protestanten zu gemeinsamer Beratung und Tat zueinander gefunden und sich gegenseitig gestützt. Trotzdem ist bis jetzt von den evangelischen Kirchen im Ost-West-Konflikt keine solche grundsätzliche Absage an den Kommunismus erfolgt, die sich an Eindeutigkeit und Schärfe mit der katholischen vergleichen ließe. Die große Weltkirchenkonferenz, die vom 22. August bis 4. September 1948 in Amsterdam tagte, stand dem kommunistischen Problem von Angesicht zu Angesicht gegenüber, aber sie zog es an der entscheidenden Stelle vor, durch eine Flucht in die Abstraktion der Begriffe Kapitalismus und Kommunismus einer klaren Stellungnahme gegen den konkreten Kommunismus auszuweichen, wie er heute in seiner atheistischen, totalitären und gewalttätigen Form vor uns steht. In dieser Zeitschrift 143 (Januar 1949) S. 248—251 ist über diese Vorgänge berichtet und sind die Gründe angeführt worden, die gegen die Formel von Amsterdam sprechen. Es wurde dort schon erwähnt, daß die der Kirche empfohlene schwankende Einerseits-Anderseits-Haltung auch im evangelischen Lager, besonders bei den Angelsachsen, auf scharfen Widerspruch gestoßen ist.

Der zweite Kongreß des Internationalen Rates christlicher Kirchen, der Ende August 1950 in Genf tagte und 450 Delegierte aus 42 Ländern zählte, nahm einmütig eine Entschließung an, die den Kommunismus vom christlichen Standpunkt aus unbedingt verurteilt. In dieser Entschließung heißt es:

„Da der Kommunismus nach öffentlichen Erklärungen von Karl Marx, F. Engels, Lenin und Stalin erstens Atheismus, zweitens Revolution durch Gewalt und drittens auf Macht

gestützte und gesetzlich unbegrenzte Diktatur propagiert, und da seine Verheißung, eine Wirtschaftsdemokratie der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt herbeizuführen, ein Blendwerk ist, und da seine praktische Verwirklichung auf die Zerstörung der menschlichen Freiheit, Massensklaverei und häufige blutige ‚Säuberungen' hinausläuft, erklären wir, daß der Kommunismus wirtschaftlich, sittlich und geistig falsch ist. Wir rufen alle Christen, wo immer sie sich befinden mögen, auf, die wahre Natur des Kommunismus zu erkennen und zu verkünden. Wir verwerfen die verwirrte und mißleitende Erklärung der ersten Versammlung des Weltkirchenrates, der sich weigerte, einen festen Stand gegen den Kommunismus einzunehmen. Wir rufen allen denen, die durch den Kommunismus betrogen wurden, zu, sich aus seinen Banden zu befreien. Wir bezeichnen den ‚Friedensfeldzug' des Kommunismus als verräterisch und heuchlerisch im Lichte der offen ausgesprochenen Lehre J. Stalins von der Unvermeidlichkeit des Krieges und seinen offensichtlichen Kriegsvorbereitungen."[3]

Auch sonst ist nach Amsterdam in den protestantischen Kreisen das Thema „Die Kirche zwischen Ost und West" viel erörtert worden. Das ist sehr verständlich, weil die Bedrohung durch den Kommunismus seitdem noch bedeutend zugenommen hat und der Westen sich immer mehr bewußt wurde, daß der Kommunismus darauf ausgeht, mit gewalttätigen Mitteln seine brutale Herrschaft auszudehnen und die noch freien Völker durch Einschüchterung und innere Unterwühlung sturmreif zu machen. Diese Erörterungen, die in den letzten Jahren aus verschiedenen Anlässen namentlich in der Schweiz stattgefunden haben und das Für und Wider scharf herausheben, bieten einen guten Einblick in die Wichtigkeit und Umstrittenheit unserer ganzen Frage; sie haben inzwischen nichts von ihrer Zeitnähe verloren und sind zugleich geeignet, auf die katholische Stellungnahme und ihre Begründung neues Licht zurückzuwerfen.

Unter den Protestanten, die eine grundsätzliche Stellungnahme der Kirche gegen den Kommunismus ablehnen und für ihre strenge Neutralität im Ost-West-Streit eintreten, nimmt ohne Zweifel Karl Barth den ersten Platz ein, ja man kann ihn ohne weiteres als ihren eigentlichen Wortführer bezeichnen, dessen Ansichten von anderen Gleichgesinnten mit mehr oder weniger Abwandlungen wiederholt werden. (Auch was Martin Niemöller darüber sagt, ist im wesentlichen Barth en miniature.) Es genügt also vollauf, Barths Auffassung wie deren Gründe ins Auge zu fassen und auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Zunächst macht Barth ein Bedenken ganz allgemeiner Art geltend. Nach ihm darf die Kirche sich grundsätzlich überhaupt gegen keine Staatsordnung erklären, weil keine Staatsordnung absolut schlecht sei und in jeder, auch der schlechtesten, etwas von der Anordnung Gottes (Röm. 13, 2) fortbestehe.[4] So richtig der angegebene Grund ist, so falsch ist die daraus gezogene Schlußfolgerung; denn dann dürfte die Kirche auch gegen den Teufel nicht grundsätzlich Stellung nehmen, weil selbst dieser nicht absolut schlecht ist. Auch die Sünde dürfte dann nicht grundsätzlich bekämpft werden, weil sogar in ihr nach den Worten des heiligen Thomas[5] etwas von der Vernunft-

das ist eben die Frage!

[3] Vgl. „Basler Nachrichten" Nr. 359 v. 24. 8. 1950. Der Internationale Rat christlicher Kirchen darf nicht mit dem „Ökumenischen Rat der Kirchen" oder Weltkirchenrat (der in Amsterdam tagte) verwechselt werden, zu dem er vielmehr im Gegensatz steht. Es handelt sich um eine kleine, sehr aktive Gruppe amerikanischen Ursprungs, deren Präsident Pfarrer Carol MacIntire (Bible Presbyterian Church, Collingswood, N. Y.) ist.

[4] Karl Barth, Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948 (Zollikon-Zürich 1948, Evangelischer Verlag) 34. 39. 50.

[5] S. th. 1, 2, q. 73, a. 2: „Malum, si sit integrum, destruit se ipsum ... Non enim posset remanere substantia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis."

ordnung verbleibt. Entscheidend für die Bejahung oder Ablehnung einer Staatsordnung ist die Frage, ob sie im wesentlichen ihrer Aufgabe gerecht wird. Die Umkehrung der rechten Ordnung kündet sich dann an, wenn statt des Gesamtwohls der Vorteil einer Person oder einer Partei ausschließlich maßgebend ist. Kann aber ein Staat seine Macht schlimmer mißbrauchen, als wenn er sich selbst an die Stelle Gottes setzt (2 Thess. 2, 4) und die Gewissen der Staatsangehörigen zum unbedingten Gehorsam gegen seine Anordnungen zwingt? Ein solcher Staat ist grundsätzlich abzulehnen, auch wenn z. B. seine Verkehrs- und Handelspolitik einwandfrei sein sollte und darin etwas von der Anordnung Gottes fortwirkt. Auch offensichtliche soziale und technische Fortschritte können einen solchen Staat nicht rechtfertigen, weil er sein diesseitiges „Paradies" nur unter völliger Mißachtung aller Gottesrechte und aller Menschenwürde zu verwirklichen trachtet; denn wo die Staatsgewalt ihre Aufgabe darin sieht, die Glieder des Volkes zu überlisten und zu versklaven, da ist der Staat keine sittliche Gemeinschaft und keine Anordnung Gottes mehr.[6]

Sodann beantwortet Barth die Frage, warum er, der einst so oft seine deutschen Glaubensgenossen zu tapferem Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufrief und ihnen ihre zögernde, schwächliche Haltung zum Vorwurf machte,[7] nun der Kirche gegenüber der kommunistischen Herrschaftsform eine so auffallende Zurückhaltung empfehle. Er glaubt das Rätsel des ihm zugeschriebenen Widerspruchs aus dem wesentlichen Unterschied zwischen Nationalsozialismus und Bolschewismus lösen zu können, indem er schreibt:

„Die Sache des russisch-kommunistischen Ostens ist zweifellos eine ausgesprochen gottlose Angelegenheit: die Sache eines falschen Glaubens, dem entsprechend das Christentum dort als eine aus pädagogisch-taktischen Gründen unbequeme Sache angesehen und behandelt wird: vorläufig geduldet, aber in der Erwartung, daß es im Zuge der Entwicklung, nämlich im Anbruch des großen Reichs der sozialistischen Gerechtigkeit, von selbst verschwinden werde, wobei dann einige Nachhilfe gewiß nicht ausgeschlossen sein dürfte. Man beachte aber, daß der Kommunismus in seinem Verhältnis zum Christentum im Unterschied zum Nationalsozialismus eines nicht getan hat und seinem Wesen nach auch nicht tun kann: er hat nie den geringsten Versuch gemacht, das Christentum selbst umzudeuten, zu verfälschen, sich selbst in ein christliches Gewand zu hüllen. Er hat sich des eigentlichen Grundfrevels des Nationalsozialismus, der Beseitigung des wirklichen Christus durch einen nationalen Jesus, er hat sich des Antisemitismus nie schuldig gemacht. Er hat von falscher Prophetie nichts an sich. Er ist nicht antichristlich. Er ist kaltschnauzig achristlich. Ihm scheint das Evangelium überhaupt noch nicht begegnet zu sein. Er ist brutales, aber wenigstens ehrliches Gottlosentum."[8]

Es besteht kein Anlaß, die scharfe Verurteilung der abstoßenden nazistischen Heuchelei irgendwie zu mildern; der Nationalsozialismus hat es in der Tat versucht und leider auch bei vielen Dummen erreicht, sich in ein

---

[6] Näheres darüber in dieser Zeitschrift 141 (März 1948) 415—418; ebenso M. Pribilla, Deutsche Schicksalsfragen (Frankfurt 1950, Verlag Josef Knecht) 294—297.

[7] Es sei hier erwähnt, was Viktor von Weizsäcker in seinen „Begegnungen und Entscheidungen" (Stuttgart 1949, Koehler) 20f. über Barth bemerkt: daß er „zwar im Existenzkampf der deutschen Protestanten ein Stück Weges mitging, dann aber sich in die Schweiz begab, um dort in zwar wirksamer und wohl durchaus nicht fehlerhafter Weise den Kampf gegen die Feinde der christlichen Religion und damit gegen die nationalsozialistische Führung fortzusetzen; aber seine deutschen Amtsbrüder, und darunter gerade solche, für die er geistig verantwortlich war, wanderten ins Konzentrationslager."

[8] Karl Barth, Die Kirche zwischen Ost und West (Zollikon-Zürich 1949, Evangelischer Verlag) 23f. Sperrungen wie im Original.

christliches Gewand zu hüllen. Aber wie steht es mit dem „ehrlichen Gottlosentum" der Kommunisten? Ist es nicht schamlose Heuchelei, wenn sie mit allen Mitteln der Propaganda und des Terrors den Atheismus verbreiten, zugleich aber die brutalste Verfolgung und Unterdrückung des Christentums als Schutz der Religionsfreiheit ausgeben und sich selbst als die Verteidiger des Staates gegen die Übergriffe der Kirche hinstellen? Ist es ihnen durch diese verlogene, wahrhaft teuflische Taktik nicht bereits gelungen, die russisch-orthodoxe Kirche völlig zu umgarnen und zur Wegbereitung und Verschleierung ihres marxistischen, atheistischen Systems zu mißbrauchen?[9] Die Behauptung aber, daß der Kommunismus von falscher Prophetie nichts an sich habe, ist gerade das genaue Gegenteil der Wahrheit. Es stellt sich doch immer klarer heraus, daß der Kommunismus nicht nur ein politisches und wirtschaftliches System ist, sondern auch säkularisierte Religion, Religionsersatz mit allen erbärmlichen Eigenschaften eines Ersatzes; er ist der Islam des 20. Jahrhunderts, der seine Gläubigen mit der Hoffnung auf ein irdisches Paradies fanatisiert und keine Ungläubigen neben sich duldet. Ohne seine falsche Prophetie, die bewußt vor der Wirklichkeit die Augen verschließt, wäre der Kommunismus nicht möglich und seine Propaganda zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Aber er hat seine falsche Prophetie anscheinend so vollkommen getarnt, daß selbst ein Mann wie Karl Barth sie nicht entdeckte. Wer ferner etwas von den rohen und niederträchtigen Methoden kennt, mit denen die Gottlosenbewegung in Rußland alles verhöhnt und in den Schmutz zieht, was dem Christen heilig ist, wird ein großes Fragezeichen hinter die Vermutung Barths setzen, daß den Bolschewiken Christus vielleicht überhaupt noch nicht begegnet sei. Was endlich die „einige Nachhilfe" anlangt, mit der die Kommunisten ihre Sache weitertreiben, so sind in der rauhen Wirklichkeit unter dieser zarten Andeutung Entrechtung und Versklavung von Millionen Menschen, ihre Verschleppung in Konzentrationslager und Bergwerke, „Säuberungen", Enteignungen, Umsiedlungen und ähnliche „Nachhilfen" zu verstehen.

Warum Barth aber — im Unterschied zu seiner eigenen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus — jetzt einem offenen Protest der Kirche gegen den Kommunismus widerrät, dafür gibt er weiterhin drei Gründe an:

„Es könnte das, was von der Kirche als solche Parteinahme verlangt wird, praktisch in großem Unterschied zu damals nur in einem billigen, müßigen und unnützen Gerede bestehen: billig darum, weil es heute keinerlei geistige Anstrengung und keinerlei Einsatz erfordert, das, was wir alle gegen den östlichen Kommunismus auf dem Herzen haben, hier, im sicheren Westen, noch und noch einmal auszusprechen — müßig darum, weil das tief Unerfreuliche der östlichen Sache so auf der Hand liegt, daß es sich wirklich nicht lohnt, christlich noch einmal zu sagen, was weltlich ohnehin und bis zum Überdruß in jeder Zeitung gesagt wird — und unnütz darum, weil wir mit solcher Parteinahme dem wilden Mann im Osten bestimmt nicht den geringsten Eindruck machen, bestimmt keinem einzigen Menschen, der dort unter dem wilden Mann zu leiden hat, damit helfen würden und weil solche Parteinahme gerade auch in den christlichen Kirchen des Ostens das Letzte ist, was von uns erwartet ist."[10]

Diese Ausführungen, die so selbstsicher vorgetragen werden, verkennen gänzlich die wahre Lage sowohl im Westen wie im Osten; sie verharmlosen

[9] Über die politische Lage der orthodoxen Kirche in Sowjetrußland vgl. „Die Wandlung" (Heidelberg 1945/46) 903—917.

[10] Wie Anmerkung 8, S. 26.

die vom Kommunismus drohende Gefahr und verleiten die Christen zur Passivität, wo höchste Wachsamkeit und entschlossenste Einsatzbereitschaft geboten sind. Zwar ist die kommunistische Propaganda in ihrer plumpen und primitiven Art für jeden kritisch denkenden Menschen leicht durchschaubar, aber deshalb darf sie keineswegs unterschätzt werden. Die Zahl der politisch Urteilslosen ist in allen Ländern sehr groß, und wenn eine brutale Macht hinter den Lügen steht, finden sie bei vielen Gehör und Glauben. Haben wir es doch am Nationalsozialismus erlebt, was eine unaufhörliche, eindringliche Propaganda vermag. In verschiedenster Weise gefährdet ja der Kommunismus uns alle, und es ist keine Übertreibung, wenn Ernst v. Hippel[11] schreibt: „Als ein Mensch, in dem der Bolschewismus als eine moralische Erkrankung in leichter oder tödlicher Form ausbrechen kann, muß sich heute nahezu jeder betrachten, der mit der europäischen Zivilisation direkt oder indirekt in Verbindung steht, und er ist so der Möglichkeit nach Bolschewist, so wie er der Möglichkeit nach von Tuberkulose ergriffen werden kann."

Es ist auch im Westen durchaus nicht so, als ob „es heute keinerlei geistige Anstrengung und keinerlei Einsatz erfordert", den Kommunismus in seinem wahren Wesen zu erkennen und mutig gegen ihn aufzutreten. Allzu viele Kräfte sind am Werk, ihm durch Vernebelung und Einschüchterung die Bahn zu ebnen. Und gewiß nicht ohne Erfolg, wie die weitverbreitete Angst und die große Zahl der „Rückversicherer" beweisen. Molotows bekanntes Wort „Alle Wege führen heute zum Kommunismus" soll und will den Schein der Unwiderstehlichkeit wecken und von vornherein die Vergeblichkeit aller Bemühungen gegen den Siegeslauf des Kommunismus einhämmern. Der kommunistische Krankheitsstoff gedeiht dort am besten, wo der soziale Körper geschwächt und dadurch für die Ansteckung anfällig geworden ist. Der Westen hat aber noch lange nicht sein seelisches Gleichgewicht wiedergefunden und ist daher gegen die Versuchung einer listigen, getarnten Propaganda keineswegs gefeit. Es gehört ja zu den großen Schattenseiten unserer in beständigen Aufregungen und Sensationen lebenden Zeit, daß die Menschen Fähigkeit und Bereitschaft zu ruhigem, logischem Denken verloren haben. Wir wissen, daß der Kreml Unsummen für eine Propaganda aufwendet, die vor keiner Verdrehung, Lüge und Drohung zurückschreckt. Aber wir wissen nicht, welche Zeitungen, Journalisten und Rundfunksprecher im Westen von Moskau gekauft sind, um das kommunistische Gift in westlicher Verpackung zu verabreichen. Selbst ein Teil der westlichen Intelligenz ist so oder so für den Osten gewonnen und entfaltet eine verborgene, aber deshalb um so wirksamere Werbetätigkeit. Nicht wenige „freie" Geister suchen als „Edelbolschewisten" sich den Anschein des Weitblicks und einer überlegenen Unbefangenheit zu geben. Man beachte nur, wie in vielen öffentlichen Blättern des Westens sich ein aufgeblähter Snobismus breitmacht, der alles mit Spott und Hohn überschüttet, was mit dem Stempel des Bürgerlichen versehen wird. Dagegen werden Leben und Werk der „großen" kommunistischen Revolutionäre mit einer Ausführlich-

[11] Der Bolschewismus (Duisburg 1948, H. E. Visser) 41. Diese kleine Schrift unterrichtet in knappster, klarer Zusammenfassung über Wesen und Ziele, Entwicklung und Überwindung des Bolschewismus.

keit und Bewunderung geschildert, als handle es sich um Heroen der Menschheit. Dazu arbeitet in allen Ländern eine bestochene, mit reichen Geldmitteln unterstützte und mit wahren Verbrechern durchsetzte Fünfte Kolonne für den Kommunismus und sucht durch Streiks, Sabotagen und Aufstände das wirtschaftliche Leben in Unordnung zu bringen. Wie einst die Nationalsozialisten in der Kampfzeit, so ziehen jetzt die Kommunisten im Lande herum und verbreiten mit Hinweis auf den Einmarsch der Russen Angst und Schrecken durch ihre Flüsterpropaganda: „Wir kommen!" Alles aber, was die Verwirrung und die Angst steigert, mindert die Widerstandskraft und erzeugt gerade jene Verzweiflungsstimmung, die der Kommunismus wünscht und benötigt, um zu seinem Ziel zu gelangen.

Das alles sind warnende Anzeichen der heraufziehenden Gefahr, so daß auch die Christen des Westens eines erhellenden und stärkenden Wortes der Kirche bedürftig sind; denn die einfachen Gläubigen entbehren der Einsicht und der Einsichtsquellen, die etwa einem Theologieprofessor zur Verfügung stehen, und ihnen ist darum vieles unklar und verschwommen, was diesem völlig selbstverständlich scheint. Ist es nicht bezeichnend, daß auch im Westen sowohl katholische wie evangelische Geistliche das sogenannte Friedensmanifest von Stockholm unterschrieben haben, ohne zu ahnen, daß sie in ihrer treuherzigen Friedensliebe einem Propagandamanöver des Kominform zum Opfer fielen und Verwirrung in den eigenen Reihen stifteten? Denn was bedeutet Freiheit, Frieden, Ächtung der Atombombe usw. im Munde der Kommunisten? Da Überlistung, Zermürbung und Einschläferung aller Gegenkräfte zur Propaganda des Kommunismus gehören, ist es von größter Wichtigkeit, daß die Kirche ihr Wächteramt treu versieht, um die Menschheit immer wieder auf die ihr drohenden Gefahren hinzuweisen und dadurch zu wacher und nachhaltiger Abwehr anzuspornen.

Das klare, unerschrockene Wort der Kirche ist aber besonders notwendig und wirksam für den Osten, das heißt für alle Christen, die unter dem Kommunismus leben müssen und nicht nur vielen Bedrängnissen, sondern auch vielen Versuchungen ausgesetzt sind. Die Kirche unter dem Terror muß jedes ihrer Worte sorgsam wägen, aber die Kirche in dem noch freien Westen kann offen reden und die Dinge beim rechten Namen nennen; sie hat also die Aufgabe, im weitesten Sinne die Fürsprecherin der Ostchristen zu sein. Wer lange Jahre unter dem Terror gelebt hat, weiß aus eigener Erfahrung, was es für die Bedrückten an Trost und Stärkung bedeutet, wenn andere das frei aussprechen, was er selbst ohne schwerste Gefahr nicht sagen kann. Die Völker des Ostens greifen in ihrer übergroßen Mehrheit sehnsüchtig nach allem, was ihnen das Überdauern der kommunistischen Schreckensherrschaft erleichtern könnte, und lauschen daher begierig auf jedes mutige und ermutigende Wort, das von jenseits des Eisernen Vorhanges zu ihnen dringt. Die Kirche darf in dieser Schicksalsstunde die Erwartung nicht täuschen, die an sie als Lehrerin und Führerin der Menschheit gestellt wird. In dreifacher Beziehung wirkt sich das Wort der Kirche zum Segen für den Osten aus.

Das Wort der Kirche spendet Licht. Zu dem Ärgsten und Härtesten, was unsere Brüder und Schwestern im Osten zu tragen haben, gehört die Lüge, die sie umgibt wie die Luft, die sie atmen. Die Lüge ist die eigentliche

Muttersprache der Diktatur; sie ist System und wird durch keinerlei öffentliche Kritik gehemmt. Ohne Widerspruch wird sie verbreitet durch Presse, Radio, Theater und Film, durch Reden, Spruchbänder, Schlagzeilen und Sprechchöre. Jedes selbständige Denken soll ausgeschaltet und die Menschen sollen gezwungen werden, sich dem Massenbewußtsein und dem Massenwahn zu ergeben. Die strenge Abschließung von der Außenwelt erschwert aufs äußerste jede Möglichkeit des Nachprüfens und Vergleichens. Die Lüge soll die Seelen verwirren, verängstigen und vergiften; sie ist zumal für die Jugend eine ungeheure Verführung. Das erleuchtete und erleuchtende Wort der Kirche hat für die gequälten, niedergebeugten Menschen die gleiche erlösende und befreiende Wirkung wie das Aufblitzen des Lichtes, das die schwarzen Wolken der Finsternis zerreißt. Und auch der wilde Mann im Osten ist gegen solche Sprache keineswegs unempfindlich; denn er scheut wie alle Betrüger und Bedrücker die Entlarvung. (Man erinnere sich, mit welchem Aufgebot die Nazis die Verbreitung der Enzyklika „Mit brennender Sorge" zu verhindern suchten! Die Furcht vor den fremden Zuschauern und ihrer freien Kritik ist ja auch der Hauptgrund, warum Westberlin den Sowjets ein Pfahl im Fleische ist.) Das Wort der Wahrheit, das die Kirche verkündet, belehrt die Christen unter dem Terror, was sie zu tun haben: die Dinge zu sehen, wie sie sind, der Propaganda, die von allen Seiten auf sie eindringt, den Glauben zu versagen und vor allem nicht dem Wahnbild nachzujagen, als ob sich Christentum und Bolschewismus, Christus und Belial (2 Kor. 6, 14—16) doch vielleicht in Einklang bringen ließen. Das christliche Credo schließt das Mitsprechen des materialistischen Glaubensbekenntnisses aus. Alle Erfahrungen mit kommunistischen Regierungen haben ja bisher eindeutig bewiesen, daß für die Christen mit den Vorkämpfern des Marxismus auf die Dauer nicht einmal ein modus vivendi möglich ist; ihre scheinbare Verständigungsbereitschaft dient nur der Tarnung des unverwandt festgehaltenen Endziels, die totale Herrschaft über alle Lebensbezirke und den ganzen Menschen aufzurichten.

Das Wort der Kirche weckt weiterhin den Mut. Die Ostchristen sind wehrlos in der Hand des Kommunismus, der kein göttliches oder menschliches Recht anerkennt; ihre äußere Lage ist mit irdischen Augen gesehen geradezu hoffnungslos, und das bedeutet eine beständige Versuchung zum Versagen und Verzweifeln. Da Gottesdienst und Seelsorge in jeglicher Weise erschwert werden, entbehren sie auch oft der religiösen Heilsmittel, und die Predigten, die sie hören, sind gedämpft durch die Rücksicht auf Spione. In ihrer ganzen Lebensführung gewohnt, wie Lasttiere kommandiert, organisiert und abgefertigt zu werden, sind sie in Gefahr, innerlich zusammenzubrechen und einer geistigen Stumpfheit und Regungslosigkeit zu erliegen; denn das ist die traurigste Wirkung der Knechtschaft, daß sie im Bedrückten schließlich das Gefühl für Freiheit überhaupt auslöscht und ihn zum willfährigen Sklaven erniedrigt, der seine Ketten küßt. Die Kirche aber, die sich auch vor der Macht des Kommunismus nicht beugt, ruft den Mühseligen und Beladenen immer wieder zu: „Fürchtet euch nicht" (Lk. 12, 4) und erinnert sie an das Wort des Apostels (1 Kor. 7, 23): „Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht Sklaven der Menschen!" Sie weckt in ihnen das Bewußtsein der Menschenwürde und die Liebe zur Freiheit; die Liebe zur Freiheit ist aber

die stärkste Waffe gegen die totalitäre Sklaverei. Je mehr die in totalitären Staaten stets lauernde Angst überwunden wird, wird auch das Auge klarer für die ganze Hohlheit des kommunistischen Systems, das sich nur auf Lüge und Gewalt stützen kann und deshalb den Todeskeim in sich trägt. Kommunismus ist in der Propaganda ein Paradies, in Wirklichkeit materielle Not und geistiger Tod. Das Heilmittel, das er für die sozialen Übel bietet, ist schlimmer als die Krankheit. Auch die verheißene Diktatur des Proletariats ist längst eine Diktatur über das Proletariat geworden, und der kommunistische Staat ist ein grausamerer Arbeitgeber als der hartherzigste Kapitalist. Und die Theorien des Kommunismus! Sind sie nicht die verschlissenen Kleider einer längst überholten Wissenschaft, mit der man einst im 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft des Westens genarrt hat — ein ungedeckter Wechsel auf eine nebelhafte Zukunft, für welche die heutige Generation geopfert werden soll?

Das Wort der Kirche ruft endlich den Willen zur Hilfe auf. Indem die Kirche immer wieder auf die Bedrückungen in den dem Kommunismus ausgelieferten Ländern hinweist, schärft sie die Pflicht ein, den notleidenden Glaubensbrüdern, ja allen Opfern des kommunistischen Wahns nach Möglichkeit beizustehen — nicht nur durch beharrliches Gebet, sondern auch durch die Tat. Die Nächstenliebe nimmt Anteil an den Bedrängnissen der Heiligen (Röm. 12, 13) und gedenkt der Gefangenen, als wären wir alle Mitgefangene (Hebr. 13, 3). Die Liebe, wenn sie echt und tatkräftig ist, durchdringt auch den dichtesten Eisernen Vorhang und hält von den Brüdern und Schwestern unter dem Terror das drückende Gefühl fern, als seien sie vergessen und abgeschrieben.

So hat es also seinen guten Grund und Zweck, daß die Kirche über den Kommunismus nicht schweigt, sondern laut und deutlich redet.

Zum Schluß noch die Frage: Wie steht es nun mit dem Zusammenstehen aller Christen gegen den Kommunismus, das von den Päpsten Pius XI. und Pius XII. so angelegentlich empfohlen worden ist und sich durch die Natur der Sache aufdrängt? Entsprechend seiner grundsätzlichen Haltung ist Karl Barth ein entschiedener Gegner einer Einheitsfront oder, wenn man diesen militaristisch klingenden Ausdruck ablehnt, eines Zusammengehens von Katholiken und Protestanten. (Die Orthodoxen kommen schon aus geographischen Gründen kaum in Betracht.) Er hat sogar in Ungarn in den dortigen Kirchenkampf direkt eingegriffen und seine reformierten Glaubensgenossen vor einem gemeinsamen Vorgehen mit der römisch-katholischen Kirche ausdrücklich gewarnt. Wenn er dabei zur Erläuterung seiner Stellungnahme die Lage der ungarischen Protestanten unter den Habsburgern und den Kommunisten in Vergleich zu setzen sucht, so ist das einfach naiv. Unter den „Bedrückungen" der Habsburger konnte in Ungarn ein Mann wie Tisza lange Jahre einflußreichster Ministerpräsident sein, und auch der letzte Reichsverweser Horthy war Protestant. Barths Sprache verriet bei alledem einen starken antirömischen Affekt. Die Bitterkeit seiner Äußerungen, die auch in Amsterdam auffiel und sich rein sachlich kaum erklären läßt, weckt unwillkürlich den Eindruck eines Ressentiments, als ob in ihm ein verhinderter Papst stecke, der in Rom seinen eigentlichen Widersacher

sieht. Offenbar hat es ihm das in Ungarn umgehende Wort angetan, daß der einzige echte Calvinist im heutigen Ungarn — der römisch-katholische Erzbischof (Kardinal Mindszenty) sei. (Die Calvinisten sind aus der Vergangenheit wegen ihres Widerstandes bekannt.) Doch trotz des hohen Ansehens, das Barth als Theologe genießt, fand seine gegen die Katholiken abweisende, aber gegen die Kommunisten nachgiebige Haltung bei vielen Protestanten lebhaften Widerspruch; sie wurde zum Teil sogar mit wahrem Entsetzen aufgenommen — in Ungarn und anderswo.[12]

Es ist richtig, was Barth bemerkt, daß eine „Gleichschaltung reformierter und römisch-katholischer Selbstbehauptung" auch im deutschen Kirchenkampf keineswegs stattgefunden hat. Aber das war eben ein großer Fehler, und es ist wirklich nicht einzusehen, warum wir nicht aus der Geschichte lernen sollten, zumal da jetzt die Sachlage noch viel klarer ist als gegenüber dem Nationalsozialismus. Weil es im Dritten Reich den christlichen Kirchen nicht gelungen ist, sich auf eine klare, feste Linie zu einigen, war es den Nazis möglich, die Zersplitterung der christlichen Kräfte zu ihrem Vorteil zu wenden. Anderseits ist wohlbekannt, mit welchem Mißtrauen die Partei jede Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten verfolgte und zu hindern strebte.[13] Selbst die kleinen harmlosen Una-Sancta-Zirkel wurden von der Gestapo mit argwöhnischen Augen bespitzelt. Genau wie damals der Nationalsozialismus, sucht heute der Kommunismus die Protestanten von einem Zusammengehen mit den Katholiken abzuschrecken, indem er listig einerseits die innerprotestantischen Spaltungen, anderseits die antikatholischen Affekte und die Angst vor Rom für sich ausnutzt. Hierhin gehört der neuerdings beliebte Propagandatrick Moskaus, für Europa bleibe nur die Entscheidung zwischen dem „totalitären, antidemokratischen" Katholizismus und dem Bolschewismus; für den Protestantismus empfehle es sich daher, in solcher Lage das kleinere Übel zu wählen und sich dem Bolschewismus anzuschließen. So durchsichtig und unsinnig dieser Anbiederungsversuch in sich sein mag, — wer weiß, ob er in der Verwirrung unserer Tage nicht Gläubige und Toren findet?

Dem Christen aber geziemt es, die Zeichen der Zeit zu verstehen und die Schliche des Antichrists zu durchschauen. Warum sollten Katholiken und Protestanten, da sie heute unter der gleichen Bedrohung durch eine widerchristliche, gottlose Macht stehen, nicht den Weg zu einer einheitlichen Haltung finden? Jedenfalls sind hier jene interkonfessionellen Zusammenkünfte am Platz — sie bedürfen katholischerseits nach der römischen Instruktion

---

[12] Sehr beachtenswert ist die innerprotestantische Kontroverse über die entgegenkommende, von Barth gedeckte oder direkt empfohlene Haltung der ungarischen Reformierten gegenüber der kommunistischen Regierung in den „Basler Nachrichten" Nr. 512 und 527 vom 30. 11. bzw. 8. 12. 1949. Emil Brunner richtete in dieser Sache an Barth einen offenen Brief, der in der in Anm. 4 genannten Schrift abgedruckt ist und den bezeichnenden Titel trägt: „Wie soll man das verstehen?" E. G. Rüsch (Die Kirche zwischen Ost und West. Lavaters Antwort an Karl Barth, St. Gallen 1949, Vadian-Verlag) vergleicht den mutigen Protest, den der Züricher Pfarrer Lavater (1741—1801) als evangelischer Christ gegen die Greuel der Französischen Revolution erhob, mit der zahmen Zurückhaltung Barths gegenüber den ungeheuren Verbrechen des Bolschewismus. Vgl. auch die Zuschrift von Alt-Landesbischof D. Wurm: „Deutsches Pfarrerblatt" (Nr. 22 vom 15. 11. 1950) S. 680.

[13] Vgl. Alfred Rosenberg, Protestantische Rompilger, München 1937, und diese Zeitschrift 133 (Dezember 1937) 183—186.

vom 20. Dezember 1949 keiner vorherigen kirchlichen Genehmigung —, in denen „über die gemeinsame Verteidigung der Grundprinzipien des Naturrechts oder der christlichen Religion gegen den geschlossenen Ansturm der heutigen Gottesfeinde beraten wird" (AAS 1950, 145). Eine Verständigung über Ziel und Weg empfiehlt sich dringend auch deshalb, weil das Kirchenvolk verwirrt wird, wenn von den kirchlichen Führern der einzelnen Bekenntnisse einander widersprechende Ratschläge über die einzunehmende Haltung in einer so unmittelbar praktischen Frage gegeben werden. Bei der den Christen heute aufgezwungenen Abwehr gegen den Kommunismus sind die Katholiken ohne weiteres bereit, den Protestanten die Hand zu reichen. Möge auch unter den Protestanten die Zahl der Theologen und Laien zunehmen, die alle Differenzen mit Rom als eine innerchristliche Angelegenheit ansehen, die weder die östlichen noch die westlichen Staatsmänner etwas angeht, so daß wenigstens in der Zukunft für Katholiken und Protestanten das schöne Wort von Hans Asmussen[14] Erfüllung finde: „In Sachen der Kirche, ihrer Lehre und ihrer Ordnung kann man uns nur gemeinsam treffen."

## Die Vereinigten Staaten von Europa als Rechtsproblem

Von ERNST VON HIPPEL

Die Idee der Vereinigten Staaten von Europa, d.h. der Plan des Zusammenschlusses der europäischen Menschheit zu einer dauernden Gemeinschaft und einer Art Bruderschaft gehört zu den sehr wenigen politischen Ideen der Gegenwart, die populär geworden sind und sich damit als etwas bezeugen, was auch der Nichtpolitiker, der Laie und letzten Endes der Mensch als ihn unmittelbar angehend anerkennt und erlebt. Denn wenn darüber hinaus auch die Idee des Weltstaates, der Weltgemeinschaft in irgendeiner Form sich am politischen Horizont der Menschheit bereits abzuzeichnen beginnt, so ist diese Idee jedenfalls im Augenblick von der Möglichkeit der Verwirklichung noch fern. Bedürfte es doch dazu nicht nur der Überwindung des West-Ost-Konfliktes, sondern auch einer Überhöhung der europäischen, asiatischen und afrikanischen Rassenprobleme und unterschiedlichen Entwicklungsstufen durch das Allgemein-Menschliche als innerlich gelebt und nicht bloß als eines abstrakten Gedankens. Wenn so auch gegenüber dem Ganzen der Menschheit das Problem der europäischen Einigung einen gleichsam nur provinziellen Charakter hat und daher nicht ohne Hinblick auf die Fragen der Menschheit als solche gedacht und behandelt werden sollte, so ist es doch eben die Frage der Vereinigten Staaten von Europa — das Wort hier zunächst ganz untechnisch und nur als eine Formel der Vereinigung gemeint —, die uns als eine uns unmittelbar angehende, lösbare und für unsere Zukunft, ja Existenz vielleicht entscheidende heute aufgegeben ist.

[14] Abendmahl und Messe (Stuttgart 1949, Evangelisches Verlagswerk) 33.

Anderseits muß man feststellen, daß die Frage der Vereinigten Staaten von Europa, um deren Lösung sich seit dem Kriege eine ständig wachsende und heute schon kaum noch übersehbare Anzahl von Organisationen bemüht hat, praktisch nicht recht vom Fleck kommt, ja daß sie im Sande zu verlaufen droht. Auf die ursprüngliche Begeisterung, mit welcher der Gedanke aufgegriffen wurde ist heute unverkennbar Enttäuschung, Unruhe, begreifliche Ungeduld, aber auch eine gewisse Ermüdung und Ratlosigkeit gefolgt. So kam es denn zu Demonstrationen, um die Dinge zu beschleunigen, indem etwa von der jungen Generation Grenzpfähle ausgerissen und verbrannt wurden oder indem man die grün-weiße Europafahne hißte, wie dies am 24. September 1950 von jungen „Europa-Freiwilligen" in einer Anzahl deutscher, französischer und belgischer Städte geschah, in Deutschland unter anderm auf dem Bundeshaus in Bonn, im West-Berliner Rathaus und dem Landtagsgebäude in München. Dazu verdient Erwähnung noch die Demonstration der Studenten in Straßburg vom November 1950, auf deren Transparent zu lesen war: „Wer den Frieden will, muß eine Übertragung der Souveränität auf die Vereinigten Staaten von Europa wollen. Alles andere ist Lüge."

Im übrigen wurde von der älteren Generation, insbesondere von den Mitgliedern der Europa-Versammlung Kritik vor allem am Ministerausschuß geübt, dessen Verhandlungen völlig negativ verlaufen seien und der jeden Vorschlag zur Verwirklichung der europäischen Einheit an Sachverständigen-Ausschüsse überwiesen habe, ohne selbst zu entscheiden und zu handeln. Der Ministerausschuß seinerseits beanstandete, daß die an ihn gelangten Empfehlungen zu unbestimmt abgefaßt gewesen seien und ihre Zahl mehr als fünfzig betragen habe. Damit aber zeigt sich eine Situation, bei der neben eindrucksvollen, doch nicht unmittelbar wirksamen Aktionen Jugendlicher, also neben einem affektiven Moment unmittelbar die kühle Gleichgültigkeit amtlicher Stellen steht, die all das an Anträgen und Anregungen ehrenvoll zu begraben suchen, was von ihnen eine Änderung eingefahrener und daher als praktisch geltender Denkart verlangt und Taten erwartet. Dazu kommt die übermäßige Redelust des modernen Menschen, die ihn unfähig gemacht hat, das zunächst Wesentliche zu sehen und anzugreifen. Aufs Ganze gesehen besteht also eine Lage, die ernsthaft befürchten läßt, daß die Europa-Bewegung den Weg des Völkerbundes und der Uno gehen könnte, indem grundsätzlich richtige Gedanken und echte Lebensnotwendigkeiten durch Gleichgültigkeit, Verzögerung und Zwiespältigkeit zur Unwirksamkeit oder doch zu einer Art Schattendasein verurteilt werden.

Die augenblickliche Lage — um von ihr als dem gegebenen Ansatz auszugehen — stellt sich mit wenigen Worten gesagt also dar: Vor rund eineinhalb Jahren, am 5. Mai 1949, wurde das sogenannte Europa-Statut durch die Regierungen von England, Frankreich, Italien, Belgien, Schweden, der Niederlande, Norwegen, Dänemark, Irland und Luxemburg geschaffen. Das Statut sieht als Hauptorgane einen Ministerrat und eine beratende Ver-

sammlung vor. Im Ministerrat hat jedes Mitglied einen Vertreter, grundsätzlich den Außenminister, und eine Stimme; seine Sitzungen finden hinter verschlossenen Türen statt. In der beratenden Versammlung ist jedes Land nach der Bevölkerungszahl vertreten und zwar derart, daß England, Frankreich, Italien und jetzt auch Deutschland je achtzehn Vertreter haben, die nächst kleineren Staaten acht, sechs oder vier, Irland, Luxemburg und das Saarland drei. Die Art der Auswahl dieser Vertreter liegt bei den einzelnen Ländern. Die Verhandlungen der beratenden Versammlung sind grundsätzlich öffentlich. Das Verhältnis der beiden Organe zueinander ist so geregelt, daß die beratende Versammlung ihre Beschlüsse als Empfehlungen, gleichsam nur als Material, an den Ministerausschuß weitergeben kann, der seinerseits seine Beschlüsse als Empfehlungen an die jeweiligen Landesregierungen und Landesparlamente gelangen läßt, ohne diese direkt verpflichten zu können.

Was die besondere Lage Deutschlands anbetrifft, so hat sich hier der Bundestag am 26. Juli 1950 mit allen Stimmen gegen die Stimmen der Kommunisten für den Abschluß eines Bundespaktes ausgesprochen und die Vertretung für die beratende Versammlung des Europa-Rates gewählt. Im Ministerausschuß ist Deutschland bisher nicht gleichberechtigt vertreten, doch konnte es zu der am 3. November 1950 begonnenen Tagung in Rom zum erstenmal Beobachter entsenden und damit eine Art Mitwirkung ohne Stimmrecht ausüben.

Es kennzeichnet das geringe Vertrauen in die Aktivität der amtlichen Organe, daß, während der Ministerausschuß im Palazzo Barberini in Rom tagte und die beratende Versammlung im Europahaus in Straßburg versammelt war, die drei größten Organisationen der europäischen Bewegung im November 1950 ihrerseits einen „europäischen Aktionsrat" mit Vertretern aus vierzehn Ländern als Tribüne der aktiven Europäer und als eine Art Gegenparlament gleichzeitig nach Straßburg einberiefen. Diese „action de vigilance", auch als „Parlament der Wachhunde" bezeichnet, tagte gegenüber dem Europahaus in der Orangerie. In einem „Manifest an die Völker" dieses Aktionsrates heißt es unter anderem: „Die beratende Versammlung des Europarates ist im August den Forderungen der Stunde nicht gerecht geworden. Die Rettung der europäischen Völker liegt in der Union. Um das Lebensniveau unserer arbeitenden Bevölkerung rasch zu heben, brauchen wir eine europäische Wirtschaft. Um von unsern Städten und Dörfern die drohende Kriegsgefahr abzuwenden, brauchen wir eine europäische Diplomatie. Um unsere Freiheit zu sichern, brauchen wir eine europäische Armee. Zu all dem wird es jedoch nie kommen, wenn nicht zuvor eine europäische Regierung unter der Kontrolle eines Bundesparlaments geschaffen wird."

Als amtliche Hauptorgane sind, wie gesagt, die beratende Versammlung und der Ministerausschuß vorhanden. Die beratende Versammlung kann als der Keim eines möglichen europäischen Parlamentes angesehen werden, ohne aber die Befugnisse eines solchen bereits zu besitzen. Der Ministeraus-

schuß stellt gleichsam die nationale Souveränität der in ihm sich begegnenden Staaten dar, auf deren Minderung zugunsten einer europäischen Union er hinwirken kann, aber nicht gegen das Veto eines Mitgliedes. So scheiterte beispielsweise am 3. November 1950 die Behandlung der Europa-Armee im Ministerrat am britischen Veto. Da die Außenminister ihrerseits von den Volksströmungen und Parlamentsmehrheiten ihrer Länder abhängig sind, kommt es letzten Endes auf diese und ihr Interesse an den Vereinigten Staaten von Europa an.

Nun hat sich bereits heute klar herausgestellt, daß eine Anzahl von Staaten, auf die man unter dem Gesichtspunkt einer Europäischen Union zunächst glaubte rechnen zu dürfen, jedenfalls vorläufig nicht bereit ist, in einer solchen aufzugehen. Es handelt sich hier vor allem um England, dessen Standpunkt die skandinavischen Länder grundsätzlich teilen. Hierin besteht die erste wesentliche Schwierigkeit, zu einer europäischen Einigung zu gelangen. Man kann sie bedauern, aber es liegt kein Anlaß vor, diese Klippe als entscheidend zu betrachten, wenn man nur den Gegebenheiten Rechnung trägt und nicht versucht, sie zu verschleiern. Denn da weder ein Recht noch eine Möglichkeit besteht, England zu nötigen, sich einer europäischen Union anzuschließen, und da es utopisch wäre, anzunehmen, ein Land von so hoher politischer Selbständigkeit könne schließlich überredet werden, muß man vielmehr die Tatsache seiner Weigerung zum Ausgang weiterer Überlegungen nehmen.

Bei näherer Prüfung ergibt sich, daß die Haltung Englands weder unverständlich noch feindlich im Hinblick auf den Europa-Gedanken ist oder zu sein braucht. Mit Recht hat dies der um Europa so verdiente Graf Coudenhove-Calergi, dessen Pan-Europa-Bewegung bereits auf das Jahr 1921 zurückgeht, in seinem Plan einer Kontinentalföderation[1] vom September 1950 festgestellt. Englands Weigerung liegt wohl nicht nur an seiner dreifachen Interessenrichtung — Europa, Common Wealth und Vereinigte Staaten —, die Coudenhove heraushebt, sondern auch an der besonderen Entwicklung und Art des englischen Rechtslebens. Während auf dem Kontinent der Rechtsgedanke noch weitgehend durch Aufklärung und französische Revolution bestimmt ist und dementsprechend die Tendenz besteht, das Leben durch rational erdachte Verfassungen, Gesetze, Verordnungen usw. ordnen zu wollen, hat sich die englische Verfassung und Rechtswirklichkeit vor allem im Wege der Gewohnheit, aus der inneren Organisation des Menschen und aus den Bildekräften des Lebens selbst entwickelt. In seiner Rede vor dem Europarat in Straßburg hat Churchill diese organische Rechtsauffassung mit der vorwiegend mechanischen des Kontinents verglichen, indem er erklärte: „Ich habe stets die Überzeugung vertreten, daß der Aufbau eines europäischen Parlaments allmählich fortschreiten und auf einer Welle von Tatsachen, Ereignissen und Impulsen vorangetragen werden muß und nicht

[1] Abgedruckt im Europa-Archiv 1950, 5, 3453 ff.

so sehr durch die Schaffung einer ins einzelne gehenden Verfassung... Wir sind nicht dabei, eine Maschine zu konstruieren, vielmehr züchten wir eine lebende Pflanze heran."[2] Die Unterordnung Englands unter ein europäisches Parlament könnte geradezu eine Revolution seines eigenen Rechtsdenkens heraufbeschwören und jene insulare Geschlossenheit und Tradition in Frage stellen, die schließlich gleichbedeutend ist mit England selbst. Soll es daher zu einer europäischen Union kommen, so wird sie zunächst ohne England, wenn auch natürlich nicht gegen England geschlossen werden müssen, was praktisch wichtiger ist, als ein Inselland in einen Bund einbeziehen zu wollen, dessen Notwendigkeit von ihm aus gesehen zunächst wenigstens kontinentaler Art ist.

Wenn daher Coudenhove-Calergi vorschlägt, aus der Gruppe der föderalistisch eingestellten Staaten im Herzen Europas, deren Kern Italien, Frankreich und Deutschland darstellen würden, einen Bundesstaat zu bilden, dem er in Erinnerung an Karl den Großen den Namen „Karlsbund" (Union Charlemagne) oder auch „Vereinigte Staaten von Europa" geben will, so ist dieser Vorschlag durchaus sinnvoll. Ein solcher Bundesstaat würde natürlich in seiner Verfassung den Anschluß weiterer europäischer Staaten als möglich und erwünscht vorzusehen haben. Im übrigen hat eine Befragung, die das Institut für Meinungsforschung auf Veranlassung der europäischen Bewegung in zwölf europäischen Staaten veranstaltete, und zwar in Belgien, Dänemark, Westdeutschland, England, Frankreich, Holland, Italien, Luxemburg, Westösterreich, Schweden und der Schweiz in keinem Lande mehr als dreizehn Prozent gegen den Gedanken einer europäischen Union ergeben. Darüber hinaus stimmte trotz hoher Prozentzahlen der Unentschiedenen bis auf Dänemark und Norwegen die Mehrzahl der Befragten für eine Union, hier England und Schweden eingeschlossen, wobei die in England nach Parteizugehörigkeit aufgeschlüsselte Befragung bei Konservativen wie bei der Arbeiterpartei praktisch dasselbe Stimmenverhältnis ergab.[3]

Betrachtet man das Europaproblem unter dem Gesichtspunkt des Kontinents, so erscheint auch hier der souveräne Nationalstaat, dem jede Zuständigkeit europäischer Stellen natürlich Abbruch tun muß, als erstes Hindernis. Zugleich aber zeigt die genannte Befragung in den verschiedenen Ländern deutlich, daß der Nationalismus heute nicht so sehr einen völkischen als einen staatlichen und gleichsam amtlichen Charakter trägt. Man kann ihn kennzeichnen als die Abneigung der jeweils Regierenden als solchen und nicht zuletzt der hohen Bürokratie, irgend etwas an Befugnissen abzugeben, was zu einer Minderung der eigenen, als Macht aufgefaßten Stellung führen könnte. Dabei wäre es ungerecht, in dem, was sich hier als staatlicher Egoismus zeigt, nur bösen Willen oder bloße Machtgier sehen zu wollen. Vielmehr zeigt sich hier verhängnisvoll die Beharrlichkeit und Enge eines Denkens,

[2] Vgl. Europa-Archiv vom 20. 9. 1950.

[3] Nach „Deutsche Pressestelle der europäischen Bewegung", Informationsdienst vom 11. Okt. 1950.

das trotz aller Berufung auf die Praxis, die doch zwei Weltkriege hinlänglich als sinnlos bezeugt haben, starr, unlebendig und verkalkt geblieben ist und daher im echten Sinne unfähig, Neues zu gestalten. Auch wäre es unbegründet, von ihm etwas anderes zu erwarten. Denn da der moderne Staat ja gerade aus dem Verlust jener universalen Ideen und damit geistigen Mitte entstanden ist, die als Christentum und Humanismus einst das Reich des Mittelalters grundlegten, kann er auch nicht durch eben jenes analytische Denken überwunden werden, aus dem er hervorging.[4] So wie die nominalistische Weltanschauung, die nur Macht und Ratio für wirklich hält, in sich einen analytischen und abbauenden Charakter trägt, ist sie ihrem Wesen nach unfähig, das von innen her Aufbauende und Allgemeine zu begreifen. So gesehen bedeuten auch jene Sachverständigenausschüsse, auf die der Europarat alles abzuschieben geneigt ist, die letzte Folge eines analytischen Prozesses, bei dem das, was nur aus Weisheit, Herzenswärme und Willensentschlossenheit als ein Einheitliches geschaffen werden kann, in lauter Einzelheiten zerfällt, bis endlich vor Bäumen der Wald nicht mehr gesehen wird. Und es besteht leider auch nur wenig Hoffnung, daß es der Bürokratie von sich aus gelingen sollte, jenes Schattendenken zu überwinden, das mit ihr selbst als graue Praxis aus grauer, ideenloser Theorie geboren wurde.

Die Schwierigkeit, zu einer europäischen Union zu kommen, hängt weiter an dem, was nach dem Grundsatz allgemeiner Wahlen sich als die parteienmäßige Zusammensetzung eines europäischen Parlaments errechnen läßt. Denn wenn man die Verhältnisse zugrunde legt, wie sie heute sind, so würde in einem solchen Parlament der Sozialismus mit seinen Anhängern in der Minderheit sein. Hierdurch erklärt sich, von dem schon Gesagten abgesehen, der Widerstand der englischen Labourparty, deren Exekutivkomitee im Sommer 1950 feststellte: „Die Labourparty werde keine Verpflichtungen übernehmen, die sie an der Verwirklichung des Sozialismus hindern könnten ... Die Labourparty lehne die Schaffung eines europäischen Parlamentes mit legislativer Gewalt oder deren Übertragung auf die Konsultativversammlung des Europarates ab."[5] Dieser Stellungnahme entspricht im wesentlichen auch die Haltung der kontinentalen Sozialisten, weil sie fürchten, in einem europäischen Parlament in der Minderheit zu sein. Es geht daher die Tendenz dieser Kreise, von ihrem Standpunkt aus verständlich, dahin, zu warten, bis etwa die Möglichkeit sich ergibt, ein geeintes sozialistisches Europa zu schaffen. Nur wird hierbei die Dringlichkeit der Stunde überhört, da Europa nicht viel Zeit mehr zu verschwenden hat, sondern handeln muß, wenn es nicht untergehen will.

Die Befürchtungen dieser, wenn man so sagen darf europäischen Linken liegen hauptsächlich auf zwei Gebieten: auf wirtschaftlichen und kulturellen.

---

[4] Vgl. Ernst v. Hippel, Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt, 1950.

[5] Europa-Archiv vom 5. 7. 1950 S. 3177. Entsprechend die Debatte vom 13. 11. 1950 im Unterhaus.

Und zwar befürchtet man, die europäische Union werde wirtschaftlich „reaktionär", „liberal" und „kapitalistisch" sein, jedenfalls nicht bereit, sozialistische Planungsprogramme durchzuführen. Und kulturell muß Parteien, die geistig in der Aufklärung wurzeln, ein Europa als unerwünscht erscheinen, von dem man fürchtet, daß es nicht nur christlich, sondern katholisch und klerikal sein würde.

Nun mögen die hier erhobenen Bedenken, die neben nationalstaatlichen und volksegoistischen Gründen und neben der schon geschilderten Unfähigkeit der modernen Demokratie, anders als in „Zuständigkeit", nämlich grundsätzlich zu denken, heute Haupthindernisse für eine europäische Einigung bilden, zunächst zurückgestellt werden. Denn ehe auf sie sinnvoll eingegangen werden kann, muß die Frage aufgeworfen werden, wie diese europäische Union staatsrechtlich eigentlich vorzustellen ist.

Es ergibt sich hier die Tatsache, daß wenigstens über das Grundsätzliche der Unionsverfassung weitgehend Einigkeit zu bestehen scheint, obwohl gerade aus dem, was man sich als Regelung vorstellt, jene Besorgnisse herrühren, die aus wirtschaftlichen und kulturellen Gründen den Widerstand der Linken auf den Plan rufen. Erscheint es doch vorab als gleichsam selbstverständlich, zunächst ein gesamteuropäisches Parlament zu bilden, wie immer das Wahlrecht zu ihm sein mag. Als weiteres Organ folgt dann wie von selbst ein Staatenhaus, sei es nun nach Art des deutschen Bundesrats oder des amerikanischen Senats gedacht. Dazu käme dann noch etwa ein Bundespräsident, eine Anzahl Bundesgerichte und schließlich ein Katalog von Grundrechten, der dem europäischen Bürger politische Minderheiten und endlich den Kirchen gewisse Vorbehalte eigenen Rechtes einräumen würde.[6]

Nun ist es aber gerade diese Verfassung, die als fragwürdig oder doch als ungenügend bezeichnet werden muß, so selbstverständlich sie sich anzubieten scheint. Geht es doch nicht darum, ein leeres Machtgebilde und eine Art Überstaat zu schaffen, an welcher inneren Leere letztlich der Bismarcksche Bundesstaat zugrunde ging, sondern die kulturelle, wirtschaftliche und politische Einheit Europas neu zu gewinnen, die einst das mittelalterliche Reich bei allen Mängeln in der unleugbaren Größe eines europäischen Bewußtseins besaß.

Wenn man sich klar macht, daß das Vereinigte Europa nur dann einen moralischen Wert bedeuten kann, wenn in ihm wahrhaft schöpferische Kräfte des Guten sich entfalten können als Träger und Fortführer jener Kultur, die einst eine christlich-humanistische war, so muß für diese schöpferischen Kräfte ein Platz vorhanden sein, denn ohne sie wäre ein europäischer Bundesstaat leer, ideenlos und damit zugleich innerlich wie äußerlich schwach. Insbesondere ist zu berücksichtigen, daß ein europäischer Föderalismus nicht nur Staaten umfassen würde, die im wesentlichen nur Träger eines gemeinsamen Kulturbewußtseins oder Unterschieds des Heimatgefühls darstellen,

[6] In dieser Richtung wurde der Entwurf für einen „Europäischen Bundespakt" von der Union der Europäischen Föderalisten vorgelegt.

sondern verschiedene Kulturbereiche, verschiedene Sprachen und verschiedene Traditionen vertreten. Der Hinweis, daß etwa in der Schweiz diese Kreise nationalen Sonderseins friedlich zusammenleben, nützt hier wenig, da es sich dort um einen Kleinstaat mit jahrhundertelanger Tradition handelt, in den verschiedene Nationalitäten zwar hineinragen, jedoch ihre eigene Wurzel außer ihm finden. Denn so sehr es heute erforderlich ist, die babylonische Sprachverwirrung in Europa zu überwinden, darf dies doch offenbar nur so geschehen, daß die Nationalitäten überhöht werden durch das, was als ein wahrhaft Übernatürliches angesehen werden darf, nämlich den europäischen Menschen und die europäische Kultur.

Dagegen besteht bei der vorgestellten Regelung die Gefahr, daß jenes doch jeweils wertvolle Eigensein der europäischen Nationen nicht überhöht wird durch ein Universaleres, in dem sich alle finden mit dem, was jede Nation als ein Eigenes und Wertvolles hier zu geben hat, sondern daß eine Abschleifung erfolgt im Wege eines kulturellen Abbaus und allgemeiner Gleichmacherei. Wenn nämlich etwa die Angehörigen programmgleicher Parteien in einem europäischen Parlament ohne Rücksicht auf die Kultur der einzelnen Nationen sich zusammenschließen, muß letztlich eine barbarische Vereinfachung im Weltanschaulichen, Kulturellen und Wirtschaftlichen entstehen. Hier zeigt sich auch die Schwäche einer Planung, die einfach den sogenannten modernen Staatsbegriff auf bundesstaatlicher Ebene verwirklichen zu dürfen glaubt. Denn dieser Staatsbegriff ist, mag immer die Staatsform despotisch oder demokratisch sein, heute so und so totalitär, da er von der Herrschaft des Politischen über alle Lebensbezüge ausgeht, für die Regierung und Parlament als zuständig erscheinen. Nun gehört diese Vorstellung aber zu den gefährlichsten Irrungen der Neuzeit; sie ist die eigentliche Ursache von dem, was am modernen Staat lebensfremd und zerstörerisch wirkt. So ist es denn auch kein Zufall, daß im Europarat die europäische Kultur bereits gegenüber dem Technischen und Wirtschaftlichen bald in Vergessenheit geriet. Während im Jahre 1949 noch eine in ihrer Art eindrucksvolle Debatte über Humanismus und Christentum stattfand, war 1950 von Kultur kaum mehr die Rede. Das folgt mit logischer Notwendigkeit aus einer gedanklichen Fehlordnung, die den Kulturbereich dem politischen unterwirft und ihn gleichsam als Objekt für ministerielle Verfügungen betrachtet. Denn da der politische Bereich als solcher unfähig ist, Kultur zu schaffen, solche vielmehr nur übernehmen, schützen und fördern kann, muß jede darüber hinausgehende Debatte über Kultur in einem Parlament sehr bald zum wesenlosen Geschwätz werden oder doch zu bloßen Wünschen und Forderungen, die dort nicht am Platze sind. Von der empfundenen Mißlichkeit, am falschen Platz und ohne greifbaren Sinn über Kultur geredet zu haben, führt der nächste Schritt zu ihrem Vergessen.

Bei der Unzuständigkeit des politischen für den kulturellen Bereich, ohne den Europa doch nie wirklich geeint werden kann, wird es erforderlich, das Schema des totalen, das heißt nur politischen Staates aufzugeben. Auf den

Plan einer europäischen Union bezogen, würde dies bedeuten, daß neben die politischen Organe ein Organ treten muß, das den europäischen Kulturbereich betreut und etwa als Kultursenat bezeichnet werden könnte. Nicht die politischen Organe, sondern dieser Senat wäre für die gemeinsamen Kulturbelange Europas als zuständig anzusehen.

Die Zusammensetzung dieses Senats ergäbe sich aus dem Wesen der europäischen Kultur selbst, die durch die Antike (Humanismus), durch das Mittelalter (Christentum) und durch die Neuzeit (Naturwissenschaften, Technik) sich bestimmt. Diese Entwicklung zeigt, vom Technischen her gesehen, eine aufsteigende Linie, vom Geistigen dagegen eine absteigende, die von der überragenden Stellung des religiösen Glaubens zur Vorherrschaft der Vernunft und schließlich des Stoffes führte. Dadurch, daß jede Stufe sich von der jeweils höheren löste, verlor die höhere an Wirkkraft und die niedere an ideellem Gehalt, damit zugleich an geistiger Grundlage und Objektivität. Daraus aber folgt die Notwendigkeit, den gemachten Weg ohne Aufgabe des wirklich Erreichten gleichsam von unten nach oben zurückzugehen, um alle Stufen des Einheitlichen, aber in der Neuzeit zerrissenen Gesamtgefüges wiederum zu verbinden.

Dies würde, bezogen auf den europäischen Senat, praktisch bedeuten, daß dieser anstelle verschiedener Parteien verschiedene Kulturbezirke derart in sich vereinigen muß, daß sie in ihrer Ganzheit als Ausdruck der europäischen Kultur angesehen werden können. Daher würde der religiöse Bereich durch die Kirchen zu vertreten sein. Entsprechend müßten in diesem Senat die Geisteswissenschaften, die Naturwissenschaften und die Kunst durch hervorragende Gelehrte und Künstler ihre Vertretung finden. Auf diese Weise könnte in etwa die Zersplitterung des abendländischen Geisteslebens behoben werden, nämlich das Auseinanderfallen von Religion, Wissenschaft und Kunst, was den religiösen Bereich kraftlos, den geistigen blind und den künstlerischen leer gemacht hat. Auch wäre so ein Gegenmittel gegen die fortschreitende Spezialisierung gewonnen, die, mit den genannten Lebensbereichen beginnend, schließlich bis zur Unfähigkeit gegenüber allen Grundfragen geführt hat.[7]

Auf Sonderfragen der hier vorgeschlagenen Regelung einzugehen, lohnt sich erst dann, wenn das Prinzip als solches anerkannt wird.[8] Nur soviel sei noch gesagt, daß die Vertreter des Kulturbereichs naturgemäß nicht von politischen Körperschaften, sondern nur von den territorialen Vertretungen des jeweiligen Kulturgebietes selbst gewählt werden dürften, wobei im Interesse der Arbeitstradition sich etwa Drittelserneuerung wie auch ein gewisses Kooptionsrecht des Senats empfehlen würde.

Für die Richtigkeit des hier vorgesehenen Weges dürfte es sprechen, daß Leibniz in seinem Streben, Europa neu zu einigen, die Union der Kirchen wie

[7] Vgl. Valentin Tomberg, Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft, 1946.
[8] Über die Ordnung im Staat, vgl. E. v. Hippel, Gewaltenteilung im modernen Staate, 1948.

die Bildung von Akademien in Angriff nahm, um so die kulturelle Einheit Europas als innere Voraussetzung der äußeren vorzubereiten. In gleicher Richtung weisen neueste Unternehmungen, wie die Bildung übernationaler Universitäten, der Gedanke einer kulturellen Autonomie innerhalb des Staates, der Aachener Aufruf zu einem „Olympia der Wissenschaften und der schönen Künste", internationale Kulturwochen und anderes mehr. Ist doch hier der Gedanke der eigenen Aufgabe des kulturellen Bereichs gegenüber dem Politischen und seine Verbindung mit übernationalen Werten jeweils deutlich.

Im Hinblick auf die gegenwärtigen Engpässe des Europarates aber läge die praktische Bedeutung dieser Frage nicht zuletzt darin, daß eben jene kulturellen Fragen, über die sich die Parteien heute weder innerhalb der Länder noch im Europarat einigen können, weil ihnen vielfach wirkliche Sachkenntnis fehlt, dem politischen Bereich überhaupt entzogen würden.

Endlich würde es sich darum handeln, Europa auch als eine gewisse Einheit auf dem W i r t s c h a f t s b e r e i c h herzustellen. Um dies zu erreichen, würde sich sachgemäß ein europäischer Wirtschaftsrat als Vertretung der Wirtschaft selbst ergeben, wobei die Wirtschaft in ihren verschiedenen Zweigen, Wirtschaftsgruppen (Arbeitgeber, Arbeitnehmer, Konsumenten) und unter Berücksichtigung der Stellung des Menschen im Wirtschaftsprozeß zur Vertretung kommen müßte. Und da der politische Bereich, der heute durch seinen Totalitätsanspruch sich ohne Grund als Staat zu bezeichnen pflegt, für den Wirtschaftsbereich so wenig als primär zuständig angesehen werden kann wie für den kulturellen, ergibt sich, daß diese Vertreter durch die Repräsentanten der Wirtschaft der verschiedenen Länder selbst zu stellen wären. Im übrigen kann man feststellen, daß, wie die Autonomie des kulturellen Bereichs gegenüber dem politischen gewissermaßen in der Luft liegt, Gleiches auch bezüglich der Wirtschaft gilt. Insoweit bedeutet der Schumanplan im Hinblick auf die Souveränität des Nationalstaates, die hier an einem Punkte wenigstens überwunden würde, einen echten Fortschritt. Anderseits aber sollte man nicht verkennen, daß dieser Plan durch die Schaffung neuer Behörden die Wirtschaft seinerseits zum Objekt des politischen Bereichs macht und insofern an ihrer Entmündigung festhält. Was aber könnte die Hybris des homo politicus rechtfertigen, sich Kultur und Wirtschaft zu unterwerfen, nachdem er seine Unfähigkeit, beide zu ordnen, so offenkundig und katastrophal bewiesen hat? Geht es doch nicht an, einen Weg fortzusetzen, bei dem die totale Politik letzten Endes den Menschen als solchen entmündigt und den Staat zu einer Zwangsanstalt, zu einem Alpdruck und Moloch macht, dem sich durch Flucht über See zu entziehen heute schon der hoffnungslose Wunschtraum vieler Europäer ist.

Auf diese Weise ließe sich auch jener weitere Engpaß überwinden, den heute die Verhandlungen im Europarat zeigen und der durch Schlagworte wie Kapitalismus oder Sozialismus gekennzeichnet wird. Wenn nämlich der politische Bereich für unzuständig erklärt wird, das zu regeln, was inhaltlich nicht in seine Zuständigkeit fällt, entfiele wenigstens der Möglich-

keit nach auch jenes emotionale Moment doktrinärer Fanatismen, die heute wie ein neuer Religionskampf die politischen Verhandlungen zerklüften und die nur voluntaristisch und quantitativ, nicht aber aus den Notwendigkeiten der Sache heraus entschieden zu werden pflegen. Indem vielmehr das, was zunächst eine Frage vernünftiger Wirtschaftsgestaltung ist und nicht persönlicher Neigung oder Abneigung der Wirtschaft selbst als der sachlich zuständigen Stelle übertragen würde, bestünde Hoffnung, die auch dann noch verbleibenden Spannungen doch sachlich zu entscheiden. Der Ruf nach dem Sachverständigen wie die Einrichtung nationaler Wirtschaftsräte mit allerdings unzureichenden Vollmachten zeigt klar, daß der hier vorgeschlagene Weg in Richtung der Entwicklung der Zeiterfordernisse selbst liegt. Ist doch, um dies zu wiederholen, der Staat der Aufklärung heute geistig veraltet und kann nicht als technischer Apparat und leerer Mechanismus beibehalten werden, wenn wir nicht einen Tyrannen statt einer wahren Gemeinschaftsordnung über uns haben wollen.

Es könnte schließlich die Frage erhoben werden, wie etwa das Miteinander des kulturellen, des politischen und des wirtschaftlichen Bereichs zu denken sei. Dazu sei nur soviel gesagt, daß man grundsätzlich von einer Nebenordnung dieser drei Bereiche wird ausgehen müssen, die im Wege koordinierter Verhandlungen sich zu verbinden hätten. Denn das Prinzip der Einheit liegt recht verstanden nicht in schematischer Zentralisation, sondern in geordneter Mannigfaltigkeit, die ihre Mitte in der Freiheit des Menschen findet. Auch der politische Bereich selbst würde so nicht verlieren, sondern gewinnen. Und zwar nicht zuletzt an Ansehen in der öffentlichen Meinung, da er sich auf die Aufgaben beschränkt, die ihm seinem Wesen nach zukommen und sich fernhält von dem, was außerhalb seiner natürlichen Zuständigkeit liegt.

Dabei brauchte der Plan eines europäischen Bundesstaates keineswegs aufgegeben zu werden, wohl aber bedarf er der Anpassung, sollen nicht die Kultur- und Wirtschaftsfragen der Politisierung und damit wesensfremden Gesichtspunkten zum Opfer fallen. Der Satz „Schuster bleib' bei deinen Leisten" gilt schließlich nicht nur für das persönliche Leben des einzelnen, sondern auch für das der menschlichen Gemeinschaften. Jeder vernünftige Mensch wird begreifen, daß er selbst nur bestimmte Dinge versteht und wird daher keinen Anspruch erheben, das zu regeln, war er nicht oder nur ungenügend übersieht. Gleiches aber gilt auch für den politischen Bereich. Die gegenteilige Praxis der Gegenwart muß notwendig leeres Machtstreben begünstigen und das innere Gefühl für Verantwortung abstumpfen. Anerkennt man aber die jeweils besondere Aufgabe von Politik, Kultur und Wirtschaft und trägt ihr in einer europäischen Verfassung Rechnung, so wäre begründete Hoffnung, daß Europa als kulturelle, politische und wirtschaftliche Einheit wahrhaft erstände und das Reich des Mittelalters in zeitgemäßer Form erneuerte. Damit wäre auch das gelöst, was die Idee der Vereinigten Staaten von Europa als zu verwirklichendes Rechtsproblem uns heute aufgibt. Möge man handeln, ehe es zu spät ist!

# Wege zur europäischen Föderation

Von FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER HEYDTE

Das achte Kapitel der 1945 in San Francisco beschlossenen Charta der Organisation der Vereinten Nationen sieht im Rahmen dieses weltumspannenden Bundes „regionale Übereinkommen" vor, „die dazu dienen, sich mit solchen die Erhaltung des internationalen Friedens und der internationalen Sicherheit betreffenden Angelegenheiten zu befassen, die sich für ein regionales Vorgehen eignen". Die Aufnahme dieses Kapitels in die Satzung der Organisation kam in gleicher Weise den Wünschen Rußlands und des englischen Ministerpräsidenten entgegen. Rußland hatte schon 1944 begonnen, den Grund zu einem festgefügten Satellitensystem zu legen, zu einem „großen slawischen Block unter Führung des großen russischen Volks mit Stalin an der Spitze", und der Sowjetunion lag 1945 zweifellos viel am Einbau dieses kommunistischen Blocks in die Organisation der Vereinten Nationen. Eine Aufgliederung der Weltorganisation in verschiedene regionale Staatenbünde war anderseits schon seit langem auch Winston Churchills Lieblingsgedanke gewesen. Schon 1936 forderte er eine Weltorganisation, in der es „nicht nur Regionalpakte, sondern auch Zonen verschiedener, aber genau bestimmter Verantwortlichkeit" gibt. „Die verschiedenen Regionalpakte in einen einzigen, weltweiten Organismus einzuflechten ..., stellt", für Churchill 1936, „eine unerbittliche Aufgabe für den Augenblick dar"; er verlangt eine „beschleunigte und unverfälschte Organisation der größtmöglichsten Stärke gegen mögliche Angreifer durch eine Reihe von Regionalpakten, die wieder in einem großen Bündnis einbegriffen sind".

Eine Weiterführung dieser Gedankengänge mag man in dem Vorschlag der britischen Regierung — an deren Spitze damals Churchill stand — an Frankreich im Juni 1940 sehen, sich zu einem engen und „untrennbaren" Bund mit Großbritannien zusammenzuschließen. „Frankreich und Großbritannien", so heißt es in dem Vorschlag, „sollen nicht länger mehr zwei getrennte Staaten sein, sondern ein einziger französisch-britischer Staatenbund ... Jeder Staatsbürger Frankreichs wird unmittelbar die Staatsbürgerschaft Großbritanniens genießen, und jeder britische Untertan wird französischer Staatsbürger werden ... Die Verfassung des Bundes wird gemeinsame Organe für die Landesverteidigung, die Außen-, Finanz- und Wirtschaftspolitik vorsehen ... und die beiden Parlamente werden formell miteinander verbunden werden." Als dieser Plan am Widerstand der Franzosen in Vichy und in London gescheitert war, umriß Churchill in einer Rundfunkansprache im Mai 1943 den „Europarat", an dessen Planung er damals gerade arbeitete. „Man kann sich vorstellen", so führte der damalige Ministerpräsident aus, „daß unter einer Weltinstitution, die die Vereinten Nationen und eines Tages alle Nationen vereinigt oder vertritt, ein ‚Rat für Europa' und ein ‚Rat für Asien' ins Leben gerufen werden ... Wir müssen versuchen, aus dem ‚Rat für Europa', oder wie immer er heißen wird,

einen wirklich wirksamen Bund zu machen ... An der Seite der Großmächte sollte in diesem Bund eine Anzahl von Staatengruppen oder Konföderationen stehen, die durch ihre eigenen gewählten Vertreter ihre Ansicht äußern, so daß das Ganze ein Rat von Großmächten und Staatengruppen wird." Der südafrikanische Ministerpräsident General Smuts schloß sich dem Vorschlag des britischen an. Im März 1945 erklärte er im südafrikanischen Parlament, „die ganze Welt könne nicht in eine einzige Organisation gebracht werden, sondern es müßten im Rahmen der Weltorganisation kleinere regionale Gruppen gebildet werden". Smuts verlangte deshalb für die Südafrikanische Union eine Politik „engster Zusammenarbeit mit den afrikanischen Nachbarn in ad-hoc-Konferenzen nach dem Vorbild der Panamerikanischen Union". Im Juni 1945 führte er bei einer Pressekonferenz in San Francisco aus, Europa, „mit Rußland im Osten und Großbritannien im Westen", habe die Möglichkeit und die Pflicht, sich eine wirksame regionale Organisation zu schaffen. Auch der damalige französische Staatschef de Gaulle vertrat 1945 den Gedanken eines westeuropäischen Großraumblocks vor allem auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet. Die Betonung des wirtschaftlichen und kulturellen Moments ist seither kennzeichnend für die französische Europapolitik geblieben. De Gaulle erklärte im September 1945 in einem Interview für die „Times", „Westeuropa stelle trotz der Entwicklung der Luftfahrt und der Entdeckung der Atombombe einen natürlichen Zusammenhang dar, dessen Gebiete gemeinsam die Mittel der Lebenshaltung in einer Menge hervorbrächten, die genügte, um eine unabhängige wirtschaftliche Einheit zu bilden ... Holland, Belgien und Westdeutschland — und in normalen Zeiten die iberische Halbinsel — wären von Natur aus auf eine wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit mit Frankreich und Großbritannien hingewiesen, und die Erkenntnis dieser Tatsache werde zu einer konstruktiven Organisation von Gesamteuropa beitragen".

Von diesen Erkenntnissen und Bekenntnissen führender europäischer Staatsmänner des Jahres 1945 bis zur Verwirklichung ihrer Vorschläge und Pläne blieb freilich noch ein weiter und mühevoller Weg. Erst 1948 kam es zu einem engeren Zusammenschluß Frankreichs, Großbritanniens und der drei Beneluxstaaten im sogenannten Westpakt vom 17. März 1948. Der Westpakt verfolgte ein dreifaches Ziel: Er wollte gleichzeitig Grundlage für eine enge wirtschaftliche Zusammenarbeit, ein militärisches Defensivbündnis und ein weitgehender Schiedsgerichts- und Vergleichsvertrag sein. Als Organ des Wirtschafts- und Verteidigungspakts wurde ein ständiger Konsultativrat vorgesehen. Nach einem Jahr (4. 4. 1949) folgte dem Westpakt — als rein militärisches Defensivabkommen — der Atlantikpakt zwischen den Westpaktmächten, den USA und Kanada, mit dem für uns Deutsche wichtigen Artikel sechs, der einen Angriff auf die Besatzungsstreitkräfte der Westmächte in Europa als einen Angriff gegen alle Signatarstaaten bestimmt. Am 5. Mai 1949 schließlich unterzeichneten die Westpaktmächte, die drei nordischen Staaten, Italien und Irland die Satzung des Europarats — eines europäischen Staatenbundes

von einer bis dahin in der Geschichte noch nie erreichten Geschlossenheit. Was Churchill 1936 gefordert, wovon mehr als ein führender Staatsmann schon bei Schaffung der Organisation der Vereinten Nationen 1945 gesprochen hatte, war 1949 endlich Wirklichkeit geworden. Europa war in einem Bund geeint, der erste Schritt zu den „Vereinigten Staaten von Europa" getan. Im August 1949 traten Griechenland, Island und die Türkei, ein Jahr später die deutsche Bundesrepublik und das Saarland dem europäischen Staatenbund bei, letztere freilich nur als „assoziierte" Mitglieder ohne Sitz und Stimme im Ministerausschuß.

Der Europarat hat, wie im vorhergehenden Beitrag ausgeführt, der traditionellen Organisationsform fast aller völkerrechtlichen Staatenverbindungen und Verwaltungsunionen entsprechend zwei Organe: den „Ministerausschuß" und die „beratende Versammlung". Der „Ministerausschuß ist für Besprechungen über gemeinsame Maßnahmen und für den Abschluß von Verträgen vorgesehen: er empfiehlt den Regierungen in einer konkreten Situation die gemeinsam zu befolgende politische Linie. Ohne Rücksicht auf seine Größe und Bedeutung hat jeder Mitgliedstaat im Ministerausschuß einen Sitz und eine Stimme. Jeder wichtige Beschluß bedarf der Einstimmigkeit. Die Sitzungen finden grundsätzlich unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Die beiden zuletztgenannten Bestimmungen bedeuten, daß jede im Ministerausschuß vertretene Regierung gegen jeden beabsichtigten Beschluß ein Veto einlegen kann, ohne daß die Öffentlichkeit je amtlich erfährt, daß diese Regierung das Vetorecht gebraucht, ja daß überhaupt der fragliche Beschluß zur Diskussion gestanden hat. Jede Regierung kann also jeden ihr mißliebigen Beschluß ohne Scheu vor der öffentlichen Meinung, die in Völkerrecht und Politik eine so große Rolle spielt, durch ihr Veto verhindern. Der einzige Hemmschuh eines rücksichtslosen Gebrauchs des Vetorechts, der im Sicherheitsrat der Organisation der Vereinten Nationen noch besteht, die Rücksicht auf die Öffentlichkeit, ist im Ministerausschuß des Europarats nicht vorhanden.

Neben dem Ministerausschuß, der so oft und wo er es für nötig hält, zusammentritt, steht als zweites Organ die normalerweise einmal im Jahr nach Straßburg einberufene „beratende Versammlung". Die Zuständigkeit der beratenden Versammlung ist durch die Satzung des Europarates sehr eingeengt: Der Ministerausschuß muß die Tagesordnung der Versammlung billigen; Beschlüsse der Versammlung, für die in wichtigen Fragen Zweidrittelmehrheit verlangt ist, gehen als Vorschläge und Empfehlungen wieder an den Ministerausschuß, der durch sie nicht gebunden oder in seiner Handlungsfreiheit beschränkt wird; er ist nicht einmal verpflichtet, zu solchen Beschlüssen der beratenden Versammlung Stellung zu nehmen.

Trotz der formaljuristisch so eingeengten Zuständigkeit der beratenden Versammlung ist ihre politische Bedeutung weit größer, als der Wortlaut der Satzung des Europarats vermuten läßt. Diese politische Bedeutung beruht nicht auf den Bestimmungen der Satzung, sondern auf der tatsächlichen

personellen Zusammensetzung der beratenden Versammlung. Die Vertreter die ein Staat in sie entsendet, werden „nach einem von jeder Regierung angenommenen Verfahren ernannt"; die große Mehrzahl aber der Mitgliedstaaten des Europarats hat die Bestimmung der Vertreter dem nationalen Parlament überlassen. Dadurch erscheinen die Delegierten zur beratenden Versammlung als Repräsentanten und beauftragte Vertrauensleute der Volksvertretung ihres Landes, als irgendwie, wenn auch in einer Art indirekter „Wahl", vom Volk entsandt. Sie sind vielfach selbst Parlamentarier — der deutsche Bundestag hat ausschließlich Bundestagsabgeordnete nach Straßburg geschickt —, Angehörige der verschiedenen großen Parteien ihres Landes, Politiker, Männer der Wirtschaft, Vertreter großer Berufs- und Interessenverbände. So wird die Delegation eines Staates zur beratenden Versammlung zum Spiegelbild seiner politischen Struktur, der politischen Kräfte, die in ihm wirken, und der politischen Spannungen, die ihn bewegen. Diese Zusammensetzung der in die beratende Versammlung entsandten Delegierten, nicht der Wortlaut einer Satzung, bestimmt Bedeutung und politisches Gewicht dieses Organs des Staatenbundes. Dem, der nach der Satzung urteilt, scheint es, als sei die beratende Versammlung einseitig an den Ministerausschuß gebunden. In Wirklichkeit ist der Ministerausschuß ebensosehr von der beratenden Versammlung abhängig. Die beratende Versammlung vertritt gewissermaßen die vom Ministerausschuß befragte — und manchmal auch zu Hilfe gerufene — öffentliche Meinung der Mitgliedstaaten des Europarats. Die öffentliche Meinung aber ist eine nicht zu unterschätzende Macht. Sie ist echte Macht in dem Sinn, daß sie die Regierung eines Staates wegen eines andernfalls drohenden Nachteils — eines Prestigeverlusts, eines Verlusts des Vertrauens, unter Umständen sogar eines stillen Boykotts durch andere Staaten — zu einem bestimmten Tun oder Nichttun veranlassen kann; sie ist vielleicht die stärkste Macht im Völkerrecht.

Nicht nur als Vertretung der öffentlichen Meinung, die hinter den Beschlüssen des Ministerausschusses steht oder nicht steht, hat die beratende Versammlung entscheidende Bedeutung. Alle Mitgliedstaaten des Europarats haben eine parlamentarische Regierungsform. Ihre Minister sind dem Parlament verantwortlich, von ihm abhängig, an seine Beschlüsse gebunden. Die Vertreter dieser Parlamente sitzen in der beratenden Versammlung. Wenn diese Vertreter einig sind und es ernst mit den Beschlüssen meinen, die sie in Straßburg fassen, wird kein Minister wagen können, im Ministerausschuß des Europarats zu ignorieren, was die Vertreter seines nationalen Parlaments ihm in der beratenden Versammlung empfehlen und was sie im nationalen Parlament als Forderung an die Regierung wiederholen. Beschlüsse der beratenden Versammlung allerdings, für die die dort versammelten Parlamentarier selbst nach ihrer Rückkehr in die Heimat im anderen „Klima" der eigenen Volksvertretung nicht mehr zu kämpfen wagen, verdienen kein anderes Schicksal als ein ruhmloses Ende im ministeriellen Papierkorb; denn sie haben sich ja selbst als nicht ernst zu nehmende bloße „Deklamationen" er-

wiesen. Sind daran aber die Minister — oder ist daran gar die Satzung des Europarats schuld?

Man hat Aufbau und Organisation des Europarats in den letzten sechs Monaten bitter kritisiert. Namhafte Publizisten, auch und gerade aus katholischem Lager, fanden harte Worte über das, was sie für Untätigkeit aus Unfähigkeit hielten. Sie forderten an Stelle langer Debatten die „revolutionäre Tat". Solch scharfe Kritik schießt über das Ziel hinaus. Der Europarat ist sicher nur der Anfang für die „Vereinigten Staaten von Europa" der Zukunft. Aber er i s t ein Anfang — und unseres Erachtens ein verheißungsvoller Anfang. Er ist nicht, wie manche glauben, Wiederholung des Genfer Völkerbunds. Sein Entstehen bedeutet vielmehr einen großen Schritt über den Völkerbund von einst hinaus. Der Genfer Völkerbund war eine technisch vorbildliche Organisation. Doch darin erschöpfte er sich. Die beste Organisation kann mangelnde Gemeinsamkeit des sittlichen und politischen Denkens nicht ersetzen. Solange eine völkerrechtliche Organisation wie der Völkerbund nur Organisation ist, nicht mehr, sind die Grenzen ihrer Wirksamkeit durch die Macht und den guten Willen der Staaten gesetzt, die ihr angehören. Der gute Wille ist aber nur da vorhanden, wo das gemeinsame politische Handeln durch eine gemeinsame ethische Grundlage, durch gemeinsame ideologische Bindung und gemeinsame Rechtsüberzeugung sichergestellt ist. Die Väter des Genfer Völkerbunds träumten von den „Vereinigten Staaten" der Welt, von einem Commonwealth aller Nationen. Sie hatten vergessen, daß die Vereinigten Staaten von Amerika ihre Entstehung, das britische Commonwealth seinen Zusammenhalt nicht der Mechanik einer fehlerfrei arbeitenden Organisation, sondern gemeinsamer religiös-sittlicher Überzeugung und gemeinsamen rechtlich-politischen Anschauungen verdanken. Die Organisation der europäischen Staaten von 1919 bis 1939 in Völkerbund und Arbeitsamt, mit Schiedshof und Gerichtshof, durch Kelloggpakt und Garantieverträge war bedeutend vollkommener als etwa die Organisation der Staaten von Amerika zur Zeit des Steueraktkongresses von 1765 und der Unabhängigkeitserklärung von 1776, bedeutend vollkommener als die Organisation des British Commonwealth of Nations bei Beginn des zweiten Weltkriegs. Trotzdem führte der Steueraktkongreß zum Sieg über England und zu den Vereinigten Staaten von heute, und trotzdem stand in Großbritanniens dunkelsten Tagen bei der Schlacht um England 1940 das Commonwealth geschlossen hinter dem United Kingdom — während die Organisation von Genf schon bei der ersten Zerreißprobe, dem Abessinienkonflikt 1936, nicht infolge mangelhafter Bestimmungen, sondern infolge mangelhafter Ausführung vorhandener Bestimmungen versagte.

Es scheint, als habe der Europarat aus dem Genfer Fehlschlag gelernt. Er ist mindestens ein V e r s u c h, den europäischen Staatenbund auf einer gemeinsamen ideologischen Grundlage aufzubauen, auf der Anerkennung „geistiger und sittlicher Wert", die „das gemeinsame Erbe" der abendländischen Völker sind „und in denen die Prinzipien der persönlichen und politischen

Freiheit und der Herrschaft des Rechtes gründen". Den Schutz dieser Ideale und Prinzipien bezeichnet die Satzung als das erste Ziel des Europarats, dessen Organe sich — eine symbolhafte Fügung! — im Schatten eines gotischen Münsters versammeln. Der neue Bund wird ebenso fest und haltbar sein wie sein ideologischer Unterbau; sobald er keine geistige Gemeinschaft mehr darstellt, in der eine gemeinsame Weltanschauung alle Gegensätze der Interessen überwindet, wird er versagen — trotz einer noch so ausgeklügelten Organisation. Jeder einzelne Staat braucht eine staatstragende Idee, die ihn eint und gestaltet — wie viel mehr dann die Vereinigten Staaten von Europa! Wer das einige Europa wirklich schaffen und erhalten will, muß zuerst — vor jeder Diskussion über organisatorische Fragen — all seine Kraft einsetzen, um das ideologische Fundament so fest als möglich zu gestalten und den Glauben an die Werte, die es bilden, wieder zutiefst in den Herzen der Völker Europas zu verankern. Hier liegt die erste Aufgabe und das erste Ziel im Kampf für Europa!

Diese Tatsache wird heute teilweise auch von denen übersehen, die im katholischen Lager für Europas Einigung streiten. Man glaubt allein an die Kraft der äußeren Form und sucht in der bloßen Organisation das Entscheidende. Man hofft, Einigkeit schon dadurch zu erreichen, daß man die äußeren Anzeichen einer inneren Uneinigkeit in der Mechanik der Organisation überwindet. Doch — ist es nicht bezeichnend? — die, die auf solchem Weg, und nur auf solchem Weg, Europa einen wollen, sind selbst nicht einig. Zwei Lager stehen hier im Streit der Meinungen einander gegenüber. Auf der einen Seite kämpfen die „Konstitutionalisten": Sie fordern Einberufung einer konstituierenden europäischen Nationalversammlung, die aus direkten Wahlen hervorgehen, die Verfassung des europäischen Bundes beschließen und die erste europäische Regierung einsetzen soll. Auf der anderen Seite stehen die „Funktionalisten": Sie fürchten, diese europäische Konstituante werde, wenn sie tatsächlich zustandekomme, sich in endlose Verfassungsdebatten verlieren; und selbst, wenn es ihr wider Erwarten gelänge, eine Verfassung zu beschließen und eine europäische Regierung zu bilden, dann sei dieser ersten europäischen Verfassung und dieser ersten Regierung kein anderes Schicksal beschieden als das der ersten deutschen Reichsverfassung der Paulskirche von 1849 und des Reichsministeriums eines Erzherzog Johann. Die „Funktionalisten" glauben, man komme über Abkommen der einzelnen nationalen Regierungen, die das Band zwischen ihren Staaten immer enger knüpften, Schritt für Schritt schneller zum Ziel als über eine europäische Konstituante. Durch solche Abkommen würden europäische Behörden für bestimmte Spezialaufgaben in immer größerer Zahl geschaffen, die zu koordinieren und im Lauf der Zeit in einer Art „Regierung" zusammenzufassen kein Problem mehr sei.

Der Gegensatz zwischen „Konstitutionalisten" und „Funktionalisten" trat auch in den Erörterungen zutage, die im August und November 1950 in der

beratenden Versammlung des Europarats über eine Änderung der Satzung geführt wurden. Die diesbezüglichen Beschlüsse der Versammlung sind — als Ganzes betrachtet — in mancher Hinsicht eine Art praktischer Ausgleich des theoretischen Gegensatzes. Sie streben in dreifacher Richtung eine Satzungsänderung an. Sie suchen zunächst den Grundsatz der Einstimmigkeit und des Ausschlusses der Öffentlichkeit im Ministerausschuß zu erschüttern; sie machen sich Gedanken des englischen Labourabgeordneten Mackay zu eigen, der aus Ministerausschuß und beratender Versammlung eine gesetzgebende europäische Körperschaft gebildet wissen will; und sie zielen schließlich auf den Einbau der für Sonderaufgaben und -fragen schon bestehenden oder zu schaffenden europäischen Behörden in den Europarat hin. Das vorgeschlagene Gesetzgebungsverfahren hat gewiß seine Schwächen: Da nach dem Mackay-Plan zum Zustandekommen eines europäischen Gesetzes ein gleichlautender Beschluß des Ministerausschusses (mit Einstimmigkeit) und der beratenden Versammlung (mit Zweidrittelmehrheit) nötig wäre, könnte jede Regierung durch ihr Veto im Ministerausschuß das Zustandekommen eines solchen Gesetzes verhindern. Aber trotz dieser Schwäche würde die Verwirklichung des Mackay-Plans einen wesentlichen Schritt vorwärts auf dem Weg zu den Vereinigten Staaten von Europa bedeuten. Jedes europäische Gesetz, wie immer es entstanden ist, stellt schon durch seine unmittelbare Geltung für die einzelnen Staatsangehörigen und für die nationalen Gerichte und Behörden einen wichtigen Einbruch in das überkommene Souveränitätsdenken dar.

Neben diesen Empfehlungen der beratenden Versammlung verdient eine revolutionäre Tat im Schoß der Versammlung besondere Erwähnung: Am 24. November 1950 haben sich Delegierte aus allen Mitgliedstaaten ohne ein anderes Mandat als das ihres Gewissens als europäischer Verfassungsausschuß konstituiert und mit der Ausarbeitung eines Entwurfs zu einer europäischen Verfassung begonnen.

Die von der vorbereitenden Versammlung vorgeschlagenen Änderungen der Satzung dürfen nicht den schon eingetretenen bemerkenswerten Satzungswandel übersehen lassen: Schon seit 1949 bestimmt die beratende Versammlung — entgegen dem Wortlaut der Satzung — ihre Tagesordnung selbst; durch Bildung ständiger Ausschüsse und durch Unterbrechung der Sitzung für mehrere Monate hat die beratende Versammlung im Wege der Praxis den Sinn einer Satzungsbestimmung gewandelt, die nur einmal im Jahr eine ordentliche Tagung der Versammlung vorsah und ihre Dauer auf einen Monat beschränkte; die Beratungen schließlich über die europäische Verteidigung und die Aufstellung einer europäischen Armee im August und November 1950 haben stillschweigend den Grundsatz der Satzung, daß Fragen der nationalen Verteidigung nicht in die Zuständigkeit des Europarats fallen, in sinnändernder Einschränkung offenbar dahingehend ausgelegt, daß es sich bei der Verteidigung Europas nicht mehr um eine Frage der nationalen, sondern der gemeinsamen Verteidigung handle. Dieser Satzungs-

wandel ist mehr als jede beschlossene und verbriefte Änderung ein Zeichen des inneren Lebens und organischen Wachsens des jungen europäischen Bundes.

Der Durchschnittsdeutsche neigt nur allzu gern zu Mißtrauen sowohl internationalen Instituten wie parlamentarischen Einrichtungen gegenüber. Eine in ihren Gründen nicht ganz klare Propaganda hat diese deutsche Neigung dazu benutzt, um im deutschen Volk, das in seiner großen Mehrheit die europäische Föderation herbeisehnt, das Vertrauen zu Europarat und beratender Versammlung, diesem ersten „internationalen Parlament", zu erschüttern. Man hört zu viel von dem, was nicht erreicht wurde, und spricht zu wenig von dem, was schon getan ist. Der Europagedanke ist in Deutschland populär; es gilt jedoch, auch den ersten Versuch seiner Verwirklichung, den Europarat, populär zu machen. Er entspricht sicher noch nicht dem Ideal; doch dieses Ideal läßt sich, wenn überhaupt, nur in ihm und mit ihm, nicht gegen ihn erreichen. Nicht der verantwortliche Staatsmann, der das Mögliche anstrebt, sondern der Doktrinär, der Unmögliches fordert, ist heute der eigentliche Hemmschuh auf dem Weg zur europäischen Föderation. Vielen mag das Tempo der Regierungen zu langsam scheinen; Gegenparlamente und Volkstribunen bauen Europa nicht schneller.

## Stern der Ungeborenen

Zum letzten Roman von Franz Werfel

Von RUDOLF LEDER S. J.

Der „Stern der Ungeborenen" — ein „Reiseroman" — ist Franz Werfels letztes Werk. Zwei Tage nach Vollendung des Manuskriptes, am 26. August 1945, starb der Dichter in Los Angeles (Kalifornien), nicht ganz 55 Jahre alt. Der Roman erschien 1949 im Berman-Fischer-Verlag Amsterdam (714 S., DM 16.—).

Franz Werfel starb in der Fremde. „Fremd sein" — das war ihm seit langem vom Schicksal auferlegt. 1938 mußte er aus seiner zweiten Heimat, aus Österreich, flüchten. Sein Fluchtweg führte über Paris und Lourdes schließlich nach den Vereinigten Staaten. Er stammte aus dem deutschen bürgerlichen Prag. Er war Jude und hat sich bis zuletzt vom Judentum nicht trennen wollen.

„Mein Leben — immer wieder komme ich in eine unbekannte Stadt und bin fremd. Fremd sein — ein gewaltiges Handwerk, das Fleiß und Fertigkeit erfordert."[1] Aber gerade aus diesem Dasein strömen die reichsten Impulse: „Manchmal ist mir so eigen ums Herz. Sei dir jeder Sekunde bewußt, so mahnt es in mir. Schreib womöglich alles nieder, was du fühlst und siehst.

[1] Zwischen oben und unten. Stockholm 1946, Berman Fischer Verlag, S. 311.

Du bist ja nicht ganz aus und in dieser Welt, sondern wie ein Gast verschollener Zeiten."[2]

Schreib womöglich alles nieder! Und wie soll das geschehen? „Die Schriftsteller können sich nur in zwei literarischen Grundformen ausdrücken, in der Form des Unterhaltens und in der Form des Bekennens."[3] Die Bekenntnisform ist gewählt in dem 1944 abgeschlossenen kleinen Sammelwerk „Zwischen oben und unten". Es enthält in Vorträgen und aphoristischen Betrachtungen die Weltanschauung des Verfassers. Aber der echte Ausklang seines Lebens bleibt der „Stern der Ungeborenen". In derselben Zeit entstanden und gelegentlich zur Deutung heranzuziehen sind das „Lied von Bernadette" und „Der veruntreute Himmel".

„Wenn es Sache der Politiker und Rhetoren ist, die Intrigen des Alltags zu deuten, so besteht die Aufgabe der Dichter darin, die Fabelwesen auf den Inseln zu besuchen, die Toten im Hades, und die Ungeborenen auf ihrem Stern" (Diodor).

Diesem Motto entsprechend findet sich F. W. — das bleibt sein Name; denn er selbst ist der Reisende und Berichterstatter — als „Gast verschollener Zeiten" auf unserem Planeten wieder. Es ist „im 11. Weltengroßjahr der Jungfrau", also etwa 100000 Jahre nach unserer Zeitenrechnung.

Sein alter Schulfreund B. H., der schon oftmals Wiedergeborene, ist ihm als „Vergil" beigegeben, da jener ihn ja selbst einer vornehmen Hochzeitsgesellschaft zuliebe aus dem Jenseits, wahrscheinlich aus dem Fegfeuer, herbeigerufen hat. Nun führt er ihn in die Errungenschaften der „astromentalen Kultur" jener fernen Zeit ein. Die Technik, vordem ein „primitiver Greuel", ist völlig vergeistigt; denn der Mensch hat endlich Ernst gemacht mit der Erkenntnis, daß er „die geistige Mitte" des gesamten Kosmos ist. Dieser Kosmos ist ihm in einer für uns unfaßbaren Weise dienstbar geworden. Die Atome gehorchen ihm und die fernsten Sternenwelten sind ihm nahe geworden. Er lebt ein Dasein, unbeschwert von allen niedrigen Belastungen, verwöhnt durch eine Friedenszeit von mehr als 20000 Jahren, ungestört durch Leiden, und nach Überwindung aller Krankheiten jugendfrisch bis in das Alter von etwa 200 Jahren. Der Traum des Kommunismus ist endgültig erfüllt, aber auf ganz aristokratischer Grundlage. „Freilich, meine kommunistischen Freunde von damals aus den Anfängen der Menschheit hätten sich's nur ungern dergestalt träumen lassen. Eine Welt ohne rote Fahnen, ohne marschierende Massen, ohne heiser gekrächzte Redner, ohne dick bebrillte Atheisten, Panökonomisten, Materialisten, Maschinen- und Wissenschaftsanbeter ... eine Welt der feudalsten Vereinzelung, eine Welt der strengen Distanz, des Edelmaßes, der Gepflegtheit..."

Es gibt also auch keine Reichen und Armen mehr; jeder hat soviel Anteil an materiellen Gütern, wie er sich wünscht, und doch: „die Armut bleibt, auch wenn sie abgeschafft wird". Es fehlt auch in dieser Welt nicht an einer

[2] Ebd. S. 309.
[3] Ebd., Einleitung.

Gruppe von Verbitterten, „Mühseligen und Beladenen". Denn Reichtum und Armut sind weniger Wirkung als innere Ursache menschlicher Lebenshaltung.

So wirken diese Menschen, jedenfalls die aristokratische Klasse, übertrieben zart und abgeklärt in einer spielerisch ausgeglichenen Selbstsicherheit. Wie beunruhigt in dieser überkultivierten Umgebung das Interesse des jugendlichen Bräutigams an den antiken Waffen, vom urzeitlichen Trommelrevolver bis zum ebenso schon längst veralteten Fernsubstanzzertrümmerer, der wie ein kleines Blasrohr aussieht! Ist es bereits die erste Bedrohung dieses gesicherten Friedens? „Wir könnten ganz zufrieden sein ..., aber die Natur führt immer etwas im Schilde!"

Und außer diesen „Verschwörern und Waffensammlern" erscheint noch eine andere, fast ängstlich geheimgehaltene, aber um so drohendere Gefahr. „Wir sind bedroht, und zwar grausamer und schrecklicher, als Sie es jemals waren." Es ist das „Dschungel", ein „Rückfall der Natur", das sich außerhalb der Grenze der astromentalen Panopolis beängstigend ausbreitet.

Wir genießen mit F.W. den ersten Abend im Geodrom der großen Weltplaza. Die „Abendsterne Heute" bringen nach den Tagesnachrichten einen Disput um die „größte Streitfrage aller Zeiten": Der Beweis für das Dasein Gottes, aus dem Lebensdrang aller Geschöpfe, ein Beweis der ewigen Güte des Weltenschöpfers, findet des Dichters schiedsrichterliche Zustimmung. Die Geschöpfe wollen leben — „trotz allem"!? „Gott ist zu groß, als daß die menschliche Sprache sein Dasein beweisen könnte. Seine Haupteigenschaft, die Allgüte, beweist die Kreatur durch sich selbst, indem sie trotz Schrecken, Siechtum, Leid und Tod lieber ist als nicht ist."[4]

F.W. hat die Ehre, vom Weltballpräsidenten, dem maior domus mundi, empfangen zu werden. Dieser ist durch ein kompliziertes, astrologisch-psychologisch-erbbiologisches Ausleseverfahren gänzlich gegen seinen Willen zu seinem hohen Amte gekommen. Als Eigenschaften, die ihn zum Herrscher jener Zeit geeignet machen sollten, wurden unter anderem gefordert: langsames Denken, Hang zu Träumerei, Sehnsucht nach Einsamkeit. Gerade dieses Fehlen des Tatsachen- und Machtsinnes war erste Bedingung, „um den machtstrebenden Typ von der Macht zu verdrängen, und um alle Tyrannis und Despotie radikal zu brechen."

Später erfährt F.W. von seinem Freunde einiges aus der Weltgeschichte der vergangenen 100000 Jahre, von kriegerischen Zeiten, von Epochen des Friedens und der charakteristischen Entwicklung der Völker. Man höre: „Rußland am Ende des 20. Jahrhunderts: Auf dem Roten Platz in Moskau. Die Glocken donnerten von den Kathedralen, der orthodoxe Klerus in seiner ganzen byzantinischen Pracht folgte dem uralten Metropoliten mit der heiligen Ikone der Gottesmutter. Dem marxistischen Klerus war nichts anderes übriggeblieben, als sich ebenfalls in rote Dalmatiken zu kleiden. Doch

[4] Zwischen oben und unten, S. 344.

obwohl die Gegenprozession aus dem Kreml sehr glanzvoll war und die jungen marxistischen Ministranten Inzensgefäße mit Desinfektionsrauch schwangen, und Hymnen von gereimten Statistiken ertönten, konnte sie sich doch nicht an Pracht mit der anderen Prozession vergleichen." Man feierte die Wiedervereinigung der orthodoxen Kirche mit Rom.

Und Tausende von Jahren später: „Das Geburtsland des neuen Mystizismus war wirklich und wahrhaftig Nordamerika. Damals entstanden in Amerika einige nervöse Krankheiten, z. B. die Tachyphobie und Plutophobie. Die Amerikaner konnten mit einemmal keine Geschwindigkeiten mehr vertragen. So überwanden sie die primitive Technik der rasenden Fortbewegungsmittel auf der Erde, in der Luft und im Weltenraum vom Geiste her. Die Plutophobie war eine Art Hautkrankheit, die der Anblick von Wechseln, Aktien, Hypotheken und Geschäftskontrakten hervorrief. So regte sich zum erstenmal die Idee des reinen, inhaltlosen Spiels als Lebenszweck."

Der zweite Tag macht den Gast verschollener Zeiten mit anderen Mächten des öffentlichen Lebens bekannt. Da ist zunächst „der Arbeiter" im Tal der irdischen Quellen und himmlischen Kräfte, dessen sonnenhaftes Riesengeschlecht in sympathischer Jovialität die astromentale Menschheit aus der sideralen Materie mit allen Bedürfnissen versorgt.

Da wird F.W. zum Großbischof geleitet, zu dem er nur Zutritt erlangt, nachdem er einen kräftigen Exorzismus erfahren hat.[5] Oh, dieser Exorzismus, der beim Satan beginnt und die Irrlehren aller Jahrhunderte bis über das 20. Jahrhundert hinaus geißelt! „... hängst Du an den Philosophen, die sich Positivisten nennen, weil sie von nichts als vom großen Negativum überzeugt sind, ... an dem Verneiner Gottes aus Wehleidigkeit, Schopenhauer, ... an dem Aufrührer Nietzsche, der vom Anfang zum Ende, er reiße und tobe wie er wolle, ans Kreuz des Gekreuzigten mit Eisenketten geschmiedet ist, weshalb er genannt sei der Kettenhund Christi, der die Gläubigen verbellt ..."

Der gütige Bischof fällt sein Urteil über die Kultur der astromentalen Zeit: „Was Sie Fortschritt nennen, bester Sohn, ist nur der verzweifelte Aberglaube, daß etwas, das fällt, in die Höhe fallen könnte ... Sind wir uns darüber einig, daß unsere Voreltern im Paradiese gesündigt haben? ... Dann sind wir uns also auch darüber einig, daß die ganze menschliche Geschichte die Folge des Sündenfalles ist. Mögen im 19. und 20. Jahrhundert die Zustände noch so bejammerungswürdig gewesen sein, sie waren immer noch um hundert Jahrtausende besser als die heutigen, die Ihnen so sehr imponieren. Die alten Zivilisationen haben wenigstens das Leiden und den Tod auf sich genommen und damit dem Fluch des Erzengels Rechnung getragen. Die heutige Zivilisation aber, die sich selbst die astromentale nennt, ist der betrügerische und raffinierte Versuch, jenem Fluch durch tückische Machen-

[5] „Der große historische Exorzismus, der sich Christentum nennt, scheint von Tag zu Tag weiter zurückzuweichen, und die Dämonen sprengen mit schrillem Stimmengewirr ihre Fesseln" (Zwischen oben und unten, S. 310).

schaften zu entgehen, jenem Fluch, der uns befiehlt, das Brot der Erde im Schweiße unseres Angesichtes zu essen und demütig zum Staube zurückzukehren, der wir sind."

Da ist „der Jude des Zeitalters", Vater und Sohn. Der Vater der Abgesonderte, ewig Wartende, widerspruchsvoll in sich, seinem eigenen Warten nicht recht glaubend. Der Sohn, der Assimilant, inmitten der astromentalen Kultur mit ihrer Zerstörung rechnend, voll zynischer Begier, den Beginn des „Neuen" zu erfahren, auf das er alle seine Karten setzt.

Da ist der „Djebel der Chronosophen", jener gewaltige, künstliche Berg, der ein menschliches Auge darstellt. Von ihm aus durcheilen die untersten Schulklassen das kleine Intermundium, die Welt der Planeten; die fortgeschrittenen „Sternwanderer" lernen die allerfernsten Räume kennen; die „Verwunderer" sind von Schauern der Ehrfurcht ergriffen über die gewaltigen Wunder der Schöpfung, die allüberall sich gleichen, sei es auch eine kleine Wiesenblüte oder ein Kieselstein; die „Fremdfühler" werden von unaussprechlicher Sehnsucht verzehrt nach der erdenfernen, nie erreichten wahren Menschenheimat: „sie fühlen das ganze materielle All als Exil." Ihr Oberhaupt, der „Hochschwebende des Zeitalters", beantwortet F. W. die drei gestellten Fragen, zuletzt die nach dem wichtigsten Augenblick seines Lebens.

Diese Kapitel über den Djebel sind einzigartig in unserer Literatur. Wohl kommen hier astrologische Neigungen des Dichters maßvoll zur Geltung, aber seine übersprudelnde Lust am Fabulieren reißt uns einfach mit. Entzückt folgen wir ihm mit der untersten Schulklasse auf seinem Ausflug zu den Planeten Johannes Evangelist (Merkur) und Apostel Petrus (Jupiter). Der „kosmische Übermut", der sich in dem zum „Himmelskörper" Gewordenen beim Kometenturnen einstellt, weicht einer entsetzlichen Angst in der Verlorenheit auf dem „Apostel Petrus". „Ich dachte in der letzten Sekunde an die heilige Kraft, die mich nicht nur einmal im Leben gerettet hatte, und es ertönten auf dem ungefestigten Riesenplaneten zum ersten Male seit Erschaffung der Welt diese lateinischen Worte aus einem irdischen Munde: ‚Ave Maria, gratia plena, Dominus Tecum!'" Auch sonst bekennt sich der Dichter zu Maria. So im Gespräch in der Dorfkirche des „Dschungels". F. W. wird gefragt: „Ist das die heilige Mutter Gottes?" „Ja, die Mutter Gottes mit dem Kinde!" „Und Sie glauben an sie?" „Glauben ist ein falsches Wort, in meinem Fall. Ich weiß, daß sie mir geholfen hat, wo immer sie lebt." Das ganze „Lied von Bernadette" ist ein Lied zu Ehren derjenigen, die in Lourdes erschien.

Über die astromentale Welt bricht das oft schon geahnte Unheil herein. Das „Dschungel" wird durch eine unerhörte Herausforderung der Verschwörer und Waffensammler zum Kampfe genötigt. Wie so oft siegt die unterlegene Kultur, die Barbarei. Nun ist die Zeit für die Auslese der astromentalen Menschheit gekommen, den „letzten Gang" freiwillig anzutreten. Es ist der Gang in den „Wintergarten", der im Uterus Matris Terrae gelegen ist. Hier wird in einer wissenschaftlich erprobten Retrogenese, der voll-

kommensten Euthanasie, dem Tode, den man nicht einmal mit Namen nennen darf, „jeder Schrecken genommen". So lautet jedenfalls die Verheißung. „Der Wintergarten bringt das einzig erträgliche, kultivierte, komfortable Ende aller menschlichen Dinge ...: ein reiner und heiliger Prozeß ..., der so schön ist, daß die Toten untröstlich sein sollen, ihn nicht wiederholen zu dürfen." Aber welch grauenhafte Lüge und Enttäuschung! Der Gang durch den Wintergarten wird zum schaudervollsten Inferno! Welch grausamer Hohn, dem der Mensch hier ausgeliefert ist, wenn er unbußfertig ein sanftes Erlöschen suchte! Wie ein Wunder erscheint F.W. die Rückkehr aus dieser grauen, nebelhaften Hölle. Alle Mythen der Todesangst und jegliche höllische Abscheulichkeit haben hier neuen Ausdruck gefunden.

Zurückgekehrt erleben wir die Vernichtung des Djebel durch sinnlose Selbstzerstörung astromentaler Verschwörer. Der kleine Sternentänzer aus der untersten Schulklasse der Chronosophen stirbt freiwillig seinen qualvollen Opfertod, gesegnet von dem Gebet des Bischofs. Dieser empfängt F.W. zu einer letzten Aussprache und enthüllt ihm den anderen Teil jener Wahrheit, die er ihm zuvor offenbarte: „Die andere Hälfte der Wahrheit ist sehr einfach, mein Sohn: wir entfernen uns nicht nur von Gott durch die Zeit, sondern wir nähern uns auch Gott durch die Zeit, indem wir uns vom Anfang aller Dinge weg und dem Ende aller Dinge zu bewegen ..." Also nicht nur ein Fall von Gott ist die Geschichte der Menschen, durch die Schuld, sondern gleichzeitig auch eine Rückkehr zu Gott, wenn Gottes Erbarmen im Gehorsam gesucht wird. Dann wird der Fall zur felix culpa.

Wenige Tage nach Vollendung des Manuskriptes dieses „Reiseromans" ist Franz Werfel gestorben. Sein Buch wurde ein Lebensspiegel in unbeschreiblicher Fülle und Weite. In der „Form der Unterhaltung" hat er hier sein eigenes Dasein gestaltet. Wer ist dieser Mensch, der Verfolgung gelitten und jede Spur von Bitterkeit überwunden hat? In der blühenden Reichhaltigkeit seiner Bilder und in der unermeßlichen Spannweite seiner Gedanken sieht er den ganzen Kosmos und die ganze Geschichte der Menschheit erhellt von der schöpferischen und erbarmenden Güte Gottes. Sein unwiderstehlicher Humor hinterläßt als bleibende Wirkung echte gelöste Heiterkeit. Selbst sehr kritische Leser werden ihm die sorglos plaudernde Weitschweifigkeit seiner Schilderungen und Betrachtungen gern verzeihen. Vielleicht schwingt hier vieles mit von dem Barock seiner österreichisch-böhmischen Heimat. Ja sogar kleine Nachlässigkeiten des Ausdrucks werden wir mit in Kauf nehmen. Franz Werfel kann auch sehr streng und stilgerecht schreiben.[6] Hier, wo er sich manchmal gehen läßt, erscheint er um so mehr als der Suchende, der niemals den Anspruch macht, als Vollendeter zu gelten. Gewiß ist viel Parodistisches in seinem Werk. Aber niemals nimmt er von der liebenswürdigen und geistvollen Kritik sich selbst aus. So wird er

[6] Vgl. „Die 40 Tage des Musa-Dhag" (1932), das Schicksal des christlichen Armeniervolkes im Jahre 1915.

zum milden Anwalt aller ehrlichen Schwachheit und ist berechtigt, den Spiegel tiefster Wahrhaftigkeit, in dem er sich selbst schaut, auch anderen vorzuhalten.

Dieses Lebenszeugnis wird aber erst erschlossen, wenn man seine Bekenntnisse würdigt, die in dem Buch „Zwischen oben und unten" 1938/1944 gesammelt sind. Sie bilden einen ungewollten Kommentar zum Verständnis. Zusammen mit seinen letzten Schriften „Lied von Bernadette" und „Der veruntreute Himmel" geben sie ein klares Bild seiner reifsten Erkenntnisse und seiner Lebensweisheit.

