N12<519432987 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

148. BAND

1950/1951

VERLAG HERDER FREIBURG



Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Gh 2449.

Inhalt des einhundertachtundvierzigsten Bandes

Seite

Barzel, Neues Presseapostolat* 145
— Der Geist des Fußballspiels 197
— Probleme christlicher Filmkritik* 307
— Die Cocktail Party und das intellektuelle Theater 358
Becher, Versuch über Rilke 341
Böer, Marienfilme* 461
Brändle, Leitmotive der Bibel* 148
Brunner, Die Rückkehr der Gespenster 91
— Friedrich Dessauer und die Technik* 384
— Der eifersüchtige Gott 401
Dumoulin, Mit buddhistischen Bonzen 204
Erlinghagen, Schülerselbstverwaltung* 67
Falk, Deutsche Heimat im Osten* 62
— Die neue sowjetische Oberschicht* 142
— Eine russische Untergrundbewegung* 231
— Parteigebuudener Atheismus* 305
Friedrichs, Aus dem Berliner Schulkampf 446
Fürst, Staatswissenschaften und Theologie* 223
Grenzmann, Die Überwindung des Nihilismus 241
Gruber, Die St.-Lukas-Ärzte-Gilden in Deutschland* 65
Gurjew, Geheime Bruderschaften im bolschewistischen Rußland . . 332 428
Haas, Naturwissenschaft und Naturphilosophie (Buchbericht) 391 470
Häring, Mitbestimmung und Mitbeteiligung als Wege zur Entproletarisierung 102
Heer, Die Wiedergeburt des Vaters 321
Hillig, François Mauriac* 70
— Lebendige Liturgie* 227
— Religiöse Schriften (Buchbericht) 313
— Die Flügel der Freiheit 352
— Georges Bernanos 436
Jägy, Aus der Geschichte der Kirche (Buchbericht) 151
Jaksch, Pfingstgeist heute. Flanderns Hilfswerk für Deutschland* 140
K., Stimmen um Caux* 388
Kempf, Aufgang Europas 81
Klenk, Sizilien 188
— Das Sein und die Dichter 419
Koch, Im Dienste der Heiligen Schrift (Buchbericht) 74
— Ein Meisterwerk des Barock* 389
Leder, Christus und Israel 34
Lotz, Ist christliche Existenzphilosophie möglich? 183
Löwenstein, zu, Demokratie als Aufgabe 12
Lüders, Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur . . . 23
Nostitz, v., André Gide 173
Pribilla, Schlange und Taube 161
Roth, Utopien als Spiegelbild ihrer Zeit 43
— Die Volkshochschulen in Deutschland 287
Semmelroth, Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche 1
Siegmund, Alexis Carrel als Zeuge für Lourdes 270
— Wunderheilungen im Lichte der modernen Heilkunde 366
— Wunderheilung und Natur 410
Simmel, Jugend über Glaubensfragen* 72
— Evangelische Akademie* 146
— Anthroposophie und Christentum 256
— Mariä Himmelfahrt als Frage der Tradition* 381
— Unser Weg zu Gott* 467
Smeth, de, Literatur im Sowjetstaat 126
Thurn, Psychodiagnostik 114
— Bedrohte Jugend — drohende Jugend (Buchbericht) 220
— Psychohygiene 277
— Spiel und seelische Heilung* 463
Vries, de, „Konzentrationsklöster" in Böhmen-Mähren* 311
Wolf, Heile und unheile Welt* 469
Zeitbericht 54 133 213 301 374 453

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

1. RELIGION, CHRISTENTUM, KIRCHE, THEOLOGIE

August Brunner, Der eifersüchtige Gott 401
Anton Koch, Im Dienste der Heiligen Schrift (Buchbericht) 74
Max Brändle, Leitmotive der Bibel 148
Franz Hillig, Die Flügel der Freiheit 352
Rudolf Leder, Christus und Israel. Franz Werfels Deutung des jüdischen Schicksals 34
Friedrich Jägy, Aus der Geschichte der Kirche (Buchbericht) . . . 151
Otto Semmelroth, Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche . . . 1
Oskar Simmel, Mariä Himmelfahrt als Frage der Tradition 381
Ludwig Böer, Marienfilme 461
Franz Hillig, Lebendige Liturgie 227
Oskar Simmel, Anthroposophie und Christentum 256
Heinrich Dumoulin, Mit buddhistischen Bonzen 204
Oskar Simmel, Evangelische Akademie 146
K., Stimmen um Caux 388
Werner Barzel, Neues Presseapostolat 145
Josef Jaksch, Pfingstgeist heute. Flanderns Hilfswerk für Deutschland 140
Franz Hillig, Religiöse Schriften (Buchbericht) 313
Oskar Simmel, Unser Weg zu Gott 467

2. PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZIN, NATURWISSENSCHAFT, TECHNIK

Johann B. Lotz, Ist christliche Existenzphilosophie möglich? . . . 183
August Brunner, Die Rückkehr der Gespenster 91
Hubert Thurn, Psychodiagnostik 114
— Psychohygiene 277
— Spiel und seelische Heilung 463
Georg Siegmund, A. Carrel als Zeuge für Lourdes 270
— Wunderheilungen im Lichte der modernen Heilkunde 366
— Wunderheilung und Natur 410
Gratian Gruber, Die St.-Lukas-Ärzte-Gilden in Deutschland . . . 65
Adolf Haas, Naturwissenschaft und Naturphilosophie (Buchbericht) 391, 470
August Brunner, Friedrich Dessauer und die Technik 384

3. GEISTESGESCHICHTE, ZEITGESCHICHTE

Wilhelm Kempf, Aufgang Europas. Zu Friedrich Heers gleichnamigem Buch 81
Friedrich Heer, Die Wiedergeburt des Vaters 321
G. Friedrich Klenk, Sizilien 188

Nikolaus Gurjew, Geheime Bruderschaften im bolschewistischen Rußland 332, 428
Heinrich Falk, Eine russische Untergrundbewegung? 231
— Die neue sowjetische Oberschicht 142
— Parteigebundener Atheismus 305
Wilhelm de Vries, Konzentrationsklöster in Böhmen-Mähren . . . 311
Heinrich Falk, Deutsche Heimat im Osten 62

4. SOZIOLOGIE, MENSCH UND GEMEINSCHAFT

Bernhard Häring, Mitbestimmung und Mitbeteiligung als Wege zur Entproletarisierung 102
Felix zu Löwenstein, Demokratie als Aufgabe 12
G. Friedrich Klenk, Christentum und Demokratie 80
Reinhard Fürst, Staatswissenschaften und Theologie 223
Max Pribilla, Schlange und Taube 161

5. LITERATUR, THEATER, KUNST, FILM

E. M. Lüders, Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur . . . . . , 23
Wilhelm Grenzmann, Die Überwindung des Nihilismus 241
Paul Roth, Utopien als Spiegelbild ihrer Zeit 43
G. Friedrich Klenk, Das Sein und die Dichter. Zu Heideggers Hölderlin-Auslegung 419
Oswalt von Nostitz, André Gide 173
Franz Hillig, François Mauriac 70
— Georges Bernanos 436
Hubert Becher, Versuch über Rilke 341
M. F. de Smeth, Literatur im Sowjetstaat 126
Georg Wolf, Heile und unheile Welt. Gedanken zu zwei Romanen . . 469
Werner Barzel, Die Cocktail Party und das intellektuelle Theater . . 358
— Probleme christlicher Filmkritik 307
Ludwig Böer, Marienfilme 461
Anton Koch, Ein Meisterwerk des Barock 389

6. BILDUNG UND ERZIEHUNG, JUGENDFRAGEN

Paul Roth, Die Volkshochschulen in Deutschland 287
Werner Barzel, Der Geist des Fußballspiels 197
Karl Erlinghagen, Schülerselbstverwaltung 67
Peter Friedrichs, Aus dem Berliner Schulkampf 446
Hubert Thurn, Bedrohte Jugend — Drohende Jugend (Buchbericht) 220
Oskar Simmel, Jugend über Glaubensfragen 72

Zeitbericht im Überblick

Länder: Afrika 136 — Asien 301 — Australien 215 — Belgisch-Kongo 302 — China 134 f. — Frankreich 304, 377, 379 — Indien 374 — Indonesien 214 — Irak 376 — Italien 58, 454 — Japan 379 — Kanada 138 — Korea 133 — Libanon 376 — Malaya 215 — Osteuropa 59, 60, 459 — Palästina 303 — Polen 216 — Rußland 60, 137, 217, 303, 460 — Siam 301 — Spanien 57 — Tschechoslovakei 217 — Ungarn 460 — USA 54—56, 218.

Katholische Kirche: Päpstliche Diplomatie 213 — Papstworte zur Weltmission 458 — Weltmission und Fünfte Kolonnen 457 — Kalenderreform 61 — Sonntagserneuerung 378 — Katholischer Akademikerverband 453 — Katholik und Menschenrechte 453 — China 134 f. — Frankreich 304 (Bischofsversammlung) 377 (Paroisse Universitaire) — Indonesien 214 — Irak 376 — Palästina 303 — Rußland 217 — Ungarn 460 — USA 218 (Konversionen) — Jesuitenorden 379 (in Frankreich) 379 (in Japan) 59 (in Osteuropa) 55 (in USA) 380 (wissenschaftliche Arbeit).