Franz Werfel schrieb: „Ich habe es gewagt, das Lied von Bernadette zu singen, obwohl ich kein Katholik bin, sondern ein Jude. Eines Tages, in meiner großen Bedrängnis, legte ich ein Gelübde ab ... Den Mut zu dieser Schrift aber gab mir ein weit älteres und viel unbewußteres Gelübde. Schon in den Tagen, da ich meine ersten Verse schrieb, hatte ich mir zugeschworen, immer und überall durch meine Schriften zu verherrlichen das göttliche Geheimnis und die menschliche Heiligkeit, ungeachtet des Zeitalters, das sich mit Spott, Ingrimm und Gleichgültigkeit abkehrt von diesen letzten Werten unseres Lebens" (Lied von Bernadette, Einleitung).

Diesem Streben ist er immer treu geblieben. „Wenn ich mich bereits in jugendlichem Alter losreißen durfte von diesem mentalen Dunstkreis (— gemeint ist das liberale, naiv-fortschrittsgläubige Bürgertum und der religiöse Nihilismus jener Jahre —), so verdanke ich es nach Gott vor allem meiner Liebe und meinem Hange zur Dichtkunst, der sich von Anbeginn an gegen die leere Seichtigkeit der materialistischen Weltdeutung empörte ... Der Abscheu und dieses Entsetzen vor der Leugnung einer geistigen Welt geht bei mir bis in die Jugend und Kindheit zurück. Wenn ich als junger Mensch durch die Straßen der Städte ging, da war mir's, als müßte ich all diese dahinhastenden Leute mit ihren stumpfen Gesichtern festhalten und ihnen zuschreien: so bleibt doch stehen und denkt einmal nach, und kostet es aus, dieses ungeheure Woher, Wohin, Warum?" (Zwischen oben und unten, Einleitung).

Diesen geistigen Hunger und Durst nach Wahrheit hat Werfel besonders zum Gegenstand der kleinen Erzählung gemacht, die „Der veruntreute Himmel" heißt und die Geschichte der böhmischen Magd Teta Linek enthält. „Unsere Seelen wollten nicht mehr an ihre Unzerstörbarkeit glauben und damit an ihre ewige Verantwortung. Der veruntreute Himmel ist der große Fehlbetrag unserer Zeit! Seinetwegen kann die Rechnung nicht in Ordnung kommen, weder in der Politik, noch auch in der Wirtschaft; denn alles Menschliche entspringt derselben Quelle." Im „veruntreuten Himmel" steht der kleine Dialog:

Kaplan: „In Teta Linek war ein ganz großer Durst nach Ewigkeit und Seligkeit —"

F. W.: „Warum sagen Sie Durst, was beweist der Durst? —"

Kaplan: „Der Durst beweist die sichere Existenz von Wasser!"

Gottes Existenz erscheint unzweifelhaft bewiesen. „Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht darin, daß der Mensch, über das Mikroskop gebeugt, nicht nur von Gott wegschaut, sondern ihn geflissentlich aus Bewußtsein und Erinnerung stößt." Und Gott ist nicht der Gott des Pantheismus: „Die dümmste aller Erfindungen des nihilistischen Denkens ist der sogenannte unpersönliche Gott... die armseligste Spiegelung technisierter und denkmatter Gehirne."

Die Entscheidungsfrage „Was haltet ihr von Christus, wessen Sohn ist er?" hat Werfel nicht übersehen. Jesus Christus ist für ihn das fleischgewordene ewige Gotteswort, die Wahrheit und das Leben. „Die Juden sind das fleischliche Zeugnis für das Wort vom Eckstein, den die Bauleute verworfen haben. Wenn Christus die Wahrheit und das Leben ist, dann sind die Juden das unverwüstlichste Zeichen der Wahrheit im Fleische. Jeder Jude aller Art und Epochen hat als Glied des Judentums Jesus Christus verkannt, die von Gott angebotene Hand der Erlösung ausgeschlagen, dadurch das endgültige Weltheil verschoben und als zweiter Adam das Paradies, das schon vor der Türe stand, neuerdings verspielt ... Dennoch: Israels Seele war und ist der Hohlspiegel, der die Strahlen der Gottheit hinaus in die Dunkelkammer der Welt reflektiert. Israel war nicht nur, sondern ist immer die Perlmuschel, so wie Christus immer die Perle ist." Es ist das ergreifendste Kapitel in seinen Bekenntnissen: „Christus und Israel." Hier ist aus erschütterndem Erleben und gläubigem Scharfsinn Endgültiges geahnt und ausgesprochen.

Die Kirche ist für Werfel die Una Sancta Catholica et Apostolica. Sie überdauert alle Zeiten, sie erlebt die Rückkehr aller Getrennten und die Aufhebung aller Spaltungen, und diese Kirche ist die Papstkirche. Wie kann sich Werfel wundersam in Herz und Sinn der Gläubigen hineinversetzen: „Die weiße Gestalt dort! Man möchte die Augen schließen vor ihr. Der ‚Diener aller Diener Gottes' lautet ihr schönster Titel. Tu es Petrus! Ja, von Petrus zu Pius reicht die ungebrochenste Linie der ganzen Weltgeschichte. In Pius ist Petrus und mehr als Petrus. Du Hoherpriester, der du zurückreichst in die unerschöpfliche Tiefe der Zeiten, der du fast zweitausend Jahre alt bist als Träger deines Amtes, hilf uns Verlorenen, führe unsere Sache; denn du mußt die einzige Macht auf Erden sein, die gut ist und von Gott" (Der veruntreute Himmel).

Das menschliche Dasein enthüllt dem Dichter seine tiefsten Wurzeln: der Mensch ist die geistige Mitte des Kosmos — „alles ist des Menschen wegen geschaffen, damit es ihm helfe zu seinem letzten Ziele" (Ignatius von Loyola). Diese Erkenntnis ist im „Stern der Ungeborenen" selbstverständlicher Allgemeinbesitz der Gläubigen und der Weisen geworden. In den Bekenntnissen steht eine Unterhaltung mit dem ungläubigen Astronomen. „Wenn schon die Erde nach Ihren Worten eine Anomalie ist", fragt der Dichter, „was ist dann erst die Menschheit? ... Als ich von dem Gelehrten schied, erkannte ich, daß die Wissenschaft mich im Glauben wider Willen gestärkt

hatte. Wenn die Erde wirklich die abnormalste aller Anomalien ist, so kreist sie schon aus diesem Grunde in der innersten Mitte des Universums, die nur eine geistige Mitte sein kann, weil ja alle Raum- und Zeitmaße innerhalb des Universums sinnlos sind. Und wenn die Menschheit wirklich der große Ausnahmefall ist, wie leicht müßte es jedermann zu glauben fallen, die Menschheit sei die Krone und der Zweck der Schöpfung, und Gott habe von Anfang an beschlossen, nicht Sirius oder Kassiopeia zu werden, um sich in der Kreatur zu verkörpern, sondern etwas weit Selteneres, Größeres und Kostbareres, nämlich ein Mensch" (Zwischen oben und unten).

Auch Schuld und Verantwortung im persönlichen Dasein hat Werfel gläubig gesehen. Nicht nur ist die menschliche Geschichte ein steter Abfall von Gott, in der nur das göttliche Erbarmen die felix culpa wirkt. Auch die Enthüllung der wichtigsten Begebenheit seines Lebens besteht in der Aufhellung einer längst vergessenen Schuld an einem anderen Menschen. „Der wichtigste Augenblick ist der beziehungsreichste." Und der Gang durch den „Wintergarten" ist eine einzige schauerliche Offenbarung der verborgen gebliebenen Sünden: „Der Verdammte wohnt darum nicht weniger in der Hölle, weil er nicht an sie glaubt."

Das Wort vom Sterben war verpönt in der Welt der astromentalen Kultur. Nichts anderes kommt darin zum Ausdruck als die Haltung des Menschen unserer Zeit. „Weißt Du, warum wir modernen Menschen verdammt sind? ... Mit dem Leben kommen wir alle glänzend aus, ekelhaft glänzend ..., mit dem Gegenteil aber kommen wir nicht aus, keiner von uns. Wann würde endlich der Tag kommen, an dem auch wir modernen Menschen, nicht mehr zur spitzfindigen Geistlosigkeit verurteilt, uns endlich einordnen könnten, ohne Vorbehalt und überhebliche Nebengedanken, in einem klarleuchtenden Weltenbau, der von unten bis oben reicht. Was stand uns noch bevor! Welche Strafen wird dieser furchtbare geistige Mangel noch über uns verhängen!" (Der veruntreute Himmel.)

Dies alles bekennt ein ringender, im Leid nicht gebrochener, in allem Haß liebender und lebensfroher Mensch. Er läßt sich von der Wahrheit führen, Schritt für Schritt näher zu Gott, hin zu Christus, hin zur Kirche. Er bleibt bescheiden und demütig im Bewußtsein seiner unvollendeten Erkenntnis.

„Sie werden erkannt haben, daß ich jedem Glauben, vor allem aber dem katholischen mit größter Verehrung und Liebe zuneige. Aber das ist der Unterschied zwischen uns: Sie haben einen festen und ich habe einen wirren Glauben ..." (Der veruntreute Himmel).

Was war es, das ihn hinderte, die Schwelle zu überschreiten? War es eine dieser Verworrenheiten, die gleichzeitig aber auch das Zeugnis eines sehr edlen Herzens sein könnte? „Ein Jude, der vor das Taufbecken tritt, desertiert. Erstens aus der Partei der Schwachen, der Verfolgten. Dieser Schritt erscheint zumindestens nicht sehr edel und generös, selbst wenn er dem eigenen Seelenheil gelten mag. Derselbe Jude aber desertiert auch aus Israel bis in die Tiefen zu Abraham, Isaak und Jakob hinab. Wie unfaßbar schwer

ist es, zumal für einen Religiösen, dem Gottesvolke den Rücken zu kehren, das sich herangelitten hat von Abrahams Verfolgung in Ägypten bis zur Ghettoschlacht im Warschau des Jahres 1943, ewig hingemordet um seines Gottes willen.

Drittens aber desertiert dieser Jude Christum selbst, da er in Willkür sein historisches Leiden, die Buße für die Verwerfung des Messias unterbricht und in einer eiligen Weise dem Erlöser an die Seite tritt, wohin er vielleicht nach dessen heiligem Willen gar nicht gehört, zumindest noch nicht, und nicht jetzt und hier" (Zwischen oben und unten).

Unergründliche Tragik! In der Schau des Dichters, im Bekenntnis des Gläubigen, im Ja zur schicksalhaften Bindung an Israel hat Franz Werfel tief und klar das Wesen des Volkes dargestellt, dem er selbst angehörte, das er nicht das „auserwählte", sondern das „ausgesonderte" nennen wollte.

Wer wollte sich ein Urteil über diese Entscheidung anmaßen, die für ihn selbst endgültig werden sollte. Es gibt ein Wort, das der Prophet von der Tochter Sions sprach:

„Siehe, ich will sie locken,
in die Wüste sie führen,
zu Herzen ihr reden:
das Tal der Trübsal mach ich ihr
zur Pforte der Hoffnung" (Osee 2, 16f.).

Franz Werfel hat den Gang in die Wüste angetreten und oftmals auf das Wort des Herrn von Herzen geantwortet. So mag die Gnade ihn auch über die Schwelle der letzten Pforte geleitet haben.

## Auf Sternensuche im Pamirgebiet

Von NIKOLAUS GURJEW

Staub und Rauch erfüllen die Luft der Ebenen, der Städte, und das aufdringliche Licht der Neon-Reklamen verdunkelt in den Nächten das Leuchten der Sterne. Deshalb hat der moderne Astrophysiker, mehr noch als der Astronom der Vergangenheit, Sehnsucht nach den Höhen der Berge, die ihm Ausblick geben zu klarem, reinem Himmel.

Der Durchsichtigkeits-Koeffizient der Luft fällt in den großen Städten um 55 Prozent, er steigt bei günstigen Bedingungen in Gebirgen bis 93 Prozent. Allerdings genügt dies für den Astrophysiker noch nicht; denn er braucht viele Nächte klaren Himmel und, was nicht minder wichtig ist, ruhige Luft. Deshalb befinden sich auch die meisten modernen Sternwarten auf über 1000 Meter Höhe, durchschnittlich auf etwa 1700 Meter ü. d. M. Eine der höchstgelegenen, die Station des Potsdamer astro-physikalischen Instituts bei La Paz (Bolivien, Anden), fast 3700 Meter hoch, bestand leider nur bis 1928.

Die Observatorien Mount Palomar, Mount Wilson, Jungfrau-Joch, Windhuk, Pic du Midi, Abastumanij u. a. liegen alle weit über den bevölkerten Höhen, nicht zu vergessen die jüngst entstandene Station Wendelstein in Bayern, die in Ergänzung des dortigen Sonnenobservatoriums von Professor Schömberg nun auch zur Erforschung des roten Nebels und der dunklen Materien des Weltalls eingerichtet wurde.

Ein Wunschtraum für Astrophysiker aber ist Mittelasien, das klassische Land des klaren Himmels, wo Mirza Ulugh Begh, der Enkel Tamerlans, im 15. Jahrhundert eine Sternwarte gebaut hatte, die der zeitgenössische Astronom Ali Kutschi nach Ausdehnung und Schönheit mit der Hagia Sofia in Konstantinopel verglich.

Volkssagen und Erzeugnisse der bildenden Kunst der Vergangenheit lassen erkennen, daß die Völker Mittelasiens immer unter einem klaren, reinen Himmel lebten. Der Schmuck der muselmanischen Moscheen und Schulen ist überall dunkelblaue Glasur mit gelben Punkten, die blauen Himmel und goldene Sterne bedeuten. Die ganz gewöhnlichen Kibitkis, die Bauernhütten, und die „Duwalis" genannten Gartenzäune sind allgemein mit kleinen Löchern geschmückt, die in tadschikischer Sprache „Gülkara" genannt werden. „Gülkara" aber bedeutet auch denjenigen Sternhaufen, der in Europa unter dem Namen „Plejaden" bekannt ist.

Ebenfalls mit Sternbildern geziert sind die muselmanischen Ossarien, die aus Lehm gebrannten Totenkästen für die Asche der Verstorbenen. Die orientalischen Hofdichter des Mittelalters verglichen gewöhnlich die Kuppeln der Moscheen mit dem Himmelsgewölbe und die Gewölbebögen mit der Milchstraße. Die Tadschiken haben auch ein sehr schönes Sterngebet.

Auffallend ist auch der Himmel auf den Gemälden des bekannten russischen Schlachtenmalers Werischtschagin, der am Eroberungskrieg im mittelasiatischen Raum 1862/64 teilgenommen hat. Die dunkelblaue Farbe des wolkenlosen Himmels seiner Bilder sieht unwahrscheinlich aus, und doch hat Werischtschagin hier mit der gleichen Naturtreue gearbeitet wie an allen übrigen Einzelheiten seiner Gemälde.

Dieses astronomische Sehnsuchtsland liegt nun zum großen Teil im Gebiet der Sowjetunion. Auf Veranlassung der Akademie der Wissenschaften sowie der Leningrader Universität wurden von 1933 an verschiedene Expeditionen zur Klimaerforschung und zur Suche nach einem günstigen Punkt zur Errichtung eines astrophysikalischen Observatoriums im mittelasiatischen Raum ausgesandt. Ich hatte das Glück, an einer dieser Expeditionen, und zwar von 1934 bis 1940, teilnehmen zu können.

Es war im Frühling 1934, als ich vom Kasan-Bahnhof aus Moskau verließ. Der Schnellzug Moskau-Stalinbad erschien mir schon beim Betreten wie ein östliches Präludium. Auf vielen Köpfen leuchteten Tubitjeken, die runden, mit dicken Goldfäden bestickten Käppchen, und buntgestreifte orientalische Talare beherrschten das Bild. Der Wagen, in dem ich fuhr, war der einzige anständige im ganzen Zug. Ich reiste ja von Amts wegen, mit einer

Forschungsaufgabe betraut, und war dadurch Reisegefährte verschiedener Delegierter von sowjetischen Süd-Ost-Republiken, Mitglieder des Zentral-Komitees der K.P., vom Urlaub zurückkehrender Ingenieure und „Verantwortlicher Arbeiter". Letztere stellen eine Sonderklasse innerhalb der Sowjet-Hautevolee dar. Trotzdem konnte man auch in diesem Waggon Läuse bekommen.

Aus den Gesprächen mit meinen Reisegefährten hörte ich, daß mich nicht nur reine Freuden erwarteten. So erzählten sie von einer Springspinnenart, „Karakurta", deren Biß einen Hammel in fünf Minuten tötet. Auch eine größere aasfressende Spinne, „Phalanga", und ähnliche wenig sympathische Geschöpfe, wurden mir geschildert. Da ich aber weder Hammel noch vorläufig Aas war, und da ich außerdem wußte, daß in Stalinbad ein Forschungsinstitut gegen tropische Krankheiten und auch gegen das zahlreiche tropische Ungeziefer bestand, konnten mich diese Erzählungen nicht schrecken. Gleichwohl stimmte mich manches, was ich auf der Reise von meinen Nachbarn hörte, bedenklich.

Aus den Fenstern sah ich das kolchosisierte Rußland an mir vorübergleiten. Überall wo einheimische Bevölkerung näher in den Blickkreis trat, war bittere Armut zu erkennen. So bettelten Dorfkinder an den kleinen Stationen um Brot! Besonders aber vermißte ich ein Kennzeichen der russischen Landschaft, die kreuzgekrönten Zwiebeltürme der Kirchen. Immer mehr von ihnen wurden abgetragen und verschwanden.

Drei Tage nachdem wir Orenburg, das jetzige Tschekalowsk, verlassen hatten, begann die mittelasiatische Wüste. Im grauen Dunst kam wie ein leuchtender Silberstreifen der Aralsee in Sicht. Auf einer Station kauften wir von einer alten Frau gebratene Fische. Das Trinkwasser, das zum Kauf angeboten wurde, war weiß wie Milch, die typische Verbindung von Wasser mit dem alles bedeckenden Lößstaub. Östlich des Aralsees durchfuhren wir das historische Tamerlan-Tor, das ein Felsmassiv tief durchschneidet. Nach einem weiteren Reisetag verwandelten die Wasser des Amu-Darja die Wüste in die hellgrün leuchtende Oase von Taschkent. In verschwenderischer Fülle leuchtete überall zwischen dem saftigen Gras großer roter Mohn, Überrest einer einstigen Plantage. Von den turkestanischen Bergen ziehen sich die Gletscherzungen weißleuchtend bis herab zu den Bergalmen und überall rauschen die fließenden Wasser. Auf dem Grunde der Bäche und Flüsse leuchten wie pures Gold die Kristalle des Chrysolith, und dieses ganze gesegnete Stückchen Erde ist überdacht von der Kuppel eines reinen dunkelblauen Himmels. Taschkent, die Hauptstadt Usbekistans, ist mit einer halben Million Einwohner die größte Stadt Mittelasiens. Im Jahre 1865 wurde sie im Kampf gegen das sich heftig wehrende freiheitsliebende usbekische Volk von General Kaufmann erobert und dem Zarenreich eingegliedert. Heimatliebe und Nationalstolz der Menschen konnten jedoch auch in den inzwischen vergangenen Jahren nicht ausgerottet werden.

Die letzte Strecke der Reise saß mir gegenüber ein junger schlank- und hochgewachsener Usbeke in grünseidenem, gestreiftem Talar mit schönen, wie aus edlem Holz geschnittenen Händen und erzählte mit Stolz vom usbekischen Theater. Als eindringliche Bestätigung unserer Unterhaltung über Nationalismus und Freiheitsliebe des usbekischen Volkes sahen wir im Vorüberfahren einen entgleisten Güterzug mit Baumwolle, der seit drei Tagen brannte — ein Werk der Partisanen, die in Usbekistan „Basmatsch", die „Kühnen", genannt werden.

Dem neuen, noch zur Zarenzeit erbauten Teil Taschkents hat die Sowjetisierung ihren Stempel aufgedrückt. Im alten Teil dagegen hat sich, wiewohl nur mehr in ganz bescheidenem Stil, das übliche orientalische Basarleben erhalten. Nicht selten wiegen die kleinen Obstverkäufer ihre Waren noch mit gewöhnlichen Pflastersteinen willkürlichen Gewichts.

Die astronomische Arbeit in dem vor etwa fünfzig Jahren gegründeten Observatorium leidet bereits unter dem Staub der Zivilisation und dem elektrischen Licht der sich entwickelnden Stadt.

Das grüne Taschkent wieder verlassend glitt unser Zug in der Nähe von Kerki am Amu-Darja die afghanische Grenze entlang. Mit dem Fernglas konnte man zwischen den weißen Häusern am anderen Ufer Soldaten in weißen Uniformen, barfuß, jedoch mit goldenen Achselstücken erkennen. Sie waren nicht sehr zahlreich und bewegten sich leichtsinnig aller Sicht offen, im Gegensatz zu den Grenztruppen der sowjetischen Seite, die, in kurzen Abständen aufgestellt, hinter Gras und Schilf verborgen, wie auf einen Angriff wartend ins Nachbarland hinüberstarrten. Jedem dieser GPU-Gardisten war das Bewußtsein der Gefahr einer kapitalistischen Einkreisung schon damals eingepaukt.

Dann lag vor uns das alte Samarkand, dessen Schönheit schon Anfang des 14. Jahrhunderts Gonzales Clavigo, der kastilische Botschafter am Hofe Timurs, gepriesen hat. Timur der Eroberer war bekanntlich derjenige orientalisch-asiatische Herrscher, der aus seinen Kriegsgefangenen alle Wissenschaftler, Architekten, Künstler, Handwerker usw. aussondern ließ, um sie zum Auf- und Ausbau seiner Residenzstadt zu benützen. Es gibt also wirklich nichts Neues in der Weltgeschichte; alles ist schon einmal dagewesen. Timurs Enkel, Mirza Ulugh Begh, soll nicht nur Herrscher von Samarkand, sondern auch ein großer Mathematiker und Astronom gewesen sein. Die bedeutendste Sternwarte des Mittelalters mit einem Wandquadranten von fast 90 Meter Länge wurde von ihm erbaut. Außerdem gab er einen Sternkatalog heraus, eine erste Revision der Ptolomäischen Sternaufstellung. Im Jahre 1449 wurde der seiner Zeit weit Vorauseilende von Fanatikern, darunter seinem eigenen Sohn, ermordet. Seine Sternwarte wurde 1908 von einem russischen Verwaltungsbeamten, Wjatkin, entdeckt.

Bis 1918 war das tadschikische Gebiet auch nach der Einverleibung in das Zarenreich im Besitz des Emirs von Buchara. „Zweiunddreißigmal haben inzwischen die Mandeln im Gebirge geblüht" — wie man sich in der blumen-

reichen Sprache des Orients ausdrückt —, seitdem der letzte Herrscher, Nasrulah Khan, mit allem Schmuck und seinem Harem auf dreihundert Kamelen nach Afghanistan flüchtete. Der neuen Ordnung ist aber nicht nur ein Fürst entflohen, im Jahre 1928 haben auch etwa dreißigtausend Tadschikenfamilien mit ihrem gesamten Viehbesitz, den Grenzfluß Piansch durchschwimmend und von den sowjetischen Grenztruppen scharf beschossen, die unfrei gewordene Heimat verlassen.

Am siebten Tag unserer Reise erreichten wir die Grenzstadt Termes, den heißesten Ort in der ganzen Sowjetunion. Ein Schweißtropfen, der dort auf eine Eisenbahnschiene fällt, zischt wie Wasser auf einer heißen Herdplatte. Hier ist auch ein sowjetischer Stützpunkt, von dem aus wiederholt Versuche unternommen wurden, Kabul zu erobern. Überall in Termes finden sich Spuren einer längst vergangenen hohen Kultur. Zur Zeit Alexanders des Großen war es eine bedeutende Siedlung. Seine Blüte hatte es unter Kaiser Kanischka im 4. Jahrhundert v. Chr. Der chinesische Reisende Süan San berichtet aus dem 7. Jahrhundert von mehr als zehn buddhistischen Klöstern, die er in Termes gesehen habe. Im nahegelegenen Dorf Airtame fand man Reste eines Tempels mit besonders schönen Reliefs, stark beeinflußt vom graeco-buddhistischen Gandaharestil.

Endlich gelangten wir in das sehnsüchtig erwartete Hissargebirge mit dem über 5000 Meter hohen Hadschah-i-Pak-Gipfel. Tief atmeten wir die frische Gebirgsluft ein.

Auf moderner Brücke den Fluß Düschambinka überquerend, erreichten wir endlich nach achttägiger Reise (natürlich mit 36 Stunden Verspätung, wir waren ja in UdSSR) unser erstes Ziel, Stalinbad. Auf dem Bahnsteig erwartete ein bunt schillernder Menschenhaufen die mitgekommenen Parteigrößen und lauschte entzückt dem für meine Ohren entsetzlich klingenden Konzert aus Drei-Saiten-Instrumenten und etwa drei Meter langen Tuba-Rohren. Sehr zahlreich waren junge Mädchen vertreten, denen unter den goldgestickten Tubitjeken an jeder Seite des Gesichts bis zu fünfzig schwarze, glänzende, ganz dünn geflochtene Zöpfchen hervorglitten. Ähnlich den Mondänen der internationalen Welt trugen sie über abrasierten Brauen hohe Bogen gemalt und zwar in dunkelblauer Farbe.

Noch vor wenigen Jahren wäre es unmöglich gewesen, auf der Straße unverschleierten Frauen zu begegnen. Nun allerdings ist es umgekehrt. Es ist verpönt, sich verschleiert zu zeigen. Auf den Postämtern dürfen zum Beispiel Briefe — vielleicht von einem bei der Roten Armee dienenden Mann — an Frauen nur dann ausgehändigt werden, wenn diese unverschleiert sind.

Stalinbad, die jetzige Hauptstadt der siebten sowjetischen Republik Tadschikistan und Sitz des Zentralkomitees der K.P., ist die ehemalige Sommerresidenz des Emirs von Buchara, „Düschambé". Es besitzt eine Abteilung der Akademie der Wissenschaften, die Ferdeûssi-Bibliothek, benannt nach dem Dichter Ferdeûssi, den auch Goethe übersetzte, und selbstverständlich

wie überall in der UdSSR, eine NKWD, damals noch GPU genannt, der leider mein Kollege Orieschko zum Opfer gefallen ist.

Wir waren gerade vor Sonnenuntergang in Stalinbad angekommen und die schneebedeckten Gipfel der Berge glänzten in dunklem Rot unter stahlblauem Himmel. An diesem Tag war der Wind aus Richtung Afghanistan gekommen, der immer starke Staubwolken, die sogenannten „Afghanitz" mit sich führt. Dieser besonders feine Lößstaub steigt bis zu 8000 Meter Höhe. Bei solchem Staubwetter sind nur mehr Sterne bis zur dritten Größe sichtbar. Zum Glück bleibt diese Erscheinung nie lange, nur zwei bis drei Tage, und dringt auch nicht ins Gebirge. In der folgenden Nacht erlebte ich mein erstes Erdbeben. Der große Ofen aus Ziegelsteinen, der in meinem Zimmer stand, wurde um einen halben Meter verschoben. Von Osten kommend rollte dabei unterirdischer Donner. Die häufigen Beben in Mittelasien sind leider eine Erschwerung für astrometrische Arbeiten.

Am folgenden Tag war ich Zeuge einer barbarischen Volksbelustigung. Ein Teil der in Stalinbad liegenden sowjetischen Gebirgs-Kavallerie-Division nahm daran teil. Die Rotarmisten waren für das Fest in gelbe Talare gekleidet, trugen weiße Turbane und waren mit altertümlichen Lanzen und Säbeln bewaffnet. Eine große Menschenmenge besichtigte am Flußufer das Spiel. Die Haupthandlung hieß „Ziegenreißen". Ein Soldat hielt eine tote Ziege, die ihm seine im Galopp vorbeireitenden Kameraden zu entreißen versuchten. Am Ende des von den Zuschauern mit begeistertem Geschrei verfolgten Spieles hielt der Ziegenträger nur mehr einige Haut- und Knochenfetzen in seinen Händen.

Viel mehr als diese Volksbelustigung interessierte mich jedoch das tropische Forschungsinstitut, das in medizinischer Hinsicht die Aufgaben der früheren tadschikischen Volksärzte, der berühmten „Tabiben" übernommen hatte. Man weiß natürlich dort sehr viel Lehrreiches zu berichten, aber das, was die alten Tabiben wußten, weiß man noch lange nicht alles. Man kann auch noch nicht alles. So verstanden es die Tabiben, die sogenannte „Pendinka", eine unter der menschlichen Haut lebende Wurmart, die eine Länge bis zu zwei Meter erreichen kann, mit Hilfe eines einfachen Holzstäbchens zu entfernen. Im Institut hat man noch immer nicht herausgebracht, wie man dies macht!

Schon zwei Tage nach meiner Ankunft in Stalinbad konnte ich mit einer Maulesel-Karawane die staubige Stadt verlassen. Der erste Punkt unserer Forschungsreise war Obitschuk, 23 Kilometer nördlich von Stalinbad, im Wersob-Rieß, wohin am Ufer des rauschenden Gebirgsflusses eine im Neubau befindliche Straße in vielen Windungen führte. Gebaut wurde diese Straße von den in elende Lumpen gekleideten Insassen des großen Gefängnisses, das wir beim Verlassen der Stadt passierten. 15 Kilometer von diesem entfernt liegt am Haragon ein großes, modernes Kraftwerk.

An diesem Fluß lebt, allerdings nur in einem einzigen Dorf, ein tadschikischer Volksstamm, der noch reines Sanskrit spricht. Einem alten Mann, von

dem ich mir die Sternnamen in der von ihm gebrauchten Sprache nennen ließ, waren die europäischen Sternbilder völlig unbekannt. So nannte er „aquila" und „ophiûchus" „Waage", „Corona borealis" den „Witwenschöpflöffel" und die „Plejaden" „Gülkara", Blümchen, die Milchstraße dagegen „Strohweg".

Unsere Beobachtungsstelle am Zusammenfluß von Warsob und Abetschuk war recht komfortabel. Bis unsere Zelte aufgestellt waren, wohnten wir in einem neugegründeten Gewerkschafts-Erholungsheim, das origineller Weise keine Häuser, sondern kirgisische Jurten als Schlafgelegenheit besaß. Es hatte uns, als wir mit unserer Karawane in diesem Kurort einzogen, nur einigermaßen verblüfft, daß in großen Plakaten vor Geschlechtskrankheiten gewarnt wurde. Der Grund für diese sonderbare Kurverordnung lag damals sechs Jahre zurück. 1928 waren als erste Fahrgäste der neuerbauten Eisenbahn Termes-Stalinbad zwei große Transporte verbannter Prostituierter aus Leningrad und Moskau angekommen. Die Folgen waren verheerend. Mich ekelte. In diesem wunderbar ursprünglichen Stückchen Erde, in dem das Wasser kristallklar über rosige Steine sprang und die Luft so rein war, daß man mit seltener Leichtigkeit atmete, wirkte dieser Pesthauch der Zivilisation wie ein ekelhaftes Krebsgeschwür an einem gesunden Leib.

Die Versuchsstation, die wir hier aufbauten, war nicht sehr hoch gelegen, nur 1200 Meter ü. d. M. Aber schon hier war ein großer Unterschied zur Stadt. Trotzdem störten im südlichen Teil des Horizontes, wenn auch noch schwach, die Lichter aus Stalinbad. An manchen Tagen drangen auch kleine Mengen Staub bis zu uns herauf. Trotzdem hatten wir infolge der ruhigen Luft schon recht gute Bilder.

Für „gute Bilder" sind die Tagestemperatur-Amplitude und geringe horizontale Luftbewegungen bestimmend. Diese beiden Bedingungen waren hier vorhanden. Außerdem waren die Berghänge unserer Umgebung nicht glatter Fels, sondern wiesen starke Vegetation auf. Wir besaßen also ähnliche Verhältnisse wie das berühmte Mount-Wilson-Observatorium in Kalifornien, das seine mit Wald und Strauchwerk bewachsene Umgebung auf etwa hundert Kilometer im Umkreis als Naturschutzgebiet hatte erklären lassen.

In Obetschuk ist es mir und meinem Kollegen Siliwanoff gelungen, dank des dunklen Himmelshintergrundes, eine interessante Beobachtung zu machen. In der Nacht vom 3. zum 4. September 1934 konnten wir bei 155/mm Öffnungsdurchmesser des Kometsuchers der Firma Merz an der Lichtgrenze mehrere teleskopische Meteore beobachten. Das Gesichtsfeld meines Fernrohres war $3{,}6^0$ Durchmesser. Dieses Gesichtsfeld passierten in der Stunde etwa 15 bis 17 Meteore der zehnten bis zwölften Sterngröße.

Während wir damals diesen Strom kleinster Meteorpartikel beobachteten, befanden sich fast keine visuellen Meteore am Horizont. In den Diagrammen, die wir von der Masse kosmischer Körper, von größten zu kleinsten, machten, standen die Meteore auf einer der letzten Stellen. Wenn eine Masse

visueller Meteore in Grammteilen auf dem Diagramm in Erscheinung trat, folgten die teleskopischen Meteore in Teilen von Milligramm.

Zwischen der interstellaren Staubmaterie und den kleinsten beobachteten teleskopischen Meteoren liegt im Diagramm eine Brechung, weil die Masse der Partikel des kosmischen Staubes bedeutend kleiner ist als die Masse der teleskopischen Meteore. Notwendig für die Lösung dieses Problems sind sehr lichtstarke Instrumente und sehr dunkler Himmelshintergrund.

Leider wurde auch mein Kollege Siliwanoff einige Jahre später von der GPU aus mir unbekannten Gründen liquidiert.

Unsere wissenschaftliche Arbeit wurde einige Male auf recht eigenartige Weise unterbrochen. Eines Nachts hörte ich eine Frauenstimme entsetzt und angstvoll schreien. Als ich mit einem Gewehr bewaffnet beim Erholungsheim ankam, standen vor einer Jurte schon mehrere Leute mit Laternen. In dem Kirgisenzelt bot sich ein seltsames Bild. Auf einem Bett stand die noch immer entsetzt kreischende Frau und von einer Seite des etwa fünf Meter im Durchmesser betragenden Raumes bis zur anderen sah man einen sich bewegenden dicken Schlangenkörper. Kopf und Schwanz waren dabei nicht zu erkennen. Die Frau war in der Finsternis mit nackten Füßen auf das Reptil getreten und noch immer halb wahnsinnig vor Schreck. Der Riesenschlange gelang es schließlich in der stockfinsteren Nacht zu flüchten. Noch eine ganze Weile hörten wir das Geräusch rollender Steine aus der Moräne, in die sie sich hatte retten können.

In mehreren Nächten schreckte uns auch das Geklapper von Geschirr aus unseren eigenen Zelten von der Arbeit auf. Schakale hatten nach Resten unserer Abendmahlzeit gesucht.

Als ich eines Abends an der Rechenmaschine saß — ich hatte zur besseren Durchlüftung auch die Rückwand meines Zeltes aufgerollt —, spazierte quer durch meinen Wohnraum, an meinen Füßen vorbei, ein Stachelschwein. Die Spur, die es im Sande zurückließ, sah aus wie diejenige eines zweijährigen Kindes. Einmal hatte ich auch Besuch von einer etwa einen Meter langen Eidechse, einem Riesenwaran.

So war sowohl unser Leben als auch unsere Arbeit in diesem ersten Jahr sehr ereignisreich. Unsere astronomischen Forschungen bewegten sich auf dem Gebiet der Sternphotometrie.

1935 verlegten wir unsere Beobachtungsstation planmäßig auf 3800 Meter Höhe. Unser neuer Platz lag auf dem Ansop-Paß in der Hissar-Kette des Pamirgebietes.

Auch hier wurde an einer neuen Straße, Stalinbad—Ura-Tjubé, gebaut. Der Paß zeigt auf der Höhe die Form eines Kraters. Zwischen grasbewachsener Fläche waren kleinere Schneeflecke, und vom Kraterrand aus breiteten sich kahle Felsketten wie steingewordene vorsintflutliche Tiere aus, über deren scharfen Rücken dauernd weißer Nebel rauchte. Im Osten lagen die Gipfel der Fünftausender. Während in Stalinbad drückende Hitze herrschte,

es war im August, mußten wir hier Pelzjacken und Filzstiefel tragen. Die Sonnenaureole, die in Stalinbad in dieser Zeit bis 10° erreichte, hatte in unserer Höhe nicht einmal einen ganzen Grad. Leider litt jedoch unsere Arbeit darunter, daß infolge Ansteigens der Tages-Temperatur-Amplitude bis 30° Celsius das Bild nicht gut war.

Um Beobachtungsmöglichkeiten in 5000 Meter Höhe zu erproben, unternahm ich mit einem Kollegen einen Nachtaufstieg auf den ostwärts von unserer Station gelegenen 5500 Meter hohen Zuckerkopf.

Wir begannen unsere Wanderung um 23 Uhr nachts, am Seil gehend, und zwar mein Kollege als Vordermann. Im Rucksack hatten wir nur die notwendigen Instrumente, während uns an der Brust starke elektrische Taschenlampen hingen.

Nachdem wir einige Stunden gestiegen waren, kamen wir in etwa 4000 Meter Höhe auf einen Felsbalkon, auf dem ich mehrere Male auf etwas Weichem ausglitt. Im Licht meiner starken Lampe erkannte ich als Ursache eine graue Pflanze, ganz ähnlich der auf der Krim in Plantagen angebauten „Koksaguise", einer Kautschukpflanze, deren breite Blätter man wie Gummi ausziehen kann.

Nach einem raschen Aufstieg erreichten wir in etwa 5000 Meter Höhe die Schneegrenze. Es herrschte vollkommene Stille, doch fanden wir im Schnee frische Spuren, als habe sich irgendein Geschöpf dort gewälzt. Später erkannten wir sie als Spuren des kleinen Himalaja-Bären. Auch er hatte vor der furchtbaren Hitze im Tal in dieser Höhe Erholung gesucht.

Die letzten paar hundert Meter waren der schwerste Teil des Aufstiegs, besonders da in der dünnen Luft das Atmen beschwerlich wurde. Endlich auf dem Gipfel angekommen, fanden wir ein etwa 20 Quadratmeter großes Plateau. Vor Müdigkeit ließ ich mich einfach in den Schnee fallen. Noch einige Minuten hielt die von der Anstrengung des Aufstiegs erzeugte Wärme an, doch dann fühlte ich, wie ich sehr rasch erstarrte. Meine Finger waren im Nu blau und steif. Ein schmerzhaftes Sausen in den Ohren löste plötzlich die tiefe Stille ab. Um uns wieder zu erwärmen, verbrauchten wir unseren gesamten Vorrat an Trockenspiritus — leider völlig ergebnislos.

Endlich tauchte im Osten ein schwacher Schimmer von Licht auf; der übrige Himmel war noch völlig schwarz und übersät mit Sternen. Im Polargebiet sahen wir Sterne bis zur siebten Sterngröße und wir ahnten eine nicht mehr wahrzunehmende Fülle. Am Rande des erglühenden Morgenrotes leuchtete der Himmel in rein violetter Farbe. Dieses ganz ungewöhnliche violette Licht beleuchtete die Fläche des Schnees und erzeugte eine eigenartig gehobene Stimmung in uns. Scharf beobachteten wir die Stelle, an der sich der Mond befinden mußte. Plötzlich und fast gleichzeitig glaubten wir die dünne Sichel zu erkennen. Der Feldstecher bestätigte die Beobachtung. Es war uns ein Rekord gelungen: eine Mondbeobachtung vor Neumond und zwar genau 22 Stunden vor dem Neumond-Moment! Bisher waren lediglich Beobachtungen 34 und 33 Stunden vor Neumond bekannt.

Die Grabesstille um uns, der schwarze Himmel über uns und das eigenartige Licht, in dem wir uns befanden, ließ uns plötzlich die Unendlichkeit des Weltenraumes bis zu körperlichem Schmerz empfinden.

Wir ließen noch eine weiße Rakete als Signal an die Station steigen und machten uns dann beinahe fluchtartig an den Abstieg. Das beklemmende Gefühl begann erst in etwa 3800 Meter Höhe von uns zu weichen.

Als mir diese Mondbeobachtung gelang, gehörte auch meine Frau bereits zu unserer Expedition. Sie war selbst Astrophysikerin, und es war gelungen, sie als meine Assistentin mit ins Pamirgebiet zu bekommen.

An jenem Tag hatte sie vom Morgengrauen an am Fernrohr gesessen, um unsern Abstieg zu beobachten. (Fortsetzung folgt.)

# Um das „Wahrheitsserum"

## Zur Frage der Narkoanalyse

Von GEORG TRAPP S. J.

Unter dem Namen „Wahrheitsserum" geht ein Gespenst um, mit dem die einen drohen und vor dem andere sich fürchten. Die wesentliche Frage kann so gestellt werden: Gibt es eine Möglichkeit, den Menschen durch Verabreichung einer Droge dazu zu bringen, gegen seinen Willen ein Geheimnis wahrheitsgetreu preiszugeben? Und, wenn ja, hat eine öffentliche Instanz das Recht, einen Menschen in diesem Sinne zu beeinflussen?

Ihrer geschichtlichen Entwicklung und der tatsächlichen Bedeutung nach hat diese Frage einen medizinischen und einen juristischen Charakter.

### *Die medizinische Frage*

Die Übung der Seelenerschließung zum Zweck der Heilung von unbewältigten Erlebnissen hat den Gedanken nahegelegt, seelisch Kranken durch die enthemmende Wirkung eines Medikamentes die Aussprache zu erleichtern. Die ersten Versuche solcher Art[1] wurden im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts gemacht, indem man mit Hilfe eines Alkoholgemisches Antriebshemmungen krankhaft Schwermütiger zu lösen versuchte. Es vergingen fast fünfzig Jahre, bis weitere Versuche in dieser Richtung bekannt wurden, jetzt nicht mehr mit Alkohol, sondern zuerst mit Cocain, dann mit Äther, Evipan und Eunarkon.[2] Zur Zeit ist es vor allem Pentothal, ein Barbiturderivat, dessen enthemmende Wirkung infolge der Änderung des Hirnstoffwechsels zur therapeutischen Lösung Anwendung findet. Man spricht von „Narkoanalyse", da es sich um eine Seelenerschließung in nar-

[1] Vgl. H. Kranz, Die Narkoanalyse als diagnostisches und kriminalistisches Verfahren, Tübingen 1950, S. 10ff.

[2] Vgl. H. Schwarz, Die Kurznarkose als diagnostisches und therapeutisches Hilfsmittel in der Psychiatrie, in: Der Nervenarzt (1948) 2, S. 63—70.

koseähnlichem Zustand handelt oder doch im unmittelbaren Folgezustand auf eine eigentliche Vollnarkose. Vor allem während des Zweiten Weltkrieges wurde ein solches Verfahren von Engländern, Amerikanern und Franzosen dazu angewandt, bei Kriegsneurosen (Angst, Verwirrtheit, Lähmungen) die Leidenden zu entspannen oder durch Aussprache ein Abreagieren der seelischen Belastung zu erreichen.[3]

Die wesentliche Wirkung der genannten Narkotika besteht darin, „daß Hemmungen wegfallen, das Schamgefühl weitgehend ausgeschaltet, Wille und Selbstbeherrschung herabgesetzt, die rationale Selbstkritik geschwächt und gleichzeitig das Mitteilungsbedürfnis und Aussagebedürfnis gesteigert wird."[4] Außer der eigentlichen Heilbedeutung kann der Sinn einer Narkoanalyse darin liegen, „differentialdiagnostisch klare Bilder zu erhalten, die ... dann die jeweils indizierten therapeutischen Wege eröffnen."[5] Einzelne Tatsachenberichte und eigens zu diesem Zwecke angestellte Versuche zeigen, daß die Möglichkeit einer bewußten Kontrolle der Aussagen durch den Befragten wenigstens so groß ist, daß eine von vornherein festgelegte Willenssperrung die Bewahrung eines gewollten Geheimnisses ermöglicht. „Wenn wir von den Psychopathen ausgehen, die nicht als krank, aber als abnorme Persönlichkeitsvarianten anzusprechen sind, so geht die allgemeine Erfahrung dahin, daß die willensstarken und gerade die gefährlichen Psychopathen, ebenso wie stark konsolidierte Neurosen der Narkoanalyse standhalten."[6]

Für die inhaltliche Seite des analytischen Ergebnisses ist wesentlich, daß es sich, von einzelnen zu reproduzierenden Schreckerlebnissen vielleicht abgesehen, nie um ein schlichtes Mitteilen sachlicher Gegebenheiten handelt. Es wird vielmehr die subjektive Verarbeitung objektiver Tatbestände wiedergegeben, die so sehr verkleidet und erweitert sein kann, daß man geradezu von einer Mythomanie[7] dessen gesprochen hat, der unter der Wirkung eines narkoanalythischen Medikamentes steht. Deshalb kann die Narkoanalyse im wesentlichen immer nur die Wegbereitung einer deutenden Seelenerschließung und anschließend verarbeitenden Synthese durch den Arzt sein. Von einem Wahrheitsserum im Sinne der Auslösung formeller Wahrheitsaussage kann ganz und gar keine Rede sein, allenfalls von einer „Plauderdroge".[8] Und selbst bezüglich des therapeutischen Wertes bei aussagewilligen Patienten sieht ein so anerkannter Therapeut wie V. E. Frankl Gründe, zu bezweifeln, daß durch die Narkoanalyse überhaupt Verdrängtes und Unbewußtes im Sinne der üblichen Psychotherapie aufgedeckt werden könne.[9]

---

[3] Vgl. Cl. Launay, Névroses de guerre, in: Cahiers Laënnec (1949) 3, S.3 ff., ferner Jean Rolin, Le pentothal, drogue de l'aveu, in Etudes, Oktober 1948, S. 3 ff. und derselbe: Le pentothal en justice, Etudes, Mai 1949, S. 231 ff.

[4] H. Kranz a.a.O. S. 23.

[5] H. Schwarz a.a.O. S. 65.

[6] H. Kranz a.a.O. S. 15/16.

[7] Vgl. L. Bertagna, Le Mythe du Sérum de Vérité, in: Cahiers Laënnec (1949) 4, S. 15f.

[8] H. Kranz a.a.O. S. 23 u. 28.

[9] Ebd. S. 17.

Die überwiegende Mehrzahl der ärztlichen Fachleute jedoch sieht in der Narkoanalyse ein in ganz bestimmt abgegrenzten Fällen brauchbares therapeutisches oder diagnostisches Hilfsmittel. H. Kranz, Psychiater an der Universität Heidelberg, faßt in behutsamer Berücksichtigung aller Gründe für und gegen die medizinische Anwendung der Narkoanalyse sein Urteil dahin zusammen, daß sie als abkürzendes Verfahren von Analyse und Therapie ihre Berechtigung habe, als diagnostische Hilfe in vielen Fällen unzulänglich, in den meisten anderen aber für den erfahrenen Psychiater entbehrlich sei.[10]

Hinsichtlich der ethischen Beurteilung einer von ärztlicher Seite verantwortlich geleiteten Narkoanalyse scheint uns, aufs Ganze gesehen, kein Wesensunterschied zu jeder anderen Psychoanalyse vorzuliegen. Freilich liegt ein Unterschied der Methode darin, daß die Narkoanalyse einen bewußtseinsverändernden Zustand setzt. Das geschieht aber auch in der lange geübten und gebilligten Hypnosebehandlung, mit dem Unterschied lediglich, daß hier die Bewußtseinsveränderung nicht chemisch ausgelöst wird. Moralisten wie Palmieri und Villada haben zwar die Hypnose auch zu Heilzwecken abgelehnt. Da jedoch so angesehene Autoren wie Capellmann, Génicot, Lehmkuhl und Noldin der Ansicht sind, daß mit Zustimmung des Patienten die Hypnose gebraucht werden könne, wenn andere Wege einer Therapie nicht gleicherweise möglich sind und der Mißbrauch durch den Behandelnden ausgeschlossen ist, erscheint uns diese Auffassung wohl vertretbar. Das der Bewertung zugrunde liegende Moralprinzip wäre dann jenes vom hinreichenden Grund für ein zugelassenes Übel (hier Bewußtseinsveränderung), wenn ein entsprechend großes Gut durch eben die gleiche Handlung erreicht werden kann, und nur durch diese Handlung. Wenn wir hier die mögliche moralische Wertung am Fall der Hypnose aufzeigen, so bleibe dabei ganz und gar dahingestellt, wie in der neuzeitlichen Therapie die Hypnose als brauchbares Hilfsmittel beurteilt wird. Bewußtseinsveränderungen im Dienste der Heilung haben wir übrigens bei jeder Art von Narkose, die zum Zwecke einer Operation durchgeführt wird, wobei freilich die eigentlich personale Einflußnahme auf den Patienten fehlt. Jedoch ist unbedingt zu beachten, daß auch in der Narkoanalyse im Rahmen der oben erwähnten eingeschränkten Indikation eine solche Einflußnahme nicht der Wegbereitung von Akten des Patienten im bewußtseinsveränderten Zustand dient, die dann als solche personale oder rechtliche Folgen im nachnarkotischen Zustand hätten. Es soll lediglich die Erleichterung des krankhaft erschwerten Zuganges zum reflex klaren Bewußtsein erreicht werden, oder aber es werden Tatbestände seelischer Konflikte eröffnet, von deren Beseitigung eben die personale Integrität abhängt. Daß es sich endlich hierbei nicht um ein unberechtigtes Eindringen in Seelenbereiche handelt, die nicht zur Oberfläche kommen sollen, weil sie wesentlich in das „Geheimnis der

[10] Ebd. S. 19.

Person", in den „letzten Eigenraum mit seinem stillen Wechselgespräch zwischen Mensch und Gott"[11] gehören, scheint uns damit gegeben, daß ja gerade aus diesen Bereichen Unbewältigtes so sehr nach außen drängt, daß ein Krankheitsbild zustandekommen konnte. Wie bei anderen psychiatrischen und psychotherapeutischen Methoden darf auch bei der Narkoanalyse der Ausgangspunkt der ethischen Wertung nicht die gesunde Persönlichkeit sein. Im übrigen ist selbstverständlich die Einwilligung des Patienten erforderlich, die bei nicht zurechnungsfähigen Kranken in der üblichen Art von Erziehungsberechtigten oder Angehörigen einzuholen wäre. Dabei soll natürlich nicht übersehen werden, daß zuletzt hinter den sehr ernst zu nehmenden Bedenken gegen die Narkoanalyse jene eine Frage steht, die in der Geschichte der Heilkunde immer wieder auftrat und viele Auseinandersetzungen unserer Zeit prägt: die Frage nach dem gottgewollten oder schicksalhaften Erleiden, dessen Behebung manchen sachlich wohl möglich, moralisch jedoch als unzulässige „Beseitigung" auf Kosten höherer Werte erscheint. Wir haben diese Frage an anderer Stelle[12] eingehender besprochen und es mag hier genügen, an die Zusammenhänge zu erinnern. Ohne den Ernst der Fragestellung verharmlosen zu wollen, könnten wir bezüglich der Narkoanalyse auch mit so gewichtigen Autoren wie dem französischen Psychiater Baruk und dem italienischen Moralpsychologen Gemelli nicht einig gehen, wenn sie die Narkoanalyse als Therapie aus ethischen beziehungsweise religiösen Gründen unbedingt abgelehnt wissen wollten, wie das aus der Darstellung von H. Kranz hervorzugehen scheint.[13]

### *Die juristische Frage*

Durch politische Großprozesse der jüngsten Vergangenheit und eine entsprechende Behandlung in der Presse hat sich gemeinhin eine wahre Angst vor der „Geständnisspritze" breit gemacht. Damit wurde die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit auf eine Frage gerichtet, die in Fachkreisen schon vorher lebhaft erörtert wurde.

In den USA wurden seit einiger Zeit schon in Strafprozessen Narkotika gegeben, um Geständnisse zu erreichen, ohne daß von einer einheitlichen Beurteilung solcher Methoden in der offiziellen Rechtspraxis die Rede sein dürfte.[14]

Die grundsätzliche Zulässigkeit der Narkoanalyse in der gerichtlichen Praxis wird vor allem in Frankreich und Belgien leidenschaftlich erörtert.[15] Die Union Belge du Droit Pénal beschloß am 18. Juni 1949, sie als gericht-

---

[11] Zitiert nach Kranz a.a.O. S. 35.

[12] Vgl. Krankheit und Schuld, in dieser Zeitschrift Bd. 143 (1948) S. 119ff.

[13] H. Kranz a.a.O. S. 35. Ferner zum Ganzen: J. Dück, Gedanken zur Narkoanalyse, in: Grenzgebiete der Medizin (1948) 4, S. 158/9.

[14] A. Schönke, Über Aufgabenbereich und die Stellung des psychiatrischen Sachverständigen, in: Der Nervenarzt (1949) 5, S. 195.

[15] H. Ellenberger, Der Streit um die Narkoanalyse, in: Psyche (1949) 2, S. 140/3.

liches Verfahren der Tatbestandsermittlung unbedingt abzulehnen, war jedoch bezüglich ihrer Verwendbarkeit zur Begutachtung des Gesundheitszustandes geteilter Meinung.[16] Jedenfalls aber sollten Tatbestände, die dem Arzt als Begutachter bekannt würden, im Schutze seines ärztlichen Berufsgeheimnisses bleiben. Da nun in Frankreich ein Teil der Juristen von der Tatsache ausging, daß nach dem geltenden Recht ein Gutachter verpflichtet sei, alle ihm bekannt werdenden Tatbestände zu offenbaren, wurde der Streit der Meinungen auch auf die Frage des ärztlichen Dienstgeheimnisses ausgedehnt. Die Académie de Médecine lehnte ihrerseits mit überwiegender Mehrheit den Gebrauch der Narkoanalyse als gerichtliches Erhebungsverfahren ausdrücklich ab.[17] In England ist durch Verordnung des Innenministeriums die Anwendung von Narkotika im Untersuchungsverfahren verboten.[18] In Westdeutschland haben 1949 die Justizministerien von Württemberg-Baden und von Hessen die Verwendung der Narkoanalyse im Gerichtsverfahren als unzulässig erklärt.[19]

Soweit es sich um eine Erörterung der nach dem augenblicklich geltenden Recht gegebenen Möglichkeit einer Verwendung der Narkoanalyse bei Gericht handelt, wird von ihren Gegnern vor allem auf die ganz bestimmt umschriebene Stellung des ärztlichen Gutachters hingewiesen. „Der Sachverständige ist Gehilfe des Richters ... nicht ein Hilfsorgan des Staatsanwaltes. Es ist nicht Aufgabe des Sachverständigen, einen Angeschuldigten zu überführen ... Ein Sachverständiger verkennt seine Aufgabe, wenn er darnach strebt, den Angeschuldigten unter dem Einfluß einer Gemütsbewegung zu einem Geständnis zu veranlassen ... anderseits muß sich der Sachverständige stets vor Augen halten, daß er ebensowenig Hilfsorgan für den Verteidiger ist; es ist nicht seine Aufgabe, die entlastenden Umstände zu sammeln."[20] Ferner hat man darauf hingewiesen, wie denn vor Gericht Aussagen als gültig genommen werden könnten, die in einem zugestandenermaßen bewußtseinsverändertem Zustande gemacht werden, einem Zustand also, der sonst gerade die Zurechnungsfähigkeit aufhebe.[21] Hiedurch würde freilich die Narkoanalyse als Begutachtungsmethode nicht ausgeschlossen.

Tatsächlich aber geht es letztlich „um die ethischen Grundlagen des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum und um die Frage, ob und inwieweit staatlichen Interessen — und seien es die der Wahrheitsfindung im Prozeß — die selbstverantwortliche sittliche Persönlichkeit des einzelnen aufgeopfert werden darf."[22] Der Strafrechtler an der Universität Mainz, A. Mergen, einer der ganz wenigen Verfechter der Narkoanalyse im gerichtlichen Ermittlungsverfahren, weist darauf hin, „daß die individuelle Freiheit

[16] P. Gounelle, Le droit à la preuve, in: Cahiers Laënnec (1949) 4, S. 39.
[17] J. Lhermitte, La Narcoanalyse, in: Réflexions sur la Psychoanalyse, Paris 1949, S. 151.
[18] Schönke a.a.O. S. 195.
[19] Ders., Einige Bemerkungen zur Frage der forensisch-psychiatrischen Verwendung der Narkoanalyse, in: Der Nervenarzt (1950) 6, S. 244.
[20] Ders., Aufgabenbereich ... a.a.O. S. 194.
[21] Kranz, a.a.O. S. 30.
[22] E. Schmitt, zitiert nach Schönke, Einige Bemerkungen ... S. 242.

notgedrungen, und um eine Freiheitsanarchie zu vermeiden, Einschränkungen erleiden muß, besonders, wenn sie mißbraucht wird ... Wenn der Begriff des Respektes vor der Freiheit des Individuums so eng gefaßt wird, wie dies die prinzipiellen Gegner der Narkoanalyse tun wollen, indem sie sagen, die Verletzung entstehe dadurch, daß der Proband gezwungen werde das auszusagen, was er verheimlichen wollte ..., dann führt er, weitergedacht, zu einer Negation jeder Kriminologie."[23] Mergen hält die Narkoanalyse im Strafprozeß für erlaubt, wenn der Proband zustimmt, als Hilfsmittel der Begutachtung aber überhaupt gleichberechtigt mit der Anwendung psychologischer Tests. Andere wollen sie in ähnlichem Sinne zulassen, wenn ein Angeklagter zum Erweis seiner Unschuld selbst darum nachsucht oder wenn sie nach eigens erfolgter Gerichtsverhandlung beantragt wird.[24]

Die überwiegende Mehrzahl der Juristen und Gerichtsmediziner spricht sich gegen ihre Anwendung im Strafprozeß aus. Die Verwendbarkeit als diagnostische Hilfe wird nicht so sehr grundsätzlich abgelehnt, jedoch aus Gründen eines möglichen Mißbrauches als untunlich bezeichnet.[25]

Es steht hier ein Recht der Gemeinschaft auf den Beweis dem geltenden Recht des Angeklagten auf die Aussageverweigerung gegenüber. Sind beide Rechte gleichwertig? Die Rechnung geht tatsächlich nicht ganz auf. Wir möchten uns aber doch unbedingt der Meinung anschließen, daß die Gemeinschaft viel größeren Schaden erleiden wird, wenn sie je einmal — und sei es auch nur beim Verbrecher — die Unantastbarkeit der personalen Entscheidungsfreiheit im Gewissensbereich aufgibt oder wenn sie davon abrückt, daß der Angeklagte bis zum Erweise des Gegenteils als unschuldig gilt und die naturrechtliche Befugnis hat, nicht zu seiner eigenen Überführung beitragen zu müssen.[26]

Für das Gebiet des Westdeutschen Bundesstaates ist im Streit um die Narkoanalyse in der gerichtlichen Praxis eine wohltuende und befreiende Klärung eingetreten. Die vom Bundestag in ihrer Überarbeitung verabschiedete neue Strafprozeßordnung, die mit dem 1. Oktober 1950 allgemein verbindlich wurde, weist den neuen Paragraphen 136a auf. Darin wird ausdrücklich festgelegt, daß die „Willensentscheidung und Willensbetätigung des Beschuldigten" weder durch Mißhandlung, noch durch Ermüdung, körperliche Eingriffe, Verabreichung von Mitteln, Quälerei, Täuschung und Hypnose beeinträchtigt werden darf (Abs. 1). Maßnahmen zur Beeinflussung des Erinnerungsvermögens und der Einsichtsfähigkeit des Beschuldigten werden gleichfalls verboten (Abs. 2), und diese Verbote werden ausdrücklich als unabhängig von einer etwaigen Einwilligung des Beschuldigten bezeichnet (Abs. 3). Mit dem Schutze der freien Willensbetätigung und Willensentschließung scheint uns auch eine eindeutige Abgrenzung von den

[23] A. Mergen, Die Narkoanalyse und ihre Anwendung im Strafprozeß, in: Grenzgebiete der Medizin (1949) 6, S. 255.
[24] Schönke, Einige Bemerkungen ... S. 243.
[25] Schönke, Über Aufgabenbereich ... S. 195 und Kranz a.a.O. S. 34.
[26] A. Odinot, Le droit au silence, in: Cahiers Laënnec (1949) 4, S. 33.

im § 81 und § 81a StPO vorgesehenen Möglichkeiten körperlicher Untersuchungsmethoden, wie etwa Blutproben, Punktion u. a. gegeben. Denn wenn einzelne Verfechter einer forensischen Narkoanalyse gerne darauf hinwiesen, daß ja auch andere ärztliche Erhebungen zur Tatbestandsermittlung „gegen den Willen“ des Beschuldigten zulässig seien, so wurde dabei doch nicht der wesentliche Unterschied beachtet, der darin besteht, daß die Narkoanalyse nicht äußerlich nur „gegen den Willen“ des Beschuldigten angestellt würde, sondern auch die Freiheit und Klarheit des Willens selbst ändern würde.

## „Wir sind Utopia“

Von WERNER BARZEL S. J.

Noch im Kriege veröffentlichte Stefan Andres seine Novelle „Wir sind Utopia“, und erregte in den Kreisen, die unter der Zeit litten, sofort Aufsehen. Auf meisterhafte Art war die Atmosphäre der geistigen Spannung, in der jeder denkende Mensch stand, ausgedrückt. Jetzt hat Stefan Andres aus der Novelle ein Drama gemacht. Dichterisch war das kein Gewinn. Wenn man aus einem Gemälde die Figuren herausschneidet, ergibt das noch keine Plastiken. In dem Schauspiel werden manche Akzente schärfer gesetzt, manches vergröbert und noch mehr zugespitzt. Aber gerade die Konkretisierung, die das Drama verlangt, macht auch schonungslos auf die Unklarheiten aufmerksam, die den Hintergrund des Gedankens verdunkeln.

Der Inhalt ist in beiden Fassungen im wesentlichen gleich: Im spanischen Bürgerkrieg befehligt der Leutnant Don Pedro den Stützpunkt Altamira, ein Kloster, in dem er Kriegsgefangene zu bewachen hat. Unter den neuen Gefangenen, die hereinkommen, entdeckt er einen ehemaligen Mönch des Klosters, der vor zwanzig Jahren den Orden verlassen hat, Seemann geworden und seinem geistlichen Beruf vollständig entfremdet ist. Don Pedro behandelt diesen Gefangenen mit Zuvorkommenheit, weil er in ihm trotz allem den Priester sieht, der ihn von einer Sündenlast, die schwer auf seinem Gewissen liegt, lossprechen könnte. Doch Paco hat keine Lust, wieder als Priester zu fungieren. Er sinnt nur auf Flucht und Befreiung der Kameraden. Die Beichte zu hören lehnt er mit dem Hinweis auf seine Exkommunikation ab. Auch als Pedro geltend macht, im Falle einer Todesgefahr — und die näherrückende Front läßt diesen Fall als gegeben annehmen — sei die Exkommunikation kein Hindernis für einen Priester, seines Amtes zu walten, bleibt Paco abweisend. Die Erinnerung an die Vergangenheit und an die Mönche, mit denen er einst hier lebte, — sie sind erst vor kurzem unter dem Befehl Don Pedros ermordet worden —, bringt den Widerstrebenden nur allmählich seinem Priestertum wieder näher. Er erklärt sich schließlich bereit, dem Drängen des unglücklichen Leutnants nachzugeben. Um „den letzten Scheck auf die Liebe auszustellen“, spricht er als Priester zu den Mitge-

fangenen und erteilt auch ihnen die Absolution, wohl wissend, daß sie versammelt worden sind, um getötet zu werden. Don Pedro hat den Befehl erhalten, die Gefangenen, da Altamira aufgegeben werden muß, zu erschießen, und er führt den Befehl, auch nach der Lossprechung nicht fähig, sich gegen eine unmoralische Anordnung aufzulehnen, getreulich aus, unangefochten von dem Wissen, daß Paco die Absicht, ihn nach der Absolution sofort niederzustechen und mit den Kameraden zu fliehen, nur deswegen fallen gelassen hat, weil „ein Engel dazwischenkam".

Dem Vehikel dieser Handlung sind eine Menge von Problemen aufgeladen, und es ist nicht ganz leicht zu sagen, welches dem Autor am meisten am Herzen liegt. Nach der Aufführung in Düsseldorf meinten einige Kritiker, es solle hier der Mensch der freien Gewissensentscheidung dem der Macht als Werkzeug verfallenen Befehlssklaven gegenübergestellt werden. Es ist wahr, Don Pedro erliegt der Hypnose des Befehls und ermordet, wie es von ihm verlangt wird, die Gefangenen. Aber die Anklage gegen diesen seelenlosen Mechanismus der Befehlsfolgsamkeit ist schwerlich das eigentliche Thema dieses Werkes, so wie es etwa für den „Belagerungszustand" von Camus gelten kann.

Andres bringt im Gegenteil viel Verständnis für die Zwangslage Don Pedros auf. „Zu einer moralischen Rebellion, so scheint mir, ist schon eine heldenhafte Veranlagung nötig — oder — eine außerordentliche Gnade von oben, ich glaube sogar beides — und ich weiß nicht, wie weit der Mensch zu diesem allerhöchsten Heldentum verpflichtet werden kann — denn — wir sind Sünder" (Novelle, S. 84). Andres wundert sich weniger über die Schwäche Don Pedros als über die plötzliche Stärke Pacos: „Ich hatte Ihren Tod beschlossen, ich wollte Sie lossprechen und sofort niederstechen, um die Gefangenen zu befreien. Ich wollte es — wie ein Automat! Genau so gehorsam wie Sie! Aber da kam ein Engel zwischen uns, und nun brauch ich es nicht zu tun!" (86)

Bei Camus im „Belagerungszustand" ist die Tat der Freiheit etwas Fälliges, nur durch Trägheit zu lange Versäumtes — hier ist sie etwas „Auffälliges", etwas auch der längsten Bemühung fast Unmögliches; dort braucht nur endlich einmal einer zu wagen, aus der Freiheit zu handeln, und sofort stürzt die Macht der scheinbaren Notwendigkeit zusammen: die „Pest" muß abziehen. Hier ändert sich nach dem großen Augenblick nichts. Im Gegenteil, es sieht so aus, als ob die angerufene Instanz alles tue, um von der geschehenen Entscheidung die Spuren auszulöschen, so als müsse eine große Tat wie etwas Ungehöriges verschwiegen werden. Der Leutnant bleibt trotz der Beicht, die unter diesen Umständen abzulegen für einen „Automaten" wahrhaftig heroisch genug ist, derselbe, der er vorher war. Und was Paco entgegen seiner eigenen Erwartung plötzlich zuwege bringt, erspart ihm nicht das Schicksal, das in der mechanischen Konsequenz der üblichen Kriegsführung liegt. Mit ihm gehen die zweihundert anderen Gefangenen

zugrunde, die er durch einen Coup zu retten gedacht hatte. Die Tat der Befreiung endet in keiner Befreiung, jedenfalls in keiner sichtbaren.

Dies ist denn auch die Einsicht, die Paco am Schluß gewinnt: der religiöse Akt, auch der ungewöhnliche, verändert die Welt nicht spürbar. Als er noch der Mönch Consalves war, hatte er von einem Paradies auf Erden geträumt, von einer „Insel der acht Seligkeiten und des dionysischen Weinstocks“ (32). Er hatte nach seinen jungen Ideen die Kirche reformieren wollen, und als, wie es nicht ausbleiben konnte, seine hohen Erwartungen enttäuscht wurden, war der Eiferer zum Renegaten geworden. Jetzt, wider Willen an den Ort seiner Irrtümer und seines Abfalls zurückgeführt, muß er begreifen lernen, wie sehr er sich getäuscht hat. In der Rede, die Paco am Schluß des Bühnenstücks an die Gefangenen hält, wird das Ergebnis seines Nachdenkens deutlicher als in der Novelle zusammengefaßt: „Wir sind ja alle ... unterwegs, die glückliche Insel Utopia zu entdecken. ... Es gibt diese Insel nicht! Und gäbe es sie, wäre Gott dort nicht zu finden. Gott geht nicht nach Utopia. Doch kommt er auf diese tränenfeuchte Erde, tritt ein in unsere Armut, in unseren Hunger, unsere Verzweiflung. Aber wir müssen sterben, um es ganz zu begreifen — ganz zu erfahren —, daß wir Gottes sind — Gottes Utopia!“

Was ist von dieser Bekehrung zu halten? Die Wendung kommt plötzlich, für Paco selbst überraschend; denn sein Streben läuft in entgegengesetzter Richtung. Er ist seiner Berufung entflohen, in wilde und weite Ferne, wie er meinte, aber am Ende sieht er, daß er sozusagen geradenwegs in die Falle gelaufen ist, die ihm von Anfang an gestellt worden war und nun mit unheimlicher Präzision gerade in dem Augenblick zuschlägt, wo es bei ihm um alles geht. So als habe der Jäger, alle übrigen Momente im Leben des Gejagten als unwichtig übergehend, es von vornherein nur auf den einen abgesehen, der der entscheidende sein würde. In diesem Moment wird die Beute auf eine so unfehlbare Weise erlegt, daß ein Entrinnen fast ausgeschlossen ist. Die Freiheit, die in der Novelle viel berufen wird, besteht also nicht so sehr in der freien Wahl des Menschen als in dem unvermuteten Auserwähltwerden durch Gott.

Wenn Stefan Andres nichts vorhätte, als die Übermacht zu verehren, mit der die göttliche Gnade die Widerstrebendsten bezwingt und sich aus den Unwürdigsten Werkzeuge bereitet, so könnte man ihn gleich in die wohlbekannte Gruppe von christlichen Autoren einreihen, die sich mit Vorliebe demselben Thema widmen. Aber die Ähnlichkeit mit Graham Greene hört an einem bestimmten, für den Christen überaus wichtigen Punkt auf, wenn wir die Umstände näher ins Auge fassen, unter denen nach der vorliegenden Schilderung das Wirken der Gnade auftritt.

So ist schon die Frage nicht leicht zu beantworten, wozu Paco sich eigentlich bekehrt. Er unterläßt den geplanten Gewaltakt, weil mit der Plötzlichkeit einer Eingebung in ihm der Gedanke an die Barmherzigkeit Gottes die Oberhand gewinnt. Er erinnert sich, daß jemand ihm einmal geraten hat, „den letzten Scheck auf die Liebe auszustellen“, und er übt diese Liebe, in-

dem er seinen Feind verschont. Aber wäre es nicht auch eine Tat der Liebe gewesen, die Kameraden aus der Haft zu befreien und sie dadurch vor dem Untergang zu retten? Man könnte sagen, es sei die größere Liebe, auf die Gewalt zu verzichten und statt der irdischen Freiheit die Freisprechung von den Sünden zu vermitteln. Darf man, um auf ein wenig Gewalt zu verzichten (der Leutnant war so in Pacos Hand, daß zum Gelingen des Streichs sein Tod nicht unbedingt notwendig war), das Leben von zweihundert Mitgefangenen, die man retten könnte, aufgeben? Darf man, vor die Wahl gestellt, die Erteilung der Generalabsolution der in Aussicht stehenden Befreiung aus der Gefangenschaft vorziehen? Es wäre da vieles zu erwägen, aber wahrscheinlich wird man zu dem Ergebnis gelangen, daß man das darf. Es können sogar Gründe beigebracht werden, die die Handlungsweise Pacos in diesem Fall für die edlere von zwei Verhaltungsmöglichkeiten erklären (obwohl es an Gründen für das Gegenteil gewiß auch nicht fehlen dürfte). Aber ist der Unterschied so groß, daß, was Paco tut, einer Bekehrung gleichkommt? Mußte, damit er der einen Alternative in dem Dilemma den Vorzug vor der anderen gebe, „ein Engel dazwischenkommen"? Man könnte geltend machen, daß jedenfalls für die subjektive Seelenverfassung Pacos seine Entscheidung diese Ausmaße annahm.

Ist es nun ein eigentlich christlicher Beweggrund, der Paco veranlaßt, lieber die Absolution und den Tod als das Leben seiner Mitgefangenen zu wählen? Es läßt sich in der Erzählung nicht mit Sicherheit ausmachen, ob Paco an die Kraft des Sakramentes, das er spendet, glaubt, oder ob er es nur als eine trostreiche Geste ansieht, die den Menschen auf irgendeine rein psychologische Weise Hilfe bringt. Eine Stütze findet die rein humanitäre Ausdeutung darin, daß in der dramatischen Version Paco den Leutnant eigens bittet, das Vorhaben der Erschießung vor den Leuten bis zuletzt zu verbergen. Also ein Priester, der es vor den zweihundert Todgeweihten verheimlicht, wie ernst der Fall ist, für den er sie losspricht! Ein Priester, der glaubt, es sei menschenfreundlicher, den ihm Anvertrauten drei Minuten Todesangst zu ersparen als sie dem Schrecken anheimzugeben, der ihnen helfen könnte, sich für eine Ewigkeit richtig zu entscheiden! Ein Held der christlichen Freiheit, der die Freiheit so gering schätzt, daß er seinen Freunden ihren höchsten Augenblick vorenthält! Man möchte zweifeln, ob es nicht besser gewesen wäre, dieser Mann hätte sich nicht „bekehrt".

Mag hier der Dichter einer Idee zum Opfer gefallen sein, die ihn in ihrer Allgemeinheit so beherrschte, daß er es unterließ, sie bis in ihre konkreteste Bedeutung hinabzuverfolgen, so gibt es andere Stellen, deren Bedenklichkeit wohl kaum nur auf Fahrlässigkeit zurückgeführt werden kann.

Der Dichter führt in der Gestalt des verstorbenen P. Damian, mit dem Paco träumend visionäre Zwiesprache hält, eine Art von theologischen Orakel ein. Es ist das Christentum dieses einflußreichen Mentors des Helden, das man nicht anders als zumindest zweideutig nennen kann.

„Padre Damiano erzählte zum Beispiel gerne Legenden, die jeder seiner Zuhörer unbedingt für christlichen Ursprung hielt, ja für eine Kristallisation christlichen Geistes, und dann konnte der Alte hinterher geradezu schadenfroh lachen, wenn er ihnen seine Quelle vor die Augen hielt: einen Taoisten, Buddhisten, Mohammedaner — und seine immer wiederkehrende Schlußbemerkung war: ‚Alles ist euer, ihr aber seid Gottes!'" (42)

Das mag noch angehen, obwohl es die Richtung des Denkens anzeigt. Ganz klar ist das Aufklärungschristentum im folgenden Satz bekannt: „Das größte Wunder ist nämlich, an diese scheinbar faule Aktie zu glauben, und nicht einmal, weil das in der Offenbarung steht, das könnte ja ebenfalls ein leeres Versprechen sein, sondern weil unser Herz erkannt hat: die Aktie ist echt. Hier ist der Weg, die Wahrheit und das Leben — und nicht da und nicht dort, wenigstens nicht für mich." (37) Der Inhalt des Christentums wird also nicht angenommen, weil er von dem sich frei mitteilenden Gott stammt, sondern weil er dem entspricht, was die eigene Weisheit für richtig und wahr zu halten liebt. Es gibt eine ganze Anzahl von Stellen, die denselben Gedanken abwandeln.

Nun möchten wir jeden Menschen beglückwünschen, dem die Wahrheiten des Glaubens so nahe liegen, daß er meinen kann, sie entsprängen der Erkenntnis des eigenen Herzens. Aber wir dürfen die Grenze nicht verwischen, die auch das bestätigendste Gefühl des Einverständnisses gegen den Glauben hin nicht überschreiten kann. Die Wahrheit des christlichen Glaubens beruht nicht darauf, daß dem Gläubigen von seiner Welterfahrung versichert wird, es sei da nichts ausgesprochen, was nicht auch das Leben immer wieder als richtig erweise. So sehr es zu wünschen ist, daß die „Vernünftigkeit" des Glaubens recht vielen Menschen einleuchte, so bleibt die Wahrheit der christlichen Botschaft doch von allen Bestätigungen des „Lebens" unabhängig. „Weil es in der Offenbarung steht", — dieses Kriterium, das P. Damian scheinbar so leicht abtut, ist es gerade, das den Ausschlag gibt und woran die autonome Vernunft ihr Ärgernis nimmt. Die Geheimnisse, die die Offenbarung mitteilt, können auch von der geläuterten Erfahrung nicht überprüft werden.

Hier trennt sich die Weltanschauung des „Wir sind Utopia" vom Christentum der übernatürlichen Herkunft. Wir müssen diesen Unterschied aufdecken, obwohl wir es bedauern. Denn unter dem, was dieser Padre Damiano sonst äußert, sind ohne Zweifel manche kluge, verständige und vor allem überaus sympathische Bemerkung zu finden.

Der aufklärerische Begriff des Christentums, der ihm zugrundeliegt, gibt dem Werk einen etwas anderen Sinn, als der Katholik, seine Verständnisweise voraussetzend, vielleicht beim raschen Lesen entnimmt. Die reife Ernüchterung ist weniger die Einwilligung in das Gesetz des Kreuzes, nach dem alles religiöse Gelingen auf dieser Welt mit einer zeitweiligen Vergeblichkeit versiegelt ist, als vielmehr eine resignierende Entwertung alles des-

sen, was trotz seiner Unansehnlichkeit schon jetzt einen Anfang der jenseitigen Herrlichkeit darstellt.

Ob Paco ein guter oder ein schlechter Priester war, ist für Stefan Andres nicht nur von untergeordneter Bedeutung, weil die Gnade in beiden Fällen größer ist als ihr Objekt, sondern es ist für ihn im Grunde gleichgültig. Denn die Welt ist für den Rationalisten mit und ohne Christentum, mit und ohne christlichen Heroismus gleich verloren. Eine religiöse Tat verändert für ihn nicht nur deshalb an der erfahrbaren Welt nichts, weil, wie der gläubige Christ überzeugt ist, ihre Hauptwirkung im Unsichtbaren verborgen bleibt, sondern weil sie immer nur das ausrichtet, was in ihren rein menschlichen Kräften steht, und das ist dann in einer bösen Welt freilich wenig oder gar nichts. Es gibt für Stefan Andres keine positive, übernatürliche Realität im Geheimen dieser Welt. Die Einrichtung der Kirche (37/8) und die Sakramente (75) sind deshalb nicht mehr wert als ihre soziale oder psychologische Funktion. Das eben sei die Utopie, zu glauben, daß die Christen durch ihr Christentum in den Augen Gottes irgendeinen Vorsprung vor den andern hätten. (36) Alle Religionen sind gleich. „Nur das eine ist unumstößlich: Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." Das ist zwar ein Wort aus der Bibel, trifft aber durch den Gebrauch, den es hier bekommt, mitsamt den verführerisch klingenden Dreiviertelswahrheiten, die gleich darauf folgen, genau am entscheidenden Punkt des Christentums vorbei.

Wir haben hier ein Christentum ohne Christus. Sein Name wird zwar bisweilen mit beflissener Ehrfurcht genannt, aber als Mittler wird Christus übergangen. So ist es z.B. bezeichnend, daß in der Paulusstelle, die Damian so gern im Munde führt, das mittlere Glied: ‚ihr aber seid Christi' einfach unterschlagen wird. Christus ist im besten Fall so etwas wie ein Prototyp des wahren Verhaltens zu Gott. Jeder, der zu der Erkenntnis des Wesentlichen gelangt, steht auf gleicher Stufe mit ihm. „Wer sich bei lebendigem Leib auf so eine gewisse Weise — es ist nicht ganz unschmerzhaft — häuten kann, der hat den rechten Becher gefunden für den Trunk des Lebens." (67) ... „die Wirklichkeit nimmt nur langsam und unter vielen Schmerzen von uns Besitz, aber sind wir schließlich ihre Haut, ihr Maß, ihre Gestalt geworden, sagen wir: ‚Ich bin die Wahrheit', und wir sagen: ‚Ich bin frei!'" (69) Das „Gotterkennen" ist Heiden wie Christen in gleicher Weise zugänglich, und der einzige Unterschied besteht darin, daß „das eine die Gottesbilder aus der Schöpfung, das andere sie aus dem Buch, der Sehnsucht des einsamen Herzens und dem Geist der Geschichte empfangen hatte." (34/35) Denn: „Die Christen sind nicht anders als die übrigen Menschen." (36)

Wenn sich auch die Christen nicht immer durch ihre „strahlenden Früchte" (38) auszeichnen, so sind sie doch durch ihre seinsmäßige Zugehörigkeit zu Christus bis ins Tiefste der übrigen Welt gegenüber verwandelt. Und erst auf Grund dieser, hinter den irdischen Verhüllungen schon jetzt

gültigen Seinsumwandlung hat es seinen eigentlichen Sinn, wenn es heißt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." Wer aus diesem Wort das Geheimnis fortnimmt und es im rein humanistischen Sinn anwendet, der hat freilich Grund, sich zu wundern, wo noch Unterschiede sein sollen: Ein bißchen mehr Tugend, ein bißchen weniger Anständigkeit, was macht das letztlich schon aus! Aber die Schwachheit der Menschen täuscht: sie ist das einzige, was wir alle gemeinsam haben. Wir sind noch im Harren auf die Herrlichkeit, aber wir sind n i c h t Utopia!

## Zeitbericht

**Zahlen des Grauens — Dekret gegen kommunistische Jugenderziehung — Französische Religionsstatistik — Die Schulfrage in Frankreich — Spaak über Religion und Bekenntnisschule — Sozialismus und Religion — Papstworte über das christliche Theater — Zur Buchkrise — Jesuitenzeitschriften in der Welt**

**Zahlen des Grauens.** Ein unermeßliches Leid steht hinter den Zahlen, die der Vatikan über die Verfolgung der Kirche im Osten Europas bekanntgegeben hat. Es wird darin nicht nur die Not derer sichtbar, die davon unmittelbar betroffen sind, der Priester und Ordensleute und ihrer Familien, sondern die Bedrängnis aller Gläubigen jener Länder, die Vergewaltigung der Gewissen, die Verlassenheit der Sterbenden, das Ausgeliefertsein der ohne rechten Religionsunterricht heranwachsenden Jugend an die materialistische Weltanschauung, kurz das gewissenlose Vergehen an dem unantastbaren Gut von Millionen von Menschen. Die Schweizer Bischöfe haben ihren Gläubigen diese Zahlen in einem Hirtenbrief nochmals genannt. (Der Christliche Sonntag, Nr. 41, 2. Jg., 8. Oktober 1950.) Sie gingen dabei von der richtigen Erkenntnis aus, daß diese Zahlen auch uns angehen, weil wir mit unseren bedrängten Brüdern im Osten leiden, und weil diese Zahlen zeigen, was Europa zu erwarten hätte, wenn es schwach würde und sich dem Bolschewismus auslieferte.

In der Ukraine wurden 3600 Priester getötet. In den baltischen Ländern zählt man ungefähr 1000 vermißte Priester und Ordensleute. In Polen sind 7000 Priester in Haft, etwa 1000 von den Roten verschleppt. In der Tschechoslowakei sind etwa 300 Priester in den Gefängnissen. Sämtliche Ordensleute sind auf je ein Haus ihres Ordens konfiniert und zu Zwangsarbeit verpflichtet, während die übrigen Häuser enteignet sind. Der jüngste Prozeß gegen katholische Würdenträger zeigt, daß die Lage sich immer weiter verschärft. In Ungarn wurden 538 Priester ermordet, verhaftet, abgeurteilt oder verschleppt. Der Schauprozeß gegen Kardinal Mindszenty enthüllte auf eine erschreckende Weise die Skrupellosigkeit in der Wahl der dabei verwandten Mittel. 80 Priester konnten ins Ausland fliehen. Die Flucht wird, da die Grenze immer hermetischer abgeschlossen wird, von Tag zu Tag schwieriger, ja unmöglich. In Rumänien sind alle Bischöfe im Gefängnis, mindestens 710 Priester wurden Opfer der Verfolgung. In Bulgarien sind 120 Priester und Ordensleute verhaftet. In Jugoslavien wurden 1954 Priester ermordet, verhaftet oder verbannt, darunter als einer der ersten Erzbischof Stepinac. 409 Priester konnten ins Ausland fliehen. In Albanien sind 715 Priester verhaftet, darunter sämtliche Bischöfe, von denen zwei hingerichtet wurden. Wenn man dazu noch die weitgehende Zerstörung der Missionen in Korea, China und Indochina rechnet, wird das ganze Ausmaß des bolschewistischen Schreckens sichtbar. Wenn

die Kirche trotzdem nicht verzagt, dann nur darum, weil sie weiß, daß gerade in einer solchen Notzeit der Herr ihr besonders nahe ist.

**Dekret gegen kommunistische Jugenderziehung.** Die „Freie Deutsche Jugend" wird von einem Dekret betroffen, welches das Hl. Offizium gegen alle kommunistischen Jugendorganisationen erlassen hat. Darin wird erklärt, daß Eltern und deren Stellvertreter, die ihren Kindern den Beitritt zu solchen Verbänden gestatten, nicht mehr zu den Sakramenten zugelassen werden dürfen, weil sie ihre Pflicht, den Kindern eine christliche Erziehung zukommen zu lassen, aufs gröbste vernachlässigen. Wer als Ausbilder in der kommunistischen Jugend tätig ist, verfällt der Exkommunikation, deren Aufhebung sich der Hl. Stuhl in besonderer Weise vorbehält. Sogar die Kinder selbst dürfen, solange sie einer solchen Vereinigung angehören, nicht mehr zu den Sakramenten zugelassen werden (Acta Apost. Sedis 1950, S. 553). Bekanntlich ist bereits im Juli 1949 die Exkommunikation gegen alle ausgesprochen worden, die sich zum Kommunismus bekennen oder dessen Lehre verbreiten (vgl. diese Zeitschrift Bd. 144, S. 451—460). Von den Sakramenten wurde damals ausgeschlossen, wer irgendwie den Kommunismus unterstützt oder dessen Druckschriften liest. Das neue Dekret geht noch über das alte hinaus, indem es sogar Kinder und über sie deren Eltern und Erziehungsberechtigte trifft. Unter dem Ausdruck „Kinder" (pueri et puellae) sind nach kanonischem Sprachgebrauch Jugendliche unter 15 Jahren gemeint. Weil sich diese selbst aber über die Tragweite ihrer Handlungsweise kaum klar sein dürften und auch meist nur auf Anweisung ihrer Eltern handeln, ist ihr Ausschluß von den Sakramenten nicht als Strafe anzusehen. Die Kirche will vielmehr einen Mißbrauch der Sakramente verhindern und einen klaren Trennungsstrich ziehen. Das Dekret setzt klare Einsicht und Freiwilligkeit (scienter et libere) voraus; besonders die zweite Voraussetzung wird in der sowjetischen Besatzungszone oft nicht zutreffen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß die christliche Kindererziehung ein so hohes Gut ist, daß man auch schwere Opfer dafür bringen muß.

**Französische Religionsstatistik.** Seit einiger Zeit macht nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich und Spanien eine Notiz die Runde durch alle Zeitungen, die besagt: „Nach der letzten amtlichen Konfessionsstatistik gibt es in Frankreich etwa 6 Millionen Katholiken und etwa 800000 Protestanten, von denen die Hälfte lutherischen Bekenntnisses ist. Etwa 35 Millionen bezeichnen sich als konfessionslos" (so z. B. „Michael" vom 18. 6. 1950 und „Rheinischer Merkur" vom 28. 8. 1950). Die Notiz wird von allen Seiten, auch von Rednern, lebhaft aufgegriffen. Sie ist den einen eine Bestätigung ihrer These vom christlichen Verfall Frankreichs, die andern bedrückt sie als eine weitere trübe Prognose für die Lage des Christentums in der Gegenwart. Niemand scheint sich zu fragen, ob diese Angaben denn auch wirklich stimmen.

Zunächst: Es gibt überhaupt keine „offizielle Religionsstatistik" in Frankreich. Alle amtlichen französischen Stellen weigern sich, vom religiösen Bekenntnis Notiz zu nehmen oder darüber Auskunft zu geben. Es kann sich also nur um eine private Berechnung handeln. Wir wissen nicht, wie sie zustande kam; immerhin geben die „6 Millionen" einen Hinweis. Nach den bekannten Veröffentlichungen von Godin, Boulard, Loew, Michonneau könnten diese 6 Millionen bei einer Gesamtbevölkerung von 42 Millionen etwa die Zahl der Katholiken bezeichnen, die aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, also praktisch die Zahl der regelmäßigen sonntäglichen Kirchenbesucher. Das berührt aber die Tatsache nicht, daß immer noch dreiviertel aller Franzosen, also an die 30 Millionen, getauft und zur Erstkommunion gegangen sind und sich zur Kirche rechnen. Mit welchem Recht will man sie als konfessionslos bezeichnen?

Selbst die genannten Berichterstatter, deren schonungslose Ehrlichkeit bekannt ist, vermerken neben fast religionslos gewordenen Gebieten Pariser Pfarreien mit einer kirchlichen Beteiligung von 20 Prozent. F. Boulard geht in seinem Buch „Problèmes missionnaires de la France rurale", das 1945 erschien, dem religiösen Problem bei der Landbevölkerung nach. Boulard setzt die Landbevölkerung Frankreichs auf 19670000 an. Das ist immerhin fast die Hälfte der Gesamtbevölkerung. Er gibt für sie folgende Zahlen (Bd. I, S. 136):

| | | |
|---|---|---|
| Regelmäßige Beteiligung am religiösen Leben | 7 500 000 | oder 38,0% [1] |
| Gelegenheitschristen (Taufe, Erstkommunion, kirchliche Trauung und Beerdigung) | 14 400 000 | „ 57,0% |
| Protestanten | 430 000 | „ 2,0% |
| Religionslos | 325 000 | „ 1,6% |

Selbst wenn die Entchristlichung inzwischen rapide Fortschritte gemacht hat, kann doch nicht eine völlige Umkehrung dieser Zahlen angenommen werden.

Man denke ferner an die Schulstatistik. Unabhängig von dem Auf und Ab des Schulkampfes steht fest, daß etwa 20 vom Hundert der Volksschulen und über 50 vom Hundert der Höheren Schulen in Frankreich katholische Privatschulen sind und ausschließlich aus den privaten Mitteln der Katholiken unterhalten werden. Auch diese Zahlen beweisen die Existenz einer breiteren Basis religiös interessierter Familien, die sich nicht nur katholisch nennen, sondern auch erhebliche Opfer für dieses Bekenntnis bringen.

Auch die Angaben der Notiz über die protestantische Religionsstatistik sind unzuverlässig. Es gibt in Frankreich 237 000 Kalviner (Reformierte) und 50000 Lutheraner. Die protestantische Kirche im Elsaß hat daneben eine organisatorische Selbständigkeit. Sie zählt nach Strohl „Le Protestantisme en Alsace" 1950 (S. 374) 227000 Lutheraner und 47000 Kalviner. Das ergibt ein Gesamt von 561000 Protestanten, von denen 284000 dem reformierten und 277000 dem lutherischen Bekenntnis angehören. (Vgl. den Aufsatz von R. Rouquette, Etudes, Juni 1946.)

**Die Schulfrage in Frankreich.** Ein Streikfall eigener Art, der seit 1948 die französische Öffentlichkeit erregt und zu Prozessen geführt hat, in die vor allem der Bischof von Luçon (Vendée) und einige Pfarrer der Vendée verwickelt waren, hat nun zu einem heißerkämpften Kompromiß geführt. Die Bürgermeister der Vendée waren in den Streik getreten, um eine gerechte Lösung der Schulfrage zu erzwingen. — Bekanntlich gehört die Schulgesetzgebung zu den brennenden religiösen Problemen Frankreichs.

Der Rückgang des religiösen Lebens auf dem flachen Lande ist zum größten Teil durch die école laïque, die laizistische Schule, verursacht; das bestätigen unbefangene Beobachter, mit denen man an Ort und Stelle darüber spricht. Die école laïque kennt keinen Religionsunterricht. Dieser wird vom Pfarrer entweder in der Kirche oder im Pfarrhaus erteilt. Angeblich religiös neutral, ist die Erziehung in gut achtzig von hundert Fällen, vor allem in der Volksschule, antireligiös und antikirchlich. Viele Lehrer sind Kommunisten. Es ist zwar in Frankreich niemand gezwungen, seine Kinder in die staatliche Volksschule zu schicken, aber er hat doch die Steuern, die dafür angesetzt sind, zu zahlen. Er kann seine Kinder in eine sogenannte école libre, in die freie Schule schicken, die meistens Bekenntnisschule ist. Aber diese freie Schule will unterhalten sein. Die Pfarrgemeinden müssen dafür erhebliche Gelder aus freiwilligen Gaben aufbringen. Die Lehrer an solchen Schulen müssen, da sie finanziell viel schlechter stehen als an staatlichen Schulen, viel Idealismus aufbringen.

[1] Hundertsatz auf die Landbevölkerung bezogen.

Man kann verstehen, daß die französischen Katholiken seit Jahren einen erbitterten Kampf darum führen, daß die Steuergelder, die sie aufbringen, auch ihren Schulen zugewandt werden. So gibt es in dem Gebiet der alten Vendée Orte, in denen nur die Kinder der wenigen Beamtenfamilien in der Staatsschule sind, während die ganze übrige Gemeinde ihre Kinder in die private katholische Schule schickt. Trotzdem wird die Staatsschule von den Steuergeldern der Gemeinde unterhalten, während diese überdies noch für ihre eigene Schule aufkommen muß. Um diesem Übelstand abzuhelfen, hatten sich die Bürgermeister dieses ganzen Gebietes, wie berichtet, entschlossen, in den Streik zu treten.

**Spaak über Religion und Bekenntnisschule.** Nicht ganz so ernst ist die Lage der katholischen Bekenntnisschule in Belgien, weil sie dort mehr Rückhalt im Volke hat. Aber auch dort gab es einen scharfen Kampf um die Bekenntnisschule, der hauptsächlich, wie auch in Frankreich, von den Sozialisten ausging. Um so bedeutsamer ist ein Artikel, den der belgische Sozialistenführer, Paul Henri Spaak, am 25. Oktober 1950 im sozialistischen „Le Peuple" veröffentlichte. Er schreibt darin unter anderem: „Dieser Artikel ist schwer zu schreiben. Bisher habe ich mich bemüht, in unseren Zeitungen jede Woche einen Punkt zu behandeln, in dem ich mich, dessen war ich sicher, in Übereinstimmung mit der großen Mehrzahl der Sozialisten befand. Heute habe ich ein sehr heikles Problem zu untersuchen und ich habe das klare Gefühl, hier im Widerspruch zu einer großen Zahl meiner Kameraden zu stehen. Aber ich habe es mir wohl überlegt und ich kam zu der Ansicht, ich müßte es wagen, meine Auffassung auszusprechen; denn die Angelegenheit ist äußerst wichtig und aktuell. Es handelt sich um unsere Haltung zur Religion, insbesondere zur Bekenntnisschule... Ich glaube, es gibt viele Gründe, warum die christlichen Arbeiter und andere aufrechte Katholiken mit uns gemeinsame Sache machen wollen, um eine wahre wirtschaftliche Demokratie zu schaffen und die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen. Überdies glaube ich, daß wir Sozialisten nur dann unsere Aufgabe in Belgien voll verwirklichen können, wenn dieses Zusammenwirken zustandekommt. Aber es ist klar, daß wir, um dieses Ziel zu erreichen, unsere Stellung zur Religion genau festlegen und unsere Auffassung in der Schulfrage endgültig regeln müssen. Unsere alte Losung: „Religion ist Privatsache" scheint mir vor einer der grundlegendsten Fragen, die das Persönlichste im Menschen in seinem Gewissen berührt, ungenügend zu sein. Ja, diese Formel enthält eine Art Gleichgültigkeit. Auf jeden Fall hat sie sich in der Praxis als völlig unzureichend erwiesen, die Befürchtungen der Katholiken aus dem Weg zu räumen. Auch war unser Verhalten nicht immer entgegenkommend; denn eine freidenkerische Tradition, die wir übrigens sehr schlecht begriffen, hat uns kaum vor sarkastischen Bemerkungen und billigem Spott über die Religion und vor allem über die Kirche bewahrt. Kann diese ein wenig von oben kommende und sich erhaben dünkende Gleichgültigkeit noch bestehen, wo es um etwas geht, was vielen Menschen ein wesentlicher Inhalt ihres Lebens ist? Ich glaube nicht. Unsere Losung ist nur in dem Maß gut, als sie klar zeigt, daß der Sozialismus mit allen philosophischen Weltanschauungen vereinbar ist; daß er sich nicht anmaßt, auf die Frage nach Ursprung und Ziel des Menschen zu antworten; daß er auf diesem Gebiet wie auch auf allen anderen eine wirkliche Achtung vor der Freiheit und eine echte Sorge um die Toleranz fordert. Wenn dies erreicht ist, müßten wir durch unsere Haltung dem Katholiken das Gefühl geben, daß er bei uns daheim ist. Wir müßten aus unserer Mitte völlig das ein wenig lächerliche Überlegenheitsgefühl des Freidenkers bannen. Und wir müßten denen, die gläubig sind, zeigen, daß diejenigen unter uns, die ihren Glauben nicht teilen, doch wissen, was es Tröstendes und zugleich Großartiges um das christliche Verständnis der Welt ist, und daß

diese Welt wesentliche Dinge auf allen Gebieten des Lebens der Lehre Christi verdankt."

Nach diesen Ausführungen geht Spaak auf die besonderen Verhältnisse der Schulfrage in Belgien ein. Den Punkt, auf den alles ankommt, wird auch der Katholik voll unterschreiben: „Man muß die wirkliche Freiheit des Familienvaters gewährleisten. Das Familienoberhaupt muß die Möglichkeit haben, in einem nach vernünftigen Gesichtspunkten eingeteilten geographischen Bezirk sein Kind in eine Schule seiner Wahl zu geben."

**Sozialismus und Religion.** Daß die Bedeutung der Religion heute auch von führenden Sozialisten Deutschlands besser erkannt und richtiger gewürdigt wird als in vergangenen Jahrzehnten, zeigt unter anderem der Vortrag, den Prof. Carlo Schmid auf dem Parteitag 1950 über den Sozialismus vor der geistigen Situation der Zeit hielt. Er führte darin aus, man habe nach dem alten Geschichtsverständnis die Phänomene des Religiösen in den unvernünftigen Bereich des Menschen verbannen und da und dort auch vom Priesterbetrug sprechen können; nach dem neuen Geschichtsverständnis und nach den neuesten Ergebnissen der Ethnologie sei das nicht mehr möglich. Dann fuhr er fort: „Wir haben früher gesagt: Religion ist Privatsache, nicht um zu sagen, Religion ist Nebensache, sondern weil wir in der Zeit der Verbindung von Thron und Altar die Vermengung von Staatsraison und Religionsübung als Übel bezeichnen wollten. Religion ist Privatsache will sagen, daß es sich hier von jeher um eine höchst persönliche Entscheidung handelt, in der der Staat als Staat weder aktiv noch passiv beteiligt werden kann ... Wir sagen ‚ja', aus vollem Herzen ‚ja' zur Freiheit des einzelnen Menschen, sich für einen Glauben zu entscheiden, welches das Ergebnis dieser Entscheidung auch sein möge." So erfreulich diese Ausführungen auch sind, so wenig entspricht vorerst noch die sozialistische Schulpolitik diesen Grundsätzen, wie etwa der Schulkampf in Berlin zeigt, in dem bisher die Sozialdemokratie unbeschränkte Herrscherin war. Vielleicht bricht sich in den Worten der führenden Sozialisten eine Erkenntnis Bahn, die sich allmählich auch in den bisher noch religionsfeindlichen Kreisen dieser Bewegung durchsetzt. Man wird gut tun, dies abzuwarten.

**Papstworte über das christliche Theater.** Im Zusammenhang mit dem Beitrag im Novemberheft 1950 über die tausendjährige Geschichte des geistlichen Spieles sei auf die Ansprache verwiesen, die Papst Pius XII. am 20. September 1950 zu Rom an die Mitglieder der katholischen Theatervereinigung Frankreichs gehalten hat (vergleiche „Osservatore Romano" Nr. 221 vom 21. September 1950). „Es wäre schlimm", sagte der Heilige Vater unter anderem, „wenn die berechtigte Ablehnung des verderblichen und gefährlichen Schauspiels die Existenz und die erfreuliche Geschichte des erhebenden und segensvollen Schauspiels verkennen ließe." Nach einem Hinweis auf die Entwicklung und Geschichte der Mysterienspiele bis hin zum Oberammergauer Passionsspiel, sprach der Papst von der psychologischen Kraft der Darsteller als der wichtigsten Vorbedingung für ein echtes „Apostolat des Theaters".

„Was in der Tat", das sind die Worte des Papstes, „dem Theater seinen starken Einfluß sichert, ist die direkte, persönliche Verbindung zwischen dem Darsteller und dem Zuschauer; sie wirkt durch das Ohr und durch die Augen auf den Verstand und das Herz ein. Die Färbung und der Tonfall der Stimme ..., die Geste, die Bewegung, die ganze Haltung, besonders der Blick ... lassen die Schwingungen einer Seele auf die andere übergreifen. Und hier unterscheidet sich das Theater wesentlich vom Film. Der Film hat seine eigenen und bedeutenden Hilfsmittel; aber es sind andere. Auf der Bühne ist der Schauspieler anwesend, und während seine

Seele sich so dem ganzen Saal mitteilt, kann er gleichfalls im Innern der Zuschauer die Gefühle lesen, die er entstehen ließ."

Aber das alles, so meint Pius XII., setzt voraus, daß der Schauspieler seine Rolle „lebt". Äußere Technik reicht nicht dazu hin. „Im Grunde gibt es nur eine Art, Aufrichtigkeit und Wirksamkeit würdig miteinander zu vereinen: so zu leben, daß die schönen und reinen Gefühle, denen die Zuschauer Beifall spenden, wie spontan dem Herzen dessen entspringen, der sie ... auf der Bühne darstellt." Darum sei es so wichtig, daß der christliche Schauspieler sich religiös vertiefe. Nur aus der inneren Fülle seines Glaubens kann ihm die lebendige Kraft kommen, andere zu überzeugen.

**Zur Buchkrise.** Ein Artikel der „Universitas" (5. Jg., Heft 11, Nov. 1950) vermittelt an Hand der von der „Deutschen Bücherei" in Leipzig herausgegebenen „Deutschen Nationalbibliographie" einen Einblick in die Buchkrise der Gegenwart. Da das Institut in Leipzig eines der wenigen gesamtdeutschen Unternehmen ist, so gelten die angegebenen Zahlen für das ganze nach dem Kriege verbliebene Restdeutschland. Danach verzeichnet die Reihe A der Deutschen Nationalbibliographie 1945/46 2409 Titel der für den öffentlichen Buchhandel erschienenen Bücher, während es 1949 bereits 21110 waren und man für 1950 mit etwa 23000 rechnet. Die weitaus überwiegende Zahl dieser Bücher erschien in Westdeutschland. Im Osten besteht noch der Lizenzzwang. Die Produktion wird durch den kulturellen Beirat gelenkt. Das macht sich für den Buchhandel etwa folgendermaßen bemerkbar: Im Westen erschienen von 1945 bis 1948 18 verschiedene Ausgaben von Mörikes „Mozart auf der Reise nach Prag", während im Osten in der gleichen Zeit nur eine einzige Ausgabe in den Handel kam. Darum gibt es dort auch noch Auflagen von 10000 Exemplaren, die oft in wenigen Tagen verkauft sind. Daß die Zahl der Neuerscheinungen im Westen so groß ist, hängt vor allem von zwei Arten von Büchern ab, die im Osten zum Teil oder auch völlig fehlen. 1947 machten die religiösen Werke, vor allem die Klein- und Flugschriften, etwa 14,6% der gesamtdeutschen Produktion aus. Diese Zahl erhöht sich für den westdeutschen Büchermarkt um ein Beträchtliches, wenn man bedenkt, daß solche Schriften im Osten kaum erscheinen. Eine andere Art von Neuerscheinungen, die die Zahlen im Westen so anschwellen lassen, ist jene Magazin- und billige Unterhaltungsliteratur, die im Osten völlig fehlt. Wenn man dies alles in Betracht zieht und die Zahl von 1949 mit jener des Krisenjahres 1932, nämlich 21400 vergleicht, dann scheint die Buchkrise in Wirklichkeit nicht so groß zu sein. Gewiß fallen in dem übervölkerten und verarmten Westdeutschland viele Menschen aus, die früher zu den regelmäßigen Kunden des Buchhandels gehörten. Aber auch 1932 bedingte die Arbeitslosigkeit einen großen Ausfall an Kunden. Außerdem stand hinter der Produktion von 1932 ein großer Lagerbestand an allen Büchern, vor allem an wissenschaftlichen Werken, Schul- und Fachbüchern. Große Bibliotheken und Antiquariate waren vorhanden. Das gilt für die Zeit nach dem Kriege nicht mehr. Die Lager, Bibliotheken und Antiquariate haben durch die Kriegseinwirkungen schwerste Einbußen erlitten. Viele der Bücher, die zwischen 1933 und 1945 erschienen, mußten eingezogen werden. Es bleibt also immer noch ein großer Mangel an wirklich guten Büchern bestehen, dem so schnell gar nicht abgeholfen werden kann. Angesichts dieser Lage fragt man sich, ob es im Interesse der Sache nicht angebracht wäre, einen großen Teil guter Bücher ohne den meist sehr schönen, aber auch sehr teuren Einband erscheinen zu lassen. Die französische Literatur, die sich gewiß mit der unseren messen kann, erscheint fast nur in broschierten Ausgaben. Der Leser, der ein Buch liebgewonnen hat, kann es immer noch binden lassen. Es würde dazu gewiß einer langen Erziehung des deutschen Leserpublikums bedürfen; denn die Buchhändler stellen immer wieder fest, daß Bücher mit festem und gepflegtem Einband verlangt

werden. Aber scheitern nicht viele Bücherkäufe an der meist unerschwinglichen Summe, für die zu einem nicht geringen Teil der kunstvolle Einband verantwortlich ist? Entscheidend für ein Buch ist doch der Inhalt, nicht der Einband. Wertvoller ist ein gutes Buch, das in die Hände vieler gelangt, als ein schönes Buch, das nur die Bibliotheken einiger Wohlhabender ziert.

**Jesuitenzeitschriften in der Welt.** Am 6. April 1850 erschien zu Neapel die erste Nummer der von den italienischen Jesuiten heute in Rom herausgegebenen Halbmonatsschrift „Civiltà cattolica". „Durch die nahe Verbindung mit den höchsten Behörden der Kirche ist die C. mehr als andere Zeitschriften der höchsten Kritik unterworfen, hat aber zugleich den Vorteil leichterer Beurteilung und schnellerer Wahrnehmung der Vorgänge des kirchlichen Lebens. Ihre Verantwortlichkeit gibt ihren Meinungsäußerungen jedoch nicht das Ansehen offiziöser Natur, wie es zum Beispiel beim Osservatore Romano der Fall ist" (Koch, Jesuitenlexikon, Paderborn 1934, Bonifaciusdruckerei). 1856 fingen die französischen Jesuiten mit der Herausgabe einer Zeitschrift gleicher Art an, den „Etudes". Ihnen folgten 1865 die englischen Jesuiten, die in diesem Jahr den ein Jahr vorher gegründeten „Month" übernahmen. Verhältnismäßig spät, im Jahre 1900, erscheint in Spanien die Monatsschrift „Razon y Fé". Die Jesuiten der New Yorker Provinz begannen 1910 mit der Herausgabe der Wochenschrift „America", die auch Fragen der Politik behandelt. Die von den deutschen Jesuiten herausgegebenen „Stimmen der Zeit" wurden 1871 als „Stimmen aus Maria Laach", dem damaligen Studienhaus der deutschen Jesuiten, das zugleich Sitz der Redaktion war, gegründet. Diesen Namen behielten sie bis 1915 bei, 1941 wurde das Haus der Redaktion in München enteignet, die Zeitschrift verboten. Außer den „Stimmen der Zeit" geben die deutschen Jesuiten seit 1873 die Missionszeitschrift „Die Katholischen Missionen" heraus. 1925 wurde die „Zeitschrift für Aszese und Mystik" gegründet, die nach dem zweiten Weltkrieg unter dem Titel „Geist und Leben" erscheint. Seit 1926 besteht die Vierteljahrschrift „Scholastik", die sich die wissenschaftliche Erforschung philosophischer und theologischer Fragen zum Ziele setzt. Ebenfalls der wissenschaftlichen Forschung dient die von der Innsbrucker theologischen Fakultät seit 1877 herausgegebene „Zeitschrift für katholische Theologie". Nach neuesten Mitteilungen geben die Jesuiten auf der ganzen Welt etwa 1100 Zeitschriften und jährlich etwa 1000 Bücher heraus.

# Umschau

## Der Fels

Die Ereignisse des Heiligen Jahres, besonders sein Höhepunkt, der Allerheiligentag, haben die Blicke der gesamten Christenheit, nicht nur der katholischen, nach Rom gelenkt. War es bisher vor allem die Persönlichkeit des Papstes, die die Menschen aller Bekenntnisse und Nationen in ihren Bann schlug, so stellte die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel das Amt des Papsttums mehr in den Vordergrund. Man ging bisher im Gespräch der Konfessionen auch von katholischer Seite sehr scheu um diesen Punkt herum. Die unausweichliche Folge war, daß die evangelischen Brüder in einer großen Täuschung über die römische Kirche lebten, weil sie offenbar recht wenig mit der Wirklichkeit und Machtvollkommenheit dieses Amtes rechneten. Anders ist die Enttäuschung

so vieler gutgesinnter evangelischer Christen nicht zu erklären.

Wer immer die römische Kirche verstehen will, muß sie vom Felsenwort des ersten Evangeliums (Matth. 16, 13—20) her zu begreifen suchen. Das unternehmen zwei Bücher, von denen jedes auf seine Art zu dem Wort Stellung nimmt. Richard Baumann hat vor wenigen Monaten ein Buch erscheinen lassen, dessen auffälligstes Kennzeichen die unbedingte Treue zum Worte Gottes ist. Nicht weniger ehrlich um die Schrift müht sich der Eichstätter Theologe, Rudolf Graber, in seinem eben erschienenen Buch um den Primat.[1]

Beide Bücher, aus lebendigem Mitvollzug des geistigen Lebens unserer Zeit geschrieben, legen die neuesten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zugrunde. So verschieden die Herkunft der Verfasser ist — der eine evangelischer Pfarrer, der andere katholischer Theologieprofessor —, so treffen sie sich doch in der gemeinsamen Sorge um die Einheit der Kirche. Gemeinsam ist beiden auch das Ethos der verpflichtenden Wahrheit, der sich keiner entziehen darf, es sei denn, er verließe „den Weg, die Wahrheit und das Leben". Beide gehen vom Schweigen der Schrift aus, von dem, worüber die Schrift uns nichts berichtet. Nun hat ein Beweis aus dem Schweigen gewiß nicht viel Gewicht; aber er verliert diese Schwäche, sobald es gelingt, das Schweigen aus dem Reden sinnvoll zu deuten. Es wird im einzelnen noch manch kritischer Forschung bedürfen, um die Behauptungen der Verfasser endgültig annehmen zu können. Ihre Ausführungen, bei Graber zum Teil, bei Baumann ganz aus der protestantischen Theologie herkommend, sind jedoch so bedeutsam, daß sie wohl beachtet zu werden verdienen.

Man übertreibt nicht, wenn man Baumanns Buch als Frucht der eschatologischen Schule bezeichnet, deren hervorragendste Vertreter Albert Schweitzer, der große protestantische Theologe, Arzt und Organist, und Alfred Loisy, der modernistische katholische Theologe, sind. Ihre Grundthese, daß Jesus von Nazareth zwar das Reich Gottes, dessen Kommen unmittelbar bevorstünde, gepredigt, aber keine Kirche habe gründen wollen, ist heute auch von der protestantischen Theologie weithin aufgegeben. Klarer erkannt, auch in der katholischen Theologie, und geblieben ist die geschichtstheologische Wahrheit, daß mit dem Kommen des Sohnes Gottes in die Welt deren endzeitliches Stadium eingetreten ist. Von dieser Erkenntnis her gewinnen manche Aussagen Christi ein ganz anderes Gesicht. Vieles, was bisher dunkel war, tritt so ins volle Licht. Dadurch mag auch Baumann bestimmt worden sein, das bekannte Petruswort bei Matthäus 16,18 einmal unter dieser Rücksicht zu betrachten. Er nimmt einen Gedanken von Joachim Jeremias auf, der auf Grund eingehender Forschungen zeigt, daß das Bild vom Felsen dem alttestamentlichen Menschen sehr vertraut war (Golgotha, Leipzig 1926, Pfeiffer). Der Fels war für ihn „nicht die erdkundliche Tatsache, nämlich die höchste steinige Kuppe des Tempelberges, sondern Ausdruck und Zeichen der Wahrheit vom Einen, allen ‚Göttern' überlegenen Gott" (bei Baumann S. 28 zitiert). „Das Zentrum der Erde, der Mittelpunkt des Menschengeschlechtes ist, was er ist, weil hier die Pforte des Himmels ist. Wer hier betet, wird erhört. Wie aber hier der Eingang zur Wohnung der Himmlischen ist, so ist hier auch der zur Unterwelt, zur Totenwelt der Gottlosen, dem Ort der Rotte Korah. An der Pforte steht Gottes Richterstuhl. Der Fels ist der Verschlußstein der Unterwelt; er trotzt der Sündflut, der Urflut, dem Chaos. ‚An dem Tage aber, an dem der Fels fällt, wird das Ende des Äons sein' — war jüdische Überlieferung" (B. S. 29).

[1] Richard Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. (232 S.) Stuttgart 1950. Schwabenverlag. Geb. DM 5.—. — Rudolf Graber, Petrus der Fels, Fragen um den Primat. (66 S.) Ettal 1950, Buch- und Kunstverlag. Br. DM 3.60.

Diese dem Israeliten geläufige Deutung des heiligen Tempelfelsens gewinnt durch die Prophezeiung des Isaias eine das Neue Testament angehende Vertiefung. „Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, einen köstlichen Eckstein, der wohl gegründet ist" (Is. 28,16). Baumann folgert aus diesen Gedanken von Joachim Jeremias: „Was ist unsres Herrn und Gottes Tat und Willen für die Zukunft, was seine Verheißung für die anbrechende Endzeit? Der Eine, den er anredet, wird Ihn, den Messias als Stellvertreter vertreten, und wird damit der heiligen Gemeinde der Endzeit der Halt sein an Christi Statt; und wird dadurch für die gesamte, von den Mächten der Tiefe, des Teufels und des Todes bedrohte Menschheit der Halt sein an Gottes Statt" (S. 33).

Die Frage jedoch, die heute die Konfessionen trennt, ist nicht so sehr der Primat Petri als vielmehr der seiner Nachfolger. Nach Baumann, und das ist der neue Gedanke, den er bringt, ist im Wort vom endzeitlichen Felsen auch der Auftrag an die Nachfolger Petri ausgesprochen. „Ein Kind kann feststellen, daß Jesus kein Wort von einem Nachfolger gesprochen hat. Die Frage ist: konnte man von einem ‚Nachfolger des Felsen' sprechen? Ein Kind, das Jesus mitten unter die Zwölf bei Caesarea gestellt hätte, konnte antworten: ‚Der Fels, der steht ja bis an der Welt Ende'. ... Es war für Jesus unmöglich, in dem Wort, wo er Petrus mit dem kosmischen Felsen verglich, von einem Nachfolger des Felsen zu sprechen. Jesus redete auch, als er vom Felsen sprach, ein für allemal; er redete sein Geschlecht an, damit aber auch das Volk der Endzeit insgesamt — ob nun eine Vollendung der Zeit alsbald kam oder verzog" (S. 37). Der Gedanke ist klar. Wenn Jesu Wort und Werk endgültige Wirklichkeiten schafft, die nie mehr überholt werden können, dann braucht er gar nicht mehr von einem Nachfolger zu sprechen. Denn das Amt des Petrus wird eben so lange dauern, als es notwendig sein wird, den Herrn Christus stellvertretend darzustellen. Es wird dann zu Ende sein, wenn das zweite Kommen des Herrn offenbar machen wird, was jetzt noch verhüllt ist.

Nun beruft sich auch die Ökumene der evangelischen Christenheit auf das Amt des Petrus. Auch nach ihrer Auffassung dauert es, anders jedoch als es die katholische Kirche versteht. Nach evangelischem Verständnis ist Petrus ein für allemal in dem Sinn das Fundament daß alle späteren Geschlechter der Kirche wie Schichten in den unsichtbaren Bau eingefügt sind, der von jenem Grundstein getragen wird. Baumann nennt diese Auffassung eine historische Betrachtungsweise, die an Stelle des eschatologischen Verständnisses getreten sei. Sie setze voraus, daß die Kirche am ersten Pfingstfest etwas Unfertiges, kaum Begonnenes gewesen sei. Das sei aber falsch. „Die Kirche ist an Pfingsten nicht unfertig, sondern sie ist vollkommen vorhanden" (S. 50). „Und dieser Bau wächst nach Art eines Menschenkindes" (S. 51). Diese beiden Gedanken, daß das Wort vom endzeitlichen Felsen auch ein Wort von der Dauer des Amtes Petri sei, und daß dieses Amt nun nicht historisch nach Art der Schichtentheorie sondern wirklich eschatologisch verstanden werden müsse, sind in Wirklichkeit nichts anderes als jenes Verständnis vom Felsenwort, wie es in der Urkirche immer schon vorhanden war. Es „gilt für die christliche Frühzeit das Wort, daß ‚alle Wege nach Rom führen' (S. 142, nach Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I, S. 18, Tübingen 1930, Mohr, zitiert). Daß es im Laufe der Geschichte anders wurde, muß jeden Christen bedrücken. Der Umfang der Katastrophe wird an zwei Worten Luthers ersichtlich, die Baumann zitiert (S. 154). „In diesem Hause, so sagt Luther, sei er, wie getauft, so auch katechisiert oder in der christlichen Wahrheit unterwiesen worden und werde es deshalb immer als sein Vaterhaus ehren" (zitiert nach Köstlin, Luthers Leben, 19). Und das andere: „Wider das Papsttum vom Teufel ge-

stiftet". Das Verhängnis der abendländischen Christenheit ist damit umrissen.

Stürme und Unwetter sind seither über die Menschheit hereingebrochen, unerschüttert steht der Fels, wie es das Herrenwort verheißen (Matth. 7, 24 f.). Unwillkürlich denkt man an das Wort Christi von den „Kleinen", denen es der Vater offenbart, wenn man Baumanns letztes Wort liest: „Ist die Kirche des Neuen Testaments Petrus in seinem Amt unterstellt, — was hindert uns, Gott in seinem Wort und Werk Recht zu geben?" (S. 228).

Dieses Mahnwort, zur Besinnung den evangelischen Brüdern zugerufen, hat auch für uns Katholiken seine Bedeutung. Wir dürfen uns zwar der Zugehörigkeit zur Kirche des „Felsens" freuen, doch das „Was hindert uns?" muß auch uns zu ernster Prüfung Anlaß werden. Unser Reden und unser Werk muß immer klarer davon Zeugnis geben, daß die Kirche, die Christus auf Petrus gegründet hat, die Gemeinschaft einer demütigen und dienenden Liebe ist.

„Roma est amor" (Rom ist die Liebe), mit diesem Wort Solowjeffs (Monarchia Sancti Petri, S. 497—504, Mainz 1929) beschließt Rudolf Graber sein Buch. Die Echtheit und der Sinn des Felsenwortes stehen für ihn außerhalb jeder Frage. Er will das Schweigen des Markus und Lukas erklären. Lange hatten die Gegner des Papsttums darin einen Beweis gegen die Echtheit der Matthäusstelle gesehen. Diesen Einwand mußte man aber inzwischen doch aufgeben. Schniewind meint in seinem Kommentar (Göttinger Bibelwerk 1[1], S. 183 (383), Göttingen 1937, Vandenhoek), das Wort trage „in Sprache und Anschauung den Charakter der Umgebung Jesu", so daß aus dem Schweigen der beiden anderen Synoptiker nichts gegen die Echtheit der Stelle gefolgert werden könne. Die Stärke der Beweisführung Grabers liegt nicht so sehr in den einzelnen Punkten, die er anführt, als viel mehr in dem Gesamtbild, das aus ihnen entsteht und das den neuesten Ergebnissen der kirchengeschichtlichen und exegetischen Forschungen entspricht. Die beiden Synoptiker Markus und Lukas hätten deswegen vom Primat des Petrus geschwiegen, weil es damals, als sie ihr Evangelium schrieben, bereits gefährlich war, als Haupt der neuen ‚Sekte' bekannt zu sein. Die Verfolgung des Herodes, von der die Apostelgeschichte berichtet (Kap. 12), läßt zum erstenmal die Gefährlichkeit der Lage erkennen. Der Bericht des Lukas schweigt von da an, das Apostelkonzil ausgenommen, über Petrus. Wir verstehen heute wieder besser, daß es manchmal sehr geraten sein kann, nicht allzu hell im Vordergrund zu stehen. Auch die Kaiser Roms hatten Mißtrauen gegen die neue „Sekte". Sie wußten um die danielische Weissagung von den Weltreichen (Dan. Kap. 7 ff.) und sie fürchteten sich davor. So befahl Vespasian bei der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., alle Nachkommen des davidischen Königshauses ausfindig zu machen, damit keiner am Leben bleibe (Eusebius, Kirchengeschichte 3, 12). Diese Prophezeiung war aber schon in den Tagen Jesu Christi sehr lebendig in Palästina. Je mehr die neue Lehre anwuchs, umso gefährlicher mußte sie den damaligen Machthabern vorkommen. Daß Matthäus noch von der besonderen Stellung Petri schreiben konnte, hat seinen Grund in der frühen Abfassung seines hebräischen Evangeliums, die man auf das Jahr 42 legen kann. Von da ab wird es still um Petrus, der an einem Ort „Babylon" untergetaucht ist.

Im zweiten Teil seines Buches behandelt Graber das Nachtragkapitel des Johannesevangeliums. Geschrieben ist dieses 21. Kapitel sicher zu einer Zeit, da Petrus bereits tot war. Graber meint nun, es hinge aufs engste mit den Streitigkeiten in Korinth zusammen, die den Bischof von Rom, Clemens, im Jahre 96 veranlaßten, seinen berühmten Brief an die Korinther zu schreiben. Die durch die Entscheidung des Bischofs Getroffenen hätten sich gegen seine, wie sie meinten, zu Unrecht erfolgte Einmi-

schung in die Kirche von Korinth an den einzig noch lebenden Apostel Johannes gewandt. Dieser jedoch habe als Antwort das Nachtragkapitel geschrieben, in dem der Apostel Johannes so betont von jener Nachfolge Christi ausgeschlossen werde, die den Apostel Petrus auszeichne. „Der Primat liegt nicht bei mir, weder in Ephesus noch überhaupt in Kleinasien, sondern bei dem, der dem Petrus im Oberhirtenamt gefolgt ist, beim römischen Bischof Clemens" (S. 49). Die Ansicht Grabers will zunächst nicht mehr als eine Hypothese sein. Er bringt zwar gute Gründe für sie, aber man wird doch jeden einzelnen ernst prüfen müssen. Man wird sich fragen müssen, ob Johannes nicht deutlicher geredet hätte, da er doch auch sonst an entscheidenden Stellen nichts an klarer Präzision vermissen läßt. So ist doch sehr klar und bestimmt der Königsanspruch Christi herausgestellt, dessen Einschränkung auf das „Nicht von dieser Welt" einer so eifersüchtig auf ihrer Vorrangstellung bedachten Weltmacht wie Rom sicher nicht genügte. Hätte also Johannes nicht deutlicher von der Nachfolge Petri reden können? Oder hängt es mit der oft beabsichtigten Doppelsinnigkeit seiner Worte zusammen, auf die Cullmann in seinem Buch „Urchristentum und Gottesdienst" aufmerksam macht? (Zürich ²1950, Zwingli-Verlag.) Es wird manches noch zu klären sein, bevor Grabers Ansicht angenommen werden kann. Aber es ist schon ein großes Verdienst, eine schwierige Frage auf eine anregende Weise aufgegriffen zu haben.

Grabers Buch ist ebenso wie das Baumanns ein Beweis dafür, daß man die zwischen den Konfessionen entscheidende Frage, nämlich die nach dem Primat des Bischofs von Rom, ohne jede verletzende Polemik führen kann. Man möchte nur wünschen, daß der Fels, an dem sich bisher die Geister so heftig schieden, zum Brückenpfeiler der Einheit werde, die das Kennzeichen des Leibes Christi ist.

Oskar Simmel S.J.

## Zur Frage der Abendmesse

Wir erleben heute ein seltsames Zusammentreffen: während die gläubigen Menschen mit einem erfreulichen Eifer zur Feier des Meßopfers als der zentralen Kraftquelle ihres religiösen Lebens hindrängen, zeigt sich gleichzeitig, daß die Teilnahme am heiligen Opfer immer schwieriger wird. Die Technik, die Industrialisierung, der moderne Arbeitsprozeß und das Unterrichtswesen haben das private Leben in den Abend gedrängt. Wir sind Abendmenschen geworden, und es ist bezeichnend, daß Vorträge, Vergnügungen und gesellschaftliche Veranstaltungen mit Selbstverständlichkeit am Abend stattfinden, wie ja auch die Theater und Lichtspielhäuser erst gegen Abend ihre Tore öffnen. Erst am Abend haben die Menschen Zeit. Aber es spielt auch ein seelischer Faktor mit: erst am Abend kommen die Nerven des gehetzten modernen Menschen zur Ruhe. Erst nach getaner Arbeit wird er aufnahmefähig. Der Abend ist die psychologisch günstige Stunde, ihn anzusprechen.

Wir sind Abendmenschen geworden, und die Messe ist eine Morgenfeier. In dieser Feststellung liegt das ganze Problem, das uns hier beschäftigt, beschlossen. Es ist verständlich, daß weitschauende Seelsorger sich schon früh die Frage stellten, ob es unter diesen Umständen nicht ratsam wäre, Abendmessen zu halten. Die erste Stimme erhebt sich unseres Wissens im Jahre 1911 in den USA. Es ist die Anregung eines ungenannten „alten Pfarrers" in der „Ecclesiastical Review" von Philadelphia. Sie ist bezeichnenderweise ein Echo der großen eucharistischen Reformen Pius X. Das Anliegen des „alten Pfarrers" ist mit einem Wort: Wie sollen die Industriearbeiter an der täglichen Kommunion teilnehmen, wo der frühe Arbeitsbeginn ihnen den Besuch der Morgenmesse praktisch unmöglich macht?

Die Anregung wird im Jahre 1912 auf dem 23. eucharistischen Kongreß in Wien aufgegriffen. Aber hier tritt als Hauptmotiv ein anderer Seelsorgsgrund her-

vor: die vielen Tausende im Gasthausgewerbe, im Verkehrswesen und ähnlichen Berufen Beschäftigten, denen die Teilnahme an der Sonntags-Vormittags-Messe durch ihren Beruf unmöglich gemacht ist. Im Jahre 1914 erscheint in Wien die grundlegende Arbeit von Franz Zimmermann, „Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart" (267 S.), die auch heute noch ihren Wert behält.

Doch erst die beiden Weltkriege und vor allem der Luftkrieg ließen das Problem als so dringend erscheinen, daß der Heilige Vater in großzügiger Weise die Abendmesse gestattete. Eine ganze Reihe wichtiger Indulte ergingen an die Oberhirten in den verschiedenen Ländern. Nun war in reichem Maße Gelegenheit gegeben, den Wert der theoretischen Forderungen an der Praxis zu messen. Heute müssen wir sagen, daß die Erwartungen, die sich an die Abendmesse knüpften, übertroffen worden sind. Es war, als hätten Ungezählte auf diese seelsorgliche Maßnahme geradezu gewartet. Allenthalben waren die Abendmessen stark besucht und besonders beliebt. Ja, als der Luftkrieg überstanden und wieder halbwegs normale Zustände eingetreten waren, zeigte sich, daß die Bevölkerung vor allem der Industrie- und Großstädte auf die Abendmesse nicht mehr verzichten mochte.

Es liegen Berichte vor, die anschaulich zeigen, wie stark auch nach dem Kriege die Beteiligung an den Abendmessen ist. So wurden in einer Pfarrei Berlins beispielsweise folgende Besucherzahlen festgestellt: (erste Zahl: Besucher des Hauptgottesdienstes am Morgen, Zahl in Klammern: Besucherzahl der Abendmesse):

| | | |
|---|---|---|
| im Jahre 1945 | 268 | (206) |
| 1946 | 209 | (265) |
| | 306 | (247) |
| 1947 | 198 | (158) |
| | 177 | (186) |
| 1948 | 467 | (233) |
| | 396 | (304) |

(vgl. „Herder-Korrespondenz" Sept. 1949 S. 557 und „Katholischer Digest" Juli 1949 „Die Hl. Messe am Abend", zusammengefaßtes Kapitel aus dem Buch „Die hl. Messe der Zukunft" von Gerald Ellard S. J., Milwaukee, Bruce; S. 54ff.). Die Zahl der Kommunionen in der Abendmesse übersteigt oft die des Morgengottesdienstes. Auch in amerikanischen Kollegien hat man gute Erfahrungen mit Nachmittagsmessen gemacht. Die Schüler können auch an den Tagen mit Schulmesse ausschlafen und frühstücken. Es genügt, wenn sie nach dem Mittagessen bis 3 Uhr nüchtern bleiben („Kath. Digest" a. a. O.).

Das Gebot des eucharistischen Fastens war bekanntlich eine der Hauptschwierigkeiten, die sich der Einführung der Abendmesse entgegenstellten. Seit jedoch Pius XII. mit so großem und menschlichem Verständnis den Bedürfnissen der Kriegs- und Nachkriegszeit entgegengekommen ist, dürfte es von da her kein unübersteigbares Hindernis mehr geben. Bemerkenswert ist, daß neben Krankheit und Schwächlichkeit ausdrücklich Nachtarbeit als Grund für die Milderung des eucharistischen Fastengebotes genannt wird.

Haben so die äußeren Verhältnisse praktisch zu neuen und kühnen Lösungen gedrängt, so hat gleichzeitig die von Pius XII. in seiner Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei" vom 20. November 1947 so gelobte liturgiegeschichtliche Forschung der Abendmesse in einer tieferen Weise den Weg bereiten helfen. Denn die ernstesten Bedenken schienen doch aus der langen, ehrwürdigen Überlieferung zu kommen: die Abendmesse war eine Neuerung, die Morgenmesse dagegen der alte, hergebrachte Brauch.

Die Geschichte der Liturgie erweist, daß diese Auffassung nicht ganz richtig ist. Auch von der Übung der abendlichen Opferfeier in der Urkirche einmal abgesehen, zeigt es sich, daß die Abendmesse gar keine unbedingte Neuerung ist. „Denn bis tief ins Mittelalter hinein wurde der Gottesdienst von Ostern und Pfingsten und ebenso derjenige der Quatembersonntage am Vor-

tag zu abendlicher Stunde gehalten, und auch in der Neuzeit hat ein analoger Brauch für die weihnachtliche Mitternachtsmesse ... wachsende Verbreitung erlangt" (J. A. Jungmann, „Missarum Sollemnia", Wien 1948, Herder, Bd. I S. 315, vgl. auch ders. „Die Anpassung der Kirche: zur Geschichte der Abendmesse" in der „Orientierung" (Zürich) vom 16. Dezember 1949, S. 254ff.).

Es zeigt sich ferner, daß bei den verschiedenen Umformungen der Gottesdienstordnung im Lauf der Jahrhunderte für die Kirche in erster Linie seelsorgliche Gesichtspunkte maßgebend waren. So ehrwürdig ein gottesdienstlicher Brauch auch sein mag, er ist ihr nie Selbstzweck. Die Frage ist letztlich die, ob tatsächlich ein Bedürfnis für die Abendmesse vorliegt, und ob es für gewisse Teile des Kirchenvolkes vorliegt. Man darf nicht vergessen, daß die Großstadtseelsorge andere Probleme kennt als die des Landes und der kleinen Städte, und daß die Lebensbedingungen des Industriearbeiters andere sind als die der mittleren Schichten. Wir leben im Zeitalter des Arbeiters, und vielleicht ist die Abendmesse nur die selbstverständliche Anerkennung dieser Tatsache. Die Kirche der Gegenwart leidet unter der Entfremdung weiter Kreise der Arbeiterschaft. Sie sucht nach Wegen, die Arbeiter zum Glauben zurückzuführen. Seelsorger der Arbeiterwelt versichern uns aus ihrer Erfahrung: die Abendmesse wäre ein wichtiges, dringend erfordertes Mittel. So steht hinter der vorübergehenden Notlage des Krieges ein Anliegen, das den Krieg überdauert: die Abendmesse als der Gottesdienst des schaffenden Volkes.

Als letzter Gesichtspunkt sei der Priestermangel genannt, der sich in vielen Ländern immer mehr bemerkbar macht. Nun sieht es die Kirche nicht gern, wenn der Priester mehrere Messen hintereinander liest (sie gestattet höchstens drei). Außerdem sind seine Kräfte begrenzt. Die Abendmesse wäre oft ein verhältnismäßig einfacher und leichter Weg, die Zahl der Gottesdienste ohne Überbelastung des Geistlichen zu vermehren.

Auf einen Nachteil der Abendmesse macht P. Jungmann aufmerksam: Würde nicht unser gottesdienstliches Leben verarmen, wenn anstelle der Abendandachten mit Predigt und freierer Gestaltung die Messe träte und es also morgens und abends nur immer eine Meßfeier gäbe? (Denn niemand denkt daran, die Feier der Morgenmesse aufzugeben.) „Der Abend von Sonn- und Festtagen ist fast die einzige Gelegenheit, bei der sich eine Abendandacht oder Abendfeier entwickeln kann, sei es eine Vesper oder Komplet oder sonst ein Wortgottesdienst, in dem auf freiere Weise in Gebet und Lied das Kirchenjahr zur Geltung kommt oder Bibelstunde oder Christenlehre oder Abendpredigt sich ausbreiten kann. Wenn auch hier nicht bloß etwa in einzelnen Kirchen einer Großstadt, sondern allgemein die Meßfeier eingesetzt würde, und zwar nach heutigen Verhältnissen eine Meßfeier, die schon am Morgen zu wiederholten Malen stattgefunden hat und mit der wir auch schon jeden Tag der Woche besetzt haben, so bedeutete das doch eine bedenkliche Verarmung und ein wachsendes Einerlei, sei es auch des Heiligsten. („Orientierung" S. 257; vgl. „Missarum Sollemnia" Bd. I S. 315 Anmerk. 49). P. Jungmann sieht die Lösung in der Vorverlegung der Sonntags-Frühmesse auf den Samstag-Abend. Die Liturgie beginnt ja mit der ersten Vesper am Vorabend und sie trifft sich da mit der modernen Auffassung vom „Wochenend". Der Arbeiter könnte z. B. am freien Samstag-Abend am heiligen Opfer teilnehmen und hätte den Sonntag-Morgen frei zu Schlaf und Erholung.

Es ist Sache des Heiligen Stuhles und der Oberhirten, die Maßnahmen zu treffen, die jeweils unter den gegebenen Verhältnissen für die Seelsorge förderlich scheinen. Noch ist vieles im Stadium der Versuche. Dennoch muß man, wenn man die Entwicklung der letzten vierzig Jahre überblickt, feststellen, daß die

Kirche von Pius X. bis zu Pius XII. hier eine Aufgeschlossenheit und Elastizität bewiesen hat, die in Erstaunen setzt. Die Kirche lebt, und sie setzt auch bei den Verwaltern ihres Erbes echte Lebendigkeit voraus.

Franz Hillig S. J.

## Jakob Burckhardt

Es ist begreiflich, daß sich in den letzten Jahren viele mit dem Baseler Kulturgeschichtler auseinandersetzten. Die Zerstörung, die weithin mit Recht dem Einfluß Nietzsches zugeschrieben wurde, könne nur — so meint man — durch die Rückkehr zu den Werten überwunden werden, die der von Nietzsche zuerst so begeistert aufgenommene und später um so heftiger befehdete Burckhardt verkündete. Zumal die Weltgeschichtlichen Betrachtungen stehen dabei im Vordergrund, in denen sich leise ankündigt, daß der Historiker das Grollen aus der Tiefe schon verspürt hatte.

Nach A. v. Martin[1] widmete nun auch H. Knittermeyer[2] Burckhardt ein eindringliches Buch. Nach einem kurzen Lebensabriß behandelt er, wie es sich bei Burckhardt gebührt, dessen „drei große Potenzen" Staat, Religion, Kultur und erörtert danach den Geschichtsbegriff Burckhardts und sein Urteil über Antike, Mittelalter, Neuzeit (d. i. Gegenwart). Schließlich faßt er Burckhardts Anschauung in einem Kapitel Humanismus zusammen. Knittermeyer, der sich selbstverständlich bemüht, den Kern der Auffassungen Burckhardts scharf zu umreißen, nimmt sich immer das Recht, vor allem jene Züge hervorzuheben, die für den Ausblick auf die Gegenwart die wesentlichen sind. Als Ergebnis entsteht ein Bild, in dem Burckhardt als der weitschauende und überragende Träger der geistigen Überlieferung erscheint, der nur als Christ — die fade Orthodoxie seiner Zeit ist schuld — nicht vorbildlich ist. Auch Knittermeyer bemüht sich, ähnlich wie der zweifellos hier übertreibende A. v. Martin, noch möglichst viel von der Religion Burckhardts zu retten. Indem er sich hauptsächlich auf späte Briefstellen stützt, will er seine Offenheit für Gott, Religion und Christentum dartun, indem er zugleich annimmt, daß Burckhardt nicht alles gesagt habe, was er in seinem Innern für wesentlich hielt. Aber er kann doch nicht leugnen oder verschleiern, daß Burckhardt an den wesentlichen Tatsachen des Christentums vorbeiging und seine letzten Forderungen und Haltungen, wenn auch nicht offen bekämpfte, so doch übersah.

Burckhardt war Geschichtler aus der Schule Rankes, aber ohne dessen religiösen Ernst. Ohne sich ganz klar über die Frage der Entwicklung des Menschenanfangs auszusprechen, dem ungemessenen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts abhold, faßte Burckhardt das Kontinuierliche, das Beharren und den Zusammenhang mit dem Großen und Unendlichen der ganzen Menschheitsgeschichte ins Auge. Wesentlich Anhänger des Goethischen universalen Humanismus — wobei er aber mehr das Geschichtliche als das Naturhafte betonte — und freier Bürger der gesicherten Schweiz, sah er vor allem die Erscheinungen der Kultur, deren Verbindung mit Religion, besser mit innerer Religiösität er nicht verkannte, aber doch möglichst abgeschwächt wissen wollte. So waren vorzüglich jene Zeitalter und Völker Gestalten seiner Wahl, in denen diese Humanität am reinsten erstrahlte. Feste Begriffe, ein philosophisches System, vor allem eine strenge theologische Denkweise lagen ihm fern, ja er lehnte sie ab. Eine ästhetische und ethische Betrachtungsweise, in der der Einzelne frei, d. h. ungebunden sich entfalten kann, war der Untergrund seines Wesens. Der hohe humane Ernst Burckhardts wird von Knitter-

[1] Nietzsche und Burckhardt, Zwei geistige Welten im Dialog. (300 S.) München, 1947, Federmann vorm. Erasmus-Verlag.

[2] Jakob Burckhardt, Deutung und Berufung des abendländischen Menschen. (292 S.) Stuttgart, S. Hirzel Verlag. Ln. DM 9.—.

meyer gut hervorgehoben, wie auch seine Abneigung gegen jede eigentliche Entscheidung, die Burckhardt dann Radikalismus nannte. Das war Burckhardts Grenze. Dazu kommt sein Individualismus, der in den Auseinandersetzungen unseres „sozialistischen" Zeitalters wenig zu sagen vermag.

Wir möchten den Sinn für Rang und Würde, wie er Burckhardt beseelte, noch stärker betonen. Ohne sein Verdienst als Historiker zu schmälern, wird man indes sagen müssen, daß die Stärke Burckhardts mehr in seinen großen Übersichtsgedanken und in seinen Vorhaltungen liegt. Diese aber tragen durchaus den Charakter der Goethezeit und des 19. Jahrhunderts. Für Burckhardt war die Kultur das Entscheidende, das Religiöse drückte er herab. Sein ganzes Denken kam aus der gesicherten bürgerlichen Haltung; ja, was Knittermeyer nicht wahrgenommen zu haben scheint, es ist von einem gewissen anthropologischen Stolz getragen, der, Gott gleich, das Gute und das Böse zu unterscheiden weiß. Die Ahnung von einer zukünftigen Katastrophe verbindet sich mit einer gewissen Müdigkeit. Nietzsche hatte mit seiner Kritik und seiner Abneigung doch Recht und sah oder fühlte klar die Wurzel der Anschauungen Burckhardts. Sein „Gott ist tot" konnte sich auf die fehlende metaphysische Verankerung des Kulturgeschichtlers stützen.

Hubert Becher S.J.

# Besprechungen

## Sinndeutung der Geschichte

**Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte.** Ein Geschichts-Ausschnitt von Heinrich Günter. (155 S.) Würzburg, Echter-Verlag.

Aus der Fülle seines Wissens und der Überschau eines langen Forscherlebens geht Günter der Frage nach, ob außer den in der Erfahrung festzustellenden Wirkursachen, außer der freien Entscheidung des Menschen, deren Vorhandensein die Geschichte von der Naturwissenschaft abhebt, noch eine andere Kraft wirksam sei. Es handelt sich um die Führung Gottes, die, ohne die notwendigen Ursachen zu stören, dennoch tätig ist und damit der Geschichte ihren eigentlichen Sinn gibt. Es wäre die Entfaltung des Gottesreiches. Günter weist überzeugend nach, daß dieser Bezug wesentlich zur Geschichte gehört und ihr den eigentlichen Tiefgang verleiht. An der Geschichte der Germanenbekehrung, der mittelalterlichen Kaiseridee, dem Reformgedanken des späten Mittelalters, der Reformation, der modernen Freiheitsidee wird der Grundgedanke im einzelnen durchgeführt.

H. Becher S. J.

**Das Mysterium der Geschichte.** Eine Meditation der Christusapokalypse. Von Paul Schütz (252 S.) Kassel 1950 Joh. Stauda. Kart. DM 8.—, Geb. DM 10.50.

Das Geheimnis der Geschichte erschließt sich nicht dem philosophischen Denken, das nach einem innerweltlichen Sinn sucht, sondern nur von der Offenbarung her. Denn die Geschichte vollzieht sich zwischen den beiden Polen des ersten Falls und der ewigen Verklärung. In ihr wirkt die Macht des Bösen als Mammonismus, Machtgier und irdische Vollkommenheitsideologie. Dieses Wirken steht im Vordergrund. Aber in der Tiefe arbeitet still die erlösende Macht des Sohnes Gottes, und er weiß auch das Böse in den Dienst der Erlösung zu stellen. So ist die Geschichte doppelgesichtig, und darin verbirgt sich ihr Geheimnis. — Es ist erfreulich, daß gegenüber einem philosophischen Kulturoptimismus die Sicht der Offenbarung auf die Geschichte wieder zur Geltung kommt. Sie entspricht besser den Tatsachen, die wir erlebt haben.

A. Brunner.

**Über das Ende der Zeit.** Eine geschichtsphilosophische Meditation. Von Josef Pieper. (192 S.) München, Kösel. Geb. DM 6.80.

Erwartungsvoll greift man zu diesem Buche des bekannten Verfassers, um zu erfahren, wie er geschichtsphilosophisch das Thema bewältige. Was kann die auf sich gestellte menschliche Vernunft über das Ende der menschlichen Geschichte aussagen? Setzt das nicht voraus, daß die geschichtliche Forschung gewisse eindeutig verlaufende, ununterbrochene Linien aufzeige, auf Grund deren philosophische Betrachtung Schlußfolgerungen ziehe, die wenigstens mit einer gewissen moralischen Sicherheit etwas über die letzten Dinge unserer Weltzeit aussagen? Diese Voraussetzung scheint un-

möglich zu sein. Die Geschichte ist — rein innerweltlich gesehen — kein kontinuierliches Sinnganzes. Wir finden nur bruchstückhafte Einheiten, deren jede in sich einen Sinnzusammenhang im Kleinen gewähren mag, die sich aber nicht miteinander zu einem Ganzen verbinden lassen. Der Verfasser läßt uns denn auch keinen Augenblick im Zweifel, daß es eine Geschichtsphilosophie als Sinndeutung der Geschichte als eines Ganzen auf rein philosophischer Ebene nicht geben kann.

Pieper dehnt diesen Satz: des notwendigen Hinausschreitens über das rein Philosophische sogar auf die ganze Weltweisheit aus (S. 19ff.). Leider wird hier der Leser nicht auf den Unterschied von dogmatischer und „natürlicher" Theologie (theologia naturalis) hingewiesen. Auch diese gibt es, und ihre Aussagen über Gott als Sein schlechthin, personhaftes höchstes Gut u. a. liegen nicht über den Bereich der Philosophie hinaus. Ein Transzendieren haben wir dagegen, wo die Geschichtsphilosophie von der dogmatischen Theologie und der positiven Offenbarung ausgeht. Und das ist im vorliegenden Falle allerdings notwendig, wenn eine Antwort zu der im Thema enthaltenen Frage gegeben werden soll. Freilich wird sich die Schwierigkeit ergeben, ob man eine Geschichtsbetrachtung, die von Weltweisheit und Geschichte so tief ins Theologische, Biblische und die christliche Überlieferung hineingeht und erst dann wieder zu sich zurückkehrt, noch mit dem Namen Geschichts - Philosophie bezeichnen solle.

Von der Warte einer geschichtlich-metaphysisch-theologischen Zusammenschau aus deutet der Verfasser den Weg unserer menschlichen Existenz ins Kommende und dieses Kommende selbst.

Der Nihilismus, der den Menschen auf das Nichts ausgerichtet sein läßt, enthält „ein Körnchen Wahrheit". Der Mensch, aus dem Nichts geschaffen, ist ständig bedroht von ihm, aber vom Schöpfer her wird diese Bedrohung aufgehoben. Zwischen seichtem Optimismus und pessimistischer Verzweiflung hindurch geht der Weg christlich orientierter Geschichtsdeutung. Unsere Geschichte wird ein Ende haben, und dieses Ende kann, ja wird im innerweltlichen Raum katastrophisch sein — aber dieses Ende ist zugleich Ziel und Vollendung im Lichte der christlichen Hoffnung, die über diese Weltzeit hinaussteigt. Im Ineinander biblisch-dogmatischer Prophetie und zeitgeschichtlich-philosophischer Aspekte werden die konkreten Möglichkeiten des Antichristen und seines Reiches umrissen. Sie sind zugleich großartig und bedrückend. Man versteht von hier aus die Worte Christi: Und wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, so würde kein Mensch gerettet (Mt 24, 22). Zugleich nüchtern und kühn, in einfacher philosophischer Sprache und in prophetischen Bildern gewährt dieses Buch dem christlich Glaubenden eine Sinndeutung unseres Daseins vom Ende her.

G. F. Klenk S.J.

## Recht, Staat und Wirtschaft

**Der Staat und der Mensch.** Von Eivind Berggrav. (319 S.) Hamburg. Classen Verlag, vorm. Classen u. Goverts. DM 9.80.

Das Luthertum hat, im Gegensatz zum Katholizismus und zum Kalvinismus, keine in sich geschlossene Soziallehre, insbesondere keine Lehre vom Staat. Was Luther in mißverstandener Auslegung des Römerbriefs in einer Reihe von Schriften über den Staat gesagt hat, sind Gelegenheitsäußerungen zu politischen Tagesfragen, aus denen sich keine systematisch aufgebaute Lehre vom Staat, keine zeitlos gültige politische Philosophie und keine politische Theologie ableiten lassen. In diesem auch von protestantischer Seite wiederholt hervorgehobenen geistesgeschichtlichen Faktum liegt die Schwäche und die Stärke des Luthertums auf politischem Gebiet. In diesem Fehlen einer Staatslehre des Luthertums ist seine Anfälligkeit gegenüber politischen Zeitströmungen und politischen Wandlungen begründet — fast jede echte Revolution führt auch zu einer innerkirchlichen Krise; doch dieser Mangel macht den Lutheraner auch aufgeschlossen für die politische Problematik der Zeit und läßt ihn das wahre Bild des politischen Geschehens einen Augenblick unmittelbar und unverhüllt erkennen. Der Einzelne wird ohne Zwischenglied und ohne Vermittler und Helfer — „formlos" — vor die Geschichte und vor den Augenblick gestellt.

Das Buch, das der norwegische Bischof in der Gefangenschaft der Gestapo 1944 schrieb, offenbart diese Schwäche — und diese Stärke des lutherischen Denkens auf politischem Gebiet. Es ist eine Kampfschrift: Eine Kampfschrift nicht gegen den Nationalsozialismus oder den Kommunismus, sondern gegen den modernen Staat überhaupt — gegen sein „heidnisches Wesen", seine Lösung vom ewigen Sittengesetz, seine „Gewissenlosigkeit", gegen seinen Anspruch, alle menschlichen Lebensbereiche erfassen zu können und regeln zu dürfen, und gegen die Autonomie, die er für solche Regelung fordert. Berggrav zeigt die Grenzen des Staates; er umreißt mit wenigen großen, harten und klaren Strichen das Idealbild eines Staates, in dem noch der Glaube — und der selbst aus dem Glauben — lebt; und er ruft die Kirche auf, angesichts der „Sünde des Staates" nicht zu schweigen. Für den Norweger und den Protestanten hat Berggrav 1944 diese so persönliche und doch so allgemeingültige programmatische Schrift verfaßt: heute mag es dem deutschen Katholiken

beim Lesen dieser Abhandlung oft scheinen, als sei sie jetzt und als sei sie für ihn geschrieben. F. A. v. d. Heydte

**Neues deutsches Verfassungsrecht.** Von Friedrich Klein. Band 26 der Frankfurter Grundrisse für das juristische Studium, herausgegeben von Friedrich Giese. (228 S.) Frankfurt 1949, Hirschgraben-Verlag. Broschiert DM 6.—.

Erschüttert erkennt der Leser an Kleins Schrift den Mangel an politischer und rechtlicher Stabilität, der Kennzeichen unserer schnellebigen Zeit ist: Drei Viertel fast der Normen, die die im Mai 1949 — vor Annahme des Grundgesetzes — abgeschlossene, im Juli 1949 veröffentlichte Arbeit noch als geltendes Recht anführt, sind heute schon überholt. Ihre Erwähnung hat nur mehr geschichtlichen Wert. Heute ist Kleins Schrift keine Verfassungslehre mehr, sondern nur noch eine Verfassungsgeschichte der jüngsten Vergangenheit. Um Geschichte zu schreiben, bedarf man aber eines gewissen Abstands von den Ereignissen, die man schildern will — des Abstands, der notwendig ist, um uns die einzelnen Tatsachen in ihrem Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Ganze sehen zu lassen. Zu den Geschehnissen der ersten Nachkriegsjahre haben wir diesen Abstand heute noch nicht gewonnen. Daraus erklärt sich, daß Kleins Buch — als Verfassungslehre überholt — als Verfassungsgeschichte nicht befriedigen kann. Schon heute läßt sich erkennen, daß Klein 1949 manches falsch gezeichnet und bewertet hat. Zwei Beispiele: Klein spricht kaum von dem merkwürdigen Zustand eines latenten „kalten" Bürgerkriegs zwischen West- und Ostdeutschland, der, so scheint uns heute, das ganze deutsche Verfassungsleben seit 1945 fortschreitend stärker bestimmt. Klein sieht noch nicht die Entwicklung der deutschen Länder zu echter „Staatlichkeit", die sich, wie wir heute erkennen, seit 1946 angebahnt hat. Trotz dieser Mängel ist Kleins Schrift als Quellenwerk für das Verfassungsrecht Westdeutschlands von 1945 bis 1949 von unschätzbarem Wert: Ist das Bild auch durch die geringe Entfernung verzerrt, so ist es anderseits doch lückenlos und umfassend. Die Verzerrungen zu berichtigen, ist Aufgabe einer späteren Zeit.

F. A. v. d. Heydte

**Grenzen des Staates.** Von Otto Dibelius. (121 S.) Tübingen, Furche Verlag. DM 3.90.

Was der Staatsrechtler im Bann rechtspositivistischer Lehren nicht sieht und oft auch gar nicht sehen will, was der Politiker aus taktischen Erwägungen zu hören ablehnt, und wenn er es hört, nicht auf sein Handeln wirken läßt, sagt in der vorliegenden Schrift der Vertreter der Kirche, der evangelische Landesbischof: Daß nichts Positiv-Metaphysisches mehr ist am modernen Staat, nichts Heiliges; daß er restlos, hoffnungslos säkularisiert ist, entgöttlicht, entheiligt; daß er nichts anderes ist, als ein riesenhafter Apparat, „mit dessen Hilfe ein Teil des Volks über die Gesamtheit regiert", und der immer neue Zuständigkeiten, immer weitere Aufgaben an sich zieht — bis zur völligen Totalität; daß es eine Selbsttäuschung der Christenheit des Abendlandes ist, „zu meinen, daß sie den Staat von Römer 13 gepachtet habe, während der Staat von Offenbarung 13 nur in Rußland existiere"; daß vielmehr über die ganze Welt hin der Staat „in einer bestimmten Entwicklung begriffen ist, daß diese Entwicklung überall in der gleichen Richtung geht und daß sie die Menschheit mit Untergang und Vernichtung bedroht". Aus dieser Erkenntnis heraus fordert Dibelius Autonomie im Staat, vom Staat und gegen den Staat: Autonomie für den religiösen Bereich, auf dem der Staat sich meist willig zum Kompromiß mit der Kirche verstehe — mit der Kirche, die das erste Bollwerk gegen die Tyrannei der staatlichen Gewalt sei, Hort der menschlichen Freiheit und alles echten Menschentums überhaupt; Autonomie für den Bereich der Erziehung, vor allem in Deutschland, dem einzigen Land abendländischer Kultur, in dem immer wieder der Versuch gemacht werde, der Staatsschule mit den Mitteln staatlicher Gewalt die Alleinherrschaft zu erzwingen; Autonomie im Bereich der Rechtsfindung, indem eine unabhängige oberste Rechtsbehörde neue Gesetze auf ihre Übereinstimmung mit dem objektiven Recht prüft und die Richter ernennt, die im Namen des Rechts, nicht im Namen des Volkes, ihr Urteil verkünden; Autonomie der Wirtschaft, durch die eine „Sozialisierung" zu einem von der „Verstaatlichung" verschiedenen Begriff wird; Autonomie schließlich auch der Wohlfahrtspflege, die in den Händen des Staates bürokratisiert und von ihrer lebendigen Wurzel, der Nächstenliebe, abgetrennt wird. F. A. v. d. Heydte

**Geschichte der Grundrechte.** Von Alfred Voigt. (227 S.) Stuttgart 1948, W. Spemann Verlag.

Der Titel dieser vortrefflichen Schrift ist etwas irreführend: Der Verfasser, dessen Schaffen den Durchgang durch die Schule des Rechtsphilosophen Ernst von Hippel deutlich verrät, behandelt in knapper, allgemein verständlicher Darstellung nur vier ausgewählte Kapitel aus der noch ungeschriebenen Geschichte der personalen Grundrechte, die vier wichtigsten Erscheinungsformen des Gedankens individueller Grundrechte im positiven Recht. Voigt bespricht zunächst kurz die englischen Freiheitsrechte von der Magna Carta bis zur Bill of Rights und zu den nordamerikanischen Verfassun-

gen des 18. Jahrhunderts; dann — weit ausführlicher — die Menschen- und Bürgerrechte der Aufklärungszeit und der französischen Revolution und ihre Einwirkung auf den Inhalt deutscher Verfassungsurkunden und Verfassungsentwürfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und auf die Gestaltung des Allgemeinen Landrechts. Zwei leider auseinandergerissene Abschnitte verfolgen in gerafftem Überblick den Gedanken personaler Grundrechte in der Staatslehre und in der Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Das vierte Kapitel des Buchs schließlich befaßt sich ausführlich mit dem Grundrechtskatalog von Weimar und der deutschen Länderverfassungen von 1946. Ein kurzer vergleichender Blick streift dabei auch die außerdeutschen Verfassungen der jüngsten Zeit. Eine Auswahl von Texten im Anhang und acht Bildseiten ergänzen und beleben das Werk, das sich nicht an den Wissenschaftler, sondern in erster Linie an den gebildeten Nichtfachmann wendet, das aber auch der Jurist, dem es nichts Neues bietet, ob der anregenden Zusammenstellung des ihm Bekannten gern in die Hand nehmen wird. F. A. v. d. Heydte.

**Das christliche Ordnungsbild der Gesellschaft und seine Verwirklichung.** Von J. Dams. (78 Seiten.) Osnabrück, Verlag A. Fromm. DM 2.80.

Man braucht nicht mit allen Thesen und Formulierungen des Verfassers einverstanden zu sein — manche verraten den Autodidakten, und bald wird der Nationalökonom, bald der Betriebswirt Bedenken anmelden müssen —, der Nichtfachmann wird trotzdem das schmale Bändchen wegen der volkstümlichen, einprägsamen Art der Darstellung, vor allem auch wegen der sehr instruktiven graphischen Bildübersichten, als wertvolle Einführung in die christliche Soziallehre begrüßen; es wird ihm dienlicher sein als viele hochwissenschaftliche Werke, die dem Nichtfachmann unverständlich bleiben. Das Werk ist für den Vereinspräses, den Jugendführer, das Betriebsratsmitglied geschrieben — und für sie alle von unschätzbarem Wert. F. A. v. d. Heydte.

**Einführung in die politische Ökonomie.** Von Hans Peter. (XVI u. 314 S.) Stuttgart und Köln, W. Kohlhammer Verlag.

Sehr mit Überlegung wählt Vf. im Buchtitel die Bezeichnung „politische Ökonomie", um darauf hinzuweisen, daß die Wirtschaft als gesellschaftlicher Vorgang ein Politicum (jedenfalls im weiteren Sinne des Wortes) ist. Das Buch ist mit Leidenschaft geschrieben, Leidenschaft für die Wahrheitserkenntnis und für das Ethos der Wirtschaft. Was die erste angeht, stellt Vf. an den Wissenschaftler die hochgespannte Forderung, „nicht nur nichts als die Wahrheit zu ermitteln, sondern auch: die ganze Wahrheit" (297). Sein Ethos der Wirtschaft aber ist bestimmt durch die drei Ideale der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Gemeinschaft. Dieser doppelten Leidenschaft entspringt das Bemühen, die kausalen bzw. funktionalen Zusammenhänge im wirtschaftlichen Leben mit größter Verläßlichkeit in die genaueste Begriffssprache gekleidet vorzulegen und säuberlichst davon getrennt die politische und ethische Tragweite der Bevorzugung gewisser Fragestellungen und Lösungsbehelfe oder umgekehrt ihrer Beiseiteschiebung ins Licht zu stellen. Fragen des Warum (kausal) und des Wozu (final) werden immer klar geschieden.

Wo Vf. mit seinem Herzen ist, läßt sich nichtsdestoweniger leicht erkennen. Preise (Erlöse), die über die Kosten hinausgehen und Gewinn übrig lassen, machen ihm ersichtlich Beschwerden. Bereits ihre ursächliche Erklärung wird äußerst kritisch untersucht, erst gar ihre Berechtigung nur mit starken Einschränkungen anerkannt. Daß dagegen die Arbeit — entgegen dem, was Karl Marx behauptet hatte — nicht zum Kostenpreis entgolten wird, sondern dem arbeitenden Menschen eine Vergütung einträgt, die ihm einen wirklichen Nutzen übrig läßt, ist für den Vf. die bare Selbstverständlichkeit und in gar keiner Weise erklärungs- oder gar rechtfertigungsbedürftig; hier beginnt für ihn umgekehrt die Fragwürdigkeit erst da, wo er sich mit dem „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" auseinandersetzen und für die Berechtigung auch eines Einkommens aus Eigentum eintreten muß. In Bezug hierauf lesen wir die sehr treffende Bemerkung, worauf es ankomme, sei nicht, „wer ... Bezieher anfallender Besitzeinkommen ist, sondern ... was mit dem anfallenden Einkommen geschieht" (S. 271).

Als echte „Einführung" will das Buch den Leser vor Fragen stellen und ihn zum Nachdenken anregen, vielleicht muß man sagen: zwingen. Es wendet sich an Anfänger, macht ihnen die Sache aber — trotz hohen didaktischen Geschicks — absichtlich nicht zu leicht. Wer sich diese „Einführung" angeeignet hat, verfügt über eine gute Schulung im selbständigen Denken, die ihn in den Stand setzt, Lehrwerke jedweder Richtung zu Rate zu ziehen, ohne ihnen zum Opfer zu fallen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

**Hauptfragen der Wirtschaftspolitik.** Abhandlungen, Erinnerungen, Erfahrungen. Von Adolf Weber. (XII u. 374 S.) Berlin, Verlag Duncker & Humblot. Ln. DM 15.—

**Dogma und Wirklichkeitssinn in der Sowjetwirtschaft.** Von Adolf Weber. (52 S.) München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Auslieferung durch Verlag C. H. Beck, München). Geh. DM 3.50.

Der gut ausgestattete Band bringt nicht nur den Wiederabdruck von 14 Aufsätzen bzw. Vorträgen des Verfassers, sondern stattet sie mit höchst lehrreichen einführenden Bemerkungen aus. Obwohl die Beiträge nur die Hälfte des fünfzigjährigen Zeitraums der wissenschaftlichen Publizistik ihres Vf.s umspannen (der älteste Beitrag stammt aus 1928), so stellen sie doch die große Linie seiner Lebensarbeit eindrucksvoll vors Auge. Wenn die Sammlung eine apologia pro vita sua sein soll, so ist diese zweifellos gelungen: sie beweist überzeugend, daß Adolf Webers Weg in Wissenschaft und Leben geradlinig verlaufen ist. Seine Wirtschaftswissenschaft wollte immer der Wirtschaftspolitik voranleuchten. Wirtschaft hat es zu tun mit dem Verhältnis des Menschen zur Sachgüterwelt. Aufgabe der Wirtschaftspolitik ist es, dieses Verhältnis so günstig wie möglich zu gestalten. Dazu gehört nach Adolf Weber nicht bloß Mehrung des Volksreichtums, sondern auch gerechte Verteilung der Güter und so viel möglich gesicherte Arbeitsgelegenheit.

Der Akademievortrag vom 10. 3. 1950 ist eine gehaltvolle Ergänzung zu des Verfassers Buch „Marktwirtschaft und Sowjetwirtschaft" (vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 145, S. 316) und, obwohl an eine gelehrte Körperschaft gerichtet, durchaus für jedermann verständlich. Nach wohltuend sachlichen Ausführungen wird das Endurteil über die Sowjetwirtschaft überraschend, aber eben darum packend so formuliert, sie trage den gleichen Todeskeim in sich wie die kapitalistische Profitwirtschaft (im Sinne des Verfassers nachdrücklich zu unterscheiden von der kapitalistischen Wirtschaftsweise schlechthin!).

O. v. Nell-Breuning S. J.

**Staatsgewalt und Volkswohlfahrt.** Was hat die arbeitende Bevölkerung von der dirigierten Wirtschaft zu erwarten? Von Vital Gawronski. (103 S.) 2. Aufl. Bern 1950, A. Francke Verlag, Lizenzausgabe für Deutschland im Leo Lehnen Verlag München. DM 4.80.

Ein zügig geschriebenes Büchlein, das vom Boden eines ethischen Sozialliberalismus sich gegen Sozialisierung und Dirigismus (die bei uns meist als Planwirtschaft bezeichnete Zentralverwaltungswirtschaft) wendet. In manchen Stücken macht Verfasser sich die Sache wohl zu leicht. Einzelheiten (z. B. £ = Abwertung 1949, S. 57) sind ungenau oder (z. B. Versorgungslage in Weizen, S. 59/60) durch die Entwicklung überholt. Sehr anfechtbar sind die Ausführungen über den Unternehmer (35), und doch müßte eine Schrift wie diese ganz besonderes Gewicht darauf legen, die Bedeutung des Unternehmers ins rechte Licht zu rücken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

## Romane

**Der Nazarener.** Roman von Schalom Asch. Aus dem Englischen übersetzt von Paul Baudisch. (709 S.) Amsterdam, Berman Fischer Verlag.

Das Evangelium läßt in der Knappheit seines Berichtes viele Lücken, die von der anderswo nachforschenden Wissenschaft und von der sich einfühlenden Phantasie ausgefüllt werden müssen. Schalom Aschs romanhafte Ausgestaltung schöpft aus beiden Quellen, und wenn man nicht immer unterscheiden kann, wo das Wissen von der Phantasie abgelöst wird, so liegt das daran, daß der Strom beider mit der gleichen Stärke fließt.

Eine auffüllende Nacherzählung des Lebens Christi ist zugleich immer Interpretation. Und deshalb muß die Darstellung nicht nur auf ihre Lebendigkeit und Anschaulichkeit, sondern, wiewohl sie sich „Roman" nennt, auch auf ihre Richtigkeit geprüft werden; denn noch bei den kleinsten der hier geschilderten Ereignisse kommt es sehr genau darauf an, wie man sie versteht. Asch bringt der Person des Herrn eine tiefe Verehrung und seinem Werk ein weitgehendes Verständnis entgegen. Aber er ist nicht Christ, und so sieht er manches anders als es dem gläubigen Auge erscheint. Er weicht nicht nur in Einzelzügen von der Auffassung der Kirche ab, sondern das Gesamtbild, das er von Christus entwirft, hat, bei aller ausgedrückten Sympathie, für den Christen etwas Irritierendes.

Die Kenntnis der jüdischen Religiosität, die das Buch ganz ausgezeichnet vermittelt, bietet dem Christen viel Anregung. Doch wird er auf dem so genau gezeichneten Hintergrund nicht wie bei Asch durch Einfügung, sondern, der Schrift folgend, durch Abhebung die Gestalt des Herrn in neuer Deutlichkeit gewinnen.

W. Barzel S. J.

**Die tote Gemeinde.** Roman von Georg Bernanos. (288 S.) Köln, Jakob Hegner. DM 11.—.

Das Romanwerk von Bernanos, das mit der „Sonne Satans" anhebt und im „Tagebuch eines Landpfarrers" seine reife Frucht zeitigt, schließt mit der „Toten Gemeinde" oder wie der Titel im Französischen heißt: mit „Monsieur Ouine". Wieder ist es ein Buch, das die dämonischen Mächte zum Gegenstand hat und wieder ist ihr Gegenspieler ein Priester, dem äußere Gaben abgehen, der aber den Blick in die hintergründigen Tiefen des Lebens besitzt: ein Mann des Glaubens.

Unheimlich brütet das Geheimnis des Bösen über dem verfluchten Ort. In Monsieur Ouine ist es inkarniert. Wie eine böse Spinne sitzt er in der Mitte des Netzes. Aber ihm fehlen alle Züge diabolischer Roman-

tik. Er ist ein Herr von guten Manieren, und es wird nicht einmal deutlich, wie die Spinne das Netz beherrscht. Die anderen Schicksale des Buches berühren sein Feld wie Tangenten: sie kommen irgendwo her und verschwinden wieder. Ihr Zusammenhang ist nicht der eines straff aufgezogenen Kriminalromans, sie kommunizieren in der trüben Tiefe ihrer sündigen Verfallenheit. Das Buch wäre unerträglich, enthielte seine Enthüllung nicht zugleich ein unerbittliches Gericht. F. Hillig S. J.

**Gog und Magog.** Eine Chronik von Martin Buber. (408 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. Geh. DM 10.50.

Die Chronik führt in die Judenkreise Polens zur Zeit Napoleons. Die jüdischen Chassidim sehen zum Teil in Napoleon den bei Ezechiel (38,2) vorherverkündeten Weltherrn, der der Geburt des Messias vorausgeht. Ein Teil der jüdischen Lehrer stellt sich dem Versuch, durch magische Künste die Zeit voranzutreiben, entgegen und will die innere Umkehr als Voraussetzung der Erlösung. Das Buch steht im Schnittpunkt dreier Ebenen. Die tatsächlichen Ereignisse werden chronikartig, d. h. anekdotenhaft nacherzählt, was das Verständnis nicht leicht macht. Die jüdischen Lehrauseinandersetzungen mischen Alttestamentliches, Talmudisches und neue magische und pseudomystische Erkenntnisse. Deutlich wird, wie das ehemals auserwählte Volk seine entscheidende Stunde verkannte und darum haltlos sucht. Das Allgemeinmenschliche wird auf dem Untergrund sichtbar: der Mensch im Ringen zwischen Licht und Finsternis, vor allem in seinem eigenen Innern. „Gog in uns selber" ist dasselbe wie „Hitler in uns". Der besinnliche Leser wird gerade unter dieser Rücksicht bereichert. H. Becher S. J.

**Eike Agena.** Roman. Von Grete Dölker-Rehde. (580 S.) Schloß Bleckede a. d. Elbe, Otto Meißners Verlag. Gln. DM 9.80.

Dieses Buch verzaubert. Es verzaubert die Landschaft, es verzaubert die Menschen und ihre Schicksale: das Meer und die Dünen und der Leuchtturm am „Witten Knee", der das Schicksal Eike Agenas wird. Hier erzählt eine Schriftstellerin von hohen Graden. Eike Agena, das Waisenkind, wird zuerst die Frau des stillen wortkargen Bertien Flor, des Leuchtturmwärters, dann des haltlosen, ungestümen, fast dämonisch-besessenen Tyge Taden, um schließlich am Ende auch in ihrer heimlichen Liebe zu dem Musiker Jurian Cordes zu reifen in die große Reife wissender, tragender, entsagender Mütterlichkeit. Prachtvoll und unvergeßlich stehen die Gestalten in diesem Buche. Die ganze Atmosphäre ist herb und sauber, ehrlich und ergreifend. Ergebung in Gottes Willen, das ist das Letzte, was dieses Buch uns sagt, Reinheit der Liebe das erste und alles bestimmende Thema. Freilich trägt der Gott Eike Agenas bisweilen pantheistische Züge. G. Wolf S. J.

**Das Wunder des Malachias.** Ein Roman. Von Bruce Marshall. (245 S.) Köln, Verlag Jakob Hegner.

Gott sei Dank, es gibt noch Humor. Das ist die Stimmung, in der man dieses Buch nach der letzten, mit Spannung gelesenen Seite zumacht. Da läßt ein kleiner Benediktinerpater, um einen aufgeklärten anglikanischen Geistlichen zum Glauben an das Wunder zu bringen, einen Tanzpalast, „den Garten Eden", auf den Baß Rock versetzen. Köstlich, was sich darauf alles ereignet; köstlich dieses Spiel der daraus entstehenden Verirrungen und Zustände.

Die Wundergläubigen werden aufjubeln: unser Buch. Da habt ihr's, ihr Rationalisten, ihr Spötter und Skeptiker, die ihr dem lieben Gott vorschreiben wollt, wann und wie er Wunder wirken darf!

Sie haben Recht und Unrecht. Denn das ist ja gerade der frappierende Schluß dieses Buches, daß der Garten Eden am Ende wieder auf seinem alten Platz landet und dem Wunder des Malachias zuletzt doch der weltbekehrende Erfolg versagt bleibt.

Es ist ein Buch, über das man jubeln könnte, und das man am Ende doch mit einem leise „schade" zur Seite legt.

Wir wollen nicht kleinlich sein. Es ist eine ehrfurchtslose Ehrfürchtigkeit in dem Buche, das unseren Priestern und reifen urteilsfähigen Laien viel sagen kann. Denn der Verfasser hat die Gnade, seiner Zeit den Spiegel vorzuhalten, ohne zu verbittern.

Und doch ist es schade, was da über die Kongregationen und auch über den Papst geschrieben steht; und sich im Äußeren gehen lassende Bischöfe dürften doch heutzutage kaum mehr existieren.

Schade, daß da gegen Ende oft ein Ton anklingt, der uns frivol erscheint. Oder haben wir selber keinen Humor mehr?

Kommentarlos ist es jedenfalls nicht der Jugend in die Hand zu geben. Und es ist doch, trotz allem, ein köstliches Buch.
G. Wolf S. J.

**Der glückselige Gärtner.** Roman. Von Friedrich Schnack. (268 S.) München, Kurt Desch Verlag.

Eine heitere Liebesgeschichte zwischen Dorine, der Tochter des sterneschauenden Herrn von Heckenast und Adventer, dem jungen Maler. Verträumt wie der Schloßgarten am Main, heiter wie der Himmel Frankens, rein und zart und klar wie der „Kristalltau" und köstlich wie der Wein an den Rebenhängen des Mains ist dieses Buch, geschrieben für alle, die für Besinnlichkeit und Stille sind und für ein leises, gutes Lachen. G. Wolf S. J.

# Die unvollendbare Welt

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Wer um die grundlegende Wichtigkeit der Religion für die Kultur weiß, dem kann angesichts der Religionslosigkeit, ja Religionsunfähigkeit als Massenerscheinung der heutigen Zeit um den Fortbestand der Kultur bange werden. Schlimmer aber noch als der mögliche Untergang einer Kultur, die ja keine Verheißung ewiger Dauer in sich trägt, ist die Verarmung des Daseins an menschenwürdigem Inhalt und der um sich fressende Verlust an menschlicher Substanz, die mit der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen Hand in Hand gehen. Die Einebnung und Vermassung findet keinen Widerstand mehr, und mit ihnen drängt wie eine steigende Flut alles überschwemmend das an, worin die Menschen am leichtesten übereinstimmen, der rücksichtslose Machtkampf und der Abfall in eine neue Primitivität des Urteilens und Fühlens.

Mit Wehmut denkt man an die Zeiten, etwa im Heidentum, wo die Religion eine selbstverständliche Sache der Öffentlichkeit nicht weniger als des einzelnen war; wo die Wirklichkeit und die Bedeutung des Göttlichen nur ausnahmsweise und von Einzelgängern in Frage gestellt wurden. Noch gingen da die Pflichten gegen dieses Göttliche und der Schutz der irdischen Belange einträchtig zusammen. Wie der Mensch ohne Mühe und Zwang nach Reichtum, Vergnügen, Ansehen und Geltung strebt und die Anstrengung nicht scheut, die ihr Erwerb ihm auferlegt, so kam es ihm auch als selbstverständlich vor, daß man das Göttliche mit Gaben und Feiern zu ehren habe. Verteilte doch schließlich die göttliche Macht alle diese Güter. Die Lieblinge der Götter waren mit Reichtum und mit Erfolg in allen Unternehmungen gesegnet. Was war natürlicher, als daß man sie um ihre Hilfe anging und da, wo man seine Wünsche erfüllt sah, ihnen den gebührenden Teil in Opfern und Kultbauten zurückerstattete?

Wie der einzelne, ja mehr noch, fühlte sich die Gemeinschaft mit dem Göttlichen ganz natürlich verbunden. Das Wohlergehen der Sippe, des Stammes oder der politischen Einheit war zugleich eine Gabe der Götter und ein Erweis ihrer größeren Macht. Sie selbst hatten reichere Gaben von ihrem Wohlwollen für den Menschen zu erhoffen. Darum lag dieses Wohlergehen nicht weniger in ihrem Interesse als in dem der ihnen zugehörigen Menschen. Der Untergang der Gemeinschaft würde nicht nur die Ohnmacht ihrer Götter allen kundtun; diese verlören auch die Verehrer, auf die man sie angewiesen dachte. So ging die Religion in die gleiche Richtung wie die natürlichen Interessen des Menschen. Für den ersten Anblick wenigstens herrschte

eine ungestörte Einheit zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen. Der Mensch wurde durch den Kult der Götter seinen übrigen Aufgaben nicht entzogen. Er war sich selbst nicht entfremdet, sondern fand in der kultischen Feier eine gewünschte Erhöhung seines Daseins, eine willkommene Bestätigung seiner selbst und seiner Macht, ein Gefühl der Sicherheit und Kraft gegen alles, was sein Leben beunruhigte und gefährdete. Familie, Sippe, Heimat und Vaterland waren ungeteilt aufgenommen in den göttlichen Bereich; Irdisches und Himmlisches bildeten eine einzige, ungetrübte Einheit.

Darum ist es nicht erstaunlich, daß die Religion, so beschwerlich sie zuweilen werden mochte, so groß die Opfer an äußeren Gaben waren, die die Götter forderten, doch wie selbstverständlich mit zum Leben gehörte und als fraglose Pflicht geübt wurde. Immer und von allen Seiten her war das Göttliche gegenwärtig und in seinen Mächten hold oder unhold zu verspüren. Auf allen Seiten fühlte sich der Mensch vom Geheimnis umwittert und jeder Vordergrund verwies in unbetretbare Tiefen. Der Glanz des gestirnten Himmels mit seiner Erhabenheit über alles Irdische, die Schrecken von Blitz und Donner, das unbegreifliche Aufblühen und Vergehen der Pflanzen, das Schicksal von Geburt und Tod sprachen von den Mächten, die auch den dunkeln Wald und die finstere Schlucht, die Quell und Bach bevölkerten. Die Religion war eine leibhaftige Wirklichkeit, die zu beweisen niemand das Bedürfnis empfand; war sie doch wirksam da wie der Nachbar oder der Fels neben dem Haus und der Baum am Weg. Ein Narr, wer ihr Dasein in Frage stellte, närrischer noch als der, der an der Wirklichkeit der Dinge, mit denen er Tag um Tag zu tun hat, zweifeln wollte. Wie diese jedem, der sich praktisch so benehmen wollte, als seien sie unwirklicher Schein, ihre harte Wirklichkeit schmerzlich zu fühlen gäben, so ginge es auch dem Unsinnigen, der sein Leben auf der Voraussetzung aufbauen wollte, das Göttliche sei weiter nichts als eine menschliche Einbildung.

Wie schmerzlich weit sind wir von dieser geschlossenen Welt! Irdisches und Himmlisches sind nicht nur nicht mehr eine selbstverständliche Einheit; nein, sie stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz. Wer der irdischen Segnungen teilhaftig werden will, muß auf die himmlischen verzichten. Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon; wer dem einen willig ist, muß den andern hassen. Die Wahl bleibt keinem erspart. Wer für den Himmel lebt, den trifft der Vorwurf, daß er der Erde untreu wurde und vor ihren Aufgaben versagt habe. Beides ist nicht mehr in einem Menschen zu vereinen. Und so ist der Mensch zerrissen, mit sich selbst uneins, nie zufrieden, weil in ihm, wenn er das eine innig umfängt, das Verlangen nach dem andern, das ihm darüber entgeht, laut aufzubegehren beginnt. Das heutige Bewußtsein ist wirklich das „unglückliche Bewußtsein", wie es Hegel dargestellt hat.[1]

Es ist aber nicht so, als ob für die heutige Erfahrung die beiden unversöhnbar getrennten Teile einander als gleichwertig und gleich wirklich gegen-

[1] Hegel, Phänomenologie des Geistes. 2. Auflage, Berlin 1841, S. 154—160.

überträten. Wirklich ist für das unmittelbare Erleben des heutigen Menschen nur noch das Irdische, ja, unter diesem Irdischen nur noch das Sichtbare und Greifbare, das Stoffliche, das technisch Verwendbare. Das Geistige und vor allem das Göttliche ist in ein unfaßbares Jenseits gerückt. In der Welt stößt man nirgendwo darauf. In keiner Erfahrung wird man seiner inne. Nur der Glaube, als ein unsicheres Vermuten und ein gegenstandsloses Fühlen ausgelegt, so lehrt man, gibt dunkle Kunde von seinem fremden, unverstehbaren Dasein, „das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken", wie Hegel an der gleichen Stelle sagt (S. 159). „Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt" (ebd.), „das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht oder vielmehr schon entflohen ist" (ebd.).

Ist es da verwunderlich, wenn im Widerstreit zwischen Irdischem und Himmlischem jenes einen vollen Sieg davongetragen hat? Wenn die große Mehrheit der Menschen abendländischer Kultur nur mehr dem Irdischen lebt und für das Göttliche keinen Sinn mehr hat? Ja, der Materialismus in seinen verschiedenen Gestalten, als Lehre und mehr noch als Lebenshaltung, redet den Menschen immer lauter, immer gebietender und immer herrischer zu, der Stoff allein sei die ganze Wirklichkeit und das Gesetz seiner Bewegung das unentrinnbare Weltgesetz, dem sich der einzelne ohne Widerstand und ohne Klage zu unterwerfen habe. Verwunderlich allerdings, daß Unterwerfung gefordert und grausam erzwungen wird, wo nach dem Grundgesetz des Materialismus sie sich doch von selbst einstellen müßte und eine Abweichung von dem notwendigen und eindeutigen Geschehen des Stoffes und seiner Gesetze auch nicht einmal als wahnsinnige Einbildung möglich sein dürfte. Denn noch ist ja nicht erlebt worden, daß ein Stein eines Tages aus purem Trotz sich dem Fallgesetz unbotmäßig gezeigt hätte.

Weithin ist der Sinn für Religion, Kult und Gebet geschwunden und fast unverständlich geworden. Ein religiöser Mensch, für den das Unsichtbare genau so selbstverständlich wirklich ist wie das Sichtbare, und das Göttliche ebensoviel oder noch mehr Gewicht hat als das Technische, ist in dem heutigen Zeitalter beinahe eine Kuriosität geworden, ein Überbleibsel aus längst vergangenen Jahrhunderten, das man nur in Museen zu finden erwartet. So weit ist die heutige Welt von der Selbstverständlichkeit der Religion entfernt! Die Wirklichkeit ist für den Menschen ohne Geheimnis, klar durchschaubar, Oberfläche ohne Tiefe. Luftleer ist der religiöse Raum geworden; man kann kaum mehr in ihm atmen! Eine völlig profane, auf sich selbst und die eigene, für absolut gehaltene Gesetzlichkeit gegründete Welt steht einer „reinen Geistigkeit" gegenüber, deren Reinheit sich in Unwirklichkeit zu verflüchtigen droht. Die Sorgen dieser Erde und die Angelegenheiten des Himmels haben nichts mehr gemein und verdrängen einander. Religion ist zu einer mühsamen und anstrengenden Leistung geworden, deren Sinn und Berechtigung den meisten verborgen bleibt.

Es ist kein Zweifel, daß diese Entwicklung im Christentum besonders verständlich ist. Der Gott, der sich hier offenbart hat, ist nicht wie die heidnischen Götter eine innerweltliche Macht. Seine Gaben sind nicht die Güter dieser Welt. Die ersten Worte der Bergpredigt (Mt 5, 3ff.) preisen als selig, was der Mensch seinem natürlichen Empfinden nach als das größte Unglück empfindet. Das Weh erklingt nicht mehr wie früher über die Armen und Enterbten, sondern über die Reichen und Satten und Erfolgreichen (Lk 6, 24ff.). Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt (Joh 18, 36). Irdischer Erfolg ist nicht länger mehr ein Zeichen von Gottes besonderer Gunst. Seit dem ersten Fall lebt im Menschen ein empörerischer Trieb nach Selbstbehauptung diesem Gott gegenüber. Das menschliche Tun und Schaffen steht nun irgendwie unter dem Einfluß des teuflischen Bestrebens, die eigene Existenz nicht als Gabe Gottes jeden Augenblick entgegenzunehmen und durch Anbetung und Dienst als solche anzuerkennen, sondern sie mit Hilfe der innerweltlichen Mächte ohne Gott zu sichern und zur Vollendung zu führen. Aber eine solche rein innerweltliche Kultur wird vom Christentum verurteilt. Es hat mitten in der Welt das Kreuz als das Zeichen der menschlichen Wirklichkeit hoch aufgerichtet; nicht länger mehr rundet sich alles im Kreis, in der vollkommenen Gestalt der Kugel. Es geht ein Riß durch alles hindurch; ein Widerspruch stört den reinen Zusammenklang.

Nicht als ob es im Christentum an Versuchen gefehlt hätte, den Riß wieder zu schließen und eine neue in sich einige Welt aufzubauen, eine erlöste, eine christliche Welt. Ist doch das Christentum die Religion der Menschwerdung Gottes. Das Christentum der karolingisch-ottonischen Welt war ein solcher Versuch.[2] Himmlisches und irdisches Reich bildeten damals eine große Einheit, die das ganze Leben umfaßte. Dienst für den Himmelskönig und Kriegsdienst für sein Abbild, den Kaiser des christlichen Reiches, gingen Hand in Hand. Gewinnung für das Christentum und Eroberung für das Reich bedeuteten die gleiche Aufgabe. Die Bischöfe waren die Großen in beiden Reichen. Die fides — Treue — bezeichnete in gleicher Weise das Verhältnis des Gläubigen zum himmlischen Herrn und des Lehensträgers zu seinem Lehnsherrn. Gratia war die Huld des himmlischen wie des irdischen Herrschers. Die Liturgie wurde als himmlischer Hofdienst gefeiert. Die romanischen Kirchen, deren geheimnisgesättigtes Dunkel heute wieder eindringlicher zu uns spricht als die klare Durchsichtigkeit gotischer Dome, waren die Gottesburgen. Alles Sichtbare erstrahlte ohne Aufwand als Ausdruck und Symbol eines Unsichtbaren, in dessen Klima und Luft man lebte. Der damalige Mensch wußte sich tief geborgen in der patristisch-sakramentalen Welt, in der christliches und germanisches Erbe eine innige Vereini-

[2] Vgl. Fr. Heer, Aufgang Europas. Wien 1949, Europa-Verlag. 2 Bände (660 u. 219 S.). Dieses spannende Buch läßt uns in vielem das Mittelalter neu sehen. Nicht in der Renaissancezeit geschah der große Umbruch, sondern bereits in den spiritualistischen Bewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts, die hier eingehend erforscht werden. Alle folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Zeit sind nur die Auswirkung dessen, was in diesen Jahrzehnten grundgelegt wurde.

gung eingegangen waren. Er hatte keine Probleme; das Dasein des Überirdischen, des Christlichen stand ihm greifbar vor Augen. Nicht beweisen wollte er es durch seine Theologie, sondern seinen Reichtum in Symbolen immer herrlicher entfalten, um sich um so inniger des köstlichen Besitzes zu erfreuen. So sind noch die Werke des Anselm von Canterbury zu verstehen, des letzten Theologen und „größten Sprechers der ‚alten Welt', welche Gott, Weltordnung und Natur als Einheit, in die sich der Mensch einzufügen hat, begreift".[3] Eine einzige geistlich-irdische Gemeinschaft umschloß alle und alles. Die Selbstverständlichkeit, mit der noch kurz zuvor die heidnischen Vorfahren ihre germanischen Götter geehrt und ihnen gedient hatten, war auf das Christentum übergegangen, seitdem die Siege der christlichen Kaiser über die heidnischen Stämme die Überlegenheit des „weißen Christ" über die alten Götter erwiesen hatte. Religion und Politik, himmlischer Glanz und irdische Prachtentfaltung, Heiligkeit und herrscherliche Majestät hatten sich zu einer sinnerfüllten Welt zusammengefunden, in der jeder seinen bestimmten Platz, seine besonderen Pflichten und die ihnen entsprechenden Ansprüche schon durch seine Geburt zugewiesen bekam.

Aber im 11. und 12. Jahrhundert ist die schöne Einheit dieser Welt zerbrochen. In langwierigen Kämpfen machte sich die Kirche von der irdischen Macht frei, und seitdem haben sie sich nie wieder gefunden. Seitdem geht der Gegensatz zwischen dem Religiösen und Politischen durch die abendländische Welt. Der Riß hat sich stetig erweitert. Schon im Spätmittelalter wurde die Transzendenz Gottes einseitig betont; und die Reformation verschärfte diese Lehre bis zur Trennung des Innern und Äußern, bis zur Zerstörung der sichtbaren Kirche als des Gefäßes der Offenbarung und der Gnadenmittel. Gleichzeitig kam mit der Renaissance eine rein diesseitige Gesinnung herauf und bezauberte die Herzen durch den hohen Glanz ihrer Schönheit. Es ist unnötig, auf die weitere Entwicklung einzugehen, in der sich die Übermacht des Sichtbaren und technisch Anwendbaren immer entschiedener durchsetzte und nicht nur das Göttliche immer selbstverständlicher als eine Ausgeburt primitiver Weltangst abgetan wurde, sondern auch die menschliche Geistigkeit immer karger auf die wissenschaftliche Erkenntnis zusammenschrumpfte und heute praktisch von der öffentlichen Meinung verleugnet wird. Gewiß sind immer wieder Versuche unternommen worden, die ursprüngliche Einheit herzustellen. Dem Barock schien es noch einmal zu gelingen, Himmel und Erde zu versöhnen. Aber die Aufklärung ließ schließlich nur das Irdische gelten. Auch der Idealismus wollte die ganze Wirklichkeit als eine geistige Einheit begreifen; die Rückkehr zur Einheit war das große Anliegen des jungen Hegel. Aber es war eine einseitige Einheit, wo der Geist alles sein und der Stoff nur eine seiner Daseinsweisen bedeuten sollte. Diesen Geist selbst verstand man zudem nur als den Inbegriff der menschlichen Geistigkeit, die sich schon längst an die Stelle des christ-

[3] Fr. Heer, a. a. O., I, S. 166.

lichen Gottes geschoben hatte und mit einigen seiner Eigenschaften bekleidet worden war. Darum mußte der Gegenschlag des Materialismus einsetzen. Der idealistische Gott wurde durch ihn mit Recht vom Thron gestürzt. Und da dem Lebensgefühl eines einseitig naturwissenschaftlich-technisch eingestellten Zeitalters die Wichtigkeit des stofflichen Geschehens und seiner Gesetze besser einleuchtete, wurde nun die Einheit dadurch zu verwirklichen versucht, daß man den Geist als Ergebnis des stofflichen Geschehens ohne eigene Selbständigkeit erklärte. Damit ist die Entzweiung zwischen Stoff und Geist, zwischen Gott und Welt wohl bis zum Äußersten ihrer Möglichkeiten gegangen. Größer wird der Riß nicht mehr werden können.

Der Riß hatte kommen müssen. Immer stärker war im frühmittelalterlichen Christentum die Gefahr zutage getreten, daß die Religion nur mehr die feierliche Verbrämung der politischen Macht sein dürfe, ein Vorwand, hinter dem sich sehr irdische Bestrebungen verbargen. Die Vertreter der Kirche erschienen in ihrem Auftreten als hohe weltliche Herren immer weniger christlich. Die Einheit drohte sich einseitig auf Kosten des christlichen Geistes durchzusetzen. Darum mußte sie den Widerstand des christlichen Denkens und Wollens aufrufen und an ihm auseinanderbrechen. Allzuviel Heidnisches war aus dem Germanentum in Brauch und Sitte zurückgeblieben. Ein seiner selbst immer stärker bewußt werdendes Christentum konnte die gefährliche Vermengung nicht dulden. So war der Bruch unvermeidlich. Und er war auch heilsam, so beklagenswert viele seiner Folgen auch waren. Denn an dem Gegensatz der geistlichen und weltlichen Gewalt ist das Abendland und seine Kultur groß geworden. Die Spannung zwischen den beiden Mächten ließ es nie zur Ruhe kommen und trieb es zu immer neuen Versuchen und neuen Unternehmungen. Vor allem aber fand die Freiheit zwischen den beiden Mächten einen Raum, wo sie sich entfalten konnte. Keine der beiden konnte den Menschen nunmehr ganz beanspruchen. Die kirchliche Macht verfügte immer weniger über weltliche Zwangsmittel. Der Staat mit dem erdrückenden Gewicht seiner physischen Macht anderseits war nicht mehr vom Glanz des Göttlichen umkleidet und auf seine Aufgabe, die äußere Ordnung zu gewährleisten und für das irdische Wohl zu sorgen, zurückverwiesen. Die frühmittelalterliche Einheit wäre wohl auf die Dauer zu einem „‚christlich'-germanischen Sultanat"[4] entartet, in dem jede Möglichkeit des geistigen Fortschritts ebenso erstickt wäre, wie es die Befreiung der unteren Stände aus ihrer Hörigkeit und Unwissenheit verhindert hätte.

Aber ebenso unerträglich ist nun der Zwiespalt zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen geworden. Seitdem die göttlichen Mächte unsere Welt verlassen haben, ist sie flach und ohne Hintergrund geworden und verfällt immer mehr einer tödlichen Langweile. Etwas findet an ihr nicht mehr

[4] Fr. Heer, a. a. O., I, S. 604.

sein Genügen, etwas in uns bleibt unbefriedigt und fühlt sich betrogen. Wir haben es verlernt, Feste zu feiern; in einer überschaubar klaren Welt gibt es keine besonderen Tage und Stunden für die Anwesenheit des Unsichtbaren, an das man zudem nicht mehr glaubt. Immer unabweisbarer wird nach mannigfachen Versuchen rein irdischer Sinngebung[5] die Einsicht, daß es einen innerweltlichen Sinn des Lebens nicht gibt und daß doch der Mensch es in der klar erkannten Sinnlosigkeit nicht aushält. So sehnt sich der heutige Mensch zurück nach der Einheit der Welt, wie sie einst bestanden. Schon daß wir diese Welt und ihre Anliegen heute besser verstehen, daß wir sie nicht mehr einfach wie noch vor ein paar Jahrzehnten als Verderbnis und Zersetzung der Religion, eines vermeintlichen Christentums reiner Geistigkeit abtun, beweist, daß sich etwas geändert hat. Dafür sprechen auch noch andere Erscheinungen, so das Suchen nach einem neuen Symbolismus, das Verspüren eines Hintergründigen, wenn es auch vorläufig in unserer so aufgeklärten Welt in so abergläubischen Gestalten wie des seichten Gestirnsglaubens erscheint. In die gleiche Richtung weist der steigende Überdruß am technischen Fortschritt oder zum mindesten die Gleichgültigkeit ihm gegenüber, die noch vor dem ersten Weltkrieg unbegreiflich gewesen wäre. Wir beginnen wieder zu begreifen, daß alle Wissenschaft das Geheimnis des Daseins und des kleinsten Stäubchens nicht zu lüften vermag. Der so entstandene seelische Hohlraum ist gleichsam eine Art negativer Glaube, der einzige, dessen vorläufig die meisten überhaupt fähig sind; aber es kann bei dieser seiner Leere auf die Dauer nicht bleiben. So läßt vieles ahnen, daß wir in einer Weltstunde leben, in der das Pendel den äußersten Punkt seines Ausschlags erreicht hat, und es für einen Augenblick, einen beklemmenden Augenblick innehält, um dann langsam zuerst und immer mächtiger den umgekehrten Weg zu gehen. Diese Umkehr wird auch der letzte, bei seiner Geburt bereits überlebte Ausläufer der Geistigkeit der letzten Jahrhunderte, der kommunistische wie der kapitalistische Materialismus nicht aufhalten, sondern nur beschleunigen. Eine neue Eingeburt des Göttlichen und Himmlischen ins Weltliche, des Geistigen ins Leibliche steht bevor. Danach rufen heute alle Herzen.

Aber die neue Einheit kann keine einfache Wiederholung früherer Zeiten bedeuten. Keine Wiederkehr des Mittelalters steht bevor. Das Pendel macht wohl zurückkehrend in umgekehrter Reihenfolge Aufstieg und Abstieg immer den gleichen Weg; die Geschichte hingegen wiederholt sich nicht, so sehr eine Zeit sich mehr einer bestimmten Epoche der Vergangenheit verwandt fühlen mag als allen andern. Auf eine neue Weise, deren besondere Form wir noch nicht kennen, und unter Voraussetzung der ganzen bisherigen Geschichte, muß die Menschwerdung für die Welt wirksam gemacht werden. Das Himmlische soll mit dem Irdischen wieder eine enge Verbindung eingehen, das Göttliche sich mit dem Menschlichen vereinen.

[5] Vgl. Alfr. Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. Münster 1948, Regensberg.

Aber die neue Einheit darf nicht wie im Heidentum durch die Erniedrigung des Göttlichen möglich werden; vielmehr soll das Irdische durch seine Verbindung mit dem Himmlischen erhoben, gereinigt und geheiligt werden. In dieser Erhebung soll es eine neue Freiheit gewinnen, die ihm erlaubt, dem Göttlichen auf jeden Wink zur Verfügung zu stehen und es zu offenbaren. Geistige Zucht und helle Wachsamkeit müssen die Gefahr abwehren, daß das Geistige durch das Leiblich-Stoffliche gebunden werde und erstarre.

Aus dieser wiedergewonnenen Einheit wird eine neue Symbolkraft erwachsen, deren Gebilde zum Geist und zum Herzen aller sprechen werden. In einer Zeit, die Denken und Ausdehnung mit Descartes als widersprüchlich einander entgegensetzte, den Geist zum abstrakten Denken verengte und die Körperlichkeit in Ausdehnung aufgehen ließ, mußte die symbolschaffende Kraft verkümmern. Gegen die „Kritik der reinen Vernunft" konnte die „Kritik der Urteilskraft" sich nicht durchsetzen, weil sie keinen festen Boden mehr unter sich hatte. Wo die Wirklichkeit nur unter dem Gesichtspunkt der technischen Beherrschung betrachtet wird, da erblindet das Auge für die Transzendenz, in der der Geist durchscheint und der Mensch inne wird, daß das Stoffliche nicht die einzige Wirklichkeit ist.

Die Kirche hat auch in diesen mageren Jahrhunderten nie das Grundgesetz der Menschwerdung zugunsten einer unmenschlichen Geistigkeit preisgegeben. Sie hat es auf sich genommen, deswegen für rückständig und primitiv zu gelten; sie hat mit großem Schmerz, aber im Grundsätzlichen unbeirrt zugesehen, wie viele ihr den Rücken wandten. Der allgemeinen Zeitströmung entgegen hat das kirchliche Leben alle Kraft aufgeboten, das Erbe früherer Jahrhunderte an religiösem Ausdruck in Symbolen, Riten und Bräuchen zu bewahren und in bessere Zeiten hinüberzuretten. Aber sie war dabei in die Verteidigung gedrängt; denn auf das Leben der Gläubigen konnte der Zeitgeist nicht ohne Einfluß bleiben. In der dünnen Luft unwirklicher Geistigkeit wurde das lebendige Verständnis der alten Bildersprache immer karger und blasser. Sie redete nicht mehr selbstverständlich zu Geist und Sinn und machte so das Unsägliche sagbar. Was ein Mittel zum Verständnis gewesen war, verstellte nun eher wie ein toter Block den Weg. So mußte auch die schöpferische Kraft, die in früheren Jahrhunderten es verstanden hatte, je und je das Überkommene der Gegenwart anzupassen und es so lebendig zu halten, versiegen. Es kam seit langem zu keiner Entwicklung mehr, wie andere Zeiten sie so blühend aus sich hervorgetrieben hatten.

Eine neue Ausdruckskraft kann nur aus einer erneuten Geistigkeit entspringen; was Geist ist, muß in seiner Fülle und seinem Reichtum neu erfahren und begriffen werden. Nur Geist drückt sich aus und gibt der äußeren Form den Sinn, der die stoffliche, unmittelbar vorliegende Wirklichkeit übersteigend durchsichtig macht. Nur wo Geist im Leib ist und sich an ihm zeigt, da ist volle Menschlichkeit. Das Tiefste des Geistes aber, sein Quellgrund, aus dem jegliche Erneuerung entspringt, ist die Religion. Da ist die verborgene Stelle, wo der Geist mit dem Leib sich vereint und ihn

belebt. Darum hat jede Religion sich den ihr eigenen sichtbaren Ausdruck zu schaffen verstanden und mit ihm alle Bezirke des Lebens bereichert und vor ihnen Raum für ihre Entfaltung ausgebreitet.

Das also ist als dringende Aufgabe unserer Zeit gestellt: ein erneuertes christliches Leben, das aus der unseligen Spaltung zwischen Geistigkeit und Stofflichem wieder in die katholische Mitte der Verbindung beider unter der Führung des göttlichen Geistes zurückkehrt. Ein Christentum, das sich nicht auf eine Innerlichkeit zurückzieht, die die Welt dem Teufel und seinen Mächten überläßt, die nur zu begierig sind, diesen Raum zu besetzen, weil sie wissen, daß eine rein geistige Religion in einer profanen Welt verkümmern und absterben wird. Die restlose Eigengesetzlichkeit des Innerweltlichen ist durch die Menschwerdung aufgehoben; aufgehoben nicht in dem Sinn, daß seine Gesetze andere geworden sind, sondern daß diese Gesetzlichkeit in den Dienst einer höheren Macht zu treten hat. Christus lebte nur für den Vater; in dieser Hingabe ging seine Menschheit auf, aber so, daß sie sich gerade darin vollendete. Auf gleiche Weise muß auch alles: Wirtschaft und Wissenschaft und Kunst, wieder hineingenommen werden in die Strahlung des Christentums. Frühere Zeiten meinten zuweilen, dieses Ziel nur dadurch zu erreichen, daß die wahren Rechte der einzelnen Gebiete beschnitten wurden. Die Errungenschaft der letzten Jahrhunderte, die bleiben muß, ist aber die Erkenntnis der relativen Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der einzelnen Kulturgebiete. Um sie zu behaupten, hielt man es für nötig, sich dem christlichen Einfluß ganz zu entziehen und das Innerweltliche absolut zu setzen. Heute schlägt diese Vergöttlichung der Kultur in wissenschaftliche Barbarei und die übertriebene Unabhängigkeit in kriechende Knechtschaft um. Es kann und darf eben im Menschen nichts absolut sein als die Selbstvollendung in der Hingabe an Gott. Alles andere muß von nah oder von fern zu dieser Sinnmitte des Daseins unterwegs sein. Sonst verfehlt es das innerste Wesen, schneidet sich von den Grundlagen seines Daseins ab und verfällt schließlich dem Tod durch Sinnlosigkeit. Aber das wahre Wesen eines jeden Bereichs, das haben die letzten Jahrhunderte gezeigt und das war wohl auch deren Aufgabe und Sinn, muß auch innerhalb der Religion den Raum finden, sich auszuwirken, ohne sich darin beengt zu fühlen. Christ werden bedeutet nicht aufhören Mensch zu sein: im Gegenteil, hier erst soll sich das Menschsein zur höheren Blüte entfalten, zum Nachbild dessen, der sich selbst den schlichten Namen „der Menschensohn" gegeben hat.

Es wäre ein Irrtum zu meinen, eine bloße archaisierende Rückkehr zu den Ausdrucksmitteln früherer Zeiten, etwa des Mittelalters, würde schon genügen; wie es lebensfremde Romantik wäre, eine Wiederbelebung des Glaubens an göttliche Naturmächte, an Nixen und Kobolde, in einem naturwissenschaftlichen Zeitalter für möglich zu halten. Diese meist neuplatonischem Denken entsprossenen Mittel setzen ein Weltbild voraus, das vorbei ist. Wir denken nüchterner, und die Entwicklung der letzten Jahrhunderte hat uns

das Auge geöffnet für die harte Wirklichkeit des Stoffes und die Eigenheit seines Seinsgefüges. Wir können nicht mehr daran glauben, daß sein Sein darin aufgehe, Symbol für Geistiges zu sein; und vieles, was das Mittelalter in ihn hineingesehen hat, kommt uns künstlich, ja kindisch vor. Eine ganz andere Verwandlung des Irdischen spricht aus den Gleichnissen des Herrn zu uns. Da wird den Dingen dieser Welt ihr eigenes Sein belassen. Nichts wird in sie hineingesehen, was nicht zu ihnen gehört. Sie verbleiben in ihrer schlichten Natürlichkeit und ihre Wirklichkeit wird nicht aufgelöst. Und doch vermag die gewaltige Kraft des Herzens Christi sie durchsichtig zu machen für die höchste Wirklichkeit, und das Schlichteste, Licht, Luft, Wasser und Brot, Weg und Pforte, Hirt und Herde, der Sämann und die Hausfrau, verweisen wie von selbst, ohne Überanstrengung ihres Seins, auf das Geheimnis des Göttlichen. Und dieser Überstieg vollendet sich in den Sakramenten, in denen die Verwandlung des Irdischen symbolisch und wirklich zugleich vorweggenommen wird. Das Sakrament wird die Kirche immer vor einer einseitigen, entkörperten Geistigkeit bewahren, wie es sie retten wird vor einer Einheit zwischen Himmel und Erde, in der das Göttliche vom Irdischen verschlungen wird.

So sind wir voller Hoffnung, daß ein neues Tor sich geheimnisvoll auftun wird. Aber diese Hoffnung ist nicht ohne Wehmut, die Wehmut dessen, der dieses Hin und Her der Geschichte betrachtet und sieht, wie zuversichtlich jeder Versuch, die Einheit aufzurichten, unternommen wird, um dann der Übertreibung zu verfallen, die den Widerstand hervorruft und den Untergang vorbereitet. Der goldene Augenblick, wo die Waagschalen des Himmlischen und Irdischen im Gleichgewicht stehen, wo die Welt voller Staunen den Atem anhält, wo die Kunst als die vollkommene Verleiblichung des Geistigen die Sprache spricht, die alle verstehen, wie schnell und unwiderruflich ist er vorbei! Immer wieder verlockt der Traum des Tausendjährigen Reiches auf Erden die Menschen; wenn nur noch dies oder das anders wäre, dann bräche das Goldene Zeitalter herein. Was dann in Wirklichkeit kam, war unmenschliche Übertreibung, eiserne Gewalt und grausames Blutvergießen. Statt zum Engel wurde der Mensch zur Bestie. Und doch vermögen alle Mißerfolge es nicht, das Trugbild aus den Herzen zu reißen. Der Mensch ist eben zu einem Reich des Friedens und des Glücks berufen. Nur daß dieses Reich nicht von dieser Welt ist.

Weil dieses Reich aber in diese Welt hineinwirkt, kann sie sich nie hier vollenden. Die Harmonie, nach der alles im Menschen ruft, hat hier keinen Platz. Die letzten Jahrhunderte haben es dem Christentum übel genommen, daß es diese Wahrheit verkündete, als wäre es selbst schuld an dem Riß, der durch die Welt geht, und als brauchte man es nur abzuschaffen, damit er sich für immer schließe. Man hat es deswegen gehaßt, so wie der unvernünftige Mensch den Unglücksboten haßt und ihm Böses will, als wäre er nicht der unschuldige Träger einer unwillkommenen Botschaft, sondern die Ursache ihres Inhalts. So mußte sich die Welt durch schmerzliche Erfahrun-

gen selbst überzeugen, daß das Christentum mit seiner Sicht auf die Wirklichkeit im Recht ist, weil eben der Mensch der ist, der er ist.

Der Mensch ist in sich zerrissen, weder ganz einer in ruhiger Übereinstimmung mit sich selbst, noch auch einfach zwei, ein Geist, der als Gast im Hause des Leibes wohnte, das ihm aber innerlich fremd bliebe und aus dem er auszöge wie der Reisende aus der Stätte, in der er die Nacht zugebracht hat. Zwischen den zwei Polen vollkommenen Einvernehmens mit sich selbst und vollkommener Selbstentfremdung schwankt der Mensch hin und her, ohne daß je einer von ihnen ganz wirklich würde. Je tiefer der Mensch seines eigenen Seins inne wird, um so heftiger spürt er die Unmöglichkeit, sich irgendwo auf die Dauer anzusiedeln. Er ist immer im Aufbruch. Kommt er in einem lieblichen Tal scheinbar zur Ruhe, so bezahlt er es mit der Oberflächlichkeit seines Lebens. Und stürzt er aus dem Ungenügen daran in die Unruhe des immer Neuen, so entgleitet ihm die Wirklichkeit, die er sich anzueignen nicht mehr die Zeit und die Kraft findet. Die Geschichte zeigt klar: wo beide Welten in harmonischer Eintracht sich durchdringen, da gewinnt das Irdische bald das Übergewicht; wo hingegen beide getrennt sich entgegenstehen, da hält der Mensch die überstarke Spannung nicht aus, und wiederum verblaßt das Göttliche und Geistige und eine profane, vordergründige und darum schale Welt bleibt zurück. Die Selbstentfremdung des Menschen ist eine Tatsache, eine furchtbare Tatsache. Aber sie entstammt nicht der Welt des Kapitalismus; sie ist nicht eine Folge bloß der abendländischen Kultur. Sie besteht, mehr oder weniger tiefgehend, mehr oder weniger auch empfunden, überall, wo es Menschen gab und gibt. Wo sie verschwunden zu sein scheint, da vegetiert der Mensch ohne Tiefe. Wo der Mensch bewußter wird, da reißt sie sich vor seinen Blicken erschreckend auf. Sie wird schmerzlicher in den christlichen Kulturen erfahren, weil das Christentum den Menschen ernster nimmt als jede andere Religion und weil es ihn nachdrücklich daran erinnert, daß er zu der vollkommenen Einheit mit sich selbst berufen ist, die er am Anbeginn einmal besessen, die er aber durch seine eigene Schuld verscherzt hat und aus eigener Kraft nicht wiederherstellen kann.

Denn die ursprüngliche und immer und zu allen Zeiten allein gemeinte Einheit des Menschen sollte so sich schließen, daß der Geist die Macht besäße, den Leib, den er beseelt, ganz in das eigene Selbstsein hineinzunehmen, ohne daß er aufhörte, Leib zu sein. Ja, erst so würde er vollkommen menschlicher Leib sein, weil er erst jetzt dem Menschen wirklich und restlos zu eigen gehörte. Aber seit dem ersten Fall hat der menschliche Geist die Kraft verloren, die zu dieser vollen Aufnahme des Leibes, zu seiner ganzen Aneignung erfordert wäre. Der Leib mit seinen eigenen Bestrebungen ist überstark geworden und zieht ihn mit seinem Gewicht herab, von sich selbst weg. Der Mensch ist nicht mehr ganz er selbst. Dieser in seiner Seinsmacht verminderte Geist ist nun immer in Gefahr, vom Leib für die eigenen Zwecke eingesetzt zu werden. Darum schlägt jede zu einfache Verleiblichung so

leicht in den Mißbrauch des Geistigen für die irdischen Interessen um. Aber ebenso ist eine leibfreie Geistigkeit ein Unding; der menschliche Geist vermag nur da voll auszuschwingen, wo der Leib seine Bewegung mitmacht. Der vermeintliche Aufstieg zu einer reinen Geistigkeit endet darum notwendig mit dem Absturz in die Ungeistigkeit. So bleibt auch im Verhältnis des Geistlichen und Weltlichen die Zweieinheit alles Menschlichen. Keine der beiden Mächte kann sich zur allein herrschenden aufdrängen, ohne selbst an diesem naturwidrigen Totalitarismus zugrunde zu gehen. Aber ebensowenig ist es ihnen gestattet, gleichgültig nebeneinander vorbeizuleben; sie brächten damit den Menschen in eine unerträgliche Zerrissenheit. Es bleibt ihnen aufgegeben, sich immer aufs neue auszugleichen und in Hinsicht auf das eine überweltliche Ziel friedlich gegeneinander abzugrenzen.

Somit vermag der Mensch hienieden nie zum ungestörten Einvernehmen mit sich selbst zu gelangen. Aber dieses vollkommene Selbstsein bleibt trotzdem das Ziel. Der ganze Sinn des irdischen Lebens liegt in der Vorbereitung auf die Verwirklichung dieses Reiches des Friedens und des Glückes, wo der Mensch ganz zu sich selber gekommen sein wird. Wie alles Personhafte vollzieht sich diese Vorbereitung als eigene Tat des Menschen und als Gnade in eins. Es ist die mühsame und hienieden nicht zu vollendende Aufgabe, Leben und Welt mit den göttlichen Kräften des Christentums zu durchdringen und zu verklären. Jedes Geschlecht muß sie aufs neue unternehmen und wird, irdisch gesehen, an ihr scheitern.

Trotzdem darf sich der Mensch nicht aus dem Irdischen herausziehen wollen und sich so seiner Aufgabe verweigern. Der Sinn des Scheiterns ist ein anderer. Aus der Selbstentfremdung zu sich selbst, aus der Zerrissenheit zur Einheit, aus der Sorge in die letzte Sicherheit gelangt der Mensch nur über Gott, weil er nur dort zu seinem eigenen Ursprung hinfindet und so endlich ganz zu sich selber kommt. In der Verklärung wird der Leib vollkommen dem Geist angehören, weil dieser selbst wieder in Liebe sich Gott ohne Vorbehalt anheimgegeben hat.

## Der Aufbau der Vereinten Nationen

Von PAUL ROTH

Der weltbedrohende Koreakonflikt hat den Begriff der Vereinten Nationen und ihres wichtigsten Organs, des Sicherheitsrates, auch vielen unpolitischen Menschen nahegebracht. Man weiß, daß unter diesem Namen ein Verband der meisten Staaten der Erde besteht, der, wie es im Eingang seiner Satzungen heißt, sich das Ziel gesetzt hat, „spätere Generationen vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal in unserem eigenen Leben der Menschheit unsägliches Leid gebracht hat". Man entsinnt sich vielleicht auch, daß 1920, am Ende des ersten Weltkrieges, auf Antrieb des damaligen amerikanischen Präsidenten Wilson der Völkerbund gegründet wurde, der ähnliche Ziele verfolgte und von dem die VN in der Tat vieles, auch einige

seiner Einrichtungen übernommen haben. Der Völkerbund hat jedoch den zweiten Weltkrieg nicht verhüten können; denn es fehlte ihm die Macht, Friedensbrecher niederzuhalten. Ob es den VN gelingen wird, diesen klar erkannten Mangel des Völkerbundes zu beheben, ist die bange Frage, die unsere Gegenwart mit Sorge erfüllt. Gelingt dies, so wird nicht nur das Ansehen der VN außerordentlich gehoben, sondern es wird auch die Grundlage für seine gesamte Tätigkeit gefestigt. Denn die VN stellen, was in der weiteren Öffentlichkeit kaum bekannt ist, eine vielfach gegliederte, riesige Organisation vor, die sich neben und außer ihrem nächsten Ziel der Kriegsverhütung mit der Förderung der Menschheit auf allen Gebieten des Geisteslebens, der Wirtschaft und Technik, des Gesundheitswesens und der Ernährung, des Arbeitsschutzes und der sozialen Fürsorge befaßt. Es verlohnt daher wohl, den Aufbau dieser Organisation in ihrer Gesamtheit zu überblicken.

Schon Jahre vor dem Kriegsende sind auf Seiten der alliierten Mächte Pläne, Programme und Organisationen für die Neuordnung der Welt nach dem Kriege geschaffen worden. Was die VN anbetrifft, so kann als ihr Ausgangspunkt die sogenannte Atlantik-Charta vom 12. August 1941 angesehen werden, jene Erklärung, die Präsident Roosevelt und Premierminister Churchill nach einem Zusammentreffen auf hoher See abgaben und der sich schon am 1. Januar 1942 24 weitere Staaten durch eine in Washington unterzeichnete gemeinsame Verpflichtung anschlossen. Außer Zielen, die unmittelbar mit der Kriegführung zusammenhängen, stellen diese beiden Erklärungen der Nachkriegszeit im wesentlichen drei Aufgaben, nämlich die Gewähr zu schaffen, daß alle Menschen in allen Ländern frei von Furcht und Mangel leben können, ferner eine volle Zusammenarbeit aller Nationen auf wirtschaftlichem Gebiet zu erreichen, insbesondere auch in Bezug auf Handel, Seeverkehr und Rohstoffquellen, und schließlich den Grundsatz zu verwirklichen, daß alle Mächte auf die Anwendung von Gewalt verzichten. Im Herbst 1944 wurden dann in Dumbarton Oaks in der Nähe von Washington mehrmonatige Besprechungen abgehalten, die zu einem späterhin der Charta der VN zugrunde gelegten Satzungsentwurf führten. Am 25. April 1945 traten auf Einladung der Vereinigten Staaten, die zugleich im Namen Großbritanniens, der Sowjetunion und Chinas erging, Delegationen von 50 Staaten in San Francisco zusammen und beschlossen dort die Charta der VN. Unter den Zwecken der VN steht in den Absätzen 1 und 2 des Artikels 1 die Kriegsverhütung und die Sicherung des Friedens an der Spitze. Im 3. Absatz wird aber als weiterer Zweck zugefügt: „eine internationale Zusammenarbeit zustande zu bringen zur Lösung internationaler Fragen wirtschaftlicher, sozialer, kultureller oder humanitärer Art".

Im Artikel 7 der Charta der VN sind ihre sechs Hauptorgane aufgezählt: die Generalversammlung, der Sicherheitsrat, der Wirtschafts- und Sozialrat, der Treuhänderrat, der Internationale Gerichtshof und das Sekretariat. Von diesen sechs Körperschaften sind die Generalversammlung als Gesamtvertretung aller Mitglieder und damit höchste Instanz sowie das Sekretariat als ständig arbeitendes Büro Organe, wie sie jede vereinsmäßige Organisation haben muß. Die Generalversammlung tagt jährlich. Jeder Mitgliedstaat hat

eine Stimme, unabhängig von seiner Größe oder seiner Leistung. Die Generalversammlung wählt auf jeder Tagung ihre Präsidenten und, auf Vorschlag des Sicherheitsrates, den Generalsekretär. Im Februar 1946 wurde der norwegische Außenminister Trygve Lie zum Generalsekretär für fünf Jahre gewählt und Ende 1950 gegen den Widerspruch der Sowjetunion wiedergewählt. Lake Success im Staate New York ist der Sitz des Generalsekretariats. Im Laufe des Jahres 1951 werden die VN jedoch in ihr neues Hochhaus im Stadtteil Manhattan in New York übersiedeln. Das Budget der VN, über das die Generalversammlung beschließt, beläuft sich auf 35 Millionen Dollar, die als Beiträge der Mitgliedstaaten eingehen.

Eigenartig und interessant sind die anderen vier Hauptorgane der VN. Zwei von ihnen sind aus dem Völkerbund übernommen, der Treuhänderrat und der Ständige Internationale Gerichtshof. Der Völkerbund hatte Kolonien und andere der Souveränität der Besiegten des ersten Weltkriegs unterstehende Gebiete unter seine Vormundschaft genommen, ihre Verwaltung Mandatsstaaten übertragen und eine Mandatskommission mit der ständigen Behandlung dieser Frage betraut. Der Treuhänderrat ist der Nachfolger dieser Mandatskommission. Treuhänder sind Großbritannien, Frankreich, Australien, Neuseeland, Belgien; die Mandatsländer sind hauptsächlich Gebiete in Mittelafrika. Der Treuhänderrat besteht je zur Hälfte aus Staaten mit Mandatsgebieten und ohne solche.

Mit dem Internationalen Gerichtshof haben die VN ein besonders wertvolles Erbe des Völkerbundes übernommen. Auch das Statut des Gerichtshofs ist mit unwesentlichen Änderungen beibehalten worden. Es bildet einen Teil der Charta der VN. Der Gerichtshof besteht aus 15 von der Generalversammlung der VN und dem Sicherheitsrat auf neun Jahre gewählten prominenten Völkerrechtlern aus den Mitgliedstaaten, wobei aber ein Staat nicht mehr als einen Richter stellen darf. Sitz des Gerichtshofs ist nach wie vor die Hauptstadt der Niederlande, Den Haag, und zwar der von Andrew Carnegie schon vor dem ersten Weltkrieg gestiftete Friedenspalast. Nur Staaten können vor dem Gerichtshof als Parteien auftreten. Seine Zuständigkeit erstreckt sich auf alle Rechtsstreitigkeiten auf dem Gebiete des Internationalen Rechts, wobei als Rechtsgrundlage nicht nur bestehende völkerrechtliche Abkommen, sondern auch das internationale Gewohnheitsrecht und die allgemeinen von zivilisierten Nationen anerkannten Rechtsgrundsätze gelten. Der Gerichtshof kann auch zur Abgabe von Rechtsgutachten angerufen werden.

Das wichtigste aller Organe der VN ist ohne Zweifel der Sicherheitsrat. Die Erfahrungen des Völkerbundes hatten gezeigt, daß ein Weltstaatenbund seine vornehmste Aufgabe, nämlich die Sicherung des Friedens, nicht erfüllen kann, wenn er nicht imstande ist, in gefährlichen Lagen rasch und mit überlegener Macht einzugreifen. Der Sicherheitsrat soll das Organ sein, das die VN hierzu instandsetzt. Daher ist ihm von vornherein die Befugnis übertragen, im Namen aller Mitglieder der VN zu handeln, wenn dies für die Aufrechterhaltung des internationalen Friedens erforderlich ist, und zwar mit Maßnahmen bis zum Einsatz von Luft-, See- und Landstreitkräften.

Der Sicherheitsrat besteht aus elf Mitgliedern. Fünf davon sind ständig, nämlich die Vertreter von China, Frankreich, Großbritannien, der Sowjet-

union und der Vereinigten Staaten. Die übrigen sechs werden von der Generalversammlung auf die Dauer von zwei Jahren gewählt. Beschlüsse des Sicherheitsrats in sachlichen, nicht rein formellen Fragen bedürfen aber zur Gültigkeit einer Mehrheit von wenigstens sieben Stimmen. Diese Mehrheit kann nur mit Zustimmung von mindestens einem Vertreter der ständigen Mitglieder erreicht werden. Also kann jeder dieser fünf Staaten einen Beschluß des Sicherheitsrats zu Fall bringen. Dies ist das berühmte Vetorecht des Sicherheitsrats, mit dem die Sowjetunion bekanntlich jahrelang einen so weitgehenden Mißbrauch getrieben hat, daß die Generalversammlung der VN Ende 1950 die Möglichkeit geschaffen hat, in besonderen Fällen bei wichtigen Beschlüssen die Generalversammlung einzuschalten, in der ein derartiges Vetorecht nicht besteht, sondern nur in entsprechenden Fällen eine Zweidrittelmehrheit erforderlich ist. Bereits in der Charta der VN ist vorgesehen, daß dem Sicherheitsrat ein militärischer Stab aus den Stabschefs der ständigen Mitgliedsstaaten zur Beratung, Unterstützung und Leitung strategischer Maßnahmen eingegliedert wird. Ferner sind ihm die 1946 von der Generalversammlung geschaffene Kommission für Atomenergie und eine vom Sicherheitsrat 1947 eingesetzte Kommission für die Regulierung und Beschränkung der Rüstungen — also eine Neuauflage der Abrüstungskommission des Völkerbundes — unterstellt. Alle Mitglieder der VN sollen dem Sicherheitsrat „bewaffnete Streitkräfte, Beistand und Erleichterungen unter Einschluß des Durchmarschrechts" zur Verfügung stellen, insbesondere auch „nationale Luftwaffenkontingente für eine gemeinsame internationale Zwangsaktion in unmittelbarer Bereitschaft halten".

Wirtschafts-, Sozial-, Kultur-, Erziehungs- und Gesundheitsfragen sind das Aufgabengebiet des letzten Organs der VN, des Wirtschafts- und Sozialrats. Vor ihn gehören also die Probleme der Neuordnung der Welt, welche die VN über die Frage von Krieg und Frieden hinaus in Angriff nehmen wollten; der Wirtschafts- und Sozialrat ist auch die Verbindungsstelle zwischen den VN und nicht weniger als elf Weltorganisationen ähnlichen Umfangs wie die VN selbst, die diesen als „Spezial-Organisationen" (specialised agencies) an- und eingegliedert sind und die sich mit den Fragen des Zuständigkeitsgebietes des Wirtschafts- und Sozialrats befassen. Dieser Rat, den 18 von der Generalversammlung gewählte Vertreter bilden, wirkt aber nicht nur durch Verbindung und Zusammenarbeit mit solchen Spezialorganisationen, sondern auch unmittelbar durch Untersuchungen, Berichte, Empfehlungen und Hilfeleistungen, insbesondere auch durch die bereits in der Charta der VN vorgesehenen Kommissionen. Zur Zeit bestehen deren elf, hauptsächlich für Wirtschafts-, Verkehrs-, Finanz- und soziale Fragen, aber auch für Bevölkerungsfragen und für Menschenrechte.

Eine Darstellung des Aufbaues der VN wäre unvollständig ohne eine Aufzählung und kurze Kennzeichnung der ihnen vertraglich angegliederten und in ihrer grundsätzlichen Tätigkeit auch unterstellten elf Spezialorganisationen.[1] Drei von ihnen sind älter als die VN selbst: Der Weltpostverein, die

[1] Die Sekretariate dieser Organisationen haben der Bitte um Auskunft und Übersendung von Material durchweg in liebenswürdiger Weise entsprochen.

Internationale Arbeitsorganisation und die Internationale Union für Telekommunikation.

Auf Anregung des deutschen Generalpostmeisters Stephan und auf Einladung der Schweizer Regierung traten 1874 die Vertreter von 22 Ländern in Bern zu dem ersten Weltpostkongreß zusammen und gründeten nach einem von Stephan vorgelegten Entwurf eine „Allgemeine Postunion", die 1878 den Namen Weltpostverein (Union postale universelle, Universal Postal Union) annahm. Bern ist seitdem bis heute der Sitz des Internationalen Büros des Weltpostvereins geblieben, während die im allgemeinen alle fünf Jahre stattfindenden internationalen Kongresse der Mitgliedstaaten in verschiedenen europäischen und außereuropäischen Städten tagen. Ein Exekutivausschuß tritt alljährlich in Bern zusammen. Die Kosten dieser Tagungen sowie des Berner Büros tragen die Mitgliedstaaten, deren Zahl bis 1950 auf 86 angewachsen war, womit der Weltpostverein die größte aller Weltorganisationen ist. Da die VN sechs Staaten (Deutschland, Japan, Spanien und spanische Kolonialgebiete) grundsätzlich ausschlossen, wurden diese auch im Weltpostverein suspendiert, als dieser sich auf dem Pariser Internationalen Postkongreß 1947 den VN als Spezialorganisation angliederte. Doch ist Japan seit 1949 bereits wieder Mitglied. Während früher eine einfache Beitrittserklärung zur Aufnahme in den Weltpostverein genügte, ist seit der Zugehörigkeit des Weltpostvereins zu den VN die Zustimmung einer Zweidrittelmehrheit für die Aufnahme erforderlich. Die fünf noch suspendierten Mitgliedstaaten führen ihren internationalen Postdienst dennoch nach den Vorschriften des Weltpostvereins durch, so daß dieser praktisch die ganze Erde umfaßt. Der formellen Wiederzulassung Deutschlands dürften keine grundsätzlichen Schwierigkeiten im Wege stehen.

Voraussetzung des Weltpostvereins ist seit seiner Stiftung ein sehr einfacher, in der praktischen Bedeutung aber sehr wertvoller Grundsatz: Das Gebiet sämtlicher Mitgliedstaaten bildet postalisch eine Einheit. Damit werden nur auf einzelnen Gebieten, zum Beispiel bei Geld- oder Wertsendungen ins Ausland, bei Zeitungsbezug aus dem Ausland und dergleichen, Spezialregelungen erforderlich. Für die Vereinfachung und Förderung des internationalen Verkehrs hat der auf deutsche Anregung hin entstandene, nunmehr über 75 Jahre bestehende Weltpostverein zweifellos sehr segensreich gewirkt.

„Der Weltfriede kann auf die Dauer nur auf sozialer Gerechtigkeit aufgebaut werden." So beginnt die Präambel der Verfassung der Internationalen Arbeitsorganisation (Organisation Internationale du Travail, International Labour Organization), die 1919 von der Versailler Friedenskonferenz ins Leben gerufen und dem Völkerbund als autonome Institution eingegliedert wurde. Sie nahm ihren Sitz in Genf und entwickelte sich unter tüchtigen Leitern in aufsteigender Linie, bis der zweite Weltkrieg ihr eine schwere Belastung brachte. Deutschland, Italien, Japan, die Sowjetunion und Spanien waren ausgetreten. Im Jahre 1940 verlegte der damalige Direktor Winand, später amerikanischer Botschafter in London, ihren Sitz nach Montreal in Kanada, von wo sie 1948 nach Genf zurückkehrte. Bereits 1946 war sie als Spezialorganisation der VN anerkannt worden.

Das ständige Organ der Internationalen Arbeitsorganisation ist das Internationale Arbeitsamt in Genf. Die jährliche Generalversammlung führt den Namen Internationale Arbeitskonferenz. Bei der 33. Konferenz in Genf im Sommer 1950 waren auch wieder Vertreter der deutschen Bundesrepublik als Beobachter anwesend. Ein zweiunddreißigköpfiger Verwaltungsrat tagt 3—4mal jährlich. In diesem wie in der Arbeitskonferenz verhält sich die Zahl der Regierungsvertreter zu der der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer wie 2 : 1 : 1. In den über 30 Jahren ihres Bestehens hat die Internationale Arbeitsorganisation auf dem Gebiete der sozialen Gesetzgebung, des Arbeitsschutzes, der Fragen von Arbeitslohn und Arbeitszeit, des Arbeitsschutzes für Frauen und Jugendliche, des Arbeitsmarktes und der Arbeitslosigkeit fruchtbare und wertvolle Arbeit geleistet, die eben nur dadurch möglich war, daß in dem internationalen Rahmen der Organisation die mit solchen Fragen verbundenen wirtschaftlichen Interessen in Übereinstimmung gebracht werden konnten. Die Ziele der Internationalen Arbeitsorganisation gehen aber über die Regelung sozialer und wirtschaftlicher Einzelfragen hinaus. Die „Erklärung von Philadelphia" vom Jahre 1944, die dort auf der 26. Internationalen Arbeitskonferenz angenommen wurde, entwickelt ein Programm der Grundsätze und der Politik der Internationalen Arbeitsorganisation. Es ist gekennzeichnet durch den Satz:

„Alle Menschen, gleichgültig welcher Rasse, welchen Glaubens und welchen Geschlechts, haben das Recht auf materiellen Wohlstand und geistige Entwicklung in Freiheit und Würde, in wirtschaftlicher Sicherheit und unter gleich günstigen Bedingungen."