Christliche Kirchen: Deutschland 139 (evangelisches Hilfswerk) 456 (Laientagung in Bad Boll) 456 (interkonfessionelle Spannungen) 60 (theologische Ausbildung in Ostdeutschland) — USA-Protestantismus 54 — Orthodoxe Kirche und Stalin 60.

Soziales: aus Frankreich 379 (Ordenstätigkeit) — Italien 58 (Lage) 454 (Bubenstädte) — Kanada 138 (Kinderbeihilfen) — Rußland 137 (Großkolchosen) 303 (Lebenshaltung) 460 (Studienreise) — Christliche Gewerkschaftsbewegung 59 — Menschenrechte 453 — Jugend 377 (Europas) 455 (Deutschlands).

Kulturfragen: Buchaustausch 138 — Buch im Geisteskampf (Borromäusverein) 139 — Film in Zahlen 219 — Internationale Filmzeitschrift 218 — Kalenderreform 61 — marxistische Kultur 216 — weibliche Soldaten 217.

Buchbesprechungsgruppen

Bibelliteratur 74 (Buchbericht) — Bildung und Erziehung 155, 220 (Buchbericht) — Biographien 77, 238 (Albert Schweitzer) 473 (Pius XII.) — Danteliteratur 478 — Frauenfragen 479 — Graphologie 320 — Kirchengeschichte 151 (Buchbericht) 393 (Jesuitica) — Literatur(geschichte) 237, 398 — Naturwissenschaften und Naturphilosophie 390, 470 (Buchbericht) — Ostkirche 157 — Philosophie, Weltanschauung 154, 233, 475 — Protestantische Theologie 474 — Psychologie 79, 318, 477 — Reisebeschreibungen 479 — Religiöse Schriften 313 (Buchbericht) 473 — Schöne Literatur 78, 158, 240, 399 — Soziologie 235 — Theater 238 — Welt- und Geistesgeschichte 395 — Zeitgeschichte 316, 394.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Allgeier, A., Die neue Psalmenübersetzung	74
Allioli-Thieme, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments	75
Althaus, P., Paulus und Luther über den Menschen	474
Alverdes, P., Das Zwiegesicht	160
Ammann, A., Ostslawische Kirchengeschichte	151
Anita, Ich reise nach New York	480
Anteile, s. Heidegger-Festschrift	
Arnold, W., Euer Sohn ... in der Berufswahl	222
Bach, A., Geschichte der deutschen Sprache	237
Ballauf, Th., Das Problem des Lebendigen	471
Balthasar, H. U. v., Die großen Ordensregeln	153
— Der Laie und der Ordensstand	315