Vertreter der deutschen Bundesrepublik sind seither wiederholt zu Beratungen der Internationalen Arbeitsorganisation als Beobachter eingeladen worden und haben außerdem 1949 an einer Konferenz zur Ausarbeitung eines Abkommens über den sozialen Schutz der Arbeitnehmer der Rheinschiffahrt teilgenommen, das die Schweiz, Frankreich, Deutschland, Belgien und die Niederlande abschlossen.

Im Jahre 1833 legten Gauß und Weber in Göttingen die erste telegraphische Verbindung vom Turm der Johanniskirche zum Physikalischen Institut. Wenige Jahre später wurde die neue Erfindung dem öffentlichen Verkehr nutzbar gemacht, und dies hatte bald den Abschluß internationaler Abkommen zur Folge, bis schließlich 1865 in Paris die Internationale Telegraphenunion mit 20 Mitgliedstaaten ins Leben trat. Zwanzig Jahre später bezog sie auch den internationalen Telephonverkehr ein. Ende des vorigen Jahrhunderts wurde die drahtlose Telegraphie zunächst zur Sicherung des Schiffsverkehrs eingeführt und 1906 in Berlin die erste Internationale Radiotelegraphische Konvention abgeschlossen. Die beiden genannten Verbände schlossen sich 1932 in Madrid zu der Internationalen Fernnachrichten-Union (Union Internationale des Télécommunications, International Telecommunication Union) zusammen. Den Satzungen dieser Union wurde auf der Konferenz in Atlantic City 1947 eine neue Fassung gegeben und zugleich deren Angliederung an die VN als Spezialorganisation beschlossen. Da auch Kolonialgebiete und Protektorate Mitglieder der Union sein können, ist ihre Mitgliederzahl mit 78 recht erheblich. Deutschland, Japan und Spanien sind noch ausgeschlossen. Sitz des Generalsekretariats ist Genf.

„Telekommunikation" umfaßt alle Formen der Verbreitung von Zeichen, Nachrichten oder Bildern durch Draht oder Radio, also auch das Fernsehen. Es ist verständlich, daß schon aus technischen Gründen auf diesem Gebiet internationale Vereinbarungen erforderlich sind, z. B. in der Verteilung der Wellenfrequenzen auf die einzelnen Landessender, bei der Westdeutschland bekanntlich sehr stiefmütterlich behandelt worden ist. Darüber hinaus bemüht sich die Union für Telekommunikation ständig um eine Verbesserung und Verbilligung des Nachrichtenfernverkehrs und seiner Anwendung zu gemeinnützigen Zwecken. Für Telegraphie, Telephonie und Radio bestehen hierbei drei besondere Kommissionen.

Während der Weltpostverein, die Internationale Arbeitsorganisation und die Internationale Union für Telekommunikation älter sind als die VN selbst, sind fünf weitere Weltorganisationen gewissermaßen parallel zu den VN entstanden, indem auch sie aus Beratungen und Konferenzen hervorgingen, die noch während der Kriegszeit durchgeführt wurden. Es sind dies die Organisation der VN für Wissenschaft, Erziehung und Kultur, die Organisation für Ernährung und Landwirtschaft, der Internationale Währungsfond, die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung und die Internationale Organisation für zivilen Luftverkehr.

Von diesen Organisationen verdient die gewöhnlich als Unesco bezeichnete Kulturorganisation (Organisation pour l'Education, la Science et la Culture, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) wegen ihres Aufgabengebietes besonderes Interesse, zumal sie seit Jahren in Mainz, Stuttgart und Düsseldorf Vertretungen unterhält, die Anfang 1951 in einem Büro in Wiesbaden vereinigt worden sind. Es ist ihr daher im vorjährigen Novemberheft dieser Zeitschrift ein besonderer Aufsatz gewidmet worden, auf den hier verwiesen werden darf. Sie nahm ihren Ausgang von einer Konferenz alliierter Erziehungsminister in London vom Jahre 1942, wurde 1945 ebenda begründet und 1946 den VN angeschlossen. Ihr Sitz ist Paris. Der Beitritt Deutschlands, der schon Ende vorigen Jahres im Bundestag in Bonn diskutiert wurde, dürfte die erforderliche Zweidrittelmehrheit der Mitgliedsstaaten finden. An der Generalversammlung in Florenz im Sommer 1950 nahmen bereits deutsche Vertreter teil.

„Zwei Drittel der Bevölkerung der Welt sind unterernährt." Diese Feststellung traf eine Konferenz von 44 Staaten, die im Frühjahr 1943 in Hot Springs in Virginia zusammengetreten war, um über Fragen der Ernährung und Landwirtschaft zu beraten. Daher setzte sich die Internationale Organisation für Ernährung und Landwirtschaft (Organisation Internationale pour l'Alimentation et pour l'Agriculture, Food and Agriculture Organization of the United Nations), die als erste der neugegründeten Spezialorganisationen der VN im Oktober 1945 in Quebec ins Leben trat, das Ziel, die Ernährungslage und den Lebensstandard in ihren Mitgliedstaaten zu heben und zu diesem Zweck die Produktion landwirtschaftlicher Erzeugnisse und auch ihre Verteilung zu verbessern. In der Tat steht es außer Zweifel, daß bessere Produktionsmethoden die landwirtschaftliche Erzeugung der ganzen Welt erheblich steigern und dadurch dem gesamten Wirtschaftsleben einen Auftrieb geben könnten.

Die Welternährungsorganisation ist wohl auch bemüht, akuten Notständen in der Ernährungslage abzuhelfen, und eine besondere Kommission hat die Aufgabe, die Welternährungslage zu überwachen und notfalls Maßnahmen im internationalen Rahmen vorzuschlagen. Im allgemeinen ist es aber die Aufgabe der Welternährungskommission, durch Forschung, Beratung und technische Hilfe die Methoden der landwirtschaftlichen Produktion zu verbessern und dadurch ihren Ertrag zu steigern. Kommissionen und Experten sind in diesem Sinn in zahlreichen Ländern tätig. Statistische und fachliche Veröffentlichungen dienen dem gleichen Zweck. In Rom, Genf und Kairo arbeiten ständige Büros. Zu beachten ist dabei, daß das Aufgabengebiet der Organisation nicht nur Agrarprodukte in engerem Sinn, sondern auch Waldwirtschaft, Fischerei, Schädlingsbekämpfung und nicht zuletzt die Verbesserung der Lebensverhältnisse der landwirtschaftlichen Bevölkerung umfaßt. Deutschland — ebenso Spanien — gehören seit dem November 1950 der Organisation an.

Der Internationale Währungsfonds (Fonds Monétaire International, International Monetary Found) und die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (Banque Internationale pour la Reconstruction et le Developpement, International Bank for Reconstruction and Development) sind komplementäre Organisationen. Sie verdanken beide ihre Entstehung dem im Juli 1944 in Bretton Woods auf Einladung der Vereinigten Staaten zusammengetretenen Kongreß; sie haben mehrere leitende Beamte gemeinsam und haben ihren Sitz in demselben Haus in Washington. Mitglieder der Internationalen Bank müssen zuvor Mitglieder des Währungsfonds sein, und die rund 50 Mitgliedsstaaten haben vielfach bei beiden Institutionen dieselben Vertreter. Das gemeinsame Ziel der durch die Konferenz von Bretton Woods geschaffenen Organisationen war die Ordnung der Weltwirtschaft nach dem Kriege. Ihre Aufgaben im einzelnen ergänzen sich zwar, sind aber verschieden.

In dem Jahrzehnt vor dem zweiten Weltkrieg war die Weltwirtschaft in völlige Unordnung geraten, was sich besonders auf dem Gebiete der Währungen im internationalen Verkehr in Abwertungen und Devisenzwangswirtschaft äußerte. Dem sollte für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg durch Errichtung eines internationalen Währungsfonds vorgebeugt werden, der Ende Dezember 1945 ins Leben trat. Zunächst soll der Fonds die Stabilität der Währungen sichern, indem die Paritäten festgelegt werden, die von den einzelnen Mitgliedstaaten nicht mehr eigenmächtig und willkürlich geändert werden dürfen. Um dies zu ermöglichen, hat die Organisation — und daher ihr Name — einen Fonds aus Beiträgen ihrer Mitglieder geschaffen, die nach ihrer finanziellen Stärke gestaffelt sind und zwischen einer halben Million Dollar und 2¾ Milliarden Dollar (USA) liegen und von denen 25% in Gold oder in Dollars, der Rest in Landeswährung hinterlegt werden muß. Nach der Höhe der Beitragsquoten richtet sich auch das Stimmrecht der Mitglieder. Aus diesen Mitteln gibt der Währungsfonds Devisendarlehen an seine Mitglieder, und die hiefür erhobenen Gebühren decken den größten Teil der Verwaltungskosten des Fonds.

Aufgabe des Währungsfonds ist also die Sicherung des internationalen Zahlungsausgleichs. Kriegskosten- und Kriegsschädenfragen fallen nicht

unter seine Aufgaben. Hierfür wurde gleichzeitig die Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung gegründet, die langfristige Darlehen für produktive Zwecke, für Wiederaufbau und Entwicklung geben und vermitteln soll. Politische und caritative Zwecke sind hierbei ausgeschlossen. Das Bankkapital wird durch zu 20 % eingezahlte Anteile der Mitglieder aufgebracht, die ähnlich wie bei dem Währungsfonds gestaffelt sind. An der New Yorker Börse hat die Bank schon 1947 mit gutem Erfolg Obligationen über eine viertel Milliarde Dollar aufgelegt. Der Betrag der an 20 Staaten gegebenen oder garantierten Anleihen hatte Ende 1950 eine Milliarde Dollar überschritten. Darunter befinden sich folgende europäische Staaten: Belgien, Dänemark, Finnland, Jugoslawien, Luxemburg, die Niederlande und die Türkei.

Die verwaltungsmäßige Organisation der beiden Körperschaften ist ähnlich. Ein Gremium von Direktoren, 14 an der Zahl beim Währungsfonds, 12 bei der Bank, von denen je fünf von den Staaten mit den höchsten Beiträgen entsandt werden und deren Stimmrecht den Beiträgen der Staaten entspricht, die sie vertreten, bildet die ständige geschäftsführende Stelle und leitet den umfangreichen technischen Apparat. Höchste Instanz ist die normalerweise einmal im Jahr tagende Versammlung der als Gouverneure bezeichneten Vertreter der Mitgliedstaaten.

Jahrhunderte hindurch ist die Freiheit der Meere eine politische und völkerrechtliche Frage gewesen, die viele Kriege zur Folge gehabt hat. Sollte sich dieser Streit wiederholen und nun die Luft, die Gott allen Menschen gab, ein Mittel zu Herrschaftsgelüsten werden? Eine Botschaft mit diesen Gedankengängen richtete Präsident Roosevelt im November 1944 in Chicago an eine Konferenz für Luftverkehr, die eine internationale Organisation schaffen sollte, um den im Kriege in so riesenhafter Weise entwickelten Luftverkehr für die Nachkriegszeit und im Interesse des Friedens zu regeln.

Die Konferenz von Chicago war nicht der erste Versuch dieser Art. Schon die Friedenskonferenz von 1919 hatte eine Internationale Kommission für Luftschiffahrt eingesetzt, und in Havana war 1928 eine Panamerikanische Konvention für Luftschiffahrt abgeschlossen worden. Die Konferenz von Chicago schuf nun eine umfassende Internationale Organisation für zivilen Luftverkehr (Organisation de l'Aviation Civile Internationale, International Civil Aviation Organization), die zunächst als provisorische Organisation tätig war, 1947 offiziell ins Leben trat und sich den VN als Spezialorganisation anschloß. Sie arbeitet eng zusammen mit verwandten Organisationen wie der Internationalen meteorologischen Organisation und dem Weltpostverein und hat ihren Sitz in Montreal in Canada.

Es liegt auf der Hand, daß ein Gebiet wie der Luftverkehr, der seiner Natur nach über die Ländergrenzen hinausgreift, einer internationalen Regelung bedarf. Seine technische Entwicklung und Vereinheitlichung, die Ausbildung des Personals, die Erhöhung der Sicherheit durch Erforschung des Luftraumes und durch Errichtung von Wetter- und Radiostationen, die internationale Verständigung über Rechts-, Zoll- und Paßfragen — alles das sind Probleme, die sich nur im internationalen Rahmen lösen lassen, wobei auch regionale Regelungen, z. B. für die Gebiete Nordatlantik, Europa, Mittelmeer u. a. bestehen. Mit Recht hat der Präsident des Rates Dr. Warner — die

Organisation hat die übliche Einteilung in Generalversammlung, Rat und Generalsekretariat — bemerkt: „Keine Nation könnte innerhalb ihres Gebiets und mit eigenen Mitteln den zivilen Luftverkehr so sicher, zuverlässig, wirtschaftlich und nützlich gestalten, als wenn sie mit ihren Nachbarn zusammenarbeitet."

Zu den acht behandelten Spezialorganisationen der VN treten nach dem Weltkrieg drei weitere, die von den VN ins Leben gerufen wurden, und zwar für Gesundheitswesen, Flüchtlingsfragen und Handel.

Im Juli 1946 berief der Wirtschafts- und Sozialrat eine Internationale Gesundheitskonferenz nach New York ein, die die Gründung einer Weltgesundheitsorganisation (Organisation Mondiale de la Santé, World Health Organization) sowie deren Verfassung beschloß und eine Interimistische Kommission einsetzte, deren Arbeit durch die rasche und erfolgreiche Bekämpfung einer Choleraepidemie in Ägypten Ende 1947 bekannt wurde. Die Organisation selbst trat erst am 9. April 1948 ins Leben, wurde aber in der Folge mit 75 Mitgliederstaaten zu einer der größten Spezialorganisationen der VN. Der Gründungstag soll als Welttag der Gesundheit begangen werden.

Wie so viele Weltverbände der VN faßt auch die Weltgesundheitsorganisation ihre Aufgabe nicht als eine rein fachtechnische auf, sondern gliedert sie ein in die große Aufbauarbeit der VN. Die Gesundheit selbst wird in ihrer Verfassung definiert als „vollständiges körperliches, geistiges und soziales Wohlbefinden", also nicht etwa nur als Freisein von Krankheit, und die so definierte Gesundheit wird als eines der Grundrechte des Menschen erklärt, ihre Verwirklichung bei allen Völkern als eine wesentliche Bedingung für Frieden und Sicherheit in der Welt angesehen. Demgemäß erstrebt die Weltgesundheitsorganisation nicht nur eine defensive Bekämpfung von Krankheiten, sondern eine möglichst weitreichende Förderung des gesundheitlichen Niveaus aller Völker. Die Gliederung der Organisation ist die übliche mit der als „Weltversammlung der Gesundheit" bezeichneten alljährlichen Generalversammlung, einem Exekutivrat und einem Sekretariat mit dem ständigen Sitz in Genf.

In ihrer Tätigkeit unterscheidet die Weltgesundheitsorganisation technische und operative Dienste. Die technischen Dienste betreffen Aufgaben wie die Standardisierung der Medikamente, Beobachtung und Statistik epidemischer Krankheiten, insbesondere Untersuchungen von parasitären und Viruskrankheiten, und eine Reihe periodischer Publikationen. Der operative Dienst umfaßt vor allem die Maßnahmen des allgemeinen Gesundheitsstandes durch Beratung, Belehrung und zweckmäßige Organisation des Gesundheitswesens, durch die Bekämpfung von Weltkrankheiten wie Malaria, Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten, durch Förderung des Gesundheitschutzes von Mutter und Kind, der Volksernährung und der geistigen Hygiene. Eine regionale Einteilung der Welt in die sechs Gebiete Südostasien, Östliches Mittelmeer, Amerika, Europa, Afrika und Westpazifischer Raum, je mit besonderem Büro, soll die Arbeit der Organisation nachhaltiger gestalten.

Schon die bolschewistische Revolution von 1917 und der erste Weltkrieg hatten das Problem der Flüchtlinge und der Rückführung von Kriegsgefangenen aufgeworfen, und mit dem Namen des großen Nansen verknüpfen sich die Bestrebungen, diesen Menschen in ihrer Not zu helfen, Bestrebungen, die dann vom Völkerbund aufgenommen wurden. Der zweite Weltkrieg brachte in vervielfachtem Maße die gleichen Schrecken mit sich, vor allem infolge der Verschleppung von Millionen von Arbeitskräften aus den besetzten Gebieten nach Deutschland, und nach dem Kriege durch die brutale Austreibung von Deutschstämmigen aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn, jener „ordnungsgemäßen Umsiedlung deutscher Bevölkerungsteile", die Truman, Stalin, Churchill und Attlee in dem Potsdamer Abkommen vom 2. August 1945 als notwendig anerkannten.

Als die Armeen der Alliierten in Deutschland einrückten, fanden sie dort etwa 8 Millionen ausländischer Flüchtlinge und Verschleppter vor. In wenigen Monaten hatte über die Hälfte von ihnen Deutschland verlassen, wobei die UNRRA (United Nations Relief and Reconstruction Agency) und zahlreiche caritative Organisationen mitwirkten. Ende Dezember 1945 beschloß die Generalversammlung der VN die Errichtung einer Internationalen Flüchtlingsorganisation (Organisation Internationale pour les Réfugiés, International Refugee Organization), die am 1. Januar 1947 ihre Arbeit mit einer Vorbereitenden Kommission und im August 1948 endgültig aufnahm. Sie übernahm noch etwa anderthalb Millionen Flüchtlinge mit dem Ziel, sie ihrer alten oder einer neuen Heimat zuzuführen. Ende 1950 waren von diesen noch rund 300000 zu betreuen. Bis zu dem für den 31. März 1951 vorgesehenen Abschluß der Tätigkeit der Organisation hofft man, auch diese bis auf etwa 100000 unterbringen zu können. Ein von den VN eingesetztes Hohes Kommissariat für Flüchtlingsfragen wird von 1951 ab diese Aufgaben zu übernehmen haben. Nach wie vor besteht dabei eine enge Zusammenarbeit mit caritativen, insbesondere auch mit christlichen Organisationen. Die Mittel der Flüchtlingsorganisation stammen aus Beiträgen der 20 Mitgliedsstaaten. Ihr erstes Budget belief sich auf über 150 Millionen Dollar, von denen die Vereinigten Staaten etwa die Hälfte trugen.

Die Flüchtlingsorganisation bezweckt nach ihrer Verfassung vom 15. Dezember 1946 nur die Unterstützung von Angehörigen der alliierten Mächte. Von ihrer Hilfe sind nicht nur „Kriegsverbrecher, Quislinge und Verräter", sondern auch Deutsche überhaupt ausgeschlossen. Der Haß, der aus diesen Bestimmungen und ihrer Formulierung spricht, ist verständlich, aber bedauerlich. Es hat Jahre gedauert, bis man auf alliierter Seite aufhörte, das in seinem Umfang und in seiner menschlichen Not nicht minder bedeutsame und tragische deutsche Flüchtlingsproblem zu ignorieren.

Die wirtschaftliche Weltkrise der dreißiger Jahre, deren Auswirkungen auch zu der verhängnisvollen Machtergreifung des Nationalsozialismus in Deutschland wesentlich beigetragen haben, hatte eine zunehmende Zerrüttung des internationalen Handels mit sich gebracht. Zollerhöhungen, Ein- und Ausfuhrbeschränkungen, Währungsabwertungen, Kontingentierungen waren die Symptome dieser Desorganisation. Versuche zur Abhilfe wie die vom Völkerbund einberufene Weltwirtschaftskonferenz in London 1933 blieben ohne Erfolg. Während die Initiative der Vereinigten Staaten noch im

Weltkrieg mit den Konferenzen von Hot Springs und Bretton Woods die zukünftigen Organisationen für die Neuordnung der Ernährungswirtschaft und des Geldwesens vorbereitet hatte, kam es erst nach dem Kriege zu entsprechenden Maßnahmen auf dem noch schwierigeren Gebiete des Welthandels, und zwar durch die Anfang 1946 von dem Wirtschafts- und Sozialrat vorgenommene Einsetzung einer Vorbereitenden Kommission zur Ausarbeitung der Satzungen eines Welthandelsverbandes. Auf Grund der Vorarbeiten dieser Kommission beschlossen die Vertreter von 53 Staaten im März 1948 in Havana die Satzungen der Internationalen Handelsorganisation (Organisation Internationale du Commerce, International Trade Organization), die jedoch noch nicht in Kraft ist, da die erforderliche Zahl von Ratifikationen der beteiligten Staaten noch nicht vorliegt.

Die Vorbereitende Kommission hatte aber 1947 außerdem in Genf ein „Allgemeines Abkommen über Zolltarife und Handel" von 23 Staaten zustande gebracht, dem sich in den folgenden Jahren zahlreiche weitere Staaten anschlossen. In Verhandlungen in Annecy in den Savoyer Alpen 1949 und in Torquay in England Ende 1950 wurde die schwierige Materie der Zollangleichung und des Zollabbaus weiter gefördert. In Torquay waren 32 Mitgliedstaaten des Abkommens und sieben weitere Staaten, darunter auch die Deutsche Bundesrepublik vertreten. Die geschäftsführende Stelle ist, bis die Welthandelsorganisation selbst ins Leben tritt, eine von der Konferenz in Havana eingesetzte Interimistische Kommission, deren Sekretariat seinen Sitz in Genf hat.

Das Ziel der Internationalen Handelsorganisation kann kurz zusammengefaßt werden als Steigerung der Herstellung, des Verbrauchs und des internationalen Warenaustauschs, insbesondere durch Abbau der Zollschranken und anderer Hemmungen des Welthandels.

Aus unserem Überblick ergibt sich, daß die ganze Welt von einem Netz von Organisationen umspannt ist, die vom Unterricht bis zum Postverkehr, von der Bekämpfung von Epidemien bis zur Hebung der Landwirtschaft, von der Regelung von Wirtschaft und Verkehr bis zum Arbeitsschutz dahin wirken, internationale Gemeinschaft zu wecken oder zu fördern, Mängel und Nöte in der ganzen Welt zu beheben und die Spuren zu tilgen, die der zweite Weltkrieg hinterlassen hat. Dabei ist ein wesentliches Ziel, Spannungen in der menschlichen Gesellschaft zu beseitigen, die zu Katastrophen und Kriegen führen können. In diesem Sinne arbeiten alle diese Organisationen an der großen Aufgabe ihrer Zentralorganisation, der VN, mit. Die Mitglieder aller dieser Organisationen sind im großen ganzen dieselben. Ihre Zahl liegt im allgemeinen zwischen 50 und 70, und mit wenigen Ausnahmen umfassen sie die große Mehrheit aller Staaten der Erde. Der Groll, der zum Ausschluß von Deutschland, Japan und Spanien führte, dürfte in absehbarer Zeit ganz überwunden sein. Wie bereits erwähnt, arbeitet Deutschland praktisch in mehreren Weltorganisationen heute schon wieder mit.

In Organisationen, die Freiheit und Menschenwürde zu ihrer Losung gemacht haben, würden sowjetische Staaten eigentlich nicht hinein gehören. Die politische Konstellation im Weltkrieg und am Ende des Weltkrieges und der seltsame Irrtum, kommunistische Staaten für demokratisch zu halten,

haben nun aber zu ihrer Zulassung geführt. Die Sowjetunion gehört sogar zu den bevorrechteten Mitgliedern der VN. Den meisten Spezialorganisationen der VN ist die Sowjetunion jedoch nicht beigetreten. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, daß der hemmungslose kommunistische Imperialismus jede Einmischung anderer Stellen, wie sie mit einer solchen Mitgliedschaft verbunden ist, als störend empfinden muß. Dagegen haben die sowjetischen Satellitenstaaten die Genehmigung — oder den Auftrag — erhalten, auch solchen Spezialorganisationen der VN beizutreten, denen die Sowjetunion nicht angehört. Polen und die Tschechoslowakei gehören sogar allen Spezialorganisationen der VN an, und die weißrussische sowie die ukrainische Sowjetrepublik sind nicht nur für sich Mitglieder der VN, sondern, wie die Sowjetunion selbst, auch der Weltgesundheitsorganisation und der Internationalen Union für Telekommunikation.

Der einzelne wird mit der Tätigkeit aller dieser Organisationen unmittelbar nur selten in Berührung kommen, ja, von der Existenz der meisten von ihnen überhaupt nichts wissen. Das ist begreiflich, weil es sich um Verbände von Staaten handelt. Wenn diese Verbände eine Maßnahme treffen, etwa über die Einführung technischer Normen oder die Regelung von Zollfragen, so wird die Durchführung im allgemeinen im Wege von Landesgesetzen und -verordnungen in Erscheinung treten. Das ändert aber an der weltweiten Bedeutung dieser Organisationen und an der Größe ihrer Ziele nichts. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend und erfreulich, daß sich die Weltverbände in der Regel nicht nur eine organisatorische Einzelaufgabe setzen, vielmehr ihr Sonderziel, sei es die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse, die Hebung des gesundheitlichen Niveaus, die Bekämpfung von Unwissenheit, Not und Hunger, als wesentlichen Beitrag ansehen zu dem großen Ziel der VN, der Sicherung des Friedens.

Die traurige Gegenwartslage der Welt ist die, daß der Friede gesichert werden muß durch Rüstungen, also, potentiell wenigstens, durch Kriegsvorbereitungen. Sicher ist, daß eine Macht, die den Frieden gefährdet, nur durch Macht im Zaume gehalten werden kann. Aber letzten Endes liegt die Sicherung des Friedens in der Gesinnung, in den Herzen der Menschen. Der Heilige Vater so gut wie Präsident Truman haben diese Wahrheit mehr als einmal ausgesprochen. Daß die VN mit ihrem die ganze Welt umfassenden Aufbau diese Gesinnung im Geiste der Humanität schaffen wollen, ist ein großes, jeder Förderung wertes Ziel. Für Christen und christliche Staaten besteht aber hierbei eine noch weitergehende Pflicht, wie sie in dem Pakt der Heiligen Allianz von 1815 mit den Worten ausgedrückt ist, „ihre gegenseitigen Beziehungen auf die erhabenen Wahrheiten zu gründen, die uns die Religion des göttlichen Heilands lehrt".

# Geschichtlichkeit und Legalität des jüdischen Prozesses gegen Jesus

Von JOSEF BLINZLER[1]

Von den Fragen, die in das Forschungsgebiet des Neuen Testamentes fallen, findet gegenwärtig kaum eine andere mehr das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit als die Frage nach dem geschichtlichen Verlauf und dem juristischen Charakter des Prozesses Jesu. Diese Erscheinung hat verschiedene Gründe. An erster Stelle ist hier die Tatsache zu nennen, daß sich in unseren Tagen, nahezu 1900 Jahre nach dem Zusammenbruch des altjüdischen Staatswesens, wieder ein neuer selbständiger Staat Israel gebildet hat. Seither ist christlicherseits verschiedentlich die Erwartung ausgesprochen worden, die israelische Regierung als die ideelle Nachfolgerin der altjüdischen Synedrialregierung werde den Prozeß Jesu wieder aufnehmen und das seinerzeit gefällte ungeheuerliche Fehlurteil einer Revision unterziehen. Einen formellen Antrag dieser Art hat anfangs 1949 ein holländischer Jurist dem israelischen Jusitzministerium zugehen lassen, und dieses soll eine Prüfung der Angelegenheit versprochen haben. Ein zweiter Umstand, der unser Thema besonders aktuell werden ließ, war die große antisemitische Welle der jüngsten Vergangenheit. Als man nach 1945 daran ging, jene Zeitbewegung zu analysieren, wurde von jüdischer Seite wiederholt der Standpunkt vertreten, der moderne Antisemitismus sei letzten Endes nichts anderes als eine Auswirkung der christlichen These, daß die Juden am Tode Jesu Christi schuldig seien. Im April 1947 veröffentlichte beispielsweise das zionistische Organ „La Terre Retrouvée" einen Aufsatz mit dem Titel „La meurtrière tradition du déicide". Darin wurde erklärt, von jener christlichen These führe eine gerade Linie bis hin zu den Gaskammern von Auschwitz. Solange die Christenheit nicht aufhöre, dieses Ferment des Hasses in ihrer sogenannten Religion der Liebe zu pflegen, so lange werde der Antisemitismus in der Welt nicht auszurotten sein. Auf die Haltlosigkeit dieser Ableitung kann hier nicht eingegangen werden; es sei nur vermerkt, daß es einen Antisemitismus schon gegeben hat, längst bevor das Christentum entstand, und daß sich die modernen Antisemiten keineswegs durch ihre christliche Gesinnung auszeichnen. Aber natürlich nahm die christliche Forschung solche Behauptungen zum Anlaß, dem Problem der jüdischen Verantwortung für den Kreuzestod Christi ein erhöhtes Maß von Aufmerksamkeit zu schenken.

Indes lassen nicht bloß diese mehr äußeren und zufälligen Tatsachen den Prozeß Jesu als ein besonders zeitgemäßes und vordringliches Thema erscheinen, sondern auch ein rein inner-wissenschaftlicher Vorgang. Ein gro-

[1] Vortrag, gehalten am 23. 5. 1950 anläßlich einer Feier der Thomas-Akademie in Passau. Die Literatur- und Quellennachweise sowie eine ausführlichere Begründung seiner Thesen gibt der Verfasser in einem Buch, das demnächst unter dem Titel „Der Prozeß Jesu" im Verlag des Katholischen Bibelwerkes Stuttgart erscheint.

ßer Teil der Bibelgelehrten ist nämlich in den letzten Jahren zu der Überzeugung gelangt, daß die herkömmliche Auffassung vom Todesprozeß Jesu nicht mehr haltbar sei. Während die katholische Forschung im allgemeinen immer noch unbeirrt an der überlieferten Anschauung festhält, haben sich heute in den Reihen der übrigen Forscher in der Hauptsache zwei nur wenig voneinander abweichende Ansichten herausgebildet. Die eine Richtung behauptet: Jesus wurde nicht, wie die herkömmliche Auslegung will, vom jüdischen und vom römischen Gericht verhört und verurteilt, sondern nur vom römischen Gericht. Die andere, gemäßigtere Richtung dagegen sagt: Jesus wurde zwar vor seiner Überführung an das römische Gericht durch das jüdische Synedrium verhört, aber dieses Verhör war kein Prozeß mit Todesurteil, sondern nur eine Voruntersuchung zum Zweck der Materialbeschaffung für das Statthaltergericht. Diese zweite These wird, um wenigstens einige der wichtigsten Namen zu nennen, vertreten von dem Franzosen Maurice Goguel, den Amerikanern Burnett Scott Easton und Richard Wellington Husband, von den Engländern Herbert Danby und F. Crawford Burkitt, von den Deutschen Paul Fiebig-Leipzig und Walther Bienert-Halle, von den jüdischen Forschern Walther von Hauff und Elias Bickermann sowie von Joseph Klausner, Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem, schließlich auch von dem katholischen Gelehrten J. Imbert, Professor am Institut Catholique in Paris.

Die erste, radikalere These, wonach jüdischerseits überhaupt kein Verhör Jesu stattgefunden hat, geht zurück auf Hans Lietzmann, den 1942 verstorbenen Professor für alte Kirchengeschichte an der Universität Berlin. Lietzmann hat seine These 1931 in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen und damit großes Aufsehen erregt, zumal seine Studie in verschiedenen Organen auszugsweise abgedruckt wurde. Während aber das Interesse der breiteren Öffentlichkeit damals bald wieder abflaute, ist die wissenschaftliche Diskussion um die von Lietzmann angeschnittenen Probleme noch immer nicht zum Stillstand gekommen. Heute wird sein Standpunkt nicht bloß von den bedeutendsten Vertretern der protestantischen Bibelwissenschaft wie dem Hallenser Erich Klostermann und den beiden Vertretern der Formgeschichtlichen Schule Rudolf Bultmann-Marburg und dem 1947 verstorbenen Heidelberger Martin Dibelius grundsätzlich geteilt, sondern — verständlicherweise — auch von allen jüdischen Autoren. Sämtliche in den letzten Jahren erschienenen Prozeßmonographien zeigen sich von Lietzmann beeinflußt, so das 863 Seiten umfassende, aber doch mehr breite als tiefe Werk des amerikanischen Juden Hyman E. Goldin „The Case of the Nazarene reopened" (New York 1948), ferner das 1949 in New York erschienene Buch „Why Jesus died?" von Pierre van Paassen, einem aus Holland stammenden und in den USA lebenden Protestanten, zum Teil auch das 1947 zu New York in 2. Auflage erschienene und in Amerika sehr bekannt gewordene Buch des aus Rußland emigrierten jüdischen Gelehrten Solomon Zeitlin „Who crucified Jesus?".

Die Situation ist demnach so, daß heute nicht bloß jüdische, sondern auch namhafte christliche Gelehrte den Standpunkt vertreten, ein Todesprozeß gegen Jesus sei einzig und allein vom römischen Statthalter Judäas durchgeführt worden. Diese Situation hatte offenbar auch Staatskommissar Dr. Philipp Auerbach im Auge, als er 1950 kurz vor Ostern über den Bayerischen Rundfunk erklärte, die Wissenschaft habe den Nachweis erbracht, daß das Judentum mit der Kreuzigung Jesu nichts zu tun gehabt habe.

Es ist daher wohl angezeigt, einmal diese heute weitverbreitete Ansicht unter die kritische Lupe zu nehmen. Denn bei allem Respekt vor der Autorität eines Lietzmann oder Bultmann, entscheidend ist in der Wissenschaft nicht das Gewicht der Namen, sondern das der Argumente. Wer Jesus Christus verurteilt und hingerichtet hat, ist eine rein historische Frage und muß als solche, d. h. auf historisch-kritischem Wege untersucht werden. Dabei macht sich die katholische Forschung rückhaltlos den Standpunkt zu eigen, zu dem sich der 1949 verstorbene verdienstvolle Erforscher des Rabbinismus, Professor Paul Fiebig, bekannt hat, als er 1932 in einem Aufsatz über den Jesusprozeß schrieb: „Es ist heutzutage ganz selbstverständlich, daß die Wissenschaft die Berichte der Evangelien völlig vorurteilslos untersucht, das heißt, lediglich mit dem Bestreben, zu ermitteln, was geschichtliche Wirklichkeit war. Die Wissenschaft hat weder ein Interesse daran, die Juden hinsichtlich des Todes Jesu zu belasten und die Römer zu entlasten, noch umgekehrt, die Römer zu belasten und die Juden zu entlasten. Was Pilatus tat, ist kein Grund, sämtliche Römer aller Zeiten dafür verantwortlich zu machen. Was Kaiphas und die sonstigen jüdischen Oberen jener Zeit getan haben, ist kein Grund, das gesamte jüdische Volk jener Zeit oder gar späterer Zeiten bis zur Gegenwart dafür verantwortlich zu machen."

Jeder, der die Evangelien auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß nach ihrer Darstellung die Geschehnisse des Karfreitags kurz zusammengefaßt folgendermaßen verlaufen sind: In der Nacht vom Donnerstag auf Freitag wurde Jesus in einem Garten des Ölberggeländes durch ein vom jüdischen Synedrium ausgeschicktes Verhaftungskommando gefangengenommen und zunächst zum Exhohenpriester Annas, dann zum amtierenden Hohenpriester Kaiphas gebracht, in dessen Haus sich das Synedrium, die höchste jüdische Regierungs- und Justizbehörde, versammelt hatte. Bei der nun stattfindenden Gerichtsverhandlung ergaben die Zeugenaussagen keine Übereinstimmung, worauf Kaiphas, als der Präsident des Synedriums, Jesus direkt fragte, ob er der Messias, der Gottessohn sei. Als Jesus diese Frage feierlich bejahte, verurteilte man ihn einstimmig als Gotteslästerer zum Tode. Dann übergab man ihn dem Gericht des römischen Statthalters Pontius Pilatus, der nach längerem Zögern Jesus als einen Aufrührer, der die jüdische Königswürde anstrebe, zum Kreuzestod verurteilte und das Urteil sofort durch seine Soldaten auf einem Hügel außerhalb Jerusalems vollstrecken ließ. Die Quellen unterscheiden also deutlich zwei Prozesse, einen religiösen Prozeß vor dem jüdischen Gericht und einen politischen Prozeß vor dem Statthalter-

gericht. Wie konnte da die Meinung aufkommen, daß ein Prozeß vor dem jüdischen Gericht überhaupt nicht stattgefunden habe?

Die Antwort ist einfach: Lietzmann und Genossen verwerfen den evangelischen Bericht über die Synedrialverhandlung als unhistorisch. Diese schwerwiegende Behauptung glauben sie durch drei Argumente sichern zu können.

Das erste Argument lautet: Glaubwürdig ist im ersten Teil der evangelischen Passionsgeschichte lediglich der Bericht über die dreimalige Verleugnung Jesu durch Petrus; denn dieser Bericht geht offensichtlich auf den Apostel selbst zurück; er kann nicht erfunden sein, da er einen maßgebenden Mann der Urgemeinde schwerstens belastet. Der angeblichen Verhandlung vor dem Synedrium dagegen hat weder Petrus noch sonst ein greifbarer Zeuge beigewohnt; also ist dieser Bericht unglaubwürdig.

Dazu sei Folgendes festgestellt: Es ist ein unbilliges Verfahren, die Annahme eines Berichtes davon abhängig zu machen, ob wir für das betreffende Geschehen einen bestimmten Augenzeugen namentlich angeben können. Auf wie viele Dokumente und Berichte müßte bei starrer Durchführung dieses Grundsatzes die Geschichtsforschung verzichten! Zudem ist es nicht so, daß wir in unserm Fall gar keine Namen anführen könnten. Schon zur Zeit des Jesusprozesses gab es wenigstens zwei Mitglieder des Synedriums, die Jesus günstig gesinnt waren: Nikodemus und Joseph von Arimathaia. Diese beiden Männer waren ganz bestimmt in der Lage, den Aposteln über den wesentlichen Verlauf der Gerichtsverhandlung zuverlässige Auskunft zu geben, ob sie nun der Verhandlung selbst beigewohnt haben oder nicht. Außerdem wissen wir aus der Apostelgeschichte, daß sich schon bald eine beträchtliche Anzahl von Priestern und Pharisäern der christlichen Gemeinde angeschlossen hat (Apg 6, 7; 15, 5). Es gab also für die Jünger eine Fülle von Möglichkeiten, sich über die Vorgänge bei jener denkwürdigen Gerichtsverhandlung zuverlässige Auskunft zu verschaffen, und für den, der sich die Glieder der Urgemeinde als Menschen und nicht als blutlose Schemen vorzustellen gewohnt ist, kann es keine Frage sein, daß sie nach der Kreuzigung Jesu nichts unversucht ließen, Näheres über die letzten Stunden ihres Meisters und die Hintergründe seiner Verurteilung zu erfahren. Schon diese Überlegungen lassen Lietzmanns erstes Argument als wenig stichhaltig erscheinen. Es bricht vollends in sich zusammen, wenn man die Berichte über die dreimalige Verleugnung des Petrus näher ansieht. Diese Berichte sind nach Lietzmann allein glaubwürdig. Aber eben diese Berichte erzählen unter anderem auch, daß die Synedristen bald nach Jesu Verhaftung beim Hohenpriester zusammengekommen sind, daß die Diener die Nacht im Hof des Hohenpriesterpalastes verbrachten und daß Petrus sich nachts heimlich unter die Dienerschaft gemischt hat. Streicht man nun mit Lietzmann den Bericht über die Synedrialverhandlung aus dem Evangelium, dann geben diese Petrusstücke Rätsel über Rätsel auf. Wenn Jesus vom Synedrium nicht verhört und verurteilt wurde, warum kamen dann die Synedristen überhaupt mitten in der Nacht zusammen? Sollten sie wirklich ihren Schlaf nur deswegen ge-

opfert haben, um sich den gehaßten Mann einmal anzusehen? Warum halten sich die Diener des Hohenpriesters bis zum Morgengrauen im Hof des Palastes auf, statt nach erledigtem Auftrag nach Hause zu gehen? Welchen Zweck verfolgt Petrus damit, daß er sich in der Nähe des Palastes aufhält, wenn nicht den, zu erfahren, was die im Palast versammelten Oberen über seinen Herrn beschließen werden? Wir sehen, die Verleugnungsberichte, deren Glaubwürdigkeit auch von der radikalen Kritik nicht in Zweifel gezogen wird, setzen klar voraus, daß eine nächtliche Verhandlung des Synedriums gegen Jesus stattgefunden hat; sie erhärten damit die Glaubwürdigkeit der Berichte über eine solche Verhandlung und lassen Lietzmanns Zweifel daran als völlig unbegründet erscheinen.

Das zweite Argument der modernen Autoren lautet: Zur Zeit Jesu verfügte die jüdische Behörde über unbeschränkte Kapitalgerichtsbarkeit. Hätte das Synedrium Jesus als Gotteslästerer zum Tode verurteilt, dann hätte es ihn nach mosaischem Recht steinigen lassen. Nun aber wurde Jesus am römischen Kreuz hingerichtet; also hat das jüdische Gericht kein Todesurteil gesprochen.

Die Behauptung, daß die Juden zur Zeit der römischen Besatzung völlig frei Todesurteile verhängen und vollstrecken konnten, ist heute kaum mehr zu halten. Den Nachweis dafür haben vor allem der protestantische Gelehrte Friedrich Büchsel-Rostock und Urban Holzmeister S. J.-Rom erbracht. Das einzige Vorkommnis, das für Lietzmanns Ansicht sprechen könnte, ist die Steinigung des Stephanus, von der die Apostelgeschichte (7, 54—60) erzählt. Aber schon diese Erzählung läßt es als fraglich erscheinen, ob die Hinrichtung des Stephanus wirklich ein Akt legaler Justiz und nicht vielmehr ein Akt tumultuarischer Volksjustiz und eine Kompetenzüberschreitung seitens der Juden war. Daß tatsächlich nur die letztere Deutung möglich ist, bestätigen biblische und außerbiblische Zeugnisse. Nach Joh 18, 31 haben die Juden beim Jesusprozeß vor dem Statthalter erklärt: „Uns ist nicht erlaubt, jemanden zu töten"; das kann nur heißen: Wir haben zwar das Recht jemand zum Tod zu verurteilen, das Recht zur Vollstreckung eines Todesurteils aber ist uns genommen. In keiner Provinz haben die Römer den einheimischen Gerichten völlig freie Hand in der Kapitalgerichtsbarkeit gelassen. Das jus gladii mußten sie sich schon im Hinblick auf die sattsam bekannte Grausamkeit und Unzuverlässigkeit der einheimischen, zumal der orientalischen Volksgerichte vorbehalten. Seit 1930 besitzen wir verschiedene Urkunden, die uns über die Rechtsverhältnisse in der römischen Provinz Kyrenaika in erfreulichem Maße Aufschluß geben. Diese Dokumente zeigen, daß es dort zwar einheimische Gerichte gegeben hat, die sowohl Zivil- wie Strafsachen behandeln konnten, daß aber die Kapitalgerichtsbarkeit dem römischen Statthalter zustand. Zwei Beispiele aus der jüdischen Geschichte lassen erkennen, daß die Rechtsverhältnisse in der römischen Provinz Judäa im wesentlichen dieselben waren. Über beide Vorfälle berichtet ein Zeitgenosse, der jüdische Geschichtsschreiber Flavius

Josephus. Als der Hohepriester Annas II., ein Sohn des aus den Evangelien bekannten Annas, im Jahre 62 nach dem Tode des Prokurators Festus die Vakanz des Statthalterpostens dazu benutzte, den Herrenbruder Jakobus und einige andere Christen durch das Synedrium verurteilen und steinigen zu lassen, wurde er durch den neuen Prokurator Albinus sofort zur Rede gestellt und durch König Agrippa II., der die Aufsicht über den Tempel und das Recht der Ernennung der Hohenpriester innehatte, seines Amtes enthoben. Der Josephusbericht über diese Vorfälle enthält zwar eine Reihe von Unklarheiten, so viel aber ist sicher, daß Annas durch die Hinrichtung jener Christen seine Machtbefugnis überschritten hatte. Das gleiche ergibt sich aus dem Fall des Unglückspropheten Jesus ben Hanan. Dieser seltsame Mann war mehrere Jahre vor der Zerstörung Jerusalems unter unaufhörlichen Weherufen über Stadt und Tempel Tag um Tag durch die Straßen Jerusalems gezogen und daraufhin endlich von den Juden festgenommen worden. Diese geißelten ihn und lieferten ihn an den Prokurator Albinus aus, der den Unglücklichen bis zum Sichtbarwerden der Knochen auspeitschen ließ, aber schließlich für einen Wahnsinnigen hielt und freigab. Mit der Auslieferung dieses Menschen an den Prokurator konnten die Synedristen doch nur den Zweck verfolgen, ihn durch die römische Behörde hinrichten zu lassen. Drohungen gegen den Tempel galten als Gotteslästerung und somit als Kapitalverbrechen. Das Synedrium konnte also wohl die Geißelungsstrafe, nicht aber die Todesstrafe vollziehen. Diese Rechtslage wird zu allem Überfluß noch durch eine alte jüdische Überlieferung bestätigt. Der Talmud sagt nämlich an mehreren Stellen, daß den Juden vierzig Jahre vor dem Untergang des Tempels „die Gerichte über das Leben" genommen worden seien. Die Zahl 40 ist wohl runde Zahl, in Wirklichkeit muß der Verlust der richterlichen Vollgewalt schon bei Übernahme Judäas in die römische Provinzverwaltung im Jahre 6 n. Chr. erfolgt sein.

Steht somit fest, daß das Synedrium zur Zeit Jesu Todesurteile nicht vollstrecken konnte, dann ist es nicht mehr angängig, mit Lietzmann und anderen zu sagen: Jesus ist am römischen Kreuz gestorben, also kann er nicht von den Juden verurteilt worden sein. Vielmehr erweist sich die evangelische Darstellung als durchaus einleuchtend und vertrauenswürdig, wonach die Juden Jesus zunächst vor ihrem eigenen Gericht verurteilt, dann aber zum Zweck der Vollstreckung des Todesurteils an das Statthaltergericht weitergegeben haben.

Das dritte Argument der modernen Autoren stützt sich auf die Tatsache, daß das jüdische Gerichtsverfahren, wie es nach den Evangelien gegen Jesus durchgeführt wurde, in schreiendem Widerspruch steht zu den Prozeßregeln der Mischna. Die Mischna, die im 2. Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt wurde, enthält im Traktat Sanhedrin peinlich genaue Anweisungen, wie ein Kapitalprozeß vor dem großen Synedrium zu führen ist. Mißt man nun den jüdischen Prozeß gegen Jesus an diesen Anweisungen, dann stellt man eine

unglaublich große Zahl von Formfehlern und Rechtswidrigkeiten fest. Nur einige Beispiele:

Nach der Mischna dürfen Kapitalprozesse nur bei Tage verhandelt werden: Jesus wurde in einer Nachtsitzung verhört und gegen Morgen verurteilt.

Ausdrücklich verboten sind in der Mischna Gerichtsverhandlungen am Vortag eines Sabbats oder eines Feiertags. Da der jüdische Tag von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang gerechnet wurde und Jesu Todestag ganz sicher ein Freitag war, fiel die nächtliche Synedrialverhandlung gegen Jesus auf den Vortag eines Sabbats und — nach Johannes — gleichzeitig auf den Vortag eines Feiertages, nämlich des Paschafestes. (Nach den Synoptikern fiel sie auf das Paschafest selbst, an welchem natürlich erst recht kein Gericht gehalten werden durfte [vgl. Apg 12, 4b], aber wahrscheinlich ist die johanneische Datierung der synoptischen vorzuziehen.)

Zwischen der Gerichtsverhandlung und der Verkündigung des Todesurteils mußte nach der Mischna ein ganzer Tag eingeschaltet werden, damit die Richter Zeit hatten, sich ihre Entscheidung nochmals zu überlegen. Jesus aber wurde schon am Schluß der einen nächtlichen Verhandlung verurteilt.

Nach der Mischna war nur derjenige der Gotteslästerung überführt, der den Gottesnamen unter Verwünschungen deutlich ausgesprochen hatte. Da Jesus derartiges nicht getan hat, hätte er nicht als Gotteslästerer verurteilt werden können.

Die Zeugen in einem Kapitalprozeß mußten vor ihrer Vernehmung ausdrücklich ermahnt und verwarnt werden; ob dies bei den Zeugen im Jesusprozeß geschah, ist zum mindesten fraglich. Falsche Zeugen mußten nach der Mischna zur Rechenschaft gezogen werden; wer ein falsches Zeugnis abgelegt hatte, erlitt dieselbe Strafe, die für das dem Angeklagten vorgeworfene Vergehen vorgeschrieben war; die Männer, die gegen Jesus ausgegesagt hatten, wurden aber offenbar nicht weiter behelligt.

Nach der Mischna durften Zeugen nicht an der Urteilsfällung beteiligt sein; die Synedristen konnten also als Zeugen der angeblichen Gotteslästerung Jesu rechtens kein Urteil sprechen; es hätten wenigstens zwei von ihnen aus dem Richterkollegium ausscheiden müssen, um als Zeugen zu fungieren. Die Evangelien erzählen nicht, daß dies im Falle Jesu geschehen ist.

Bei Kapitalsachen hatten zuerst die jüngeren, dann die älteren Synedristen ihr Votum abzugeben, damit jene nicht durch die Entscheidung der älteren beeinflußt würden. Kaiphas aber verkündet zuerst öffentlich, wie er selbst über die Schuldfrage denkt und läßt erst dann die anderen abstimmen.

Nach Markus haben alle anwesenden Synedristen für die Todesstrafe gestimmt. Das jüdische Gesetz kennt aber die merkwürdige Bestimmung, daß der Angeklagte frei ausgeht, wenn alle Richter ihn für schuldig erkennen. (Der Gesetzgeber nimmt an, daß in einem solchen Fall nicht alle den Angeklagten entlastenden Momente berücksichtigt worden sind.) Demnach hätte Jesus nach der Verhandlung sofort freigelassen werden müssen.

Genug der Beispiele. Man hat insgesamt 27 Verstöße gegen die jüdische Prozeßordnung feststellen zu können geglaubt. Aber eine bestimmte Zahl läßt sich nicht nennen, da sich ja aus den sehr knappen Berichten der Evangelien der tatsächliche Verlauf des Prozesses nicht in allen Einzelheiten rekonstruieren läßt. Doch sind schon die sicher nachweisbaren Abweichungen vom mischnischen Recht ernst genug und verlangen eine Erklärung.

Hier setzt nun Lietzmann und die von ihm angeführte Forschergruppe ein. Sie sagen sich: Es ist schlechterdings undenkbar, daß ein jüdisches Gericht sich in so offenbarer Weise über die Bestimmungen seines eigenen Rechtssystems hinwegsetzen konnte; also müssen die evangelischen Berichte über diese Verhandlung Fälschungen, antijüdische Erfindungen sein. So zuletzt wieder Hyman E. Goldin und Pierre van Paassen. Gegen diese Ansicht hat der englische Jude Montefiore treffend eingewendet, daß es zu allen Zeiten illegale Prozesse gegeben habe und kein Mensch daran denke, die Berichte über solche kurzerhand zu verwerfen. Was die Evangelien über die abgelehnten Zeugen erzählen, sieht übrigens keineswegs wie antijüdische Erfindung aus.

Die weniger radikale Forschergruppe nimmt an, das Synedrium sei zwar zusammengetreten, aber nicht um einen Prozeß gegen Jesus durchzuführen, sondern nur um in einer Voruntersuchung das dem Prokurator zu unterbreitende Anklagematerial zusammenzustellen. Bei einer bloßen Voruntersuchung war man nicht an die Prozeßregeln der Mischna gebunden. Diese vor allem von dem amerikanischen Philologen und Historiker Richard Wellington Husband mit vieler Gelehrsamkeit verteidigte und nun auch von dem Katholiken Imbert übernommene Auffassung ist mit einem einzigen Satz aus den Angeln zu heben: In Mk 14,64 steht ein Todesurteil, also ist das Vorhergehende ein Prozeß.

Eine dritte Gruppe von Forschern, als deren Wortführer der italienische Rechtsanwalt Giuseppe Rosadi gelten kann — sein 1904 erschienenes Buch „Il processo di Gesù" ist 1933 in 14. Auflage herausgekommen und in alle Kultursprachen übersetzt worden — betrachtet den Synedrialprozeß gegen Jesus als ein von Anfang bis Ende illegales Verfahren. Dieser Auffassung stimmt die traditionelle kirchliche Exegese ausdrücklich oder stillschweigend zu. Auch der bereits erwähnte holländische Jurist, der die Wiederaufnahme des Prozesses Jesu beantragt hat, steht auf diesem Standpunkt und ebenso der französische Rechtsgelehrte Jacquenot, der 1949 im Rahmen der Maison du Droit an der Pariser Rechtsfakultät den Prozeß Jesu auf seine juristische Haltbarkeit geprüft hat. Ob diese Anschauung aber richtig ist, unterliegt schon von vornherein starkem Zweifel. Man darf nämlich nicht übersehen, daß das Synedrium bei der Zeugenvernehmung sich offensichtlich streng an die gesetzlichen Normen gehalten hat. Die Zeugenaussagen wurden verworfen, weil sie nicht übereinstimmten. Dazu kommt die einfache Überlegung, daß die Synedristen es nicht hätten wagen dürfen, einen

derart gesetzwidrig geführten Prozeß an den römischen Prokurator zur Bestätigung oder Revision weiterzuleiten.

Wenn nun aber weder Lietzmann noch Husband noch Rosadi recht haben, wie sind dann die festgestellten Abweichungen von den Regeln der Mischna zu beurteilen? Darauf ist zu antworten: Die in der Mischna enthaltenen Vorschriften waren für das Synedrium der Zeit Jesu überhaupt nicht verbindlich. Mit einer solchen Möglichkeit haben schon in der Vergangenheit einige Forscher gerechnet, z. B. der Bamberger Exeget Georg Aicher in seinem Buch „Der Prozeß Jesu", Bonn 1929, und Joseph Klausner, der Verfasser des ersten modernen Jesusbuches in hebräischer Sprache (eine deutsche Übersetzung erschien 1934 in 2. Auflage unter dem Titel „Jesus von Nazareth"). Eine Überprüfung des einschlägigen Materials läßt es aber nicht bloß als möglich, sondern als gewiß erscheinen, daß das Strafrecht der Mischna für das Synedrium der Zeit Jesu keine Geltung gehabt hat.

Der Beweis sei in kurzen Umrissen angedeutet. Die Mischna wurde gegen Ende des 2. Jahrhunderts durch Rabbi Jehuda ha-Nasi redigiert und gibt im Traktat Sanhedrin die Rechtsanschauungen des Gerichtshofes von Jabne wieder, der ein Kollegium von Schriftgelehrten mit rein pharisäischer Rechtsanschauung war. Zwischen der Zeit Jesu und der Abfassung des Traktats Sanhedrin liegt nun ein Ereignis, das die politischen, religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse Judäas völlig umgestaltet hat: der Untergang des altjüdischen Staatswesens und des jüdischen Tempels im Jahre 70 n. Chr. Im gleichen Jahre verschwand eine bis dahin machtvolle jüdische Partei aus der Geschichte, der Sadduzäismus. Die Sadduzäer hatten im Synedrium von Jerusalem eine maßgebliche Rolle gespielt; sowohl der Priester- wie der Laienadel, also die Hohenpriester und Ältesten der Bibel, waren sadduzäisch eingestellt, während die Schriftgelehrten, die dritte Gruppe des Synedriums, sich zur pharisäischen Richtung bekannten. Es steht aber fest, daß die Sadduzäer ein anderes Strafrecht hatten als die Pharisäer, und zwar unterschied es sich, wie Josephus überliefert, von diesem in zweifacher Hinsicht. Erstens hielten sich die Sadduzäer eng an den Buchstaben des mosaischen Gesetzes und ignorierten die von den Pharisäern daneben noch für verbindlich erklärte Väterüberlieferung. Zweitens war das sadduzäische Strafrecht außerordentlich hart, während sich das pharisäische durch Milde und Humanität auszeichnete. Die entscheidende Frage ist nun: Welches der beiden rivalisierenden Rechtssysteme war für das Synedrium der Zeit Jesu verbindlich, das sadduzäische oder das pharisäische? Darauf ist zu antworten: Das Synedrium von Jerusalem hielt sich an den sadduzäischen Strafkodex. Wir besitzen keinen einzigen Beleg dafür, daß es das milde pharisäisch-mischnische Recht berücksichtigt hat, wohl aber wenigstens einen unzweideutigen Beleg dafür, daß es nach sadduzäisch-alttestamentlichem Recht vorgegangen ist. Es handelt sich um ein im Talmud festgehaltenes Kindheitserlebnis des Rabbi Eleazar ben Zadok, der etwa um 100 n. Chr. gewirkt hat. Eleazar war als kleiner Knabe, auf den Schultern seines Vaters

reitend, Zeuge gewesen, wie eine wegen Unzucht verurteilte Priestertochter auf Reisigbündeln verbrannt wurde. Der Vorfall gehört unzweifelhaft in die Zeit des zweiten Tempels, wahrscheinlich in die Regierungszeit Agrippas I. (41—44). Bei dieser Hinrichtung ist das große Synedrium — nur dieses kommt als Gerichtshof in Frage — offenkundig nach sadduzäischem Recht vorgegangen. Die Sadduzäer, die nur das geschriebene Gesetz des Alten Testamentes anerkannten, vertraten eine buchstäbliche Auslegung der Vorschrift Leviticus 21, 9, wonach eine der Unzucht überführte Priestertochter zu verbrennen war. Die Pharisäer hingegen und mit ihnen die Mischna forderten eine humanere Art der Verbrennung. Sie bestand darin, daß man der verurteilten Person geschmolzenes Blei durch den Mund in den Körper einflößte. Diese Hinrichtungsform galt als humaner, weil sie die körperliche Integrität des Hingerichteten nach außen hin wahrte, ein Punkt, auf den die Pharisäer überhaupt großen Wert gelegt haben. Sie war auch mit weit geringeren Schmerzen verbunden, weil der Delinquent vorher mit einem Tuch erstickt zu werden pflegte. Es handelte sich also mehr um eine sinnbildliche Verbrennung. Jene Priestertochter nun wurde nach der harten sadduzäisch-biblischen Methode hingerichtet. Das beweist schlagend, daß das Synedrium der vierziger Jahre trotz seines starken pharisäischen Einschlags nach dem sadduzäischen Strafsystem Recht gesprochen hat.

Wir können demnach mit aller Zuversicht behaupten: Diejenigen im Prozeß Jesu vom Synedrium scheinbar nicht eingehaltenen Mischnavorschriften, die eine menschlichere, den Angeklagten begünstigende Tendenz verraten und die keinen unmittelbaren Ansatzpunkt im mosaischen Gesetz haben, tragen rein pharisäischen Charakter und haben zur Zeit Jesu im Synedrialverfahren keine Geltung gehabt. Dazu gehört das Verbot, bei Nacht Gericht zu halten, die Vorschrift, daß ein Todesurteil erst am Tage nach der Verhandlung gefällt werden darf, und die damit zusammenhängende, daß am Vortag eines Sabbats oder Feiertags ein Kapitalprozeß nicht geführt werden darf; ferner sind hierher zu rechnen die Bestimmungen, daß als Gotteslästerer nur gilt, wer den Gottesnamen unter Verwünschungen deutlich ausgesprochen hat, daß zuerst die jüngeren Synedristen ihr Votum abzugeben haben und daß ein einstimmiges Todesurteil dem Angeklagten Straffreiheit gewährt. Alles, was man bisher im Prozeß Jesu im Hinblick auf die Mischna als Irregularität ansprechen wollte, stand demnach offenbar in vollem Einklang mit dem damals geltenden Recht, das ein sadduzäisches Recht war und die pharisäisch-humanitären und im Alten Testament nicht begründeten Besonderheiten der Mischna nicht kannte oder nicht anerkannte.

Die Auffassung, daß die Synedristen einen formell legalen Prozeß geführt haben, findet übrigens ihre Bestätigung in der Tatsache, daß die alte Kirche, die es an bitteren Vorwürfen gegen das Judentum wegen der Hinrichtung Jesu wahrlich nicht hat fehlen lassen, in ihrer Polemik niemals den Vorwurf erhoben hat, die jüdischen Richter hätten im Falle Jesu gesetzliche Bestimmungen mißachtet.

Damit ist auch dem dritten Argument der modernen Autoren der Boden entzogen. Man darf nicht mit Lietzmann oder Husband sagen: Da es undenkbar ist, daß das jüdische Gericht sich eine solche Masse von Formfehlern hat zuschulden kommen lassen, müssen die evangelischen Berichte über diese Verhandlung erdichtet sein, oder muß es sich bei dieser Verhandlung um eine inoffizielle Voruntersuchung ohne Urteilsspruch gehandelt haben. Die Sachlage ist vielmehr die, daß auch von der Mischna her kein Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Evangelienberichte unternommen werden kann. Die moderne jüdisch-protestantische Auffassung widerspricht der Bibel sowie den neueren Erkenntnissen auf dem Gebiet der römischen und jüdischen Rechtsgeschichte.

Sie widerspricht auch, was merkwürdigerweise durchweg übersehen wird, einer der drei ältesten außerchristlichen Nachrichten über den Tod Jesu. Der römische Geschichtsschreiber Tacitus erwähnt zwar in der bekannten Stelle der Annalen (15, 44, 4), wo er im Zusammenhang seiner Schilderung des Brandes der Stadt Rom unter Nero auf Christus zu sprechen kommt, lediglich, daß Christus während der Regierung des Kaiser Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Aber Tacitus hatte in diesem Zusammenhang nicht den geringsten Anlaß, den Anteil des Judentums an der Hinrichtung Jesu zu vermerken, falls er überhaupt davon gewußt haben sollte. Auch Flavius Josephus spricht in dem (hinsichtlich seiner Echtheit umstrittenen) Jesuszeugnis im 18. Buch seiner Archäologie nur vom Todesurteil des Pilatus, weil eben dieses Urteil Jesu Hinrichtung unmittelbar nach sich gezogen hat; allerdings fügt Josephus hinzu, daß Pilatus die Kreuzesstrafe über Jesus auf Anzeige (endeixei) der jüdischen Vornehmen verhängt habe. Weit weniger bekannt, aber nicht weniger wichtig ist ein drittes Zeugnis, nämlich der Brief, den der Syrer Mara bar Sarapion, ein sonst nicht näher bekannter Stoiker, etwa um das Jahr 100 n. Chr. oder etliche Jahrzehnte später an seinen in Edessa studierenden Sohn gerichtet hat. Darin wird unter anderem erwähnt, daß die Juden ihren weisen König hingerichtet hätten, worauf ihnen von Gott zur Strafe ihr Reich weggenommen worden sei. Mit dem weisen König kann Mara nur Jesus von Nazareth meinen, mit dem Strafgericht, das über die Juden nach und infolge der Hinrichtung jenes Königs hereinbrach, nur die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. Der syrische Stoiker hat also Kenntnis von dem Messiastitel, der bei Jesu Verurteilung eine Rolle gespielt hat, und er ist davon überzeugt, daß die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu auf seiten der Juden lag. Da bei Mara keine Spur eines christlichen Einflusses nachzuweisen ist, bildet seine Notiz ein wertvolles Zeugnis dafür, daß um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts auch nichtchristliche Kreise den Juden eine maßgebliche Beteiligung an der Hinrichtung Jesu zugeschrieben haben. So widerlegt auch diese alte Nachricht die Behauptung, die evangelischen Berichte über die Synedrialverhandlung gegen Jesus seien eine christliche Erfindung.

Aber nicht bloß die modern-kritische, sondern auch die konservativ-traditionelle Ansicht über den jüdischen Prozeß gegen Jesus bedarf nach dem Gesagten einer Korrektur. Die bisher mehr oder weniger entschieden vorgetragene Meinung, daß das Synedrium im Verfahren gegen Jesus die legalen Formen verletzt hat, ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Sowohl die Verhaftung als auch die Verhandlung stand nach allem, was wir wissen, in vollem Einklang mit dem damals geltenden Recht. Die Schuld des Synedriums liegt nicht hier, sondern anderswo. Darüber zum Schluß noch ein kurzes Wort.

Es läßt sich nicht mehr mit voller Sicherheit ausmachen, ob das von den Juden über Jesus gefällte Todesurteil juristisch einwandfrei war, d. h. ob die Synedristen damit, daß sie Jesu Messiasbekenntnis als Blasphemie erklärten, ein ihrer Überzeugung und dem geltenden Strafgesetz entsprechendes Urteil abgaben. Die Tatsache, daß sonst nie ein Messiasprätendent wegen Blasphemie belangt wurde, legt eine verneinende Antwort nahe. Anderseits ist nicht zu übersehen, daß Jesu Äußerung durch den Wortlaut (Berufung auf Ps 110 und Dan 7) sowie durch die Umstände (hilflose Lage des Gefangenen) den Charakter eines qualifizierten Zeugnisses bekam. Außerdem war zur Zeit Jesu nachweisbar der Begriff der Blasphemie sehr weit gefaßt. Es bleibt also die Möglichkeit, daß die Mitglieder des Synedriums subjektiv überzeugt waren, Jesus habe durch seine Äußerung das Verbrechen der Blasphemie begangen. Immerhin ergibt sich bei genauer Würdigung aller Umstände: Einem gewissenhaft und leidenschaftslos urteilenden Gericht, auch wenn es sich zu Jesu Messiasanspruch ungläubig verhielt, hätten wenigstens Zweifel kommen müssen, ob wirklich der Tatbestand des Verbrechens gegeben war. Wenn trotzdem das ganze oder doch fast das ganze Synedrium für schuldig stimmte, so läßt das auf starke Voreingenommenheit der Richter gegen den Angeklagten schließen. Ganz klar tritt aber die böswillige Einstellung der Synedristen im weiteren Verlauf der Ereignisse zutage. Sie haben Jesus vor dem römischen Statthalter als Judenkönig, das heißt als jüdischen Thronprätendenten verklagt. Diese Beschuldigung war nicht etwa eine bloße Übersetzung, sondern eine bewußte Entstellung der ihrem eigenen Urteil zugrundeliegenden Anklage. In der Erkenntnis, daß sie mit der Anklage wegen Gotteslästerung beim Statthalter nichts ausrichten würden, haben sie der Anklage eine politische Fassung gegeben, obwohl sie wissen mußten, daß Jesus mit seiner Messiasidee nie und nimmer politische Umsturzgedanken verknüpft hatte. Daß es den jüdischen Gegern Jesu nicht um das — sei es auch falsch verstandene — Recht, sondern um die Vernichtung Jesu um jeden Preis zu tun war, ergibt sich endlich aus ihrem Bemühen, eine freie und ordnungsgemäße Urteilssprechung durch Pilatus zu verhindern, indem sie diesen durch Drohungen einschüchterten und so zur Abgabe eines Verdammungsurteils zwangen.

Zu den auf diese Weise schuldig gewordenen Juden gehören zwei Gruppen, die damaligen Mitglieder des Synedriums und die gegen Jesus demonstrierende Volksmenge aus Jerusalem. Neben diesen Juden ist der römische

Statthalter Pilatus für den Tod Jesu verantwortlich. Er hat das entscheidende Todesurteil gefällt. Da er dies aber erst nach langem Sträuben und unter dem Druck der fanatischen Menge tat, ist seine Gesamtschuld geringer als die der genannten Juden, eine Auffassung, die vom Evangelisten Johannes (19, 11) schon Jesus selbst in den Mund gelegt wird.

Jesu Tod auf Golgotha war also geschichtlich gesehen nicht das unvermeidliche Ergebnis gewisser tragischer Umstände, nicht ein bloßer Justizirrtum, auch nicht, wie Rosadi meinte, ein förmlicher Privatmord, sondern ein klarer Fall von Justizmord.

Gleichwohl hat der Herr während seines Todesleidens für seine Mörder gebetet: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23,34). Dieses Gebet spricht von der Unwissenheit der Widersacher Jesu nicht in dem Sinn, als hätten diese schuldlos irrig gehandelt. Denn wenn keine Schuld vorlag, bedurfte es auch keiner Fürbitte. Das Gebet setzt die Schuld der für Jesu Tod Verantwortlichen voraus, es ruft aber Gottes Barmherzigkeit an, um von ihr Verzeihung für die Schuldigen zu erwirken.

Diese Haltung des Herrn sollte der Christenheit stets von neuem zu denken geben. Sie allein schon macht deutlich, wie unchristlich, ja widerchristlich es wäre, wollten die Christen von heute den Nachkommen jener schuldig gewordenen Menschen im Hinblick auf die Geschehnisse des Karfreitags mit Gefühlen des Hasses und der Abneigung begegnen. Zudem sieht der gläubige Christ die Schuldfrage noch in einem ganz anderen Licht als der bloße Historiker. So groß und so wirklich die Schuld der Richter und Henker Jesu Christi gewesen ist, wir, die wir uns durch das Blut des gekreuzigten Herrn erlöst wissen, erkennen jene Schuld in einem tieferen Sinn doch auch als eine felix culpa, eine glückbringende Schuld, aus der nach Gottes Ratschluß aller Welt das Heil erwachsen ist.

## Auf Sternensuche im Pamirgebiet

Von NIKOLAUS GURJEW

(Fortsetzung)

Im Jahre 1936 verlegten wir unsere Forschungsarbeit in die Nähe von „Hadschi-obi-garm", auf deutsch „Heiliges heißes Wasser". Dieser Punkt lag am Steilufer über dem Fluß Masar, einem linken Nebenfluß des Warsop. Wir bauten unsere Station auf 2600 Meter über dem Meere in einem scharfen Einschnitt zwischen den Flüssen Mosar im Norden und Gurki-Darja, das ist Wolfsfluß, im Süden auf. Die Gegend war von idyllischer Schönheit. Ein künstlich angelegter Wasserlauf von der Stärke eines Baches führte am Lager vorbei und die Hänge waren dicht mit „Artschah", einer japanischen Bergfichten-Art, bestanden. Das Sandsteinmassiv dort ist eine Fundgrube für Paläontologen, so reiche Spuren einer vorzeitlichen Fauna weist es auf.

Im Flußtal des Masar war um heiße Schwefelquellen ein primitiver Kurort aus Zelten aufgebaut. Beinahe 80 Quellen sprudeln dort als kleine Geiser

mit Temperaturen von 60 bis 80 Grad Celsius, und die Muselmanen verehren sie als heilig. Zahlreich pilgern sie aus großen Entfernungen zu ihnen und bringen auch ihre Kranken.

Auf einem nahegelegenen Hügel entweicht der Erde anstatt Schwefelwasser Schwefeldampf. Und es gehört mit zum „heiligen Baderitus", daß die Pilger von einem Hammel essen, der auf einer eigenen Vorrichtung über einem solchen Dampf ausstrahlenden Loch, unter Verwendung von vielen würzigen Kräutern, gar gekocht wurde. Die Reste der Mahlzeiten holen sich dann die zahlreichen Gebirgsgeier, deren Flügelspannweite nicht selten bis zweieinhalb Meter erreicht.

In dieser Gegend befinden sich auch ganze Walnußwälder, deren Früchte zahlreiches Getier, besonders die kleinen Himalaja-Bären, anziehen. Es waren manchmal mehr Bären in unserer Umgebung als Menschen. Und sie waren genau so ungehalten über unser Erscheinen an diesem Platz wie die Menschen über sie!

In jenem Jahr war mir das Glück beschert, im Sternbild „Lacerta" einen neuen Stern zu entdecken. Er wurde als 605/1936 eingetragen. Und zwar gelang seine Entdeckung vor „Maximum", ein ziemlich seltener Fall.

Während ich am Abend des 18. Juli 1936 einen Platz im Sternbild „Cepheus" beobachtete, fiel mir ein Sternchen von etwa 4 bis 4,5 mg auf. Am Tage vorher hatte ich an diesem Platz diesen Stern nicht gesehen. Sofort erkundigte ich mich sowohl bei meiner Frau als auch bei den Kollegen und zusammen beobachteten wir dann. Der Lichtaufstieg dieses Sternes war sehr schnell. Durch das Spektroskop waren im violetten Teil des Spektrums starke Emissionslinien zu sehen. Es wurde uns klar, daß es sich um einen neuen Stern handelte.

Eigentlich sollten wir nun das Büro für astronomische Entdeckungen in Kopenhagen durch Radio-Telegramm verständigen. Aber ich hatte leider kein Geld. Vorsichtig klopfte ich deshalb bei unserem Expeditionsbuchhalter an. „Wir brauchen unser Geld für neue Baubretter, Bretter sind wichtiger als Ihre blöden Sterne!" erhielt ich zur Antwort.

Der Nachtwächter der Sternwarte von Stalinbad hatte mehr Verständnis für die Wissenschaft und lieh mir schließlich so viel, daß ich wenigstens bis Ag-bulag telegraphieren konnte, wo sich zu dieser Zeit mehrere astronomische Expeditionen zur Beobachtung einer Sonnenfinsternis befanden.

Noch in der gleichen Nacht kam ein Telegramm zurück: „Was hat Gurjew entdeckt?"

Wir waren in der Sowjet-Union, und es wäre wohl ein Wunder gewesen, wenn einmal ein Telegramm nicht teilweise oder ganz verstümmelt angekommen wäre. Am folgenden Tag stand aber dann doch in den Sowjet-Zeitungen die Entdeckung eines neuen Sternes. Es war die gleiche Nummer, in der auch der Tod Maxim Gorki's angezeigt wurde.

In Hadschi-obi-garm sind mir auch mehrere Beobachtungen von Meteorspuren-Ionisationen gelungen.

Staub-Meteorspuren, die ein Produkt der Zertrümmerung von Meteormasse sind, muß man unterscheiden von den Ionisationen von Meteorspuren. Dies ist eine Erscheinung, die beim Durchgang eines Meteors durch eine Gassäule entsteht, wobei das Gas durch das Meteorlicht ionisiert.

Es gibt in der Natur kaum einen Vorgang, der so schön, aber auch so schwer zu beobachten ist, wie Meteorspuren. Man muß das Teleskop im Bruchteil einer Sekunde einstellen, sobald eine schwach leuchtende Ionisations-Meteorspur sichtbar wird. In ganz seltenen Fällen gibt es Ionisations-Spuren, die zehn bis zwanzig Minuten für das Auge sichtbar bleiben. Koslaff, der bekannte Mongolei- und Tibetforscher, hat allerdings über halbstündige Beobachtungen von Ionisationsspuren geschrieben.

Als es mir das erste Mal gelungen war, eine solche Spur im Fernrohr zu erkennen, sahen wir zuerst ein leuchtendes Band, welches im ersten Teil der Beobachtung beinahe unbeweglich blieb. Später begann eine Spur-Verschiebung und Ausbreitung oder Diffusion. Man kann sehr große praktische Ergebnisse aus der Diffusions-Geschwindigkeit erzielen, weil ein empirischer Zusammenhang besteht zwischen Ausbreitungsgeschwindigkeit, Gas-Dichte und Temperatur der Schicht, in der die Ausbreitung vor sich geht.

In einem anderen Fall erschien im Zentrum dieser leuchtenden Bahnspur ein lichtloser, nicht leuchtender Kanal, ein sogenanntes Trowbridge-Rohr.

Die Verschiebung von Spuren zwischen den Sternen bedeutet Gasbewegung in der Stratosphäre, sogenannten Stratosphärenwind.

Ich habe solche Spurenverschiebungen von 300 bis 400 Meter in der Sekunde beobachtet.

Die Atmosphärenschicht, in welcher Ionisations-Spuren erschienen, ist 70 bis 160 Kilometer von der Erdoberfläche entfernt.

Einen Teil dieser meiner Beobachtungen im mittelasiatischen Gebiet hat Professor Oliver, Direktor der Pensylvania-Universität in USA, im Katalog „Long Enduring Meteor Trains", welcher mit den chinesischen Beobachtungen 100 Jahre vor Christus beginnt und mit 1941 endet, verzeichnet. Die Zahl aller katalogisierten Beobachtungen beträgt 1336, davon sind von mir etwa 30 genannt.

Diese große Zahl von Beobachtungen verdanke ich nur dem wunderbar durchsichtigen und wolkenlosen mittelasiatischen Himmel

So gelangen mir und meiner Frau am 11. August 1936 die Beobachtung von fünf Meteorspuren in einer Nacht. Eine aus dieser Zahl war in sieben Minuten 14 Grad Bogen gegangen.

Die Gegenüberstellung der Richtungen dieser Meteorspuren-Bewegungen erbrachte uns Klarheit darüber, daß trotz des ruhigen Wetters in der Troposphäre in den höheren stratosphärischen Schichten eine Strudelbewegung stattfand.

Leider war uns das Glück, das uns in der Spurenbeobachtung beschieden war, nicht auch für unser gewöhnliches Leben treu.

Wie schon einmal erwähnt, mißfiel der einheimischen Bevölkerung unsere Anwesenheit sehr. Als ich einmal zu unseren Instrumenten kam, fand ich alles in wüstem Durcheinander in der Wiese verstreut. Man hatte absichtlich eine Kuhherde gegen unsere Beobachtungsstelle gejagt!

Ein anderes Mal trank ich aus dem Awjik, der offenen Wasserleitung, und bekam davon solche Leibschmerzen, daß eine Vergiftung wahrscheinlich schien. Auch daß Milch, das bekannte Gegenmittel bei Vergiftungserscheinungen, half, sprach für eine solche. Später fanden wir etwa zwanzig Meter von unserem Lager entfernt zahlreiche Sprossen des Walnußbaumes, die in Mittelasien mit Vorliebe zum Vergiften des Wassers benützt werden.

Die häufigsten Besucher waren aber doch die Bären. Eines Nachts, als ich am Teleskop saß und die Beobachtungen meiner im Zelt sitzenden Frau diktierte, hatte ich plötzlich das Gefühl, als wenn jemand hinter mir stark atmete. Die Nacht war so schwarz, daß man keine drei Schritte sehen konnte, so rief ich meiner Frau, mit der Laterne herauszukommen. Im Schein des Lichtes stand ich, nur durch einen Rosenstrauch getrennt, vor einem Bären. Ärgerlich brummend zog er sich in den Walnußwald zurück.

Unsere Umgebung war überhaupt mit Tieren bevölkert wie ein gut besetzter Zoo. So hatte ich einmal einen „Greif", eine Geierart mit zwei Meter Flügelspannweite, geschossen. Diese Riesenvögel mit sehr starken Krallen an ihren Ständern wirken durch den kahlen, gelben Hals und Kopf abschreckend häßlich. Ausserdem hatte mein Beutevogel entsetzlich viele Läuse. So schnitt ich ihm nur Kopf und Ständer ab und legte diese auf das Zelt zum Trocknen.

Nach etwa einer Stunde, meine Frau hatte sich im Zelt auf das Feldbett gelegt, sah ich plötzlich über ihr an der Wand eine etwa untertaßgroße Phalangide. Ich gebot meiner Frau sich ruhig zu verhalten und schoß. An der Stelle, an der das Spinnenungetüm gesessen hatte, klaffte ein Loch. Es war der Platz, an dem außen auf dem Zelt der Geierkopf zum Trocknen gelegen hatte. Der Aasgeruch hatte die „Phalanga" angelockt. Da diese Spinnenart stets paarweise auftritt, suchten wir sofort unser Zelt nach dem Gefährten ab und fanden ihn auch sehr bald.

Dies war jedoch nur eines der alltäglichen Erlebnisse in unserem Forscherdasein. Es gab Schlimmeres!

Als Arbeiter und Bergführer hatte ich bei meiner Expedition auch einen Mann Namens Piotr Dementschuk aus dem Ural. Da er ehemaliger Angehöriger der GPU-Truppen war, die gegen die Basmatschi gekämpft hatten, kannte er das Gebirge sehr gut. Oft erzählte er aus dieser seiner Kampfzeit. Es waren fast immer schreckliche, blutrünstige Geschichten, die keiner von uns hören wollte. Aber da den Mann alle fürchteten, mußten wir sie anhören.

Eine seiner schrecklichsten Geschichten, an die ich nie ohne Schaudern zurückdenken kann, war die über die Ermordung einer grusinischen Fürstin

aus einem von den zwei mohammedanischen Gebieten Grusiniens. Die GPU hatte ihr Vater und Bruder ermordet und da kein Mann mehr aus ihrer Sippe lebte, um nach Stammesbrauch Rache zu nehmen, fühlte sie sich dazu verpflichtet und kämpfte zusammen mit einem Partisanenhaufen. Einem aus alten Tschekisten zusammengestellten Trupp war es schließlich gelungen, die Gruppe der Fürstin einzuschließen und sie selbst gefangen zu nehmen. Nachdem die Tschekisten sie vergewaltigt hatten, nagelten sie sie an ein Kreuz.

Immer wenn ich an diese Mohammedanerin denke, sehe ich sie, die gegen die satanische Gewalt des Bösen gekämpft hatte, am Kreuze hängend den gleichen Tod erleiden wie einst Christus, unser Erlöser.

In der Zeit, in der Piotr bei mir war, entdeckte er auch einmal auf einer völlig unwirtlichen Strecke des Gurka-Daria-Rieß, in einer Grube versteckt, Brotgetreide. Arme Kolchosbauern hatten es als Wintervorrat beiseite geschafft. Er hatte nichts Eiligeres zu tun, als dies sofort der NKWD zu melden!

An einem trüben Abend, der Himmel war stark mit Gewitterwolken überzogen, erbat sich Piotr Urlaub, um mit dem Hund jagen zu gehen. Ich wußte, daß er sich am Zungenende einer Gletschermoräne eine Rindenhütte gebaut hatte. In der Nacht ging ein so starkes Gewitter nieder, daß unsere Zeltwände unter der Gewalt von Sturm- und Regenböen erzitterten. Als ich nach dem Gewitter vor das Zelt trat, um zu den Sternen aufzuschauen, die zwischen den noch jagenden Wolken sichtbar wurden, bemerkte ich in Richtung der Gletschermoräne schwaches Brandlicht. Am folgenden Morgen fehlte Piotr. Plötzlich war sein Hund da, völlig naß, zitternd und wie verstört. Ich entschloß mich, nach dem Mann zu suchen. Nach zwei Stunden strengen Fußmarsches erreichte ich die Moräne. Schon von ferne sah ich eine rauchende Rindenhütte und erkannte daneben im Fernglas einen angekohlten Körper. Beim Näherkommen sah ich neben der bis zur Unkenntlichkeit verbrannten Leiche ein am Schaft mit Blech von Konservendosen geflicktes Gewehr. An dieser Flickarbeit erkannte ich es einwandfrei als Piotrs Eigentum. Die Arme der Leiche waren mit Stahldraht auf den Rücken gebunden und in der Schädeldecke befand sich ein Loch. Anscheinend hatte man den Mann mit seinem eigenen Gewehr, das nun zerbrochen neben der Leiche lag, erschossen. Sein Schicksal hatte sich auf grauenhafte Weise erfüllt!

Später erfuhr ich, daß die NKWD wegen dieses Endes eines ihrer Mitarbeiter, der, wie sich nebenbei herausstellte, auch mit meiner Überwachung beauftragt gewesen war, mit harten Repressalien gegen die Tadschiken vorging. So wurde ihnen auch der Besitz jeglicher Waffen verboten und jedes alte Jagdgewehr beschlagnahmt. Die Tadschiken benützten noch allgemein das sogenannte „Multik", eine sehr lange altertümliche Flinte, bei der man, um zielen zu können, den Lauf auf einen Dreifuß legen mußte. Völliges Verbot für Schußwaffen war für dieses uralte Jägervolk, das sich

gegen Schlangen, Bären und Panther behaupten muß, eine sehr harte Maßnahme.

Unsere außerordentlich reichen Forschungsergebnisse in diesem Jahr halfen uns, über traurige und bittere persönliche Erlebnisse leichter hinwegzukommen.

Im Jahre 1937 verlegten wir unsern Arbeitsplatz tief ins Gebirge, in das „Iskander-Kul" = „Alexander-See"-Gebiet.

Wir passierten den Ansop-Paß und folgten dann dem Fluß Jagnob, der an seiner Quelle goldhaltig ist. In wildromantischer Gegend, in der sich der Fluß öfter durch enge Felsrisse zwängt, sahen wir manchmal nur mehr einen schmalen Streifen Himmel über uns, wenn wir an den oft bis 1500 Meter steil aufsteigenden Wänden hochsahen. Und da diese Felswände noch mit einer schwarzen Flechte, der einzigen Vegetation in diesen unheimlich wirkenden Schluchten, bewachsen war, sahen sie wie schwarz verräuchert aus.

Etwa 60 Kilometer nordwestlich vom Ansop-Paß verschwand der Jagnob plötzlich in die Erde. Vor etwa 40 Jahren hatte ihn ein Bergrutsch auf eine Strecke von mehreren Kilometern verschüttet. Auch ein Dorf war damals mit in die Tiefe gestürzt. Der einzige Überlebende, ein Berghirte, hatte die Katastrophe vom gegenüberliegenden Berghang aus mit angesehen. Der Weg unserer Karawane führte genau über den verschütteten Fluß und das einstige Dorf, das nun unter einer etwa 80 Meter hohen Schuttschicht vergraben lag. Einzelne Geröllsteine erreichten eine Höhe von acht Metern. Etwa zehn Kilometer vor dem Gebirgsdorf Takfon kam der Fluß wieder zum Vorschein. Von dieser Stelle ab wechselt er seinen Namen von Jagnob in „Sarafschan", Goldener Strahl!

Als wir endlich Takfon erreichten, packten wir unser Expeditionsgut in besondere Traglasten für die kleinen Bergesel, die wohl „Muli" genannt werden, jedoch richtige Esel sind, allerdings nur die Größe eines Bernhardiners erreichen.

Begleitet von einigen einheimischen Bergführern, zogen wir das Flußtal weiter. Ungefähr 12 Kilometer von Takfon entfernt erhält der Sarafschan einen linken Zufluß, den „Iskander-Dariu" = Alexander-Fluß. Wir überquerten diesen auf einer schwankenden Brücke, die in der Art angefertigt war, wie Schwalben ihre Nester bauen. Unser Weg führte weiter über sogenannte „Owringe", Steige an den steilen Felswänden über dem Fluß, die von waagerecht in den Fels gerammten Pfählen getragen werden. Angstvoll begleiteten unsere Augen dabei die vor uns gehenden, schwer beladenen Muli, die sich beim Steigen ganz eng an die Wand schmiegten. Aber diese kleinen Gebirgsesel sind für solche Wege geboren und steigen mit ungewöhnlicher Vorsicht.

Durch wilde, menschenleere, fast vegetationslose Gegend zogen wir weiter flußaufwärts.

Die Sage berichtet, daß in dem öden Gebiet, durch das wir zogen, einst ein stolzes, freiheitsliebendes Volk gelebt habe, das sich den Griechen nicht hatte unterwerfen wollen. Auf Befehl Alexanders sei der Fluß deshalb gestaut worden, bis das ganze Tal überschwemmt und alle Menschen, die in diesem lebten, ausgerottet waren.

Angesichts der Trostlosigkeit dieser Gegend konnte man sich eine solche Tragödie wohl vorstellen. Um so mehr waren wir deshalb überrascht, als wir plötzlich eine wunderbare Oase in dieser Steinwüste vor uns liegen sahen. Das bisher enge Flußtal breitete sich plötzlich aus und die Hänge leuchteten in den unwahrscheinlichsten Farben, von zartrosa bis himmelblau. Es waren verschiedene Moose und Flechten, auf denen dieses Farbenwunder beruhte.

Wie auf einem kitschigen Bild stand auch noch auf einer Felszacke ein Steinbock und beobachtete ganz ruhig unsere Karawane.

An einer Wand, etwa 100 Meter unterhalb des Gipfels, gähnte ein schwarzes Loch, von dem uns die Bergführer erzählten, daß es das Grab eines heiligen Einsiedlers sei. Später besuchte ich es zusammen mit einem Kollegen, indem wir uns vom Gipfel aus zu dem Loch in der Wand abseilten. Es war eine etwa fünf Meter tiefe Grotte, in der wir ein bis an die Hüfte vergrabenes Skelett fanden. Auf dem Boden verstreut lagen einiges Tongeschirr und morsche Stricke. Anscheinend hat dieser Einsiedler seine Nahrung von den Bewohnern der Umgebung erhalten, die diese an Stricken vom Gipfel aus zu ihm hinunterließen. Unserer Ansicht nach mußte der Heilige schon an die 200 Jahre tot sein. Die besonders trockene Luft dürfte Skelett und Stricke so gut konserviert haben.

Unter uns im Talkessel lag ein See. Wir mußten uns durch die dichte Vegetation, wilde Rosensträucher, Birken, Vogelbeeren, schwarze Johannisbeeren und vieles andere zu ihm durchkämpfen. Leider war dieses herrliche Tal vom Tosen eines gigantischen Wasserfalles erfüllt, der mit 60 Meter Höhe und 40 Meter Breite der größte des sowjetischen Mittelasiens ist. Man sieht allerdings nicht viel davon, da er sich in einer Felsspalte verbirgt. Direkt über dem Fall, dessen Wasser aus dem 60 Meter höher liegenden Alexander-See kommen, hing an der Felswand ein großes Adlernest.

Den Wasserfall rechts liegen lassend stiegen wir an einer Wand auf, bis wir ein Plateau erreichten, vor dem ich wie erstarrt verharrte. Ein in seiner Form unübersichtlicher See, von japanischen Gebirgsfichten umrahmt, lag vor uns und hinter der Wasserfläche war die Sonne eben im Begriff unterzugehen. Ihr strahlendes Licht tauchte alles in überirdischen Glanz, der so stark war, daß man die Augen geblendet schließen mußte.

Die Sonne war nicht mehr als fünf bis sechs Grad vom Horizont entfernt und besaß überhaupt keine Aureole.

Wir hatten ein Paradies für astronomische Beobachtungen gefunden. Der dunkelblaue Himmel und die roten Wände der Felsen ließen das Auge schon jetzt ein unerhörtes Wunder an Sternen erahnen. Als riesenhafter Bergkranz rahmten die Viertausender den See: „Istirek" genau im Südosten, daneben

„Doschtschimernaja", weiter „Lawinaja" und im Nordwesten der wuchtige „Ganza" mit seinem fast 6000 Meter hohen, mit ewigem Schnee bedeckten Gipfel. Sein weißes Haupt spiegelte sich in dem dunkelgrünen Wasser des Sees. Deutlich erkannten wir, daß der Seespiegel öfter gewechselt hatte, und zwar lag die oberste Grenze 225 Meter höher als jetzt. Kleine, regelmäßig gewachsene Sträucher bezeichneten wie ein dunkler Strich die ehemalige Wassergrenze. Ein zweiter solcher Grenzstrich zeichnete sich in etwa 140 Meter Höhe ab und der letzte betrug vom gegenwärtigen Wasserspiegel 70 Meter.

Die Umgebung des Sees war ganz mit dichtem Baumwerk bewachsen; Birken, Vogelbeeren, Nüsse und viele Glyzinen. In diesen wunderschönen See ergießen drei Gebirgsflüsse ihre Wasser: „Saratok", vom Ganza-Gletscher kommend, „Hasarmedsch" und noch ein kleinerer, an dessen Namen ich mich nicht mehr erinnere. Wir erreichten den See bei einem großen Felsblock, an dem frühere Besucher ihre Visitenkarten eingemeißelt hatten. Die erste Eintragung in fehlerhaftem Russisch besagte, daß im Jahre 1844 ein russischer Infanterie-Aufklärungstrupp dort vorbeigekommen war. Es folgte eine englische Eintragung eines in der Literatur unbekannten Namens und 1866 hatte sich noch eine Kosakenpatrouille verewigt. Die letzten Besucher des Sees hatten außer einem beachtlich primitiven Menschen auch ein Lehmhaus zurückgelassen, in dem sich noch die Reste einer meteorologischen Station befanden. Die Hütte erwies sich bei näherer Besichtigung so von Ungeziefer verseucht, daß sie unbewohnbar war und der meteorologische Beobachter wußte selbst nicht, warum er immer noch da saß. Er war völlig von der Welt abgeschlossen, hatte nicht einmal ein Radio, und seine Aufzeichnungen waren, wenn er sie gelegentlich, ganz unregelmäßig und natürlich immer stark verspätet ins Tal schicken konnte, für eine Wetterbestimmung völlig wertlos.

Die Station war von dem in ganz Mittelasien sowohl als Forscher als auch als Befehlshaber im Kampf gegen Basmatschi und Afghanen bekannten Oberst Ionoff gegründet worden. Bei Durchsicht des Hauses fand sich eine Kiste mit alten Papieren, die sichtlich vom sowjetischen Nachrichtendienst stammten. Es waren Fotos von englischen Offizieren, die in Kaschmir stationiert waren, und eine Beschreibung der britischen Streitkräfte dort. Die Vermutung lag nahe, daß Oberst Ionoff, während er sich am Iskander-Kul einige Jahre als Meteorologe und Versuchszüchter von Waschbären beschäftigte, eine wichtige Figur des sowjetischen Nachrichtendienstes gewesen war.

(Schluß folgt)

# Erasmus und sein Erbe

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Viele der Besten unserer Zeit suchen ein neues Bild vom Menschen und ein neues Ideal seiner Bildung. Neu, das heißt anders als die uns in den vergangenen Jahrzehnten und jetzt dargebotenen: anders als das marxistisch-materialistische, das liberalistisch-wirtschaftliche, anders auch als das zerbrochene völkisch-biologische. Wir streben wieder zum Geist in der alten Bedeutung als der übersinnlichen Macht, welche die einander widerstrebenden Wesensteile des Menschen zur Einheit bindet, zu einem Gefüge fügt und zu einem Bilde bildet. Was Bild-werdung des Menschen oder Bildung besagt, wird dem nicht schwer zu erkennen, der unter den antiken Marmorbildern der römischen oder griechischen Museen steht. Hier hat das Gesetz des Maßes und der harmonischen Verhältnisse Wohlgestalt und Schönheit geschaffen, die bezaubert, aber nicht berauscht, erhebt ohne Ekstase. Und in den Versen eines Horaz und Vergil, in der Prosa eines Cäsar, Livius oder Tacitus vernehmen wir denselben Wohlklang. Wir können die Stufen geistgebändigten Stoffes emporsteigen bis zu den Tragödien des Griechen Sophokles oder den Statuen und Tempeln im Athen des Perikles. Fragen wir neben der vorwiegend ästhetischen nach der sittlichen Formkraft, so bieten sich außer dem sittlichen Gehalt vieler Dramen die Ethiken der Stoiker und des Aristoteles an und als lebendige Vorbilder eine ganze Galerie edler Heiden.

Es ist berechtigt, unserer aus den Fugen geratenen Zeit das Menschenbild der Alten vor Augen zu führen — vollends wo der Zerfall der heidnischen Kultur und ihre dunkle Kehrseite von Grausamkeit, Stolz und Wollust durch die Verbindung mit dem Christentum aufgehoben erscheint. Nicht zufällig ist es, daß so große Verfechter und Vorkämpfer eines christlichen Humanismus wie Erasmus von Rotterdam in der Literatur unserer Tage wieder lebendig werden.[1] Erasmus war das Haupt und der feinste Kopf der blühenden „Humanistenrepublik" des 16. Jahrhunderts. Inwieweit kann er uns in seiner Person und seinem Werk Vorbild eines klassisch-christlichen Menschentums sein? Es lohnt sich der Mühe, darauf einzugehen.

Das gärende Zeitalter vor der Reformation, das so oft beschrieben worden und doch längst nicht nach allen Seiten erforscht ist, ist die Situation, in die

[1] Karl August Meißinger, Erasmus von Rotterdam, 2. Aufl. Berlin 1948.
Derselbe: Erasmus und die öffentliche Meinung, Bad Wörishofen 1948.
J. Huizinga, Erasmus. Deutsch von Werner Kaegi. Zweite Aufl. Basel 1936.
Karl Büchner, Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus, München 1948.
Richard Hoffmann, Erasmus von Rotterdam, Lob der Narrheit. Wien 1946.
P. S. Allen, Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami — t. I—XI, Denuo recognitum et auctum (von t. IV ab P. S. u. H. M. Allen. t. IX—XI ed. H. M. Allen und H. W. Garrod) Oxonii 1906—1947.
Walther Köhler, Erasmus von Rotterdam, Briefe, Leipzig 1938.
H. u. A. Holborn, Desid. Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke, München 1933.

Erasmus hineingeboren wurde. Über der rauhen Welt des Mittelalters hatte die einfache Hoheit des Geistes in der religiös-sakralen Form der einen universalen Kirche, des Heiligen Reiches und der einen vom Glauben her bestimmten abendländischen Kultur geleuchtet. Dieser Geschichtsabschnitt Europas zeigte deutlichen Verfall. Ein aufgegliedertes Eigenleben der einzelnen Völker, Stämme und Personen setzte sich kämpferisch gegen die Idee der einen christlichen übervölkischen europäischen Familie durch. Es hätte nun einer neuen Grundkonzeption bedurft, des Entwurfes eines neuen geistig-religiös-kulturellen Horizontes, um die aufbrechende Vielgestaltigkeit in der Einheit zu wahren. Nicht nur politisch, religiös und kulturell hatte sich die Gestalt Europas gewandelt, auch sozial war ein Neues geworden. Es hing mit der Entfaltung des Frühkapitalismus zusammen. Das Bürgertum trat volkswirtschaftlich immer mehr in den Vordergrund und brach die Vormachtstellung der Feudalherren, wenn auch einstweilen nur de facto. Mit seinem wirtschaftlichen Aufstieg schuf es sich die Grundlagen eigenständigen Kulturschaffens. Vom 14. Jahrhundert ab wird allmählich das Bürgertum Hauptträger der Kultur. Es ist die große Zeit der freien Reichsstädte, der Stadtrepubliken und Kaufmannsgeschlechter. Zu Venedig schaffen sich fürstliche Kaufleute eine der prächtigsten Städte, von halborientalischem Zauber erfüllt und an Eleganz Rom und Paris übertreffend. In Florenz erwirbt eine mächtige Bankiersfamilie fürstliche Gewalt und bald die Herzogskrone, und in Deutschland streben die oberdeutschen Handelsgeschlechter mit den Hanseaten um die Wette zur Höhe, überflügeln sie in den Welsern und Fuggern. Jakob Fuggers Banken und Faktoreien spannen ein Wirtschafts- und Finanznetz über ganz Europa und in den Flotten, die nach Ost- und Westindien segeln, ist das Kapital deutscher Handelsherren beteiligt.[2]

Neben dem frühkapitalistischen Durchbruch des Bürgertums geht die Verelendung des Bauernstandes und das Machtstreben der Landesfürsten einher. So ist alles in Gärung. Die Menschen warten in Unruhe und Angst, Hoffnung und Beklemmung auf eine neue Weltgestaltung, die den in Fluß geratenen Dingen wieder ihren rechten Ort anweise. Vom Geiste her soll dies geschehen, so wünschen es die Besten.

Die Kirche war durch fast tausend Jahre Führerin und Erzieherin der europäischen Völker gewesen. Durfte man von ihr die Antwort auf die Frage der neuen Zeit erwarten? Ohne Zweifel war sie als „Weg des ewigen Heiles" unerschüttert, aber die sieghafte Fruchtbarkeit jener Ehe zwischen dem Evangelium Christi und dem hellenisch-römischen Denken war vom 14. Jahrhundert ab erschlafft. Die bisher führenden Kreise waren teils im Überkommenen zu befangen, um für die Wende der Zeit offen zu sein, teils überließen sie sich haltlos dem Hereinbrechenden. Zudem entwickelte sich das Leben in einer Mannigfaltigkeit, die den monastisch-theologisch-hierarchischen Rahmen des Mittelalters einfach sprengte. Die Lehrstühle

[2] Vgl. Götz Freiherr von Pölnitz, Jakob Fugger, Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance, Tübingen 1949.

der alten Hochschulen waren keine Warten mehr, die ausreichten, um das zu überschauen, was der rastlose Verstand ersonnen und entdeckt, entworfen und ans Licht gebracht hatte. Der Grundriß des mittelalterlichen Ideenbaues mußte erweitert werden, um neuen Wissenschaften und Künsten, neuen Lebensformen in Staat und Gesellschaft Platz zu schaffen. Das Lebensgefühl der Menschen forderte auch ein neues persönliches Verhältnis zum Fundament ihres Daseins: zu den Wahrheiten des christlichen Glaubens. In der Fülle neuer Möglichkeiten, die sich dem Unternehmungsgeist des Menschen boten, lag zugleich auch eine Bedrohung der alten Lebenssicherheit, die sich von der großartigen Einfachheit des überkommenen Weltbildes genährt hatte. Erdhafte Betriebsamkeit, raffende Gier nach Genuß, Reichtum und Macht mischten sich mit Lebensangst, mit idealistischer Schwärmerei und echter Sehnsucht nach Erlösung im Religiösen oder im menschlich Schönen.

Diese letzten Strebungen hatten bereits begonnen, greifbare Formen anzunehmen: in der sogenannten Devotio moderna und im Humanismus. Jene schob die spitzfindigen Spekulationen der Theologen beiseite und versenkte sich in die „einfachen" Wahrheiten des Evangeliums;[3] dieser förderte ein an antiken Vorbildern geschultes Menschentum. Dort wo beide Strömungen verschmolzen, entstand das Ideal eines neuen christlichen Humanismus. In den Schulen der „Brüder des gemeinsamen Lebens", die in Niederdeutschland und in den Niederlanden blühten, finden wir bereits einige Ansätze dafür.

Erasmus ist von seinen Knabenjahren an durch diese soeben beschriebene, vielspältige Welt geformt worden. In seiner Schulzeit erfuhr er die derbe Erziehungsweisheit prügelnder Schulmeister ebenso wie den formenden Einfluß feingeistiger Freunde der alten Sprachen; die schlichte Frömmigkeit der „Brüder" ebenso wie ein rohes, geistloses, in äußeren Übungen aufgehendes Christentum. Als Sproß einer sündigen Liebe, zudem früh verwaist, hat der feinfühlige Knabe nie eigentlich das Bewußtsein von Heimat und Geborgenheit gehabt. Die Verwurzelung in einer Landschaft und einem Volke geht beim Kind gewöhnlich über Familie, Sippe und Geborgensein bei Vater und Mutter. Im warmen Lebensatem der Elternliebe und aus dem blutmäßig gleichen Erlebnis der Erde wird jenes unzerreißbare Band gewoben, das den Menschen an den Ort bindet, an dem er seine ersten Schritte in eine von seltsamen Wundern und Gefahren erfüllte Welt getan hat. Erasmus ist nie verwurzelt: weder in einem Elternhaus, noch in einem Lande, noch in einem Volke. Aber er fand doch seine große Liebe und sein weites Reich, in dem er zu Hause war: das geistig-ethische Reich der „guten Wissenschaften". Unter diesen guten Wissenschaften hat er aber nicht immer genau das Gleiche verstanden. In seiner Jugend war es das aus den lateinischen Klassikern geschöpfte Ideal des römisch-hellenistischen Menschen-

[3] Eine, vielleicht die edelste Perle der religiösen Literatur dieser Art haben wir in der „Nachfolge Christi".

tums, das zunächst mehr in seiner Formkultur, seiner Poesie und ästhetischen Eleganz und erst später auch nach seiner ethischen Seite hin auf ihn wirkte. In der Ethik der Stoa fand er die Brücke, den wiederentdeckten Schatz des Altertums mit der christlichen Sittenlehre zu verbinden. Er wird später, nachdem er das Griechentum neu entdeckt hatte, noch eine tiefere Synthese versuchen: im Logosgedanken.

Freilich zur Ruhe wird er auch in diesem geistigen Bezirk des „Humanismus" nicht gelangen, und der Knick in seinem Wesen, der aus der stets offenen Wunde seiner Kindheit herrührt, wird niemals heilen. Er leidet unter Angstkomplexen. „Rasch, weitgreifend, oft verblüffend genial umreißt er die Linien, aber er drängt sie nicht zu der Entscheidung: ‚das muß geschehen', zusammen. Denn gerade die Entscheidung meidet er — hier hemmt der Komplex der ‚Angst'."[4] Sein immerfort zartes und kränkliches „Körperchen" — wie er es nennt — verschärft diesen Hang, der letzten Folgerung auszuweichen. „Es haftet an Erasmus ein Zug des Eingeschüchterten, Geschupften, Vorsichtigen, der in der Jugend herumgestoßen wurde und die Peinlichkeit durchlebte, um Dispens vom Hindernis einer illegitimen Geburt für den Erwerb von Pfründen bitten zu müssen."[5]

Das will keineswegs besagen, Erasmus habe in seinem Leben nie Mut bewiesen. Er reist kreuz und quer durch Europa: die Niederlande, Frankreich, Burgund, Italien und Deutschland, fährt übers Meer nach England, trotzt Räubern und Wegelagerern, zuchtlosem Kriegsvolk und Stürmen zur See, reitet durch Regen, Wind und Schnee und zwingt seinen schmächtigen Leib zu erstaunlichen Strapazen. Aber all das ist nicht der Ausdruck beherrschter Kraft, sondern einer Unrast, die zu den früher beschriebenen Eigenschaften nicht in eigentlichem Gegensatz steht, sondern sie ergänzt.

Etwa um 1495 zog der junge Augustinerchorherr Erasmus an die damals berühmteste Universität der Christenheit, nach Paris, um Theologie zu studieren und womöglich den Doktorgrad zu erwerben. Aber gerade theologisch ist Erasmus in Paris gescheitert. Er hatte seinen Geist bisher an den Dichtern Vergil, Horaz, Ovid, Juvenal u. a., an den Prosakünstlern Cicero und Quintilian geschult und sich ihre sprachliche Formenschönheit und Eleganz in erstaunlichem Maße angeeignet. Und nun hört er das dürre Latein der Spätscholastiker, das ihm barbarisch hart und plump in den Ohren klang. Der Inhalt der Vorlesungen mißfällt ihm ebenso. Gähnend oder schlafend saßen die Schüler zu Füßen der Magister. Erasmus hat sich nie die Mühe genommen, diese Schranke der Trockenheit, umgeben vom Stacheldraht dialektischer Spitzfindigkeiten, zu übersteigen und zum Kern und Wesen der scholastischen Metaphysik und Gottesgelehrsamkeit, wie sie von Albert dem Großen bis auf Thomas und Bonaventura geschaffen worden waren, vorzustoßen. Er verschrieb sich einem spottlustigen, gewandten und eleganten Literatentum. Ja, vielleicht war er der erste Literat in neuzeit-

[4] Walter Köhler a. a. O. Einleitung S. XIII.
[5] Ebd.

lichem Sinne. Er glaubte im Scherz und im Ernst, daß er wie ein anderer Paris zu wählen hätte: diesmal zwischen den Musen der Poesie und Schönheit und den häßlichen Eulen einer verstaubten Wissenschaft. Unbedenklich entscheidet er sich für die ersten. „Sie sagen, das Geheimnis dieser Wissenschaft", nämlich der Scholastik, „könne von keinem begriffen werden, der irgendwie mit den Musen oder Grazien in Verbindung steht."[6] Da wurde die Wahl nicht schwer.

Erasmus hat als Literat Welterfolge zu verzeichnen gehabt. Die berühmtesten Werke dieser Schaffensperiode sind wohl die „Adagia"[7] und „Moriae Encomium".[8] Die Adagia bestanden in einer Auswahl lateinischer Sprichwörter, die er treffend ausgewählt und mit Erklärungen versehen hatte. Die blitzende Feinheit des erasmischen Stils, verbunden mit der treffsicheren Lebendigkeit unerschöpflich sprudelnder Gedanken schufen dem jungen Humanisten eine Gemeinde, die sich über die gesamte europäische Kulturwelt erstreckte. Es war eine ganz neue Art, die literarischen Schätze des Altertums unter die Menschen zu bringen: eine ungezwungene, sprühende, jeder kleinlichen Schulfuchserei abholde Art, leicht faßlich und jedem Bildungshungrigen zugänglich.

Hinter dem in allen Spielarten schillernden Humor des Erasmus versteckt sich freilich oft auch eine tiefe Skepsis, die bis zu Bitterkeit und beißendem Hohn anschwillt, so in den Kapiteln über die Theologen und Mönche.

Neben dieser mehr „weltlichen" Literatur schrieb Erasmus etwa von der Jahrhundertwende ab auch religiös erbauliche und weltanschauliche Schriften, die schließlich in ernste philosophisch-theologische Bibelwissenschaft ausmünden. Es war vor allem der Einfluß der englischen Humanisten John Colet und Thomas More, der den von der Scholastik Enttäuschten auf neue Weise ins Gebiet religiöser und theologischer Fragen führte. Aber „sein Übergang von der literarischen zu einer religiösen Geisteshaltung hat nichts von einem Bekehrungsvorgang . . . Noch lange Jahre kann Erasmus, ohne daß wir ihm Heuchelei vorwerfen dürfen, nach Belieben . . . den Literaten oder den Theologen herauskehren".[9] Er studiert neben seinen geliebten Heiden die christlichen Väter, vor allem Hieronymus, und lernt als reifer Mann mühsam das Griechische. Zu einer anmutigen und zum Herzen sprechenden Einheit verschmelzen sich klassischer Stil und religiös-ethische und theologische Gedanken im „Enchiridion militis christiani", dem Handbüchlein des christlichen Streiters. Es ist über seinen nächsten, den erzieherischen und erbauenden Zweck hinaus ein erster Entwurf der neuen erasmischen Synthese von Antike und Christentum.

Erasmus hat nie in seinem Leben eine eigentliche Glaubenskrise durchgemacht, des Glaubens nämlich, soweit er ihn sich in seinem objektiven Ge-

---

[6] Allen, Opus epist. Erasmi I. Bd. Nr. 64; vgl. Köhler a.a.O. S. 24, Nr. 17.
[7] Erstmals 1500 in Paris erschienen.
[8] Verfaßt 1509 im Hause von Thomas More zu London.
[9] J. Huizinga, a.a.O. S. 42f.

halt überhaupt angeeignet hatte. Er war ein Kind des späten Mittelalters und ist dessen stark verweltlichter Frömmigkeit verhaftet, auch dort, wo er gegen sie kämpft. Es lebt in ihm noch ein Stück der selbstverständlichen Bejahung der Kirche, wie sie dem Mittelalter eigen war und auch bei den grimmigsten inneren Fehden selten grundsätzlich in Zweifel gezogen wurde. Auch dort, wo er kirchliche Würdenträger, Einrichtungen und Mißstände geißelt oder lächerlich macht, stellt er die kirchliche Zuständigkeit in Sachen des ewigen Heiles nirgends ausdrücklich in Frage. Indes ist es eine stark verweltlichte, säkularisierte Glaubenshaltung und von jener der vielen eigenwilligen Renaissancemenschen nicht dem Wesen, sondern nur dem Grad und der Erscheinungsform nach verschieden. Eine weitere Prägung des zwar Innerlichen, Vergeistigten, aber auch Subjektiven gewinnt sie von der Devotio moderna her. Erasmus bekämpft diese, soweit sie hinter seinem Kult des klassischen Humanismus zurückbleibt, ist ihr aber verpflichtet sowohl in der anti-theologischen (anti-scholastischen) Einstellung als auch in der „evangelischen", das heißt auf die einfachen Grundwahrheiten des Neuen Testamentes zurückgehenden Frömmigkeit. Indes schließt seine Abneigung gegen das systematische Denken und die dogmatische Theologie nicht den demütigen Verzicht der Vernunft ein, Gottes Wort gedanklich zu meistern, wie bei den echten „Devoten". Er ist in einem theologiefeindlich und kritisch rationalistisch. Die nominalistische Zeitkrankheit, die das Ansehen der Metaphysik und der spekulativen Gottesgelehrsamkeit zerstört hat, wird bei ihm nicht weniger mächtig als bei Luther. Nur daß dieser „die Hure Vernunft" völlig vertreiben wollte, während Erasmus anstelle der der griechischen Metaphysik verpflichteten Dogmatik eine kritische — freilich oft oberflächliche und rationalistische — Philologie setzte. Philologische Bibelwissenschaft anstatt spekulative Theologie. Der Literat und klassische Sprachkünstler Erasmus war der Mann, der die Strömungen seiner Zeit aufnahm und sie der Mitwelt erst voll bewußt machte. Deswegen wirkte sein Ruf auf viele wie der Ruf eines Gottgesandten.

Die neue, auf der philologischen Ebene liegende Verbindung von Antike und Christentum wird noch verstärkt durch die Verschmelzung der griechischen, besonders der stoischen Ethik mit den sittlichen Forderungen des Neuen Testaments. Wie unterscheidet sich nun kurz umrissen die erasmische Synthese von Antike und Christentum von der mittelalterlichen? Im katholischen Mittelalter waren antike Logik und Weisheit und der Mensch seiner Vernunftnatur nach nur eine Stufe in dem uns geschichtlich gegenübertretenden Menschentum. Der Mensch als ganzer war umgriffen von der Wirklichkeit der Übernatur und stand dadurch in einem neuen überhöhten Sein. Anders ausgedrückt: die Offenbarung führte ihn aus der Unterstufe der natürlichen leib-seelischen Vernünftigkeit „in die Herrlichkeit des Gottesreiches". Erasmus dagegen „griff zurück auf den letzten, man möchte sagen neutralen Grund des Menschseins, um ihn emporzubilden zu seiner vollen Reife, der Menschenwürde, mit den Mitteln der Antike und des Christen-

tums, mit beiden in gleicher Weise ..."[10] Erasmus gerät immer wieder in Gefahr, den Stufenbau des menschlichen Daseins zu verwischen und Christentum und Antike auf einer Ebene zu sehen, als ob der Logos der Griechen und das menschgewordene Wort in ihrer Gegenwärtigsetzung des Göttlichen nicht wie Himmel und Erde verschieden wären. Und hierin ist er nun kein mittelalterlicher Christ mehr, sondern ein Renaissancemensch.

Mit Feuereifer ist er darangegangen, seinen christlichen Humanismus zu verbreiten. Er möchte in einem universalen Reich der Menschen ein Reich vergeistigter Frömmigkeit, echter Brüderlichkeit, vorurteilsfreier Menschenliebe errichten, in dem die christlichen Lehren und die schönen Wissenschaften gleicherweise in Ehren stehen. Ein Reich, in dem man nicht auf Kriegsdrommeten, sondern auf Christus und Epiktet, Paulus und Seneca lauscht.

Erasmus hat als christlicher Humanist neben der Förderung des lateinischen Klassizismus zwei unvergleichliche Verdienste. Er vor allen anderen verschaffte dem neuen europäischen Humanismus den Durchbruch zum Griechentum, und er hat der neutestamentlichen philologischen Bibelwissenschaft einen ersten Platz erobert. Wie aufnahmebereit die Zeitgenossen für das Bibelwerk des Erasmus waren, beweist der Umstand, daß das von ihm bearbeitete und herausgegebene griechische Neue Testament im Jahre 1520 bereits in 3. Auflage vorlag. Ein kaiserliches Privileg verbot den Nachdruck. Wir bewundern die Hingabe eines Mannes, der trotz größten Widerstandes das Gold antiker Bildung und die Perlen frühchristlicher Literatur zusammen mit dem Urtext der christlichen Offenbarungsurkunden wieder weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Was ihn dazu antrieb, waren sicher nicht in erster Linie materielle Interessen, sondern Liebe zur klassischen Form, echtes wissenschaftliches Ethos und in ihrer Art wahre Frömmigkeit.

Der große Erasmus wirft auch große Schatten. Seine Frömmigkeit entbehrt der letzten Unbedingtheit, seine Wissenschaft hat er bisweilen dem Literaten geopfert, und zwischen dem Liebhaber der antiken Geistigkeit und dem Christen in ihm ist es nie zur letzten Klarheit gekommen. Er entstammt einem Jahrhundert, in dem, von geringen Ausnahmen abgesehen, die Menschen von der Kirche noch überzeugt waren, selbst wenn sie heftigste Kritik an ihr übten. Aber bereits fanden Ideen und Grundsätze Anklang, die bei folgerichtiger Entfaltung über kurz oder lang zum Konflikt führen mußten, nämlich im religiösen Subjektivismus und in der allzu unkritischen Übernahme des antiken Heidentums durch die Renaissance. Subjektivismus und neuhumanistische Selbstherrlichkeit standen an der Wiege der Reformation. Das Versagen der kirchlichen Kreise und der Niedergang der mittelalterlichen Kultur haben es dem Sturm und Drang des 16. Jahrhunderts ermöglicht, siegreich vorzudringen.

---

[10] W. Köhler a.a.O. Einleitung S. XXVI f.

Nun besteht allerdings der Unterschied zwischen der nordischen und der italienischen Renaissance, daß jene weit weniger heidnisch war als diese. Erasmus, der Führer des nordeuropäischen Humanismus, hat drei Jahre, von 1506—1509, in Italien geweilt. Er hat sich dort in Bücher vergraben und die berühmte Druckerei des Aldus zu Venedig benützt, aber von Kirche und Kultur in Welschland einen nachteiligen Eindruck mitgenommen. Er hatte Julius II., „den kriegerischen Nachfolger Petri im Triumph in das eroberte Bologna einziehen und dort die Messe in pontificalibus feiern" sehen und hinter der Maske einer feingeistigen Kultur entdeckte er bei den geschmeidigen Südländern tiefe Verderbnis. Sein sittliches und religiöses Empfinden war verletzt. Er stellte hohe ethische Forderungen an die Menschheit, freilich ohne daß er stets folgerichtig danach handelte, aber sein Frömmigkeitsideal war verschwommen und seine theologischen Kenntnisse zu gering, als daß er berechtigt gewesen wäre, auf diesem Gebiete den praeceptor mundi zu spielen. Er hat sich aber dessen nicht enthalten können, und daher die mannigfache Verwirrung, die von ihm ausgegangen ist. Wenn Erasmus „das ganze Gedankensystem der mittelalterlichen Theologie und Philosophie" ablehnt, lehnt er etwas ab, was er nie gründlich studiert und nie begriffen hat. „Es sind ebenso sehr die Mängel seines eigenen Geistes als die Eigenschaften des von ihm verworfenen Systems, die es ihm unmöglich machen, es zu würdigen."[11] In den Antibarbari, in den Colloquia und an andern Stellen seiner Schriften[12] hat er die Geistlichen, Mönche, Weltpriester und Prälaten und vor allem die Theologen mit Hohn und Spott übergossen. Die alltägliche Lebensführung des Klerus hat ihm ohne Zweifel Stoff genug dafür geliefert, ebenso die Unwissenheit und ungeistige Auffassung von Zeremonien, Ablässen, Heiligenfesten usw. bei vielen seiner Vertreter. „Der Spott war eine gefährliche Waffe. Er traf, ohne daß der Spötter es wollte, die Guten mit den Schlechten, rannte gegen die Sache an und zugleich gegen die Personen und verletzte, ohne zu erheben. Der Individualist Erasmus hat nie begriffen, was es hieß, die Ehre eines Amtes, eines Ordens oder einer Einrichtung zu kränken." Erasmus hat trotz seiner Kritik die Kirche nie verlassen, aber kühlen und skeptischen Abstand zu ihr gewahrt. „Anstelle einer von der Kirche umspannten Welt, wie sie Thomas von Aquino und Dante geschaut und beschrieben hatten, sah Erasmus eine andere Welt voll Zauber und Erhabenheit, in die er seine Zeitgenossen hineinführen wollte."[13]

Diese andere Welt war die Antike, seiner Meinung nach zwar vom christlichen Glauben durchleuchtet, aber was war das für ein christlicher Glaube? Kein Zweifel, daß er seinem objektiven dogmatischen Gehalt nach nicht mehr in allen Stücken katholisch war, was nicht besagt, daß er im formalrechtlichen Sinne ein Häretiker gewesen wäre. Er hat sich auch niemals als einen solchen gefühlt und betrachtet. Seine Auffassung zeigte sich besonders

[11] J. Huizinga, a. a. O. S. 122.
[12] Vgl. Lob der Narrheit (Richard Hoffmann); W. Köhler, a. a. O. S. 343 (222).
[13] J. Huizinga, a. a. O. S. 123.

in der selbstherrlichen Weise seiner Bibelkritik.[14] „Es war ihm nicht bewußt, daß seine Begriffe von der Kirche, von den Sakramenten, von der Dogmatik nicht mehr rein katholisch waren, weil er sie seiner philologischen Einsicht unterordnete."[15] Gewiß bedarf die Kirche der streng wissenschaftlichen Bibelkritik. Aber das letzte Wort über den dogmatischen Sinn eines Textes hat nicht der Philologe, nicht einmal der Theologe, sondern das kirchliche Lehramt.

Am trübsten werden die Schatten um den großen, von den Gebildeten aller Schichten bisher vergötterten, von Kaisern, Königen, Fürsten, hohen Herren, von Päpsten und Prälaten geehrten Mann, als die Reformation Luthers hereinbricht. In der Zweideutigkeit seiner Haltung taucht alles noch einmal auf: die Angstkomplexe seiner Kindheit, die ihm jede mit Wagnis verbundene Entscheidung schwer machen, sein allem Unbedingten, Unwiderruflichen abholder Charakter, seine unklare Frömmigkeit und seine Unsicherheit auf dogmatischem Gebiete. 1521 verläßt er Löwen, um nicht gezwungen zu sein, in die antilutherische Front einzuschwenken. Er begreift überhaupt nicht, worum es geht, wähnt, die Gegner des Wittenbergers kämpften nur aus Haß gegen die „guten Wissenschaften" oder um Dinge von zweitrangiger Bedeutung. Er arbeitet in Basel fieberhaft, besorgt Neuausgaben seines Neuen Testamentes, eine neue Auflage des Hieronymus, gibt 1526 Irenäus, 1527 Ambrosius, 1528—1529 die Werke des heiligen Augustins und 1530 Chrysostomus in lateinischer Übersetzung heraus. Daß diese überstürzte Eile keine streng kritische Sichtung der Texte gestattete, ist trotz der Bedeutung und sprachlichen Gewandtheit des Herausgebers ohne weiteres einleuchtend. Für seine Zeit war es eine Leistung. Aber Erasmus kann damit nicht verhindern, daß er von den Ereignissen seiner Umwelt beiseite gedrängt wird. Er spricht nicht mehr das Wort des Tages. Erasmus liebte das elegante Florettfechten. Jetzt aber lärmt grobes Geschütz.

Immer ärger wird der Aufruhr, das Abendland bricht in zwei Teile auseinander. Erasmus sieht die Welt in Flammen und wehrt sich verzweifelt gegen die Anklage der Brandstiftung. Waren seine Zeitkritik von ehemals, sein Spott, sein Witzeln über die Mißstände der Kirche nicht geistvolles literarisches Feuerwerk gewesen, zwar erzieherisch gemeint, aber keineswegs mit nihilistischen Absichten? Und nun diese fürchterlichen Entladungen. Nein, das hatte er nicht gewollt. Die Mitwelt erhebt Anklage gegen ihn. Zum wenigsten soll er jetzt Farbe bekennen. Es geht um das katholische Glaubensbekenntnis und nicht um literarische Zänkereien. Wo steht er? Bei Luther oder beim alten Glauben? Erasmus greift zur Feder und schreibt gegen den Neuerer, wählt aber den Punkt, der ihm als Humanisten ein Greuel ist: den Antihumanismus Luthers, der in seiner Leugnung der Willensfreiheit am schroffsten zum Ausdruck kommt. Erasmus' Schrift „Über den freien Willen" ist nicht so sehr katholisches als humanistisches Bekennt-

[14] Vgl. Joseph Lortz, Geschichte der Kirche, 11.—14. Aufl. München 1948, S. 252.
[15] J. Huizinga, a.a.O. S. 165.

nis. Zwar verteidigt er den katholischen Satz von der Willensfreiheit, aber seine Ansicht über das Zusammenspiel von Gnade und Freiheit ist keineswegs eindeutig.[16] Nein, Erasmus war kein Kämpfer und vielleicht war es sein Unglück, in einem so streiterfüllten Jahrhundert leben zu müssen. Indes scheint diese Annahme doch wieder unmöglich zu sein. Der Widerhall des erasmischen Wortes war nur in einer gärenden Zeit, an der Wende und im Umbruch eines Zeitalters möglich. Seine Zeitgenossen hatten in ihm den Führer in die neue Zukunft gesehen. Er ist es nicht geworden. Denn er war ein Mann der Halbheiten.[17] Sein Jahrhundert erhielt die letzte Prägung von Männern härtester Folgerichtigkeit und flammender religiöser Inbrunst. Ignatius von Loyola und Martin Luther sind Namen, die ihre Art deutlich machen.

Das in knappen Zügen gezeichnete Bild des Erasmus und seines Werkes gestattet uns nun, auf die Frage einzugehen, ob und wie weit er uns heute noch durch seine Person beispielhaft oder durch sein literarisches Erbe Führer sein könne. Wieder wie zu seiner Zeit stehen wir an einer Krise der Überlieferung sowohl im weltanschaulichen Denken als auch im Bildungsideal des Menschen. Der materialistischen Verrohung, der Bedrohung der Seelenkultur durch die Technik, des Geistes durch den Trieb müssen wir ein humanistisches Menschenbild entgegensetzen, und viele sehen in Erasmus Symbol und Zeichen einer Wiedergeburt aus dem Kraftquell klassischer Werte. Auch für christlich-humanistische Bestrebungen scheint er manchen beispielhaft zu sein.

Zunächst ist eines klarzustellen: Humanismus kann keine Weltanschauung sein. Er setzt eine Weltanschauung voraus und ist ein auf einer bestimmten religiös-philosophischen Weltanschauung ruhendes Bildungs- und Erziehungsideal. Die Beziehungen zwischen dem einen und der anderen sind sehr eng. Es gibt Weltanschauungen, die ein humanistisches Bildungsideal ermöglichen oder gar fördern, und es gibt andere, die das Mensch-werden und Menschsein hemmen oder ganz verhindern. Das Christentum schätzt die Einzelseele mehr als die ganze Welt, macht das ewige Heil des Menschen von der freien Entscheidung seiner Persönlichkeit für Gottes Gnadenanruf abhängig und ist daher der Pflege personaler Bildungswerte von Haus aus günstig gesinnt. Aber der Mensch ist nach ihm nicht das Maß aller Dinge, sondern steht in festen Schranken vor Gott. Sein Personsein hat sich innerhalb der göttlichen Ordnung und im Gehorsam und der vollen Bejahung seines übernatürlichen Weltplanes zu entfalten.

Ist der Humanismus des Erasmus so fest in der ungeteilten Ordnung Gottes, konkret: im christkatholischen Grunde verankert? Nach dem, was wir eben gesehen haben, nicht. Zwar blieb er ein Glied der Kirche, zwar findet

[16] Vgl. Franz X. Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche, in Hochland, XV. Jahrg. Bd. 1, 1917, S. 21.

[17] Vgl. auch Lortz, a.a.O. S. 251 ff.

man bei ihm im einzelnen viele schöne christliche Gedanken und edle sittliche Strebungen, aber ein Vorbild für religiöse Unbedingtheit ist er nicht. Im Streit der verschiedenen christlichen Bekenntnisse ist er irenisch, friedfertig eingestellt. Er möchte den Riß in der Christenheit mehr durch Liebe als durch Gewalt überwunden sehen. Er erkannte, daß einer Verständigung über die dogmatische Lehre die sittlich religiöse Erneuerung der Christen vorausgehen müsse. All dies sollte durch eine Hinkehr zum einfachen frühchristlichen Denken und Leben erleichtert werden. Ist der konfessionelle Gegner nicht zu gewinnen, so soll man ihn einstweilen eher ertragen als mit äußerem Zwang seinem Gewissen Gewalt antun.[18] In diesem Sinne hat Erasmus das Verdienst, den modernen Geist religiöser Duldung vorweggenommen zu haben. Der Wert dieser toleranten Haltung wird jedoch dadurch beeinträchtigt, daß sie weniger der Tiefe christlichen Empfindens und religiöser Ursprünglichkeit entwächst als dogmatischer Verschwommenheit.[19] Mit anderen Worten: sie verrät nicht nur bürgerliche Toleranz, sondern auch dogmatischen Relativismus und dogmengeschichtliche Unwissenheit. Eine weitere Wurzel ist sein Mangel an religiöser Einsatzbereitschaft, ja an Einsatzbereitschaft überhaupt. Es ist nicht zufällig, daß ihn die Aufklärung und der Liberalismus für sich beanspruchten. Nicht als ob Erasmus den in der Aufklärung erreichten Grad der Verwässerung christlichen Denkens jemals würde gebilligt haben, aber seine Haltung enthält die Keime der Auflösung.[20] Nicht nur kann er den Imperativ des irrenden religiösen Gewissens bei manchen seiner Zeitgenossen nicht verstehen, auch für den Martertod seiner beiden Freunde Thomas More und John Fisher fehlt ihm ein tieferes Verständnis.[21] Heute aber ist wie damals nicht die Zeit, sich einem religiös ungenügend gebundenen Humanismus zu überlassen. Wiederum fällt die Entscheidung über die Welt und über den Menschen und sein Menschentum an der religiösen Front. So sehr sich unser Jahrhundert von der Zeit des Erasmus unterscheidet, in einem kommt es ihm gleich: es ist hart, ebenso hart oder noch härter. Halbheiten werden zwischen seinen Mahlsteinen zerrieben. Deswegen kann Erasmus uns eine Strecke weit Bundesgenosse, aber nicht Führer sein.

---

[18] Joseph Lecler, Erasmus and Christian Unity, in „The Month", Sept. 1950, S. 168.

[19] Vgl. J. Lortz, a.a.O.

[20] Vgl. W. Köhler, a.a.O. S. XLII. Köhler spricht von „der Aufhebung der Einzigartigkeit des Christentums" durch Erasmus. Vielleicht ist diese Prägung zu schroff. Aber einschlußweise sind die Ansätze zu einer Relativierung von Konfession und Religion bei Erasmus doch wohl vorhanden.

[21] Erasmus schreibt über More unter dem 24. August 1535 an Bartholomäus Latomus (Professor der Beredsamkeit zu Paris, 1490—1570): „Utinam periculoso negotio se nunquam admiscuisset, et causam theologicam cessisset theologis — Hätte er sich doch aus der gefahrvollen Sache herausgehalten und den theologischen Streitpunkt den Theologen überlassen!" (Allen-Garrod, Opus epist. t. XI, S. 216.) Huizinga bemerkt dazu: „Als ob More für etwas anderes gestorben wäre als einfach für sein Gewissen" (a.a.O. S. 219).

# Zeitbericht

**Ende des Heiligen Jahres — Masse und Gemeinschaft — Nachklänge zur Verkündigung des neuen Dogmas — Protestantische Stimmen zum neuen Dogma — Katholische Restauration? — Der Britische Kirchenrat zur Lage der katholischen Kirche in Polen — Ein Ruf aus dem deutschen Osten — Der römische Religiosenkongreß — Schutz der Jugend gegen Schmutz und Schund in Italien**

**Ende des Heiligen Jahres.** Mit der Schließung der Heiligen Pforte, die in der Peterskirche Papst Pius XII selbst vollzog, endete das Heilige Jahr für Rom. Durch eine Bulle wurde es für das Jahr 1951 auf die ganze Welt ausgedehnt, so daß jetzt die Ablässe überall gewonnen werden können. Das Diplomatische Korps war vollzählig bei der Feier vertreten. Den Petersplatz füllte eine große Menge von Römern und Pilgern. Wieder wurde die Zeremonie wie zu Beginn des Jahres durch den Rundfunk in alle Welt übertragen. Amerika und diesmal auch Frankreich waren mit Fernsehsendungen beteiligt. Über 5000 Audienzen hielt Pius XII. in diesem Jahr. Über 3 Millionen Pilger hat man gezählt. Die größte Zahl stellte nach Italien Frankreich mit 200000. Dann kommt Deutschland mit 100000, die USA und Kanada mit je 80000. Das Heilige Jahr 1900 sah insgesamt 350000 Pilger (1925 waren es 582000). So gab die Römische Kirche in diesem Heiligen Jahr, an dem die Welt wie kaum je zuvor zerrissen ist, das erhebende Beispiel einer Einheit, die nicht erzwungen, sondern auf der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Liebe gegründet ist.

**Masse und Gemeinschaft.** Eine späte, aber beachtenswerte Stimme zum „Essener Kirchentag" kommt im „Deutschen Pfarrerblatt" (1. Dezember 1950) zum Wort. „Schweige, damit ich dich höre", unter dieses Wort stellt der Verfasser seine Einwände; denn um solche handelt es sich. Er lehnt Massenkundgebungen ab, weil ihre Wirkung illusorisch sei. Ob es sich um Olympische Spiele oder um kirchliche Kundgebungen handle, immer seien die „liturgischen Elemente" dieselben. Ein Bericht, den eine Zeitung über Essen gebracht habe, könne genau so gut von einer Großkundgebung auf dem ehemaligen Reichsparteitag stammen. Die Zeit der Massenseelsorge sei vorüber. Ohnehin erfasse ein solcher Kirchentag nur diejenigen, die so wie so schon von der Kirche ansprechbar seien. Heute gehe es aber um Missionierung. Der Verfasser weist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiterpriester in Frankreich hin. Denn man müsse den Menschen heute dort suchen, wo er nicht Masse, sondern nur Atom der Masse sei, wo er allein sei.

So sehr der Verfasser recht hat, vor einer Vermassung der Seelsorge zu warnen, so wenig sind doch solche kirchliche Kundgebungen ohne weiteres mit Massenkundgebungen gleichzusetzen. Die äußeren Erscheinungen können gewiß in manchen Punkten ähnlich sein, aber Masse und echte Gemeinschaft sind doch zwei sehr verschiedene Dinge. Die Hunderttausende, die der Verkündigung des neuen Dogmas auf dem Petersplatz beiwohnten, waren keine Masse; sie waren eine Gemeinschaft, die sich völlig frei und bewußt in ihrem Glaubensbekenntnis zur einen heiligen Kirche bekannten. Da der Verfasser das Heilige Jahr als eine groß gedachte Massenseelsorge bezeichnet, so sei darauf eingegangen. Er zitiert die katholische Zeitschrift „Sobrietas" (1950/3): „Das Anno Santo zeigt bis jetzt noch nirgendwo Ansatzpunkte zu einer wirklichen innerlichen Erneuerungsbewegung. Die Zurückziehung von einer Massen- zur Einzelseelsorge ist überall spürbar." Es mag zutreffen, daß mancher Rompilger mehr der Neugier als der Frömmigkeit halber nach Rom fuhr, und daß er auch in Rom zu keiner anderen Haltung kam. Aber von der Mehrheit der Pilger gilt das sicher nicht. Sie hatten tatsächlich ein einzigartiges Erlebnis, das nicht nur an der Oberfläche blieb. Es sei hier nicht von den Beichten und den echten Bekehrungen gesprochen, weil sie sich dem Blick der Öffentlichkeit

entziehen. Einstimmig aber nahmen die meisten zwei große Erlebnisse mit, die sie in ihrem Glauben neu bestärkten: das des Stellvertreters Christi auf Erden und das der Gemeinschaft der katholischen Kirche. Beides sind wesentliche Punkte unseres Glaubens. Keiner von all denen, die in Rom waren, konnte der Ergriffenheit wehren, die ihn beim Anblick des Papstes überkam. Und wenn dieser gar noch ein Wort in ihrer Muttersprache zu den Pilgern sprach, kannte ihr Jubel kein Ende. Das andere Erlebnis ist nicht minder bedeutend, weil in ihm der Unterschied zwischen Masse und Gemeinschaft deutlich wird. So viele ihrer auch in Rom sein mochten, so verschieden ihre Sprachen waren, ihre Herkunft, ihre Kultur, ihre Sitten und Gebräuche — alle beteten frei und gemeinsam das gleiche Credo, alle fühlten sich als Kinder des einen Vaters in der Gemeinschaft der einen Mutter Kirche.

**Nachklänge zur Verkündigung des neuen Dogmas.** Die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens sah nicht nur die größte Zahl von Pilgern, die je auf einmal in den Mauern Roms waren; sie vereinte auch in einem bisher nicht gekannten Maß die Katholiken der ganzen Welt. Die Übertragung im Rundfunk, deren gutes Gelingen dem Radio Vatikan aus der ganzen Welt in oft begeisterten Briefen bestätigt wurde, ließ ungezählte Millionen an der Feier in St. Peter teilnehmen. In manchen Ländern, vor allem in Italien selbst und in Spanien, wurden Lautsprecher in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen aufgestellt, um die sich die Menschen in andächtigem Hören scharten.

In der ganzen Welt wurde die Himmelfahrt Mariens durch Triduen und religiöse Veranstaltungen gefeiert. Über einen Monat lang brachte der Osservatore Romano fast täglich Berichte aus den verschiedenen Ländern. Nicht nur die leicht zu entflammenden Südländer, auch die nüchternen Engländer gerieten in Begeisterung. 30000 von ihnen strömten vor der Kirche S. Lawrence in Birkenhead zusammen, um Maria zu ehren, und schon wurde die erste Kirche nach der Dogmatisierung dem Geheimnis der Himmelfahrt Mariens geweiht.

Von allen Feiern mag die merkwürdigste jene zu Jerusalem gewesen sein, an jenem Ort also, der nach der Tradition der Sterbeort der Mutter Gottes gewesen ist. Während die im arabischen Bezirk der alten Stadt gelegene, den Franziskanern gehörende Kirche S. Salvator festlich beleuchtet war, lag die Abtei und Kirche Dormitio Mariae im jüdischen Teil im Dunkel. Obwohl die Kirche völlig ausgeplündert war und nicht einmal ein Harmonium sich in ihr befand, hielt der Vertreter des lateinischen Patriarchen von Galiläa dort am 1. November ein Amt zur Feier des Festes. Die Abtei, deren Gelände 1898 von Wilhelm II. dem Deutschen Verein im Heiligen Land geschenkt wurde, der dann das von deutschen Benediktinern besiedelte Kloster erbaute, befindet sich über der Stelle, wo nach der Tradition die Mutter Gottes entschlafen ist. Die Kirche, die über ihrem Grab errichtet wurde, befindet sich im Besitz der griechischen und armenischen Kirche. Da sie der lateinischen Kirche nicht zugänglich ist, hielt der Vertreter des lateinischen Patriarchen von Jerusalem in der Kirche auf Gethsemani in Anwesenheit der Konsuln der verschiedenen Länder ein feierliches Amt.

Viel Staub wirbelte das neue Dogma in Kairo auf. Dort hatte eine mohammedanische Zeitung die protestantische Kritik am Dogma gebracht und eine solche der Mohammedaner beigefügt. Die Empörung nicht nur der Katholiken, sondern auch der Kopten (die koptische Kirche ist eine von der römischen Kirche getrennte Gemeinschaft) war so groß, daß sich die Zeitung veranlaßt sah, eine Umfrage bei den verschiedenen Religionsgemeinschaften anzustellen. Diese ergab, daß nur die anglikanische Kirche das neue Dogma ablehne, daß aber die koptische Kirche immer schon daran glaube. Die katholische Jugendorganisation protestierte gegen die völlig unberechtigte Einmischung des mohammedanischen Ulema in katholische Angelegenheiten.

Ganz anders wirkte die Verkündigung in Abessinien. Die ebenfalls koptische Kirche Äthiopiens gab ihrer Verwunderung Ausdruck, daß die römische Kirche so vorsichtig sei, wenn sie von ihren Gläubigen die Zustimmung zu einem Glaubenssatz verlange, der in der äthiopischen Kirche immer schon geglaubt werde.

**Protestantische Stimmen zum neuen Dogma.** Inzwischen sind einige weitere protestantische Stimmen zum neuen Dogma bekannt geworden. In der „Neuen Zürcher Zeitung" nahmen verschiedene protestantische Theologen und ein christkatholischer (altkatholischer) dazu Stellung, denen von katholischer Seite Otto Karrer (26. 11. 1950) und Oskar Bauhofer (29. 11. 1950) antworteten. Die interessanteste Abhandlung ist wohl die von Peter Vogelsanger, während die übrigen sich in den alten ausgefahrenen Gleisen bewegen. Dieser Theologe antwortet (19. 11. 1950) auf die Ausführungen von Walter Marti. Dieser hatte das völlige Desinteressement des Protestantismus am neuen Dogma behauptet. Denn der Katholizismus folge seit der Kirchentrennung, vor allem aber seit der Unfehlbarkeitserklärung, völlig eigenen Gesetzen. Darin sei das neue Mariendogma nur der Schlußpunkt. Der konfessionelle Riß sei nicht mehr zu überwinden. Demgegenüber versucht Vogelsanger zu zeigen, daß diese Ansicht Martis weder dem ökumenischen noch dem evangelischen und auch nicht dem katholischen Standpunkt entspreche. Dem ökumenischen nicht, weil es einer christlichen Kirche nicht gleichgültig sein könne, daß eine andere Kirche eine „höchst suspekte Mythologie in den Rang eines heilsnotwendigen Dogmas" erhebe. Dem evangelischen nicht, weil das neue Dogma mit seinem Wahrheitsanspruch „implicite auch für den Protestanten, Orthodoxen, Heiden und Mohammedaner gilt". Deshalb sei der evangelische Christ verpflichtet, es auf seinen Wahrheitsgehalt zu prüfen. „Gerade das Wahrheitsethos des Liberalismus, auf das sich Marti an einer Stelle beruft, verbietet uns jeden Wahrheitsbegriff mit Doppelboden: daß wir nämlich objektiv einen Satz als unwahr ablehnen, subjektiv ihn aber als Wahrheit innerhalb eines bestimmten Denkraumes gelten lassen." Dem katholischen Denken widersprächen Martis Thesen, weil die Dogmatisierung nicht Schlußpunkt einer Entwicklung sei, sondern in ihrer „Synchronisierung mit gewissen schroff romanistischen und antiökumenischen Verlautbarungen des gegenwärtigen Papstes" nur „ein Teilstück jener großen Aktion zur katholischen Restauration des Abendlandes, die wir heute überall am Werke beobachten". Die Veröffentlichungen der N. Z. Z. abschließend gab Professor Friedrich Heiler, Marburg (4. 12. 1950) einen geschichtlichen Überblick über das neue Dogma. Ob die Stimmung auf dem Petersplatz wirklich unfromm gewesen ist, sei dahingestellt. Andere haben anders berichtet. Sachlich wäre zu seinen Ausführungen zu bemerken, daß die Ostkirche durchaus an die Himmelfahrt Mariens glaubt, daß sie nur gegen die Erhebung zum Dogma protestierte, weil dies ein Akt der Machtvollkommenheit des Papstes wäre, während die von Rom getrennte Kirche des Ostens nur die konziliare Lehrgewalt anerkennen möchte. Recht wird man dem Verfasser insofern geben müssen, als er meint, letztlich ende die Frage in der Unfehlbarkeit des Papstes. Außerdem sprach Heiler noch vor dem „Bund für freies Christentum" in Frankfurt über das neue Dogma (Frankfurter Rundschau, 9. 12. 1950). Auch hier beschränkte sich der Vortragende auf sein Spezialgebiet, die Entwicklungsgeschichte des Dogmas. Sowohl der Aufsatz wie der Vortrag zeigen nur, wie wenig Dogmenentwicklung mit innerweltlich-geschichtlicher Tradition zu tun hat. Die geschichtlichen Erkenntnismittel müssen notwendig vor dem Mysterium versagen. Wenn Heiler behauptet, das neue Dogma sei in weiten Kreisen der katholischen Gläubigen auf Indifferenz gestoßen, so dürfte das eine falsche Deutung der Tatsache sein, daß die Katholiken das „neue" Dogma auch bisher schon als Glaubensbesitz betrachtet haben.

Zu der Auseinandersetzung der evangelischen Theologen mit dem Dogma ergriff nun auch die angesehene Zeitschrift „Deutsche Rundschau" unter dem Titel „Vergebliche Una-Sancta-Gespräche?" das Wort (Dez. 1950). Es wird davor gewarnt, Gegensätze zu konstruieren. Das Verhalten des Politikers Martin Niemöller habe eine Unruhe ins evangelische Kirchenvolk gebracht, über deren Ausmaß sich offenbar die leitenden Kirchenmänner nicht klar seien. Anders sei die Kanzelerklärung der evangelisch-lutherischen Kirche nicht zu erklären. „Viele evangelische Laien stimmen aber in keiner Weise mit den Worten des Bischofs Meiser überein. Sie sind der Ansicht, daß es sich bei der Verkündigung des Mariendogmas um eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche handle, an der von evangelischer Seite in dieser Form Kritik zu üben, wahre Toleranz und Takt vermissen lasse." Die Worte, deren Schärfe aus der Sorge um das große Gut der abendländischen Gemeinschaft, für die der Herausgeber so mannhaft eintrat, verständlich sind, darf man vielleicht etwas mildern. Man darf aus der Kanzelerklärung auch eine ehrlich gemeinte Sorge um die Reinheit des Glaubens heraushören und dafür wird der Katholik Verständnis haben, wenn man ihm nur zubilligt, daß er nicht weniger Christus liebt, weil er seine Mutter verehrt.

In diesem Zusammenhang sei eine Bemerkung erwähnt, die der verstorbene Kardinal v. Preysing den „Stimmen der Zeit" kurz vor seinem Tode zugehen ließ. Er schreibt darin unter anderem: „Nirgendwo in anderen Ländern, außer in Deutschland, wird die Himmelfahrt Christi und die Aufnahme Mariens in den Himmel mit dem gleichen Wort bezeichnet. Der Italiener, der Franzose, der Engländer unterscheidet genau zwischen Ascensio und Assumptio, wie das auch dem kirchlichen Sprachgebrauch im Lateinischen entspricht. Der Anwurf, es bestehe bei dem neuen Dogma die Tatsache einer Vergötzung, lehnt sich wohl an die religionsgeschichtliche Tatsache an, daß Heroen im Altertum in den Himmel versetzt wurden, zum Teil als Sternbilder. So erklärt sich aber nur zum Teil der Irrtum der protestantischen Theologie; zum andern Teil wohl daraus, daß sie es nicht der Mühe wert fand, den authentischen Text der dogmatischen Bulle und des Kathedraspruches im Urtext zu lesen und zu überdenken. Ich möchte glauben, daß sogar manchen Rufer im Streit nachträglich doch ein Gefühl der Verlegenheit überkommt, daß man gegen einen katholischen Text aus einer volkstümlichen Übersetzung Himmelfahrt für Assumptio argumentiert hat." Was der hohe Verstorbene hier vom Begriff der „Himmelfahrt" sagt, gilt von manchem andern Begriff in gleicher Weise.

**Katholische Restauration?** Daß es heute nicht um eine katholische Restauration geht, wie es dem Schweizer Theologen in dem obenerwähnten Artikel scheinen möchte, sondern darum, wie die „Deutsche Rundschau" viel richtiger sieht, „ob eine Existenz auf christlicher Basis überhaupt möglich und gesichtet werden kann", das zeigen die jüngsten Vorgänge in Prag, wo nach einer Meldung des vatikanischen Radios Erzbischof Beran nach einem unbekannten Aufenthaltsort deportiert worden ist. Die Basler Nachrichten (Nr. 545, 21. 12. 1950) nennen dieses Vorgehen „nicht nur eine Angelegenheit der katholischen Welt", sondern einen „Zentralangriff des Kominforms gegen das Christentum überhaupt", „ein Fanal des östlichen Kampfes gegen jede Gewissensfreiheit", und also eine „Sache aller Gläubigen, ja aller an Freiheit Glaubenden". Der Artikel weist darauf hin, daß Beran bei seiner kleinbäuerlichen Herkunft und seinem ganzen bisherigen Verhalten der Regierung Gottwald gegenüber — hielt er doch ein Tedeum beim Amtsantritt der Regierung! — und schließlich bei seiner betonten Feindschaft gegen die deutsche Besatzung, die ihn nach Dachau brachte, nicht als Feind des Volkes angesprochen werden könne, es sei denn man erhebe gegen ihn den einen Vorwurf, ihn allerdings zu Recht, daß er als katholischer Bischof mit dem Heiligen Stuhl in Rom verbunden sei. Das aber sei nach volksdemokratischer Ausdrucksweise Hochverrat. Das

habe der letzte Prozeß zur Genüge gezeigt. Der Vatikan an sich ist der von Prag (darüber hinaus vom Bolschewismus) erklärte Erzfeind des Volkes. Man muß schon sehr wirklichkeitsblind sein oder einen sehr engen Gesichtskreis haben, wenn man bei dieser Lage der Dinge von „katholischer Restauration" spricht. Die „Deutsche Rundschau" sieht, durch Jahre des Kampfes und Leides geschult, die Lage viel richtiger. „Es wäre bei der tödlichen Gefahr, die dem Christentum vom Osten her droht, ein nichtwiedergutzumachendes Unglück, wenn von evangelischer Seite aus gegen den ausgesprochenen Willen weiter Kreise der evangelischen Laien der konfessionelle Friede in Deutschland gefährdet würde." Das Wort von der Gefahr im Osten ist gegen Karl Barth gerichtet, dessen Einmischung in deutsche Verhältnisse sich die Zeitschrift eindeutig verbittet (vgl. den Brief Barths an den Berliner Pfarrer Wolf-Dieter Zimmermann vom 17. Oktober 1950, worin der Basler Theologe zur Frage der deutschen Verteidigung Stellung nimmt). Was die „Deutsche Rundschau" den evangelischen Christen sagt, gilt selbstverständlich auch für die katholischen.

**Der Britische Kirchenrat zur Lage der katholischen Kirche in Polen.** Ein schönes Beispiel echt ökumenischer Gesinnung bietet die Erklärung, die die Internationale Abteilung des Britischen Kirchenrates am 16. Dezember 1950 veröffentlichte. Es heißt darin: „Die Internationale Abteilung des ‚British Council of Churches' hat sich eingehend dem Studium eines ihr vorgelegten Berichtes gewidmet, der sich mit der ernsten Unterdrückung der römisch-katholischen Kirche durch den polnischen Staat befaßt. Die Internationale Abteilung spricht ihr Vertrauen aus in die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes, dessen Inhalt besagt, daß die Rechte und Freiheiten des Menschen, besonders aber die durch das Gesetz verankerten Rechte der kirchlichen Gemeinden, Kirchen, Priester und Laien mutwillig verletzt wurden und es weiterhin noch werden. Unzweifelhaft wird die Erklärung über die Menschenrechte der UNO in Polen systematisch mißachtet.

In der Besorgnis, die Glaubensfreiheit zu sichern, wo immer sie bedroht ist, und jeglicher Unterdrückung entgegenzuwirken, ob sie vom Staat gegen alle Kirchen oder von einer bestehenden kirchlichen Glaubensmehrheit gegen eine religiöse Minorität ausgeübt wird, gibt die Internationale Abteilung ihrem Unwillen Ausdruck über die Leiden der römisch-katholischen Kirche in Polen und gedenkt in fürbittender Anteilnahme ihrer Mitglieder, die dieser Kirche angehören." (Ökumen. Pressedienst Genf Nr. 48/49, 22./29. Dez. 1950.) Obwohl der Bolschewismus in Polen wegen der Anhänglichkeit des Volkes an die katholische Kirche bisher sehr vorsichtig voranging, sind doch alle Anzeichen gegeben, daß auch hier die Lage sich immer mehr verschärft. Daß aber schon bisher die der Kirche zugestandene Freiheit nicht mehr dem Maß entspricht, das die Kirche fordern muß und das ihr in der westlichen Welt auch gegeben wird, zeigt diese Erklärung des Britischen Kirchenrates.

**Ein Ruf aus dem deutschen Osten.** Am 18. 1. 1951 wandten sich die Sender Rias-Berlin und NWDR in einer Funksendung an die Katholiken der Ostzone, in der es im Anschluß an das Papstwort aus der Weihnachtsansprache 1950: „Man öffne die Schranken und nehme die Drahtverhaue weg, man gebe jedem Volk freien Einblick in das Leben aller anderen" hieß: „Wieviele Drahtverhaue müßten weggeräumt werden, um bei uns der Eintracht und dem Frieden freien Weg zu schaffen! Das ist zunächst im buchstäblichen Sinn zu nehmen. Noch bedrohlicher für den Frieden aber möchten uns die das geistige Leben unseres Volkes trennenden Schranken und Drahtverhaue erscheinen. Die Machthaber des Ostens bemühen sich, die christlichen Menschen in ihrem Machtbereich durch dichte und hohe Drahtverhaue vom kulturell christlichen Leben in Westdeutschland und Westberlin zu trennen. Wir zählen allein über zwei Millionen Katholiken in der Ost-

zone. Diesen Christen wagt die Regierung der Ostzonenrepublik bis zur Stunde das Recht vorzuenthalten, eine volkstümliche Kirchenzeitung zu beziehen. Wir schweigen ganz von Zeitschriften wie ‚Stimmen der Zeit', ‚Hochland' und ‚Frankfurter Hefte'. Wir schweigen ganz von der hervorragenden Buchproduktion der katholischen Verleger in Deutschland und im Ausland. Warum errichtet die Ostzonenregierung diesen geistigen Drahtverhau? In der Ostzone soll nur die kommunistische Ideologie in den Seelen der Menschen Heimatrecht haben. Vor allem aber soll nur die aus dieser Ideologie hervorgehende Praxis die Chance haben, das Leben zu gestalten. Jeder andere Geist, der sich dem widersetzt, wird geächtet. Dieselben Kreise, deren Zeitungen und Radiostationen sich nicht genug tun können, ihr Verlangen nach der Einheit unseres Volkes in alle Welt hinauszurufen, bauen Tag für Tag Drahtverhaue, um unser Volk zu trennen. Die christlichen Menschen der Ostzone leiden darunter bitter. Geistiger Hunger und geistige Isolation zehren an den Menschen nicht minder qualvoll wie physischer Hunger und physischer Freiheitsentzug. Wenn es den leitenden Männern der Ostzonenrepublik mit ihren Reden über die Einheit Deutschlands ernst ist, sollen sie die Ehrlichkeit ihrer Absicht durch die Tat beweisen. Dazu rechnen wir nicht an letzter Stelle, daß die Christen in der Ostzone das Recht erhalten, uneingeschränkt und unkontrolliert an den geistigen Gütern des christlich-kulturellen Lebens im übrigen Deutschland teilzuhaben."

**Der römische Religiosenkongreß.** Vom 26. November bis 7. Dezember 1950 tagte in der Ewigen Stadt ein Kongreß ganz eigener Art. Vertreter fast aller katholischen Orden versammelten sich unter dem Vorsitz des Papstes und der römischen Religiosenkongregation zur Beratung und Aussprache über eine Angleichung der verschiedenen Zweige des Ordenslebens an die Erfordernisse der Gegenwart. Dieser Tagungszweck wurde sowohl in der Begrüßungsbotschaft des Heiligen Vaters als auch in der Eröffnungsrede des Kardinals Micara, des Präfekten der genannten Kongregation, ausdrücklich genannt. In den zehn Kongreßtagen wurde der ganze Umfang der mit dem „Stand der Vollkommenheit" gegebenen Fragen wenigstens gestreift, zum Teil sogar eingehend erörtert: Geschichte und Entwicklung, Eigenart, Eigenrecht ebenso wie die Beziehungen zum Weltklerus und zu den Laien, Aszetik und Probleme des inneren Lebens, Fragen der geistigen Bildung und Erziehung, Rechtsfragen usw. Dies war Vorbereitung, Rahmen und Auftakt zum Kernthema: Modernisierung des Ordenslebens.

Pater Lombardi S. J. drückte dies in einer Rede so aus: „Während die Menschheit in den qualvollen Wehen eines geschichtlichen Neubeginnes liegt, möchten wir, daß die Ordensleute sich in zusammengefaßten Sondergruppen und in fachgemäßer Weise auf all das einüben, was an harter und schwieriger Arbeit der Kirche nützen kann." Als allgemeine negative Normen der Erneuerung wurden aufgestellt: weder zu zäh am Alten hängen, noch zu überstürzt das Neue ergreifen. Und positiv: Wahrung der Substanz der durch die Kirche gebilligten und durch Jahrhunderte erprobten Eigenart der einzelnen Ordensfamilien — und keine Abstriche am Wesen des überzeitlich gültigen Vollkommenheitsideals des christlichen Lebens überhaupt.

Die verschiedenen Orden stehen vor der Aufgabe, die technischen Errungenschaften der Neuzeit in ihren Erziehungs- und Arbeitsplan einzugliedern. Dies wird anders bei den beschaulichen, anders bei den aktiven und gemischten Orden, bei allen jedoch mit Klugheit und Unterscheidung geschehen müssen. Die Erneuerung der Orden muß mit der Erziehung des Nachwuchses beginnen. Es wird angeregt, die jungen Ordensaspiranten von Anfang an mit allen Fragen des sozialen Lebens, den Gegenwartsproblemen und allen Zeiterscheinungen vertraut zu machen. Um für einen guten Nachwuchs zu sorgen, sollen bei der Auslese auch die Mittel der modernen Wissenschaft angewandt werden.

Auf der andern Seite muß der Ordensmann zu innerem Abstand von der Welt und allem Weltlichen erzogen werden. Auch die Notwendigkeit, nicht nur erzieherisch, sondern auch streng wissenschaftlich zu wirken, wird unterstrichen. Die Kirche kann auf diese über den Tagesnöten stehenden wissenschaftlichen Studien der Geistlichen nicht verzichten. „Die Ordensinstitute können ideale Werkstätten dieser wissenschaftlichen Bemühungen werden" (Msgr. De Luca). Ein besonderes Feld der Anpassung an die Erfordernisse der Zeit sind die Volksmissionen. Hier muß zwischen ewigem Wahrheitsgehalt und zeitbedingten Methoden wohl unterschieden werden. Ein weiteres Gebiet neuzeitlicher Betätigung wäre die Arbeiterbewegung. Diese setzt eine gründliche Kenntnis der sozialen Fragen und der kirchlichen Soziallehre voraus. Neben den herkömmlichen Formen des Apostolates muß ferner die Welt der modernen Industrie, von Forschung, Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen unter den Einfluß der Religion gestellt werden. Auch das Schulwesen soll nicht nur erzieherisch, sondern auch wissenschaftlich auf den neuesten Stand gebracht werden.

Ein Redner (Dr. Lazzarini) wies darauf hin, daß die Laien von heute geradezu wünschen, wie einst im Mittelalter mit den Ordensleuten Seite an Seite in Schulen, Bibliotheken, Archiven, Zeitungen, wissenschaftlichen Forschungen und industriellen Laboratorien zu arbeiten. U. a. wurde auch die Modernisierung eines bestimmten Zweiges des klösterlichen Standes konkret ins Auge gefaßt, jenes der Ordensfrauen im engeren Sinne. Ihre kontemplative Lebensart sollte zwar durchaus gewahrt, aber vielleicht mit passenden Formen eines neuen Apostolates verbunden werden. Auch die Milderung ihrer strengen Klausur wurde vorgeschlagen.

Nach Abschluß der Kongreßtage gewährte der Heilige Vater den Kongreßteilnehmern eine Audienz. Aus seiner Ansprache seien folgende Sätze angeführt: „Die Väter, die den kirchlichen Orden die Gesetze gegeben haben, haben sich gewöhnlich etwas Neues ausgedacht, um neuen unaufschiebbaren Notwendigkeiten und Aufgaben der Kirche zu begegnen. Ihr neu begonnenes Werk stellten sie also mitten in ihre Zeit. Wenn ihr auf der Väter Vorbild bestehen wollt, so handelt wie sie: erforscht die Meinungen, Urteile und Sitten eurer Zeitgenossen und wenn ihr etwas Gutes und Rechtes darunter findet, so haltet es wert und verwertet es; sonst wird es euch nicht gelingen, sie zu erleuchten, ihnen zu helfen, sie zu heben und zu führen." Der Papst wies jedoch auch darauf hin, daß es gerade das alte Erbgut der Kirche ist, das, dem Wandel der Zeit nicht unterworfen, den Notwendigkeiten des Menschengeschlechts jederzeit voll entspricht.

**Schutz der Jugend gegen Schmutz und Schund in Italien.** Die Schwierigkeit einerseits und die Notwendigkeit anderseits, die Kinder und Jugendlichen vor minderwertigen und verderblichen Presseerzeugnissen zu schützen, wurde in letzter Zeit auch in Italien eifrig verhandelt. Wie lassen sich Pressefreiheit und Jugendschutz miteinander verbinden?

Die „Gazzetta Ufficiale" veröffentlichte am 20. Februar 1948 ein Gesetz der verfassunggebenden Nationalversammlung, das in vorläufiger, abrißhafter Form unter anderem folgendes verfügt: Art. 14: Veröffentlichungen, die für Kinder und Jugendliche bestimmt sind. „Die Verfügungen des Art. 528 des Strafgesetzbuches finden auch auf alle Veröffentlichungen Anwendung, die für Kinder und Jugendliche bestimmt sind, wenn sie irgendwie so beschaffen sind, daß sie infolge der Empfänglichkeit und Eindrucksfähigkeit dieser Altersstufen ihr sittliches Empfinden verletzen oder für sie einen Anreiz zur Verderbnis, zum Verbrechen oder zum Selbstmord bilden können." Die sogenannten Kriminalgeschichten werden ausdrücklich einbezogen. Art. 15: Veröffentlichungen aufregenden oder schaudererregenden Inhalts. „Die Verfügungen des Art. 528 des Strafgesetzbuches sind auch anzuwenden bei Druckerzeugnissen, die wirkliche oder auch nur erfundene

Begebenheiten mit aufregenden und schaudererregenden Einzelheiten in einer Weise beschreiben oder bildlich darstellen, die das allgemeine moralische Empfinden oder die häusliche Ordnung verwirrt oder geeignet ist, zur Verbreitung von Selbstmord und Verbrechen zu führen."

Die beiden Artikel berufen sich nicht nur auf den Art. 528 des Strafgesetzbuches, sondern vervollständigen und ergänzen ihn, indem sie seine Anwendungsmöglichkeit ausdehnen. Der Art. 528 sichert die Rechte der öffentlichen Sittlichkeit und der guten Sitten mehr im allgemeinen gegen anstößige Handlungen.

Indes erscheint die bisherige Gesetzgebung vielen um die Jugend Besorgten unzulänglich. Selbst auf dem letztjährigen Kongreß der italienischen Presse zu Riccione, einem Badestädtchen an der Adria, wurde das Problem des Jugendschutzes eifrig erörtert. Der Parlamentsabgeordnete Bettiol erklärte hier, daß zwar die Pressefreiheit gewahrt werden müsse, aber diese Freiheit habe ihre Grenzen in den unausweichlichen Forderungen des Wahren, Rechten und Ehrbaren. Diese Grenzen tun der richtig verstandenen Freiheit des Wortes keinen Abbruch, sichern sie vielmehr. Die Presseleute setzten sich für Selbstkontrolle ihres Standes ein. Gegen die gewissenlosen Geschäftemacher aber wurde das Eingreifen des Staates als nötig anerkannt.

A. Oddone S. J. schreibt in der Civiltà Cattolica (Jahrgang 101, Heft 2409 vom 4. 11. 1950), daß mit Nachdruck ein rechtzeitiges wirksames Eingreifen der Regierung angeregt worden sei, um die Druckerzeugnisse für Jugendliche zu regeln. Freilich wurde man sich auch darüber klar, daß mit einem neuen Jugendschutzgesetz nicht alles, nicht einmal die Hauptsache getan sei. Man muß an die Wurzel gehen: die Jugend religiös und moralisch besser erziehen und ihr bessere soziale Lebensbedingungen schaffen.

# Umschau

## Berlin — Hauptstadt wovon?

Berlin empfängt den einfahrenden Zug mit seinem betrüblichsten Anblick. Wenn man dann am Abend über den Kurfürstendamm geht, fragt man sich, ob das dieselbe Stadt ist, die man am Morgen betreten hat. Doch das ist erst der Anfang der Überraschungen.

Das Wiedersehen ist zuerst schmerzlich. Diese Stadt mit ihrer Begabung, unwiderstehlich Liebe zu sich zu erwecken, erspart es keinem, an ihren Wunden mitzuleiden. Dann aber ist sie selbst es, die dem Betroffenen über die Traurigkeit hinweghilft.

Die Berliner glauben an Berlin. „Berlin kommt wieder!" „Berlin ist die interessanteste Stadt Europas!" Man meinte, einen Außenposten zu besuchen, und man findet eine Besatzung vor, die sich für den Generalstab hält. Am Anfang möchte man lächeln; denn man weiß ja, was der schwache Punkt der Berliner ist. Aber später entdeckt man, daß sie sich so sehr vielleicht doch nicht überschätzen. Das nähere Zuschauen bestätigt das Gefühl immer mehr, an einem wichtigen Orte zu weilen. Allerdings erkennt man eher, daß Berlin ein Zentrum geblieben oder wieder geworden ist, als wovon es der Mittelpunkt ist.

Was Handel und Wandel betrifft, kann man Berlin heute unmöglich zu den Weltstädten zählen. Doch wenn eine bestimmte Beschaffenheit der Atmosphäre den Unterschied zwischen Metropole und „Provinz" ausmacht, dann ist Berlin eine Weltstadt geblieben. Man braucht nur zu einem Friseur zu gehen, um das zu spüren.

So merkwürdig das in einer Stadt, die den Ruf hat, „rot" zu sein, sich ausnimmt: in Berlin weiß man noch die Formen und die Formeln der Bedienung

zu gebrauchen. Das könnte als ein Rest von preußischem Untertanengeist erklärt werden, wenn nicht gerade auffiele, wie wenig sich diese leichtgekonnte Verbindlichkeit an Würde vergibt. Das Gefühl für Gleichheit ist hier bereits zu solcher Selbstverständlichkeit gediehen, daß es keinerlei Rüpelhaftigkeit mehr nötig hat, um sich zu behaupten. Ein Berliner Schaffner sagt zu einem Fahrgast, den er zur Rede stellen will: „Der Herr, bitte!" und das ist höflich, ohne servil zu klingen, und zugleich bestimmt, ohne aufsässig zu wirken.

Die Menschen setzen voneinander eine sehr bereitwillige Ansprechbarkeit voraus, nutzen sie aber gewöhnlich nur sparsam und selten taktlos aus. Der marktschreiende Bananenverkäufer weiß ganz genau, daß die Umstehenden seine rhetorischen Tricks durchschauen, aber er weiß auch, daß sie aus einem Sinn für Humor seinen Tiraden gern zuhören. Gerade diese Sicherheit der vorherigen Verständigung darüber, wie weit er ernst genommen wird und wie weit nicht, gibt dem Berliner Witz die innere Freiheit, die ihn so überwältigend machen kann.

In Berlin ist die Sitte noch nicht ganz vergessen, daß jüngere Leute älteren Leuten ihren Platz in der Bahn anbieten, und das erstreckt sich manchmal sogar auf junge Damen gegenüber älteren Herren. Die kleinen Jungen reden einen Fremden ohne Umstände mit „Onkel" an, und sie tun es nicht nur, wenn sie Hilfe brauchen, sondern auch, wenn eine Mitteilung sich ihnen auf die Zunge drängt. „Sieh mal, Onkel, der Totenwagen!" rief ein Knirps und strahlte dabei vor Erkenntnisfreude. So etwas kann einem vielleicht in New York auch passieren, aber in einer Kleinstadt kaum.

Die Umgänglichkeit macht die Berliner keineswegs zu besseren Menschen. Sie beruht zunächst nur auf Wendigkeit und der sozusagen kollektiven Erfahrung, daß das Leben auf diese Art am reibungslosesten vonstatten geht. Aber sie macht sie zu Weltstädtern.

Im Augenblick freilich ist Berlin etwa in dem Sinn eine Weltstadt, wie ein König im Exil noch ein König ist. Die Frage ist nur, ob sich Weltstädte so leicht absetzen lassen wie Könige.

Ohne den politischen Hellsehern zu viel zu glauben und ohne einem geopolitischen Mystizismus zu verfallen, kann man sich wohl mit genug Besonnenheit an diese Voraussicht halten: Da geographische Mittelpunkte unverrückbar bleiben und da die Konsequenz der Geschichte dazu zwingt, diese Mittelpunkte zu besetzen, kann auf die Dauer eine politische Bedeutung für Berlin nicht ausbleiben. Ungewiß ist, wie das Gebilde aussehen oder heißen wird, das von Berlin aus beherrscht werden wird. Aber Berlin „abzuschreiben" ist nicht nur töricht, sondern unmöglich. Freilich kann man einen Brückenkopf aufgeben. Aber man hat damit nicht das andere Ufer abgeschafft. Irgendwer wird wissen, warum er sich in Berlin festsetzt. Denn Berlin ist mehr als ein Brückenkopf.

Die Überlegungen, in welchem Sinn Berlin zukünftig eine Hauptstadt sein könnte, müssen von der Frage ausgehen, in welchem Sinn Berlin bereits eine Hauptstadt ist.

Wahrscheinlich werden andere Städte Berlin den viel gerühmten Vorzug der größeren politischen Reife abstreiten. Doch dieser Vorzug bedarf, wenn er vorhanden ist, nicht der Anerkennung. Er ist selbst ein politisches Faktum, das durch sein bloßes Vorhandensein zur Geltung kommt. In dieser Beziehung können Hauptstädte nicht gewählt werden.

Politische Reife ist auch nicht mit moralischer Reife gleichzusetzen. Man braucht Berlin keinerlei beschämende Überlegenheit zuzugestehen. Es ist Hauptstadt nicht aus Verdienst, sondern nur aus Temperament und Eignung.

Seit der künstlichen Abschnürung ist Berlin ein Stadtstaat geworden, in dem durch die Fügung der Geschichte auf kleinem Raum dieselben Energien aufeinandertreffen, die sich auf dem großen Schauplatz der Weltpolitik mitein-

ander messen. Das Ringen der geschichtlichen Mächte verdichtet und veranschaulicht sich hier fast zu so etwas wie einem Schulbeispiel. Würde es nicht gegen die Ehrfurcht verstoßen, die einem ernsten Schicksal gebührt, so könnte man Berlin als eine Art von Laboratorium bezeichnen, in dem die Geschichte an der Ordnung der Zukunft experimentiert. Es ist nicht nur der Zusammenstoß mit dem „Leviathan", der in Berlin sein Versuchsfeld hat, sondern auch der ideologische Sozialismus hat sich hier einer für alle Beteiligten zumindest lehrreichen Probe gestellt. Die Erfahrungen, die sich dabei ansammeln, geben der Stadt einen Vorsprung, der schwer wird aufgeholt werden können. Berlin wird, ob man es will oder nicht, in manchen Dingen voraus sein und den Ausschlag geben. Darum wird es tatsächlich wohl eine Hauptstadt bleiben, auch wenn es der Sitz keiner Regierung ist.

Man hätte meinen können, daß es Berlins Chance gewesen wäre, als es den politischen Vorrang verlor, den geistigen zu behalten. Das ist nicht gelungen. Berlin stellt heute die deutsche Zivilisation nicht mehr dar. Es ist nicht Deutschlands New York geworden, sondern sein Hongkong.

Berlin ist zum Beispiel nicht mehr, was es früher unbestritten war, die Hauptstadt des deutschen Theaters. Nicht, daß die Aufführungen hier alle schlechter wären als anderswo. Aber das Durchschnittsniveau hat noch nicht die Höhe erreicht, die einen Anspruch auf Führung begründen könnte.

Nun ist die Kunst heute nicht nur in Berlin in einer Krise. Ein neuer Stil des Geistes hat sich noch nirgends überzeugend entwickelt, so daß jede Stadt, die die Nachfolge Berlins als Kunstmetropole anzutreten gedenkt, vorläufig in Verlegenheit sein muß, auf welche Weise sie eine gelegentliche gute Position auf die Dauer befestigen kann. Darum hat Berlin seine Chancen, das Alte wiederzugewinnen, noch nicht ganz verloren.

Freilich ist das Heil keineswegs von der allmählich einsetzenden — großmütigen oder reumütigen — Rückkehr der alten Prominenz zu erwarten. Das Theater ist, wenn es leben will, auf die nachrückenden jungen Talente angewiesen. Daß diese immer noch ausbleiben, ist allenthalben die große Sorge. Das Problem wäre für Berlin nur insofern schwieriger, als bei dem allgemeinen Mangel die Aussichten geringer sind, sich den Vorrat an Begabungen zu sichern, der nötig wäre, um sich zu erneuter Vorbildlichkeit emporzuarbeiten. Aber es gibt noch feindlichere Umstände, die das Kunstleben in Berlin beeinträchtigen.

Obwohl es erstaunlich ist, wie wenig die Berliner sich ihre Lebenslust durch die allgegenwärtige physische Bedrohung schmälern lassen, liegt eben doch mehr Unruhe und Nervosität in der Luft, als dem Gedeihen der Kunst günstig ist. Daß Berlin eine Insel ist, brauchte die Musen nicht zu behelligen. Aber leider ist Berlin keine Insel, sondern ein Rettungsboot. In einem Rettungsboot hört besonders dann die Gemütlichkeit auf, wenn die Plätze für alle, die herein wollen, nicht auszureichen drohen. Doch brauchen sich wohl die Verhältnisse nur wieder bis zu dem unerläßlichen Mindestmaß an Ausgeglichenheit zu beruhigen, und Berlin wird wieder ein jedenfalls nennenswerter Ort des deutschen Kulturlebens sein.

Berlin hat seine Macht verloren und viel von seinem Glanz eingebüßt. Aber es hat eine neue Art von Faszination gewonnen. Wenn der abendliche Kurfürstendamm den Anschein zu erwecken versucht, er sei schon wieder eine Fifth Avenue, so glaubt man das nicht ganz, weil man der Eleganz zu deutlich anmerkt, daß sie nicht aus dem Überfluß, sondern aus der Anstrengung stammt. Die Lichterpracht bekommt jedoch eine ernstere Bedeutung, als sie es in Friedenszeiten je gehabt hat, wenn man vom Kurfürstendamm etwa zum Potsdamer Platz fährt. Dort lieferten sich eine Zeit lang die westliche und die östliche Propaganda nächtliche Duelle: Leucht-

schriftgeflimmer gegen Lautsprechergetöse. Inzwischen hat sich der Kampf wohl totgelaufen. Aber was am Potsdamer Platz zeitweilig fast die Form der Volksbelustigung annahm, das findet in Berlin dauernd statt: die feindlichen Mächte suchen sich darin zu übertreffen, vor den Augen der Berliner Trümpfe auszuspielen. Wie sollte diese dauernde Vorstellung den Zuschauern nicht wenigstens den Blick für die politischen Schwächen schärfen!

Aber es ist nicht der politische Gegensatz allein, der Berlin zu einem Beobachtungsplatz von so ungemeiner Ergiebigkeit macht. Wenn man vom Westsektor in den Ostsektor kommt, betritt man nicht nur eine andere Hoheitszone, sondern eine andere Welt. Man kann in Berlin sozusagen vom Broadway zum Roten Platz zu Fuß gehen. Wer in Berlin wohnt, ist gewissermaßen in Paris und in Warschau zugleich zu Hause. Dasselbe Berliner Idiom klingt einmal wie eine Art von Cockney, das andere Mal wie ein sibirischer Dialekt. An der Jugend wird der Unterschied besonders augenfällig.

Die Möglichkeit, Gegensätze zu vergleichen, und zwar Gegensätze, die eigentlich um Erdteile auseinanderliegen, ist für den Geist, wenn er die Wahrnehmungen verarbeiten kann, eine sehr große Gelegenheit, wenn er es nicht kann, aber eine ebenso große Gefahr. Das Weltverständnis, das an Beobachtungen, wie man sie in Berlin machen kann, heranwächst, wird entweder zu einem Höhepunkt überlegener Ironie aufsteigen oder in einen Abgrund von völliger Verwirrung stürzen. Da auch sonst überall die Geistesverfassung der modernen Menschheit auf diese beiden Extreme losgeht, nimmt die Sinnesart, die sich in der Zweisektorenstadt Berlin ausbildet, symptomatischen Charakter für unsere Zeit an.

Doch die Gegensätze begnügen sich nicht mit ihrer friedlichen Zurschaustellung. Sie suchen nicht nur den Blick zu fangen, sie greifen nach dem Menschen selbst und zerren an seinen Nerven, seinem Glück, seinem Seelenfrieden. Wenn es, wie Ernst Jünger sagt, das „Kapital an Schmerz" ist, was „der eigentlichen Währung unserer Zeit" den Rückhalt gibt („Über die Linie", S. 18), dann liegt in Berlin zweifellos eine der Schatzkammern dieser Zeit.

Man kommt in jeder ernsthaften Diskussion zu dem Zeitpunkt, wo die Argumente aufhören, bloße Gedanken zu sein. Wenn irgendwo, dann sind in Berlin gewisse Dinge so weit gediehen, daß es überflüssig ist, über sie zu sprechen. Die Worte, die jetzt noch von der anderen Seite geschrien, nicht gesprochen werden, sind nicht mehr als Verständigungsmittel gemeint. Sie lassen es sich nicht die geringste Mühe mehr kosten, der Lüge das Ansehen von Wahrscheinlichkeit zu geben. Die Lüge, die auf roten Plakaten über den Straßen des anderen Berlins prangt, grinst aus einem unmaskierten Gesicht nicht mehr auf Umworbene, sondern auf Unterdrückte herab. Es ist alarmierend, das Böse seiner selbst so sicher zu sehen, daß es unverkleidet hervortritt, aber zugleich befreiend, wenn man weiß, daß es damit im Grunde den Bereich seiner Gefährlichkeit verlassen hat. Das Böse, das anfängt grotesk zu werden, fühlt sich seinem Ende nahe. In dem gleichen Raum, in dem sich das Unheil verdichtet hat, scheint sich eine Reinigung vorzubereiten.

Es ist also auf verschiedenen Ebenen, daß sich im Punkt Berlin Linien kreuzen, die aus allen Teilen der gegenwärtigen Welt herkommen. Ein solcher Punkt verdient Aufmerksamkeit vor vielen anderen. Wenn es den heiligen Paulus nicht mißverstehen heißt zu glauben, daß auch für die Verbreitung des Reiches Gottes so etwas wie eine Strategie zu beachten ist, dann könnte es ein Versäumnis bedeuten, die Möglichkeiten, die ein Schlüsselpunkt wie Berlin dem Evangelium bietet, zu übersehen.

Berlin besitzt einen wachen und mutigen Katholizismus. Doch wenn es diesem Katholizismus durch die Ungunst der Verhältnisse schon fast unmöglich

gemacht ist, sich selbst zu erhalten, so ist es aussichtslos von ihm zu erwarten, er könne aus eigener Kraft auch noch den Aufgaben gewachsen sein, die eine missionarisch günstige Lage vielleicht stellt. Wenn Berlin eine christliche Hauptstadt sein soll — und es hat sicher die Bestimmung dafür —, dann muß es wie alle Hauptstädte vom Zustrom der Kräfte leben. Werner Barzel S. J.

## Ein neues Wort über Caux

Einer Bewegung, die so zahlreiche Schattierungen aufweist und sich so wenig in einer fest umrissenen Lehre darstellt wie die „moralische Aufrüstung" (MRA), gerecht zu werden, ist nicht einfach. Man wird versuchen müssen, die vielfachen Tönungen ihres Erscheinungsbildes möglichst getreu wiederzugeben. Man wird jedoch dabei nicht stehenbleiben dürfen. So lebendig und anschaulich Erlebnisberichte aus Caux auch sein mögen, der denkende Mensch verlangt eine Stellungnahme, die hinter die Erscheinungen zu sehen sucht.

Nicht gerecht würde der MRA zweifellos eine Ablehnung, die alles an ihr in Bausch und Bogen verurteilt. Es scheint jedoch auch eine restlose Zustimmung fehl am Platze zu sein. Die Atmosphäre des gegenseitigen Verständnisses, der Aufgeschlossenheit und Sauberkeit, die von allen objektiv urteilenden Beobachtern gerühmt wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen — und wie gerne ließe man das in einer Zeit, da diese Tugenden unter uns Christen recht selten geworden sind, geschehen! —, daß doch auch schwerwiegende Einschränkungen zu machen sind. Nicht alles, was nach außen hin christlich zu sein scheint, trägt wirklich das Siegel der Fülle christlichen Geistes. Gewiß ist die Liebe das Kennzeichen der Jünger Christi. Wo sie fehlt, fehlt Christus; wo sie die Menschen untereinander verbindet, sind diese zum wenigsten „nicht ferne vom Gottesreich". Aber die christliche Liebe hat ein untrügliches Kennzeichen: „Meine Liebe ist gekreuzigt".[1] Die Stellung zum Kreuz Christi und zum Geheimnis unserer Teilnahme an ihm ist der Prüfstein aller echten Liebe.

Wie Caux zu diesem Erweis christlichen Geistes steht, darüber handelt ein in „Wort und Wahrheit" (Wien, Dezember 1950) erschienener Aufsatz, der den Schweden Sven Stolpe[2] zum Verfasser hat und zum Besten gehört, was in letzter Zeit über die MRA geschrieben wurde. Der Verfasser kennt Caux aus langjähriger unmittelbarer Erfahrung. Man kann ihm also nicht Unkenntnis oder nur theoretisches Wissen vorwerfen. Auch der Vorwurf der Einseitigkeit trifft ihn nicht; denn vorsichtig abwägend sucht er Caux gerecht zu werden.

Er meint, nirgendwo anders gäbe es eine solche Gemeinschaft frischer und gelöster Menschen wie in Caux. Bosheit und Engstirnigkeit, die auch in katholischen Klöstern manchmal zu finden seien,

[1] Dieses Wort stammt aus dem Römerbrief des heiligen Ignatius von Antiochien. Ignatius von Loyola stellte es an die Spitze seiner Merksätze. Siehe Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Salzburg 1947, Anton Pustet, S. 63.

[2] Sven Stolpe, 1905 geboren, studierte Literaturgeschichte in Stockholm, Jena und an der Sorbonne zu Paris. 1924 veröffentlichte er sein erstes Werk, „Zwei Generationen", dem ein Jahr später sein erster Roman, „Im Wartezimmer des Todes", folgte. Sehr früh schloß er sich der Oxfordgruppenbewegung an und wurde eines ihrer führenden Mitglieder in den nordischen Staaten. Viele seiner Bücher zwischen 1936 und 1942 sind der Arbeit der Bewegung gewidmet. Der Krieg jedoch zeigte ihm den Abgrund der dämonischen Macht, vor deren Drohung er keine andere Rettung sah als in der einzig unerschütterlichen Kraft dieser Erde, der katholischen Kirche. Sie hatte er bereits während seiner Studien in Frankreich kennen gelernt. Sein 1936 erschienenes Buch, „Die christliche Phalanx", gibt eine Darstellung der führenden Männer der katholischen Erneuerungsbewegung in Frankreich. Nach dem Krieg fand er endgültig heim zur Kirche. 1947 empfing er in der Abtei Sainte Marie in Paris durch einen syrischen Mönch die heilige Taufe in der katholischen Kirche.

hätten dort kein Gastrecht. Man rede dort nicht nur von Versöhnung, sondern man ziehe auch sehr praktische Folgerungen aus dem Grundgebot des Christentums.

Trotzdem glaubt der Verfasser, einige wichtige Einschränkungen machen zu müssen. Es fehle der MRA der Sinn für die tieferen geistigen Wirklichkeiten. Sie sei über den Stand, den sie vor Jahren schon einnahm, nicht hinausgewachsen. Sie sei nicht gereift. Das werde vor allem an ihrer Einstellung zum Leid offenbar. Man bringe zwar Opfer, bisweilen sogar ganz erstaunliche. Die Schlagkraft der Bewegung sei nicht zum geringsten Teil der Opferfähigkeit ihrer führenden Glieder zu danken, die alles, was sie besaßen, in die Arbeit für die MRA gesteckt hätten. Und doch hätten sie kein Verhältnis zum Leiden. „Wenn es um die psychologische Einstellung zum Leiden geht, glaube ich, hat man das Recht, das Folgende als charakteristisch für die Gruppe anzuführen: ‚Du leidest. Das beruht entweder auf deiner Sünde oder der der anderen. Vielleicht beides zusammen. Leidest du unter der Sünde der anderen, so hast du nichts anderes zu tun, als deren Schuld dir gegenüber, Gott zu »überlassen«, den anderen deinen Segen mitzugeben und weiterzugehen. Leidest du unter deiner eigenen Sünde, so mußt du dich von dieser Sünde befreien. In beiden Fällen ist der rechte Weg der, daß du dich ein für allemal dazu entschließt, nicht deinem eigenen, sondern Gottes Willen zu folgen und danach, so weit als möglich, dich von dir selbst abzuwenden, um dich mit Liebe, Energie und Großmut den Problemen und Schmerzen anderer Menschen zu widmen.' Der Mensch, der seine egoistischen Forderungen dem Leben gegenüber fallen läßt, wird nach einigen Jahren intensiver Arbeit für andere entdecken, daß die eigenen Probleme zusammengeschrumpft sind, weil sie alle in Beziehung zum eigenen Ich, dem nun immer weniger Interesse beigemessen wird, gestanden haben. Das einzige, was jetzt noch interessiert, ist der Wille Gottes, besonders sein Wille mit der mächtigen Weltbewegung der ‚moralischen Aufrüstung'."

Die Oxfordgruppe glaube, gestützt auf eine große Erfahrung, daß, wenigstens in normalen Fällen, das Leiden, wenn auch nicht verschwinde, so doch sich psychologisch im gleichen Maß mindere, als die Seele sich mit Gott anfülle. Dieser Gedankengang enthalte jedoch einen gefährlichen Irrtum. Solange ein Oxfordmann sich seiner Arbeit in der Gruppe hingebe, könne er sein Leiden fernhalten, aber wenn er wieder in der Lage sei, in der die meisten Menschen leben müßten, im grauen Alltag, umgeben von neidischen und gehässigen Menschen, dann wird er in den meisten Fällen finden, daß sein Leid immer noch als Realität besteht. Er war nur auf der Flucht vor ihm.

„Zum Ergreifendsten innerhalb der Oxfordgruppe gehören gewisse Menschen, die nach jahrelanger Arbeit und Selbstaufgabe sich trotzdem leer, gepeinigt, müde und ohne Eingebung fühlen. Sie sind überzeugt, daß es nicht Gottes Wille sein kann, daß sie leiden sollen. Prinzipiell muß dies ihr eigener Fehler sein. Und so fängt das ‚Mitteilen' wieder an, diese furchtbare ‚Bestandsaufnahme', die in gewissen tragischen Fällen den Menschen in eine ‚nußknackerhafte' Dürre, in einen patentierten Automatismus, in eine Art seelenlose ‚Teilungs-Plapperei' treiben kann. Ich habe nicht viele, aber genügend erschreckende Fälle gesehen, wo die Seele alle Frische, alle Ursprünglichkeit verloren hatte, weil alles, alles, jede kleinste Reaktion in den Schraubstock des ‚Mitteilens' gepreßt worden war, bis einschließlich der letzte Tropfen Humor, Gemüt, Freude und Ursprünglichkeit versickert war."

Das alles zeige, daß der Oxfordgruppe ein für das christliche Leben unersetzliches Wissen abgehe. Sie bete zwar den Erlöser an und liebe ihn auch. Aber an seinem tiefsten Geheimnis, seinem Leiden, gehe sie vorbei. Und darum sei ihr auch das andere große Geheimnis verborgen: unsere Teilnahme am Leiden Christi.

Das wäre vielleicht von weniger großen Folgen, wenn die MRA noch ihre frühere Einstellung zur Kirche hätte. Diese loyale Haltung habe sie jedoch aufgegeben. „In Caux begegnen sich ja alle Arten von christlichen Konfessionen, ja auch Anhänger fremder Religionen. Man bildet dabei, oftmals mit außerordentlichem Erfolg, ein gemeinsames moralisch-politisches Programm für alle Menschen. Es gelingt wirklich, eine echte Versöhnung vieler Richtungen herbeizuführen. Sicher ist das ein Werk Gottes — ein Wunder Gottes. Aber man behandelt in Caux die Kirche als eine altersschwache Mutter, der man natürlich Pietät und Rücksichtnahme schuldet, die man aber nicht als eine wirkliche Kraftquelle betrachtet. ‚Die Kirche ist unsere Gemeinschaft' ist ein charakteristischer Ausspruch des Bischofs West in Caux. Daß die Kirche der lebende geheimnisvolle Körper Christi ist, ist für Caux eine Theorie, die man sich nicht zu widerlegen bemüht — man polemisiert niemals —, aber die sich nicht mit ihrer lebenden geistigen Wirklichkeit deckt."

Zum Schluß meint der Verfasser: „Für denjenigen, der während mehr als fünfzehn Jahren dieser Arbeit gefolgt ist, wird es immer deutlicher, daß die Oxfordgruppe mit großer Liebenswürdigkeit und rührender Aufrichtigkeit die Vorstufe zum Besten repräsentiert."

Man wird dem Urteil des Verfassers nicht jene Mäßigung absprechen, die das Zeichen eines aufrichtigen Suchens nach der Wahrheit ist. Auch dem wohlwollenden Beurteiler muß es auffallen, wie wenig Caux mit der Frage des Leidens in der Welt fertig wird. Der große Optimismus, der ein Kennzeichen der Bewegung ist, kann darüber nicht hinwegtäuschen. Ihre Ansicht, daß Leid immer nur dort ist, wo Schuld in einem Leben steht, ist im Grunde eine sehr pessimistische und verzweifelte, die der Mensch auf die Dauer nicht aushält. Gehört die MRA nicht vielleicht doch zur Reihe jener Zeiterscheinungen, die den Menschen auf der Flucht vor der Sinnlosigkeit dieses Daseins zeigen? Sie hat gewiß einen feineren und darum schwerer durchschaubaren Charakter als andere dieser Art. Aber gibt es nicht auch eine Flucht in den „Willen Gottes" vor dem immer schon kundgetanen Willen Gottes in Christus Jesus? Dieser Wille ist durch die Zeiten fortgesetzt in der von Christus gestifteten Kirche, die sein geheimnisvoller Leib ist. Glied dieses Leibes wird der Mensch durch die Taufe, in der er auf eine geheimnisreiche, aber sehr wirkliche Weise in den leidenden und sterbenden Christus hinein überantwortet wird, so daß er in seiner christlichen Existenz zur Teilnahme am Leiden Christi gerufen ist (vgl. Röm. 6, 3—11). Gewiß gäbe es ohne Schuld kein Leid. Aber die Frage des Zusammenhanges von Schuld und Leid tritt hier völlig zurück. Denn das Leid hat einen neuen Charakter gewonnen, den des Erweises der Herrlichkeit Gottes (vergleiche Joh. 9, 1—3). Das Leid ist also nicht mehr sinnlos, sondern hat einen höchsten Sinn erhalten, den vielleicht keiner mehr erfüllen kann als einer, in dessen Leben keine Schuld steht. Denn die durch das Leiden mögliche größte Gleichförmigkeit des Menschen mit Christus ist die größte Gnade, die Gott einem Menschen erweisen kann. Geht also vielleicht nicht doch jenes Unverständnis des Leidens und der Kirche, das der Verfasser gegen alle anderslautenden Versicherungen Cauxs glaubwürdig bezeugt, Hand in Hand?

Manche der Freunde der MRA werden das Urteil des Verfassers nicht unterschreiben wollen. Sie sehen das Kreuz hinter der Bewegung von Caux. Sehen sie es vielleicht nur, weil sie schon mit dem Wissen und Glauben um sein Geheimnis, das sie aus der Verkündigung ihrer Kirche besitzen, nach Caux kommen? Aber erfährt auch jener davon, der ohne den Glauben an dieses Mysterium kommt? Der Verfasser nennt das Christentum der MRA „ausgelüftet, hygienisch, reizvoll und scheinbar schlagkräftig". Vom Kreuz Christi kann man diese Aussagen nicht machen, wenn anders es die Torheit und das Ärgernis dieser Welt ist. Sein Sieg wird im Ster-

ben errungen. Alle, die an ihm teilhaben, sind von seinem Schandmal gezeichnet, auch die Kirche. Sie erscheint nicht als „ausgelüftet" und „hygienisch"; es riecht oft sehr nach altem Moder in ihr. Trotzdem ist das unvergleichliche Wehen des Heiligen Geistes in ihr zu spüren. Sie ist auch nicht „reizvoll", aber ihre Anziehungskraft reicht durch die Jahrtausende; denn es ist die Kraft Christi, der als der Erhöhte alles an sich zieht. Sie ist nicht „schlagkräftig"; denn sie siegt jeweils in ihren leidenden und sterbenden Zeugen. Die 11 000 verschleppten und getöteten Bischöfe und Priester im Osten Europas, alle jene, die um des Glaubens willen verfolgt sind in den Kerkern und Konzentrationslagern, die schweigend und oft in ihrer menschlichen Existenz zerstört dulden, sind ihr weltüberwindender Sieg. Denn in ihnen hat die Christusförmigkeit der Kirche ihre größte Möglichkeit erfahren.

„Nichts wird je groß sein, es sei denn durch das Kreuz" sagt Kardinal Bérulle. Es geht gewiß auch darum, neue Formen der Verkündigung zu finden, das unveränderliche und für alle Zeiten geltende Offenbarungsgut Jesu Christi der Fassungskraft des modernen Menschen in seiner Sprache zu künden, aber das sind doch nur zweitrangige, wenn auch nicht außerachtzulassende Anliegen unseres christlichen Glaubens. Wo er aus seiner Mitte, aus der lebendigen Gleichförmigkeit mit dem gekreuzigten Christus verkündigt wird, wird er auch heute noch den Menschen ergreifen, und mag dieser anscheinend noch so „Gottes unfähig" geworden sein. Wie wenig diese Verkündigung „reizvoll" zu sein braucht, wird am Leben des heiligen Pfarrers von Ars sichtbar. Denn „die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen" (1 Kor. 1, 25). Oskar Simmel S. J.

## Die Menschenaffen

Nach dem ersten Weltkrieg wurden die Ergebnisse der Prüfung des Verhaltens von Schimpansen in der deutschen Menschenaffenstation auf der Insel Teneriffa durch den jungen Psychologen Wolfgang Köhler aus Berlin allgemein bekannt. Er fand bei diesen Menschenaffen eine damals überraschende Fähigkeit zur Verwendung primitiver Werkzeuge. So kann ein Schimpanse einen Stock benutzen, um sich eine unerreichbar vor dem Gitter seines Käfigs liegende Banane heranzuschaffen. Unter ein hochgehängtes Ziel schiebt er mehr oder minder geschickt eine Kiste, um dann hinaufzusteigen und den Köder abzureißen. Zwei passende Rohre weiß er ineinander zu stecken, um sich einen besonders langen Stock herzustellen. An einem Seil hängend kann er sich so emporschwingen, daß er dadurch ein irgendwo in der Höhe liegendes Ziel erreicht.

Die Erklärung dieser Leistungen war zunächst umstritten. Da sie offenbar nicht erst besonders erlernt zu werden brauchten und auch nicht als angeboren erscheinen, glaubte Köhler das Verhalten seiner Prüflinge auf eine von ihm als Einsicht beschriebene Fähigkeit zurückführen zu müssen, die ausschließlich den Menschenaffen zukomme. Er schrieb: „Dieser Anthropoide tritt... aus dem übrigen Tiersystem heraus und in die Nähe der Menschenrassen."[1]

Das erwies sich indessen als ein Irrtum. Durch Prüfung eines Kapuzineraffen zeigte in Holland Bierens de Haan,[2] daß auch niedere Affen mindestens Ansätze zu der Fähigkeit haben, eine Kiste unter eine am Käfigdach befestigte Frucht zu schieben. Ernste Schwierigkeiten ergaben sich erst, als bei noch höher hängendem Ziel eine zweite Kiste auf die erste zu stellen war, was Schimpansen ohne weiteres können. Die Fähigkeit der Anthropoiden einerseits und der übrigen Affen anderseits ist offenbar nur dem Umfang, nicht aber dem Wesen nach verschieden.

Gegen die von Köhler seinerzeit aus dem Verhalten der Schimpansen gezo-

[1] Köhler, Wolfgang: Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. Abhandl. d. Preuß. Akad. Wiss. Phys.-Math. Kl. 1917.

[2] Bierens de Haan, J. A.: Werkzeuggebrauch und Werkzeugherstellung bei einem niederen Affen. Zeitschr. f. vergl. Physiol. Bd. 13, S. 639—695, 1931.

genen Schlüsse wandte Lindworski[3] ein, daß den Tieren, „auch den begabtesten Schimpansen die Einsicht etwa in dem Sinne von ‚so geht es', ‚das ist das Richtige' versagt bleibt" (S. 67). Nicht einmal die Zurückführung des Verhaltens auf angeborene, also instinktive Fähigkeiten hielt Lindworski für ausgeschlossen.

Ferner hob Gehlen[4] die Grenzen der Leistungsfähigkeit der Schimpansen besonders hervor. Nach ihm zeigt sich, „wie ihnen qualitative Handlungsfiguren fehlen, wie sie unfähig sind, sich mit ihren Leistungen aus dem Situationsdruck zurückzuziehen" (S. 161). Damit ist eine gewisse Intelligenz nicht bestritten, doch soll sie nur unmittelbar unter dem Einfluß eines lockenden Zieles eine Rolle spielen können.

Nun taucht die alte Frage auf, was unter tierischer Intelligenz (im Sinne der scholastischen aestimatio) zu verstehen ist. Ihr Gegensatz ist der Instinkt, also das angeborene Können der Lebewesen. Keine Biene hat die Benachrichtigungstänze je erlernen müssen, mit denen sie ihren Stockgenossen Lage und Entfernung einer Trachtquelle kundgibt (vgl. diese Zeitschrift, Band 143, [1948/49], S. 446—452 und Band 144, [1949], S. 303—309). Davon sind alle irgendwie auf Erfahrung beruhenden Tätigkeiten zu unterscheiden, bei denen das Gedächtnis eine Rolle spielt. Sie gelten nicht als angeboren, sondern als erworben.

Gewiß ist man nicht sofort geneigt, einen jungen Hund, der durch angenehme Erfahrungen seine Futterschüssel als höchst erstrebenswertes Ziel kennenlernt, deswegen für intelligent zu halten. Das ist aber der Fall, wenn er sich an einer Tür aufrichtet, auf die Klinke drückt und sie dann öffnet. Dazu gehört nämlich noch die Erinnerung an die Art der erforderlichen Tätigkeit, die hier wie in allen vergleichbaren Fällen erlernt ist.

Handelt es sich aber bei einem Schimpansen, der einen Stock durch das Gitter seines Käfigs steckt und sich dann eine davor liegende Banane heranscharrt, um ein erlerntes Verhalten?

Beim Versuch sieht man zunächst nichts davon. Gewöhnlich streckt der Affe erst in einer wenig gescheit anmutenden Weise den Arm so weit wie möglich nach dem allzu fern liegenden Köder aus, zieht ihn dann sichtlich enttäuscht zurück, ist einen Augenblick abgelenkt oder gleichgültig und nimmt dann plötzlich den Stock, um sich mit ihm — oft nicht ungeschickt — das Ziel heranzuscharren. Die Lösung der Aufgabe kommt meistens jäh, läßt sich deutlich von anderem Verhalten unterscheiden und ist in der Regel richtig. Darum hat man gesagt, ein Schimpanse mache hier geradezu Erfindungen, indem er sich ein womöglich früher nie geübtes Verhalten ausdenke.

Aber es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß ein Schimpanse, der sich in seiner Kindheit mit allen möglichen Gegenständen eifrig zu schaffen macht, dabei niemals einen Stock in die Hände bekam. Und sein spielerisches Hantieren verschafft ihm Erfahrungen mancherlei Art. Beim Versuch am Gitter weiß er sie nun geschickt zu verwenden, und nach neueren Untersuchungen besteht die Überlegenheit der Affen über die anderen Säugetiere tatsächlich im erfolgreichen Anwenden des erlernten Könnens. Erforderlichenfalls kommt die Erinnerung an ein ergebnisreiches Verhalten wahrscheinlich wie ein Einfall, und das Tier handelt dann entsprechend. Ein solcher Einfall kann allerdings auf sich warten lassen. Manchmal ist er auch sofort da, gelegentlich dauert es sogar sehr lange, bis das Tier dann auf einmal überraschend zweckmäßig handelt. Ein amerikanischer Forscher bot einem Schimpansen eine am Boden befestigte lange und schmale Kiste, die an beiden Seiten offen war. In ihrer Mitte lag eine Banane und außen neben ihr eine Stange. Elf Tage lang ließ man den Schimpansen je eine Viertelstunde vergebens an die Kiste

[3] Lindworski, J.: Psychologie, in dieser Zeitschrift, Bd. 97 (1919) S. 62—73.

[4] Gehlen, Arnold: Der Mensch. Berlin 1940.

heran. Erst am zwölften Tage ergriff er plötzlich die Stange, führte sie sofort richtig in den Kasten und stieß den Köder geschickt hinaus.

Wir dürfen schon einem Hunde, der ein Verhalten erlernt, eine gewisse primitive Intelligenz zuschreiben. Bei den Menschenaffen gibt es aber demgegenüber ein Mehr, das die Anwendung der beim Spiel oder anderweitig gesammelten Erfahrungen betrifft. Das ermöglicht dann die (sinnenhafte) Einsicht, bei der außer der Erinnerung an das Handeln auch die Erinnerung an dessen Ergebnis eine Rolle spielt.

Die Erinnerung an ein bestimmtes Handeln im Hinblick auf ein schwer erreichbares Ziel bedeutet indessen sogar für leistungsfähige Schimpansen eine gewisse Anstrengung, zu der sie sich nur dann bequemen, wenn das Lockmittel auf keine andere Weise zu erreichen ist. Nach den bis vor kurzem üblichen Prüfungsverfahren schien es tatsächlich, als ob ein Schimpanse sich nur unter dem durch einen stark lockenden Köder verursachten „Situationsdruck" bemühe, Schwierigkeiten zu bewältigen.

Nun ließ Robert Yerkes[5] mehrere Schüler das Verhalten von Schimpansen bei nur mittelbar erreichbarem Ziel prüfen. Statt einer Frucht bekamen die Affen zunächst „Geld" in Gestalt runder Metallscheiben, die sie zu einem Automaten tragen und dort in einen Schlitz stecken mußten, worauf über diesem in einer Öffnung eine Rosine erschien. Als das schnell erlernt war, gab es graue Scheiben ohne und farbige mit Wert, so daß nur das Einstecken der letzteren eine Rosine einbrachte. Nach einigem Üben zeigten sich die Schimpansen auch dieser Aufgabe gewachsen. Alle Ergebnisse dieser Untersuchungsreihe sind nicht nur für die Beurteilung des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Strebens der Menschenaffen wichtig, sondern auch für die gesamte Problematik der Wertbildung und der Grundlagen jeglichen Geldwesens.

Letzten Endes ist und bleibt indessen das Ziel eines jeden Tieres etwas rein animalisch Notwendiges, wie es die Natur bietet. In den Mitteln, ihre Ziele zu erreichen, übertreffen die Menschenaffen wirklich die übrigen Tiere, nicht aber in dem, was sie erstreben. Hier vor allem zeigt sich die tiefe, das ganze Wesen des Organismus betreffende Kluft zwischen Tier und Mensch. Denn die Tiere streben ausschließlich nach naturgegebenen, die Menschen aber hauptsächlich nach selbstgeschaffenen Zielen, sei es nun der Besitz eines Autos oder der Genuß eines Konzertes.[6]

Durch seine Intelligenzleistungen kommt der Schimpanse dem Menschen nahe. Im sozialen Bereich steht aber — bisher zu wenig beachtet — ein anderer Anthropoide der Menschheit weit näher, nämlich der Gibbon. Während der Schimpanse sein Dasein unter wenig sympathisch anmutenden Beziehungen zwischen den Geschlechtern in Horden verbringt, leben die Gibbons in Einehe familienweise zusammen mit den heranwachsenden Jungen in einem bestimmten Wohngebiet. Ihre selbständig gewordenen Kinder sondern sich ab, finden einen Partner und bleiben dann mit ihm für ihr ganzes Leben zusammen, was durch außerordentlich beachtenswerte Forschungen von Carpenter[7] in Siam bekannt wurde. Wichtig sind ferner die Stimmäußerungen der Gibbons, mit denen sich die Familienmitglieder gegenseitig verständigen und durch die die Familien in den verschiedenen Territorien Fühlung miteinander halten. Von den Schimpansenhorden ist dagegen einzig ein hauptsächlich zänkisch klin-

[5] Die betreffenden Versuche sowie außerordentlich viel Wissenswertes über Schimpansen findet man zusammenfassend dargestellt in dem glänzend ausgestatteten Werk von Yerkes, Robert: Chimpanzees, New Haven 1943.

[6] Die Bedeutung des Zielstrebens verschiedener Lebewesen ist in dem Buch von Fischel, Werner: Leben und Erlebnis bei Tieren und Menschen, München 1949, eingehend dargestellt.

[7] Einzelheiten in dem überaus lesenswerten Expeditionsbericht von Carpenter, C. R.: A field study of the behavior and social relations of the Gibbon. Comp. Psychol. Monogr. Bd. 16. S. 1—212, 1940.

gendes, stets lebhaftes Geschrei zu hören, das nur ein primitives soziales Leben anzunehmen gestattet.

So verdient der Schimpanse einerseits und der Gibbon anderseits besonderes Interesse. Die beiden übrigen Menschenaffen, also Orang Utan und Gorilla sind daneben weniger beachtenswert. In der Entfaltung des höheren Lebens auf der Erde bilden die Anthropoiden Höhepunkte des tierischen Daseins. Mit dem Menschen entstand dann aber schließlich — biologisch gesehen nach wie vor durchaus rätselhaft — ein Lebewesen mit einer von allen Tieren grundsätzlich verschiedenen Zielstrebigkeit, zu der die Befähigung zu beschreibendem Sprechen die wichtigste Voraussetzung bildet. Mit der höchsten Zielstrebigkeit entstand ferner in der Psyche ein neuer Bereich, den wir als die Vernunft kennen, die keinem Tiere zuerkannt werden kann. Denn sie betrifft nicht nur wie die Intelligenz vormenschlicher Lebewesen die Mittel zum Erreichen von Zielen, sondern auch deren Schaffung und Erreichbarkeit. Durch die Vernunft schränkt der Mensch seine Ziele auf das Erreichbare ein und setzt sie in eine aussichtsreiche Beziehung zu den Grenzen seiner eigenen Fähigkeiten.

So dient der Vergleich mit den Tieren, besonders aber mit den höchsten unter ihnen, auch dem Verständnis für die Eigenart des Wesens der Menschheit und gehört damit als wichtiger Bestandteil zur philosophischen Anthropologie. Werner Fischel

## Kindernöte

Der Erwachsene neigt dazu, die Nöte des Kindes nicht sehr ernst zu nehmen. Scheinbar gibt ihm das Kind selbst d. h. seine Lebens- und Erlebnisweise Veranlassung dazu. Das Kind vermag sich ja im allgemeinen leicht zu entlasten — sollte es einmal in Schwierigkeiten geraten. Spiel und Aussprache, also Kunst der Ablenkung und Fähigkeit des Ausgleichs sind Formen kindlicher Erlebnisverarbeitung, die größeren Schaden veerhüten und das Eindringen störender Einflüsse verhindern.

Aber man kann dem auch Gewichtiges entgegenhalten. Kennt nicht mancher Erwachsene Ereignisse seiner Kindheit, die Tiefgang hatten, aber auch nachteilige Wirkung ausübten? Martin Luther berichtet in großer Offenheit von den Härten seiner Jugend. Obwohl schon reif an Jahren, selbst Gatte und Vater, quält ihn noch die Erinnerung an vergangene Pein. „Meine Mutter stäupte mich einmal um einer einigen Nuß willen, daß das Blut hernach floß ... Es ist ein bös Ding, wenn Kinder ihren Eltern gram werden oder Schüler ihren Praeceptoren feind sind ..."[1] Über das Verhältnis zu seinem Vater sagt er, daß er ihn floh, und daß „ihm (dem Vater) bang war, bis er ihn wieder zu sich gewöhnt."

Wenn man es recht bedenkt, ist die Wirkung der Erziehung stets ungewiß. Der Erwachsene weiß nie, ob dieser oder jener Eingriff — im besonderen ein Fehlgriff — bald vergessen wird oder auf Grund der Erlebnisbedingungen haften bleibt und Schaden anrichtet. Die Gefahr der zuletzt genannten Wirkung ist groß, wenn es sich um ein Kind handelt, das man sensibel oder feinfühlig, „nervös" zu nennen pflegt. Luther war ein solches Kind. Er schreibt: „War ich doch allzu erschrockenen Gemüts". Und von den Eltern meint er: „Sie wußten nicht zu unterscheiden, wie meine Art und Sinn war. Man muß also strafen, daß der Apfel bei der Rute sei."

Es ist gut, daß man im „Zeitalter des Kindes" bemüht ist, durch Aufklärung — in leicht faßlicher Form — Eltern und Erzieher zu befähigen, störbare und gestörte Kinder zu erkennen und recht zu behandeln. Die Sammlung „Kindernöte", eine bescheidene Schriftenreihe für Eltern und Erzieher, herausgegeben von Minna Specht, Erzieherin an der Odenwaldschule, steht im Dienste die-

[1] Die Zitate sind entnommen: Karl August Meißinger, Martin Luther, Glauben und Tun. R. Piper & Co. Verlag, München 1947.

ser Aufgabe.[2] Bislang erschienen sieben freundliche Hefte. Die Themen sind: Wollen wir Musterkinder erziehen? (E. Wietrzychowski), Vom Fingerlutschen und Nagelkauen (Natalie Oettli), Der kindliche Trotz (Dr. Trudi Pfisterer), Mein Kind ißt so schlecht (Dr. Hans Hayek), Warum stottert mein Kind? (Martha Friedländer), Wir bekommen noch ein Kindchen (Marianne Lebek), Wie kann der Arzt bei Erziehungsschwierigkeiten helfen? (Dr. G. v. Staabs).

Bei der Frage, wie man Kinder erziehen soll, d. h. hier, auf welches Ziel hin, wird man zwei Rücksichten unterscheiden müssen: Inhalt und Form. Der Inhalt wird von Weltanschauung und Glauben bestimmt, die Form vom Gesichtspunkt der Lebenskräftigkeit und -tüchtigkeit. Hier ist dann die Frage zunächst berechtigt, ob man „Musterkinder" erziehen soll. Die Verfasserin schildert recht anschaulich das „Musterkind" als ein Kind, „das keine Sorgen macht, gehorsam ist, nicht lügt, das jeden Augenblick zu Arbeit und nützlicher Beschäftigung verwendet, sich nie beschmutzt und nie streitet, alles herrlich, wunderschön und unantastbar findet, was die göttergleichen Erwachsenen sagen, tun und bestimmen". Ein solches Kind ist zweifellos bequem, aber — so fragt die Verfasserin mit Recht — ist das bequeme Kind das wahrhaft erzogene und lebenstüchtige?

Mit der „Mustergültigkeit" ist tatsächlich ein Problemkreis umschrieben, der große grundsätzliche und praktische Bedeutung hat. Die Erfahrung lehrt jedenfalls, daß „Musterkinder" häufig gehemmte Persönlichkeiten werden, ferner daß gerade lebenskräftige, eigenständige und eigenwillige Kinder, die zur Mustergültigkeit gezwungen werden, viel Ressentiment aufladen und im späteren Leben zu radikalen Wandlungen neigen. „Mustergültigkeit" läßt zu wenig Raum zum Ausleben, zum Experimentieren, zum Lernen im tieferen Sinn eines Erfahrens, einer Entwicklung und Reifung. Daher enttäuschen „Musterkinder" der Schule, des Internats so oft. Die Entwicklung verläuft bei ihnen im allgemeinen so ganz anders als die „Schulweisheit" erträumte. „Mustergültigkeit" als Erziehungsideal ist wohl nicht überall im gleichen Maß anzutreffen. Wir könnten da zunächst allzu streng ausgerichtete Erziehungsbereiche von solchen unterscheiden, die eine gewisse Freiheit des Lebensstiles befürworten. Der Erzieher allzu enger Ausrichtung neigt dazu, seine eigene Enge, seine vielleicht dürftige Erlebnisdisposition absolut zu setzen, sie zu verwechseln mit den objektiven Werten, die er zu vertreten willens ist. Anderseits spielen rassische und kulturelle Gesichtspunkte eine Rolle. Sicher ist, daß z. B. die Kinder Amerikas, Englands, Hollands im allgemeinen freier, unbekümmerter, ungehemmter, deshalb auch natürlicher heranwachsen als die deutschen. Deutsche Erzieher, die das Ausland kennenlernten, sind vielfach sehr überrascht von der Urwüchsigkeit, Frische und Lebendigkeit, von der Unbekümmertheit und jugendlichen Sorglosigkeit, die den Kindern der genannten Länder eigentümlich ist. All das vermißt man im allgemeinen bei den deutschen Kindern. Zugegeben, daß die katastrophalen Vorgänge der letzten Jahre, Elend, Hunger, häuslicher Unfriede usw. zum größten Teil schuld sind an der Freudlosigkeit und Gehemmtheit so vieler Kinder und Jugendlichen. Aber die Frage bleibt dennoch berechtigt, ob nicht auch Auffassungen über Erziehung, die die „Mustergültigkeit", das Ideal des Reglements und der einseitigen Ausrichtung für erstrebenswert ansehen, ihr Teil beigesteuert haben. Ob der Mangel an „Zivilcourage" — die nach dem Krieg so oft zitierte und in der Vergangenheit so oft vermißte — an Toleranz und Lebensfreude u. a. m. nicht auch in der erstrebten „Mustergültigkeit" seinen Grund hat? Ein Einwand, den man nicht leicht abtun sollte.

Auf die Frage, wie das Bild eines gesunden Kindes auszusehen hat, antwortet die Verfasserin: „Das Musterkind, wie wir es sehen möchten, ist weder

[2] Verlag öffentliches Leben, Hamburg, Pressehaus.

Duckmäuser noch Rowdy, es ist fröhlich der Welt aufgeschlossen, es probiert und übt seine Kräfte, es wagt Risiko, selbst auf die Gefahr hin, mit Erwachsenen und Spielgefährten in Konflikt zu kommen. Das Musterkind empfängt und verschenkt Liebesbeweise zu seiner Zeit, ohne gierig darauf versessen zu sein... Es hat Freude und Mut zum Bestehen eines Abenteuers, das sein Selbstvertrauen stärkt... Es ist manchmal recht unbequem, weil es seine eigenen Gedanken und Anschauungen hat, weil es die unglaublichsten Dinge sammelt..., weil es dem Erwachsenen die Seele aus dem Leib fragt..." usf.

Erziehungsfehler sind nach Auffassung der Autorin hauptsächlich Härte, übermäßige Strenge. Man wird dem zustimmen können, möchte aber hinzufügen, daß auch Weichheit und allzu große Nachgiebigkeit zu den Erziehungsfehlern zu rechnen sind. Es kommt auf eine rechte Mitte an — die überall wünschenswerte „goldene Mitte". Man stößt hier auf eine Voraussetzung der rechten Erziehung, die die Bedeutung der Reife, des Erzogenseins des Erziehers, seiner Echtheit und Unverbildetheit klar erkennen läßt. Ist der Erzieher nicht recht erzogen, „mustergültig" im unrichtigen Sinne, dann wird er auch trotz bester Absicht nicht recht erziehen können. Die Erziehungsberatung, die heute immer mehr in Brauch kommt, ist vielfach eine getarnte, aber nichtsdestoweniger oft sehr wirksame Anleitung zur Vervollständigung der Selbsterziehung von Eltern und Erziehern. Fehlentwicklungen von Kindern, Erziehungsschwierigkeiten, die bekannten „Kinderfehler" wie Einnässen, Stottern, Lügen usf. sind im allgemeinen in Fehlhaltungen der Erwachsenen begründet. Diese Feststellung soll eine Tatsache benennen, keinen Vorwurf beinhalten. Viele Erwachsene haben infolge übermenschlicher Anstrengungen, unverarbeiteter schwerer Erlebnisse und lastender Sorgen den Boden unter den Füßen verloren, sind mutlos und apathisch, gereizt und unsicher geworden. Das Versagen ist demnach eine Folge ihrer Lebensschicksale. Aber dieses Versagen ist nicht unaufhebbar. Mancher Erziehungsberater erlebte schon zu seiner Freude, daß Eltern bereit waren umzulernen, ihr Verhalten zu korrigieren — auch unter Opfern —, während die Eltern zu ihrem Erstaunen die Veränderung des Charakters ihrer Kinder wahrnehmen konnten. „Böse" Eigenschaften, die man schon für eingewurzelte Anomalien ansah, verschwanden, als der Erwachsene Einsicht in die Zusammenhänge seines Handelns mit den kindlichen Fehlern gewann, sich selber änderte oder zu ändern versuchte.

Von den übrigen Veröffentlichungen möchten wir noch diejenigen erwähnen, die die bekannten Kinderfehler: Fingerlutschen und Nagelkauen, Trotz und schlechtes Essen, Stottern und Unverträglichkeit zum Gegenstand haben. Nach Auffassung der Autoren sind sämtliche Fehler — im engeren oder weiteren Sinn — in Angst begründet. Wer Kinder mit den genannten Unarten des längeren beobachten konnte, kann den Verfassern nur zustimmen. Es ist begreiflich, daß die Angst Vorgänge, die im Begriff sind, automatisch zu werden, wie beispielsweise kindliche Sprechversuche, nachteilig beeinflußt. Es ist ebenso verständlich, daß Fingerlutschen und Nagelkauen eine Form der Erledigung ängstlicher Erregtheit, also diffusen Bewegungsdranges sind. Es leuchtet ein, daß Unverträglichkeit der Geschwister untereinander oft auf Eifersucht zurückgeht, also auf Angst vor dem Liebesentzug. Der Trotz kann zunächst als Abgrenzung des jungen Lebens von seiner Umwelt angesehen werden. Als solcher ist er recht und natürlich. Vertrotzung kann jedoch auch Symptom innerer Unsicherheit, eben der Angst sein. Dann kann er nur gebannt werden, wenn die Ursachen, Angst und Unsicherheit, beseitigt werden. Das schlechte Essen des „Nervösen" ist so bekannt, daß es nicht wundernimmt, auch bei nervösen, ängstlichen und überängstlichen Kindern mangelnde Eßlust feststellen zu können.

Die Angst ist jedoch nur die eine Ursache der kindlichen Fehlentwicklungen.

Die andere ist eine falsche Erziehungsweise. Es ist von Wichtigkeit, wie der Erwachsene, Eltern und Erzieher, auf die Symptome — denn darum handelt es sich — der Angst antworten. Sehr zu begrüßen sind hier schlichte Beispiele, die die Wirkung fehlerhafter Erziehung vor Augen führen. Noch wichtiger sind Fingerzeige, einfache Winke, wie man dem ängstlichen Kind helfen kann. Erfinderisches Interesse ist hier ausschlaggebend, nachdem die Angst als Grund des unguten Verhaltens erkannt wurde.

Die bislang die Schriftenreihe abschließende Darstellung „Ärztlicher Erziehungshilfe" stammt von der Berliner Psychiatrin Dr. G. Staabs. Die begabte Ärztin erfand einen sehr originellen Test, als sie Puppen, Erwachsene und Kinder, Tiere, Bäume, Fahrzeuge, häusliche Gebrauchsgegenstände und Bausteine zum Bau von Wohnungen, Häusern, Straßen, kurz alles, was nötig ist, um die Welt des Kindes im Kleinen darzustellen, zu einem Ensemble vereinigte und schwierigen Kindern, die zur Beratung kamen oder gebracht wurden, zum Spiel bereitstellte. Die Autorin erläutert den Test und seine Verwendungsweise mit folgenden Worten: „Vom Kleinkind bis zum Großvater sind die Puppen biegsam, können stehen, sitzen, Bewegungen darstellen und regen unwillkürlich dazu an, sie miteinander in Beziehung zu setzen. Dadurch entstehen Szenen — daher der Name „Scheno-Test" —, die unmittelbar zum Ausdruck bringen, wie der kleine Regisseur seine eigene Umwelt bewußt und unbewußt erlebt und zu ihr Stellung nimmt."

Sinn dieser „ärztlichen Erziehungshilfe" ist demnach, zur Eigenwelt des Kindes Zugang zu finden, in den dargestellten Szenen seine Probleme und Schwierigkeiten zu erkennen und dabei in — dem Kind angepaßtem — Gespräch zu klären und Einfluß zu nehmen auf sein Werten und Handeln. Natürlich gibt die Methode auch Einblick in die Erziehungsfehler der Eltern oder Pflegeeltern. Hintergründe der kindlichen Hemmungen, die den Erziehungsberechtigten als unwichtig oder als vom Kind nicht wahrgenommen erscheinen, werden in ihrer Bedeutung ansichtig. An sehr instruktiven Beispielen wird das Verfahren von der Verfasserin erläutert. Erstaunlich ist die von der Autorin behauptete Sicherheit, mit der sich das Kind bei der Gestaltung seiner Hemmungen zurechtfindet. Da beabsichtigt ist, in dieser Zeitschrift neue Testverfahren in eingehender Darstellung zu würdigen, erübrigt sich ein weiteres Eingehen auf den Test.

Bemerkenswert scheint uns, daß in diesem Test versucht wird, den „Nöten des Kindes" spielend beizukommen: eine gute Idee, die erinnern läßt an die Methoden Montessoris. Spielend stellt sich das Kind selber dar, spielend befreit es sich und spricht sich aus, im Spiel wird ihm Aufklärung und Hilfe zuteil. Diese Methode sollte und könnte Anlaß werden, einmal wieder die Bedeutung des kindlichen Spiels zu erwägen. Ganz abgesehen davon, daß das Zivilisationskind viel zu früh der Welt des Spiels entrissen und in den humorlosen Ernst des Erwachsenen gestellt wird: im schöpferischen Handeln — das ist das Spiel — offenbart sich der Mensch besser als irgendwo anders.

Hubert Thurn S.J.

# Besprechungen

## Zeitfragen

**Die Krisis der Neuzeit.** Von R. Guénon. (177 S.) Köln, Hegner.
**Die Krise unserer Zeit.** Ihre Entstehung und Überwindung. Von P. A. Sorokin. (287 S.) Frankfurt/Main 1950, Henrich. Broschiert DM 12.—.
**Die Wiederkehr Gottes.** Von O. Trautmann. (306 S.) Stuttgart, K. F. Koehler.

Kritik an unserer Zeit ist der Gegenstand dieser drei Werke. Die beiden ersten

stimmen darin überein, daß sie den tiefsten Grund der heutigen Krise im Verlust der geistig-religiösen Substanz sehen, die durch den praktischen Materialismus und Individualismus ganz zusammengeschmolzen ist. Guénon, der durch seine Forschungen über die östliche Philosophie bekannt ist, sieht die Rettung in der Rückkehr zur überlieferten Weisheit, der der Osten treu geblieben ist. Die Kritik hält sich etwas zu sehr im allgemeinen und ist nicht ohne einseitige Voreingenommenheit für den Osten. Dagegen geht Sorokin ins einzelne. Durch umfassende statistische Untersuchungen aller bekannten Kulturen ist er zum Ergebnis gekommen, daß jede Kultur von einer Grundhaltung getragen ist, die alle Lebensbereiche zu durchformen sucht. Diese Grundhaltungen sind zwar in jeder Kultur verschieden, lassen sich aber doch in drei Gruppen zusammenfassen. Die ideationelle Form sieht im Unsichtbar-Geistigen die eigentliche Wirklichkeit, die sensorielle dagegen im Sinnlich-Wahrnehmbaren; die idealistische steht zwischen beiden. Jede dieser Formen ist einseitig, vernachlässigt einen Teil der Wirklichkeit und wird so sich selbst zur Ursache des Untergangs. Aus diesen Erkenntnissen zieht S. im vorliegenden Werk die Folgerungen für unsere Zeit. Wir leben am Ende einer sonsoriellen Periode, die im 13. Jahrhundert begonnen und im 16. sich völlig durchgesetzt hat. Sie hat große Leistungen aufzuweisen in Wissenschaft, Technik und Organisation. Aber sie hat jetzt ihre Möglichkeiten erschöpft und bricht aus Mangel an geistiger Substanz zusammen, was für die verschiedenen Kulturgebiete im einzelnen gezeigt wird. Der Kommunismus ist nur die letzte und erschreckende Gestalt der sterbenden Kultur, ohne wahrhafte Zukunftsaussicht. Die besten Geister finden bereits kein Genügen mehr an ihr und wenden sich Neuem zu. Die Unruhen, Kämpfe und Kriege, die bereits jetzt das 20. Jahrhundert zum grausamsten und blutigsten Jahrhundert der Weltgeschichte gemacht haben, sind die Symptome der tiefgehenden Krise. Aber das Abendland steht deswegen nicht vor dem Untergang. Eine neue Form bildet sich unter diesen Geburtswehen heraus, und sie wird um so schneller wieder Ordnung und Friede bringen, je entschiedener sich immer mehr Menschen vom Sichtbaren wieder dem Unsichtbaren zuwenden. — Das dritte Buch ist mehr unabsichtlich eine Kritik der Zeit. Es bringt eine Reihe kurzer, leicht lesbarer Lebensbeschreibungen von Männern, die für die religiöse Entwicklung seit der Aufklärung von Bedeutung sind. An ihnen zeigt T., wie die Feindschaft gegen jede Religion und ihr Ersatz durch die Vernunft (Voltaire, Robespierre, Napoleon, D. F. Strauß, Feuerbach, Nietzsche) gescheitert ist und allmählich einem neuen Interesse für religiöse Fragen Platz macht (Goethe, Zar Alexander I., Chateaubriand, Carlyle, Dostojewski, Tolstoi). Die Wiederkehr Gottes kündet sich an. Allerdings scheint T. das Ideal in einer dogmenlosen Religion zu sehen, die doch ein typisches Gewächs dieser unreligiösen Zeit ist und den religiösen Niedergang mitverschuldet hat. Darum kommen wohl Vertreter des Ostens (Kagawa, Ramakrishna, Vivekananda) zu Wort; aber es fehlt jede Darstellung katholischer Frömmigkeit (Chateaubriand kann man kaum als Vertreter dafür gelten lassen), obschon das letzte Jahrhundert so schöne, religiös lebendige und bedeutende Gestalten aufzuweisen hat wie Jean-Marie Vianney, den heiligen Pfarrer von Ars, Don Bosco, die heilige Theresia vom Kinde Jesu oder Kardinal Newman. Immerhin ist das Buch ein erfreuliches Zeichen für das wiedererwachende Interesse an der Religion. A. Brunner S. J.

**Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft.** 1. Teilband: Grundlegung. (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, 4. Band). Von Karl Heim. (282 S.) Tübingen 1949, Furche-Verlag. Geb. DM 9.80.

Das Buch geht aus von der ruhigen Religionslosigkeit der Massen, die den Christen nicht gleichgültig lassen kann. Ihr müsse dadurch begegnet werden, daß die religiösen Wahrheiten dem heutigen Menschen in naturwissenschaftlichen Ausdrücken und Bildern dargestellt werden. Mit Recht wird ferner verlangt, daß Wirklichkeiten aufgezeigt werden, für die die Naturwissenschaft nicht mehr zuständig ist; diese zu zeigen ist die Hauptabsicht des vorliegenden Buches. Nach Heim gibt es drei „Räume" von gleicher Ausdehnung, von denen aber nur der erste von der Naturwissenschaft erfaßt wird: der Raum des Gegenständlichen, der Raum des Ungegenständlichen (das Ich) und der überpolare Raum (Gott). Mit dem Ausdruck Raum will Heim aber nicht nur ein neues Bild einführen, über dessen Vorzüge und Nachteile manches zu sagen wäre. Er meint damit auch, die Seinsanalogie, vor der er Angst zu haben scheint und die er auf jeden Fall mißversteht, vermieden zu haben. Das ist natürlich eine Täuschung; schon der Gebrauch des Wortes „Raum" wäre unsinnig, bestände zwischen den drei Bereichen nicht eine inhaltliche Ähnlichkeit, d. h. Analogie. Die Seinsanalogie schließt qualitative Unterschiede der Seienden nicht nur nicht aus, sondern fordert sie sogar. Gott soll für uns völlig unbekannt bleiben. Aber wie können wir dann überhaupt von ihm sprechen? Heim muß zu der sonderbaren Konstruktion greifen, im überpolaren Raum erkenne man nicht Gott, sondern nur die Allgegenwart Gottes. Das ist ungefähr, wie wenn man sagte, nur die Gegenwart eines Menschen, nicht er selbst sei durch seine Gegenwart er-

kannt worden. Allerdings ist Heim der Meinung, wir erkennten die andern Menschen nur durch einen Schluß von uns auf sie. Man fragt sich, wie das kleine Kind das Lächeln der Mutter versteht, insbesondere, da es den eigenen Gesichtsausdruck beim Lächeln ja gar nicht gesehen hat. Trotz der Ablehnung jeder Seinsanalogie wird diese dann wieder übertrieben, wenn Heim im Zusammenhang mit der eben erwähnten Ansicht durch Analogieschlüsse zu der Auffassung kommt, wie hinter dem menschlichen Leib, so stehe hinter allem Stofflichen ein Ungegenständliches. Wäre dies der Fall, so müßte man Tiere, Pflanzen und sogar den toten Stoff wie Menschen behandeln, und wir dürften mit ihnen nicht umgehen, wie wir es tun.

Um das von Heim angestrebte Ziel zu erreichen, einen Bereich zu finden, wo die Naturwissenschaft nicht zuständig ist, genügt es, ist es aber auch unbedingt erfordert, die wesentlichen, nicht zufälligen Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aufzuweisen, was allerdings auf der Grundlage des Kantianismus kaum in der richtigen Weise geschehen kann. Es wird sich dann zeigen, daß ihr schon das ganze Sein des Stoffs nicht mehr zugänglich ist, sondern nur dessen eine Seite der quantitativen Verhältnisse, was metaphysisch und existenziell nicht viel bedeutet (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, K. 27 und 28), um so mehr das Leben als solches und alles Geistige. Die Naturwissenschaft ist aus sich den religiösen Fragen gegenüber neutral; nur die unberechtigte Ausdehnung des naturwissenschaftlichen Denkens über seinen Bereich hinaus hat neben andern Ursachen die Religion dem modernen Menschen entfremdet. Das wird auch dadurch bestätigt, daß im letzten Teil des Werkes über Gott, Ich und Welt, der viel Schönes enthält, das Raumbild keine entscheidende Rolle mehr spielt, sondern das Dasein des Menschen und seine Bedingungen.

A. Brunner S. J.

**Leben und Tod.** Von Friedrich M. Rintelen. (89 Seiten) Würzburg 1949, Echter Verlag. Br. DM 1.80.

Das kleine Büchlein gibt einen gedrängten Einblick in das Geistesleben der Gegenwart mit seiner Philosophie des Lebens und des Daseins zum Tode. Wer sich über deren Hauptformen kurz orientieren will, nimmt die Schrift mit Nutzen zu Hand. Diese Empfehlung soll auch nicht dadurch gemindert sein, daß man es lieber gehabt hätte, wenn der Verfasser das Christentum nicht als „Mythos" angesprochen hätte, wo er doch die Sache richtig darstellt. In einer Zeit, die geistig allenthalben vom Mythos und Entmythologisieren lebt, ist das ein unnötiges Zugeständnis an die Verworrenheit ihrer Sprache.

O. Simmel S. J.

**Christlicher Humanismus.** Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit. Von Jacques Maritain. Deutsch von Werner Gebauer und Ruth Ketteler. (274 S.) Heidelberg, Carl Pfeffer Verlag. Br. DM 8.—, Ln. DM 9.80.

Der Inhalt dieses Buches besteht im wesentlichen aus sechs Vorlesungen, die im August 1934 an der Sommeruniversität von Santander gehalten wurden. Zwischen dem ursprünglichen Entwurf und der vorliegenden deutschen Neuausgabe (1938 erstmals unter dem Titel „Zukunft der Christenheit") liegen der spanische Bürgerkrieg und der zweite Weltkrieg. Trotzdem hat das Werk nicht an Lebensnähe eingebüßt. Im Gegenteil, gerade die beiden Kriege haben bewiesen, daß die Frage eines neuen christlichen Humanismus eine Lebensfrage unserer politischen und kulturellen Existenz ist. Daß Maritain vor dem völkerentzweienden Ringen der letzten 15 Jahre geschrieben hat, gibt diesem Buche eine reife Abgeklärtheit.

Echter Humanismus braucht nicht antireligiös zu sein, sondern schließt, wenn er im Vollsinne Humanismus ist, die Transzendenz ein. Personale Würde und Hinüberschreiten zum Ewigen sind im Menschen dasselbe und ihm wesenhaft eigen. In einem knappen geschichtlichen Rückblick entwirft der Verfasser die „Tragödie des Humanismus". Jeder Entwurf einer Idee von Humanismus hat die Frage nach dem Menschentum im allgemeinen zu beantworten und die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos und vor Gott — und jene nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit. Wir sehen nun vom Mittelalter bis zur Gegenwart eine abstürzende Linie in der Beantwortung dieser Fragen. Die Reformation sah nur die Gnade, der neuklassische Humanismus vorwiegend nur die Freiheit, und beide rückten den Menschen aus der Nähe Gottes.

Der klassische Humanismus endet in einer anthropozentrischen Haltung oder besteht vielmehr in ihr. Der Mensch, nicht mehr das Sein und nicht mehr Gott, steht im Mittelpunkt. Indes auch der Pessimismus der Reformatoren endet am gleichen Punkte — „durch eine unvorhergesehene dialektische Verdrehung". In Descartes, Kant und Rousseau erreichten die selbstherrlichen Bestrebungen des Menschen Höhepunkte. Vom Rationalismus und Idealismus stürzte das neuzeitliche Denken dann in die Flachheiten der verschiedenen Materialismen. Die autonome Person kantischer Prägung geriet zunächst in den unpersönlichen Entfaltungsprozeß des Absoluten bei Hegel und dann zwischen die Mahlsteine des historischen und dialektischen Materialismus. Der Werdegang des Abendlandes seit dem Ausgang des Mittelalters ist eine Tragödie des

Menschen, der Kultur und eine Tragödie Gottes. Am Ende stehen wir heute dem sowjetischen Materialismus und Atheismus gegenüber. Maritain fühlt sich mit innerer Teilnahme in die sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Probleme ein, die zum Kommunismus geführt haben. Dieser ist nicht nur Wirtschafts- und soziales Programm, sondern auch dogmatische Religion, Mystik und Kulturplanung. Es ist totalitär. Scharf wird die Verantwortung des Kapitalismus und das Versagen eines verbürgerlichten Christentums herausgestellt.

Dem anthropozentrischen und materialistischen Menschenbild stellt Maritain sein theozentrisches gegenüber, wie es in Offenbarung und thomistischer Philosophie entworfen ist. Dieser neue Humanismus fußt wohl auf altem katholischem Gedankengut, ist indes keineswegs eine einfache Rückkehr zum mittelalterlichen Menschen- und Menschheitsideal. Ein religiös und metaphysisch geläuterter Personalismus und eine sachlichere Bewertung der zeitlichen Dinge führen zu einem christlichen „Pluralismus", in dem das Geistige und Ewige seinen Vorrang, das Zeitliche seinen Rang und ihr Zusammenspiel die Ordnung des geschichtlich Erreichbaren hat. Bei dogmatischer Unbedingtheit ist Freiheit des persönlichen Bekenntnisses und ein bürgerlich friedfertiges Nebeneinander verschiedener konfessioneller und religiöser Richtungen gewährleistet. Des weiteren bietet das Buch genauere Richtlinien für die Arbeit und Mitarbeit des heutigen Christen in Staat und Gesellschaft.

Ein merklicher Nachteil ist es, daß das Werk aus verschiedenen Vorträgen zusammengewachsen ist. Immer wieder spürt man die Nähte eines ungeglätteten Nebeneinander. Was Maritain über das frühere deutsche Zentrum sagt, trifft die Sachlage keineswegs richtig. Wo er von künftigen christlich beeinflußten politischen Gebilden spricht, meint er: „Im Bereich der Bewegung und des Handelns könnten sie natürlich, wie jede politische Einheit, vorübergehend sämtliche Bündnisse, Pakte und Vereinbarungen abschließen, die ihnen den Umständen nach notwendig erscheinen. Die französische Monarchie hat sich einst mit der osmanischen Macht und den Ketzerfürsten verbündet." Uns will scheinen, daß dieses Zusammengehen mit Türken und protestantischen Höfen, so wie es tatsächlich seinerzeit gewesen ist, kein glückliches Beispiel bietet. Viele der christlichen Zeitgenossen Richelieus und Ludwigs XIV. haben darin einen skruppellosen Machiavellismus gesehen. — Die allerdings äußerst höflichen Seitenhiebe des Verfassers auf Molina und den Molinismus — er nennt ihn in einem Atem mit Calvin — verraten Überreste verwichener unfruchtbarer Theologenkämpfe.

G. F. Klenk S. J.

## Der Christ in der Welt

**Der Christ in der Welt.** Die Lehre vom christlichen Leben (II. Teil) und das Sakrament der Buße. Aus dem Entwurf zum neuen Katechismus dargeboten vom Deutschen Katechetenverein. (Zweites Katechismusheft, Katechetenausgabe.) (VIII u. 59 S.) Freiburg 1950, Herder.

Wer diese Veröffentlichung, ohne ihre Vorgeschichte zu kennen, mit dem ihr ungefähr entsprechenden Hauptstück von den Geboten etwa des deutschen Einheitskatechismus zusammenhält, wird auf den ersten Blick nur Kontraste sehen und Spannungen spüren. Beinahe alles ist anders geworden — in einem kurzen Vierteljahrhundert. Der Stoff ist durch Überschriften gegliedert, in denen meistens Sachgebiete genannt werden: Eltern, Geschwister und Heimat; Arbeit und Beruf; Selbsterziehung; der rechte Gebrauch von Hab und Gut. Man glaubt ein etwas nüchtern geschriebenes Lebensbuch, nicht einen Katechismus vor sich zu haben.

Die einzelnen Kapitel oder „Lehrstücke" beginnen mit einer kurzen, lebendigen Erzählung aus der Heilsgeschichte oder aus dem Leben der Kirche. Daran schließt sich eine den Kern herausschälende, den Lehrpunkt entwickelnde Reflexion. Erst jetzt folgt das nach herkömmlichen Begriffen die Substanz eines jeden Katechismus bildende Element: Frage und Antwort. Das Lehrstück setzt sich dann aber noch fort in kleingedruckten Texten, die je nach dem Stoff Hinweise enthalten „für mein Leben" oder Lebensregeln entwickeln oder Aufgaben stellen oder ein Schriftwort oder ein Gebet oder einen Kernspruch bieten, meist aber mehreres zugleich. Gerade wenn man die hier zugrundegelegte Form des Lehrstücks prüft, spürt man, wie weit die Verfasser über das 1944 veröffentlichte Programm („Auf dem Wege zu einem neuen Katechismus") und auch über das im Probedruck von 1946 befolgte Schema hinausgewachsen sind, und zwar in der Richtung auf eine noch vollkommenere Anpassung an Fassungskraft und Denkweise des Kindes. Der französische Einheitskatechismus von 1940 mit seiner das anschauliche Beispiel zugrundelegenden Form des Lehrstücks hat sichtlich eingewirkt; aber hier ist in den Abschlußtexten des Lehrstücks bereits die Starre des französischen Schemas überwunden. Auch die Merksätze sind sparsamer angesetzt und bei möglichster Treue zu überlieferten Fassungen neugeformt.

Die Darlegungen sind in einen großen christozentrischen Gesamtplan eingebettet. Auch die Sittenlehre selbst ist nicht mehr als ein um ein paar christliche Formeln vermehrter Auszug aus einer philosophischen Ethik noch als bloßer Kommentar zum Dekalog, sondern wirklich als christliche Sit-

tenlehre entwickelt, als die Antwort des in in das Reich Christi aufgenommenen, von Glaube, Hoffnung und Liebe geleiteten Menschen, der in den verschiedenen Aufgaben des irdischen Lebens nach Gottes Willen ausschaut und erst dann nach der negativen Abgrenzung und letzten Sicherung durch die Gebote des Dekalogs fragt. Der Titel des Heftes läßt ja diese Grundhaltung schon gut erkennen und das Geleitwort, das die Zusammenhänge mit den übrigen Abschnitten des neuen Katechismus darlegt, erklärt sie des näheren. Hohe Anerkennung verdient auch die katechetische Sprache, die zu edler Einfachheit gereift ist und kristallene Klarheit mit warmer Lebensnähe verbindet.

Selten wird für einen Katechismus so viel Fleiß aufgewendet worden sein wie für das Werk, dem dieser Teildruck angehört — der Auftrag der Bischöfe, das Werk in Angriff zu nehmen, ist schon 1938 an den Deutschen Katechetenverein ergangen, und selbst mitten im Kriegslärm ist die Arbeit nur wenig unterbrochen worden. Gewiß stößt man auch hier noch auf Punkte, die einer Verbesserung fähig sind; gewiß wird der Praktiker, wie noch gegen jeden Katechismus, auch gegen den vor dem Abschluß stehenden seine Beschwerden vorzubringen haben. Aber gerade, um auch diese, soweit möglich, vorwegzunehmen, und mitzuverarbeiten, ist diese Teilveröffentlichung veranstaltet worden. Alles in allem wird hier den Kindern unseres Volkes — und zugleich den Eltern — ein Katechismus geboten werden, der die besten Erkenntnisse der theologischen und kerygmatischen Besinnung auswertet, der aber auch das ganze Erbe der psychologischen und methodischen Errungenschaften, das die vorausgehenden Jahrzehnte für die Katechese erarbeitet haben, für das Religionsbuch fruchtbar macht. Wenn der Übergang vom früheren zum kommenden Katechismus auf den ersten Blick wie ein Sprung anmutet, so nur deshalb, weil der neue Katechismus, nach diesem Ausschnitt zu urteilen, wirklich auf der Höhe seiner Aufgabe stehen wird.

Jos. A. Jungmann S. J.

## Hand und Handschrift

**Handschrift und Charakter.** Von Ludwig Klages. 23. Auflage. (257 S.) Bonn 1949, H. Bouvier u. Co. Geb. DM 18.50, kart. DM 15.80.

Das bekannte Buch hat die unwahrscheinlich hohe Auflage verdient. Bildet doch die Graphologie einen natürlichen Zugang zum Charakter und hat doch Klages die Kategorien erarbeitet, die eine wissenschaftlich zuverlässige Erfassung der Schriftmerkmale und ihres Deutungsgehaltes ermöglichen. Mag manche Einzelheit im Laufe der Jahre von kundiger Hand dem System von Klages hinzugefügt worden sein, die Grundlagen sind geblieben. Sie wurden zur Voraussetzung vieler wertvoller Arbeiten, die auch der Charakterkunde genützt haben.

**Vitalität und Handschrift.** Von Carl Groß. 2. Auflage. (60 S.) Bonn 1950, Ludwig Röhrscheid Verlag.

Das Büchlein bedeutet für die graphologische Theorie und Praxis gleich viel. Neben der Klassifikation der Schriftmerkmale unter dem Gesichtspunkt der Bewegung, der Form und des Raumes, die sich als recht zweckmäßig erwiesen hat, bringt der Verfasser die Ergebnisse von Erfahrungen zur Darstellung, die er an Sellabrückenträgern machte. Die graphologische Symptomatik des Sellabrückensyndroms gibt Aufschluß über Schwäche und Störung der Vitalität, einen Sachverhalt, der für den Aufbau und die Beurteilung der Persönlichkeit von Bedeutung ist. (Die Sellabrücke ist eine krankhafte Entartung jener Ausbuchtung der inneren Schädelbasis, in der der „Hirnanhang" ruht.)

**Wunder der Handschrift.** Von Elsbeth von Mertens. (218 S.) Braunschweig, Georg Westermann. DM 8.—.

Eine Graphologie im Plauderton, jedoch eine ernst zu nehmende Arbeit. Nachdem den Skeptikern in einem Einleitungskapitel heimgeleuchtet wurde, werden Wille, Gefühle und grundsätzliche Haltungen dem Leben gegenüber in ihren graphologischen Merkmalen veranschaulicht. Trieb und Leidenschaft, der Kampf um Geltung und Macht, Lüge und Verbrechen werden auf ihren Schriftausdruck hin geprüft. Zu zeigen, wie ein gutes Gutachten entsteht, und Fehler vermieden werden können, wird nicht vergessen. In einem eigenen Abschnitt kommt die Praxis zu ihrem Recht: Erziehung und Berufsberatung.

**Die Hand.** Erkenntnis und Deutung ihres Ausdrucks. Von Ursula v. Mangoldt. (104 S.) München-Planegg 1949, Otto Wilhelm Barth Verlag. DM 8.—.

Das Büchlein stellt eine kurze Einführung in die Kunst des Handlesens dar. Zur Sprache kommt die „Charakterologie" der Hand, die Cheirognomie, die Cheirologie. Als Charakterologie gilt der Verfasserin der Ausdruck der Hand. Cheirognomie behandelt die einzelnen Teile der Hand: allgemeine Merkmale, Finger und Daumen. Die Cheirologie befaßt sich mit den verschiedenen Feldern der Hand, dem Venus-, Mond-, Mars-, Jupiterberg usf. und deren Deutungen. Eine praktische Auswertung als Anleitung für Analysen sowie ein gutes Bildermaterial ermöglichen Deutungsversuche des Lesers.

H. Thurn S. J.

# Kirchliche Siedlungsarbeit in Deutschland

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Obwohl die Bemühungen der Kirche um Überwindung der Wohnungsnot und insbesondere um die Schaffung menschen- und familiengerechter Wohnungen noch in ihren Anfängen stehen, kann man es doch jetzt schon wagen, einen Überblick zu versuchen über das, was bis jetzt geleistet wurde, über Erfahrungen, die gesammelt wurden — positive wie negative —, und Zielsetzungen, die sich immer deutlicher herausheben.[1]

Zunächst ist der Gesamteindruck der, daß die Siedlungsbewegung der katholischen Kirche[2] weit bedeutender ist, als die katholische Öffentlichkeit Deutschlands im allgemeinen weiß; und daß es eine Bewegung ist, die sich ausgesprochen im Aufstieg befindet. Überall waren die Bauprogramme des Jahres 1950 um vieles umfangreicher als die des vorhergehenden Jahres,

---

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf eine Studienfahrt während der Monate Juli/August 1950, die den Verfasser an die folgenden Orte führte: Frankfurt, Eltville, Köln, Godesberg, Longerich, Stammheim, Siegburg, Langenfeld, Richrath, Monheim, Neu Hohenrath, Wipperfürth, Aachen, Vicht, Breining, Richterich, Dahlheim-Rödgen, Ratheim, Altdorf, Stetternich, Merzenich, Gemünden, Mechernich, Opladen, Düsseldorf-Eller, Hochdahl, Essen, Essen-Frintrop, Essen-Heisingen, Essen-Überruhr, Essen-Schombeck, Recklinghausen, Bochum, Velbert, Mettmann, Benrath, Dortmund, Gelsenkirchen, Hamm, Münster, Kleve, Kellen, Osnabrück, Vechta, Oldenburg, Rhederfeld, Alexisdorf, Neumünster, Hannover, Hildesheim, Paderborn, Meschede, Fulda, Schlüchtern, Somborn, Mottgers, Frankfurt, Bad Homburg, Vilbel, Groß-Steinheim, Großen-Buseck, Braunfels, Darmstadt, Griesheim, Mainz, Trier, Karlsruhe, Speyer, Schifferstadt, Mutterstadt, Ludwigshafen-Rheingöllnheim, Ludwigshafen-Mundenheim, Ludwigshafen-Oggersheim, Frankental, Freinsheim, Deidesheim, Niederkirchen, Mannheim, Mannheim-Käfertal, Neckarau, Ladenburg, Leutershausen, Heidelberg-Pfaffengrund, Eppelheim, Rauenberg/Kraichgau, Mosbach, Eberbach, Diedesheim, Obrigheim, Neckarzimmern, Wertheim, Tauberbischofsheim, Höpfingen, Buchen, Hettingen, Seckach, Stuttgart, Degerloch, Weil im Dorf, Sindelfingen, Murrhardt, Gottwohlshausen, Pfedelbach, Ellwangen, Schorndorf, Weingarten, Ravensburg, Wangen, Tettnang, Friedrichshafen, Radolfzell, Stühlingen, Tiengen, Waldshut, Freiburg, Haslach, Achern, Ulm, Wetterstetten, Augsburg, Dillingen, Mindelzell, Mindelheim, Oberbeuren, Kempten, Würzburg, Heidingsfeld, Niederwerrn, Wülfingen, Sand, Bamberg, Hallstadt, Breitengrüßbach, Lichtenfels, Guttenberg-Mansflur, Stadt Steinach, Pressek, Enchenreuth, Naila, Bayreuth, Bubenreuth, Neunkirchen, Nürnberg, Eibach, Eichstätt, Weißenburg, Beilngries, Freystadt, Neumarkt, Schafhof, Deiningen, Regensburg, Amberg, Donaustauf, Obertraublingen, Landshut, München, Übersee, Grassau, Schleching, Muna-Sankt Georgen, Altötting, Passau. Gesperrt gedruckt sind die Orte, an denen sich Zentralen befinden; die übrigen sind Siedlungsstellen. Wenn auch zwei Monate viel zu kurz waren, um auch nur annähernd alle Siedlungsstellen aufsuchen zu können, so war es doch möglich, so viele Stellen in allen Teilen Deutschlands zu besichtigen, daß ein Gesamtbild entstehen konnte.

[2] Ursprünglich war es die Absicht des Verfassers, die Siedlungstätigkeit sowohl der katholischen als der evangelischen Kirche zu studieren. Da sich aber bald zeigte, daß das zeitlich nicht zu bewältigen war, wurde nur die eine oder andere Stelle evangelischer Bautätigkeit besucht. Daher beziehen sich die Ausführungen nur auf die Bemühungen katholischerseits, ohne daß die sehr beachtlichen Erfolge der evangelischen Kirche auf diesem Gebiet — zumal in Norddeutschland — übersehen sein sollen.

überall die Planungen und Vorbereitungen für das Jahr 1951 wiederum um ein Vielfaches größer als die für 1950. Wie weit allerdings die veränderte politische Lage die Ausführung dieser Pläne behindern wird, ist eine andere Frage.

Genaue Angaben über die Zahl der erstellten Häuser oder Wohnungseinheiten zu liefern, ist sehr schwer. Alle derartigen Angaben werden immer mit einer gewissen Zurückhaltung beurteilt werden müssen. Es gibt dafür verschiedene Gründe. Die vielen unvorhergesehenen Umstände, die manchmal schon fest vorgesehene Bauten nicht zur Ausführung gelangen lassen, in anderen Fällen wieder mehr Bauten möglich oder nötig machen, als zur Zeit des Berichtes gedacht war; die Ungenauigkeiten bezüglich der im Winter erstellten oder fertiggestellten Bauten, die von den einen noch zum Vorjahr, von anderen zum laufenden Jahr gerechnet werden; die Knappheit der Mittel, die es den Zentralstellen mitunter nicht erlauben, kostspielige statistische Untersuchungen vorzunehmen; die Schwierigkeit der Abgrenzung dessen, was man als „kirchliche Tätigkeit" bezeichnen kann — an vielen Stellen ist die Bautätigkeit tatsächlich der Initiative des örtlichen Geistlichen oder eines katholischen Laien zu verdanken, aber dann nicht im Rahmen einer kirchlichen, sondern irgendeiner örtlichen oder regionalen Organisation durchgeführt; endlich — und das muß auch gesagt werden — die Schwierigkeit, unter uns Katholiken zu erfahren, was der Nachbar tut. Nicht nur, daß der eine vom andern oft nichts weiß, vielfach wird einem sogar versichert, da und da tue sich gar nichts; kommt man hin, so findet man, daß dort vielleicht mehr getan worden ist, als bei dem, der einem die Auskunft erteilte. Immerhin wird man nach vorsichtiger Schätzung sagen können, daß im ganzen bis jetzt durch kirchliche Bemühung etwa 15000 Wohnungseinheiten gebaut, das heißt für etwa 67000 Menschen menschenwürdige Wohnungen gebaut wurden.[3]

Fragt man, wo am meisten geschieht, so ist die Antwort eindeutig. Bei weitem am meisten wurde im Gebiet der Erzdiözese Freiburg gebaut. Hier wurden allein durch das Diözesansiedlungswerk „Neue Heimat" im Jahre 1950 etwa 5000 Wohnungseinheiten erstellt; dazu kommen noch die Leistungen der „Christlichen Wohnungshilfe" in Karlsruhe und Mannheim. Der Hauptgrund dürfte darin liegen, daß die vom Domkapitular Aschenbrenner ins Leben gerufene Organisation „Neue Heimat" schon sehr früh begonnen hat und dadurch über einen gewissen Vorsprung verfügt. Auch organisatorisch dürfte die „Neue Heimat" führend sein. Kaum irgendwo hat man so sehr den Eindruck eines klaren und überlegten Arbeitens wie hier. Die Geschäftsführer der einzelnen Kreisgenossenschaften treffen sich regelmäßig, um sich unter Heranziehung erstklassiger Fachleute des Bauwesens systematisch immer weiter zu schulen in all den schwierigen Fragen der Organisation, der Finanzierung, der Buchhaltung, der Selbsthilfe usf. Besonders stark ist die

[3] Vom Katholischen Siedlungsdienst Köln wurde sogar die Zahl 21000 Wohnungseinheiten ermittelt.

kirchliche Bautätigkeit auch im Ruhrgebiet. Nicht nur das offizielle Diözesansiedlungswerk, das in Essen eine Zweigstelle besitzt, sondern auch die katholischen Arbeitervereine und zahlreiche einzelne Katholiken haben hier Bedeutendes geleistet. Vieles wird hier dem persönlichen Einfluß von Dr. Nikolaus Ehlen zu verdanken sein, der nicht nur selbst siedelt, sondern vor allem auch dauernd das Siedeln landauf, landab durch Vorträge und persönliche Ermunterung fördert. Am schwächsten ist die Bewegung einmal naturgemäß in den ausgesprochenen Diasporadiözesen des Nordens, wo sich so ungeheure Probleme seelsorglicher Art[4] häufen, daß es nicht möglich ist, auch noch den Siedlungsgedanken zu pflegen; zum anderen in einzelnen Diözesen, wo, wie in München, infolge äußerer Umstände erst später mit der Arbeit begonnen werden konnte.

Ein deutlicher Unterschied wird fühlbar zwischen Norddeutschland und Baden einerseits, Württemberg und Bayern anderseits. Man kann den Unterschied vielleicht so ausdrücken: in den beiden letztgenannten Ländern steht im Vordergrund das Anliegen, mehr Wohnraum für die in fürchterlicher Enge Lebenden zu schaffen, wobei man hinzufügt, daß dieser Wohnraum natürlich auch nach Möglichkeit familiengerecht sein soll. In Norddeutschland und Baden dagegen steht im Vordergrund der Wille, Heime für gesunde Familien zu schaffen — und dadurch entsteht ja auch mehr Wohnraum. Das führt dazu, daß in Norddeutschland und Baden nur an ganz wenigen Stellen (im größeren Ausmaß in Freiburg selbst) Miethäuser gebaut werden. Fast überall gehen die kirchlichen Bemühungen um das Einfamilienhaus im Eigenbesitz auf einem eigenen Stückchen Grund und Boden. In Württemberg dagegen und ganz besonders in manchen bayerischen Diözesen wurden im großen Ausmaß Mietwohnungen gebaut, zum Teil auch solche, die ausschließlich aus Zwei- und Dreizimmerwohnungen, ja auch aus Anderthalb- und Zweizimmerwohnungen bestehen, die man also tatsächlich nicht als familiengerecht bezeichnen kann. Doch sind auch in diesen Ländern zum Teil vorbildliche Siedlungen geschaffen worden.

Siedlungen! Was ist das Anliegen, das ihnen zugrunde liegt? Es geht, mit einem Wort gesagt, um die Schaffung des familiengerechten Heims.[5] Es ist eine Tatsache, daß die Bedrohung der christlichen, ja überhaupt der gesunden, fruchtbaren Familie zu den ernstesten sozialen und moralischen Problemen der Zeit gehört. Dieses Problem kann nicht durch Vorträge oder wohlgemeinte Ratschläge allein gelöst werden. Es müssen die Lebensbedingungen geschaffen werden, unter denen allein die an Leib und Seele gesunde Familie sich entfalten und bestehen kann. Die Zweizimmerwohnung mit

[4] Wenn man zum Beispiel in Oldenburg erfährt, daß die dortige Pfarrei 22000 Seelen zählt, von denen 18000 Flüchtlinge sind, so kann man sich in etwa ein Bild machen von den Aufgaben, die sich da auftürmen. Notdürftig wurden eine Reihe von Seelsorgsstellen eingerichtet, aber alles ist noch zu machen: Kirchen müssen gebaut werden, Schulen, Pfarrhäuser, Schwesternstationen, Kinderheime. Daß da nicht noch an Wohnungsbau gedacht werden kann, ist klar.

[5] Vgl. die ausgezeichnete Schrift von Dr. Nikolaus Ehlen: „Das familiengerechte Heim", aus der Schriftenreihe „Ruf an die Familie", Recklinghausen, Paulus-Verlag, 1950.

Küche, diese heute am meisten gefragte (weil billigste) Wohnung, schließt das von vornherein aus. Schon zwei Kinder sind hier für die Eltern in dem engen Raum eine Last. An mehr ist gar nicht zu denken. Das Einfamilienhaus, selbst wenn es nach Quadratmetern nicht mehr Wohnraum böte als eine Mietwohnung im vierten Stock, bietet dennoch wesentlich mehr Wohnraum, weil praktisch der ganze Garten dazukommt. Außerdem ist die Familie hier allein und Herr im eigenen Haus. Jeder, der sich mit Wohnungsbeschaffung befaßt hat, weiß, daß hier eine der größten Schwierigkeiten für die kinderreiche Familie liegt: es will sie niemand haben. Die Mitbewohner beklagen sich, der Hausbesitzer will sie deshalb schon gar nicht ins Haus nehmen. Die Kinderfeindlichkeit des großen Miethauses entmutigt die Eltern von vornherein. — Der Garten bietet außerdem jene Naturverbundenheit, die dem modernen Großstädter ein so dringendes Bedürfnis geworden ist. Alle Schrebergärten, Stadtparke, Ausflüge an den Sonntagnachmittagen vermögen niemals die dauernde Verbundenheit mit dem eigenen Garten, die regelmäßige gesunde Arbeit in ihm zu ersetzen. Es ist nicht richtig, daß die Pflege des Gartens eine zusätzliche Arbeit darstelle, die man dem berufstätigen, insbesondere dem körperlich tätigen Mann nicht zumuten könne. Fußball und andere Sportarten stellen noch weit größere körperliche Anstrengungen dar. Es ist die andersgeartete Arbeit, die Abwechslung, die als erholend empfunden wird, und — die Arbeit am Eigenen. Im Gegensatz zu sonstigen Wohnungsgenossenschaften, welche die von ihnen erstellten Bauten, auch wenn es einmal Einfamilienhäuser sind, fast immer im Besitz der Genossenschaft belassen und vermieten, überlassen die kirchlichen Siedlungsgenossenschaften fast ausnahmslos Haus und Garten dem Siedler zu Eigenbesitz. Damit findet jener Grundgedanke katholischer Soziallehre, die möglichst weite Streuung von Privateigentum, ihre schönste Erfüllung. Endlich bietet der eigene Garten dem Siedler auch eine ganz wesentliche finanzielle Hilfe sowohl in normalen Zeiten wie bei vorübergehender Arbeitslosigkeit.[6] Zwar ist es sicher nicht so, als wenn das Eigenheim auf eigenem Grund und Boden die Menschen ohne weiteres gesund und gut machte oder die Mietwohnung sie von selbst an Leib und Seele verkommen ließe — es ließen sich auch Gegenbeispiele finden —, aber es kann kein Zweifel sein, daß der Besitz des eigenen Heimes auf eigenem Grund und Boden die denkbar beste natürliche Voraussetzung dafür bietet, die Menschen gesund zu halten und sie vor Radikalisierung zu bewahren.

Um dieses Ziel zu erreichen, werden teils eigentliche Einzelhäuser gebaut, teils Doppel-, teils auch Reihenhäuser. Die Größe bewegt sich meist an der Grenze dessen, was das Wohnbaugesetz noch für den „Sozialen Wohnungsbau" zuläßt (65 qm). Darum herum ein Garten, dessen Größe allerdings sehr verschieden ist. Dr. Nikolaus Ehlen und Dr. Feist (Godesberg) setzen sich mit Nachdruck für eine Siedlerstelle von insgesamt 2000 qm ein. Von dieser

[6] Vgl. hierzu auch die Ausführungen in dem Beitrag „Miethaus oder Eigenheim?" in dieser Zeitschrift, März 1950.

Fläche dient allerdings nur ein Teil als Garten, während der Rest als Weide für ein Schaf benützt werden soll. Das Schaf liefert Dünger für den Garten, Milch und außerdem Wolle für die Kleidung (abgesehen von der Freude, die es den Kindern bietet!), so daß so etwas wie eine geschlossene Wirtschaft entsteht. Bis jetzt gibt es allerdings nur wenige Stellen, wo diese Form der Kleinsiedlung verwirklicht ist. Meist begnügt man sich mit etwa 500 qm. Diese Größe scheint besonders für eigentliche Stadtrandsiedlungen durchaus angebracht. Problematisch erscheint dagegen eine andere Lösung, die man mitunter antrifft, daß nämlich beim Haus nur eine kleine Siedlerstelle ist, dafür aber die Möglichkeit besteht, anderswo noch Grund und Boden dazu zu pachten. Fast immer habe ich gefunden, daß die Siedler davon keinen Gebrauch machen, weil ihnen diese zusätzliche Pacht zu teuer kommt.

Wie macht man es nun, wenn man eine solche Siedlung praktisch zustande bringen will? Zuallererst braucht es einen „Siedlungsvater", wie man im Norden vielfach sagt, eine Persönlichkeit, welche die Idee erfaßt, sich ganz zu eigen macht und sich mit voller Kraft dafür einsetzt. Es ist ergreifend zu sehen, wie gerade an der Ruhr manche ganz einfache Bergarbeiter, hervorgegangen aus der katholischen Arbeiterbewegung, Männer, die weder über materielle Mittel noch über überflüssige Zeit verfügen, die aber das Herz am rechten Fleck haben, durch ihren Idealismus und ihren persönlichen Einsatz Großartiges geleistet haben. So hat ein einfacher Bergarbeiter, der Tag für Tag seine Arbeit unter Tag verrichtet, zwei Siedlungen gebaut, die eine von 12, die andere von 24 Häusern. Ein anderer, Steiger von Beruf, hat durch seinen persönlichen Einsatz eine Siedlung zustande gebracht, in der im Sommer 1950 schon 200 Häuser standen. 500 und eine Kirche dazu sind geplant. Hier und da haben sich auch katholische Großgrundbesitzer gefunden, die nicht nur Grund und Boden zur Verfügung gestellt, sondern sich selbst zum Anwalt und „Siedlungsvater" gemacht haben. Anderswo sind es der Pfarrer, ein Kaplan, ein Lehrer oder eben sonst eine beherzte Persönlichkeit.

Das Zweite ist der Kampf um Grund und Boden. Vielfach, besonders im Gebiet der Großstädte, erhebt sich hier keine besondere Schwierigkeit. Der Boden wird von der Stadtgemeinde, meist in Erbpacht, zur Verfügung gestellt. Anderswo hat die Kirche den Grund gegeben. Auch hier ist es sehr schwer, zuverlässiges Zahlenmaterial zu bekommen. Mit Sicherheit aber kann gesagt werden, daß fast überall die Kirche weit mehr an Grund und Boden zur Verfügung gestellt hat, als die Öffentlichkeit weiß. Es gibt Länder, in denen die Kirche mehr Grund zur Verfügung gestellt hat als Staat und Gemeinden zusammen. Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß es auch hier mitunter erhebliche Schwierigkeiten gibt. Auch in der Kirche herrscht manchmal ein beträchtlicher Bürokratismus. In einer Diözese wurde mir immer wieder gesagt: „Der Pfarrer möchte den Boden schon geben; der Bischof will es auch, aber im Ordinariat sitzt irgendein Justizrat (oder was er sein mag), der versteht es immer wieder, soviel Schwierigkeiten und Einwände

zu machen, daß die Sache einfach nicht vorankommt." Meist gibt auch die Kirche das Gelände in Erbpacht. In einer Diözese besteht die Lösung, die man als ideal bezeichnen muß: Der Grund wird in Erbpacht gegeben, mit der Klausel, daß der Siedler ihn zu dem Zeitpunkt käuflich erwerben kann, den er selbst bestimmt. Anderswo allerdings wird gerade umgekehrt vorangegangen. Nicht nur der kirchliche Grund und Boden wird nicht verkauft, sondern auch anderer Grund und Boden wird nur dann vom kirchlichen Siedlungswerk besiedelt, wenn er zuerst von der Kirche käuflich erworben worden ist. Dann wird er von dieser in Erbpacht an die Siedler weitergegeben. Die Überlegung, die zu dieser Regelung geführt hat, ist die, daß man die Sache in der Hand behalten, besonders der Spekulation vorbeugen will. Ein Siedler, der später sein Haus verkaufen will, kann es nur an die Kirche verkaufen, die es nur zu einem billigen Preis abnehmen und zum gleichen Preis weiter vergeben wird. Mag diese Überlegung auch manches für sich haben, so scheint das Vorgehen doch zumindest psychologisch recht bedenklich und weckt auch tatsächlich unter den betreffenden Siedlern viel Mißstimmung. Auch von seiten katholischer adeliger Grundbesitzer ist viel Grund und Boden für Siedlungszwecke verkauft oder — gar nicht so selten — hergeschenkt worden. So hat zum Beispiel in Bayern ein Grundbesitzer, noch über die Bodenreform hinaus, freiwillig 20 Hektar des ihm Verbliebenen hergeschenkt und außerdem einen ostvertriebenen Grundbesitzer als Geschäftsführer der auf diesem Grunde erstehenden Flüchtlingssiedlung angestellt.

Vielfach allerdings gehen die Dinge nicht so leicht. Es ist nicht nur der tatsächliche Mangel mancher Gemeinden an Grund und Boden; viel öfter noch ist es Engherzigkeit, Unverständnis und Bürokratismus, der den Siedlern die größten Schwierigkeiten in den Weg legt. Soweit es sich dabei um privaten Grund und Boden handelt, ist es auch hier oft nicht so sehr der Besitzer, als der Rentmeister, Forstmeister, Verwalter oder wer immer es ist, der den Grund seines Herrn verteidigt, als hinge sein Leben daran. In einem kleinen Dorf in Bayern hatte der Pfarrer schon allerhand Vorbereitungen getroffen, um wenigstens einige wenige Häuser für die dorthin verschlagenen Flüchtlinge zu bauen. Umsonst, die Bauern widersetzen sich mit Zähigkeit. Ihre Begründung war: „Wenn wir die Flüchtlinge bauen lassen, dann bleibt es nicht dabei. Dann brauchen wir bald eine größere Schule, einen größeren Friedhof und schließlich gar noch ein größeres Gemeindehaus!" Im übrigen ist der Pfarrer nicht weniger zäh als seine Bauern und versicherte mir, er werde dennoch bauen! Um diese Schwierigkeiten wenigstens einigermaßen aus dem Weg zu räumen, hoffen die Siedlungswilligen, daß das in Vorbereitung befindliche Bodenbeschaffungsgesetz wirkungsvolle Handhaben bieten werde.

Das nächste ist die Auswahl der Siedler. Hier stellen sich neue Probleme. Zunächst der Personenkreis. Man kann nicht jeden, der sich meldet, auf gut Glück nehmen. Mit den r e c h t e n Siedlern steht und fällt die Siedlung. Es

müssen Menschen sein, die soviel Selbstlosigkeit und Gemeinschaftssinn besitzen, daß sie wirklich eine geschlossene Gruppe bilden. Alle für einen, einer für alle! Es dürfen vor allem keine Wankelmütigen, keine Halben sein. Sie müssen eisernen Willen und Ausdauer besitzen. Man soll ihnen auch das Bild nicht rosig zeichnen — ein Fehler, der leider vielfach begangen wird —, sondern ihnen ganz klar sagen, daß es zahllose Schwierigkeiten und auch Rückschläge geben wird; zwar nicht entmutigen, aber lieber einen Ton zu schwarz zeichnen als zu hell. Sehr wünschenswert ist, daß sich unter den Siedlern wenigstens eine gewisse Anzahl von Bauhandwerkern findet. Freilich soll das nicht so weit gehen, wie das hier und da geschieht, daß man die Siedler nur unter diesem Gesichtspunkt auswählt; aber eine Anzahl von Fachleuten sollte doch unter ihnen sein; das fördert die Selbsthilfe ganz wesentlich und senkt damit die Kosten.

Wie groß soll die Zahl der Siedler sein? Dies ist ein Punkt, über den verschiedene Auffassungen bestehen. Es gibt solche, die ohne jede Beschränkung so viele nehmen wie möglich; es gibt andere, die nur so viele Siedler nehmen, als auf dem zur Verfügung stehenden Grund Häuser gebaut werden können (im Laufe von vielleicht vier, fünf oder sechs Jahren); es gibt endlich Siedlungsväter, die nur so viele nehmen, als in dem betreffenden Bauabschnitt Häuser gebaut werden. Gründe, die für die beiden ersten Methoden sprechen, sind diese: Man hat für den Anfang mehr Kapital und mehr Arbeitskräfte, kann diese folglich auch besser organisieren. Dagegen aber scheinen sehr schwerwiegende Gründe zu stehen. Der wichtigste Grund scheint mir persönlich das Verantwortungsbewußtsein zu sein. Wenn man von seinen Siedlern ständig Verantwortungsbewußtsein fordert, dann muß man es als Siedlungsvater zu allererst von sich selbst verlangen. Wer kann aber garantieren, daß er denen, die jetzt schon treu und wacker mitarbeiten, in drei, vier, fünf oder gar noch mehr Jahren auch tatsächlich die Häuser wird geben können? Das kann schlechthin niemand. Ein Siedlungsvater sagte: „Das Siedeln ist eben ein Abenteuer und es soll auch ein Abenteuer sein! So viele Siedler als möglich, dann wird die Öffentlichkeit gezwungen werden, ihnen Grund und Boden und die Mittel zum Siedeln zu geben." Die übergroße Mehrzahl aller Siedlungsväter aber lehnt diesen Standpunkt völlig ab, und mit Recht. Das Siedeln ist eben kein Abenteuer, sondern ein überaus verantwortungsschweres Unternehmen, und die Verantwortung liegt auf dem Siedlungsvater, nicht auf irgendeiner Öffentlichkeit, auf die er keinen maßgebenden Einfluß hat!

Es sprechen aber auch noch andere Gründe gegen dieses System der möglichst großen Zahl von Siedlern. Wenn man eine größere Zahl von Siedlern ansetzt, als in diesem Jahr Häuser gebaut werden, so muß man dafür sorgen, daß die, die heuer einziehen, auch weiterhin bei den im nächsten und in den folgenden Jahren zu bauenden Häusern mitarbeiten (so wie die anderen bei ihnen mitgebaut haben). Wie aber will man das erreichen? Hier konnte ich immer wieder die Beobachtung machen, daß die Auskünfte, die man von

den betreffenden Siedlungsvätern erhielt, ganz anders lauteten, als die der Siedler selbst. Nicht selten war mir von den Siedlungsvätern gesagt worden: „Gerade meine ältesten Siedler sind die besten; sie helfen unentwegt noch immer mit." Von den Siedlern draußen aber wurde mir nachher gesagt: „Das ist ja gerade das Elend, daß die entweder überhaupt nicht mehr mitarbeiten, oder, wenn sie es tun, ‚faule Stunden' ableisten." Und weiter: Wenn man eine größere Zahl von Siedlern arbeiten läßt, als in dem Jahr Häuser gebaut werden, so muß man ja irgendwie entscheiden, wer nun zuerst einzieht. In ganz vereinzelten Fällen habe ich gefunden, daß das durch das Los geschieht — wohl die unglücklichste und am wenigsten gerechte Form, diese Frage zu entscheiden. Meist wird nach einem Punktsystem vorgegangen. Wieviel Geist wird doch auf solche Punktsysteme angewandt, und wie stolz sind ihre Erfinder meist auf sie! Es sind das also Systeme, wo soundsoviele Punkte festgesetzt werden: für die geleisteten Arbeitsstunden, für das beigebrachte Eigenkapital, für die Dringlichkeit auf Grund der gegenwärtigen Wohnverhältnisse, für Kriegsbeschädigung und was noch alles mehr. Diese Punkte werden zusammengezählt, nach irgendeinem mathematischen Prinzip durch irgend etwas dividiert usw., und wer schließlich die meisten Punkte hat, bekommt das erste Haus usf. Sicher ist das viel gerechter als das Los, aber voll befriedigt es auch nicht. Ein Siedler sagte mir einmal: „Sehen Sie, ich und mein Schwager arbeiten zusammen und wir wollten natürlich zusammen in ein Doppelhaus ziehen, jetzt aber ist es so gekommen, daß ich am einen Ende der Reihe bin und er gerade am entgegengesetzten Ende." Vor allem aber wieviel Zeit und Mühe, die man sich durchaus hätte ersparen können! Endlich kann dieses System auch zu finanziellen Schwierigkeiten führen. Am Anfang war alles Eigenkapital zusammengeworfen worden; damit ließ sich natürlich gut und flott anfangen. Dadurch entstand aber auch die Versuchung, anzufangen, ehe die Endfinanzierung gesichert war. Wie, wenn es mit dieser nachher nicht klappt?

Aus all diesen Gründen wird sich das System mehr empfehlen, das sich sichtbar immer mehr durchsetzt: Nur soviel Siedler, wie in diesem Jahr und diesem Bauabschnitt an Häusern gebaut wird. Alle anderen werden vorgemerkt und damit bei den folgenden Bauabschnitten bevorzugt berücksichtigt, aber diese Vormerkung ist völlig unverbindlich und ohne irgendwelche Verpflichtung der einen oder andern Seite. Allenfalls kann man noch darüber streiten, ob man ihnen gestatten soll, schon jetzt einzuzahlen. Wenn aber, so darf dieses Geld in keiner Weise angetastet werden. Es darf nicht zur Finanzierung des gegenwärtigen Bauvorhabens dienen, sondern nur eine Art Vorsparen des Siedlers darstellen. Besser dürfte es sein, auch das abzulehnen und ihn dafür lieber an irgendeine Sparkasse zu verweisen.

Die nächste und vielleicht schwierigste Frage ist die Finanzierung. Es muß zuerst von einem zuverlässigen Architekten — und zuverlässig bedeutet, daß er nach Möglichkeit auch auf dem Gebiet der Siedlung unter Selbsthilfe schon reichliche Erfahrung besitzt — ein Kostenvoranschlag gemacht wer-

den. Diesem Kostenvoranschlag muß ein Finanzierungsplan gegenüberstehen. Der Finanzierungsplan wird im allgemeinen ungefähr folgendermaßen aussehen: Rund 30 Prozent der Kosten werden gedeckt durch eine erste Hypothek von einem Geldinstitut. Rund ebensoviel durch staatliche Mittel (Landesmittel). Der Rest muß selber beigebracht werden, sei es in Form von Eigenkapital, von Selbsthilfe, von Mitteln, die man anderweitig beibringen kann (zum Beispiel besondere Flüchtlingsmittel) oder Unternehmerbeiträge oder auch durch Gelder, die von unseren Organisationen zu dem Zweck gesammelt worden sind. Mitunter wird man zum Aufbau der Finanzierung noch einen Bausparvertrag einschalten müssen. Unerläßlich ist, daß Hand in Hand mit dem Finanzierungsplan eine Rentabilitätsberechnung geht, das heißt es muß genau berechnet werden, wie hoch die aus den aufgenommenen Geldern entstehende Zins- und Amortisationslast ist. Zu dieser müssen die sogenannten Bewirtschaftungskosten hinzugezählt werden. Die sich ergebende Summe darf nicht zu hoch sein. Praktisch gesprochen darf die monatliche Belastung nicht den örtlich von den Behörden festgesetzten Mietpreis pro Quadratmeter übersteigen. Sollte dieser gelegentlich zu hoch angesetzt sein, so muß die Summe sogar noch darunter bleiben. Ist das nicht erreicht worden, so muß solange am Finanzierungsplan herumgeschoben werden, bis die Rentabilität erreicht ist. Andernfalls hat es keinen Zweck anzufangen, es würde sonst ein Häuschen herauskommen, das der Siedler nicht halten kann. Hier zeigt sich, wie wichtig die Rolle des Siedlungsvaters ist. Denn die Siedler selbst sind diesen Fragen meist nicht gewachsen und Architekten sind in diesen Dingen leider nicht immer zuverlässig. Hat der Siedlungsvater darin keine Erfahrung, so soll er sich an das betreffende diözesane Siedlungswerk um Unterstützung wenden, im Zweifelsfalle an die zentrale Organisation des Katholischen Siedlungsdienstes (Katholischer Siedlungsdienst, Köln, Streitzeuggasse 47).

Ein besonderes Wort muß noch über die Selbsthilfe gesagt werden. Es ergibt sich schon aus dem Gesagten, daß ihre r i c h t i g e Bewertung von entscheidender Bedeutung ist. Hat man sie zu hoch eingeschätzt, so stimmt zum Schluß die ganze Finanzierung nicht mehr. Leider bestehen hierüber an vielen Stellen unklare Begriffe, woraus erhebliche Schwierigkeiten erwachsen. Eine erste Frage ist: Selbsthilfe nur in der Freizeit oder ganztägige Selbsthilfe? Das letztere hieße die Siedler aus ihrer Berufsarbeit herausnehmen und ganz am Bau einsetzen. Diese Methode wurde vielfach Ende der zwanziger Jahre, als man nicht so sehr wegen der Wohnraumnot baute, als um die Arbeitslosen fruchtbar zu beschäftigen, angewandt. Damals, und ähnlich an manchen Orten vor der Währungsreform, wurde solchen Siedlern eine verringerte Arbeitslosenunterstützung gewährt. Inzwischen ist das hinfällig geworden. Auch wenn es das noch gäbe, würde kaum einer gewillt sein, seinen Arbeitsplatz aufzugeben, aus der berechtigten Furcht, ihn nachher nicht wieder zu bekommen. Endlich würde das zwar eine wesentliche Senkung der Baukosten bedeuten, aber volkswirtschaftlich gesehen eine unreelle Senkung;

denn es würde ja auf der anderen Seite Arbeitsleistung verlorengehen. Wahre Kostensenkung kann nur durch zusätzliche Arbeitsleistung erzielt werden.

Die zweite Frage ist: Soll der Bau ganz in Selbsthilfe durchgeführt werden, also ohne Hinzuziehung von Unternehmern und Handwerkern, oder nur teilweise? Es gibt noch verhältnismäßig viele Baustellen, besonders im Norden, an denen man immer noch an der vollen Selbsthilfe festhält. Grund dafür ist einmal, daß man sich dadurch eine wesentliche Senkung der Baukosten erhofft, zum andern der ideelle Wert, der darin liegt, das eigene Heim mit eigenen Händen erbaut zu haben. Gerade dieser Gedanke hat sicher einen hohen Wert. Es ist etwas Herrliches, ein Haus zu haben, von dem man sagen kann: „In schweren Zeiten habe ich da selbst Stein auf Stein gefügt." Dadurch entsteht eine ganz andere, persönliche Verbundenheit. Ich selber kenne eine ostvertriebene, sudetendeutsche Kriegswitwe, die sich bei schwerster Arbeit immer mit dem Gedanken hochhielt: „Meine Kinder sollen einmal sehen, daß ich sie nicht verlassen, sondern mit eigenen Händen ein neues Heim gebaut habe." Trotzdem sprechen gegen die volle Selbsthilfe sehr ernste Bedenken. Einmal wird dadurch der Bauvorgang beträchtlich verzögert und damit verteuert. Je länger sich ein Bau hinzieht, je öfter er unterbrochen wird, desto teurer wird er. Abgesehen davon, daß der Siedler ja um so länger in seiner gegenwärtigen Wohnung Miete zahlen muß. Außerdem wird solche Arbeit zu einer Fron. Auch in diesem Punkt ist die Auskunft, die man von Siedlungsvätern oder zentralen Stellen bekommt, oft wesentlich anders, als was einem die Siedler selbst sagen. Ein Bergmann erzählte mir (nicht als Klage, sondern mit Begeisterung): „Um sechs Uhr früh komme ich aus dem Schacht, dann geht's direkt an die Baustelle, dann wird bis zwölf Uhr durchgearbeitet, nach Haus gegangen, gegessen, geschlafen bis um fünf, und um sechs muß ich wieder in den Schacht." Das ist nicht mehr Siedler-, sondern Sklavenarbeit, die kein Mensch auf die Dauer aushält. Tatsächlich habe ich gefunden, daß, wo dieses System angewandt wird, an vielen Stellen auch sonntags gebaut wird, und das mit Zustimmung des Pfarrers. Von seinem Standpunkt aus mit Recht; denn er sieht die Häuser stehen, sieht, wie sie nicht recht vorankommen, und sagt sich, das ist dann eben eine Notstandsarbeit und muß in Gottes Namen auch am Sonntag gemacht werden. Bei einem anderen System aber wäre das nicht nötig gewesen. Man kann zwar diese Schwierigkeiten durch eine bis ins letzte ausgearbeitete Organisation der Selbsthilfe weitgehend überwinden. Das habe ich an einer Stelle gefunden, wo tatsächlich in reiner Selbsthilfe die Häuser ebenso rasch gebaut wurden, als das ein Unternehmer vermocht hätte. Aber das ging dann auf Kosten der Siedlerauswahl. Der betreffende Siedlungsvater nahm sich ausschließlich Fachleute als Siedler und organisierte sie entsprechend. Andere, vielleicht viel Bedürftigere, mußte er ablehnen. An einigen anderen Stellen, besonders in Bayern, wählt man das gegenteilige Extrem und baut ganz ohne Selbsthilfe. Man setzt statt dessen für die Arbeiten, für die es keine Fach-

kräfte braucht, besonders für den Erdaushub, Arbeitslose an und erhält dafür die sogenannte Grundförderung. Die ergibt, so sagt man, praktisch ebenso viel, als die Selbsthilfe einbringen würde, man erspart sich Ärger und Mühe und setzt den Siedlern ein fertiges Häuschen hin. Selbst wenn das rein rechnerisch stimmen sollte, was noch durchaus fraglich scheint, wäre damit eben der unberechenbare, aber große ideelle Wert, von dem oben die Rede war, ganz verloren.

Immer mehr setzt sich darum ein drittes System durch, das man das „gemischte" nennen könnte. Die Siedler machen in Selbsthilfe die Hohlblocksteine, den Aushub, den Keller, dann kommt der Bauunternehmer und baut das Haus hoch. Dabei setzt er die Siedler aber als Hilfsarbeiter mit ein und verrechnet ihnen ihre Arbeitsstunden. Beim Innenausbau machen die Siedler all die Arbeiten, für die es entweder keine Fachkräfte braucht oder wofür sich Fachkräfte in ihren eigenen Reihen finden. Auf diese Weise geht die Arbeit rasch und zügig voran; es tritt immer noch eine bemerkenswerte Verbilligung ein und die Arbeit ist den Siedlern nicht Fron, sondern Freude.

Was soll man bauen? Viele Bauwillige denken zunächst und vielleicht ausschließlich an die Baupläne. Doch die Baupläne sind nicht das Wichtigste, wenn es auch wichtig ist, daß die Baupläne richtig sind.

Die Planung soll zunächst s p a r s a m sein. Seit Kriegsende werden wir mit Literatur und Ausstellungen über „neuzeitliche Bauweisen" geradezu überschwemmt. Beinahe komisch wirkt, wenn dabei als Begründung immer wieder der Zeitfaktor angeführt wird: „Mit den alten Bauweisen können wir den Wiederaufbau Deutschlands niemals schnell genug bewerkstelligen." Als wenn es uns auch nur im geringsten an Zeit mangelte! Nicht die Zeit ist es, die uns fehlt, sondern das Geld. Hätten wir mehr Geld, so wäre mit den alten Bauweisen schon das Zehnfache gebaut worden! Aber auch die viel angepriesene Verbilligung ist bis jetzt wenigstens noch von keiner neuzeitlichen Bauweise erzielt worden. Auf dem Papier wohl, aber nicht in der Wirklichkeit. Ich kenne Siedlungen, wo nach endgültiger Abrechnung (und n u r diese Zahlen haben Gültigkeit) bei gewohnter Bauweise, aber unter Einsatz von Selbsthilfe, der umbaute Kubikmeter im Sommer 1950 auf 30.— DM kam. Ein billigeres Ergebnis wird wohl durch keine neuzeitliche Bauweise zum gleichen Zeitpunkt erreicht worden sein. Sicher werden sich manche neue Errungenschaften verwerten lassen — den Hohlblockstein kann man schon gar nicht mehr als „neu" bezeichnen, so allgemein ist sein Gebrauch geworden —, aber die wesentliche Ersparnis liegt nicht hier. Gespart wird durch drei Dinge: erstens die billige Materialbeschaffung, zweitens die Selbsthilfe und drittens eben den sparsamen Entwurf. Im möglichst kleinen Raum möglichst viel Raum zu schaffen ist eine Kunst. Durch vorteilhafte Raumanordnung (ein Installationsblock, ein Kamin), durch Weglassen aller unnötigen, kostenvermehrenden Kleinigkeiten kann wesentlich gespart werden. Allerdings muß nachher auch die Bauausführung dauernd vom Architekten überwacht werden.

Zweitens soll die Planung schön sein. Es soll ja ein Heim zustandekommen, nicht eine Wohnschachtel! Im Baujahr 1950 ist man an sehr vielen Orten vom anderthalbstöckigen Bau zum voll zweigeschossigen Bau übergegangen. Der Grund dafür ist, daß man in der Einliegerwohnung im Obergeschoß die schrägen Wände vermeiden wollte. Diese Einliegerwohnung ist wohl so ziemlich überall von den Landesregierungen vorgeschrieben worden. Sie widerspricht an sich dem Gedanken des Einfamilienhauses, als vorübergehende Lösung aber ist sie gerechtfertigt und sogar zu begrüßen. Einmal kommt dadurch die doppelte Zahl von Menschen zu Wohnungen, zum anderen ist dem Siedler durch die Mieteinnahme, die ihm so zufließt, während der ersten, finanziell oft sehr schwierigen Jahre, eine wesentliche Erleichterung geboten. Es sollte aber durchaus eine Übergangslösung sein. Schaltet man nun die Schrägwände dadurch aus, daß man voll zweigeschossig baut, so besteht erstens die Gefahr, daß diese Einliegerwohnung sich dadurch verewigt; dann aber — und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an — ist das voll zweigeschossige Haus immer ausgesprochen unschön. Es wird mit flachem Dach (30 bis 35 Grad) immer ein Kasten und kein Heim. Wer das Auge etwas dafür schult, kann heute schon beim Anblick einer Siedlung sagen, ob sie aus den zwanziger oder aus den dreißiger Jahren stammt. Es besteht ernste Gefahr, daß man später sagen wird: „Und diese scheußlichen Siedlungen dort wurden um 1950 herum gebaut." Es ist erstaunlich, wie wenig Architekten wir zur Zeit in Deutschland zu haben scheinen, die wirklich schöpferisch sind. Zuverlässige, gewissenhafte Zeichner, Handwerker sozusagen auf ihrem Gebiet, ja; aber wie wenige, die mit Phantasie und schöpferischer Kraft aus Kleinem etwas wirklich Schönes machen. Und doch läßt sich das gestalten. Eine geist- und phantasievolle Anordnung der Kleintierställe, das Einziehen eines kleinen Verbindungsmäuerchens mit Torbogen, eine quadratische Anordnung der Siedlungshäuser selbst — alles Kleinigkeiten, durch die wahrhaft begabte Architekten einer Siedlung „Gesicht" zu geben verstehen. Die schönsten Siedlungshäuser sind bisher im Bereich der Erzdiözese München im bayerischen Oberland erstanden. Natürlich boten sich hier auch die Vorteile einer herrlichen Landschaft, aber man hat sich auch entschlossen, sich an die traditionelle, ortsgebundene Bauweise zu halten und hat dadurch wirklich schöne Häuschen, wahre Heime, erstehen lassen.

Endlich sollte das Heim, wenn möglich, „elastisch" geplant sein. In Achern (Baden) hat Architekt Hasel ebenerdige Siedlungshäuser gebaut, die diese Forderung erfüllen. Für 12000 DM hat er Häuschen hingestellt, die gegenwärtig 55 qm Wohnraumfläche haben. Durch Aussparung einer Ecke des Hauses aber (die heute als offener Schuppen, Unterstellraum oder ähnliches dienen kann) und Nicht-Ausbau des Daches hat er die Möglichkeit gelassen, wenn später die Familie wächst und wieder etwas mehr Geld da ist, mit ganz geringen zusätzlichen Mitteln den Wohnraum etwa zu verdoppeln. Dieser Gedanke des „elastischen" Bauens scheint noch viel zu wenig Beachtung gefunden zu haben.

Geht nun die Arbeit los, so soll in Gemeinschaft gebaut werden. Bis etwa zur Fertigstellung der Rohbauten sollten die Häuser nicht zugeteilt werden. (Auch hier gibt es allerdings verschiedene Meinungen.) Ist aber der Rohbau ungefähr fertig, dann sollte mit der Zuteilung nicht länger gewartet werden. Es gilt ja noch allerhand persönliche Wünsche zu berücksichtigen. Zu diesem Zeitpunkt kann das noch geschehen. Wartet man, wie es mancherorts geschieht, bis die Häuser vollständig schlüsselfertig sind, so ist das entweder überhaupt nicht mehr möglich oder nur unter neuen Kosten, die hätten vermieden werden können.

Hat man die Zahl der Siedler auf die in diesem Baujahr zu erstellenden Häuser beschränkt, so stellt auch die Zuteilung kein Problem mehr dar. Man lasse die Siedler einfach wählen. Jeder nehme das Haus, das er gerne haben möchte. In vielen Fällen wird damit die Frage von selbst gelöst sein. Sollten sich wirklich zwei oder mehr für ein und dasselbe Haus besonders interessieren, so sollen sie dem Bauausschuß ihre Gründe vorlegen; dieser wird sie prüfen und nach sachlichen Gesichtspunkten entscheiden. Da braucht es weder Los noch Punktesystem.

Etwa 70000 Menschen sind seit der Währungsreform durch Bemühungen der Kirche auf diese Weise zu einem zwar bescheidenen, aber schönen eigenen Heim gelangt. Sie sind krisenfest geworden; es sind wenigstens alle Voraussetzungen geschaffen worden, sie zu zufriedenen, positiv eingestellten Menschen werden zu lassen. Das ist eine Leistung, die der Öffentlichen Hand niemals gelungen wäre; denn sie beruht wesentlich auf eigener Initiative, auf Gemeinschaftsgeist, Selbst- und Nächstenhilfe, — alles Dinge, die den persönlichen Einfluß eines ideal denkenden Menschen voraussetzen.

Die Aussichten für die Zukunft sind nicht rosig, nicht nur wegen der Geld- und jetzt auch wieder Materialknappheit, sondern vor allem auch wegen des mangelnden Verständnisses, das immer noch von weiten, einflußreichen Kreisen dieser Art des Bauens entgegengebracht wird. Hoffentlich wird es jenen, die in der Arbeit stehen, und all denen in Bund, Staaten und Gemeinden, denen die ungeheure soziale und politische Bedeutung dieser Arbeit klar geworden ist, gelingen, wenigstens soviel Mittel hierhin zu leiten, daß die Leistungen des Baujahres 1951 nicht hinter denen des Jahres 1950 zurückstehen.

# Sowjetpatriotismus

Von HEINRICH FALK S. J.

In West und Ost streiten sich die verschiedensten weltanschaulichen Richtungen um die „Ehre", echter Marxismus zu sein. Eine Entscheidung in diesem Streit ist deswegen so schwer, weil sich Karl Marx selbst in den fast vierzig Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit in vielen Punkten gewandelt hat. Der „ältere Marx" ist ein Begriff für sich und widerspricht vielfach dem „jungen". Er selbst schon erklärte im Hinblick auf manche seiner Schüler: „Ich bin kein Marxist!" Was würde er erst von der heutigen Entwicklung in der Sowjetunion sagen, wo man seinen Namen zwar noch auf die Fahnen schreibt, seine „ehernen" Gesetze aber nicht mehr ernst nimmt?

Wir wollen hier einen Punkt herausgreifen, der die Abwendung von Marx vielleicht am deutlichsten zeigt, vom jungen und vom alten und von jedem denkbaren Marx: die Rückkehr der Russen zu einem massiven Nationalismus und die ganze damit verbundene Wandlung im sowjetischen Geschichtsdenken.[1]

## *Neuorientierung der sowjetischen Geschichtswissenschaft*

Bis im Frühjahr des Jahres 1934 waren die Historiker in Rußland unter Führung von M. N. Pokrówski einzig und allein bestrebt, die Richtigkeit des marxistischen „Historischen Materialismus" zu beweisen. An der Vergangenheit einzelner Völker sollte gezeigt werden, daß die Weltentwicklung bei ihrem dialektischen Fortschritt durch die Zeitalter Urgemeinschaft, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus bis zum Sozialismus und Kommunismus im wesentlichen von unabänderlichen wirtschaftlichen Gesetzen getrieben wird. Der menschlichen Persönlichkeit wie auch allen andern geistigen Faktoren wurde dabei nur ein äußerst geringer Einfluß zugebilligt, gehörten sie doch bloß zum sogenannten „ideologischen Überbau", der nur eine Widerspiegelung der jeweiligen Wirtschaftsform darstellt. Die russische Geschichte wurde als „finstere Zeit des Zarismus" kurz abgetan, wichtig waren vor allem die Französische Revolution und die Entwicklung der Arbeiterbewegung in Westeuropa. Russische Geschichte interessierte nur insofern, als Parallelen dazu aufzuzeigen waren.

Mit dem Gesetz Stalins vom 16. Mai 1934 über den Geschichtsunterricht wurde eine völlig neue Lage geschaffen: die Geburtsstunde des sowjetischen Nationalismus hatte geschlagen. Auch im Kreml begriff man langsam, daß die „ehernen Gesetze" von Marx durch die tatsächliche Entwicklung der Arbeiterbewegung nicht bestätigt wurden und darum wenigstens verbessert werden mußten. Der Sieg des Faschismus in Italien und die Machtergreifung

[1] Dabei knüpfen wir an eine aufschlußreiche Veröffentlichung des bedeutenden Rußlandkenners Dr. Klaus Mehnert an: Weltrevolution durch Weltgeschichte (84 S.), Kitzingen a. Main 1950, Holzner Verlag, DM 2.—. Diese Arbeit behandelt die aufgeworfene Frage in ihren weiteren Zusammenhängen und ist für alle, welche die ideologischen Wandlungen im Stalinismus verfolgen, von höchstem Interesse.

Hitlers in Deutschland zeigten klar, welche Instinkte man im Volke wachrufen mußte, um ihm, bei absoluter Unterwerfung unter den eigenen Führer, Weltherrschaftsgelüste einzuflößen. Nicht Wirtschaftsbedingungen sind in der Geschichte ausschlaggebend, sondern Ideen, die ein mitreißender Demagoge in die Massen wirft. Lenin hatte das unmittelbar bevorstehende Sowjetparadies versprochen; zehn Jahre später mußte man den enttäuschten Menschen ein neues, näherliegendes Ideal geben. Und dieses Ideal hieß: Vaterland und russisches Volk als Führer und Herr der ganzen übrigen Menschheit. War nicht die Sowjetunion das einzige Land auf Erden, in dem sich der Sozialismus, die neue Weltepoche, wirklich durchgesetzt hatte? Sollte das blinder Zufall gewesen sein, Ironie des Schicksals? Oder entsprach diese Rolle nicht vielmehr dem innersten Wesen des russischen Volkes? Was sagt uns darüber die Vergangenheit? Hier liegt doch die große Aufgabe der sowjetischen Geschichtsforschung, ihr wesentlicher Beitrag zur Weltrevolution, zur Verwirklichung des Sozialismus auf der ganzen Erde!

### *Rußland war schon immer führend!*

Die völlige Abschließung von der Außenwelt und die innersowjetische Propaganda haben es mehr oder weniger erreicht, daß 200 Millionen Menschen davon überzeugt sind, die wichtigsten Entdeckungen und technischen Erfindungen seien von Russen gemacht worden. Schon um das Jahr 1000 hat angeblich der Leibarzt des Großfürsten Wladimir in Kiew Bücher gedruckt, der Russe Pólsunow hat bereits 1765 die erste Dampfmaschine, sein Landsmann Salésow im selben Jahre die erste Dampfturbine gebaut. Leider versäumten sie es, der übrigen Kulturwelt davon Mitteilung zu machen. Lange vor Edison, nämlich 1873, hat Lodygin die elektrische Glühlampe erfunden, und zwanzig Jahre vor den Brüdern Wright baute ein gewisser Moschaiski das erste Flugzeug. So geht es bis in die neueste Zeit: Radio, Düsenjäger, Penicillin — alles stammt von Russen. Und auch in früheren Jahrhunderten war es ähnlich; man war schon damals nicht nur mit einzelnen Erfindungen, sondern um ganze Kulturabschnitte voraus. Während im Westen das Zeitalter des Feudalismus erst im 8. oder 9. Jahrhundert anfing, liegt dieser Zeitpunkt für Rußland bereits im 6. Jahrhundert (vgl. die sowjetische Zeitschrift „Geschichtsfragen" 1949, Heft 4). Der „Aufgeklärte Absolutismus" begann in Westeuropa gegen Ende des 18. Jahrhunderts (Friedrich der Große, Maria Theresia), in Rußland aber schon mit Peter dem Großen, also viele Jahrzehnte früher (ebd.). Der Kapitalismus setzte dort 1720 ein, also war auch er der übrigen Welt weit voraus (ebd. 1949/6). Auch die Französische Revolution hatte Vorgänger in den bisher wenig beachteten Moskauer Aufständen von 1648 und 1662. Die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien kann man dem Westen nicht absprechen, aber sie findet ihr vollwertiges Gegenstück in der Kolonisation Sibiriens. Kurz, die Russen waren der Weltentwicklung stets um einige Schritte voraus; alle Zeitalter haben

dort zuerst begonnen — mit einer einzigen Ausnahme: die schmähliche Periode der Sklavenhaltergesellschaft blieb Rußland unbekannt, es hat, wie ein überkluges Kind in der Schule, die Klasse einfach übersprungen! Darum hat auch heute die SU. als einzig wirklich sozialistischer Staat vor der übrigen Welt einen so großen Vorsprung: „Auf dem Gebiet der Ideen und der Politik hat unser Volk die Völker anderer Länder um eine ganze Epoche überrundet" („Bolschewik" 1950/8, S. 14).

### *Seit 2500 Jahren ...*

Schon vor 2500 Jahren, so meint Professor A. Mischúlin in der „Historischen Zeitschrift" (1943, Heft 8/9), haben die Sowjetvölker eine eigene Kriegstaktik entwickelt: sie zogen sich vor dem Feind zurück, lockten ihn in das weite Land, brannten vor ihm alles nieder und störten seinen Nachschub durch zurückgelassene Partisanen. Hier sind unter den Sowjetvölkern die Skythen gemeint! Professor A. Udalzów glaubt, die Vorfahren der Slawen sogar bis ins 3. Jahrtausend vor Christus zurückverfolgen zu können. Die offizielle „Geschichte der UdSSR." für Mittelschulen von Professor Pankrátowa, die in der Ostzone auch deutsch erschienen ist, beginnt nicht etwa mit dem Jahre 1917 oder 1905, sondern mit den ältesten Wohnsitzen von Menschen auf dem Gebiet der SU., also mit voreiszeitlichen Höhlen im Kaukasus und auf der Krim. Dann werden die Chaldäer Transkaukasiens im 8. Jahrhundert „vor unserer Zeitrechnung" als Urahnen der Russen gepriesen. Natürlich liegt die Wiege der Menschheit auf sowjetischem Gebiet; noch weiter zurück kann der Führungsanspruch leider nicht mehr gehen.

Sehr erbost sind die Sowjethistoriker über ihre ausländischen Kollegen, welche die unbedingte Eigenständigkeit der russischen Kultur bezweifeln. Die übliche Auffassung, der Kiewer Staat sei von den Warjägern, also von Normannen gegründet, wird natürlich abgelehnt; er soll längst vor Rjúrik bestanden haben. Auch der Einfluß von Byzanz wird auf ein Minimum beschränkt; denn nach sowjetischer Ansicht hat umgekehrt Rußland als fortgeschrittenster Staat schon immer die Entwicklung anderer Völker beschleunigt. Dank der Einfälle der Slawen wurde das Oströmische Reich aus dem Zustand der Sklavenhalterei in den Feudalismus überführt. Die dann entstehende byzantinische Epoche ist ein Produkt von Antike und eigenständig-slawischer Kultur. Ohne die Slawen wäre das Oströmische Reich schon tausend Jahre früher untergegangen (vgl. „Bote für alte Geschichte" 1939/1, S. 307; 1947/3, S. 95ff.). Die unterdrückten Volksmassen des sterbenden Altertums begrüßten die angreifenden Slawen als ihre Befreier, wurden sie doch von diesen auf die nächst höhere Stufe der Weltentwicklung emporgehoben. Der selbstlosen Aufgabe, anderen Völkern zu helfen, ist Rußland bis in die neueste Zeit hinein treu geblieben. Es hat nicht nur die Turkmenen, Kirgisen, Usbeken u. a. zivilisiert, sondern nimmt sich heute auch seiner westlichen Nachbarn an, um sie aus der kapitalistischen Epoche über das Durch-

gangsstadium der Volksrepublik dem Sozialismus zuzuführen. Seit 2500 Jahren sorgen also die Sowjetvölker und unter ihnen vor allem die Russen für das Wohlergehen und den Fortschritt der ganzen Menschheit — ungeachtet der schwersten Opfer, die dafür gebracht werden mußten. „Kein einziges Volk in der Welt hatte so viel durchzumachen, so viele Opfer für sich und für andere zu bringen wie das russische Volk ... Unter der schweren Hand der mongolischen Nomaden und Halbnomaden gingen viele Zivilisationen zugrunde. Unberührt blieb nur ein kleiner Teil Westeuropas, vor das sich das russische Volk schirmend gestellt hatte" (Grekow, Die russische Kultur der Kiewer Periode, deutsche Ausgabe Moskau 1947, S. 109f.). Eine wesentliche Aufgabe der modernen Geschichtswissenschaft besteht darin, „die Bedeutung der fortgeschrittenen russischen Kultur für die kulturelle Entwicklung anderer Völker voll zu enthüllen" („Geschichtsfragen" 1949/11, S. 3ff.). Wehe dem, der die Rolle Rußlands in der Geschichte „verkleinert"! Wer versucht, irgend etwas auf ausländische Einflüsse zurückzuführen, wird als „Entlehner", als „Kosmopolit und würdeloser Speichellecker gegenüber dem Ausland" gebrandmarkt.

### *Das glorreiche russische Volk*

Hören wir, was Stalin selbst dazu sagt. Bei der großen Siegesfeier im Kreml am 24. Mai 1945 brachte er vor der versammelten „Sowjetaristokratie" folgenden Trinkspruch aus:

„Genossen, erlaubt mir noch einen Trinkspruch, den letzten. Ich trinke auf die Gesundheit unseres Sowjetvolkes und ganz besonders des russischen Volkes. Ich trinke ganz besonders auf die Gesundheit des russischen Volkes, weil es die hervorragendste Nation unter allen Nationen ist, die dem Verband der Sowjetunion angehören. Ich trinke auf das Wohl des russischen Volkes, weil es sich in diesem Krieg die allgemeine Anerkennung verdient hat, unter allen Völkern unseres Landes die führende Kraft der Sowjetunion gewesen zu sein. Ich trinke auf die Gesundheit des russischen Volkes nicht nur, weil es ein führendes Volk ist, sondern auch weil es einen klaren Verstand, einen festen Charakter und Ausdauer hat. Das russische Volk hat an die Richtigkeit der Politik seiner Regierung geglaubt und Opfer gebracht, um die Zertrümmerung Deutschlands herbeizuführen. Dieses Vertrauen des russischen Volkes zur Sowjetregierung hat sich als die entscheidende Kraft erwiesen, die den Sieg über den historischen Feind der Menschheit, über den Faschismus, herbeiführte. Dank sei ihm, dem russischen Volk, für dieses Vertrauen! Auf die Gesundheit des russischen Volkes!"

Das Bemerkenswerteste an diesem Trinkspruch scheint doch zu sein, daß Stalin den Sieg nicht einem wirtschaftlichen, sondern einem ideologischen Faktor zuschreibt, der „Treue zu König und Vaterland", wie man früher gesagte hätte. Wenn Stalin die führende Rolle des russischen Volkes auf die Grenzen der Sowjetunion beschränkt, so unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Sowjetunion ihrerseits wieder das fortschrittlichste Land der ganzen Welt ist, das erste Land, in dem die neue, andern erst noch bevorstehende Entwicklungsphase der Menschheit bereits begonnen hat. Die Russen sind daher die „hervorragendste Nation" und das „führende Volk" schlechthin. So wurde es auch von jedem Russen verstanden und in allen Pressekommentaren ausgelegt; hören wir nur die „Prawda", die noch am fünften Jahrestag dieser Feierstunde schrieb:

„Das russische Volk hat die reichste Kultur geschaffen, es hat der Welt einen ganzen Sternenhimmel großer Gelehrter, Schriftsteller, Komponisten, Künstler, Denker und Erfinder geschenkt. Rußland wurde die Heimat des Leninismus, dieses Gipfels der Wissenchaft und Kultur der Welt. Das russische Volk gab der Menschheit den genialsten Denker — Lenin ... Die Arbeiterklasse Rußlands spielte eine hervorragende Rolle in der Geschichte der ganzen Menschheit. Sie hat als erste in der Welt eine Sowjetrevolution durchgeführt und damit den Anfang einer neuen Ära gelegt ... Die große Sowjetunion marschiert heute als Avantgarde der ganzen fortschrittlichen Menschheit" (24. 5. 1950).

Und diesen Vorrang verdankt man nach heutiger Auffassung — das sei nochmals betont — nicht etwa wirtschaftlichen Faktoren, sondern dem hervorragenden russischen Volkscharakter und der Genialität der Führung. Darum hat man auch für die Schwierigkeiten der westlichen Sozialdemokraten, die es nicht erklären können, wieso sich der Marxismus gerade in dem kapitalschwachen, industriell erst in den Anfängen stehenden Rußland durchsetzen konnte — während nach Marx der Sozialismus doch die Folge des überreifen Kapitalismus ist — kein Verständnis. Nach sowjetischer Lehre ist schon längst nicht mehr die wirtschaftliche Grundlage, sondern vielmehr der „ideologische Überbau" die Hauptkraft, die das Rad der Entwicklung vorantreibt.

### *Die siegreiche russische Sprache*

Der besondere Einfluß dieses „ideologischen Überbaus" wurde von Stalin selbst im Sommer 1950 von neuem eingeschärft. Es wurde dem Überbau gegenüber der Basis eine solche Vorrangstellung zugewiesen, daß damit die marxistische Lehre von der Überlegenheit der materiellen Basis gefährdet ist. Die russischen Zeitungen reden daher auch ganz offen von einer neuen Entdeckung Stalins (so zum Beispiel „Bolschewik" 1950/18). Diese „Neuentdeckung" findet sich in seinen fünf „Briefen" über die russische Sprache, die zwischen dem 20. Juni und dem 2. August 1950 der erstaunten Menschheit mitgeteilt wurden. In Wirklichkeit sind diese harmlosen „Briefe" unbedingt verpflichtende ideologische Richtlinien, die den Dialektischen und Historischen Materialismus in verschiedenen Punkten reformieren, ihn auf die neue nationalistische Parteilinie ausrichten.

Die Sprache spielte ja in der Geschichte aller imperialistischen Staaten von jeher eine große Rolle. Mit ihrer Hilfe wurden nationale Minderheiten aufgelöst, fremde Völker mit dem „Mutterland" verschmolzen. Das Perserreich und das Imperium Romanum arbeiteten schon mit diesen Mitteln; die mittelalterlichen und die modernen Staaten haben sie angewandt, — warum sollte Stalin darauf verzichten? Nur weil im Marxismus kein Platz dafür ist? Der Platz wird einfach geschaffen, der Marxismus wird „weiterentwickelt"! Diese Aufgabe erfüllten die „Sprachbriefe".

Zuerst wurde gründlich aufgeräumt mit der bisher in der Sowjetunion einzig zugelassenen marxistischen sprachwissenschaftlichen Richtung von Nikolai J. Marr (gest. 1934). Er wurde über Nacht zum Reaktionär, zum Idealisten gestempelt, seine Schüler, soweit sie sich nicht sofort völlig umstellten, aus allen leitenden Stellungen und von allen Lehrstühlen entfernt.

Marr hatte die Sprache genau so wie auch Wissenschaft, Philosophie, Kunst usw. zum ideologischen Überbau gerechnet, sie mithin als etwas Sekundäres bezeichnet, als eine Klassenangelegenheit, die ganz relativ, zeitbedingt und völlig von der jeweiligen ökonomischen Basis abhängig ist. Treffen zwei Sprachen zusammen, so bildet sich nach Marr aus beiden eine neue, dritte; aus allen Sprachen wird beim Sieg des Kommunismus dann die eine Weltsprache entstehen. Stalin dekretierte im Unterschied dazu nun Folgendes: Die Sprache gehört weder zum Überbau noch zur Basis, sondern ist etwas ganz Selbständiges; sie ist Sache der Nation, des Volkes und besteht so lange wie dieses. Wenn verschiedene nationale Sprachen zusammentreffen, vermischen sie sich nicht zu einer neuen, sondern eine Sprache besiegt, vernichtet die andere und bereichert sich an ihr. So ist, wie das nicht anders zu erwarten war, die russische Sprache immer als Siegerin über alle andern Sprachen hervorgegangen, und (das Folgende ist nicht ausgesprochen, wird aber als selbstverständlich mitgedacht) die russische Sprache wird auch weiterhin unbedingt siegreich sein. Ein führender Moskauer Publizist meint:

„Niemand darf sich in vollem und wahrem Sinn einen Gelehrten nennen, der nicht Russisch kann, der die Werke des russischen Geistes nicht im Original liest ... In der Geschichte der Menschheit sieht man, wie sich in den Jahrtausenden die Weltsprachen ablösen. Das Latein war die Sprache der Antike und des beginnenden Mittelalters. Das Französische war die Sprache des Feudalismus. Das Englische wurde zur Sprache des Imperialismus. Und blicken wir in die Zukunft, so sehen wir das Russische als die Weltsprache des Sozialismus auftauchen. Unter den Bannern der freiheitbringenden Roten Armee hat die russische Sprache die Grenzen der Sowjetunion überschritten und dringt heute auf den Flügeln der Friedenstaube in die fernsten Winkel der Welt."

Obwohl diese Zeilen der „Literaturzeitung" aus dem Anfang des Jahres 1949 stammen, also vor der neuen Sprachregelung geschrieben sind und daher die Sprachen noch als Widerspiegelung des jeweiligen ökonomischen Unterbaus betrachten, so erkennt man aus ihnen doch den grenzenlosen Hochmut, von dem man in Moskau besessen ist, den absoluten Willen, sich die ganze Welt zu unterwerfen. Und die russische Sprache, die bereits in allen Grundschulen der Satellitenstaaten als Pflichtfach eingeführt ist, muß in längst bekannter Weise diesem Imperialismus dienen.[2]

### *Der unvergleichliche Führer*

„Unserm Stalin, unserm Freund und Vater, Lehrer und Führer, Ruhm und Ehre!" schrieb die „Literaturzeitung" zum 70. Geburtstag des Diktators, und in einem russischen Lied heißt es: „Er ist ein Freund der Sonne; entwaffnen wird er alle seine Feinde." Von den Auswüchsen des Führerkultes in der Sowjetunion macht sich ein Außenstehender kaum einen Begriff. Was wir unter Hitler erlebten, war damit verglichen einfach erbärmlich. Wer irgendeinen russischen Sender einschaltet, wird, auch wenn er die Sprache nicht versteht, dauernd die Worte „Lenin" und „Stalin" heraushören. In einer be-

[2] Diese Sachlage sollte niemand, der gewillt und imstande ist, christlich-abendländische Kulturwerte zu verteidigen, davon abhalten, Russisch zu lernen. Im Gegenteil! Unsere Abwehr leidet schwer und von Tag zu Tag spürbarer unter der Tatsache, daß wir es den Kommunisten überlassen, Russisch zu lernen.

liebig herausgegriffenen Nummer der „Iswestia" vom 15. Dezember 1949 kommt in einem einzigen Artikel über Agrobiologie aus der Feder des bekannten Akademikers Lysénko der Name Lenins neunzehnmal und der Name Stalins vierundvierzigmal vor! Auf der Titelseite der „Prawda" vom 17. November 1950 findet sich allein der Name Stalins hundertein(!)mal, davon zehnmal mit dem Zusatz „großer, genialer Führer und Lehrer", sonst als „teurer und geliebter", „großer", „genialer Stalin", „weiser Stalin" usw. (vgl. das Faksimile in der deutschen Zeitschrift „Ost-Probleme", 3. Jahrgang, S. 112/113). Und das geschieht nicht im alten Byzanz, sondern in einem „marxistischen" Land des 20. Jahrhunderts.

Jeder weiß, daß Marx die Bedeutung der Persönlichkeit im Ablauf der Geschichte fast völlig geleugnet hat; sie ist nach ihm nur ein mehr oder weniger unbewußtes und unfreiwilliges Werkzeug der notwendigen wirtschaftlichen Entwicklung. Doch auch diese Lehre wurde nach Hitlers Machtergreifung in der Sowjetunion endgültig aufgegeben. Zaren, Staatsmänner und Generäle, die noch in den Revolutionsjahren als Ausbund aller Schlechtigkeit galten, kamen inzwischen wieder zu Ehren. Im ganzen Lande laufen seit 15 Jahren Monumentalfilme über den großen Heerführer und Heiligen der Orthodoxen Kirche Alexander Néwski, über Zar Iwan den Schrecklichen, dessen Methoden denen Hitlers und Stalins ziemlich gleichen, über Zar Peter den Großen, General Kutûsow und viele andere. Romanschreiber, Dichter, Maler und Bildhauer werden mit öffentlichen Aufträgen, welche die Heldenverehrung ins Volk tragen sollen, förmlich überschüttet. Und über allem und allen — Stalin! Wenn Marx die Monarchen haßte, wenn er an die Selbstverwaltung des Volkes und damit an ein Absterben des Staatsapparates glaubte, so ist hier genau das Gegenteil eingetreten: Wir haben in der Sowjetunion ein ganz unvorstellbar großes Heer von Beamten und Polizisten, eine Maschine, die von einem einzigen, mit bisher ungekannten Machtmitteln ausgestatteten Menschen gelenkt wird. Und all das trägt den Namen Marxismus und Demokratie.

Das Kommunistische Manifest lehnte ein Vaterland im herkömmlichen Sinne ab; die Nation galt ihm als ein bedauerliches Übel, als Überbleibsel bürgerlicher Vergangenheit. Der Staat, genauer gesagt Beamtenschaft, Heer und Gefängnisse, sollten bald nach der Revolution überflüssig werden. Die SU hat aber ausgerechnet diese drei von Marx und auch von Lenin vor der Revolution so erbittert bekämpften Einrichtungen maßlos ausgebaut. In keinem andern Land der Welt gibt es so hohe Spitzengehälter, so viele Uniformen, Orden und Achselstücke, so glänzende, auf 250jährige Tradition zurückblickende Garderegimenter wie in der Sowjetunion. Hier hat sich die marxistische Idee der Weltbeglückung vereint mit dem echt russischen Messianismus der Welteroberung: Moskau, das dritte Rom!

Bedeutet dies alles aber nicht eine entschiedene Absage an die Solidarität des internationalen Proletariats? Oder werden die Arbeiter anderer Länder an das auserwählte russische Volk glauben, sich seinem Führungsanspruch

unterwerfen? Werden sie, wie das in Rußland längst geschah, die „Internationale" mit der Hymne an das „Vaterland aller Werktätigen" vertauschen? Nur die Zukunft kann diese Fragen beantworten. Aber eines dürfte gewiß sein: Die wachsende Betonung des Nationalen in der SU bedeutet eine Abwendung von vulgärmaterialistischen Standpunkt der ersten Marxisten, eine Hinwendung zu zwar noch primitiven, aber tatsächlich doch ideellen Faktoren. Wie in manchen andern Punkten des sowjetischen Lebens — wir erinnern nur an Familien- und Erziehungsfragen — haben auch hier die Forderungen der Wirklichkeit über eine falsche Theorie gesiegt.

# Im Lichte des Kreuzes

## Ein Orden für Kranke

Von FRANZ HILLIG S. J.

Der 11. April 1930 wird einmal als Datum in die Geschichte der Orden eingehen. Es war der Tag der Sieben Schmerzen Mariä. Fünf junge Französinnen hatten mit Bedacht diesen Tag gewählt, um an ihm eine Weihe zu vollziehen, die von vornherein zu schmerzlicher Aussichtslosigkeit verurteilt schien. Sie wollten sich im Ordensstand Gott weihen; aber sie waren krank und durch ihre Krankheit außerstande, ihr Wort einzulösen. Dennoch boten sie an jenem Morgen in der Sühnekirche von Montmartre zu Paris während der Opferung der heiligen Messe ihr Leben an, mochte der Herr daraus machen, was er wollte. Er hat etwas Unerwartetes daraus gemacht. Innerhalb der wahrlich reichen Gründungsgeschichte der Orden ließ er aus jener Opferung den Keim zu einer ganz neuen Ordensform wachsen, zu dem ersten Orden für Kranke.[1]

Die Kirche verlangt von den Kandidaten des Ordenslebens die geistige und körperliche Eignung, „die Last des Ordenslebens zu tragen" (CIC can. 538). Diese „Last" ist bei den alten, strengen Orden nicht gering. Ihr ist nur eine robuste Gesundheit gewachsen. Doch auch alle andern religiösen Gemeinschaften fordern als Aufnahmebedingung das Maß an Gesundheit, das zur Erfüllung des Ordenszweckes erforderlich scheint. Das ist nur vernünftig, aber es zwingt viele, die sich, ohne diese Gesundheit zu besitzen, berufen fühlen, zu einem schmerzlichen Verzicht. Die Erfüllung ihres Wunsches bleibt ihnen zeitlebens versagt. Und es leuchtet ein, daß die Zahl solcher unerfüllbaren Berufe in dem Grade anwächst, als die Gesundheit des modernen Menschen abnimmt. Sie ist heute sehr groß.

Die Spannung zwischen den Forderungen des Ordenslebens und der verfügbaren Kraft hat sich schon vor Jahrhunderten bemerkbar gemacht, und es hat nicht an Versuchen gefehlt, sie einander anzugleichen. Einen der wichtigsten hat Franz von Sales unternommen. Gerade darum sollte die neue Ge-

[1] Wir verstehen in diesem Aufsatz das Wort „Orden" in einem weiteren Sinn, nicht in dem kirchenrechtlich präzisen, wie ihn CIC can. 488, 2 festlegt.

nossenschaft von der „Heimsuchung", die er mit der heiligen Franziska von Chantal zusammen gründete, ohne „grande aspreté", ohne äußere Härte sein, damit neben Witwen auch Alte und Schwache in ihr eine Zuflucht fänden. Dabei spielte der gütige Bischof auf Lukas 14, 21 an, wo die Bettler und Krüppel, die Blinden und Lahmen zum Gastmahl geladen werden.[2]

Ein Jahrhundert später hat Grignion von Montfort († 1716) in seiner feurigen Verachtung der Klugheit dieser Welt den Plan gefaßt, „sich an Kranke zu wenden, um die Kranken zu pflegen". Er sammelte eine kleine Schar armer Geschöpfe aus den untersten Schichten um sich: Hinkende, Mißgestaltete, Unheilbare und machte eine Blinde zu ihrer Oberin.[3]

Diese Beispiele ließen sich gewiß vermehren. Aber es blieben vereinzelte Vorstöße, die an der grundsätzlichen Forderung nichts änderten. Vor allem aber fehlte eine neue geistige Konzeption. Man dachte an Milderung, man ließ Ausnahmen zu: das Problem, das uns hier beschäftigt, trat noch gar nicht in das Blickfeld.

Erst bei der kleinen Schar von Montmartre und ihrem geistlichen Führer, Abbé Gaucheron, blitzte der schöpferische Funke auf. Ihnen wird der Einfall von großartiger Kühnheit zuteil, der sich anhört wie die einfachste Sache von der Welt: Da sind Menschen mit offenbarem Ordensberuf und sie sind krank. Doch warum soll die Krankheit ein Hindernis für das Ordensleben sein? Kann sie nicht umgekehrt sein Sinn und Inhalt werden? Wie wäre es, wenn wir eine Gemeinschaft gründeten, die für Kranke da ist und aus Kranken besteht?

Diese Erkenntnis stammt aus der Tiefe christlichen Denkens. Im Mittelpunkt der Erlösung steht das Kreuz. Nachfolge Christi heißt, dem Herrn auf dem Kreuzweg folgen. Alle Orden der Kirche haben sich — wenn auch auf verschiedene Weise — als Kreuzesnachfolge verstanden. Was aber ist die Krankheit für den Gläubigen anders als Kreuz und Teilnahme am Kreuze Christi? Kreszentia von Kaufbeuren hat ausgerufen: „Meine Glieder, preiset den Herrn, der euch die Fähigkeit zum Leiden gegeben hat!" Wie hätte sie diese Gründung verstanden, die nichts anderes zum Zweck hat als: „die Verherrlichung Gottes und die Heiligung ihrer Mitglieder durch die frohe Annahme des Leidens". Sie nennen sich „Institut von Jesus dem Gekreuzigten".[4] Das Kreuz steht bewußt im Mittelpunkt ihres Lebens. Sie begreifen

[2] François de Sales. Oeuvres, Annecy 1931 Bd. XXV S. 51 ff.

[3] Grignion de Montfort. Von Raymond Christoflour, Paris 1947, La Colombe, S. 62.

[4] „Institut de Jésus Crucifié". Unser Bericht fußt auf Beobachtungen und Gesprächen anläßlich von Besuchen in Brou-sur-Chantereine und Chelles, ferner auf dem 142 Seiten starken Manuskript der „Constitutions", in das uns die Generalpriorin Einblick nehmen ließ, wofür ihr an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt sei. Vgl. auch Maurice Gaucheron „De la sublime fonction des malades dans le Corps du Christ — L'Institut de Jésus Crucifié" in „Etudes" Juni 1945 S. 324 ff. Ders. „Qu'est ce qu'une Religieuse de Jésus Crucifié?" (Collection „Nos Religieux" Nr. 28, Paris VIe 149, rue de Rennes, Editions de l'Arc 1947, 32 S.) und das handvervielfältigte „Bulletin de l'Union de Jésus Crucifié", von dem im Februar 1951 Nr. 172 erschien. — Auch der Versuch einer entsprechenden Gemeinschaft für männliche Kranke ist in Frankreich gemacht worden, doch hat er bis jetzt keine zufriedenstellenden Ergebnisse gezeitigt.

sich als leidende Glieder Christi. Das Geheimnis seiner Passion soll sich an ihnen erfüllen (Kol 1, 24). Sein Kreuz soll in ihnen aufleuchten in seiner gnadenhaften, erlösenden Kraft. In ihrem Kranksein vollzieht sich ihre Hinopferung. Die Krankheit wird ihnen zum „Lebensstand".

Man würde die neue Gemeinschaft mißverstehen, wenn man sie einfach als Zufluchtsort für Kranke auffaßte. Ja es genügt nicht einmal, um sich ihr anzuschließen, daß eine Kranke Ordensberuf habe. Es ist vielmehr ein eigener, gar nicht so häufiger Beruf erfordert. Er besteht in der Gnade, Sinn zu haben für ein Leben in Krankheit; den „Stand der Krankheit" zu bejahen, sie als Inhalt des Ordenslebens zu begreifen und sie zu umfangen, als habe man sie frei gewählt. Fast täglich melden sich Kranke und bitten um Aufnahme. Viele werden abgewiesen; denn sie haben offenbar diesen Beruf nicht. Bei andern ergibt sich sehr bald die Gewißheit: Sie besitzen diese Gelassenheit und Leichtigkeit, die Krankheit zu tragen. Sie kennen diese Freudigkeit mitten in der Prüfung. Sie haben Beruf für das Leben im Stand der Krankheit.

Man liebt bei den Schwestern des Instituts nicht die feierlichen Worte „victime et hostie" — so leicht gefällt sich ein „Schlachtopfer" in seiner Rolle. Sie wollen sich vielmehr dazu erziehen, ihr eigenes Weh zu vergessen. Das Kreuz ist etwas Gutes und bringt Freude. Freude, die aus einem ungekünstelten Wesen hervorbricht, soll das Herz der Schwestern erfüllen. In zwei Worte fassen sie ihre ganze Spiritualität zusammen, in ein Wort der demütigen Annahme und in einen Ruf des Jubels: „Amen, Alleluja!"

Das hört sich gewiß schön an, aber wie läßt sich ein solches Leben praktisch verwirklichen? Die Antwort kann auf theoretische Erörterungen verzichten. Seit fast zwanzig Jahren wird dieses Leben gelebt. Auf Kreuzerhöhung 1933 — ihrem Hauptfest! — reichte der Bischof von Meaux dreizehn Jungfrauen das weiße Kleid mit dem schlichten Kreuz aus hellem Holz. Im Jahre 1938 wurde die Genossenschaft zu einer Kongregation bischöflichen Rechtes und im August 1950 zu einer solchen päpstlichen Rechtes erklärt. Es gibt heute fünf Häuser mit 118 Schwestern und 40 Oblaten oder Hilfsschwestern. Die Leitung des Instituts liegt in der Hand der General-Priorin im Mutterhaus von Brou-sur-Chantereine (Seine et Marne) Prieuré S. Joseph.

Keine Stunde braucht der Zug zu dem kleinen Eisenbahner-Vorort im Osten von Paris. Und schon bald taucht vor dem Besucher die Umfriedung eines parkähnlichen Anwesens auf, in dessen Tiefe das einfache, dreistöckige Haus liegt. Er sieht die eine oder andere Schwester unter den Bäumen auf dem Liegestuhl, dann wartet er in dem kahlen Sprechzimmer. Der erste Eindruck ist der von Armut und Sauberkeit. Seltsam, diese erste Begegnung mit einer Welt, von der man bis da nur aus Veröffentlichungen wußte! — Ein andermal bringt uns der Autobus zu dem unweit von Brou gelegenen Chelles in das Noviziatshaus zur Feier der Einkleidung und Profeß. Ist es der Früh-

lingshauch, der über allen heiligen Anfängen liegt? Ist es die Ausstrahlung nicht alltäglicher Gnaden? Wer will das sagen?

Aber der Leser denke sich in eine kleine helle Kapelle hinein, die zu drei Vierteln Schwesternchor ist. Und nun zieht die Kommunität ein: Schwestern mit dunklen Brillen tasten sich voran: Blinde! Andere gehen an Stöcken oder werden gestützt. Die eine oder andere bleibt, während die andern das Knie beugen, stehen. Ein paar Hocker und Polster werden hingeschoben, und das Chorgebet hebt an. Erstaunlich klar und gepflegt ertönen die lateinischen Psalmen. Auch die Blinden singen, während ihre Finger über die Braille-Schrift tasten. (Doch ihr müßtet dabei ihre von innen leuchtenden Gesichter sehen...)

„Wie wir das praktisch machen?" fragt die General-Priorin. Das fragen uns alle Besucher. Wir bauen auf die Vorsehung. Sie schickt uns eine Auswahl der verschiedenartigsten Kranken. Und obwohl wir jede nehmen, die zu uns kommt und Beruf hat, ergibt sich, daß sie sich in ihren Arbeitsleistungen auf das glücklichste ergänzen. (Nur Geisteskranke und hochansteckende Fälle wie offene Tuberkulose können nicht aufgenommen werden.) Grundsatz ist: die Kranken verrichten alle Hausarbeit selbst und leisten auch selbst die Pflege ihrer mitkranken Schwestern. Die Dienste müssen nur gut durchdacht und aufeinander abgestimmt werden.

Die Blinden verfügen über die Körperkräfte von Gesunden. Eine Asthmatikerin kann außerhalb ihrer Anfälle wertvolle Arbeit leisten. Gelähmte und Bettlägerige vermögen sich durch Nadelarbeiten nützlich zu machen. Wenn irgend möglich, soll keine einzige Kranke ohne Teilnahme an der Arbeit und ohne die Freude bleiben, zum Gedeihen der Gemeinschaft beizutragen. Es muß freilich gesagt werden, daß auch Gesunde aufgenommen werden. Aber das sind hier Ausnahmen. Sie müssen in der Minderzahl bleiben und ganz im Dienst des Kreuzesgedankens leben.

Die Arbeit ist für die Schwestern eine ernste Existenzfrage. Sie müssen sich ihr Brot verdienen. Was die meisten heute ins Kloster mitbringen, ist wenig. Wohl hat sich eine Vereinigung der Eltern und Freunde gebildet, um der ärgsten Not zu steuern. Dennoch ist Schmalhans Küchenmeister, und die Armut ist hier mehr als ein erbauliches Wort: sie wird in Lauterkeit und Härte gelebt. (Ist das auffallende Frohsein der Schwestern vielleicht ihr Abglanz?) Es ist erstaunlich zu sehen, mit welcher Findigkeit und Freudigkeit die Schwestern bei ihrer geminderten Kraft zu den Aufgaben in Haus und Pflege noch die des Unterhalts dazu übernehmen: Sie geben Privatunterricht, sticken und stricken, sie widmen sich der Buchbinderei und kunstgewerblichen Arbeiten. Andere sind in der Poliklinik, in der Pfarrbücherei beschäftigt oder treiben Hühnerzucht. Die Existenzfrage bleibt ein Kreuz, aber Gottes Vorsehung sorgt von einem Tag zum andern, und man kann leben.

Doch die Arbeit hat im Institut von Jesus dem Gekreuzigten noch eine andere Aufgabe. Sie ist eine wertvolle Erziehungshilfe zur inneren Freiheit. Nichts verführt so zur Ichbezogenheit wie die Krankheit. Mit dem Tag, da

eine Kranke sich dem Institut anschließt, hat sie sich aller Sorge um ihren Zustand und ihr Befinden zu begeben. Sie soll all ihre Sorge auf den Herrn werfen und sich der mütterlichen Obhut der Oberin überlassen. Zu Hause wurde sie vielleicht verwöhnt und entnervendem Müßiggang überantwortet, oder aber sie war sich selbst überlassen und überspannte ihre bereits unterhöhlte Kraft. In der Geborgenheit der Gemeinschaft sind beide Einseitigkeiten gebannt. Jede wird zur Arbeit herangezogen, aber jeder wird auch nur das Maß an Arbeit gestattet, das sie noch zu leisten vermag.

Von einer Schwester „Jesu des Gekreuzigten" wird erwartet, daß sie das Thermometer zurückreicht, ohne die Temperatur abzulesen; daß sie gar nicht daran interessiert ist, welchen Befund der Arzt feststellt. (Wenn es etwas Wichtiges ist, wird er schon das Nötige veranlassen.) Man spricht auch nicht von seinem Leiden, ja man verzichtet auf den Wunsch zu genesen. Die Krankheit ist hier keine Ausnahme und erst recht kein Unglück und keine Katastrophe. Selbst wenn sie die Teilnahme an den Übungen der Gemeinschaft unmöglich macht, ist sie nie „Berufsunfall". Im Gegenteil: der Hauptzweck des Ordens, die Verherrlichung des Kreuzes Christi, wird dann nur um so mehr erfüllt.

Hier tritt deutlich der Unterschied zu den andern Orden hervor. Sie alle kennen natürlich auch den Fall der Krankheit, und die Ordensregeln enthalten fast alle einen Hinweis darauf, wie ein Bruder oder eine Schwester die Krankheit aufzufassen und geistlich zu nutzen habe. Ignatius von Loyola nennt sie ein Gottesgeschenk, nicht geringer als die Gesundheit,[5] und Franz von Sales lädt die mit der Pflege der kranken Mitschwestern betraute Schwester ein, die Kranke anzusehen „comme la vive image de Jésus Christ crucifié", als das lebendige Bild des Gekreuzigten.[6] Da steht also genau das gleiche Wort. Und doch ist es nicht dasselbe.

Wenn eine Ordensfrau, die einem Lehrorden angehört, erkrankt, dann wird ihr die Arbeit in der Schule unmöglich. Eine kranke Krankenschwester muß die Krankenpflege aufgeben usw. Hier ist jeweils die Krankheit, mag sie im übrigen noch so ergeben getragen werden, eine Störung und ein Ausnahmefall. Der Orden hat an sich einen andern Zweck. Deshalb nimmt er Kranke erst gar nicht auf. Hier aber, im Institut von Jesus dem Gekreuzigten, ist das Kranksein der Inhalt des Ordenslebens selbst, und wer nicht krank ist, kann nur ausnahmsweise Aufnahme finden. Damit wird auch klar, daß dieser Orden nicht eigentlich dem Verzicht auf Anforderung und Opfer sein Entstehen verdankt, sondern daß er in elastischer Anpassung Opfer fordert, die sehr hoch sind und geradezu heroisch werden können.

Seinem Geist nach fühlt sich das Institut der benediktinischen Ordensfamilie verwandt, deren Regel ihm zugrunde liegt; aber es besteht keinerlei Bindung an den Benediktinerorden. Die weißen Schwestern lieben an der Regel des heiligen Benedikt das Maß und die Weite der Möglichkeiten, die sich in ihr auftun. Sie sind aber auch von dem großen liturgischen Strom er-

[5] Constitutiones P. III. c. 1 n. 17. [6] a. a. O. Cap. XXXIX De l'infirmière, S. 106 f.

faßt, der die Kirche der Gegenwart verjüngt. Aus der Grunderkenntnis ihres Ordens drängen sie zum Mysterium der Opferfeier.

Für eine Gemeinschaft, die das Opfer des Herrn am Kreuz so sehr in den Mittelpunkt stellt, muß die tägliche Opferfeier von selbst zentrale Bedeutung gewinnen. „Die Messe", so sagen die ‚Constitutions', „ist in Wahrheit ihr ganzes Leben. Der Anteil, den sie allmorgendlich daran nehmen, ist zugleich Quelle und Lohn ihrer eigenen Hinopferung während des Tages." Es gibt wohl wenige Ordenssatzungen, in denen die heilige Messe als Zentrum und Kraftquelle so folgerichtig herausgestellt ist, wie in denen des Instituts. Und man spürt, wenn man unter den Schwestern weilt und in ihrer Mitte das heilige Opfer feiern darf, wie sehr tatsächlich die Messe ihr Leben ist. Dabei kommt einem zum Bewußtsein, wie unsinnig es ist, Liturgie und Aszese einander entgegenzustellen. Im Institut des gekreuzigten Jesus durchdringen sie sich gegenseitig: die Mysterienfeier wird in den Mitfeiernden Opferleiden, und ihr Leiden wird durch die Opferfeier Freude und Jubel.

Nach der Meßfeier ist das Chorgebet in den Häusern des Instituts die wichtigste Übung: es bereitet die Messe vor und trägt die Gnadenimpulse der Messe durch den Tag. Es rückt von Stunde zu Stunde die Aufgaben und Leiden von neuem in den Blickwinkel des Kreuzes. (Übrigens ist das Offizium gekürzt. Meist fällt die Matutin aus.) Stillschweigen, Klausur und zweimal täglich eine halbe Stunde Betrachtung helfen eine Atmosphäre schaffen, die die Sammlung begünstigt. Die Schwestern sollen in einem kontemplativ versenkten Leben die Kraft finden, das Kreuz zu tragen und zu seiner Gnadenkraft durchzudringen.

Sie sollen es nicht für sich allein tun. Das Institut von Jesus dem Gekreuzigten will betende Versenkung mit missionarischer Ausstrahlung verbinden: es ist wesentlich apostolisch gemeint. Die moderne Welt ist eine Welt der Krankheit und des Leidens. Die letzten Kriege haben ein ganzes Heer von innerlich und äußerlich Gebrochenen hinterlassen. Die Caritas steht vor unabsehbaren Aufgaben. Aber schlimmer ist die innere Not und Ratlosigkeit. Für die allermeisten ist das Leid eine Sinnlosigkeit und ein Wahnsinn. Es ist kein Zufall, daß der neue Orden gerade in der leidgesättigten und am Sinn des Leidens verzweifelnden Gegenwart ins Leben trat.

Die leidenden Menschen, die sich im Krankenorden zusammengeschlossen haben, taten das nicht zuletzt mit dem Blick auf ihre vielen Schicksalsgenossen und -genossinnen draußen in der Welt. Sie hatten für sich das Kreuz als Quelle des Segens entdeckt. Sie wollten, daß es auch den andern wieder zu einer Quelle des Segens würde. Was Pius XII. an der Schwelle des Heiligen Jahres in seiner Botschaft an die Kranken der Welt den Leidenden zugerufen hat, sind genau die Gedanken, die das Apostolat des Instituts von Jesus dem Gekreuzigten bestimmen:

„Mehr als an allem andern", hat da der Heilige Vater gesagt, „leidet ihr an dem Gefühl, zur Untätigkeit verurteilt zu sein, ohne Arbeit, unnütz, eine

Last für eure Umgebung, und ihr klagt wegen eures zerbrochenen und fruchtlosen Lebens. Aber, ist es nicht wahr, daß die geduldig ertragene Krankheit den Geist schärft, in der Seele hohe Gedanken weckt, dem Herzen, das irre ging, die Leere und Vergeblichkeit der weltlichen Vergnügungen offenbart, Unausgeglichenheit heilt und gute Vorsätze eingibt. Doch noch mehr! Schaut zum Kreuz, schaut auf alle jene, die gelitten haben! Christus hat mit Wort und Beispiel die Menschen belehrt; mit seinen Wundern hat er in ihrer Mitte Gutes gewirkt: aber mit seinem Leiden und seinem Kreuz hat er die Welt erlöst." [7]

Die Brücke zu der Welt der Kranken bildet der Zusammenschluß der Kranken, der sich um das Institut gebildet hat und sich „Union de Jésus Crucifié" nennt. Er umfaßt bis heute 300 Kranke. Ein handvervielfältigtes Blatt, das monatlich erscheint, stellt die Verbindung zwischen den Kranken und den Schwestern her. Der Krankenbund will die Leidenden nicht mit vielen Gebetsübungen belasten. Er lädt sie nur ein, sich zur Stunde des Todes Christi mit seiner Opfergesinnung zu vereinen und das Kruzifix anzublicken. Dabei wird der Vers aus der Liturgie der Karwoche gesprochen: „Christus ist gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz; darum hat ihn Gott erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist" (Phil. 2, 8f.). Auch die Kranken des Krankenbundes übernehmen die Losung „Amen, Alleluja!"

Vielen Leidenden geht durch den Anschluß an den Bund und das Institut von Jesus dem Gekreuzigten eine neue Welt auf, besonders den vielen, die zu jahrelangem Schmerzenslager und Siechtum verurteilt sind. Sie zeigen ein brennendes Interesse, wenn sie von diesen Dingen hören. Wie ein Leben durch die Botschaft vom Kreuz und die Querverbindung zu Leidensgenossen umgewandelt werden kann, zeigt der Fall von Robert Altimus aus Sioux City, Jowa USA. Er war 1940 durch einen Autounfall zum Krüppel geworden und ans Bett gefesselt. Schwere Schicksalsschläge in seiner Familie kamen dazu. Da erreichte ihn eine Einladung von Mary Ellen Key, die seit ihrer frühen Jugend an Arthritis litt und seit acht Jahren bettlägerig war. Sie rief 1944 einen „Bund der ans Bett Gefesselten" ins Leben, den sie mit einem doppelamputierten Priester zusammen leitet. Robert Altimus berichtet, wie er sich in tiefster Verzweiflung befand, als der Brief an ihn gelangte: „Ich griff danach wie ein Ertrinkender nach einem Strohhalm greift. Durch meinen Briefverkehr mit anderen Verbandsmitgliedern aber erhielt ich allmählich die Kraft, die ich brauchte. In jedem Brief, den ich erhielt, las ich: Wir beten für dich. Jedes Zettelchen zeigte mir, daß ich nicht allein war. Von ihnen allen lernte ich das Geheimnis des Glückes, des Leidens und einer idealen Weltanschauung. Heute besitze ich dank dem Verband mehr wahre Freunde, als ich je in meinem Leben hatte." [8]

---

[7] AAS 1949, 612.

[8] Don E. Hall, „Ein Bund der ans Bett Gefesselten" in „Katholischer Digest", September 1948 S. 51ff.

Der amerikanische Krankenbund, der sich bei mancher Ähnlichkeit doch auch wieder in wichtigen Dingen von der „Union de Jésus Crucifié" unterscheidet, zeigt immerhin, wie sehr unsere Zeit auf den Zusammenschluß der Kranken und ihre seelsorgliche Betreuung hindrängt, in der übrigens ganze Orden wie die Kamillianer schon lange segensreich wirken.[9]

Da liegen auf meinem Schreibtisch die armseligen Mitteilungsblätter, die allmonatlich von Brou-sur-Chantereine zu den Kranken in alle Welt hinausgehen. Die erste Nummer ist vom April 1936. Dieser erste Gruß an die Kranken scheint mir noch einmal all das zusammenzufassen, was der neue Orden uns zu sagen hat:

„Meine lieben Freunde!" so heißt es dort. „Durch euren Beitritt zum Krankenbund von Jesus dem Gekreuzigten seid ihr nun nicht mehr allein mit eurer Krankheit, sondern habt Anteil an den Leiden, den Gebeten und Freuden ... der kranken Ordensfrauen, die eure Schwestern sind. Ihnen ging es wie euch: die Krankheit hat sie um ihre Pläne gebracht und ihre Arbeitskraft gebrochen. Doch ihr wißt nun, wie ihr großes Anliegen heißt: euch den schönen, lichten Weg zu zeigen, in den sich die Prüfung für sie verwandelt hat. Sie haben es zuerst so wenig begriffen wie ihr. Aber mit Hilfe der Gnade wurde ihnen klar: Gottes Wille ist notwendig gut, und sie haben sich bemüht, seinen heiligen Willen zu umfangen. Fest in seinem Willen stehen, das macht ihr ganzes Ordensleben aus. Aber es war ihnen nicht genug, selbst diese Entdeckung gemacht zu haben. Sie möchten auch draußen die Kraft des Kreuzes wieder zu Ansehen bringen. Sie möchten, daß auch eure müde, schmerzerfüllte Seele von der Freude der Auferstehung berührt wird, die denen vorbehalten ist, die gelitten haben und ja gesagt haben zu ihrem Leiden."

Wir klagen viel und machen große Pläne. Vielleicht ist das Gute viel einfacher. Man muß nur hören, was der Augenblick von uns will. Und man muß ihn segnen; auch gerade dann, wenn er uns weh tut. Wer die Botschaft von Jesus dem Gekreuzigten annimmt, der kann in das Credo von Elisabeth Leseur einstimmen[10]: „Ich glaube, daß das Leid den Menschen von Gott gewährt worden ist aus einem großen Gedanken der Liebe und Barmherzigkeit. — Ich glaube, daß Jesus Christus das Leid verwandelt, geheiligt, ja fast vergöttlicht hat. — Ich glaube, daß das Leid fruchtbar ist. — Ich glaube, daß zwischen den Seelen, die hienieden leiden, und denen, die im Jenseits sühnen oder schon im wahren Leben sind, ein ununterbrochener Austausch ist, ein Strom gebildet aus ihrem Leid, ihren Verdiensten und ihrer Liebe; und daß unsere geringsten Schmerzen und Anstrengungen durch Gottes Einwirken imstande sind, unsere Lieben und Menschen in der Ferne zu erreichen und ihnen Licht, Friede und Heiligkeit zu bringen."

---

[9] Vgl. zum Beispiel das vom Konvent der Kamillianer Freiburg i. Br., Poststr. 5 in Verbindung mit dem Deutschen Caritasverband herausgegebene 8-Seiten-Blatt „Sonntagsgruß ans Krankenbett".

[10] „Ecclesia — Lectures Chrétiennes", herausgeg. von Daniel Rops. August 1949, S. 86.

# Die Heiterkeit des Heiligen

**Eine Studie über Thomas Morus**

Von GERHARD MÖBUS

Beim Betrachten des bekannten Buches von Wilhelm Schamoni über das wahre Gesicht der Heiligen wurde gelegentlich geäußert, es sei doch überraschend, wie gar nicht ungewöhnlich die Heiligen aussähen. Und man ging daran, sich umzusehen, wem unter den eigenen Bekannten dieser oder jener Heilige ähnlich sehe. Hinter jenem Erstaunen steht im letzten die Meinung, daß die Heiligen Heilige und nicht Menschen seien. Anstatt daran zu denken, daß jeder Christ vor der Aufgabe steht, ein Heiliger zu sein, wird der Heilige zu einer Art von Ausnahmefall gemacht, dessen besondere Eigenart es ist, heilig zu sein. Wodurch dieses Mißverständnis verursacht wird, sei an einem großen Beispiel sichtbar gemacht, und zwar an einem Wesenszug, den wir wohl in keinem Heiligenleben vermissen, nämlich an der Heiterkeit der Heiligen.

Erasmus von Rotterdam hat in seinem Brief an Ulrich von Hutten vom 23. Juli 1519 versucht, ein Wesensbild seines Freundes Thomas Morus zu zeichnen. Dort findet sich ein Wort, das den Zugang in die letzte Wesenstiefe des Menschen und Heiligen eröffnet. Es lautet: nullum unquam tristem a se dimisit — niemals ließ er einen Menschen traurig von dannen gehen. Eine sehr einfache Feststellung, wie es scheint; und doch — wie schwer wiegt sie, wenn wir uns einmal darauf besinnen, von wem wir Gleiches sagen könnten. Die erste Erklärung für dieses Wort haben wir von dem zu erwarten, der es geschrieben hat. Erasmus von Rotterdam war im Jahre 1499 zum ersten Male nach England gekommen, hatte sich ungefähr ein halbes Jahr dort aufgehalten und war vor allem mit John Colet und Thomas Morus bekannt geworden. Erasmus war damals dreiunddreißig Jahre alt, und sein Name war noch ohne den Glanz der späteren Jahre. Zum zweiten Besuch kam er im Jahre 1505 für mehrere Monate nach England. 1509, das Jahr des Regierungsantritts Heinrich VIII., brachte seinen dritten Besuch. Dieses Mal blieb er zwei Jahre und hielt sich einen großen Teil der Zeit in Haus und Familie des Thomas Morus auf. Erasmus kennt also nicht nur Thomas Morus, den Humanisten und Publizisten, den Politiker und Juristen, sondern er weiß auch aus eigenem Augenschein von seinem Leben in der Familie. Von dieser nahen Kenntnis zeugt sein Brief an Hutten.

Was in unserem Zusammenhang bedeutsam ist, sei daraus mitgeteilt. Da heißt es: „Der Ausdruck seines Gesichts entspricht seinem Wesen. Seine Züge zeigen beständig eine liebenswürdige Heiterkeit und verraten eine gewisse natürliche Bereitschaft zum Lachen. Um es ganz offen zu sagen: er ist mehr zur Heiterkeit als zu Ernst und Würde geneigt, wenngleich weit entfernt von törichter Spaßhaftigkeit." Kein Zweifel: damit ist eine natürliche Neigung zum Hellen und Heiteren bezeugt; und so könnte die aufhellende Wirkung seines Wesens, von der vorhin die Rede war, einer natürlichen Anlage ent-

springen, die im Umgang mit Menschen zu ihrer vollen Entfaltung kommt. Davon spricht Erasmus ausdrücklich, wenn er sagt: „Suchte jemand ein vollendetes Beispiel wahrer Freundschaft, in keinem Menschen könnte er es besser finden als in Morus. Er ist im Umgang und Benehmen von so ungewöhnlicher Liebenswürdigkeit, daß keiner in so gedrückter Stimmung sein kann, daß er ihn nicht aufzuheitern verstünde; nichts ist so unerfreulich, daß er ihm nicht seine Schärfe zu nehmen weiß." Die Heiterkeit und Liebenswürdigkeit seines Verhaltens ist also so groß, daß sie alle beeindruckt, die in seine Nähe kommen, und jede Mißstimmung überwindet, die sich ihrer bemächtigt hat. Dem entspricht eine große Neigung zum heitern Wort und die Vorliebe für geistreichen Scherz. Erasmus sagt darüber: „Schon als Knaben erfreute ihn das Scherzen dermaßen, daß man meinen konnte, er sei dafür geboren. Doch hat er sich darin niemals bis zur Lächerlichkeit gehen lassen und hat auch niemals das Bissige geschätzt. Als Jüngling hat er kleine Komödien geschrieben und mitaufgeführt. Einen Witz weiß er immer, auch wenn er auf ihn selbst geht, sehr zu schätzen, da er die größte Freude an treffender und geistvoller Schlagfertigkeit hat. Daher auch bei dem Jüngling schon die Freude am Epigramm und die besondere Vorliebe für Lukian; wie er ja auch mich angeregt hat, das Lob der Torheit zu schreiben."

Es muß um seine Person eine Atmosphäre gewesen sein, die durch ihre heitere Helle zu geistvollem Scherz anregte; hat doch Erasmus als Gast des Thomas Morus in dessen Hause im Jahre 1509 das „Lob der Torheit" in kürzester Zeit niedergeschrieben. Der Gedanke dazu war ihm auf der Reise von Italien nach England gekommen, und wir können uns wohl denken, wie Thomas Morus, mit dessen Namen Erasmus in der Vorrede spielt, die Widmung dieser genialen Satire aufgenommen hat. Er selbst hatte zuvor, zum Teil mit Erasmus zusammen, die Dialoge des Lukian aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben. Fügen wir überlieferte mündliche Äußerungen des Heiligen wie das Zeugnis seiner literarischen Arbeiten insgesamt hinzu, so finden wir durch jenes Wort des Erasmus die Linie im Wesen und Leben des Thomas Morus gezeichnet, die sich von den Knabenjahren bis in die letzten Worte der Todesstunde hindurchzieht: seine Heiterkeit.

Indessen kommt ein weiteres, nicht weniger gewichtiges Zeugnis hinzu: Im Jahre 1526 kam zu Thomas Morus mit einer Empfehlung des Erasmus der damals achtundzwanzigjährige Hans Holbein. Thomas Morus nahm ihn in sein Haus auf und verschaffte ihm durch seine weitreichenden Beziehungen in der Bürgerschaft wie in Hofkreisen Aufträge, bis schließlich, bei einem Besuch im Hause des Thomas Morus aufmerksam geworden, auch der König sein Auftraggeber wird und Holbein sich entschließt, ganz von Basel nach London überzusiedeln. Man hat neben der künstlerischen Vollendung seiner Bildnisse die sachliche Treue und den Blick für das Einmalige und Einzigartige am Menschen gerühmt, und gerade das ist unserer Absicht günstig, im Bildnis etwas vom Wesen des Menschen zu erkennen, den es darstellt. Außer den berühmten Skizzen des Vaters John More und mehrerer Kinder

sowie der Federzeichnung zum Familienbild ist auch ein Bildnis und eine Zeichnung des Thomas Morus erhalten. Beide gehören ins Jahr 1527, zeigen also den Thomas Morus in seiner Glanzzeit.

Wir stehen nicht ohne Überraschung vor diesen Bildern eines berühmten Mannes der Renaissance, jener Zeit, die so sehr auf Ruhm und Ehre bedacht war und keine Gelegenheit versäumte, sich der Mit- und Nachwelt glanzvoll darzustellen. Im Bildnis des Thomas Morus — welch stille Gelassenheit, welch völliges Verzichten auf alle Ansprüche an den Betrachter. Da ist weder die dekorative Geste des Politikers noch des Literaten der Zeit. Vor diesem Bildnis erinnern wir uns daran, daß Erasmus in dem Brief an Hutten sagt: „Es ist kaum zu glauben, wie gering er die konventionellen Formen achtet, nach denen man sonst allgemein den Bildungsgrad schätzt. Er verlangt sie von niemand und ist darin weder bei privaten noch bei öffentlichen Anlässen ängstlich, wenngleich er sich ihrer durchaus zu bedienen weiß, wenn es ihm darauf ankommt." Auf die überlegene Menschlichkeit dieser Haltung zielt es im letzten, wenn Erasmus sagt: „Niemand wird weniger vom Urteil der Allgemeinheit bestimmt; hinwiederum ist niemand weniger vom allgemeinen Urteil entfernt." Nichts wird unterschätzt, aber auch nichts höher eingeschätzt, als es wert ist: Den Thomas Morus des Jahres 1527 zeichnet nicht weniger seine schlichte Menschlichkeit aus als die goldene Ehrenkette des Kanzlers des Herzogtums Lancaster, die er auf dem Bildnis trägt.

Während wir das bedenken, werden wir inne, daß das Bildnis eine Erwartung nicht erfüllt, die Erasmus geweckt hat. So fern nämlich dem Thomas Morus der Zeichnung wie des Gemäldes jede Macht- und Prachtgebärde ist, so wenig finden wir auf beiden Darstellungen liebenswürdiges Entgegenkommen oder gar sprühende Heiterkeit. Wir ahnen, daß Thomas Morus sich dem Erasmus gegenüber verhalten haben mag, wie dieser selbst es an dem Freunde gerühmt hat: daß er sich mit wunderbarem Geschick jeweils dem Wesen seines Gegenübers anzupassen wisse. Dem Erasmus begegnete also der erasmische Geist des Humanisten, wie der Gattin der liebende Gatte und dem Kind das kindliche Herz. Doch das ist nicht das Letzte; denn der Blick auf das Bildnis fügt unserm Wissen ein Neues hinzu: aus ihm spricht zu der Güte des Herzens und der Weite des Geistes der tiefste Ernst. Das ist kein Mensch, dem das Leben in heiteren Spielen des Geistes aufgeht; das ist ein Mann der Tatsachen, der das Leben kennt und um die Nöte der Menschen weiß. Gerade das ist ein Grundzug seines Wesens. So ist seine Utopia nicht ohne Scherz und Heiterkeit; doch auf jene eigene Weise, die schon seine Freunde an ihm hervorheben, daß man bisweilen nicht habe erraten können, ob er im Scherz oder Ernst redete, und daß er seinen Zuhörern Rätsel aufgab. Wohl ist die Utopia ein geistvolles Spiel mit Form und Gedanken, doch steht hinter alledem eine hilfreiche Bereitschaft des Herzens, die von der Not der Zeit weiß und ihre Ursachen kennt und bedenkt. Diese Gesinnung tritt offen zutage in dem Bemühen des Anwalts und Richters, gerade den Armen zu ihrem Recht

zu verhelfen, wie in der Einrichtung des Hauses für Kranke und Arme in Chelsea, das er in die Obhut seiner ältesten Tochter gibt.

Weil er weiß, wie die Welt beschaffen ist, täuscht ihn kein äußerer Glanz. Wie waren alle beeindruckt und wie mag ihn mancher beneidet haben, als der König ihm seine volle Gunst zuwandte und sich nicht abhalten ließ, vom Königspalast in Westminster hinaufzufahren und Thomas Morus in Chelsea aufzusuchen, um sich mit ihm im vertrauten Gespräch zu ergehen. Thomas Morus hat die Gunst des Königs niemals unterschätzt und sie immer dankend zu rühmen gewußt. Aber es ist auch das Wort überliefert, mit dem er die Glückwünsche seines Schwiegersohnes erwidert hat: „Ich danke Gott, mein Sohn. Ich finde, daß seine Majestät in der Tat mein sehr gnädiger Herr ist..., aber ich kann dir sagen, Sohn, daß ich nicht Ursache habe, darauf stolz zu sein. Denn wenn mein Kopf ihm ein Schloß in Frankreich gewinnen könnte, er müßte unfehlbar herunter." Wir vergessen nicht: das ist derselbe Mann, von dem Erasmus rühmte, daß er wie gemacht sei zum heiter freundschaftlichen Umgang mit Menschen. Er ist zugleich ein Mann, der die Dinge nicht nach dem glänzenden Schein beurteilt, sondern nach ihrem Wesen. Menschenfreundlich wie keiner, weiß er doch einzuschätzen, was von den Menschen zu erwarten ist; und auch die überschwengliche Gunst des Herrschers nimmt ihm nicht diese wirklichkeitsnahe Nüchternheit. Das ist ein Wesenszug, der auch auf Holbeins Bildnis unverkennbar hervortritt: da ist bei aller Aufgeschlossenheit und bejahenden Güte zugleich eine prüfende Zurückhaltung und ein letzter Abstand gegenwärtig.

Seine Hellsicht hat nicht getrogen: Der Wille des Königs zu allmächtiger Herrschaft und Thomas Morus' abweichende Meinung in Sachen der Ehe des Königs sowie seine Ablehnung, den König als Oberhaupt der englischen Kirche anzuerkennen, schufen eine Lage, die den Heiligen veranlaßte, um seine Entlassung zu bitten. Er trat damit für seine Person in ein Schweigen zurück, das er in allem, was weiter auf ihn eindrang, durch keinerlei absprechende Äußerung gegen den König gebrochen hat. Durch diesen Verzicht auf jede Äußerung gegen König und Gesetz bezog er eine juristische Position, die bis zur letzten Stunde keine Handhabe bot, ihn wegen Hochverrats abzuurteilen. Wie sehr auch dieses Verhalten den klugen Anwalt kennzeichnen mag, so ist das Entscheidende doch nicht darin zu suchen. Das erschließt vielmehr eine Stelle aus einem Brief, den er kurz vor seinem Tode an seine Tochter Margarete geschrieben hat. Dort berichtet er, daß man ihn im letzten Verhör gefragt habe, warum er, der doch ebenso gern aus der Welt ginge, sich nicht offen gegen das Gesetz ausspreche. Er sagt dazu: „Worauf ich der Wahrheit gemäß antwortete, ich sei nicht ein Mensch so heiligen Lebenswandels gewesen, daß ich mich kühnlich dem Tode stellen dürfe. Denn Gott könne mich wegen meiner Anmaßung zu Fall kommen lassen; deshalb drängte ich mich nicht vor, sondern hielte mich zurück. Wenn Gott mich jedoch an sich ziehen würde, dann vertraute ich auf seine große Barmherzigkeit, daß er mich nicht ohne Gnade und Stärke lassen werde." In diesen

Worten ist schwer zu unterscheiden, was Klugheit vor den Menschen und was Demut vor Gott ist. Eines drängt das andere nicht beiseite, sondern nimmt es in sich auf. Freilich ist auch diese Klugheit vor den Menschen nicht die Weltklugheit, die sich selbst genug ist und der alles Mittel zu ihren Zwecken werden kann; vielmehr wird zugleich als das höchste Gesetz dieses Lebens, dem alles zugeordnet ist, das Gebot Gottes offenbar.

Die offene Zuwendung und zurückhaltende Bewahrung in einem, die auf so eigene Weise den Ausdruck auf den Bildnissen bestimmt, weist zurück auf das letzte Geheimnis dieses Lebens: Thomas Morus, so erfolgreich und glanzvoll in der Welt, ist zugleich ganz demütig und tief-innig bei Gott. So wundert es nicht zu hören, daß dieser meisterhafte Sprecher und Denker ein großer Beter gewesen ist. Wie die Kartause von London einst den jungen Thomas aufgenommen hatte, so verging kein Tag, ohne daß er über allen Geschäften und Verhandlungen dem Gebet und der Betrachtung Raum gegeben hätte. Darin hellt sich das Letzte auf: ein Gottesverhältnis des Gebetes und der Geistigkeit war die Mitte dieses Lebens.

Es ist nicht das Lächeln der verachtenden Verkennung und des oberflächlichen Vergessens, wenn Erasmus sagt, nichts sei so ernst, daß Thomas Morus ihm nicht ein Lächeln entlockte. Thomas Morus sieht in die Tiefe der Dinge; er ist auch der Dichter der Verse:

> Scherzend betören wir uns, wir wähnen den Tod in der Ferne,
> und er sitzt im Versteck mitten der eigenen Brust.
> Kriechen doch schon aus der Stunde, darin wir zum Lichte geboren,
> Hand an Ferse gelegt, Zwillinge Leben und Tod.
> Aus deinem Leben den Teil, darin sie sich heimlich gemessen,
> führt verstohlen dir fort, jegliche Stunde, ein Dieb.
> Trank die Lampe das Öl, fällt auch die Flamme vom Docht.
> Schläft er auch noch, die Zeit geht doch mit dem Tode gesegnet.
> Ja, in dem Hauch dieses Worts wächst er sich reif, unser Tod.

Thomas Morus weiß um das endliche Wesen des Menschen und seiner Welt; doch nicht wie einer, der den Tod für nichts achtet. Wir sahen, wie auch das Äußerste ihn nicht dahin bringt, das Leben vorschnell dahinzugeben. Dabei ist er ein Mensch wie alle, und in manchem wohl noch empfindlicher als viele. Sein Gesicht verrät etwas von seiner natürlichen Empfindlichkeit und Anfälligkeit. Er beklagt sich darüber selbst einmal in einem Brief an Erasmus, und seiner Tochter bekennt er in einem Briefe: „Du kannst sicher nicht ein zageres Herz haben als dein Vater, und wahrhaftig, liebe Tochter, das ist meine große Stärke: ich habe, obwohl sich meine Natur vor dem Schmerz so sehr sträubt, daß ein Nasenstüber mich fast zittern macht, doch in allen Todesängsten, die ich ausgestanden habe, dank der Erbarmung und Macht Gottes nie daran gedacht, irgendeiner Sache zuzustimmen, die gegen mein Gewissen gewesen wäre.“ Wer dieses Geständnis der Schwäche nicht kennt und ernst nimmt, der weiß das Wesen der berühmten Scherze nicht zu verstehen, die aus der Todesstunde des Heiligen überliefert sind. Mehr noch: er mißversteht den Menschen und Heiligen überhaupt.

Erasmus hat sein Wesensbild des Thomas Morus auf den Grundton einer alles durchdringenden Heiterkeit gestimmt. Tatsächlich finden wir sie in allen Schichten dieses Daseins vor, und doch vermögen wir der Deutung des Humanisten nicht zu folgen, der diese Heiterkeit ganz aus dem natürlichen Wesen herleitet. Uns warnt zum ersten der Blick in das Antlitz auf dem Bildnis Holbeins, das voll großer Güte, zugleich aber von tiefem Ernst und einer hohen feinen Empfindlichkeit erfüllt ist. Die Zeugnisse bestätigen zudem, daß Erasmus in seinem Wesensbild die Züge vereinfacht hat. Er hat das Charakterbild gezeichnet anderthalb Jahrzehnte, ehe der dunkle Hintergrund dieses Lebens sich voll enthüllte. Auch Holbein hat sein Bildnis entworfen und ausgeführt, als das Ende seine Schatten noch nicht vorauswarf, und doch spiegelt sich die Endlichkeit des Menschenlebens schon im Ernst dieses Gesichts. Dieses Dasein ist tiefer und weiter, als daß es in der humanistischen Charakterologie aufginge. Umfassender sind die Worte, die ein englischer Autor ein Jahr nach dem Brief des Erasmus geschrieben hat: „More ist ein Mann von engelhaftem Geiste und einzigartiger Gelehrsamkeit. Wo gäbe es noch einen Mann von solcher Güte, Bescheidenheit und Freundlichkeit? Ein Mann, der, je nachdem die Zeit es verlangt, bald voll wunderbarer Heiterkeit und Kurzweil ist, bald voll ebenso schwermütigem Ernst. Ein Mann für alle Jahreszeiten." Wahrhaftig: beides findet sich im Wesen des Thomas Morus, die wunderbare Heiterkeit wie der schwermütige Ernst.

Sucht man für das Ineinander von Heiterkeit und Ernst, wie es im Bild und Wesen des Thomas Morus erscheint, eine zusammenfassende Formel, so gibt es wohl keine bessere, als wiederum die des Erasmus, wenn er einmal schreibt, der Geist, der Thomas und seine Familie beseele, atme eine „sobria hilaritas". Diese „nüchterne Heiterkeit" eint die natürliche Anlage des Wesens und den bildenden Willen des Geistes zu schöner Menschlichkeit. Ihr Erscheinen steht so wenig im Widerspruch zum Natürlichen, daß es dem Betrachter beinahe nicht einkommt, hinter ihr noch etwas anderes zu suchen. Nur die letzte Probe, die der Heilige um Gottes willen bestand, macht die Wurzeln dieses Daseins sichtbar; um Gottes willen hat er alles hingegeben, was im Natürlichen den Wert dieses Daseins ausmachte. Die Todesstunde legt als letztes Geheimnis dieses Lebens die Heiligkeit frei als unbedingte Hingabe des Menschen an Gott. Der Tod aber enthüllt nur, was das offenbare Geheimnis dieses ganzen Lebens gewesen ist.

Die Heiterkeit des Thomas Morus ist also eine Heiterkeit, die aus der Heiligkeit kommt. Seine sobria hilaritas ist eine heilige Heiterkeit. Das Leben des Heiligen steht wie das Leben jedes Menschen unter der Bedingung der Erde und der Tränen. Ja, der Heilige erkennt wie kein anderer diese Bedingungen des Menschenlebens; aber er sucht sich ihnen nicht zu entziehen, wie es die Menschen des Stolzes und der Angst auf ihre Weise versuchen, indem sie sich selbst täuschen oder betäuben. Das läßt die Nüchternheit nicht zu, die an der Heiterkeit des Heiligen teilhat und ihm Zeit und Welt in ihrer

Wirklichkeit vergegenwärtigt. Da indessen die Heiterkeit des Heiligen nicht aus ihm selber kommt, sondern aus der Teilhabe an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, Menschennatur anzunehmen, ist sie ein Widerschein der Erlösung, der nicht verlischt, wenn die schwerste Prüfung des menschlichen Daseins sich erfüllt: der Tod.

Die Menschen der Neuzeit erwarten alles Heil vom Menschen. Das verwehrt ihnen, das wahre Wesen der Heiligen zu erkennen. Die Heiligen sind nicht Ausnahmen im Sinne einer besonderen Begabung, sondern Menschen, freilich Menschen Gottes. Sie überbieten den Menschen nicht aus eigener Kraft, sondern Gott, dem sie zugewendet sind, zieht sie an sich. Ihre Heiterkeit ist das Lächeln der Erlösten. Die humanistische Sicht des bloß Menschlichen verhindert, die Heiligen wahrhaft als Menschen und als Heilige zu sehen, und verhindert damit, daß die Menschen ihnen und ihrer Hilfe begegnen.

## Conrad Ferdinand Meyers religiöse Entwicklung

Von MARIA FASSBINDER

Conrad Ferdinand Meyer ist im Gegensatz zu Gottfried Keller eine durchaus religiöse Natur. Doch gilt auch in dieser Hinsicht für ihn das Wort Huttens: „Ich bin kein ausgeklügelt Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch." Die Wandlungen seines „im Grunde unglaublich merkwürdigen Lebens" spiegeln sich verhüllt in seinem Werk, offener in seinem Briefwechsel wider.

Von pietistisch-frommen Eltern, besonders der schönen, geistvollen, überzarten Mutter, hat der Dichter den religiösen Sinn, aber auch die leichtverletzliche Seele und die reizbaren Nerven geerbt. Nach des Vaters frühem Tode (1840) wird er mehr und mehr „der dunklen Schwermut Beute". Auf der Universität bringt er es zu nichts. Er entfremdet sich allmählich ganz seinem Kinderglauben. Der religiöse Übereifer der Mutter trägt nicht unwesentlich dazu bei.

Der Aufenthalt in der Heilanstalt Préfargier, wohin die Mutter den Siebenundzwanzigjährigen, von Selbstmordgedanken Gequälten bringt, führt dank dem von Güte und Religion durchleuchteten Geist des Hauses und dem Einfluß Pascals überraschend schnell die Genesung und „Bekehrung" herbei. Von der übertriebenen pietistischen Weltflüchtigkeit — man sieht seine Dichtersehnsucht als sündigen Hochmut, als eine Ursache seiner Krankheit an — macht er sich langsam wieder frei. Unter dem Einfluß des reformierten Theologen Henri Vuilleumier in Lausanne befestigt er sich für immer in seinem kalvinistischen Glauben.

Die Briefe aus Paris und München nach dem tragischen Ende der trotz allem sehr geliebten Mutter zeigen echte Frömmigkeit und eine jansenistisch strenge Moral. „Wenn Du meiner im Gebete gedenkst", schreibt er sei-

ner vertrauten Schwester Betty, „so wird mich nichts anfechten ... Wir beide wollen im Guten ein für allemal zu Hause werden ... Man sieht, daß allenthalben nur das moralische Element den Kunstwerken Tiefe und Anziehungskraft geben kann."

Als der fünfundvierzigjährige Dichter endlich seine volle Schaffenskraft gewonnen hat, wird er zum Sänger der Reformation (Huttens letzte Tage, Das Amulett, Jürg Jenatsch — mit der wunderbar edlen Gestalt des hugenottischen Herzogs Rohan —, Gustav Adolfs Page; mehrere Gedichte: Die Füße im Feuer, Das Weib des Admirals u. a.).

Zeitlebens wird es ihm schwer, „Religionsgespräche mit gegenseitiger Achtung zu führen", wie der Hugenott Chatillon es möchte (Das Amulett). Allem Katholischen gegenüber verfällt er leicht in einen verächtlichen, spöttisch-ironischen, ja pharisäischen Ton, was ihm sonst so fern liegt. Wie das einfache Volk im „Heiligen" kann er „Gefäß und Inhalt nicht trennen"; und doch läßt er Thomas Becket, der die irdischen Mängel am Leib der Kirche tadelt, das tiefkatholische Wort sagen: „Die Seele der Kirche aber ist Tugend, Bescheidenheit, Erbarmen, Keuschheit, kurz alles, was jener Andere gelehrt hat."

Es zeugt für Meyers Streben nach Gerechtigkeit, daß sich fast in jedem seiner Werke wenigstens ein sympathischer Vertreter des Katholizismus findet: Boccard (Amulett), Lukretia und P. Pankraz (Jürg Jenatsch); P. Hilarius (Engelberg), P. Amiel (Leiden eines Knaben). Astorre, der Franziskaner, wird „mit Grund" vom Volk verehrt wegen seines großen Verzichts, und „weil er sein Leben in Zeiten der Seuche, ohne zu markten, für den Geringsten preisgab" (Hochzeit des Mönchs). Vom Pater Mamette, einem andern Sohn des „heiligen Franziskus, des Meisters der Selbstüberwindung", heißt es: „Er nahm einen verunglückten Maurer in seine Arme und hob den Sterbenden mit mehr als mütterlicher Liebe in den Himmel." Es scheint, daß der Dichter „die Kutte des heiligen Franziskus hochgeachtet" hat. Ja die Worte, die Mamette über „das Geheimnis der heiligen Armut, den unerschöpflichen Born des Glücks" sagt, verraten mehr als das (Angela Borgia). Jürg Jenatsch, obwohl „erprobter Protestant, hält jeweilen eine Andacht zu St. Jürg, seinem Namenspatron, dem heiligen Drachentöter". Ignatius von Loyola erscheint Hutten eher geheimnisvoll und wesensfremd als unsympathisch. Von der „Magd Maria" wird immer mit Ehrerbietung gesprochen. Einmal erwähnt Meyer das katholische Sterbegebet, „jenes großartige: Brich auf, christliche Seele!"

Der Winter 1871/72 in Venedig wandelt den Moralisten in einen Ästhetiker. Er sucht jetzt in der Kunst das Sinnlich-Blendende und nimmt seine Stoffe gern aus der Renaissance. In dieser Periode, von 1875 bis 1885, auf der Höhe seines Schaffens, ist er in seiner religiösen Haltung schwankend. Doch beginnt er — wie seit langem — jeden Tag mit dem Lesen der Bibel. Es machen sich fatalistische, skeptische, fast pantheistische Anschauungen bei ihm geltend. Charakteristisch für seine damalige Zwiespältigkeit ist eine

Briefstelle vom Jahre 1883 an Luise von François, mit der er am offensten über Glaubensfragen spricht: „Sie würden sich wundern, wie derselbe Mensch nicht nur soviel Sehnsucht nach ewigen Dingen, sondern auch eine so große Anhänglichkeit an das Luthertum, die fest konstituierte Kirche, mit der sehr strengen Kritik der evangelischen Schriftstücke und mit dem überzeugtesten Monismus, dem entschiedensten Mißtrauen in alle andern als menschlichen Kategorien vereinigen kann. Ich muß zuweilen selbst über die Widersprüche lachen."

In der „Richterin" nimmt das moralische Problem wieder einen größeren Platz ein. „Ich fühle immer mehr die ungeheure Macht der Moral", schreibt er 1887 an seinen späteren Biographen Adolf Frey, „ich werde sie in meinem neuen Buch (Die Versuchung des Pescara) mit Pauken und Trompeten verkünden". Der Stoff ist noch der Renaissance entnommen, aber Pescara ist nicht mehr der Ichmensch jenes Zeitalters. Weil C. F. Meyer unter der Verständnislosigkeit der Menschen viel zu leiden hatte, war er in wachsendem Maße gütig und rücksichtsvoll geworden.

Es mußte mich so viel verwunden,
Es wurde mir so weh getan,
Daß ich in meinen herbsten Stunden
Nun keinen mehr verletzen kann. („Zensurlücke")

Wurde er verkannt oder verleumdet, so vertraute er wie Pescara „der Zeit und der ewigen Gerechtigkeit". Herzog Rohan rät „voll christlicher Milde" der rachefordernden Lukretia Planta, „Frevel durch Opfer der Liebe und nicht durch Gewalttat zu tilgen" (Jürg Jenatsch). Gegen Verleumdungen verschloß der Dichter sein Ohr: „wie manchen Funken, der mir zugeweht wurde, habe ich ausgetreten", sagte er einmal zu Frey. Leid und Unheil der Menschen bereiteten ihm zuweilen „unsagbar dunkle Stunden" (Der Berg der Seligkeiten). Nicht immer fand er den Trost, den er zugleich mit der Klage in „Friede auf Erden" ausspricht:

Etwas wie Gerechtigkeit
Webt und wirkt in Mord und Grauen,
Und ein Reich will sich erbauen,
Das den Frieden sucht der Erde.

Auch Thomas Becket sucht dieses Reich. Deshalb will er „als Diener und Bruder des Nazareners, an dem keine Ungerechtigkeit gefunden wurde", sich der Armen und Mühseligen annehmen. (Daß nicht die Liebe zu Christus, sondern der Haß gegen den König ihn dazu treibt — weshalb ihm die wahre Grundlage zur Heiligkeit fehlt — bleibt ihm selbst vielleicht unbewußt.) Des Dichters Mitgefühl für andere erweitert sich allmählich zu einem sozialen Verständnis, das zu jener Zeit sicher nur wenige seiner vornehmen Standesgenossen besaßen. Er sieht voraus, wie einst alle an dem Tisch sitzen, an dem das Brot des Geistes gebrochen wird (Alle). Der jüngste von „Haruns Söhnen" verkündet dem Vater, seine Stellung als Kalif sei „Raub an seinen Brüdern", für den er einst gerichtet werde. Auch der echt christliche Gedanke der stellvertretenden Sühne findet sich in diesem Gedicht.

Die schwere Krankheit vom Jahre 1888, die dem scheinbar wieder Genesenen ein Gefühl der „Lebensunsicherheit" hinterläßt, bedeutet wieder eine entscheidende Wende. Während die Gestalten der ersten Werke oft kaum ein Schuldbewußtsein, jedenfalls keine Reue haben, erkennt Giulio in Angela Borgia die eigene Verschuldung seines unseligen Geschicks. Das Wort seines leicht beschwingten Freundes Ariost: „Der Quell echter Reue sprudelt in heiligen Tiefen, und nur in der einsamen Stille seines göttlichen Ursprungs waschen sich schuldige Hände und Seelen rein", drückt C. F. Meyers eigene Überzeugung aus. Ergreifend schön kommt der Gedanke, daß nur ganz von Schuld gereinigte Seelen ins Himmelreich eingehen dürfen, in dem Gedicht „Am Himmelstor" zum Ausdruck. Die tote Geliebte wäscht sich am „Quell davor mit wunderlicher Hast" immer wieder die Füße.

Ich frug: „Was badest du dich hier
Mit tränennassen Wangen?"
Du sprachst: „Weil ich im Staub mit dir,
So tief im Staub gegangen."

Meyer war auch in seiner besten Zeit mit dem Tode vertraut wie Hutten, Rohan, Gustav Adolf, Pescara. (Vgl. die Gedichte „Der Marmorknabe", „Kamerad", „Das Heute", „Der Tod und Frau Laura".) Jetzt, da für ihn „die ewigen Lichter fangen an zu funkeln", denkt er sehr oft an übernatürliche Dinge; sein Glaube an ein jenseitiges Leben wird ganz fest. An seinen Freund Felix Bovet schreibt er: „Trotz all meiner Anstrengungen, dem Christentum oder wenigstens seinen letzten Konsequenzen zu entfliehen, fühle ich mich — jedes Jahr mehr — durch etwas, das stärker ist als ich, zu ihm hingeführt, manchmal sogar mit großer Heftigkeit und zwar aller Kritik und Philosophie zum Trotz."

Was ihn unlöslich mit dem Christentum verbindet, ist die Gestalt Christi. Schon in seiner Frühzeit fühlt er „sein ödes, wildes, widerspenstiges Herz" hingezogen zu „dem blassen Bild der Leiden". Nach seiner Rückkehr von Préfargier und Lausanne schreibt die Mutter: „In einem Punkt bleibt Conrad treu. Seine Liebe zu unserm göttlichen Erlöser wächst in dem Maße, als er sich von seiner eigenen Schwäche überzeugt." In Paris tröstet ihn die Erkenntnis, daß „es doch Menschen gebe, die nach dem Bild und der Lehre des Heilands die Wahrheit suchen". Häufig wird Christus im Werk des Dichters genannt; ein warmer Schimmer liegt über diesen Stellen. Jesus ist „der Heiland, des Menschen Sohn, der Knechtsgestalt angenommen hat, um uns mit seinem teuren Blute zu erlösen, uns Gerechtigkeit gegen alle und Milde gegen Schwache zu lehren, der süße Pelikan, der sich uns allen zu Lieb und Heil die Brust geöffnet hat". Unwiderstehlich wird der zartempfindende Dichter von der Güte des „Unvergleichlichen", von dem „göttlichen Brunnen der Barmherzigkeit" angezogen. In der Legende „Jesus und der tote Hund", die der persische Teppichhändler (Angela Borgia) erzählt, wird „gleichsam auf der Rückseite einer kostbaren Tapete die Purpurfarbe seiner Barmherzigkeit sichtbar". Symbol der mitleidvollen Güte Jesu ist „das göttliche,

dorngekrönte Haupt, die göttliche Wahrheit im Dornenkranze". Beim Anblick des Gekreuzigten spürt der sterbende Hutten, daß ihm die Schmerzenslast fast um die Hälfte abgenommen wird: „Mein dorngekrönter Bruder steht mir bei". In der „Krypte"

soll sich neigen
Das heilige Haupt, das Dornen scharf umwinden!
Ich glaube, einige werden niedersteigen.
Dort unten werden einige Trost empfinden.
Wir mögen, wenn die Leiden uns umnachten,
Nicht Glück, noch Ruhm, nur größern Schmerz betrachten.

Atalante Baglioni will dem Mörder ihres Sohnes fluchen, da sieht sie:

Ihres Knaben Haupt, ein blondes ist es,
Wie das dorngekrönte Haupt des Christes!
Wie des Christes Haupt ist's ein erbleichtes,
Auf die Schulter friedevoll geneigtes!

Ihrem Knaben steht die Seite offen,
Wo der Speer Longins den Herrn getroffen ...
Haß und Fluch erlischt auf ihrem Munde,
Sie verehrt die heil'ge Seitenwunde ...
(Die Seitenwunde)

Auch in den schwermutvollen Betrachtungen des „Heiligen" vor dem „Fürsten der Schmerzen" klingt die Liebe durch, obwohl der erzählende Armbruster nicht weiß, „ob Herr Thomas den Hochgelobten wie wir als Gott selber anrufe".

Die Hinwendung des von Todesahnungen erfüllten Dichters zu Gott kommt in seinem letzten Werk „Angela Borgia" (1891) deutlich zum Ausdruck. Er läutert sich wie Giulio d'Este „in der großen Schule der Geduld" (Brief an Fritz Wyss). Als die Schatten langsam anfangen, seinen Geist zu umnachten, bittet er die Schwester: „Bete Tag und Nacht für mich! ... Vergiß mein nicht vor Gott!" „Wir stehen in Gottes Hand", schreibt er nach schmerzlichen Verlusten in der Familie an Luise von François, „damit wollen wir uns trösten". Den gleichen Gedanken hatte er viel früher in dem bekannten Gedicht „In Harmesnächten" ausgedrückt. Der dem Tode geweihte Huß sieht von seinem Kerker aus einen Zug von Reihern:

„Sie wissen Pfad und Stege,
Sie kennen ihre Wege —
Was, meine Seele, fürchtest du?" (Hussens Kerker)

So hat wohl der Dichter am Ende seines Weges als „Pilgerim und Wandersmann", von Gottvertrauen und der natürlichen Furcht vor dem Tode erfüllt, auch zu seiner eigenen Seele gesprochen. „Jede Regung und Bewegung sei in Gottes Dienst gegeben", heißt es in einem der wenigen Gedichte, die er nach seinem Zusammenbruch noch schreiben konnte. Eines davon drückt Liebe und Zuversicht zum leidenden Heiland in ergreifender Schlichtheit aus:

Du bist für mich gestorben, und das Leben,
Das ew'ge, hast du mir dafür gegeben.
Laß mich dein totes Angesicht beschauen
Und dir vertrauen!
Du bist für mich geopfert, heilig Wesen,
Laß mich genesen! (Zuversicht)

Im letzten, nicht mehr vollendeten, aus seinem Todesjahre tröstet sich der Leidende mit rührenden Hoffnungsworten:

Warum trägst du, meine Seele, Leid?
Worüber tröstet dich Unsterblichkeit?
Du wirst nach diesen dunklen Erdentagen
Ein himmlisch Kleid mit langen Falten tragen.
Und alles, was gelitten du auf Erden,
Wird dir in Seligkeit erstattet werden.

Das Gesicht des toten Dichters „zeigte etwas von jenem großen Leuchten, das die eben entschleierten Firnen in der Ferne umschimmerte" (Frey). Als ob er hätte sagen wollen: „Trauert nicht; denn ich bin in der Freude" (Das Amulett).

## Auf Sternensuche im Pamirgebiet

Von NIKOLAUS GURJEW

(Schluß)

Wir schlugen unser Lager direkt am See auf, genau 2260 Meter über dem Meere und erwarteten mit Ungeduld den Einbruch der Nacht. Sie brach dann auch mit subtropischer Schnelligkeit und tiefster Finsternis herein. Nur noch am Rauschen des Wassers konnten wir das Seeufer feststellen.

In diesem völlig schwarzen Nachthimmel traten die Sterne auch entsprechend kontrastreich hervor. Noch nie hatte ich solch klaren schwarzen Himmel gesehen. Der Durchsichtigkeitskoeffizient, in mehreren Beobachtungen bestimmt, war an diesem Punkt sehr hoch, $0{,}932 \pm 1$. Leider war jedoch im Nordwesten der Blick über den Horizont durch das Ganzar-Massiv bis fast 25 Bogengrad abgeschnitten und im Süden verwehrten Istirek und Doschtschimernaja die Sicht mit 8 bis 10 Bogengrad. Es war also nötig, unsern Lagerplatz zu wechseln und unsere Zelte im südlich des Sees liegenden Gebirge aufzuschlagen. Schon am nächsten Tag zogen wir auf Erkundigung aus. Nachdem wir den See mit einem ganz alten, morschen Boot aus Oberst Ionoffs Zeiten überquert hatten, bestiegen wir erst einmal den Istirek. Unterhalb des Gipfels, bei einer Quelle, fanden wir einen ziemlich gut erhaltenen Erdbunker. Dort hatten zwei Jahre früher die Zonenforscher Kurnizoff und Eropkin einige Nächte lang Tierkreis-Lichtbeobachtungen gemacht. Als wir ihre alte Arbeitsstätte betraten, waren sie längst von der NKWD verhaftet und in Konzentrationslager verschickt. Ein, leider, sehr häufiges Forscher-Schicksal in den UdSSR!

Diese alte Beobachtungsstelle war jedoch im Norden des Gipfels, so daß dieser den südlichen Horizont verdeckte. Wir beschlossen deshalb, den verlassenen Erdbunker als Lebensmitteldepot zu benutzen und unsere Beobachtungsstation direkt auf dem Gipfel zu errichten, in 3650 Meter über dem Meere.

Dieser unser erster Erkundigungsgang endete beinahe mit einer Katastrophe. Der Himmel leuchtete bereits im Abendrot, als meine Frau und ich

wieder bei dem altersschwachen Boot ankamen, um zum anderen Ufer zurückzufahren. In der Mitte der zu überquerenden, etwa sieben Kilometer langen Strecke kam ganz plötzlich starker Südwind auf, der in wenigen Minuten zum Sturm anwuchs. Unser kleines Boot war im Nu voll Wasser und kam nicht mehr gegen Wind und Strömung an. Obwohl wir aus allen Kräften ruderten, zog es uns immer näher an den Wasserfall heran. Am Ende unserer Kräfte und den Absturz schon vor uns sehend, begannen wir inbrünstig zu beten. Genau so plötzlich wie der Sturm hereingebrochen war, trat aber auch wieder völlige Windstille ein, und glücklich erreichten wir das Ufer. Nur die Nässe unserer Kleider zeugte noch von der überstandenen Gefahr.

Schon am nächsten Morgen traten wir unseren Aufstieg an. Meine Frau, ich, ein Assistent, ein tadschikischer Bergführer und mehrere kleine Bergesel, auf deren Rücken wir den schweren 165-Millimeter-Refraktor der Firma Steinheil und andere Instrumente, in kleine Teile zerlegt, transportierten.

Wir wählten diesesmal eine südliche Route als Aufstieg durch ein Gebiet, das den Namen „Tal der wilden Rosen" führte. In den verschwenderischsten Farben, Nuancen und Größen bedeckten die Rosen das ganze Gebiet.

In der Nähe des Gipfels stürzten plötzlich unsere „Muli" häufig auf ihre Knie. Diese Tiere können eigenartigerweise nur bei Tageslicht im Fels gehen. Wird es dunkel, bleiben sie einfach stehen. Nur durch das für sie äußerst schmerzhafte Hochheben des Schwanzes konnten wir sie dazu zwingen, den letzten Teil des Anstieges noch nach Anbruch der Dunkelheit zu bewältigen.

Unsere erste Nacht an der Quelle verlief sehr unruhig. Ein Bär, der mit unserer Ankunft am Wasser sehr unzufrieden war, schrie die ganze Nacht. Es stimmt nicht, daß Bären nur brummen. Sie schreien auch und zwar recht wenig melodisch, ähnlich wie Kühe. Waschbären, Hyänen und Schakale stimmten raunzend, bellend und heulend in seinen Gesang mit ein. Dieses Konzert war ein eindringlicher Protest, weil wir ihre Tränke besetzt hatten. Als uns bei einbrechendem Morgenrot auch noch ein Rudel wilder Ziegen mit vorwurfsvollen Augen anstarrten, beschlossen wir, den Quellenfrieden nicht weiter zu stören, und richteten uns ganz auf dem Gipfel ein. Ein Zelt, zwei Radiomasten und die Apparate, mit Stahltrossen befestigt, waren für die nächsten Monate unser Reich.

Mit Ausnahme einiger grüner Zwergfichten bestand unsere Umgebung aus glattem Fels. Als sehr unangenehme Überraschung funktionierte das Radio nicht. Es fehlte die Erde. Die in den Fels geschlagene Eisenstange ergab keinen Kontakt. Wasser konnte helfen, aber auch Wasser gab es keines auf dem Gipfel. Es blieb nichts anderes übrig, als jede vorhandene Flüssigkeit auszunutzen, also auch diejenige, die wir selbst erzeugten.

Nun waren wir die Herren dieser Höhe. Tief unter uns, im Süden, lag der dreieckige Spiegel des Iskander-Kul und daneben als weißer Fleck im Fern-

glas die alte Lehmhütte der meteorologischen Station. Zur Verständigung mit dieser benützten wir eine Magnesiumbombe zum Signalisieren.

Die ersten Nächte schon bescherten uns unerwartete Ergebnisse. Tagsüber war das Iskander-Kul-Gebiet meist teilweise bewölkt. Allerdings nur mit Kumuluswolken, nicht mit Zirrus. In den Abendstunden klarte das ganze Seegebiet auf und die Wolken zogen sich wie ein Kranz ganz niedrig am Horizont hin. So blieb es bis zu den Mittagsstunden.

Etwa 10jährige Beobachtung hat folgende eigenartige Tafel über den täglichen Bewölkungsgang in diesem Gebiet ergeben:

| Zeit: | 01 | 04 | 07 | 10 | 13 | 16 | 19 | 22 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Wolkenbedeckung: | 0,16 | 0,14 | 0,11 | 0,19 | 0,41 | 0,54 | 0,46 | 0,23 |

Wie hieraus ersichtlich, fällt die Bewölkung so ziemlich jede Nacht beinahe völlig.

Die erste große Überraschung erbrachte uns in den frühen Morgenstunden die Venus. Von ihrem Licht warfen Menschen und Gegenstände deutlich sichtbare Schatten. Die Nacht selbst war so schwarz, daß mein Fotometer zur Messung der gesamten Nachthimmelbeleuchtung nicht ausreichte. Es war mit einer Nickelkugel versehen, deren Blitzen mit dem Leuchten der Sterne verglichen werden mußte. Infolge der Finsternis war jedoch die Nickelkugel schon auf einen Meter Abstand nicht mehr zu sehen.

In dieser Periode unserer Arbeit gab es Stunden für uns, die mit Worten nicht zu beschreiben sind und uns unvergeßlich bleiben werden. Die gewöhnliche Vorstellung vom Himmelsgewölbe hatte hier keine Gültigkeit mehr. Den Raum über uns fühlten wir mindestens ebenso stark wie wir ihn sahen, und Sternenruhe und Sternenfrieden waren, wie von weißen Wächtern, von dem Kranz der Bergriesen umrahmt. Angesichts dieser Himmelsruhe schien es manchmal, als gehörten wir selbst schon zum All.

Aber auch beobachtungsmäßig hat mich diese Zeit ungeheuer bereichert. So konnte ich auch das erste Mal den Konus des Tierkreislichtes durch den Zenith bis zum Gegenlicht verfolgen. Der Aufgang des Konus des Tierkreislichtes verändert im übrigen die Nachtbeleuchtung sehr stark. Die Veränderungen waren überhaupt sehr deutlich zu beobachten. Während einiger mondloser Nachtstunden konnten wir keine zwei Meter sehen, in anderen dagegen bis 15 Meter. Die Sterne leuchteten fast ohne Funkeln.

Ich habe über 1000 Beobachtungen des Polarsternes gemacht, Zenith-Abstand 51 Bogengrad. Die Schätzung des Funkelns war in eine zehnstufige Skala eingeteilt und das Ergebnis der Gesamtbeobachtung war 0,4, praktisch also Null.

In einer Herbstnacht belagerte uns ein großer Panther. Unser Hund verkroch sich erschreckt unter dem Bettgestell. Zwei weitere Nächte setzte die gefährliche Katze ihren Besuch fort, umkreiste unser Lager, mauzte und brüllte dabei manchmal so stark, daß die Bergwände ein Echo zurückwarfen. Natürlich war es ausgeschlossen zu beobachten. In der tiefen Finsternis zu

schießen, um das Vieh zu vertreiben, war sinnlos; so zündete ich in der dritten Nacht einige der stark harzhaltigen Latschen an, worauf der Panther auch tatsächlich von uns abließ.

Dieses Feuerwerk hatte ein überraschendes Ergebnis. Von der Iskander-Kul-Station kamen zwei dort von uns zurückgelassene Kollegen als Rettungsexpedition. Sie hatten den Rauch als Hilferuf gedeutet. Dies war aber auch die einzige Unterbrechung unserer Beobachtungen. Sonst konnten wir bei Vollmond beinahe genau so arbeiten wie in mondlosen Nächten. Es waren dann im Refraktor 160 Millimeter Sterne bis 13 mg sichtig.

Von dieser Stelle aus habe ich auch den schnellen Lichtaufstieg neu-ähnlicher Sterne, F. N. Sagittarius (Aufstieg von 13,5 mg bis 8,6 mg) beobachtet. Leider konnte ich nicht sofort davon berichten, da wir keine Verbindung zu einer Sternwarte hatten.

Die Bildqualität habe ich nach der zehnstufigen Peckiring-Skala erforscht. Bei starker, nicht unter 250facher Vergrößerung zeigte der jeweils beobachtete Stern ringförmige, konzentrische Kreise, sogenannte Diffraktionsringe. Wenn bei ruhiger Luft das Bild gut ist, präsentieren sich diese Ringe gut sichtbar in rein geometrischer Kreisform.

Die beste Sicht bezeichnete ich auf der Skala mit Stufe 10. Zum Vergleich sei gesagt, daß zum Beispiel in München bei 10 Bogengrad Zenithabstand durchschnittlich nur die fünfte Stufe erreicht wird.

Auf dem Istirek war der Durchschnitt Stufe neun, es wurde jedoch häufig auch Stufe zehn erreicht.

Im Refraktor 160 Millimeter Öffnung waren Jupiter und Mars bei 400facher Vergrößerung ausgezeichnet gut; so ruhig, als wären sie in einem Spiegel eingefroren. Und wenn im Herbst dort der Sirius aufging, war er so ruhig in seinem Licht, daß man ihn mit einem Planeten hätte verwechseln können. Gerade bei diesem Stern, den die Menschen seit Jahrtausenden seines Funkelns wegen „Stern der tausend Farben" nennen, überraschte dies.

Damals habe ich aber auch noch eine andere Entdeckung gemacht. Auf einem Felsenbalkon wucherten eine Menge Malven. Dieses weißblühende Unkraut unserer europäischen Getreidefelder erreichte dort die Höhe eines Menschen und die weißen Blüten waren nicht kleiner als eine offene Männerhand. Solch seltenes Wachstum konnte seinen Grund unmöglich in guten Bodenverhältnissen haben, dazu war die Erdschicht auf dem Felsüberhang viel zu dünn. Es schien also Mutation unter dem Einfluß kurzwelliger Strahlen vorzuliegen. Die weißen Riesenblüten vor Augen gab ich meinen Gedanken Urlaub zum Phantasieren: „Wenn es einen Zusammenhang gibt zwischen Intensität kosmischer Strahlung, Sternzeit und Jahreszeit und auch einen Zusammenhang zwischen Strahlung und lebendiger Zelle, muß die Astrologie trotz ihrer sonderbaren Auswüchse keine absolute Absurdität sein."

Jedenfalls kann man die gigantischen Malven auf dem Istirek als Folgen unirdischer Faktoren ansprechen. Im übrigen erreichen auf der Pamirplatte

auch Kartoffeln (die allerdings nur selten gepflanzt werden) in einer Höhe von etwa 2000 Metern eine Größe bis zu einem Kilo.

Folgende Tafel zeigt, wie stark die Absorption der Sonnenstrahlung in der Schicht von Meereshöhe bis 2000 Meter ist. Selbstverständlich sind hier langwellige Strahlen gemeint.

| Beobachtungsort: | Meereshöhe: | Solarkonstante: |
|---|---|---|
| Kolberg | 5 m | 1,41 cal $cm^2$ mi |
| Davos | 1600 m | 1,59 cal $cm^2$ mi |
| Mount Wilson | 1740 m | 1,64 cal $cm^2$ mi |
| Jungfraujoch | 3400 m | 1,63 cal $cm^2$ mi |
| Mount Whitney | 4420 m | 1,72 cal $cm^2$ mi |
| Freiballon | 7500 m | 1,76 cal $cm^2$ mi |
| Pilotballon | 22000 m | 1,89 cal $cm^2$ mi |

Der Radioempfang war außergewöhnlich. Mit unserem kleinen 3 Röhrenapparat konnten wir mehr Stationen auf Mittel- und Langwellen empfangen als im europäischen Rußland mit einem modernen 6 Röhrenapparat. So bekamen wir Berlin tadellos, zeitweise auch Madrid. Leider brachte dieser glänzende Radio-Empfang recht unangenehme Folgen für mich. Bei unserer Rückkehr nach Stalinbad denunzierte mich einer meiner Assistenten bei der NKWD, daß ich den faschistischen Sender Francos gehört hatte. Es war 1937, während des spanischen Krieges.

Im September dieses Jahres gelang es mir auch, eine sehr langzeitige Meteor-Ionisationsspur zu beobachten.

Ich hatte mich gerade bei unserem Lebensmittel-Depot befunden, als während des Abendrotes von einem fliegenden Meteor eine Spur zurückblieb. In größter Eile kletterte ich den Steilhang zu den Instrumenten hinauf. Als ich nach etwa zehn Minuten dort anlangte, war die Spur noch immer für das bloße Auge sichtbar. Im Refraktor konnte ich sie dann noch weitere 25 Minuten verfolgen. Es war eine Spur mit westlicher Verschiebung wie die meisten in Mittelasien.

Im Oktober schneite es unser Zelt öfters ein, so daß dieses, wie auch unsere Kleider nicht mehr ganz trocken wurden und häufig steif froren. Als Ausgleich stellte sich in unserer Gegend eine Schar fetter wilder Truthähne ein, die eine sehr erfreuliche Abwechslung in unserer ewigen Konservenkost ergaben. In der Tadschikischen Sprache werden diese sympathischen Vögel, die bis 15 Pfund schwer werden, „Morgulolja" genannt.

Eines Tages erwachten wir beim Morgengrauen von einem starken Krach unter uns. Nachdem meine Frau unser Zelt verlassen hatte, hörte ich sie plötzlich aufschreien. Nun mußte ich ihr wohl folgen. Keine zwei Meter von unserm Zelt entfernt zog sich im Fels ein 20 bis 30 Zentimeter breiter Spalt über das Plateau. Wir überlegten, daß dies vielleicht ein erstes Zeichen für einen Bergrutsch sein konnte. Da sich der Riß jedoch zwischen unserem Zelt und derjenigen Bergwand befand, die zum See abfiel, störte er uns nicht

besonders. Wir konnten weiterarbeiten, mußten in Zukunft nur auf den Genuß verzichten, den nächtlichen Sternenhimmel in der silbernen Fläche des Sees wiedergespiegelt zu sehen.

Einmal besuchte uns auch ein 80jähriger Tadschike. Er hatte ein Rudel wilder Ziegen verfolgt und war ein Mullah, ein mohammedanischer Geistlicher aus dem Dorf Heimrabed. Auf dem Kopf trug er den grünen Turban des Mekkapilgers und zu Hause hatte er, wie er uns erzählte, drei Frauen. Die Jüngste davon zählte gerade 23 Jahre. Er war sehr höflich und erklärte mir, daß ich mit dem Bart, der damals mein Antlitz zierte, in dieser Gegend ein Heiliger werden könne. Auch meine Frau hatte Gnade vor seinen Augen gefunden, da sie eine Hose trug und nicht den von ihm als sehr unanständig empfundenen Rock. Als die Nacht hereinbrach, deutete er mit dem Finger auf Jupiter und nannte ihn den „Stern der Toten-Karawane".

Auf meine Frage, woher dieser Name komme, erzählte er eine Legende: „Vor undenklichen Zeiten war durch die Wüste eine Karawane reicher Kaufleute gezogen, die sich auf ihrem Weg nach dem Westen nach Venus, dem Morgenstern, orientierte. Nach einem besonders glühenden und anstrengenden Tag waren die Wanderer erschöpft in der Kühle der Nacht eingeschlafen. Als sie erwachten, sahen sie am Himmel einen leuchtenden Stern, den sie für die Venus hielten. In seiner Richtung setzten sie ihren Weg fort. Es war jedoch Jupiter gewesen, dessen große Helligkeit sie getäuscht und auf falschen Weg geführt hatte. Auf diesem wurde die Karawane von Räubern überfallen, ausgeplündert und alle Reisenden fanden den Tod."

Diese Erzählung hatte mich seltsam bewegt. Schien sie nicht ein Gleichnis für meine Heimat zu sein? Auch das russische Volk hatte tief geschlafen und als es plötzlich erwachte, folgte es einem Stern, der es ins Verderben führte!

Die Unterhaltung mit dem alten Moslem-Priester hatte mir aber auch einen Blick in eine völlig fremde Mentalität ermöglicht. Für ihn existierte kein unendlicher Kosmos. Nur ein Gewölbe, angefüllt mit leuchtenden Ornamenten, nach denen man praktischerweise Kalender bestimmte oder sich in der Richtung orientierte; im übrigen aber war es „Gülkara"!

Starker Schneefall zwang uns schließlich, diese für unsere Arbeit so gesegnete Stelle zu verlassen. Ich möchte sie ein Fenster zum Himmel nennen, und nach diesem Erleben erscheint mir der Himmel der Ebenen und Städte manchmal wie ein rußverschmiertes Guckloch aus einer Schmiedeesse.

Bei der späteren Überarbeitung unserer Beobachtungen über die Bewölkung am Iskander-Kul errechneten wir einen Durchschnittswert für zehn Jahre von 250 vollkommen klaren Nächten pro Jahr. Diese eigenartige Tatsache liegt meiner Ansicht nach in der kelchförmigen Anordnung der Berge, die allen Staub und Wind abhalten, wie auch in der Wärmeregulierung durch den kalten, von den umliegenden Gletschern gespeisten See. Über ihm bildet sich täglich ein lokales Hochdruckgebiet.

Die Durchschnitts-Amplitude der Tages- und Nachttemperatur in drei Sommermonaten war außerordentlich klein, 15 Grad Celsius.

Die folgenden Jahre bis 1940 führten mich zu weiteren Beobachtungen unter anderem auch auf den Schachristan-Paß und nach Urah-Tübé. Aber so oft es möglich war, kehrte ich zum Iskander-Kul zurück. Ich liebte nicht nur seine erhabene Schönheit, er war auch der beste Beobachtungspunkt, den ich in den sechs Jahren der Pamir-Mittelasien-Expedition gefunden habe.

Beim gegenwärtigen Stand der Astro-Physik, die mit Elektro-Photometer und möglicherweise einmal mit Elektronenteleskop arbeiten wird, sind ruhig leuchtende, nicht funkelnde Sterne sehr wichtig. Ebenso ist für Astro-Physiker, welche sich mit dem Problem der dunklen Wolken im Weltall beschäftigen, ein Himmel, wie er sich am Iskander-Kul bietet, besonders günstig, weil dieser Himmel die Fotoplatte fast nicht schwärzt, wie der leuchtende Himmelshintergrund in den Städten, und dadurch feinste Unterschiede sichtbar werden.

Als unsere Karawane für das Jahr 1937 die Berge verließ, mußten wir unter einem Felsüberhang hindurch, in den direkt über unseren Köpfen alte arabische Lettern eingemeißelt waren.

„Seid vorsichtig wie die Träne unter dem Lid des Auges,
Vom Leben zum Tod ist hier nur ein Schritt",

besagte die alte Schrift.

Als diese Warnung vor Jahrhunderten in den Stein gemeißelt wurde, hatte sie wohl dem Wanderer gegolten, der ins Gebirge ging. Ich fand, sie paßte noch viel besser für uns und unsere Gegenwart, da wir aus friedlichen Höhen wieder hinunter mußten in die Tiefe des sowjetischen Alltags. Vielleicht waren meine Gedanken beim Lesen dieser Warnung schon eine Vorahnung. Wenige Jahre nach jenem Tag wurde meine Frau und einer meiner Gefährten vom Schicksal dieser Tiefe ereilt.

(Deutsche Fassung von M. de Smeth)

# Zeitbericht

**Die heiligen Stätten in Palästina — Islam und Kommunismus in China — Der Kampf um Asien — Rußlands Schwächen — Die Sahara als wirtschaftliches Zukunftsland? — Frankreichs Lebenskraft — „Bauplätze des Kardinals" — Ein „Mindszenty-Prozeß" in der Slowakei — Kirche und Kino — Film-Selbstkontrolle — Der Rotary-Club — Kranke, Ärzte und Therapeuten**

**Die heiligen Stätten in Palästina.** Wir werden durch die Ereignisse in Ostasien und unsere eigene Unsicherheit hier in Europa so beansprucht, daß es uns vielleicht gar nicht oder nur am Rande bewußt geworden ist, was die wenigen Zeitungsnotizen über die gegenwärtige Lage im Heiligen Lande zu bedeuten haben. Umreißen wir kurz die Entwicklung der letzten Jahre.

Es war für die katholische Welt eine große Beruhigung, als am 9. Dezember 1949 die Vollversammlung der Vereinten Nationen sich mit großer Mehrheit (38 Ja, 14 Nein und 7 Enthaltungen) für ein Sonderstatut der Stadt Jerusalem und den internationalen Schutz der in Palästina zerstreuten heiligen Stätten ausgesprochen hatte. Diese Entscheidung war bereits vorher von einer besonderen politischen Kommission gebilligt und empfohlen worden (35 Jastimmen, 13 Nein und 11 Enthaltungen). Schutz der Vereinten Nationen für die heiligen Stätten und die Hauptstadt des Heiligen Landes als eigene politische Körperschaft mit internationaler Verwaltung — damit schien die Palästinafrage in Übereinstimmung mit den Wünschen und berechtigten Erwartungen der Christenheit geregelt zu sein.

Der Welt-Sicherheitsrat wurde von der Vollversammlung beauftragt, das Sonderstatut von Jerusalem, dessen erster Entwurf bereits aus dem Jahre 1947 stammte, neu durchzusehen und dann unmittelbar auszuführen. Am 13. Dezember versammelte er sich, um die Arbeit zu beginnen. Er wurde indes behindert durch das einseitige Vorgehen des Staates Israel, der ohne Rücksicht auf die Erwägungen der Vollversammlung der Vereinten Nationen einige Ministerien und Ämter in die Neustadt von Jerusalem verlegte. Durch diese Geste und durch ausdrückliche Erklärungen wurde bedeutet, daß Israel Jerusalem zur Hauptstadt machen wolle. Der Welt-Sicherheitsrat sah sich einer vollendeten Tatsache gegenüber. Er verurteilte das Vorgehen des Staates Israel als unrechtmäßig, arbeitete weiter am Sonderstatut der Stadt Jerusalem, hieß am 4. April 1950 einen letzten Entwurf gut, war aber nicht imstande, ihn durchzuführen. Transjordanien hatte auf die Einladung des Präsidenten überhaupt nicht geantwortet, Israel durch aktive Ablehnung seine Ansicht genugsam bekundet.

Was sollte nun geschehen? Bei der Gutheißung der endgültigen Fassung durch den Sicherheitsrat am 4. April 1950 hatten neun Staaten mit Ja gestimmt, zwei sich der Stimme enthalten. Diese beiden waren aber die Vereinigten Staaten und Großbritannien. Die beiden Mächte nahmen also im letzten Augenblick vom ganzen Plane Abstand. Damit fehlte ihm der notwendige Rückhalt. Denn trotz aller gegenteiligen Versicherungen ist es eben auch in diesem neuen Völkerbund der UNO so, daß die Stimmen nicht nur gezählt, sondern auch gewogen werden. Wenn die beiden angelsächsischen Weltmächte einen Plan nicht billigen, ist im Bereiche der westlichen Welt niemand mehr da, der seine Ausführung erzwingen könnte. Eigenartig muß hier die Haltung der Vereinigten Staaten berühren, die vordem die Hauptverfechter des Planes gewesen waren, Palästina in zwei unabhängige Staaten aufzuteilen und Jerusalem ein internationales Statut zu geben. Nun billigten sie zwar die Zweiteilung des Landes, aber als es um die Zustimmung zu jenen Sonderbestimmungen ging, die den Katholiken vor allem am Herzen liegen, zog sich ihr Vertreter zurück.

Durch die Ablehnung Transjordaniens und Israels und durch das Verhalten der angelsächsischen Mächte ist nun alles wieder in Frage gestellt, was erreicht

zu sein schien. Der Sicherheitsrat entschied am 14. Juni 1950, nachdem er den Bericht seines Präsidenten zur Kenntnis genommen hatte, mit neun Ja- und einer Neinstimme, die ganze Frage der Internationalisierung der Heiligen Stadt an die Vollversammlung zurückverwiesen. Man könnte nun fragen, ob nicht auch eine andere Art möglich wäre, die heiligen Stätten in Palästina zu sichern. Indes dürfte dies für Jerusalem sehr schwierig sein. Wird die Stadt nicht international regiert, so ergibt sich die Lage, daß mitten durch sie eine Grenze läuft: die Altstadt wird arabisch, die Neustadt jüdisch beherrscht sein. Abgesehen von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten einer solch unnatürlichen Zerreißung würde sie dauernde Spannungen und sicher auch blutige Auseinandersetzungen zur Folge haben. Die Gefühle, die Araber und Israeliten füreinander hegen, sind ja bekannt. Für die christlichen Heiligtümer und die Sicherheit der Pilger scheint also jede andere Lösung unzulänglich zu sein. (Vgl. „La Civiltà Cattolica", Jg. 102, Heft 2413, 6. Jan. 1951.)

**Islam und Kommunismus in China.** Im Januar 1950 bestellte die Chinesische Volksrepublik für den Nordwesten Chinas eine regionale Koalitionsregierung. Ihr Gebiet umfaßt fünf Provinzen: Schensi, Kansu, Ninghsia, Chinghai und Sinkiang. Die äußeren Grenzen dieser Zone stoßen an Tibet, Kaschmir (Indien), Afghanistan und die Sowjet-Union. Es kreuzen sich hier viele Interessen, vorab chinesische, sowjetrussische, aber auch panislamitische. Kaschmir, das an dieses anstoßende Pakistan und Afghanistan sind vorwiegend mohammedanisch. Das ist für die in den chinesischen Randprovinzen lebenden Anbeter Allahs und damit auch für China bedeutsam. Die Zahl der Moslems in China ist bis heute nicht genau festgestellt worden. Die Angaben schwanken zwischen 48 und 4 Millionen. Wahrscheinlich sind es rund 10 Millionen, von denen die meisten in den obengenannten fünf Provinzen leben; Sinkiang allein zählt bei einer Gesamtbevölkerung von rund 3 800 000 etwa 3,5 Millionen Mohammedaner. Die islamitische Bevölkerung Nordwestchinas bildet keine rassische Einheit, zerfällt vielmehr in Chinesen, Turk-Stämme, Mongolen und andere Volkssplitter. Außer in Sinkiang sind sie überall Minderheiten. Ihr Einheitsband ist vor allem religiös-sozial, und auch diese Einheit ist locker. Was sie seit langer Zeit anstrebten, ist weniger staatliche als vielmehr religiös-sozial-kulturelle Autonomie der einzelnen Moslemgemeinschaften. Das alte kaiserliche China hat stets versucht, sie aufzusaugen, und auch die republikanische Nationalregierung hatte wenig Verständnis für sie. Erst in den Wirren der letzten 15 Jahre wurden die Moslems umworben und zwar gleich von allen Seiten: der Nationalregierung von Nanking, den Japanern und den chinesischen Kommunisten, deren Verbindungen zur Sowjet-Union zum Teil durch die islamitischen Grenzgebiete führten. Indes war die starre politisch-soziale Denkweise der Roten unfähig, sich dem vielschichtigen Gebilde der chinesischen Islamgemeinschaft anzupassen, die nicht nur rassisch zerklüftet, sondern auch in Sekten zerspalten ist. Der Begriff nationaler Minderheit war nicht anwendbar, und für wirkliche religiöse und kulturelle Duldung hat ein richtiger Kommunist kein Verständnis. Vollends war das Klassenkampfideal den sozialen Auffassungen der Mohammedaner völlig zuwider. Diese wählten unter den drei Bewerbern — Nanking, Japan und Sowjets — das für sie geringere Übel. Japan schied aus, weil es als fremder Eroberer angesehen wurde. So fiel die Entscheidung zugunsten Nankings. Nur dort, wo die Kommunisten es durch Militärgewalt erzwingen konnten oder wo Not und Hunger keinen Ausweg ließen, wurden die Moslems Verbündete der Roten. Der volle Gegensatz zeigte sich, als nach dem Sieg über den gemeinsamen japanischen Feind der Waffenstillstand zwischen Rot- und Nationalchina sein Ende fand. Es kam öfters zu Kämpfen zwischen kommunistischen und mohammedanischen Truppen,

und mehr als ein Mal wurden die Kommunisten geschlagen. Erst gegen Ende 1949 waren die roten Streitkräfte Chinas stark genug, zu einem entscheidenden Angriff auf die Moslems des Nordwestens anzutreten. Durch den Zusammenbruch Nationalchinas ihres militärischen Rückhalts beraubt, verloren diese den Mut, wurden unter sich uneins und nach wenigen Gefechten überrannt.

Nun steht der chinesische Islam mit all seinen verwickelten Problemen der siegreichen Macht des Kommunismus gegenüber. Dieser hat es nicht mehr nötig, ihn zu umwerben und mit seiner schwierigen, religiös bedingten Gesellschaftsordnung Nachsicht zu üben. Er ist Sieger. Und er hat die benachbarte Sowjet-Union als Vorbild, wie heikle Minderheitenfragen am einfachsten zu lösen sind.

**Der Kampf um Asien.** Richard L.-G. Deverall, der sich zwei Jahre in kulturell-erzieherischer Mission (Arbeitererziehung) im besetzten Japan aufgehalten hat, veröffentlichte in der Wochenschrift „America" (2. Dez. 1950, Vol. 84, Nr. 9) einen beachtenswerten Beitrag zum Gegenwartsthema „Asien".

Der Osten hatte sich in der nahen Vergangenheit außer mit den alteingesessenen „Imperialisten" europäischen Ursprungs auch mit den japanischen Eroberern auseinanderzusetzen. Eigentümlich ist hier, was Deverall feststellen mußte: Der kleine Mann in den ostasiatischen Ländern verzeiht den Japanern leichter als den Weißen, ja er denkt oft mit Sehnsucht an den „älteren Bruder" aus dem Reiche des Tenno zurück, der den abendländischen Eindringlingen zum erstenmale gründlich den Meister gezeigt hat. Dabei war die japanische Besatzung alles andere als leicht. Woher der Haß gegen den weißen Mann? „Er ist das furchtbare Vermächtnis der portugiesischen, britischen, französischen, holländischen und sonstigen (europäischen) Fremdherrschaft über Asien." Mit dieser Fremdherrschaft war der Dünkel der weißen Rasse verbunden, ihre Überheblichkeit und Mißachtung der farbigen Völker. Der Begriff des überlegenen Herrenvolkes, den die westlichen Kolonialmächte in ihrer Heimat an Hitlers Rassenideologie verdammten, wurde durch sie in den überseeischen Gebieten bedenkenlos angewandt. Der Asiate sieht im Weißen indes nicht nur den fremden Eroberer, sondern auch den Ausbeuter. Durchweg wurde die Wirtschaft der Kolonien ja nicht nach den einheimischen Bedürfnissen, sondern nach jener der europäischen Herrenvölker ausgerichtet. So wurden zum Beispiel viele Millionen Hektar Land für Gummi- und Teepflanzungen verwandt, die vom einheimischen Gesichtspunkt aus besser mit Getreide, Reis und anderen Nahrungsmitteln bepflanzt würden. Der weiße Mann darf sich keiner Täuschung hingeben: alle seine Vergehen und Versäumnisse sind in der Seele des Asiaten eingeschrieben.

Anderseits gaben sich auch die ehemals oder heute noch beherrschten Völker in ihrer Abneigung gegen den Weißen gefährlichen Täuschungen hin. Ihr Elend hat noch andere Ursachen als die europäische Kolonialpolitik. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten Indiens sind seit seiner Unabhängigkeitserklärung nicht geringer, sondern größer geworden. Das sind nicht nur Nachwehen der Fremdherrschaft, sondern auch ortsbedingte Übelstände. Die Landwirtschaft der östlichen Völker arbeitet zum Teil noch mit Mitteln, die 5000 Jahre hinter der Zeit zurück sind. Und die einheimischen Grundherren, Kaufleute, Geldverleiher und industriellen Arbeitgeber schröpfen die Masse des Volkes weit schlimmer, als es die Europäer je getan haben.

Das Elend ist groß und wird von den Kommunisten ausgebeutet, die skrupellos bald unter nationaler, bald unter sozialer Flagge wühlen. Was kann der Westen tun, um den Sieg des Sowjetsterns über diese ungeheuren Ländermassen zu verhindern? China ist bereits verloren.

Zunächst muß der weiße Mann umlernen. Er muß die Ebenbürtigkeit der „farbigen" Völker anerkennen, in seinem Gehaben und Geben, nicht nur in papierenen Entschließungen und toten Paragraphen. Das würde ihm am leichtesten fallen, wenn er sich der Grundsätze des Evangeliums erinnerte. Sodann muß er dem Asiaten — und zwar ohne politische Hypotheken — in der wirtschaftlichen Hebung seines Landes helfen. Da bedarf es zunächst einmal einer Entwicklung der Landwirtschaft durch Bewässerung, bessere Gerätschaften und chemisch-technische Hilfsmittel. Kraftwerke müssen gebaut, Straßen und Wege angelegt werden. Die bisher meist besitzlosen Pflüger des Bodens müssen durch eine Landreform zu wirklichen Bauern erhoben werden, mit einem Stück Land, groß genug, um eine Familie zu ernähren. Die Industrie muß neu organisiert werden. „Der Parasitencharakter der bisherigen Wirtschaft ist derart, daß keine Modernisierung den Lebensstandard des gemeinen Mannes heben kann, ohne in den Lebens- und Kulturgewohnheiten gründlich Wandel zu schaffen." So gibt es in einem größeren Lande Asiens vier Millionen Industriearbeiter, vierzig Millionen mittellose Landarbeiter und zehn Millionen Hausangestellte. Ihnen stehen gegenüber Zehntausende von Warenhändlern, Geldverleihern und Gutsbesitzern, welche die Industrie- und Landarbeiter aussaugen und sich eine riesige, gänzlich unproduktive Dienerschaft halten. Die Hilfe für diese Länder wird um so schwieriger sein, als die einheimischen Politiker zwar die Demokratie im Munde führen, aber in Wirklichkeit nicht nur aus der Ausbeutung der Massen Nutzen ziehen, sondern oft sogar an der Spitze der Ausbeuter stehen.

**Rußlands Schwächen.** Die „Civitas", das Organ des Schweizerischen Studentenwerkes, bringt im Januarheft 1951 einen Aufsatz von Edgar Schorer über die schwachen Punkte der russischen militärischen Stärke, der geeignet ist, die von bestimmter Seite geschürte Furcht vor der bolschewistischen Macht auf ein vernünftiges Maß zurückzuführen.

Als ersten Punkt nennt der Verfasser die geographische Lage Rußlands. Nicht weniger als 28000 Kilometer Landgrenzen und mindestens 16000 Kilometer Meeresgrenzen sind im Ernstfall zu schützen. Zwar kann Rußland bei der Mobilisierung jedes 15. Mannes auf jeden Kilometer 337 Mann stellen (die Schweiz dagegen bei Mobilisierung jedes 10. Mannes nur 237), aber die ungeheuren Entfernungen der Grenzen machen eine rasche Verschiebung der Truppen, die in jedem Krieg notwendig ist, fast unmöglich. Dies wird noch erschwert durch die geringe Dichte des Eisenbahnnetzes, das für einen Krieg unersetzlich ist. Der Krieg hat das Schienennetz der UdSSR zum großen Teil zerstört. Das sei zwar wieder behoben, und ganz sicher seien inzwischen auch neue Bahnen gebaut, trotzdem sei die Sowjetunion allen westlichen Ländern darin weit unterlegen.

Eine weitere Schwäche bildet im Kriegsfall das Wirtschaftssystem Rußlands. Wohl habe das Land durch die Forcierung der Arbeit erstaunliche Leistungen erzielt, aber solche Steigerungen ließen sich nicht beliebig lang durchhalten und vor allem nicht unbegrenzt höhertreiben. Es sei im Gegenteil zu erwarten, daß die russische Wirtschaft durch Überspannung in den ersten Kriegsmonaten einen nicht mehr gutzumachenden Rückschlag erleide. Auch fehlt es der Sowjetunion an kriegswichtigen Grundstoffen wie Öl, Kautschuck, Aluminium und Wolle. Von 488,97 Millionen Tonnen Ölerzeugung treffen nach einem Bericht der Royal Dutch Company 1948 nur 30,60 Millionen auf Rußland, während die USA 292,5 Millionen erzeugen. Wohl wird dieses gewaltige Defizit in etwa durch die Ölerzeugnisse Rumäniens ausgeglichen, aber auch Amerika stehen noch andere Hilfsquellen zur Verfügung.

Einen schwachen Punkt bildet auch das stark durchorganisierte und einheitlich gelenkte Wirtschaftssystem der UdSSR. Ein so komplizierter Organismus sei sehr leicht verwundbar. Diese Verletzbarkeit des Wirtschaftskörpers werde durch die unglaublich anwachsende Verstädterung Rußlands vermehrt. Wohnten 1900 noch 91,3 Prozent der Bevölkerung auf dem flachen Lande, so waren es 1948 nur mehr 39,7 Prozent. In Sibirien seien Riesenstädte fast aus dem Boden gewachsen. Nichts aber sei im modernen Krieg so verwundbar wie eine Stadt. Trotzdem sei der Russe im Grunde bäuerlicher Natur. Er könne wohl mit einer unerhörten Zähigkeit den heimatlichen Boden verteidigen, aber jeder Angriffskrieg sei ihm von Herzen verhaßt.

Weiter sind hier bestimmte politische Probleme zu beachten. Werden die Satellitenstaaten treu zu Rußland stehen? Die Geschichte hat bisher immer wieder das Gegenteil bewiesen. Solche Staaten waren viel mehr Last als Hilfe. Die außenpolitischen Erfolge Rußlands können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kommunismus in 43 Ländern der ganzen Welt Rückgänge bis zu 83 Prozent erlitt. Keiner seiner Pläne in den westlichen Ländern sei ihm bisher gelungen, im Gegenteil. Und was mit China einmal sein werde, wisse heute noch kein Mensch. Es könne sich auch einmal gegen Rußland wenden.

Schließlich seien die USA Rußland vor allem in technischer Beziehung weit überlegen. Wohl werde der Krieg nicht durch die Atombombe allein entschieden, aber diese sei wohl geeignet, die Wirtschaft eines Landes lahm zu legen, indem sie eine unübersehbare Wirrnis schaffe.

Endlich weist der Verfasser auf die psychologische Seite der Frage hin. Ein gutes Drittel der russischen Bevölkerung habe den Krieg am eigenen Leibe erlebt, Amerika dagegen den Krieg nur verhältnismäßig wenig kennengelernt. Den Russen stecke der Schrecken des Krieges noch in allen Gliedern. Dazu komme eine große Verbitterung in der Armee. Während des Krieges waren die Offiziere gut genug, die erste Stellung einzunehmen; sobald der Krieg zu Ende war, nahm die Partei wieder die entscheidenden Plätze ein. Man wisse nicht, ob dieses Gefühl der Hintansetzung sich nicht doch eines Tages in gefährlicher Lage auswirken werde. Auch haben Teile des russischen Volkes, wenn auch sehr geringe, durch die Besatzung westliches Leben kennengelernt. Würden sie nicht vielleicht als Ferment von innen her die bolschewistische Weltanschauung zersetzen? Das wäre gewiß ein langsamer Vorgang, aber ein um so sicherer, wie die Geschichte durch alle Jahrhunderte zeige. Nach alledem meint der Verfasser, die russische Regierung sei zu klug, um das Risiko eines Angriffskrieges auf sich zu nehmen.

**Die Sahara als wirtschaftliches Zukunftsland?** Jean A. Ducrot, ein Kenner der Sahara, eifert seine französischen Landsleute an, sich mehr um die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Wüste Sahara zu kümmern. Er selbst hält sie für ganz ungewöhnlich. Wir brauchen jetzt Leute dort, „die Wasserquellen zum Sprudeln bringen, das Korn säen, den Bergbau eröffnen und Geleise legen, Leute, die den Sklaven zu essen geben, die unsere Waffen befreit haben. Die Wüste ist noch weit genug, um Dichter und Maler zu begeistern. Aber außer ihnen ruft sie nach Technikern und Finanzleuten. Man braucht heute hier nicht mehr gegen Räuber zu kämpfen, der Kampf muß dem Hunger und Durst, der Unwissenheit und den Krankheiten gelten. Und das Problem der riesigen Entfernungen muß überwunden werden. Unsere Aufgabe hier betrifft die Zukunft unserer Kinder." Ducrot sieht in dieser Wüstenei große landwirtschaftliche Möglichkeiten. Nach dem Gutachten bedeutender Fachleute sollen sich dort ungeheuere Vorkommen an Erzen und Mineralien aller Art finden. Außerdem habe diese grenzenlose Wüste einzigartige landschaftliche Reize, so daß aus aller Welt Fremde zuströmen würden, sobald

sie mit richtigen Hotels und Pensionen für die Unterkunft und nicht nur mit Notbaracken rechnen dürften. Schließlich habe die Sahara einen militärisch-strategischen Wert, der im Falle eines neuen Weltkrieges entscheidend sein könne. Sie würde Zuflucht gewähren und als Operationsbasis dienen können. Es sei Sache der Franzosen, genügend Einbildungskraft und Willensstärke aufzubringen, um diese großartigen Zukunftsmöglichkeiten auszunützen. Die bisherigen Mittel zur Erkundung und Erschließung dieser Gebiete seien völlig unzulänglich und veraltet. (Vgl. dazu L'Osservatore Romano, 10. Januar 1951, Nr. 6, S. 3.)

**Frankreichs Lebenskraft.** Über die Bedeutung, die der Vitalität Frankreichs zukommt, ist in dem Augenblick einer westeuropäischen Bedrohung und eines sich bildenden westeuropäischen Widerstandswillens kein Wort zu verlieren. Aber die Frage ist, ob diese Vitalität besteht. Und diese Frage darf nicht aus einer vorgefaßten Zuneigung oder Abneigung beantwortet werden. Sie ist eine Tatsachenfrage. Zu ihrer Aufhellung mag eine neutrale Stimme gehört werden.

Der Frankreich-Korrespondent der „Basler Nachrichten" (22. 1. 1951, Abendblatt) stellt in einem Überblick die Momente zusammen, die gegen die These der französischen Müdigkeit und Dekadenz zu sprechen scheinen. Er gibt zunächst einen Einblick in die blutigen Verluste der beiden Weltkriege, um zu zeigen, wie es mit der Volkskraft der Franzosen bestellt sei. Der erste Weltkrieg forderte eine Million dreihunderttausend Tote. Die blutige Bilanz des zweiten lautet: Gefallen oder in Gefangenschaft gestorben 188452. In der Widerstandsbewegung gefallen: 22219. Zivile Todesopfer: 101424. Die Todesfälle in den Deportiertenlagern sind in diesen Zahlen nicht enthalten.

„Trotz den Verlusten in den beiden Weltkriegen hat Frankreich dank einer klugen Sozialgesetzgebung einen sehr bedeutenden Geburtenüberschuß. Während sich die Bevölkerung am Anfang des Jahrhunderts nur durch die starke Einwanderung auf dem gleichen Niveau halten konnte, nimmt sie seit dem letzten Krieg durch die Geburten im eigenen Lande um jährlich ungefähr 200000 Einheiten zu."

„In der Wissenschaft und in der Kunst bringt das heutige Frankreich verhältnismäßig mindestens ebenso viel hervorragende Männer hervor wie jedes andere europäische oder außereuropäische Land. Zu allen neueren Forschungen, die Atomenergie inbegriffen, hat Frankreich seinen Teil beigesteuert. Von überall her kommen ... Intellektuelle nach Paris, um hier Anregungen zu erhalten."

Der Berichterstatter spricht dann von den Leistungen des französischen Handarbeiters und Sportlers und fragt: „Denkt man daran, wie es in Frankreich vor sechs Jahren aussah? Alle Lebensnerven schienen zerschnitten zu sein. Es gab keine Brücken mehr. Der Verkehr war lahmgelegt in einem Lande, das von den Häfen des Südens, des Westens und des Nordens bis zu den Alpen und den Vogesen ein Trümmerhaufen war. Heute, also nach unglaublich kurzer Zeit, hat die französische industrielle und landwirtschaftliche Produktion den Vorkriegsstand schon überschritten. Freilich verdankt Frankreich der fremden Hilfe, vorab der amerikanischen, sehr viel. Aber ohne die eigene Spannkraft hätte der Wiederaufbau dieses Tempo und diese Ausdehnung niemals annehmen können. Hier hat man den Beweis einer unverwüstlichen Vitalität."

Die politischen Zustände seien gewiß nicht ideal; aber auch hier müsse man bedenken, wie zerrissen die Nation bei der Befreiung war, wie viele erfahrene Politiker entfernt wurden und daß der ganze Staat neu aufzubauen war. Er arbeitet heute schlecht und recht. „Frankreich hat ein großes Kapital an politischer Erfahrung ... Anders wäre die Rolle nicht denkbar, die das relativ kleine Frankreich in den internationalen Räten spielt."

„Seit mehr als vier Jahren führt Frankreich in Indochina einen kostspieligen Krieg, ohne daß bis jetzt Wiederaufbau und Währung stark darunter litten. Es trägt zur Hauptsache die Lasten des Krieges allein." Neben den Truppen der französischen Union und der Fremdenlegion sind dort 63000 Mann aus dem Mutterland eingesetzt. „Trotzdem rüstet Frankreich gegenwärtig eine starke Armee auf, um seinen Verpflichtungen aus dem Atlantik-Pakt nachzukommen. Es verlangt bloß, daß es von den Vereinigten Staaten so unterstützt wird, daß seine Wirtschaft nicht allzu sehr leidet." Gewiß sei die kommunistische Gefahr nicht zu vergessen, aber sie nehme ab, wenn sie auch immer noch groß sei. „Wer in Frankreich lebt und beobachtet, der erhält auf dem Lande und in der Stadt den Eindruck einer gewaltigen Anstrengung auf der steilen Bahn des Aufstiegs, einer Kraftentfaltung, deren ein müdes Volk nicht fähig wäre."

**„Bauplätze des Kardinals".** Gleich zu Beginn seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris erkannte Kardinal Verdier den unhaltbaren Zustand der Pariser Seelsorge: für fünf Millionen Menschen gab es einschließlich der Bannmeile nur 268 Gottesdienst-Möglichkeiten. Auf 12300 bis 26000 Seelen kam eine Kirche oder Kapelle. Wenn man auch nur die Mindestforderung aufstellte: für 10000 Menschen eine Kirche, dann mußten 130 neue Kirchen gebaut werden. Hinzu kam die Arbeitslosigkeit der dreißiger Jahre. So entschloß sich der Kardinal zu einer großen und kühnen, zugleich religiösen und sozialen Aktion: er rief die „chantiers du Cardinal" ins Leben. Das geschah durch ein Hirtenwort im Jahre 1931. Die Leitung der Aktion wurde Weihbischof Touzé übertragen. Er kann heute nach zwanzig Jahren folgenden Bericht vorlegen: Bereits Ende 1931 wurde auf 45 Bauplätzen gearbeitet. Im Jahre 1939 waren es 110. Dabei handelte es sich um 62 größere Kirchen, die je bis zu 3500 Menschen faßten. Die übrigen waren Behelfskirchen zu 400 bis 500 Plätzen, mit Pfarrsaal und Pfarrhaus. Im Jahre 1948 waren 117 Kirchen und Kapellen fertiggestellt.

Wo kommen die finanziellen Mittel her? Nach Erstellung der ersten sieben Kirchen waren 90 Millionen Franken verausgabt. All diese Gelder mußten privat aufgebracht werden. So begann man mit einer intensiven Werbetätigkeit. Aber auch die Gebefreudigkeit in allen Schichten der Bevölkerung war groß. In wenigen Stunden war eine Anleihe von 20 Millionen Franken gezeichnet. Weitere Millionen flossen dem Werk durch die Spenden der kleinen Leute zu. Es wurde vor allem Wert gelegt auf die Mitarbeit des Bezirks, in dem das neue Gotteshaus erstehen sollte. So ergaben die Spenden in einem Arbeiterviertel in drei Jahren an die 350000 Franken. Zugleich fanden Tausende von Arbeitern, Künstlern und Architekten Arbeit.

Während des letzten Krieges lagen die Bauplätze verlassen. Den Luftangriffen fielen 25 Kirchen zum Opfer. Sie sind heute bis auf eine wiederhergestellt, wobei der Wiederaufbau zum Teil kostspieliger war als die erste Erstellung. Im Jahre 1950 wurden sieben neue Bauplätze in Angriff genommen. Eine Reihe weiterer sind geplant. Die seelsorglichen Ergebnisse sollen (nach der Zeitschrift „Ecclesia", Paris, Februar 1950, S. 67ff.) sehr günstig sein.

**Ein „Mindszenty-Prozeß" in der Slowakei.** Am 15. Januar 1951 wurden in Bratislava (Preßburg) drei katholische Bischöfe verurteilt, zwei zu lebenslänglichem Zuchthaus und einer zu 24 Jahren Gefängnis: Msgr. Johannes Vojtassák, seit mehr als 30 Jahren Bischof von Spis, mit seinen 73 Jahren der Senior unter den slowakischen Bischöfen, wegen seiner bescheidenen Güte und seines Seeleneifers beim ganzen Volk beliebt; Msgr. Paul Gojdic, seit fast 25 Jahren griechisch-katholischer Bischof von Presov, der als Ukrainer in den langen Jahren seines

Hirtenamtes viel für sein Volk in der Slowakei getan hat; Msgr. Michael Buzalka, seit 1938 Weihbischof von Trnava, verdient durch seine theologische Lehrtätigkeit und als Rektor des Priesterseminars von Bratislava. Msgr. Vojtassâk war als Vertreter des Episkopates zur Zeit Titos Mitglied des Staatsrates gewesen, Msgr. Buzalka Militärbischof, Msgr. Gojdic dagegen ist nie im öffentlichen Leben hervorgetreten; er mußte verschwinden, weil man seine Herde in die schismatische orthodoxe Kirche hineinzwingen will.

Die Anklagepunkte redeten von „Verschwörung gegen die Volksrepublik", von „Versuchen, die neue soziale Ordnung gewaltsam zu ändern", von Spionage, Verrat militärischer Geheimnisse, Vorbereitung eines neuen Krieges usw. Als Spionage gilt dabei jeder pflichtmäßige Bericht an den Vatikan. Verschwörung gegen die Volksdemokratie ist es, wenn die Bischöfe im Gehorsam gegen den Papst das Exkommunikationsdrekret gegen die Anhänger der kommunistischen Ideologie durchführen, wenn sie gegen „patriotische", in Wirklichkeit schismatische Geistliche pflichtgemäß einschreiten, wenn sie von der Nuntiatur Instruktionen für die Verfolgungszeit empfangen, wenn sie für den Fall der eigenen Verhaftung einen Stellvertreter ernennen.

Der Prozeß erinnerte in vielem an den Schauprozeß gegen Kardinal Mindszenty. Die unglücklichen Opfer der sogenannten „Volksjustiz" machten den Eindruck von Automaten, sie hatten jede Kontrolle über ihre geistigen Fähigkeiten verloren und gaben die unmöglichsten Dinge zu. So Msgr. Gojdic, daß ihn der Sekretär der Nuntiatur zum gewaltsamen Umsturz des herrschenden Systems aufgefordert habe, da jetzt der geeignete Augenblick gekommen sei; daß er das Volk zur Aktion gegen die Regierung aufgehetzt habe; daß der Vatikan mit seinem Dekret gegen den Kommunismus in der Tschechoslowakei Anarchie stiften wollte u. dgl. Wenn dem Angeklagten die gewünschte Antwort nicht sofort einfiel, half der Staatsanwalt nach. Sagte der Bischof zum Beispiel: „Ich habe das getan, weil ...", fiel ihm der Staatsanwalt ins Wort: „weil ich ein Feind des Volkes bin", und der Bischof sprach nach: „weil ich ein Feind des Volkes bin". Verteidiger der Angeklagten kamen überhaupt nicht zu Wort. Die Verhandlungen wurden durch den Rundfunk übertragen, aber nicht aus dem Gerichtssaal, sondern nachträglich auf Grund des Tonbandes, mit dem man inzwischen machen konnte, was man wollte.

Mit den drei verurteilten slowakischen Bischöfen ist die Zahl der in Osteuropa eingekerkerten Oberhirten auf 27 gestiegen, abgesehen von den in ihren eigenen Palais gefangenen tschechischen Bischöfen. Elf Bischöfe haben ihre Treue zur katholischen Kirche mit dem Tode besiegelt. Eine genaue Statistik über die gefangenen oder ermordeten Priester zu geben ist nicht möglich. Die Zahlen, die durch die Presse gingen, sind absolut unzuverlässig. Wenn es zum Beispiel hieß, in Albanien seien 715 Priester verhaftet, so ist das unmöglich, da es dort nur etwa 200 gibt. In der Ukraine können nicht 3600 Geistliche tot sein (vgl. Zeitbericht im Januarheft S. 301), da ihre Zahl viel geringer ist und leider ein bedeutender Teil zur orthodoxen Kirche abgefallen ist. In Rumänien sind bestimmt nicht alle Priester im Gefängnis und nur wenige getötet worden.

**Kirche und Kino.** „1300 Filme kritisch betrachtet" heißt der Titel des im Februar 1951 erschienenen Handbuchs, das die „Katholische Film-Kommission" für Deutschland in Düsseldorf herausgegeben hat. Das Handbuch gibt über jeden der in den letzten fünf Jahren in Deutschland gezeigten Filme Aufschluß. Es bringt in Stichworten: Inhaltsangabe, moralische Bewertung, künstlerischen Gesamteindruck, Produktionsfirma, Produktionsjahr, Verleihfirma, Zensur der „Selbstkontrolle", Namen des Regisseurs und der Darsteller, Angabe der Nummer, unter der

im „Film-Dienst“ (Verlag Haus Altenberg) eine ausführliche Besprechung zu finden ist.

Die „Katholische Film-Kommission“ ist gemäß einer Anweisung der päpstlichen Filmenzyklika von 1938 vom deutschen Gesamtepiskopat beauftragt, die katholische Öffentlichkeit über denWert der einzelnen Filme zu unterrichten. Die 20 Mitglieder der Kommission werden berufen von der „Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit in Deutschland“. In jeder der großen Uraufführungsstädte befinden sich korrespondierende Mitglieder der Kommission. Für die Beurteilung jedes Films werden Gutachten von mehreren Mitgliedern der Kommission eingeholt, außerdem werden die Beurteilungen der Katholischen Filmbüros des Auslands zur endgültigen Klassifikation herangezogen. Die interne Arbeitsweise der Kommission wurde erst im Laufe der Zeit zu ihrem jetzigen Hochstand entwickelt. Der Außenstehende kann nur schwer ermessen, welche Unsumme von Arbeit mit der Tätigkeit der Kommission, mit der Redaktion des „Film-Dienstes“ und des neuen Handbuchs verbunden ist. Lehrer und Seelsorger, Eltern und Erzieher, vielleicht auch die Filmwirtschaft werden der katholischen Filmkommission für die unparteiische, wertvolle Arbeit, die hier geleistet wurde, dankbar sein. (M Gr)

**Film-Selbstkontrolle.** 58 demokratische Kulturstaaten der Welt haben eine staatliche Filmzensur. Nur in Deutschland war man der Auffassung, eine Filmzensur sei gegen die Menschenwürde, und versuchte es deshalb mit einer „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft“. Von den Vätern dieses Gedankens wird dabei „Filmwirtschaft“ so verstanden, daß dabei die beherrschende Stellung den Produzenten, Verleihern und Kinobesitzern gebühre. Zum echten Begriff der Wirtschaft gehört aber vor allen Dingen der Konsument. Und dieser war bis jetzt in der „Selbstkontrolle“ nur mit 49 Prozent vertreten.

Die katholische Kirche läßt sich auf den Streit, was besser sei, eine Staatszensur oder eine „Selbstkontrolle“, nicht ein. Sie hat aber im Anschluß an die bekannten Vorfälle anläßlich des Films „Die Sünderin“ durch ihren berufenen Vertreter erklärt, daß sie aus der Selbstkontrolle ausscheide, und nur dann wieder eintrete, wenn folgende Forderungen erfüllt werden: 1. Die Katholische Kirche hat das Recht, zu jeder Sitzung einen beauftragten Vertreter zu senden und nicht wie bisher nur zu jeder vierten Sitzungswoche. 2. Dieser Vertreter hat das Recht zur Publikation des Sitzungsverlaufes und seiner eigenen Stellungnahme (bisher bestand Schweigepflicht). 3. Produzenten, Verleiher und Kinobesitzer dürfen nicht mehr wie bisher 51 Prozent der Stimmen stellen. 4. Auch die Filmreklame fällt unter die Selbstkontrolle, was bisher nicht vorgeschrieben war. 5. Produzenten, Verleiher und Kinobesitzer, die in drei mächtigen Wirtschaftsverbänden zusammengeschlossen sind, müssen für eine wirksame Durchführung der Entscheidungen Gewähr leisten. Wenn diese Forderungen nicht angenommen werden, kann die katholische Kirche die Verantwortung für eine Mitwirkung in der Selbstkontrolle nicht übernehmen. Sie würde sonst nur Zierat und Tarnung an einer Institution bilden, bei der im Konfliktfall (siehe „Sünderin“) die geschäftlichen Interessen überwiegen. (M Gr)

**Der Rotary-Club.** 1905 gründete ein junger Rechtsanwalt, Paul Harris, in Chicago einen Club, der Männern aus der Geschäftswelt und der freien Berufe offenstehen sollte. Da man jeweils der Reihe nach bei verschiedenen Gastgebern zusammenkam, nannte man ihn den Rotary-Club. Sein Zweck war gegenseitige Hilfe und Pflege der Freundschaft. Rasch verbreitete er sich über die Vereinigten Staaten und schon 1910—12 kam er über Irland und England nach Europa. Aus dem Rotary-Club wurde der Rotary International. Heute zählt er 7000 Clubs mit

etwa 350000 Mitgliedern. In Deutschland gibt es etwa 30 Clubs, die erst wieder seit 1946 bestehen, da der Club 1937 verboten wurde.

Die einzelnen Clubs wählen ihren Präsidenten und ein Komitee. Die Clubs eines bestimmten Bezirks sind in sogenannte Distrikte zusammengefaßt, über denen ein Gouverneur steht. Die Delegierten der einzelnen Clubs wählen jedes Jahr den Präsidenten des Rotary International (augenblicklich ist es ein katholischer Kanadier) sowie den Schatzmeister und das aus vierzehn Mitgliedern bestehende Zentralkomitee. Die Generalversammlung hat auch das Recht, die Satzungen des Clubs zu bestimmen und wichtige Entscheidungen zu treffen. Der Hauptsitz ist Chicago, wo auch das Generalsekretariat des Clubs sich befindet. Ihm sind die Untersekretariate in London, Zürich und Bombay unterstellt.

Vier Grundsätze kennzeichnen den Club: Pflege der Freundschaft untereinander zum Wohle des größeren Ganzen. Möglichst gute Erfüllung der Berufspflichten, um so der ganzen Gesellschaft zu dienen. Dienst an der Gemeinschaft ist die dritte Forderung. Der Rotary-Club empfiehlt seinen Mitgliedern, überall denjenigen Vereinigungen beizutreten, in denen sie anderen Menschen helfen können. Schließlich sollen sie sich um gegenseitiges Verständnis mühen, indem sie für allgemeine Toleranz und Verständigung unter den Völkern bemüht sind. Der Club ist nicht nur international, sondern auch interkonfessionell.

Diese Grundsätze einer allgemeinen Menschlichkeit mochten es mit sich bringen, daß der Club in manchen Ländern, vor allem in Italien und Spanien, anscheinend sehr stark von Freimaurern durchsetzt wurde, während in andern Ländern, so in Frankreich und auch in Deutschland von diesen Einflüssen kaum etwas zu merken war. Darum zeigte die Kirche in den beiden ersterwähnten Ländern schon bald eine Zurückhaltung gegenüber dem Club. Am 4. Februar 1929 kam es zu einer Erklärung des Heiligen Offiziums, in der Priestern von der Teilnahme am Club abgeraten wurde. Die holländischen Bischöfe gingen noch weiter und verboten ihren Gläubigen 1930 die Mitgliedschaft. Es war vor allem der laizistische und indifferente Geist des Clubs (vgl. Osservatore Romano Nr. 21 vom 27. 1. 1951), der nun zu einer neuen Stellungnahme des Heiligen Offiziums führte (20. 12. 1950). Danach ist es, wie der Osservatore erklärt, Priestern verboten, Mitglieder des Clubs zu werden und an internen Veranstaltungen des Clubs teilzunehmen. Laien ist der Beitritt nicht untersagt, sie werden aber auf den Canon 684 des Kirchlichen Gesetzbuches hingewiesen, der vor „verdachterregenden" Vereinigungen warnt. Mit diesem Wort bezeichnet der Kommentar des Osservatore den Rotary-Club.

**Kranke, Ärzte und Therapeuten.** In Paris tagte 1950 ein Kongreß von Heilpraktikern, dessen Teilnehmer zu einem guten Teil wegen gesetzwidriger Ausübung einer Heilpraxis bereits vor Gericht gestanden waren. Der Kongreß strebt die gesetzliche Zulassung einer „freien Medizin" an, deren Angehörige freilich mit einem Arzt zusammenarbeiten müßten. Im Zusammenhang mit diesem Kongreß stellt R.-J. Agarrat, ein Arzt, in Le Monde (selection hebdomadaire 115, 1951, p. 4) Überlegungen an, die auch in Deutschland immer wieder heftig erörtert werden. Agarrat fragt, wer denn eigentlich das Hauptkontingent in der Sprechstunde des Heilpraktikers stelle, und nennt jene Kranken, die ohne organischen Befund an irgendwelchen Funktionsstörungen leiden. Dazu kommt eine Gruppe Hilfesuchender, die keine Hoffnung mehr haben und nun jede auch noch so geringe Chance nützen möchten. Allen gemeinsam ist die stark emotionale Bindung an ihren Heilpraktiker. Dann untersucht er die Gründe, die auf seiten der offiziellen Medizin für die Erklärung des starken Zulaufs zu den Heilpraktikern zu finden seien. Er meint vor allem, daß manche Ärzte im Dienste einer möglichst objektiven Wissenschaft zu einem Skeptizismus neigen, der vielen Patienten das

Vertrauen nimmt, weil sie die Möglichkeit ihrer Gesundung nicht bestätigt finden. Beim Heilpraktiker finden sie den Glauben an ihre Heilung. Überhaupt aber sei es der modernen Medizin abträglich, daß sie alles Geheimnisvolle (tout mystère) verloren habe. Die Apotheke ist zum Kaufladen geworden, das Herz des Volkes aber lebt vom Geheimnis. Dazu hat sich eine weitgehende Neuorientierung des Bildes vom kranken Menschen angebahnt, die der Arzt nicht ungestraft übersehen darf. Das Zeitalter der rein naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin ist im Schwinden. Der Kranke will vom Arzt nicht als pathologischer Fall genommen sein, sondern als Mensch angesprochen werden, dessen sachlicher Krankheitsbefund durch Charakter, Familie und Beruf seine besondere Note bekommt. Dieses Bedürfnis haben die Heilpraktiker gespürt, die sich alle wirklichen oder vermeintlichen Ergebnisse neuerer Anthropologie und Psychologie zunutze machen. Gewiß vermag das Gemüt nicht die Wissenschaft zu ersetzen; diese aber verliert in den Augen des Kranken, wo sie jenes zu gering einschätzt. Auf den Rechtsschutz der ärztlichen Berufsausübung zu pochen ist allein nicht genug. Der Arzt soll auch sein Gewissen erforschen, ob er alle Bedürfnisse des Leidenden genügend sieht. Echte Menschlichkeit der Praxis ist der beste Schutz des ärztlichen Berufes. (G Tr)

# Lebenshilfe durch Seelenkunde

### Eine Übersicht

Von HUBERT THURN S. J.

Unter dem Titel „Lebenshilfe" gab K. Böhme im Verlag Psyche (Berlin-Zehlendorf) ein Buch heraus, das sich zur Aufgabe stellt, Forschungsergebnisse der Psychotherapie weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Der gleiche Autor ist Herausgeber einer Sammlung „Der Mensch, Schriftenreihe für Psychotherapie und Psychologie" (ebd.), die ihrer zeitgemäßen Themen wie auch ihrer sachlichen Stellungnahme wegen Beachtung verdient.

Die Studie „Gehemmte Liebesfähigkeit" (Dr. med. F. Boehm) der genannten Sammlung bringt ein bedeutsames Thema zur Sprache. Für die Seelsorge wie für die Erziehung wichtig ist die Einsicht in den Zusammenhang der Liebesfähigkeit mit religiöser Ansprechbarkeit. Religiösität und Liebesfähigkeit sind verwandt; sie gründen beide in der Hingabefähigkeit. Diese läßt sich verdeutlichen als Kraft und Neigung, für etwas da zu sein, das nicht Ich ist, als Vertrauen zu einem fremden Sein, dem man dienen möchte, an dessen Schönheit, Güte oder einfachhin Werthaltigkeit man glaubt. Ein Mensch, der durch falsche, mangelhafte oder fehlende Liebe in seiner Selbstfindung gehemmt wurde, dessen Sehnsucht nach Bestätigung und Geborgenheit, nach einem Lebenssinn, nach Lebensfülle unerfüllt blieb, ist lebensunlustig, unsicher-verschüchtert oder verbittert-protestgeladen. In diesen Gefühlseigenschaften kommt die Verneinung des Nicht-Ich und die Gebundenheit an das eigene Ich, also ein Mangel an Hingabefähigkeit zum Ausdruck. Ichverhaftung verstellt den Blick nach draußen, läßt alles unwichtig erscheinen, was dem Ich, seinen Ansprüchen und unverwirklichten Wünschen nicht entspricht. Der im Liebesleben gehemmte und unerfüllte Mensch findet deshalb selten einen echten, persönlichen Zugang zur Religion.

Die Schrift Boehmes geht den Ursachen der gehemmten Liebesfähigkeit nach. Verhängnisvoll für die Entwicklung der Liebesfähigkeit ist nach den Erfahrungen des Autors ein Lebensstil, wie ihn die Nazi-Ära propagierte: forciertes Mannestum, verkrampfter Aktivismus, damit eine Haltung, die in der Liebe Verweichlichung fürchtet, ferner Entfremdung (seelischer Art) von der Frau durch Männer-

bund und Militarismus. Der Züchtung gleichgeschlechtlicher Bindungen gehen Entwertungstendenzen der Frau parallel, die in der bekannten Form ihres Mißbrauches zum Ausdruck kommen. Der Autor gelangt bei der Schilderung dieses Lebensstiles zu der Feststellung, daß „eine Umschichtung der Verbote stattgefunden hat, die äußere sexuelle Betätigung erscheint natürlich, das mit ihr verbundene seelische Erleben, die Zuwendung zum Lieben dagegen sind selten geworden. Als Folgeerscheinung sehen wir nicht nur neurotische, sondern auch Verwahrlosungserscheinungen. In der Familie und in der Gesellschaft fehlt nicht nur der äußere Halt, sondern auch das innere Bindeglied: die Liebe. Die Spaltung des Liebeslebens, die früher bei Männern häufiger, bei Frauen seltener war, die Freud mit den Worten beschrieben hat: ‚Wo sie lieben, begehren sie nicht, und wo sie begehren, können sie nicht lieben', ist heute eine fast allgemeine Erscheinung geworden" (S. 7).

Der an Freud orientierte Verfasser steht auf dem Standpunkt, daß neben relativ späten Einflüssen, wie den vorhin genannten, hauptsächlich frühkindliche Erfahrungen von Lieblosigkeit an den Hemmungen der Liebesfähigkeit schuld sind. In der Stillperiode (1. Lebensjahr), in der Zeit der Erziehung zur Reinlichkeit (2. Lebensjahr), in der Oedipusphase (3.—6. Lebensjahr) bedeutet der Mangel an rechter elterlicher Liebe eine Beeinträchtigung der Selbstsicherheit, deshalb auch der Wärme des Fühlens für die Umwelt. Selbst wenn man die Freudschen Auffassungen, seine Einteilungsschemata der Entwicklung usf. nicht anerkennt, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die frühen Kinderjahre (1.—6. Lebensjahr) sehr bedeutungsvoll sind für die gesunde Entwicklung der menschlichen Person, für deren innere Freiheit und Ungehemmtheit, deshalb auch für das Wagnis der Liebe. Über die rechte Erziehung und Behandlung des Kleinkindes in der Familie müßte deshalb mehr geschrieben, gesprochen und aufgeklärt werden. Das Kleinkind bedarf der Anerkennung und Bestätigung. Die Auffassung, als habe das Kleinkind „noch keinen Verstand", als sei es unfähig, Erinnerung aufzubewahren und schädliche Einflüsse zu erfahren, ist nicht richtig. Nur echte Liebe, auch in der Frühzeit kindlicher Entwicklung, kann eine Kränkung des Selbstgefühls, eine Verminderung des Selbstwertbewußtseins verhindern und daher auch die Störungen der Liebesfähigkeit vermeiden.

So beginnt denn die Erziehung, auch die religiöse (die „Seelsorge"), nicht mit der religiösen Unterweisung, mit Verboten und Geboten, sondern mit der Bejahung des Kindes vom ersten Tag seines Lebens an, mit der Liebe zu ihm. Seine Liebesfähigkeit und Religiösität erwachsen aus der Liebe, die es selbst erfahren hat.

Für die Liebesfähigkeit sind auch die sexuellen Konflikte der Reifejahre von Bedeutung. Störungen der geschlechtlichen Entwicklung müssen sich auf die Kontaktfindung ungünstig auswirken. Der Aufbruch der sexuellen Kräfte zielt ja auf das Finden des Du, auf Verminderung der Eigensucht des kindlich-jugendlichen Autismus.

Mit der sexuellen Krisis der Reifejahre, diesem schwierigen Problem für Erziehung und Seelsorge, befaßt sich die Schrift H. Marchs „Sexuelle Konflikte in den Reifejahren". Im ersten Teil bringt sie eine große Anzahl offener Geständnisse junger Menschen (meist um das zwanzigste Lebensjahr). Alle lassen die Not erkennen, die mit den geschlechtlichen Schwierigkeiten gegeben ist, und erlauben Rückschlüsse auf die nachteiligen Wirkungen, die aus einem Versagen erwachsen. In den „hilfreichen Hinweisen", die der Verfasser gibt, werden Gesichtspunkte entwickelt, die eine grundsätzliche Orientierung des Erwachsenen, des Erziehers und Seelsorgers ermöglichen. Während Spielereien in den frühen Kinderjahren, im Säuglingsalter mit Recht als asexuell angesehen werden und am besten durch ruhige Ablenkung, durch Anbieten eines neuen Spieles oder anderer

beglückender Betätigungen behandelt werden, ist das sexuelle Tun im fortgeschrittenen Kindesalter „stets Zeichen einer seelischen Not des kleinen Menschen, eines Liebesentbehrens oder eines anderen Kummers, Ursachen, denen im einzelnen nachzugehen ist". Wie der Verfasser freimütig feststellt, sind die Ursachen für sexuelle Unarten größerer Kinder im Erwachsenen gelegen und sollten Anruf für ihn sein, seine innere und äußere Haltung dem Kind gegenüber, ferner „Soll und Haben" im eigenen seelischen Haushalt zu überprüfen. Angst- und Schuldvorstellungen sind nur geeignet, die Schwierigkeiten des Kindes zu verstärken.

Beim Jugendlichen der Reifejahre unterscheidet der Verfasser die sexuelle Betätigung des normalen Jugendlichen, die in einer gewissen „Triebratlosigkeit" begründet ist, bei rechter Leitung nie übermäßig wird, von einer anderen, die durch Häufigkeit wie Dauer und Heftigkeit der Neigung charakterisiert wird. Im letzten Fall ist sexuelles Versagen immer „Signal" für ein Vorliegen tieferer, in ganz anderen Bezirken wurzelnder Lebenskonflikte. Darum verschärft man in all diesen Fällen nur die Not, wenn man meint, mit allen verfügbaren Mitteln unmittelbar „verhindern" und „unterbinden" zu müssen. Nach Auffassung des Verfassers liegt die Aufgabe des Erziehers darin, den verursachenden seelischen Grundschäden nachzugehen. Als solche wären zu nennen: menschliche Vereinsamung, Isolierung und Enttäuschung, schmerzliches Liebesentbehren und ausbleibende Selbstwertbestätigung, gehemmte Liebesfähigkeit, irriges Lebenswissen und lückenhafte Lebensvorstellung. Die seelenärztliche Erfahrung, daß übermäßige sexuelle Gewohnheit eines Jugendlichen „als Fluchtausweg vor dumpf andrängenden gleichgeschlechtlichen Versuchungen oder in der Form des Zwanges als eine Art Selbstvernichtung (vielleicht unter dem Eindruck mächtiger Schuldgefühle) in Erscheinung treten kann", zeigt die großen Gefahren unsachgemäßer Behandlung. In solchen Fällen ist der Verdacht einer Kernneurose begründet, einer tiefgreifenden Wesens- und Charakterunstimmigkeit, die nur durch Heilbehandlung gebessert oder aufgelöst werden kann.

Jegliche pädagogische Betrachtung läßt auf die große Bedeutung der Erzieherpersönlichkeit aufmerksam werden. Davon war bereits die Rede. Fehlentwicklungen bei Kindern und Jugendlichen sind in der Erwachsenen-Umwelt begründet. Daher ist der Titel einer weiteren Schrift der Sammlung „Du bist das Schicksal deines Kindes" sehr wohl berechtigt. Der erziehende Erwachsene ist Schicksal, insofern seine Verhaltensweisen, tiefer gesehen seine Haltung, sein Werten, sein Leben für die plastische Seele des Kindes — wie Sonne, Wind und Regen für die Pflanze — zu Daseinsbedingungen werden. Überlegt man diese Tatsache, so wird die große Verantwortung spürbar, die mit jeder Art Erziehung, insbesondere der elterlichen, verbunden ist. Der Autor spricht wieder von der beherrschenden Rolle der Liebe, von Liebesenttäuschungen, vom Erwachen der Sinne, der Entdeckung der Welt, vom Fragealter und dem erwachenden Ichbewußtsein. Beherzigenswert sind die Worte des Verfassers, die fruchtbare Ansatzpunkte für Korrekturen aufweisen: „Alle echten Erziehungsschwierigkeiten sind aber ganz und gar nicht Äußerungen einer Schlechtigkeit. Vielmehr sind sie immer nur verzerrter Notschrei eines auf seinem bisherigen Lebensweg in für ihn entscheidenden Lebensbelangen nicht richtig verstandenen oder gar mißhandelten Menschen soweit sie nicht Folgen eines angeborenen Defektes sind. Nur ein liebevolles Sichversenken in den gesamten Lebensweg des ‚Sünders' und seine besondere gegenwärtige Lage, um die Lebenslücke zu suchen und zu finden, aus der heraus seine Not aufbrach, kann uns weisen, die rechte Erziehungshilfe am rechten Platz anzusetzen" (S. 31).

Zwei weitere Hefte „Mütter fragen" (Annete Baudert) und „Erziehen wir unsere Kinder richtig?" (Marie Louise Werner) gehen dem Erzieher konkret zur Hand. Es ist wohl die besondere Begabung der Frau, über dem Grundsätz-

lichen das Praktische nicht zu vergessen. Die „Fragen der Mütter" lauten deshalb: „Warum ist Margit bockig?", „Warum kann Klaus nicht hören, und wenn ich es ihm hundertmal sage?", „Warum kommt Werner in der Schule nicht mit?", „Warum ist Otto so dumm?", „Warum ist Peter so vergeßlich und unpünktlich" und so fort. Manchem Menschen werden neue Welten aufgehen, wenn er sieht, daß hinter so eindeutig moralischen oder anlageverwurzelten Äußerungsweisen wie beispielsweise „Dummheit" und „Ungehorsam" ein Sinn steckt, das heißt, daß diese Äußerungen Reaktionen sind, also Antworten auf Umwelteinwirkungen, die bei Änderung der Umwelt auch ganz anders ausfallen könnten.

Neben seelischen verursachen auch leibliche Hemmungen und Schwierigkeiten der Kinder mancher Mutter, manchem Erzieher Sorgen und Kummer. Wichtig ist hier der Hinweis, daß viele scheinbar rein körperlichen Leiden und Krankheiten seelisch begründet oder mitverursacht sind. Die enge Verbindung von Seele und Leib erklärt solche Zusammenhänge. Immerhin sind praktische Hinweise auf Zusammenhänge bestimmter körperlicher Leiden mit seelischen Vorgängen, Verstimmungen und Nöten aufschlußreich. I. H. Schultz, der bekannte Nervenarzt und Psychotherapeut, zeigt eine geschickte Hand in der Darlegung seelisch verursachter Körperleiden bei Kindern und Jugendlichen in dem Beitrag: „Organische Erkrankungen auf seelischer Grundlage". Erkrankungen der Atmungsorgane, wie Stottern, Asthma, Keuchhusten sind häufig funktionell, das heißt nervös bedingt. Dasselbe gilt für Störungen des Verdauungsapparates (zum Beispiel nervöses Erbrechen), für Störungen der Potenz, für Schreibkrämpfe u. a. m. Neben seelischen Ursachen hat die Gewöhnung und sogar das Beispiel bei der Symptombildung große Bedeutung. Wenn der Verfasser das Ausdrucksprinzip von L. Klages verwendet und zeigt, daß nervös bedingte Organerkrankungen als seelischer Ausdruck figurieren, also in verständlichem Zusammenhang mit dem Erleben stehen, so wird die Fruchtbarkeit der Ausdruckskunde für die medizinische Psychologie ebenso erwiesen wie der Nutzen medizinischer Erfahrung für die Charakterkunde. Die beiden Schriften „Vegetative Störungen beim Kind" (Professor Dr. Fritz Mohr) und „Die körperlichen Beschwerden des nervösen Menschen" weisen in die gleiche Richtung und geben dem Erzieher wertvolle Gesichtspunkte für den Umgang mit Kindern und sensiblen Erwachsenen.

Der letzte Beitrag der Sammlung „Wunderheilungen, Lourdes, Gesundbeter, Gröning" (Dr. K. Böhme) zeigt die Zusammenhänge von Leib und Seele unter einer neuen Rücksicht. Ebenso wie Körperleiden seelisch verursacht werden können, sind sie auch seelisch zu beeinflußen. Das seelische Mittel ist vor allem die Suggestion, die „nicht durch Gründe oder Motive, sondern unmittelbar reizmäßig erfolgende Übertragung von Empfindungen, Vorstellungen und Willensantrieben" (S. 20). Der Verfasser weist nach, daß es sich bei den Heilungen der Gesundbeter und zum Beispiel Grönings nie um organische Erkrankungen im strengen Sinn handelt, sondern stets um seelisch bedingte, also neurotische Symptome organischer Art. Die taktvolle und sachliche Behandlung der Wunder von Lourdes soll besonders erwähnt werden.

# Umschau

## Monte Cassino im Wechsel der Geschicke

Manche alte Abtei spiegelt in ihren Schicksalen abendländische Geschichte, sicher keine mehr als das süditalienische Benediktinerstift Monte Cassino. Der Berg steht weithin sichtbar überm Tal des Liri und war durch Jahrtausende die Pforte zum Süden der Halbinsel. St. Benedikt und seine Söhne haben die antike Akropolis zu einer Stadt Gottes auf dem Berge umgewandelt. Und das ist sie trotz aller Wechselfälle bis heute geblieben.

Thomas Leccisotti O.S.B. gibt in einem schön bebilderten Buch[1] einen Überblick über Entstehen, Wachstum und Schicksal Monte Cassinos, seinen Einfluß, seine Heiligen, Künstler und Gelehrten. Wenn von der Missionierung der nordischen Völker oder der Neuordnung ihrer Kirchen die Rede ist, so klingt fast immer der Name dieser frühbenediktinischen Stiftung mit herein. Sturmius, der Gründer von Fulda, war dort, St. Ludger, der spätere Bischof von Münster und Apostel Westfalens u. a. Zwei germanische Könige, Karlmann und Ratchis, vertauschten dort die Krone mit dem Mönchsgewand. Es sah Langobarden, Sarazenen und anderes Kriegsvolk, Schlachten, Plünderung und Zerstörung, und immer wieder Aufstieg und neue Blüte. Durch Jahrhunderte ist die Geschichte Monte Cassinos eng mit dem Aufstieg und Niedergang des römisch-deutschen Kaisertums verknüpft. Sächsische, salische und schwäbische Kaiser greifen in die Geschicke der Abtei ein. Normannenstürme toben durchs Land. Feudalherren und mittelitalienische Dutzendfürsten greifen mit gierigen Händen nach dem Reichtum des Stiftes. Kommendatoräbte entfremden die Klostergüter ihrem Zweck. So geht es durch die Zeiten. Ein Wellengeschiebe von Aufgang und Niedergang, spiegelt die Chronik Monte Cassinos Kirchen-, Welt- und Kulturgeschichte. Das Ringen des Geistes in Werken des Glaubens, der Kraft christlicher Hoffnung und Zuversicht wandelt sich der Ruin immer wieder in einen neuen Beginn.

Am eindringlichsten und grauenhaftesten flammten hier Weltgestaltung und Vernichtung im letzten Weltkrieg gegeneinander. Die Abtei geriet beim Vormarsch der Alliierten zwischen die Linien. Die im 16. und 17. Jahrhundert errichteten und im 18. vollendeten Prachtbauten des Klosters, auch die in Gold und Marmor leuchtende Basilika, waren aufs äußerste gefährdet. Leccisotti beschreibt die dramatischen Tage und Stunden vor dem Untergang der „glorreichen Schönheit" dieses Erzstiftes. Der „unvergleichliche Lobgesang" des abendländischen Mönchstums auf diesem Berge schien für immer zu Ende gesungen.

Wer trägt die Verantwortung für die Zerstörung? Die Westmächte haben die Bombadierung dieses einzigartigen Kulturdenkmals damit gerechtfertigt, daß es von deutschen Truppen als Verteidigungsstellung benützt worden sei. Indes hatte bereits im Jahre 1944 der Abt-Bischof Diamare diese Vorwürfe feierlich zurückgewiesen. Daraufhin wurde behauptet, daß seine Aussagen von den Deutschen erzwungen worden seien. Heute ist auch diese Tragödie aufgehellt. Die Truppen Marschall Keselrings hatten, um die Abtei zu schonen, keine Stellungen innerhalb der Klosteranlagen bezogen. Erst nach der Zerstörung des Klosters und dem Abzug der Mönche besetzten sie die Ruinen und richteten ihre Verteidigungsnester ein. Die „Civiltà Cattolica" druckt „den unwiderleglichen Augen- und Ohrenzeugenbericht" dreier Mönche ab, die als letzte Monte Cassino verlassen hat-

[1] T. Leccisotti O.S.B., Monte Cassino, Sein Leben und seine Ausbreitung. (240 S.) Thomas Morus-Verlag, Basel, 1949. Ganzleinen DM. 16.50. Die Übersetzung ins Deutsche von H. R. Balmer-Basilius ist im allgemeinen gut, hin und wieder etwas schwerfällig.

ten und als erste wieder zurückkehrten. Sie sagen aus: 1. Unsere Abtei hat niemals deutsche Offiziere oder Truppen beherbergt. 2. „Als die Stadt Cassino und Umgebung furchtbaren Bombadierungen ausgesetzt wurden, floh eine Menge von 300 armen Frauen, Kindern und Familienvätern, durch jenen höllischen Feuerregen in Schrecken versetzt, den Berg herauf, und der Pater Prior wandte sich an ein deutsches Kommando um 10 deutsche Soldaten zum Geleit und zum Ordnungsdienst, damit dieser Menschenstrom von Todgeweihten in ordentlicher Weise unter die weiten Arkaden Bramantes einziehe." 3. „Nachdem die ersten Artillerieschüsse großen Kalibers und Sprengbomben in unserem Kloster eingeschlagen waren — im ganzen 576 Tonnen nach General Clark —, stiegen die Deutschen den unteren Berghang herauf und setzten sich auf halber Höhe — die Höhe von Monte Cassino ist 519 Meter über dem Meer — in fünf Erdlöchern fest, die sie zu Maschinengewehr-Nestern zur Verteidigung ausgebaut hatten — mehr nicht."[2]

Diese Zeugnisse wurden jüngst von Amerika her bestätigt. „In der Tat wurde am 18. Oktober (1950) von New York aus eine Veröffentlichung des Generals Mark Wayne Clark, ehemaligen Kommandanten der 5. amerikanischen Armee in Italien, angekündigt: ‚Berechnetes Wagnis' (Calculated risk). Darin wird offen zugegeben: 1. Die Zerstörung der Abtei Monte Cassino war ein ‚tragischer Irrtum'. 2. Sie war militärisch nicht begründet und wurde ausgeführt auf Drängen des Generals Sir Bernhard Freyberg, Befehlshaber der neuseeländischen Truppen. 225 alliierte Bombenflugzeuge warfen ungefähr 576 Tonnen Bomben auf das Kloster."[3] General Clark: „Ich sagte damals, es sei nicht bewiesen, daß die Deutschen sich der Abtei zu militärischen Zwecken bedienten. Jetzt sage ich, daß der einwandfreie Erweis erbracht worden ist, daß mit Ausnahme von besonderen Boten kein deutscher Soldat jemals das Innere des Klosters zu anderen Zwekken betreten hat, als der Pflege von Kranken oder um den Rundblick zu genießen."[4] Erst nach der Zerstörung der Abtei erklärte Generalfeldmarschall Kesselring, daß nunmehr die Trümmer in das deutsche Verteidigungssystem einbezogen würden. Sie boten ausgezeichnete Schlupfwinkel.

Indes sind die Mönche von Monte Cassino weit davon entfernt gewesen, nach dem Abzug der Kriegsfurie vor den Ruinen ihrer Klosterheimat zu stehen und Schicksal und Menschen anzuklagen. Wie bereits dreimal in ihrer Geschichte, machten sie sich alsbald mutig und gottvertrauend an den Aufbau. Im Heiligen Jahre 1950 wurde der Rohbau der neuen Basilika zu Ende geführt, und man ging an die Wiedererrichtung des Hochaltars. Bei der Gelegenheit wurde jene altehrwürdige Alabasterurne wiedergefunden, die nach alter Überlieferung Gebeine des heiligen Benedikt und der heiligen Scholastika enthalten soll.[5] Der Abt Ildefons teilt diese frohe Kunde in einem Rundschreiben allen „Söhnen des heiligen Vaters und Gesetzgebers"

[2] La Civiltà Cattolica, Jahrgang 101. Vol. IV, 18. Nov. 1950, Heft 2410: Rinvenimento delle ossa di S. Benedetto e risurrezione di Montecassino (von F. R. S. J.) S. 480.

[3] a. a. O.

[4] Aus „Civiltà Cattolica" a. a. O.

[5] „Von den heiligen Gebeinen St. Benedikts und seiner Schwester Scholastika wußte man bisher — gut begründet —, daß diese zwischen 672 und 674 auf Betreiben des Abtes Mummolus von Fleury durch einige seiner Mönche aus dem damals verödeten Montecassino nach Fleury überführt wurden. Im achten Jahrhundert versuchte Abt Optatus von Montecassino, das damals wieder besiedelt war, mit Hilfe des Papstes Zacharias und des Frankenherrschers Karlmann vergeblich, den heiligen Leib St. Benedikts für Monte Cassino zurückzugewinnen. Doch erhielt das Stammkloster der Benediktiner damals (757?) eine Anzahl Reliquien seines großen und heiligen Gründerabtes. Im elften und zwölften Jahrhundert erst bildete sich die sogenannte ‚Cassineser Tradition', nach welcher der Leib des hl. Benedikt überhaupt nicht nach Frankreich gekommen sei, sondern noch unberührt im Grabe ruhe" (Bened. Monatsschrift 1950, Heft 11/12, Monastische Chronik S. 485).

Benedikt mit. Er schließt: „Sicherlich wird Euch Freude und Jubel ergreifen, wenn Ihr innewerdet, daß der Heilige Vater in diesen trüben Zeiten sich uns vorstellt, als ob er, aus dem Grabe zum Leben gleichsam wieder erstanden, allen ein Unterpfand des Friedens und des Segens in diesem Heiligen Jahr geben wollte."[6]

G. Friedrich Klenk S. J.

## Der Kirchenkampf in Polen

Die „gemeinsame Erklärung" des polnischen Episkopates vom 14. April 1950, durch die der Versuch gemacht wurde, zu einem erträglichen modus vivendi mit der kommunistischen Regierung zu kommen, hat zu keiner wirklichen Befriedung geführt. Die polnischen Bischöfe gebrauchten nicht den Ausdruck „Abkommen", sondern „gemeinsame Erklärung", da sie sich wohl bewußt waren, daß eine Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Polen ausschließlich dem Heiligen Stuhle zusteht. Es handelte sich also nicht um ein eigentliches Abkommen, erst recht nicht um ein Konkordat. Die „gemeinsame Erklärung" des polnischen Episkopates ist vom Heiligen Stuhl nicht anerkannt worden, sie existiert für ihn nicht.

Die Vereinbarung enthielt sehr bedenkliche Dinge. In Artikel 6 zum Beispiel wurde versprochen, den Klerus anzuweisen, daß er sich der Entwicklung der landwirtschaftlichen Kolchosen nicht widersetze, „da diese in ihrem Wesen ein ethisches Fundament in der menschlichen Natur hätten und in freiwilliger (!) sozialer Solidarität zum Allgemeinwohl beitrügen". Wie eine solche Belobigung des Kollektivismus mit der Gesellschaftslehre der katholischen Kirche vereinbart werden kann, ist nicht recht ersichtlich. Artikel 10 sah die Beibehaltung des Religionsunterrichtes in den Schulen vor. Das Programm für diesen Unterricht sollte ausgearbeitet werden von den Schulbehörden (eines gottlosen Staates), im Einvernehmen mit den Vertretern des Episkopates.

Die Bischöfe sind dem kommunistischen Staat bis an die Grenze des Möglichen entgegengekommen, ja man kann sich fragen, ob sie diese Grenze nicht überschritten haben. Was war der Erfolg? Die Versammlung des polnischen Episkopates, die vom 12.—13. September in Tschenstochau tagte, richtete an den Staatspräsidenten ein Protestschreiben, das den vollkommenen Fehlschlag der Bemühungen, zu einem Einvernehmen mit dem Staat zu kommen, eindeutig bezeugt. Die Bischöfe führen bittere Klage darüber, daß in mehr als tausend Schulen in Polen kein Religionsunterricht mehr erteilt wird und daß die Zahl solcher Schulen ständig wächst. Ferner beklagen sie, daß entgegen Artikel 10 des „Abkommens" zahlreiche katholische Schulen geschlossen wurden; daß man den noch bestehenden ein antichristliches Programm aufgezwungen hat, das praktisch ihren Charakter als katholische Schule zerstört; daß man die katholische Jugend in die offizielle Staatsjugendorganisation hineinzwingt, die sie systematisch zur Gottlosigkeit erzieht. Die Bischöfe stellen fest, daß in Polen viele Geistliche unter Polizeiaufsicht stehen und viele andere ohne jeden Urteilsspruch im Gefängnis sitzen. Zum Schluß klagt der polnische Episkopat die Regierung offen an, daß sie sich nicht an die Vereinbarungen gehalten habe: „Der polnische Episkopat hat seinen guten Willen dadurch bewiesen, daß er eine Vereinbarung unterzeichnete, die nur wenige Garantien enthielt, und zwar nur in wenigen sehr verwickelten Fragen. Der Episkopat nahm eine sehr günstige Haltung gegenüber dieser Vereinbarung ein und tat alles, um sie zur Ausführung zu bringen. Er befahl dem Klerus, den Gläubigen den Inhalt bekanntzumachen, und unterbreitete dem Heiligen Stuhl die noch nicht gelösten Probleme. Der Episkopat hat jedoch auf seiten der Regie-

[6] Rundschreiben des Erzabtes Ildefons Rea von Montecassino, Benediktinische Monatsschrift a. a. O. S. 486.

rung nicht den gleichen Willen erkennen können, sich an die Abmachungen zu halten. Vielmehr hat sich seit der Unterzeichnung die Lage der Schulen, der Ordenshäuser und des Caritasverbandes immer mehr verschlechtert. Der Unterrichtsminister weigerte sich offen, die Rechte der Kirche, die in der Vereinbarung bestätigt sind, anzuerkennen. Man hat unter großen Schwierigkeiten eine Konferenz der Bischöfe unter Teilnahme von Vertretern der Regierung vorbereitet. Aber die Regierung hat sich um diese Bemühungen offenkundig nicht gekümmert. Man machte die Ausführung der Vereinbarung von der Unterschrift der Bischöfe unter den Aufruf für den Frieden abhängig. Aber auch als sie unterschrieben hatten, tat man nichts. Wir stehen vor einem Widerspruch: Vom Episkopat verlangt man immer neue Zugeständnisse, während die Regierung seit Monaten nur neue Versprechungen macht.... Wir sehen keinen anderen Weg für die unumgänglich notwendige Befriedung der Gemüter und für die nationale Einheit als den, den Kampf gegen die Religion aufzugeben. Die Tatsache, daß dieser Kampf entfesselt wurde gerade zu einer Zeit, da man eine neue soziale Ordnung schaffen will, ist um so schmerzlicher, weil der Kampf den so sehr ersehnten sozialen Fortschritt, im christlichen Geist, verhindern wird.... Der Episkopat wird nicht aufhören das Evangelium Christi zu verkünden, damit die Völker von der sozialen Ungerechtigkeit befreit und die Grundlagen eines wahren Friedens vertieft werden."

Wilhelm de Vries S. J.

## Die freien Waldorfschulen

Die freien Waldorfschulen Westdeutschlands veranstalteten vom 26. bis 28. Januar 1951 in München eine Tagung, die vor allem der Werbung diente. Die damit verbundene Ausstellung von Schülerarbeiten der Münchener Schule vermittelte einen Einblick in die Art und Weise der erzieherischen Tätigkeit dieser Schulen. Die teilweise hervorragenden Leistungen — namentlich auf handwerklichem und kunstgewerblichem Gebiet wurden sowohl von Knaben als auch von Mädchen bemerkenswerte Stücke hergestellt — lassen es verstehen, daß die Zahl dieser Schulen in Westdeutschland auf 24 gestiegen ist. Die meisten von ihnen zählen etwa 4—500 Kinder, die Schulen in Hannover und Hamberg etwa 1000, während Stuttgart, wo die erste Waldorfschule 1919 gegründet wurde, über 1800 Kinder zählt. Alle Altersklassen, vom Kindergarten bis zum Abitur, sind in ihnen vertreten.

Als Werkschule der Waldorf-Astoria-Zigarettenfabrik wurde die erste unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg von einem Schüler Rudolf Steiners gegründet. Der eigentliche Aufschwung dieser Schulen geht aber erst auf die Jahre nach dem zweiten Weltkrieg zurück, da das Dritte Reich der Anthroposophie und damit auch den Waldorfschulen ablehnend gegenüberstand.

Steiner übernahm damals auf Bitten seines Schülers selbst die Leitung der Schule. Er stellte jedoch die Bedingung, daß die Anstalt allen Klassen und Ständen zugänglich sein müßte. So wurde die Schule nach seinen Plänen und Lehren aufgebaut. Anders als in den bei uns bekannten Schulen führt die Waldorfschule in 12 Klassen vom volksschulpflichtigen Alter bis zum Abitur. Sie ist nicht so sehr nach dem Alter gegliedert als viel mehr nach Entwicklungsstufen, die jeweils durch Lebensjahrsiebte bestimmt werden. Knaben und Mädchen werden durch alle Altersstufen gemeinsam erzogen. Auch der Unterschied der Konfessionen wird nicht berücksichtigt.

Daß die Schule es versteht, auch den abstraktesten Stoff, etwa die Mathematik, den Kindern anschaulich darzubieten, machte die Ausstellung oft überraschend klar. Anschauung und Erfahrung gehören zu den wesentlichen Elementen der Steinerschen Lehre. „Es gibt zwei Zauberworte, welche angeben, wie das Kind in ein Verhältnis zu seiner

Umgebung tritt. Diese sind: Nachahmung und Vorbild" (Steiner, Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, Stuttgart 1948, S. 26). Darum beginnt man in der Waldorfschule schon auf der untersten Klasse, da der Nachahmungstrieb noch am stärksten ist, mit dem Erlernen moderner Fremdsprachen. So bleibt dem Kind das in späteren Jahren nur reflexe und darum mit mancher Mühseligkeit verbundene Erlernen der Aussprache und anderer elementarer Bestandteile der Sprache erspart. Die Hefte der Unterstufe etwa zeigten reizende französische Gedichte, von den Kindern in einer Schrift geschrieben, die nach ihrem Empfinden dem Inhalt entsprach. Diese Schrift war wieder mit oft köstlichen Bildern verziert, deren Farben je den Empfindungsgehalt des Bildes wiederzugeben suchten. Steiner legt in seiner Lehre großen Nachdruck auf die Farben und ihre Bedeutung. Es geht der Schule vor allem darum, dem Kind die „Begegnung mit dem reinen Phänomen" zu verschaffen. Das Kind soll zum Erlebnis der Dinge geführt werden. Es sei eine der größten Aufregungen in der untersten Klasse, wenn die Kinder entdeckten, wie etwa aus der Vermischung der blauen und gelben Wasserfarbe grün entstünde. Das ist zweifellos eine richtige und wichtige Erkenntnis, die nur allzu oft in einseitig intellektualistisch ausgerichteten Schulen übersehen wird. Nur jene Wahrheiten gewinnen für den Menschen eine das Leben gestaltende Nähe, deren Wirklichkeit ihm einmal voll bewußt geworden ist. Nur eine Erziehung, die den Menschen als Ganzes versteht, die alle seine Kräfte anspricht und ihn in das Ganze einer einheitlich aufgefaßten Welt hineinstellt, wird so etwas leisten können. Man will zwar aus den Kindern keine Anthroposophen machen — sie sollen wahre Menschen werden —, aber der ganzen Erziehung liegt doch das Weltbild Rudolf Steiners, dem man eine gewisse Einheit nicht absprechen kann, zugrunde.

Die Aufgabe des Lehrers an einer solchen Schule scheint schwieriger zu sein als an andern Schulen. Er braucht viel Verständnis und eine nicht geringe Einfühlungsgabe. Vor allem aber muß er von seinem Beruf bis ins Innerste wirklich ergriffen sein. Die Vorträge der Tagung ließen zwar auch erkennen, daß den Lehrern ein gründliches und gutes pädagogisches Wissen zur Verfügung steht; aber dieser Eindruck verschwand fast neben dem andern, daß sie mit Leidenschaft Erzieher sind. Neben dem Streben nach Anschauung verdanken die Waldorfschulen wohl dieser Einstellung der Lehrer ihren Erfolg. Die Hingabe des Erziehers an seinen Beruf, seine Freude an ihm, vermag offenbar im Kind jene Kräfte aufzurufen, die ohne diese menschliche Begegnung nicht geweckt würden. Von daher erklärt sich wohl auch das allgemein gute Verhältnis der Schüler zu den Lehrern. Dazu kommt, daß die Anthroposophie Rudolf Steiners — die Lehrer bekennen sich ohne Ausnahme zu ihr — den Menschen immer wieder auf gewisse ethische Grundhaltungen hinweist, auf Wahrhaftigkeit, Demut, Ehrfurcht. Und wieder geht es um die Anschauung dieser Tugenden an einem Menschen, in diesem Fall also am Lehrer. Er soll nicht davon reden, sondern soll selbst ein wahrhaftiger, demütiger, ehrfürchtiger Mensch sein; als solcher wird er die Kinder zu ebensolchen Menschen erziehen.

So hoch diese Bemühungen der Waldorfschulen und ihre erreichten Ergebnisse auch anzusehen sind, und so gewiß man ihre pädagogischen Methoden nicht einfach als zu frei ablehnen sollte, sondern manches übernehmen könnte, so wird man die Schule als Ganzes vom katholischen Standpunkt aus ablehnen müssen. In allen Vorträgen wurde geradezu leidenschaftlich gegen einen Vorwurf protestiert: die Waldorfschule sei eine Weltanschauungsschule. Das sei so falsch wie nur irgendetwas. Die Kinder sollten zwar lernen, die Welt anzuschauen, sie dürften jedoch auf keinen Fall in eine dogmatische Enge gezwängt

werden. Das sei ein Verbrechen am Kind. Man wolle sie zu echten, wahren Menschen heranbilden, im goethischen Sinn der reinen Menschlichkeit. Erst später sollten sie sich auf Grund persönlicher Entscheidung eine Weltanschauung erwerben. Den Lehrer dürfe die künftige Weltanschauung seiner Schüler nicht im geringsten interessieren. Zehn Jahre später freilich habe er kein brennenderes Interesse als dieses, ob seine ehemaligen Schüler eine persönliche Weltanschauung gewonnen hätten. Aber es sei ihm gleichgültig, ob dies die katholische, protestantische oder auch anthroposophische sei.

So verlockend und überzeugend diese Ansichten dem modernen Menschen auch zu sein scheinen — man konnte an diesen Stellen jeweils besondere Kundgebungen des Beifalls hören —, sie sind falsch. Ihre Unrichtigkeit wird schon dadurch erwiesen, daß die Kinder in Wirklichkeit doch anthroposophisch beeinflußt werden, wie dies bei einer aus so einheitlichem Geist geformten Schule auch gar nicht anders denkbar ist. Was soll man sagen, wenn einer der Kleinsten bereits von sich sagt, er sei schon einmal als Tier in der Welt gewesen? Der Widerspruch, der darin lag, daß einerseits heftig gegen die Behauptung, die Waldorfschule sei eine Weltanschauungsschule, protestiert wurde, und daß fast im gleichen Atemzug gesagt wurde, die Erziehung und die pädagogischen Erkenntnisse dieser Schulen seien nur auf Grund der Anthroposophie möglich, wurde offenbar nicht empfunden. Die Anthroposophie durchdringt in der Tat den gesamten Unterricht und die Erziehung. Das fängt an mit der Bedeutung der Farben, in denen die Bilder gemalt werden, und geht bis zu dem Punkt, da die Geschichte des Neuen Testaments völlig in einer Linie mit den Mythen des Irans, der Griechen, Römer und Germanen gesehen wird. Soll etwa das Kind selbst den fundamentalen Unterschied zwischen dem echt geschichtlichen Ereignis der Heilsgeschichte und den Mythologien und Fabeln der Heiden finden? Aber der Anthroposophie geht es auch gar nicht darum, das festzustellen; ihr liegt gerade daran, diesen wesentlichen Punkt zu verschleiern, indem sie sich in das „geistige Verständnis" des Neuen Testamentes flüchtet. Allenthalben konnte man den Geist einer popularisierenden vergleichenden Religionsgeschichte feststellen, der zwar noch zu Steiners Zeiten als das A und O der Bibelwissenschaft gelten mochte, aber heute reichlich antiquiert erscheint.

Dazu kommt ein anderer Punkt. Das Menschenbild Steiners und seiner Anthroposophie ist falsch. Es ist nicht einmal ein Stückwerk, wie etwa das der Griechen, eines Sokrates, eines Plato, die immer wieder angerufen wurden. Es ist eine Verzerrung. Der Mensch ist nicht zum wahren und echten Menschentum berufen, sondern zum Christsein. Beides schließt sich nicht aus, weil alle echten und wahren menschlichen Tugenden in Christus aufgenommen sind. In diesem Sinn sprach Tertullian von der „anima naturaliter christiana", vom Menschen, der seinem Wesen nach auf Christus hingeordnet ist. Und da die Philosophie der Griechen vom Guten und Schönen sprach und dies dem Menschen als etwas Erstrebenswertes hinstellte, so trugen die alexandrinischen Theologen kein Bedenken, diese Philosophie als eine „Erzieherin zu Christus" anzusprechen. Diese von der griechischen Philosophie gebildete Menschheit wartete gleichsam darauf, von Christus aufgenommen zu werden. Und insofern liegt bereits der Glanz des Kommenden über ihr. Aber gerade das leugnet die Anthroposophie. Nicht nur daß sie die einzigartigsten Unterschiede zwischen Christus und den Philosophen leugnet und verwischt, sie verneint auch die Hinordnung des Menschen auf Christus. Wie anders könnte sie sonst von dogmatischer Verengung sprechen, wenn das Kind von klein an schon zu Christus hingeführt werden soll. Sie meint nämlich, die Wahrheiten des Christentums kämen dem Menschen von außen und seien darum nicht seinem Wesen gemäß.

Das Christentum kommt zwar „von außen", nämlich „von oben", in die Welt, aber es ist nicht „von außen" im Sinne von etwas dem Menschen Fremden in der Welt. Weil der Mensch „von oben" her angesprochen ist, darum ist er Christus gegenüber nicht so frei, wie es die Anthroposophie gerne verstehen möchte. Wo die „von oben", von Gott her angeordnete Bestimmung des Menschen auf Christus hin, und zwar auf den Christus der Schrift, nicht auf den Christus des anthroposophischen Geistverständnisses, geleugnet wird, werden die schönsten menschlichen Tugenden zu Zerrbildern; sie verlieren den reinen Glanz des Menschlichen und erstarren zur eisigen Kälte der christusfernen Welt.

Da man dies den frischen und fröhlichen Kindern erspart wissen möchte, kann man nur bedauern, daß diese Schulen auf dem Gebiet, das allen christlichen Eltern so tief am Herzen liegt, der Erziehung zu Christus so völlig versagen. Aber in eben dieser Zwiespältigkeit sind sie eine fordernde Mahnung an die christliche Schule und ihre Lehrer.

Oskar Simmel S. J.

## Die Anfänge eines großen Missionars

Das alte China hat sich viele Jahrhunderte gegen fremde Einflüsse gesperrt und ist doch immer wieder von fremden Wellen, sei es nun geistig, wirtschaftlich oder politisch-militärisch überspült worden. Für die Auffassung mancher Europäer schien es zu schlafen, einen Schlaf im Dornröschenschloß einer uralten Kultur, die im Westen weniger nach ihren positiven Werten als vielmehr nach ihren alten Zöpfen bekannt war. Die unaufhörlichen Revolutionen, Kriege, Aufstände und Bürgerkriege der letzten Jahrhunderte sind die äußeren Kennzeichen der Krise, in welche die alte ostasiatische Kultur- und Gesellschaftsordnung nicht zuletzt durch die Berührung mit westlichen Ideen geraten ist. Wir sind heute Zeugen einer Phase dieser Krise. Wie sie ausgehen wird, ist auch für uns folgenschwer.

Das China, welches in dem Werk erscheint, das Pasquale M. D'Elia S. J. herausgibt, den Fonti Ricciane[1], ist noch nicht das der sozialen und nationalen Zuckungen und Kämpfe, noch nicht das vom Nihilismus gefährdete China, sondern jenes alte, weise, ein wenig korrupte aber im ganzen feudal-vornehme der Mandarinen, der bezopften Würdenträger und der in seidenen Gewändern einherschreitenden Gelehrten. Das Land der Tempel, Türme, mittelalterlichen Städte und der eleganten Poesie.

Was Ricci in dem uns vorliegenden ersten Band darüber erzählt, ist allerdings alles andere als Romantik oder Abenteuer eines Weltreisenden. Es sind die fast militärisch knappen Berichte eines Missionars. Aber er hat offene Augen und betritt das fremde Land mit dem Willen, ihm zwar das Kreuz und die Frohbotschaft zu bringen, aber seine nationale Kultur zu achten und sich anzueignen. Er will den Chinesen ein Chinese werden, um sie für die Kirche und Christus zu gewinnen. Er ist selbst Gelehrter und weiß den Weg der Wissenschaft und Bildung zu gehen, um seinem Missionsanliegen Türen zu öffnen.

P. Pasquale D'Elia, der Herausgeber, war selbst siebzehn Jahre in China, er beherrscht nicht nur die chinesische Sprache, sondern kennt auch die Sitten, Gebräuche, Gesetze, die Religionen und die Geschichte Chinas. Daher war er in der Lage, dem nüchternen, oft nur abrißhaften Bericht Riccis wertvolle Ergänzungen und Erklärungen, Hinweise und manchmal auch Berichtigungen beizufügen. Seine besonderen Forschungen setzen ihn instand, mit einem wissenschaftlich gesichteten Material zu arbeiten.

Dreimal ist das Christentum ins Reich der Mitte getragen worden. Das erste-

[1]) Fonti Ricciane edite e commentate da Pasquale M. D'Elia S. J. sotto il patrocinio della Reale Accademia D'Italia. Volume I Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina. Roma, La Libreria dello Stato, 1942.

mal im Jahre 635 in der Gestalt des Nestorianismus. Dieser ist im 12. und 13. Jahrhundert untergegangen, allerdings nicht ohne Spuren zu hinterlassen. Der zweite Missionsversuch begann ungefähr im Jahre 1294 durch italienische Franziskaner. Nach etwa einem Drei-Viertel-Jahrhundert welkt seine Blüte dahin und verwelkt im Dunkeln. Die dritte Missionsperiode wird bei ihrem Beginn ebenfalls in erster Linie von einem Italiener getragen. Es ist der Jesuit Matteo Ricci.

P. Ricci war es, der „durch seine Liebenswürdigkeit, seine Wissenschaft, seine Tugend und seine Heiligkeit der Kirche und der westlichen Welt einen Kontinent erschlossen hat, der größer ist als ganz Europa..." (Vorrede S. XVIII). Er verstand es in kluger Weise, sich bei den gelehrten Chinesen einzuführen, die gemeint hatten, die Grenzen der Kultur deckten sich mit den Grenzen Chinas. Ohne ihre Eitelkeit zu verletzen, gewann er Einfluß auf sie und auf weitere Kreise der Gebildeten, der Großen, der hohen Regierungsbeamten und sogar beim Kaiser selbst. Durch seine wissenschaftlichen Bücher und christlichen Bekenntnisschriften wirkte er auch dort, wo er nicht persönlich auftreten konnte. Im ganzen Reiche wurden sie gelesen und zählten später sogar zu den klassischen Schriften der chinesischen Literatur.

Die wissenschaftliche und apostolische Leistung dieses Missionars ist außergewöhnlich und seine Erfolge sind einzigartig. Kein Wunder, daß nicht nur die Kirche, sondern auch sein Vaterland auf ihn stolz ist. Die italienische Regierung hat am 11. Juli 1941 auf Anregung der königlichen Akademie Italiens und in Anbetracht der hohen geschichtlichen und wissenschaftlichen Bedeutung der Werke Riccis beschlossen, das literarische Erbe dieses Mannes als „Edizione Nazionale" herauszubringen. Der vorliegende erste Teil der „Fonti Ricciane", ein Band, ist betitelt: Storia dell' Introduzione del Cristianesimo in Cina. Parte I: Libri I—III: Da Macao a Nanciam (1582—1597).

Das erste „Buch" dient der Einführung und ist betitelt: China, Land und Leute. Hier will Ricci dem Leser einen ersten Begriff des damals noch von Geheimnissen umwobenen Reiches der Mitte vermitteln, seiner Bewohner, seiner Erzeugnisse, seiner Künste und Gewerbe, seiner Sprache und Literatur, seiner Staatsform, seiner sittlichen und religiösen Anschauungen und gesellschaftlichen Gebräuche.

Die religiösen, ethischen und zugleich staatspolitischen Grundprinzipien der alten Chinesen faßt P. D'Elia in der Einleitung wie folgt zusammen: „Kein Volk außer dem israelitischen hat ein so strenges theokratisches System gekannt wie das chinesische. Der irdische Kaiser wird vom Himmel eingesetzt. Er hilft ihm in der Regierung des Landes und vertritt ihn." Der Himmel hat in seiner Güte den Völkern Fürsten und Lehrer bestellt, welche als Helfer des höchsten, himmlischen Kaisers Wohltaten ausspenden und überall dem Frieden zur Herrschaft verhelfen sollen. Wenn auch alle Menschen dem Himmel entstammen, so ist der irdische Herrscher, der Kaiser des Reiches, doch der Erstgeborene. Daher nennt er sich den „ersten Sohn" oder den Sohn des Himmels. Volk und Würdenträger müssen ihm gehorchen, er aber muß dem Himmel gehorchen und dessen Willen zu erkennen trachten. Der Himmel wacht über Fürst und Volk und ihr sittliches Tun (Einführung S. XLVI). „Die Gottesidee bleibt nicht abstrakt, sondern begründet die Moral sowohl des Einzelmenschen als auch der Familie und der Nation" (ebenda S. XLVIII).

Wir erfahren in diesem ersten „Buch" u. a. auch, daß im China der Zeit Riccis rund 58 Millionen erwachsene Männer lebten, die Personalsteuer zahlten.

Das zweite „Buch" berichtet von den ersten missionarischen Versuchen der Jesuiten in China durch Franz Xaver und später, von jenen der Franziskaner und Dominikaner, die alle vergeblich

blieben. Unter dem Visitator für den mittleren und fernen Osten Alessandro Valignano S. J. erhält der Gedanke der Chinamission neuen Auftrieb. Im Juli 1579 landet P. Ruggieri S. J. in Macao. Ricci beschreibt die Schwierigkeiten, das Vertrauen der Chinesen zu gewinnen, die durch die lange Fremdherrschaft der Tataren gewitzigt, fortan gegen alle Ausländer zurückhaltend waren, besonders gegen die Portugiesen, von deren Eroberungen in Indien und Malakka sie unterrichtet waren. Anfang 1582 erreichte Ricci selbst Macao. Es bildete sich hier eine Niederlassung mehrerer Jesuiten. Ricci machte sich mit anderen an die Erlernung des Chinesischen. Nach mehreren Fehlschlägen gelang es endlich im Herbst 1583 festen Fuß zu fassen: zu Schauking entstand die erste Missionsstation mit den Patres Ruggieri und Ricci.

Mit Unterricht, Ausgabe eines ersten chinesischen Katechismus, Anfertigung einer geographischen Weltkarte in Chinesisch, Studium der chinesischen Literatur, Disput mit Mandarinen und Gelehrten werden nach Verleumdung und Verfolgung die ersten Erfolge errungen und die Türen zum mißtrauischen Geiste Chinas geöffnet. 1588 wird P. Ruggieri in Sondermission nach Rom geschickt. Er soll anregen, daß der Papst eine Gesandtschaft an den Kaiser von China abordne. Ruggieri konnte wegen der unruhigen Verhältnisse in Rom den Zweck seiner Reise nicht erreichen und starb bald darauf zu Salerno. Ricci übernahm jetzt die Führung. Immer wieder hatte er gegen das Mißtrauen der chinesischen Behörden und für das Wohl des Reiches besorgter Patrioten anzukämpfen. Man hielt die in Macao weilenden Barbaren aus dem fernen Westen zu allem fähig. Ricci und seine Genossen wurden immer wieder als getarnte Vorposten dieser fremden Seefahrer angesehen, als Spione und Wegbereiter feindlicher Einfälle. Uhr und Glocke der Jesuitenresidenz wurden zwar bewundert, gaben aber zu neuen wirren Gerüchten Anlaß.

Allen Widerständen zum Trotz setzten sich die Missionare indes langsam durch. Sie verstanden es, die Vornehmen und die hohen Beamten durch geschickte Behandlung zu gewinnen. Ihre Frömmigkeit, ihr Diensteifer und ihre schlichte Lebensweise sprachen ebenso für sie wie die erstaunliche Gelehrsamkeit besonders P. Riccis. Ihr Kirchlein wurde besucht, und bald konnten sie die ersten Heiden taufen. Der Haß der Gegner aber ruhte nicht. Besonders die Bonzen und Leute aus der Gelehrtenkaste arbeiteten gegen diese fremden Wettbewerber um die Seele des chinesischen Volkes. Dazu kam, daß das im europäischen Stile gebaute, hübsche Häuschen der Patres die Habsucht des Vizekönigs erregte. Durch Erlaß dieses hohen Beamten wurden die Jesuiten schließlich der Stadt verwiesen und verließen Anfang August 1589 Schauking. Dafür wurde im selben Monat eine neue Niederlassung zu Schiuchow, im Norden der Provinz Kwantung, gegründet. Hier begannen bald auch zwei junge Chinesen ihr Noviziat für den Eintritt in die Gesellschaft Jesu.

Das dritte „Buch" erzählt die Reise nach dieser neuen Niederlassung Schiuchow, die Arbeiten der Neugründung, die Fortschritte und Rückschläge im neuen Arbeitsfeld. Das Jahr 1594 bringt wichtige Ereignisse. Ricci reist erstmals in die alte kaiserliche Residenz Nanking. Die äußere Lebensweise wird geändert. Bisher hatten die Patres sich in manchen Dingen noch gehalten, wie sie es von Europa her gewohnt waren oder wie es bei den chinesischen Bonzen üblich war. Nunmehr lassen sie den Bart wachsen und übernehmen Kleidung, Namen und gesellschaftliche Formen der chinesischen Gelehrten. Es war auf der Reise nach Nanking, daß Ricci sein bisheriges Gewand mit dem des angesehenen Gelehrtenstandes vertauschte. Der Zweck war, nicht mit Bonzen und Götzendienern verwechselt zu werden und dem Evangelium offene Türen zu schaffen.

Recht merkwürdig ist es, wie es ihm gelingt nach Nanking zu kommen. Ein Staatssekretär aus dem Kriegsministerium reist durch Schiuchow. Er erbittet die Hilfe Riccis für seinen Sohn, der, in einer akademischen Prüfung durchgefallen, vor Scham geisteskrank geworden war. Ricci muß dem Mandarinen folgen, der aber ist auf der Reise zum Kaiserhof. Es gelang ihm allerdings nicht, mit dem hohen Mandarin bis zur neuen Hauptstadt vorzudringen. Dieser erlitt mit seinem Barken Schiffbruch und reiste dann zu Lande weiter, den fremden Lehrer wollte er nach Schiuchow zurücksenden. Wenn Ricci ihn durch das Geschenk eines Prismas auch nicht umstimmen konnte, so erreichte er doch, daß ihm ein Paß in die alte Reichshauptstadt Nanking ausgestellt wurde.

Hier weilte er im Juni 1595. Er besucht hohe Würdenträger und knüpft anscheinend mit Erfolg Beziehungen an. Die Stadt beeindruckt ihn: „Dies ist jenes Nanking, das die Chinesen für die größte und schönste Stadt der Welt halten. In der Tat, es steht nur wenigen nach. Denn es ist reich an großen Gebäuden, sowohl öffentlichen als auch privaten, geschmückt mit Tempeln, Türmen und vielen Brücken. Man rühmt es außerdem wegen der Fruchtbarkeit der Felder, der gesunden Luft, der hervorragenden Geistigkeit, der angenehmen Sitten, der eleganten Sprache und schließlich der Menge seiner Bewohner: Volk, Adel, Gelehrten und Behörden. Sie stehen an Ansehen hinter jenen des Pekinger Hofes nicht zurück... Die Stadt hat drei Mauern. Die erste umschließt den kaiserlichen Palast. Dieser ist von stolzer Würde, umgeben von mehr als drei Mauern, nach Art eines Schlosses oder einer Festung gebaut, mit hohen Mauern und Wassergraben wohl vier oder fünf Meilen im Umkreis. Die zweite Mauer umschließt den Palast und den Hauptteil der Stadt mit 12 Toren." Diese Mauer mißt 18 bis 20 Meilen im Umfang und ist durch Artillerieposten verstärkt. Die dritte, die Außenmauer, geht nicht durch, sondern schützt nur die gefährdeten Stellen, dort, wo weder ein Berg noch ein Fluß die Verteidigung erleichtert. Die Stadt ist nicht einfach eine geschlossene Häusermasse, vielmehr sind überall, auch innerhalb der kaiserlichen Residenz, Hügel, Seen, freies Land, Gärten, Wälder, Grünpflanzungen und Gehölze. Kein Wunder, daß der äußerste Stadtumfang gegen vierzig Meilen gehabt haben soll. Vierzigtausend Soldaten bewachten sie.

Ricci hatte gehofft, sich dauernd in Nanking niederlassen zu können, indes waren diese Hoffnungen verfrüht. Wieder wurde er ausgewiesen. Zu gefährlich erschien die Anwesenheit eines Europäers in der altehrwürdigen Hauptstadt. Am 16. Juni schiffte er sich nach der benachbarten Provinz Kiangsi ein. In der Hauptstadt dieser Provinz, zu Nankang, gelang endlich, was der kühne Glaubensbote so sehnlich wünschte: eine neue Missionsstation konnte allmählich aufgebaut werden. Hier war es auch, wo Ricci zum ersten Male mit Mitgliedern der kaiserlichen Familie bekannt wurde. Hier verfaßte er seine erste Schrift in Chinesisch: „Über die Freundschaft". Sie wurde alsbald gedruckt und einem der kaiserlichen Prinzen zum Geschenk gemacht. Ungeahnte Möglichkeiten rückten in die Nähe. Die katholische Mission schien im Reiche der Mitte eine verheißungsvolle Zukunft zu haben.

Soweit der bis jetzt vorliegende erste Band. In den noch zu erwartenden Bänden wird Riccis literarisches und missionarisches Lebenswerk weiter verfolgt.

G. F. Klenk S. J.

# Besprechungen

## Heilige Maskerade

Es geht in diesem kurzen Roman[1] um wesentlich mehr, als die Verlags-Besprechung auf der Umschlagklappe verrät. Es geht nicht nur um eine scharfe Kritik des Christentums eines evangelischen Pfarrhauses, auch nicht um eine Kritik des kirchlichen Christentums überhaupt. Hier geht es um Tieferes. Es geht um die Kritik — wenn man es so nennen darf — des modernen heidnischen Menschen, der die Erfahrung macht, daß während und indem er das pfarrerliche Christentum kritisiert, während er die ätzende Säure seines Zweifels ansetzt, ihm selbst Christus und der Glaube gar nicht so ferne ist.

Das ungläubige, moderne Großstadtkind, Klara, hat einen jungen evangelischen Geistlichen geheiratet. Dieser selbst war damals, als sie sich kennen lernten, recht weltlich gesinnt. Eine Zeitlang ging alles gut. Auf dem Land aber, im Pfarrhof, angesichts der vielen Halbheiten und Kompromisse ihres Mannes und der ganzen traditions-christlichen Umgebung, regt sich in ihr Aufruhr und Widerstand. In der Fastenzeit ihres dritten Ehejahres faßt Klara den Entschluß, ihren Mann aufs genaueste zu überwachen. Sie will einmal sehen, wie Wort und Tat sich zueinander verhalten. Eine Haltung, die zunächst nur hochmütige richterliche Selbstherrlichkeit zu sein scheint, offenbart sich ihr bald als eine tiefe, wenn auch „negative" Liebe zu dem Mann, an dem ihr Herz doch hängt, den sie nur besser, geschlossener, eindeutiger sehen will. Bald aber wird sie tiefer geführt. Was sie nicht losläßt, ist nicht dieser Mann, es ist sein Amt, es ist das, wofür er steht oder doch stehen sollte, es ist die Religion. Und während sie nun diese Religion ihrem Gericht unterwirft, findet sie sich bald selbst dem Gericht unterworfen. „Schließlich ist es ja möglich, daß nicht die Inkonsequenz, sondern die Konsequenz pharisäisch ist" (86). Im Spiegel ihres eigenen Inneren werden ihr Tiefen offenbar, Masken und Möglichkeiten, die sie nie geahnt hatte. Und dieses eigene Ich ist selbst eigentlich nur eine Maske, „nur der Rahmen für etwas, was sich nicht greifen ließ, etwas Zurückweichendes, wie Albert, wie Alberts Religion" (81). Mit großer dichterischer und vielleicht mehr als dichterischer Gestaltungskraft wird nun der innere Wandel beschrieben, durch den dieser moderne „kritische Gegenwartsmensch" geführt wird. Ein mystisches Geschehen: Maria steigt in sie hinab, gebiert in ihr (der Kinderlosen) ihr göttliches Kind. Christus selbst erscheint ihr (nicht wirklich und doch wieder sehr wirklich). Sie glaubt nicht, sucht sich loszureißen. „Es war mir, als müßte ich mich von jemanden trennen, von — ja von einem Kind" (102). „Ich werde gehen und einen Weidenzweig brechen und werde ihn dem Jesuskind in die Hand geben. Das ist ein Abschiedsgeschenk, denn jetzt weiß ich, an wem ich zweifle" (106). Aber eben dieser scheinbare Unglaube, dieses Nichtglaubenwollen sind die Geburtswehen, durch die sie Christus aus sich selbst, aus der Maskerade „heraussetzt". Denn dieser Zweifel ist kein, will kein bloß negativer, zersetzender Zweifel sein. „Daß ich den Zweifel gewählt habe, geschah um der Wahrheit und der Wirklichkeit willen. Ich habe offene Augen gewählt, anstatt sie zu schließen, wie es die Bekenner des inneren Lebens tun, wenn sie beten. Und jetzt weiß ich, daß ich so gewählt habe, nicht weil ich krank bin, sondern um wieder ich selbst zu sein" (116).

Und nun vollzieht sich in ihr mystisch-wirklich-gnadenhaft das Geschehen der Karwoche. Der Mittwoch ist der Tag der Aussichtslosigkeit. „Es ist nur Karmittwoch und Stroh erstickt meine verborgenen Klänge jetzt und auf ewig" (117). Der Zweifel allein kann sie nicht erlösen. „Der Zweifel ist kalt und klar, wie das Licht des Ostermondes da draußen" (118). Sie will das bißchen Glauben, das in ihr lebt, das „Kind", das in ihr gewachsen ist, „abtreiben", es „durch die ätzende Schärfe meines Intellekts vernichten" (121) — oder auch einfach warten, daß der Karfreitag ihm den Tod bringe. So kommt die Nacht vom Donnerstag auf den Freitag. Sie bringt den Tod Christi, aber anders, als sie gedacht. Sie erlebt das furchtbarste „Gesicht", das es für eine Frau geben kann, sie sieht den Verrat ihres Mannes mit einer anderen Frau. Aber nicht das ist es, was die tiefsten „Totenreiche" ihrer Seele aufreißt, sondern daß der Pfarrer das tut am Gründonnerstag abend. Christus wird verraten. Christus wird in ihr verraten. Sie und Christus sind eins. Und in unheimlicher Klarheit geht ihr der Sinn des ganzen Weltenleidens auf. „Diejenigen, die glauben, warten auf Gott, daß er eingreife. Sie denken, wenn Gott will, ist es heute nur Mittwoch. Wir aber, die Zweifler, wissen, daß das, was geschehen soll, geschieht. Alles wird vollendet werden. Kein Kelch wird an uns vorübergehen" (129). Und Gott läßt die Erde nicht erbeben, er läßt den Turm über ihnen nicht einstürzen, sondern „über ihnen im Turm sitzt er, der Macht hat, und hebt seine runde Kinderhand über sie, zwei Finger in die Luft gereckt. Er tut das, wenn er segnet." Und so verherrlicht der Mensch,

[1] Heilige Maskerade, von Olov Hartmann. (153 S.) Frankfurt/Main, Verlag der Frankfurter Hefte, DM. 6.80.

dieses boshafte Insenkt, Gott noch durch die Sünde, die er in der Dunkelheit begeht — freilich auf eine ganz andere Weise, als er selber denkt. „Wahrhaft ein leuchtendes Dunkel!" (129). Und so steigt Christus in dieser Nacht des Verratenwerdens und Sterbens in das Totenreich ihrer Seele. „Oh dieses unterirdische Beben, da Christus niedersteigt in das Reich der Toten, und das Reich der Toten heraufkommt an das Licht, diese Wolkensäule in der Tiefe, durch die die Nacht leuchtet wie der Tag!" (ebd.).

Ein Feuer bricht im Kirchturm aus. Durch Flammen und Rauch stürzt sie noch einmal hinauf, um das Jesuskind der Hand der alten Marienstatue, die dort oben steht, zu entreißen, es aus den Flammen zu retten. Den schweren Brandwunden, die sie dabei erleidet, erliegt sie am Karsamstag. Den Freitag über erlebt sie, vereint mit seiner Mutter, das Leiden Christi. Am Samstag erwacht sie noch einmal zu voller Klarheit: „Es war Wirklichkeit", sagt sie, „und ich vermochte nicht länger zu zweifeln. Es ist seltsam — aber ich habe zuviel gemeinsam gehabt mit ihm, um es noch leugnen zu können — ich glaube an ihn." Und ihr letztes Wort war, „nun sei es vorbei mit der ganzen Maskerade" (150).

Auch wenn man sich die Auffassungen des Verfassers nicht in allem zu eigen macht, auch wenn man vielleicht die Meinung hat, es sei ein wenig zu billig, das kirchliche oder doch das priesterliche Christentum so weitgehend mit faulem, krämerhaftem Kompromißchristentum gleichzusetzen — das wird man sagen müssen, daß hier eine ergreifende Schilderung dessen gegeben wird, was tatsächlich heute viele Menschenherzen bewegt.

Klara stirbt. Man möchte den Gedanken weiterspinnen und sich fragen: Wie wäre ihr weiterer Weg gegangen? Fehlt nicht noch der letzte Schritt? Das Erleben der Gemeinschaft — wie zwischen ihr und dem leidenden Gottessohn, so zwischen ihr und allen anderen; die Gemeinschaft Christi mit eben dem Petrus, der ihn verleugnet; die Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche, eben dieser schwachen, sich so leicht der Kritik darbietenden Kirche?

Die Sprache ist oft dunkel, das liegt in der Natur der Sache; sie bietet darum vielleicht zu manchen Mißverständnissen Anlaß, das läßt sich vielleicht schwer vermeiden; auf jeden Fall gibt dieses Buch zu denken — den einen, wie den anderen.

F. zu Löwenstein S.J.

## Neue Lyrik

Trotz der schwierigen Lage auf dem Buchmarkt beweisen zahlreiche Verleger Mut und drucken Lyrik. Freilich wird sich keiner darüber wundern, daß es sich bei den Neuerscheinungen an Lyrik vorwiegend um Autoren handelt, die schon einen Namen haben, und darum nicht nur die Gewähr für Qualität, sondern auch für Absatz bieten. Die Lyrik unserer Tage ist nun keineswegs in erster Linie darum bemüht, sich in eine Auseinandersetzung mit der Zeit einzulassen. Viel eher ist eine Neigung zur Flucht aus der ungemütlichen Gegenwart in Reiche überzeitlicher Schönheit und abseitiger Idylle festzustellen. Gültige lyrische Aussagen unseres Zeitschicksals gibt es nur sehr wenige. Wesentlich bleibt die spürbare Abneigung gegen jedes Pathos und ein neues Streben nach Echtheit und Schlichtheit des Gefühls.

Helmut von Cubes Band „Der Lebenskrug"[1] bringt einen lockeren Kranz von Gedichten aus vielen Jahreskreisen des Lebens. Bald in reimlosen Rhythmen erster Studien und früher Freundschaft und Liebe, bald aus einer abseitigen „Wolkenkuckuckswelt", bald rauschhaft betört „trinkt die Seele aus dem Lebenskruge". Die einfache Form entspricht glücklich der Herkunft dieser Gedichte aus dem Umkreis der Natur und des Dorfes.

Der Gefahr des Pathos entgehen nicht immer ganz die Strophen Bernt von Heiselers in seinem Bändchen „Spiegel im dunklen Wort".[2] Lyrische und balladenhafte Gedichte von oft beträchtlichem Umfang und wechselnder Gestaltung formen Begebenheiten aus Sage, Mythe, Geschichte und Bibel. Dazwischen stehen einfache Strophen im Ton des Volksliedes, weich und voll Wehmut. Diese Gedichte sind im Bereich des Geheimnisses und der ewigen Dinge beheimatet.

Bei der Neuauflage der „Gedichte"[3] des langjährigen Hochland-Mitarbeiters Konrad Weiß, in deren erstem Band der Kösel-Verlag innerhalb einer Gesamtausgabe der Werke dieses 1941 verstorbenen Dichters die drei Bände „Tantum dic verbo", „Die cumäische Sybille" und „Das Herz des Wortes" vereint, handelt es sich um mehr als nur einen Akt der Pietät gegenüber dem einstigen Weggefährten. Die wenig bekannten Gedichte dieses urwüchsigen Sprachtalentes sind von kraftvoller Gestaltung, geistiger Sinnfülle, gedankenschwer und dunkel in manchem, aber in ihren Tiefen noch nicht ausgeschöpft. Die Einmaligkeit der Aussage überrascht immer wieder ebenso wie die Symbolkraft der Sprache.

Das Vermächtnis des flämischen Dichters Felix Timmermans „Adagio"[4] schlägt

[1] München, Alber. (84 Seiten.) Pappbd. DM. 4.20.

[2] München, Ehrenwirth. (86 S.)

[3] München, Kösel. (268 S.) Halbleinen DM. 11.50.

[4] Wiesbaden, Insel-Verlag. (71 S.)

gleich mit seiner Widmung „Bin eine Saite Deiner Harfe" den religiösen Grundakkord dieser Gedichte an, in denen der Dichter „nach innen sieht". Das ist nicht mehr die kraftstrotzende Lebensfreude des „Pallieter" und „Pieter Brueghel". Denn nun ist viel von des „Lebens Wunde", von Leid, Schuld, Armut und Krankheit die Rede. Im Grunde sind diese Gedichte innig-schlichte Gebete. Manchmal zwar blitzen noch die alten Farben berauschend auf, um aber gleich wieder zu vergehen in der hingebenden Anbetung Gottes. Ein erschütterndes Bekenntnis des unvergeßlichen Dichters und aufrechten Christen Timmermans.

Aus dem umfangreichen lyrischen Gesamtwerk der estnischen Dichterin Maria Under gibt Hermann Stock in dem Band „Stimme aus dem Schatten" eine gute Auswahl, zu der Aleksis Rannit eine glänzende Einführung schrieb.[5] Die Gedichte lassen in ihrer Klangfülle, Gefühlsstärke und Gestaltungskraft noch in der deutschen Übertragung erkennen, daß Maria Under eine überragende Wortkünstlerin ist. Die Leuchtkraft der Farben, die Kühnheit der Bilder und Vergleiche sind überraschend. Klarheit in Gedanke und Form ist der hervorstechende Eindruck dieser Gedichte. Das persönliche Schicksal und die Not unserer Zeit spiegeln sich in Aussagen von überzeitlicher Gültigkeit.

In einem Erinnerungsband „Wie Sturmwind fährt die Zeit" hat Martin Wackernagel, der Gatte der 1941 verstorbenen Dichterin Ilse von Stach, eine Auswahl von Gedichten aus drei Jahrzehnten ihres Schaffens herausgegeben.[6] A. Chr. Wilsmann hat dazu eine feinfühlige Einführung geschrieben. Die Auswahl kündet nicht nur vom still und stark getragenen Leid eines aufrechten Menschen, sondern auch von der erstaunlichen Wandlungsfähigkeit und Kraft einer echten Dichterin, deren tiefste Antriebe aus dem Religiösen kommen.

Überraschend ist die bekannte Schriftstellerin Ida Friederike Görres mit einem Lyrikband „Der verborgene Schatz" hervorgetreten.[7] In wechselnden Formen versucht sie im „rauhen Stoppelgrund" unserer Zeit immer wieder den Schatz des Religiösen ans Licht zu bringen. Das Schicksal der vergangenen Jahre wird in ihren Versen lebendig. Das macht sie dunkel, schwer und voll Traurigkeit. Hinter allem spürt das Herz „das Taumeln und das Kreisen der Erde, die vergeht", Alles Leben ist „vom Tode angehaucht". Die „blasse Welt" ist im Verlöschen, „schwermutvoll dem Ende hingegeben". Die ganze Bedrohtheit unserer heutigen christlichen Existenz durch die Zeit ist hier mit starker Bewältigungskraft aus dem Geistigen und Religiösen Gestalt geworden im Gedicht.

Auch Paula Schliers neue Dichtung „Die mystische Rose" kommt ganz aus religiösem Quellgrund.[8] Bald feurig, glühend und ekstatisch, bald zart und demütig stammelnd verströmt sich die dichterische Kraft in großen, ganz vom Rhythmus her bestimmten Hymnen, deren dunkle Gewalt, oft schwer faßbar und voller Rätsel, die letzten göttlichen Geheimnisse in immer neuen Versuchen umkreist. Die Bildfülle und der Symbolreichtum der Hymnen scheint unerschöpflich zu sein.

Wie der neue Band der „Gedichte" von Gertrud von le Fort[9] zeigt, kennt diese Dichterin keineswegs nur die Form der Hymne, mag sie auch vielleicht die dieser Dichterin gemäßeste sein, in der sich ihr Eigenstes in großartigen Visionen und Bildern von starker Symbolkraft gestaltet. Es sind ihr auch einfache, anmutige Gedichtstrophen von tiefer Schönheit gelungen. Die Dichterin singt in kühnen Bildern das Lob Gottes in unserer Zeit. Welch erschütternde Verse widmet sie den zerstörten Domen und den Heimatlosen! Welch tiefe Liebe zu Deutschland birgt sich in dem Ruf: „O liebt das Erliegende, noch seinen Untergang umschimmert geheime Verklärung!" Was Gertrud von le Fort vom Dichter sagt, daß er ein „Schicksalsverwandler" sei, das gilt im tiefsten Sinne von ihr selbst. In ihrer Dichtung läßt sie alle Dinge und Geschehnisse „glänzen wie von jenseits der Räume". Das deutsche Lied ist noch nicht „obdachlos gleich den Söhnen ihrer Heimat", wie die Dichterin einmal sagt, solange wir noch Dichter von solch begnadeter Kraft der Schau und der Aussage besitzen wie Gertrud von le Fort. H. Gorski S. J.

## Protestantische Theologie

**Die Verkündigung Jesu Christi.** Grundlagen und Aufgabe. Von Friedrich Gogarten. (545 S.) Heidelberg 1948, Lambert Schneider. Geb. DM 19.50.

Aus der Bedrängnis der Zeit geschrieben sucht das Buch der Welt wieder die verlorengegangene Mitte zu geben: Jesus Christus. In vier Abschnitten — Die Verkündigung Jesu, Der Apostel Paulus, Luther, Die Gegenwart — zeigt der Verfasser, wie in Jesus Christus das göttliche Gegenüber offenbar geworden ist, in dem der Mensch Freiheit und Bindung zugleich findet.

[5] Freiburg, Herder. (80 S.) Pappband DM. 3.50.

[6] Münster, Regensberg. (62 S.) Brosch. DM. 2.25.

[7] Frankfurt/M., Knecht. (93 S.) Pappbd. DM. 3.20.

[8] Freiburg, Herder. (80 S.) Pappband DM. 4.80.

[9] Wiesbaden, Insel-Verlag. (86 S.) Pappband DM. 4.—.

Wenn es auch zu Jesus keinen andern Weg als die Geschichte gibt, so wäre es doch verkehrt, in ihm nur einen ihrer Großen zu sehen. Der Schlüssel zu seinem Verständnis liegt in der Eschatologie, die freilich nicht mit Schweitzer im Sinne des Fortschrittsglaubens verstanden werden darf, Es ist die Fremdartigkeit Jesu, der wir von dort her inne werden. Ganz anders als wir Menschen löst sich Jesus aus der Welt und gewinnt so eine neue Freiheit gegenüber ihren Forderungen, ihrer Religion, ihrem Gesetz. So das Gesetz vollendend verkündet er in seiner Botschaft vom Reich die wesentliche Bindung des Menschen im Gehorsam gegen Gott. Besiegelt wird seine Predigt durch Tod und Auferstehung. Beide werden jedoch nicht geschichtlich gesehen, ja, bei der Auferstehung fragt es sich überhaupt, ob ihr ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegt, sondern von der Verkündigung Jesu her.

Paulus hat in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz als erster die reine Lauterkeit des Glaubens erfaßt. Der alles beherrschende Mittelpunkt der paulinischen Theologie ist das Leben, das durch Jesus in die Welt gekommen ist. Gott, der die Toten auferweckt, hat sich im Tod und in der Auferstehung Christi als Gott der reinen Gnade erwiesen. Dieser lautere Gottesgedanke wurde durch nichts so verfälscht wie durch den Begriff der stellvertretenden Genugtuung. Darin hat sich die jüdische Gesetzesreligion wieder in das Christentum eingeschlichen und den Gottesbegriff wieder verweltlicht.

Die römische Kirche ist dieser Versuchung des Menschen zum Opfer gefallen. Gegen ihre Werkgerechtigkeit und sakramentale Frömmigkeit hat Luther als erster nach Paulus wieder den Gott der reinen Gnade erkannt. So hat er, aller Verweltlichung ein Ende bereitend, der Welt die Selbständigkeit und Freiheit wiedergegeben, ohne die Bindung an den alleinwirksamen gnädigen Gott zu lösen. Der Weg, den er dabei geführt wurde, war kein anderer als der Mensch Jesus Christus. Er hat wieder den Menschen Jesus entdeckt, den Gekreuzigten, für dessen Anfechtungen ihm aus seiner eigenen Gotteserfahrung das Verständnis erschlossen wurde.

Leider ging der Ansatz der lutherischen Theologie wieder verloren. Schon mit Melanchthon zieht die natürliche Theologie in die Kirche ein. Sie bringt die Verweltlichung mit, indem die weltanschaulichen Fragen einen Vorrang vor dem reinen Glauben erhalten. Da nebenher seit dem späten Mittelalter eine andere Entwicklung läuft, die Loslösung des Menschen von der Kirche überhaupt und die Verankerung seines Daseins in seinem Selbstbewußtsein, so stellt sich erneut die Frage, wie für diesen, von allen Bindungen nach oben gelösten Menschen die Verweltlichung seines Lebens behoben werden kann. Auf keine andere Weise, als daß wir die geistige Entwicklung des Abendlandes zu Ende gehen in der Herauslösung aus dem Mythos. Für den mythischen Menschen sind alle großen Mächte und Wirklichkeiten noch eine große Einheit, die sein Dasein tragen. Die durch die Naturwissenschaften geformte Weltanschauung des modernen Menschen kennt diese Einheit nicht mehr, ja, sie steht im schärfsten Gegensatz zum Glauben. Es gibt keinen Weg zurück. Den reinen Glauben und damit das Ende der Verweltlichung und die Bindung an Gott, um die es Jesus, Paulus und Luther geht, finden wir nur, wenn wir das Evangelium von allem Mythos befreien. Solche Mythen sind z. B. die Erzählung vom Sündenfall mit der durch sie bestimmten Erbsündenlehre, die Umdeutung Christi in ein vorzeitliches Himmelswesen, das die Menschengestalt nur wie ein Kleid antat, die paulinische Deutung des Todes Christi als eines Opfertodes, an dem die Christen auf eine magische Weise durch den Genuß des Herrenmahles teilhätten. Das haben wir zu lassen, dann werden wir in der Erkenntnis unserer Nichtigkeit den Gott der reinen Gnade finden.

Es wäre auf viele Einzelheiten einzugehen. Wir möchten nur die Grundthese des Verfassers leugnen: die Entmythologisierung des Neuen Testaments. Es geht nicht an, aus religionsgeschichtlichen Analogien Abhängigkeiten zu konstruieren, zumal wenn es sich um so verschiedene Größen handelt wie christliches Heilsgeschehen und Mysterienreligionen. Hier ist Naturkult und geheimnisvolles, nicht zu enträtselndes Dunkel, dort ist im klaren Licht der Geschichte Jahr und Tag und Stunde unter Tiberius und unter Pontius Pilatus und den Hohenpriestern Annas und Kaiphas festzustellen. Man mag zugeben, daß Paulus und die Evangelisten sich an die Sprache der Zeit anpaßten, aber damit ist die Sache, die gesagt ist, nicht zum Mythos geworden. Entmythologisierung ist nichts Neues; schon Arius, Nestorius und Eutyches haben das Geheimnis des Gottmenschen aufzulösen versucht. Ihnen hat die Kirche das Bekenntnis von Chalzedon entgegengesetzt: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht." Und im gleichen Sinne bekennen wir uns zu den unbegreiflichen Mysterien des Christentums, als da sind Erbsünde und Erlösung im Opfertod Christi, an dem wir auf geheimnisvolle Weise teilhaben im Herrenmahl. So bekennen wir uns zur sichtbaren Kirche, die unvermischt, aber ungetrennt das Geheimnis ihres Herrn in der Welt darstellt, und werden so des gnädigen Gottes inne.

O. Simmel S. J.

**Theologisches Fremdwörterbuch.** Von Friedrich Hauck. (176 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 6.80.

Das Werk soll vor allem dem protestantischen Theologiestudierenden dienen, aber auch all den Kreisen, die sich heute theologischen Dingen zuwenden. Da die einzelnen Stichworte nur das Notwendigste angeben, kann das Buch natürlich nicht der Gefahr der Vereinfachung entgehen. Darunter leidet auch die Erklärung der katholischen Begriffe, die zwar meist richtig ist, aber doch demjenigen, der die katholische Lehre nicht kennt, nicht viel sagt. Wer also wirklich die Bedeutung eines Fremdwortes kennen will, muß sie schon selbst aus einem Lehrbuch der katholischen Theologie erarbeiten. O. Simmel S. J.

**Die christliche Wahrheit.** Von Paul Althaus. 2 Bde. (863 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM. 27.—.

**Die letzten Dinge.** Von Paul Althaus. (370 S.) Ebd. Geb. DM. 12.20.

Der Erlanger Theologe behandelt in seiner zweibändigen Dogmatik eine Fülle von Fragen, die der moderne Mensch an das Christentum stellt. In seiner Sprache bemüht sich Althaus meist um Verständlichkeit; manchmal jedoch, oft an wichtigen Stellen, meint er der dialektischen Methode ein Zugeständnis machen zu müssen. Dadurch klingt die Sache zwar gelehrter, wird aber nicht klarer. Sein Standpunkt ist im großen ganzen durch die lutherischen Bekenntnisschriften bestimmt. Damit sind auch bereits die entscheidenden Unterschiede gezeigt, die ihn von der katholischen Lehre trennen. Zwar bemüht er sich um deren klare Darstellung, die er meist nach Diekamp und Schmaus gibt, aber er dringt nicht zu ihrem inneren Verständnis vor. Darum soll auf diese Punkte nicht näher eingegangen werden. Wichtiger scheint gerade im Hinblick auf die augenblicklichen Schwierigkeiten der protestantischen Theologen mit der katholischen Glaubensverkündigung eine Bemerkung Althaus' in seiner Einleitung zu sein. Er nennt dort die Theologie die „wissenschaftliche Selbstbesinnung des christlichen Glaubens" (I, 6). Daraus folgert er, daß es also die Kirche sei, die Theologie treibe. Damit ist doch wohl eine Gleichsetzung von Theologen und Kirche ausgesagt, die nicht aufrecht erhalten werden kann. Zwar gehören die Theologen zur Kirche und die Theologie ist eine Lebensbetätigung der Kirche, aber nach katholischer Lehre ist es so, daß die Theologen sich in ihrer Theologie nach der Glaubensverkündigung der Kirche zu richten haben. Anders ist die Lehre des Protestantismus. Darum sagt Althaus auch, daß Luthers Reformation der Kirche aus der Theologie geboren sei. Das ist richtig, aber damit ist zugleich das Urteil über diese Reformation gesprochen. Es ist tatsächlich so: „Schon hier fallen die Entscheidungen, die wissenschaftlich zu vertreten das Wesen der Dogmatik ausmachen" (I, 1).

Zeichnet sich die Dogmatik durch einen zurückhaltenden und vornehmen Ton gegenüber der katholischen Lehre aus, so kann ein Gleiches von dem Werk über die letzten Dinge nicht gesagt werden. Der Verfasser hat offenbar vergessen, die 5. Auflage daraufhin durchzusehen. Es scheint heute überflüssig zu sein, vom „katholischen Unfug der Vergeltungs-Sühne- und Verdienstlehre" (S. 174) zu reden. Auch die mit deutlicher Beziehung auf den katholischen Glauben gemachte Aussage über das „paganisierte Christentum" (S. 238) gehört zum allmählich veralteten Rüstzeug der religionsgeschichtlichen Schule. Den Vorwurf des „Moralismus" teilt die katholische Lehre mit einigen krypto-katholischen Theologen, die an der Lehre vom Fegfeuer festhalten (S. 216). Zu allem Überfluß wird noch von Rom als dem Antichristen gesprochen. Dieser Satz der Reformatoren könne heute nur dann aufgenommen werden, wenn der Kampf gegen Rom den Ernst und die Aktualität wie für Luther habe (S. 285). Es scheint uns, als bedauerten heute viele evangelische Christen das Wort Luthers vom Antichristen; wir sind mit ihnen wohl einig, wenn wir die Christen der jeweils anderen Konfession als Brüder in Christus betrachten. Und wir werden auch in der theologischen Sprache, gerade dort, wo es um entscheidende Punkte geht, nicht mehr zur Sprache der Reformatoren und ihrer katholischen Gegner zurückkehren. Darüber soll aber nicht vergessen sein, daß Althaus auch hier manches Treffliche zu sagen weiß; vor allem seine Bemerkungen über Spiritismus, Okkultismus, Anthroposophie lassen echtes christliches Verständnis spüren. Abzulehnen ist seine Kritik am Unsterblichkeitsgedanken, die letztlich auf seinen Idealismus zurückgeht, auch wenn er das nicht wahrhaben will. Sein Personbegriff als „lebendige Einheit leiblich-geistigen Seins" (S. 114) sagt zwar etwas über den Menschen aus, aber nicht über die Person, wenn anders auch Gott in drei Personen ist. Störend wirkt, daß Althaus sehr viel mit dem Begriff des Gerichtes arbeitet, worin aber nur auf dialektische Weise die alte lutherische Rechtfertigungslehre erscheint. Er hat damit eine Formel gefunden, aber keine eigentliche Aussage. Und auf die kommt es in der Theologie an. O. Simmel S. J.

## Kirchenrecht

**Die politische Klausel der Konkordate.** Von Dr. jur. Joseph Kaiser. (233 S.) Berlin-München, Duncker & Humblot.

Der erste Hauptteil des Werkes schildert die geschichtliche Entwicklung der Politischen Klausel, d. h. jener Bestimmung der neueren Konkordate, die dem Staate das Recht einräumt, gegen einen von der Kirche in Aussicht genommenen Kandidaten für einen Bischofsstuhl Bedenken politischer Natur geltend machen zu können. Die Klausel hat sich entwickelt aus dem im 19. Jahrhundert auch nichtkatholischen Fürsten gewährten Privileg, weniger genehme Kandidaten von der Berufung auf einen Bischofsstuhl auszuschließen. In dem Maße aber, wie sich das Schwergewicht der staatlichen Gewalt vom Monarchen auf das Parlament verlagerte und aus dem christlichen Staat der religiös indifferente und laizistische wurde, mußte dieses Vetorecht, seiner Grundlagen beraubt, fallen. Anderseits kann es auch diesem Staat wegen der Auswirkungen, die die bischöfliche Tätigkeit notwendig im öffentlichen Leben hat, nicht gleichgültig sein, welche Persönlichkeiten Träger des Bischofsamtes sind. Da erweist sich das Erinnerungsrecht der Pol. Klausel als das den heutigen Verhältnissen entsprechende (und in jeder Beziehung auch genügende) Mittel, die staatlichen Belange bei einer Bischofsernennung zu vertreten, die aber als solche rein kirchlicher Natur ist, so daß auch dieses Erinnerungsrecht nur als kirchliche Konzession aufgefaßt werden kann.

Der zweite Hauptteil legt die Rechtsnatur der Pol. Klausel dar. Hier wird der schon aus der geschichtlichen Entwicklung sich ergebende Begriff der politischen Bedenken aus dem „Wortlaut und der immanenten Logik dieser Rechtsfigur" bestimmt als „gegen die Verfassung gerichtete Handlungen des Kandidaten und in ihm begründete, die Sicherheit des Staates gefährdende Umstände" (112). Damit ist zunächst festgestellt, daß der Begriff des Politischen in der Pol. Klausel nicht die gesamte Staatstätigkeit beinhaltet, noch weniger natürlich im Sinne einer Totalität des Politischen aufgefaßt werden kann, sondern nur als objektiver, positiver Rechtsbegriff. Dieser ist zwar der Anpassung an die jeweils gegebenen konkreten Verhältnisse des staatlichen Lebens durchaus fähig, doch muß sich diese Individuation innerhalb der durch die objektiv gegebenen Elemente bestimmten Grenzen halten.

Da die politischen Bedenken ein objektiv bestimmtes, inhaltlich umschriebenes Vertragsobjekt darstellen, ist der staatliche Vertragspartner gehalten, sie im Vertragsfalle zu begründen, damit der kirchliche Vertragspartner sich davon überzeugen kann, daß sie mit Recht geltend gemacht werden. Doch begründet die Pol. Klausel als solche kein Vetorecht; somit ist der kirchliche Vertragspartner auch im Vertragsfalle rechtlich nicht verpflichtet, den betreffenden Kandidaten fallen zu lassen; doch ist er in einigen Konkordaten diese zusätzliche Verpflichtung eingegangen.

Zwei Fälle staatlicher Bedenkenäußerung (Aachen 1938 und Fulda 1936), deren Akten hier veröffentlicht werden, führt der Verfasser als Bestätigung seiner Auffassungen an. Im übrigen ist das deutsche Konkordatsrecht, das naturgemäß eingehender besprochen wird, ganz in die Gesamtdarstellung eingefügt. Vor allem waren hier öfters die unannehmbaren Folgerungen zurückzuweisen, die Werner Weber aus seinem Grundprinzip ableitet, der Begriff des Politischen der Konkordate sei der totalitäre.

Die Arbeit ist ausgezeichnet durch umfassendes geschichtliches Wissen, erschöpfende juristische Behandlung aller einschlägigen Fragen, Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, sachliche, stets objektive und deshalb durchgehends überzeugende Begründung. Sie liefert den Beweis, daß es in Konkordatsfragen durchaus nicht den Gegensatz einer staats- und völkerrechtlich und einer kanonistisch orientierten Auffassung zu geben braucht. So wird es viel beitragen können zu einer Annäherung von Staat und Kirche, die, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, „eine bewußt staatsfreundliche Handhabung der Klausel rechtfertigen" würde. Ohne jeden Zweifel wird sich der kirchliche Vertragspartner — was er überhaupt kaum je tun wird, auch wenn er rechtlich dazu befugt wäre — um so weniger staatlicherseits geäußerten begründeten Bedenken verschließen, je mehr „die Entfremdung zwischen Staat und Kirche", die „entscheidend zur Herausbildung der Politischen Klausel beigetragen hat" (204), überwunden wird. W. Bertrams S. J.

**Initia iuris ecclesiastici Protestantium.** Von Johannes Heckel. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1949, Heft 5. (128 S.) München 1950.

Nach dem Aufhören des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland sah sich die protestantische Kirche vor die Notwendigkeit gestellt, sich selbst eine Kirchenordnung zu geben. Die theologische Begründung für solch ein eigenständiges Recht der protestantischen Kirche war um so schwieriger, als, hauptsächlich unter dem Einfluß von R. Sohm, die Auffassung weit verbreitet war, daß ein wahres Kirchenrecht der christlichen Kirche, wenigstens soweit sie an Luther orientiert ist, wesensfremd sei. Demgegenüber sucht vorliegende Abhandlung den Nachweis zu erbringen, daß diese Auffassung sich zu Unrecht auf Luther beruft. Gegenstand der Untersuchung sind die theologischen Schriften Luthers etwa bis zu den Wittenberger Thesen (1517); öfters freilich wird bemerkt, daß der Reformator in

diesem Punkt seine Auffassung im wesentlichen auch später beibehalten habe.

Die streng wissenschaftlich geschriebene Abhandlung geht von dem Grundsatz aus, daß die Auffassung vom Kirchenrecht sich aus der Lehre von der Kirche ergebe. Luther unterscheidet die verborgene Kirche, die Gemeinschaft der wahren Jünger Christi, und die allgemeine Kirche, die zwar die verborgene Kirche einschließt, aber darüber hinaus alle Getauften umfaßt. Die verborgene Kirche steht ausschließlich unter göttlichem Recht; eigenes Recht zu schaffen ist ihr versagt. Die allgemeine Kirche steht unter menschlichem Recht, das von der Obrigkeit im Zusammenwirken mit den Kirchengenossen geschaffen wird. Es verpflichtet nicht als Gesetz im Gewissen, sondern ist aus Liebe zu vollziehen.

Zweifellos kann die Frage nach der Natur des Kirchenrechts nur vom Wesen der Kirche aus beantwortet werden. Damit überträgt sich aber die Unausgeglichenheit von Luthers Kirchenbegriff auf seine Auffassung vom Kirchenrecht. Auf die daraus erwachsenden Schwierigkeiten wird in der Abhandlung ausdrücklich hingewiesen. Ja, die Spannungen werden schließlich zu eigentlichen Antinomien, die schließlich alle darauf hinauskommen, daß dem Kirchenrecht zwar der Charakter wahren Rechtes zugesprochen wird, aber doch nur insoweit, als es vom Einzelgewissen anerkannt werde. Damit bekommt Sohms Auffassung, das kirchliche Leben sei charismatischer Natur und insofern subjektiv, personal bestimmt, eigentlich doch Recht. Recht ist Ordnung, Gemeinschaftsordnung. Ordnung aber ist nicht subjektiv, sondern objektiv bestimmt. Gemeinschaftsordnung bedarf gewiß der Verwirklichung durch die personale Tätigkeit der Gemeinschaftsglieder, aber sie selbst hat Normencharakter. Die Gemeinschaftsordnung der Kirche ist letztlich bestimmt von ihrem Bekenntnis und damit von objektiven Gegebenheiten; ohne diese ist Kirchenrecht nicht möglich. So führt diese für die Kenntnis der lutherischen Lehre von Kirche und Recht wertvolle Abhandlung von selbst zu der Frage, ob eine solche im Grunde gemeinschaftsauflösende Auffassung wohl die rechte Auffassung von Christi Kirche sein kann. W. Bertrams S. J.

## Neue Schriften zur Existenzphilosophie

**Begegnung mit dem Nichts.** Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Von Helmut Kuhn. (173 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Brosch. DM. 4.80.

**Existenzialistische Philosophie.** Von Hans Pfeil. (94 S.) Paderborn, Ferdinand Schöningh. Brosch. DM. 2.40.

**Die Krisis des Existentialismus.** Von Georg Siebers. (103 S.) Hamburg-Bergedorf, Strom-Verlag. Brosch. DM. 4—, Geb. DM. 5.50.

1. Das Buch Kuhns führt in einem wohl von der Existenzphilosophie angeregten, aber in vieler Hinsicht selbständigen Vollzug zur „Begegnung mit dem Nichts". Wenn auch die Vorfahren der heutigen existentiellen Denker, vor allem Kierkegaard, stark berücksichtigt werden, so handelt es sich doch mehr um eine systematische Auseinandersetzung, als um einen geschichtlichen Überblick. Die Philosophie Jean-Paul Sartres wird dabei besonders aufs Korn genommen, indes werden auch die übrigen „Existentialisten", z. B. Heidegger und Jaspers, gewertet. Der eigene Standort des Verfassers ist christlich bestimmt. „Nur teilweise vermag ich der von mir untersuchten Philosophie beizustimmen ... In der Existenzphilosophie wird die Krise als eine Begegnung mit dem Nichts verstanden, das heißt, mit der Negation von Sinn und Wirklichkeit. In Wahrheit, scheint mir, darf nur die unbegreifliche Fülle von Sinn und Wirklichkeit, Gott allein, die Rolle des heilbringenden Zerstörers beanspruchen" (S. 7).

Da Heideggers Veröffentlichungen und die Grundzüge seines Denkens allenthalben sehr umstritten sind, ist es für uns besonders wichtig zu sehen, daß Kuhn ihn und Sartre große Strecken weit in einer Linie sieht. Das will besagen, daß sein Urteil über den Freiburger Existentialphilosophen ziemlich negativ ist. „Sartre ist seinen deutschen Vorläufern so sehr verpflichtet, daß man seine Philosophie als eine geistreiche und originelle Umwandlung und Aneignung von Gedanken Heideggers beschreiben könnte" (S. 27). Oder „Heideggers Welt schließt sich um den Menschen wie ein Gefängnis, aber so, daß es im Grunde eine Selbstgefangennahme ist, die er duldet" (S. 48). „Heideggers Analysen basieren durchgängig auf der Erfahrung der Entfremdung und Verneinung des Kosmos" (S. 61). Den Vorwurf des Atheismus richtet das Buch wiederum zuerst gegen Sartre. Aber auch von Heidegger heißt es: „Dennoch kann man sich nur schwer vorstellen, wie Gott gründlicher vom menschlichen Gesichtskreis ausgeschlossen werden könnte, als dies in Sein und Zeit geschieht" (S. 151).

Auch die Gefahr eines „an Solipsismus grenzenden subjektiven Idealismus" wird angemeldet (S. 144). Kuhn stellt dabei aber fest, daß sich Heidegger nicht entscheidet, sondern zwischen Idealismus und Realismus in der Schwebe bleibt. Er hat auch ein Auge für den „anderen" Heidegger, der bereits in ‚Sein und Zeit' anklingt und später die Vorhand gewinnt. „In Heideggers späteren Schriften gewinnt die Idee des Seins an Bedeutung, obwohl nicht an Deutlichkeit. Sie überwältigt schließlich die von Kierkegaard übernommenen Gedankenele-

mente, und Existenz und Wissen stellen sich nunmehr als eine „Lichtung im Sein dar. Vorsokratisches Gedankengut vereinigt sich mit Hölderlins neuheidnischer Eschatologie, und damit verblassen Angst und Krisis" (S. 153).

Auch Sartre bleibt seiner ursprünglichen Position nicht treu. Der Autor meint, auch er kehre, wenn auch nicht über Hölderlin, wie Heidegger, zu Hegel zurück. Beide, Heidegger und Sartre, „verbauen sich damit den Weg zum Verständnis der Geschichte als des Übungsfeldes und der Probe menschlicher Freiheit" (S. 166).

Wenn wir auch des Verfassers eigenen Grundriß einer von der christlichen Existenz her belebten Philosophie — vor allem wegen des ungeklärten Begriffs eines ‚philosophischen' Glaubens — als unzulänglich betrachten müssen, so sind wir ihm für seine offenen Worte zur existentiellen Modephilosophie doch dankbar. Sie werden in der Auseinandersetzung mit der Existenz-(und Existential-)philosophie unbedingt beachtet werden müssen.

2. Auch Hans Pfeil geht mit den Existenz- bzw. Existentialphilosophen streng ins Gericht. Wie Kuhn alle auf den gemeinsamen Nenner der Existenzphilosophie brachte, so Pfeil auf jenen der Existentialphilosophie. Inhaltlich meinen sie unter diesen verschiedenen Begriffswörtern ungefähr dasselbe.

Das Büchlein behandelt vor allem das, was Heidegger, Jaspers und Sartre gemeinsam haben, und das ist nach dem Verfasser erstaunlich viel: das Wichtigste und Wesentlichste. Er anerkennt sie als schöpferische Denker, ihre Philosophie gehört zu den „repräsentativsten Erscheinungen des philosophischen Denkens" (S. 11). Es wird darauf hingewiesen, „daß dem ursprünglichsten Anliegen des Existentialismus, der Rettung des konkreten Menschen und dem Appell an ihn, nicht einfach ‚da zu sein' und ein Leben der Uneigentlichkeit und der Alltäglichkeit zu führen, sondern vom bloßen Dasein zu einem erfüllten menschlichen Sein, zur ‚Existenz' vorzustoßen, die Zustimmung nicht versagt werden kann, sofern von den besonderen Aussagen über Dasein und Existenz vorerst abgesehen wird" (S. 51).

Aber diese besonderen Aussagen führen zum Nihilismus. Das Dasein ist nach ihnen wesenlos und wert-los. Im reinen Dynamismus zerfließt das Sein. Wo Transzendenz zugelassen wird, ist es keine wahrhafte Transzendenz, weil sie sich entweder jedem Ergreifen entzieht oder aber weltimmanent ist. „Es ist ein reiner essenzloser, ateleologischer Dynamismus ... ein Aufruf zum Laufen, aber zum Laufen ins Leere und zum Laufen für nichts" (S. 55). Es ist Formalismus, vor allem ethischer, und schrankenloser Subjektivismus.

Die Existentialisten haben zwar das Elend des Menschen erkannt, verkennen aber seine Größe, seine ichhafte geistige Fähigkeit, seine personale Struktur, das Wesen seiner Freiheit und Würde, sein Verhältnis zur Welt und seine Bezogenheit zu einem objektiven Ordo von Wahrheit und Werten, seinen Ursprung und seine Begrenzung in Gott.

Die Schrift ist geeignet, weitere Kreise in die Art des existentialphilosophischen Denkens einzuführen. Ihr geringer Umfang hat es dem Verfasser aber unmöglich gemacht, auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen „existentialistischen" Systemen — soweit von System die Rede sein kann — einzugehen. Diese Unterschiede sind größer, als man hier ersehen kann, vor allem in der Frage nach dem Sein.

3. Eine Fülle anregender Gedanken bietet das Büchlein Siebers'. Da es aber den Begriff des Existentialismus außergewöhnlich weit spannt und außerdem auf engem Raum geschichtlich oft sehr weit ausholt, so blieb für eine systematische Stellungnahme zur heutigen Existenzphilosophie, etwa eines Heidegger, Sartre oder Jaspers, nur noch wenig übrig.

G. F. Klenk S. J.

## Selbstbiographien

**Deutsche und antike Welt.** Lebenserinnerungen von Ludwig Curtius. (531 S.) Stuttgart 1950. Deutsche Verlags-Anstalt. Gebunden DM 16.80.

Das sind nicht Erinnerungen eines in seinem Fach versponnenen Gelehrten, das sind Memoiren großen Stils, die in dem Rahmen des eigenen Lebens das Spiegelbild einer von ungeheuren Erschütterungen erfüllten Zeit einfangen. Der Verfasser, ein Archäologe von internationalem Ruf, zugleich ein vornehmer, im Kampf bewährter Charakter, hat in Natur und Kunst viel Schönes erlebt, von dem er geistvoll, auch unterhaltsam zu erzählen weiß. Deutschland, Österreich, Italien, Griechenland, Kleinasien und Bosporus ziehen in anschaulichen Schilderungen am Auge des Lesers vorüber. Die Begegnung mit vielen bedeutenden Menschen gibt ihm Gelegenheit, in wahrer Meisterschaft ihr Charakterbild und Schicksal mit wenigen Strichen zu zeichnen. An allen geistigen Strömungen in Philosophie und Dichtung nimmt er regen Anteil. Den Ideen und dem Kreise Friedrich Naumanns zugehörig, zeigt er offenen Blick auch für die schweren sozialen und politischen Fragen seiner Zeit, wie er anderseits, ergriffen von der „wunderbaren Polyphonie des europäischen Geistes" (346), aus innerster Seele dem Nationalsozialismus widerstrebt. Wohltuend wirkt die Ehrfurcht, mit der er Men-

schen und Dingen gegenübersteht und nach einem gerechten, abgewogenen Urteil trachtet.

Wie der Verfasser selbst gesteht, war ihm die Wissenschaft „nicht Selbstzweck, sondern Mittel, in einer ‚schönen Welt' zu leben" (458). Diese vorwiegend ästhetische Weltanschauung, die das Bekenntnis zu Humanismus und Klassik einschließt, bestimmt sein Verhalten zum Leben überhaupt. Aber zugleich empfindet er sich als „tief katholisch" (383). Wie die dionysisch-apollinische Weltanschauung mit der katholischen vereinbar sein könnte, darüber ist ein Schleier gebreitet. Der Verfasser spricht wiederholt von seiner antinomischen Natur und daß er sich durch sein eigenes Wesen „verbarrikadiert" gefunden habe (384). Es ist, als ob die zwei Seelen seines Vorbildes Goethe auch sein Anteil wären und nur eine leise Resignation, aber keine befreiende Entscheidung gestatteten. Die Frucht dieser ungelösten Zwiespältigkeit ist der Hauch von Trauer, der sich deutlich wahrnehmbar durch das ganze Buch hindurchzieht. Man möchte wünschen, daß dieses reiche Leben, das so viel Schönes schauen durfte, aber auch schon früh sich der Hinfälligkeit alles Irdischen bewußt wurde, mehr von der Gewalt jener Liebe erhellt und erwärmt würde, die nach den Worten des großen christlichen Humanisten Dante still und einig im Kreis die Sonne führt und alle Sterne.

M. Pribilla S. J.

**Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis.** Von Alfred Döblin. (480 S.) Frankfurt, J. Knecht. Leinen DM 12.—.

Man kann dieses neue und ungewöhnliche Bekenntnisbuch Döblins, das sein Werk „Der unsterbliche Mensch" auf einer persönlicheren Ebene fortführt und gleichzeitig seine eigentlichen Grundlagen aufdeckt, nur mit tiefer Erschütterung und innerer Anteilnahme lesen. Sein Geheimnis liegt darin, daß man das Wehen und Wirken der Gnade ganz lebendig verspürt. Es ist ohne Zweifel die Rede von der „Schicksalsreise" des Dichters Döblin und seiner Familie, aber je länger man liest, desto mehr kommt es einem zum Bewußtsein, daß es um die Schicksalsreise des Menschen unserer Zeit geht und daß uns dieses Buch vor eine persönliche Entscheidung stellt, um die wir nicht herumkommen, weil sie für uns und unsere Zeit schicksalhaft ist. Die Schicksalsreise des Emigranten beginnt Mai 1940 mit der Flucht vor den Deutschen aus Paris. Eine wahrhaft abenteuerliche Flucht. Sie führt über Südfrankreich, Spanien, Portugal nach Hollywood in Nordamerika und von dort nach Kriegsende wieder zurück nach Frankreich und Deutschland. Das alles wäre vielleicht noch nichts Besonderes, würde nicht diese Reise auch den Menschen innerlich umwandeln und damit symbolhafte Bedeutung gewinnen: für den Menschen unserer Zeit auf der Flucht! Es bricht hier nicht nur äußerlich eine Welt zusammen, sondern auch im Innern. Und es wird eine neue geboren!

Wie deutlich wird in diesem Buch das Unheimliche, Dämonische der menschlichen Situation in unserer Zeit. Es ist eine Reise „zwischen Himmel und Erde", ein „irdisch-überirdisches Abenteuer", das einen „nicht nur realen Charakter" hat. Alles wird Transparent. Von „Zufällen", Zeichen und Winken aus einer anderen Welt zeigt sich alles erfüllt. Döblin fühlt sich „wie von einem inneren Auftrag berührt". Er zieht das Fazit seines Lebens und seiner Zeit. Er ringt um einen Sinn. Kleist, Hölderlin, Dostojewski, Nietzsche, Marx, Freud: das alles hält nicht mehr stand! Immer deutlicher schiebt sich das Kreuz Christi in den Mittelpunkt. Und hier wird endlich nach langem Suchen und inneren Ringen das Heil erkannt.

Der beschrittene Weg wird in der Konversion zu Ende gegangen. Aber: „Mein Weg konnte nicht nur meiner sein. Bestimmt war er auch der Weg vieler anderer. Ich war nicht nur Schriftsteller, um mich selber aufzuklären. Ich hatte auch die Pflicht zu sprechen" (376). So drängt es Döblin nun immer mehr, auch anderen den Weg der Rettung aus der Katastrophe zu zeigen. Er fordert eine „neue, bessere Aufklärung", die in umgekehrter Richtung zu der früheren verläuft, an deren Ende ja die Katastrophe steht, weil sie dem Menschen statt Klärung eher Dunkel gebracht hat. So endet dieses aufrüttelnde Buch mit einem beschwörenden Ruf zur Innerlichkeit und einer neuen „Frömmigkeit". Werden wir, wird unsere Zeit diesen Ruf aufnehmen? Döblins „Schicksalsreise" ist wirklich einmal ein Buch, „das man gelesen haben sollte", weil es an uns und unserer Zeit eine Aufgabe zu erfüllen hat.

H. Gorski S. J.

**Zwischen Demokratie und Diktatur.** Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches (1919—1944). Von Prälat Professor D. Dr. Georg Schreiber. (150 S.) Münster 1949, Regensberg. Geb. DM 5.—.

Die Erwartung, von einem in das mannigfach verzweigte Ringen um die Weltanschauung und das Christentum so eng verbundenen Mann manche wertvolle Aufschlüsse zu erlangen, wird nicht getäuscht. Die persönlichen Erinnerungen werfen manches klärende, verdunkelnde, aber meist versöhnende Licht auf viele Einzelpersönlichkeiten (z. B. Haushofer). Der Kampf um das Reichskonkordat, der während der Weimarer Republik ausgefochten wurde, erscheint in seinen vielen Verwicklungen so recht als Beispiel einer Politik, die wegen ihrer Zerfahrenheit, Unentschiedenheit und dem Mangel an Sicht für das Ganze schließlich reif wurde, vom Nationalsozialismus gestürzt zu werden.

H. Becher S. J.

## Frauenromane

Ruth Schaumann ist eine begnadete Dichterin. Alles, was sie angreift, verdichtet sich unter ihren schreibenden Händen zu einer Wirklichkeit voll hintergründigen Lebens. In „Der schwarze Valtin und die weiße Osanna“[1] läßt sie den Köhler Valtin Betz einem jungen Schreiber sein eigenes Leben diktieren. Wald, Heimat, Liebe und Treue, Tragik und der endliche Sieg des Guten bilden den Inhalt. Kristallklar sind die Gestalten geformt, im Guten wie im Schlechten, und am Ende bleibt die Ergriffenheit wie nach einer Stunde der Weihe. Freilich, wenn Frauen schreiben, besteht leicht Gefahr, daß auch ihre kraftgeladenen Männergestalten die Züge der Frau tragen. Diese Gefahr hat auch Ruth Schaumann nicht gänzlich gebannt.

Franziska Rademaker hat uns acht Novellen geschenkt, über denen der weite Himmel des Niederrheins steht. „Am scheidenden Rhein“[2] heißen diese Erzählungen von Fischern und Gärtnern, Heimat und Heimweh, Kind und Liebe. Sie tragen den Stempel des Echten und könnten, so wie sie sind, am Abend in Spinnstuben oder am Kamin vom Volke erzählt worden sein. Franziska Rademaker schreibt vom Volke für das Herz des Volkes, und das ist viel.

Zwei holländische Frauen, F. de Clerq Zubli und A. C. Bordewijk-Roepman, haben einen Roman geschrieben, über den einiges zu sagen wäre. Viel Lobendes: Die Geschichte dieses Mädchen Helen aus der Nachkriegszeit nach dem zweiten Weltkrieg ist warm und anrührend geschrieben. Zwischen den Eltern mit ihren veralteten, überholten Ansichten sucht ihr Herz die Wahrheit, unterstützt von ihrem Bruder Nick, der mit großer Zartheit und ebenso großer Bestimmtheit ihr den Weg zur selbständigen Persönlichkeit zeigt. „Ein Herz sucht die Wahrheit“[3] und diese Wahrheit ist in ihrem Herzen. Damit kommen wir zur Problematik dieses Buches. Gib deinem Herzen recht, dieser Satz ist für den Christen belastet, da der Christ weiß, daß das Herz eine recht trügerische Sache ist. Wir können doch auf keinen Fall bejahen, daß man diesem Herzen folgen muß, auch dann, wenn dieses Herz, wie es bei Tante Helen ist, dort liebt, wo kraft göttlichen Gesetzes Liebe vor verschlossenen Toren Halt machen muß. Dieses Buch ist gefährlich — weil es so schön ist.

G. Wolf S. J.

[1] Der schwarze Valtin und die weiße Osanna. Von Ruth Schaumann. (185 S.) Speyer, Pilger-Verlag.

[2] Am scheidenden Rhein. Von Franziska Rademaker. (141 S.) Emmerich, Niederrheinische Verlagsanstalt.

[3] Ein Herz sucht die Wahrheit. Von F. de Clerq Zubli und A. C. Bordenwijk-Roepman. (310 S.) Kempen, Thomas-Verlag.

**Die Hamerincks.** Von Illa Andreae. (320 S.) Horstmar und Münster, Montanus Verlag.

Illa Andreae ist uns keine Unbekannte. Die Familie und das Schicksal von Familien ist ihr, die selbst Mutter von sieben Kindern ist, das unerschöpfliche Thema ihrer Bücher. Hat sie in dem großen Werk „Das Geheimnis der Unruhe“ die Entwicklung eines Geschlechtes durch die Jahrhunderte verfolgt, so schenkt sie uns in dem neuen Band einen feinnervigen Gesellschaftsroman. In der Mitte steht die zarte Anthrin, die dem Ältesten und Erben Christoph angetraut wird. Nach dem Tode Christophs wirbt Rütger, Schauspieler und Outsider des Geschlechtes um sie, doch ohne Erfolg. Clemens, der vitalste und gesündeste der Hamerincks, führt sie endlich als seine Frau heim. Adel und Bauern, Bürger und Prälaten — alles in dem Buch quillt über von echtestem Leben. Diesen Roman schrieb eine Frau, die als Mutter um das Geheimnis des Lebens weiß und es als Künstlerin zu gestalten vermag.

G. Wolf S. J.

**Das enterbte Herz.** Roman. Von Paule Regnier. (269 S.) Heidelberg, Kerle. Ganzleinen DM 7.80.

Der Arzt Michael und seine Frau Adelaide leben in einer kinderlosen, aber ungetrübt glücklichen Ehe. Ein Erholungsurlaub führt beide fast durch Zufall zu P. Athanasius, einem Schulfreunde Michaels, der in der Abtei Evolayne Benediktiner geworden war. Wenn ihnen vorher das Religiöse Randgebiet des Lebens war, so tritt hier Gott in die Mitte ihrer Gedanken. Nach reiflicher Prüfung und sachkundiger Führung entschließen sich beide freiwillig, ihr ferneres Leben Gott zu weihen — er als Mönch, sie als Nonne unter der Regel des hl. Benedikt. Während Michael im Kloster die Erfüllung seines Lebens findet und Priester wird, erkennt Adelaide, daß ihr Schritt falsch war. Sie tritt aus und sieht ihr Herz durch Michaels neuen Beruf „enterbt“. Nach vielen Wanderungen ihres liebefordernden unruhigen Herzens zerstört sie vor den Toren der Abtei Evolayne ihr eigenes Leben und fast noch den Glauben und das Leben ihres Mannes. Ein gewaltiger Vorwurf zu einem Roman, in einer großen Linie gelöst. Kein billiges Machwerk wie die übrigen Priester-, Kitsch- und Kolportage-Romane. Nicht umsonst erhielt die Verfasserin für ihr Werk die höchste französische Auszeichnung, den Preis der Académie française.

Hier wird sichtbar, was die Tragik in das Menschenleben bringt: Gott, der fordert und der Mensch, dessen Herz einen Menschen mehr liebt als Gott oder liebt „als Gott“. Ein großer Roman.

G. Wolf S. J.



1950 K 4492

hB 1. Vj. 50/51
1950 K 2781.

# STIMMEN DER ZEIT

## MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Oktober 1950

AUS DEM INHALT


| | |
|---|---|
| *F. Hillig* | Die Frau in den Sternen |
| *A. Brunner* | Christentum und Religion |
| *I. Zeiger* | Um die Rettung der Ehe |
| *H. Schade* | Ars Sacra — Ars Profana |
| *M. Rondet* | Die Dramen Gabriel Marcels |
| *W. Götze* | Umkämpfte Funkorchester |
| *W. Barzel* | Oberammergauer Dramaturgie |


147. BAND 76. JAHRGANG 1950/51 1. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Gh 2449

# INHALT


Die Frau in den Sternen . . . . . 1
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Ist das Christentum eine Religion? . . . . . 8
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Um die Rettung der Ehe . . . . . 20
Von Ivo Zeiger, Kronberg/Taunus, Gartenstraße 1

Liturgische Erneuerung im Protestantismus . . . . . 27
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Ars Sacra — Ars Profana . . . . . 36
Von Herbert Schade, München, Veterinärstraße 9

Die Dramen Gabriel Marcels . . . . . 42
Von Michel Rondet, Paris, Rue de Grenelle 42

Umkämpfte Funkorchester . . . . . 48
Von Willibald Götze, München, Rundfunkplatz 1

Zeitbericht . . . . . 54

Zwei katholische Weltkongresse . . . . . 62
Von Peter Hornung, Paray le Monial, Maison La Colombière

Oberammergauer Dramaturgie . . . . . 65
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Medizin — Philosophie — Theologie . . . . . 68
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Vergil, Vater der Gegenwart . . . . . 71
Von Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloisiuskolleg

Russische Geschichte und andere Buchbesprechungen . . . . . 74



STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München). / Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei 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.

# STIMMEN DER ZEIT

## MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

November 1950

AUS DEM INHALT


| | |
|---|---|
| *A. Brunner* | Gottesglaube der Primitiven |
| *H. Thurn* | Psychologie und Erziehung |
| *E. Lüders* | A. Camus, „Die Pest“ |
| *P. Roth* | UNESCO |
| *H. Jansen Cron* | Schwedische Reise |
| *W. Barzel* | Die Menschenschleuder |
| *F. Kempf* | Görresgesellschaft heute |



147. BAND 76. JAHRGANG 1950/51 2. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

# INHALT

UNESCO . . . . . 81
Von Paul Roth, Konz bei Trier, Wiltingerstraße 52

Vom Gottesglauben primitiver Völker . . . . . 94
Von August Brunner, München, Veterinärstraße 9

Alles oder nichts. Zur Weltansicht Albert Camus' . . . . . 105
Von E. M. Lüders, Göttingen, Wagnerstraße 4

Analytische Psychologie und Erziehung . . . . . 117
Von Hubert Thurn, München, Veterinärstraße 9

Schweden. Bericht einer Reise . . . . . 129
Von Heinrich Jansen Cron, Köln, Stolzestraße 1 a

Zeitbericht . . . . . 137

Jesuitische Erziehungsarbeit . . . . . 144
Von Karl Erlinghagen, Bonn, Hofgartenstraße 3

Die Görresgesellschaft heute . . . . . 146
Von Friedrich Kempf, Rom 101, Piazza Della Pilotta 4, Università Gregoriana

Historische Katastrophen im Sonnensystem? . . . . . 149
Von Gerhard Miczaika, Landessternwarte Königstuhl bei Heidelberg

Die Menschenschleuder . . . . . 152
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen und andere Besprechungen . . . . . 154

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München). / Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei 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.

# STIMMEN DER ZEIT

## MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

**Dezember 1950**

AUS DEM INHALT


| | |
|---|---|
| *F. Hillig* | Rompilger 1950 |
| *O. Simmel* | Das neue Dogma |
| *H. Rahner* | Zur Enzyklika „Humani generis" |
| *J. David* | Familienzulagen in aller Welt |
| *F. Emmel* | Ein Jahrtausend Mysterienspiele |
| *H. Becher* | E. Langgässer |
| * * * | Brief aus Caux |



147. BAND 76. JAHRGANG 1950/51 3. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

# INHALT

Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyklika ‚Humani generis' . . . 161
Von Hugo Rahner, Innsbruck, Tschurtschenthalerstraße 7

Die Verkündigung des Mariendogmas. Ein Wort der Kirche zum ökumenischen Gespräch . . . . . 172
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Rompilger 1950 . . . . . 179
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Familienzulagen in aller Welt . . . . . 188
Von Jakob David, Zürich, Auf der Mauer 13

Ein Jahrtausend Mysterienspiele . . . . . 196
Felix Emmel, Göttingen, Reinhäuser Landstraße 57

Ludwig von Pastors Tagebücher — Briefe — Erinnerungen . . . . 201
Von Willy Schreckenberg, Heidelberg, Steubenstraße 11

Zeitbericht . . . . . 211

Mariendogma und Una-Sancta-Bewegung . . . . . 216
Von Max Pribilla, München, Veterinärstraße 9

Philosophentagungen im Herbst 1950 . . . . . 219
Von Johann B. Lotz, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Nicolai Hartmann und sein Werk . . . . . 222
Von Johann B. Lotz, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Elisabeth Langgässer . . . . . 223
Von Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg

Jugend über Jugendbewegung . . . . . 226
Von Karl Erlinghagen, Bonn, Hofgartenstraße 3

Brief aus Caux . . . . . 227

Sowjetalltag 1950 — Leserbriefe aus Moskauer Zeitungen . . . . . 229

Buchbesprechungen: Theologie, Literatur, Romane . . . . . 231

Weihnachtsbücherschau . . . . . 235

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München). / Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei 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. **Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Bücher zur Besprechung, Tauschexemplare u. a. (mit Ausnahme von Anzeigen) sind nur an die Schriftleitung: München 22, Veterinärstraße 9 zu senden.**

DM 6.- 1950 K 4623

# STIMMEN DER ZEIT

## MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Januar 1951

AUS DEM INHALT


| | |
|---|---|
| *M. Pribilla* | Kirche zwischen Ost und West |
| *E. v. Hippel* | Vereinigte Staaten von Europa |
| *R. Leder* | Stern der Ungeborenen |
| *W. Barzel* | „Wir sind Utopia“ |
| *G. Trapp* | Um das „Wahrheitsserum“ |
| *A. v. d. Heydte* | Wege zur Europa-Föderation |
| *N. Gurjew* | Auf Sternsuche im Pamirgebiet |


147. BAND 76. JAHRGANG 1950/51 4. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

# INHALT

Die Kirche zwischen Ost und West . . . . . 241
Von Max Pribilla, München, Veterinärstraße 9

Die Vereinigten Staaten von Europa als Rechtsproblem . . . . . 253
Von Ernst von Hippel, Mehlem/Rhein, Mainzer Straße 119

Wege zur europäischen Föderation . . . . . 264
Von Friedrich August Freiherr von der Heydte, Landshut (Bayern), Fuettererstraße 49

Stern der Ungeborenen. Zum letzten Roman von Franz Werfel . . . 271
Von Rudolf Leder, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30/31

Auf Sternensuche im Pamirgebiet . . . . . 280
Von Nikolaus Gurjew, München-Perlach, Sandgrubenweg, Villa Schöpf

Um das „Wahrheitsserum". Zur Frage der Narkoanalyse . . . . . 289
Von Georg Trapp, Pullach bei München, Berchmanskolleg

„Wir sind Utopia" . . . . . 295
Von Werner Barzel, München, Veterinärstraße 9

Zeitbericht . . . . . 301

Der Fels . . . . . 307
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Zur Frage der Abendmesse . . . . . 311
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Jakob Burckhardt . . . . . 314
Von Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg

Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte und andere Buchbesprechungen . . . . . 315

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München). / Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei 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. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Bücher zur Besprechung, Tauschexemplare u. a. (mit Ausnahme von Anzeigen) sind nur an die Schriftleitung: München 22, Veterinärstraße 9 zu senden.

6. MAI 1960
29. JUNI 1960
8. DEZ. 1960
-6. FEB. 1961
10. MAI 1962
12. JULI 1962
22. NOV. 1962
24. MAI 1963
16. AUG. 1963
13. OKT. 1965
20. SEP. 1966
27. JULI 1967
-4. 9. 6[illegible]
11. 9. 6[illegible]
17. NOV. 19[illegible]
3. MAI 1968
21. JUNI 1969
16. MAI 1973
19. JUNI 1974
22. JAN. 1976
12. APR. 1976
3. DEZ. 1980
13. JAN. 1982
6. April 1983

5. 80