	Seite
Bang-Kaub, Der Sonntag in der Seelsorge	379
Bargellini, P., Pastor Angelicus	473
Bartsch, H. W., Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit	475
Barzel, R., Souveränität und Freiheit	235
Bassermann, D., s. Rilke	
Bea, A., Die neue lateinische Psalmenübersetzung	229
Becher, H., Die Jesuiten	394
Beck, J., Meßerklärung	314
Benrath, H., Die Kaiserin Theophano	399
Berghoff, St., Von Petrus bis Pius	152
Bernanos, G., Werke	436
Bertalanffy, L. v., Das biologische Weltbild	471
Bichlmair, G., Christentum, Theosophie und Anthroposophie	256
Bloy, L., Die Armut und die Gier	159
Böckmann, P., Formgeschichte der deutschen Dichtung	236
Boehmer, H., Ignatius von Loyola	393
Böminghaus, E., Meditationen zum Weg der deutschen Kirche	152
Boor-Newald, Geschichte der deutschen Literatur	236
Bopp, L., Warum Pechvogel?	221
— Das ängstliche Kind	221
Brugger, W., Des Petrus letzte Mahnung	75
Brunner, A., Glaube und Erkenntnis	233
Buchberger, M., Eineinhalb Jahrtausend kirchliche Kulturarbeit in Bayern	152
Buchwald, R., Bekennende Dichtung	398
Bugnini, A., De solemni Vigilia Paschali	228
Busemann, A., Geborgenheit und Entwurzelung des jungen Menschen	319
Carlsson, A., s. Rilke	
Carrel, A., Le voyage de Lourdes	273
Cassian, Weisheit der Wüste	315
Chesterton, G. K., Der Neue Don Quijote	79
Collectio Rituum. Deutsches Rituale	230
Collmer, P., Länder, Menschen, Universitäten	157
Cordan, W., Julian der Erleuchtete	79
Dacqué, E., Vermächtnis der Urzeit	391
Daim, W., Umwertung der Psychoanalyse	477
— Handschrift und Existenz	320
Daniel-Rops, H., Geschichte des Gottesvolkes	74
— Jesus der Heiland in seiner Zeit	75
Dante, Die göttliche Komödie	478
Dante-Jahrbuch	478
Der Geist im Gehorsam Christi (Jahrbuch)	453
Desbuquois, G., Die Hoffnung	313
Dessauer, F., Die Teleologie in der Natur	471
— Werke	384 ff.
Die Himmelfahrt Mariens (Mappe)	390
Die leibl. Himmelfahrt Mariens	393
Dörfler, P., Vinzenz von Paul	315
Duméry, H., Die drei Versuchungen des modernen Apostolates	473
Dutil, L., Deine Messe	314
Echter-Bibel	74
Edquist, D., Der Zaubertrank	240
Eger, J., Messe als Mitte	314
Eibl, H., Augustinus	396
Eliot, T. S., Cocktail Party	358
Eucharistiefeier am Sonntag	379
Federn-Meng, Die Psychohygiene	319
Fénelon, Biblische Betrachtungen	314
Fitting, H., Grundzüge der Vererbungslehre	392
Fonseca, L., Geheimnisvolle Rose	400
Från Filosofiens och Forskningens fält	476
Frankl, V. E., Homo patiens	477
Fricke, G., Geschichte der deutschen Dichtung	236
Frisch, M., Tagebuch	239
Friz, K., Die Stimme der Ostkirche	158
Front der Jugend	377
Funke, H., Menschlichkeit als Erziehungsmittel	156
Gabriel, L., Existenzphilosophie	154
Gheorghiu, C. V., 25 Uhr	78
Gide, A., Werke	173
Gmelin, H., Dantes Weltbild	478
Gohde, H., Der achte Tag	469
Grabs, R., Sinngebung des Lebens	238
Gräf, R., Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit	314
Grassi-Uexküll, Th. v., Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften	475
Guardini, R., Deutscher Psalter	74
— Theologische Gebete	314
— Wille und Wahrheit	474
— Gläubiges Dasein	474
Guggenbühl, A., Glücklichere Schweiz	397
Gügler, A., Euer Sohn in der Entwicklungskrise	222
Guillet, J., Thèmes Bibliques	148
Gutzwiller, R., Herr der Herrscher	75
Haecker, Th., Metaphysik des Fühlens	476
Hahn, K. J., s. Rilke	
Hansen, W., Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes	80
Hartmann, M., Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften	472
Hazard, P., Die Herrschaft der Vernunft	397
Hechelmann, A., Leben im Heiligen Geist	313
Heer, F., Aufgang Europas	81
Heidegger — Festschrift	476
Heinisch, P., Geschichte des Alten Testamentes	74
Heiser, V., Eines Arztes Weltfahrt	479
Hellpach, W., Deutsche Physiognomik	477
Hengstenberg, H., Autonomismus und Transzendenzphilosophie	233
Hermanowski, G., Des Zaren Silbersporen	239
— Weltpassion	239
Hermelink, H., Kirche im Kampf	394
Hertling, L., Die römischen Katakomben	151
— Geschichte der katholischen Kirche	151
Heuschele, O., Hugo von Hofmannsthal	398
Heydte v. d., F., s. Montesquieu	
Hildebrand, D. v., Reinheit und Jungfräulichkeit	474
Hoberg, H., Papst Pius XII.	473
Hoferichter, E., Fünf Erdteile als Erlebnis	480

Seite

Holzamer, K., Einführung in die Pädagogik 155
Homeyer, H., Das kleine Buch vom Sonntag 379
Hornstein-Dessauer, Seele im Bannkreis der Technik 384
Howard, P., Welt im Aufbau 388
Huth, A., Lerne deine Kinder kennen 157
Internationale Film-Revue 218
Jacobsen, W., Wissenschaftliche Menschenkenntnis 318
Jahrbuch „Das Hilfswerk 1945—1950“ 139
Joos, J., Am Räderwerk der Zeit . . . 316
Joy-Arnold, Bei A. Schweitzer in Afrika 238
Jünger, E., Gärten und Straßen . . 399
— Über die Linie 399
Jurevics, P., Henri Bergson 235
Just, B., Erleuchtete Toren 159
Kafka, G., Was sind Rassen? 392
Kahle, W., Geschichte der deutschen Dichtung 236
Karrer, O., Neues Testament 74
Karsten, L., Legenden 240
Ketter, P., Die Frauen in der Urkirche 76
Kirche und Anthroposophie 256
Klausen, Th., Abendländische Liturgiegeschichte 153
— Der Ursprung der bischöflichen Insignien 153
Knobloch, H., Die Lebensgestalt der Handschrift 320
Kramer, J., Wenn deine Kinder stammeln 220
Kreutz, H., s. Rilke
Krieg, H., Entwicklung als grundgesetzliche Notwendigkeit . . 392
Kuhn, O., Die Deszendenztheorie . . 391
Kühn, H., Blutzeugen des Bistums Berlin 395
Kühner, H., Vinzenz von Paul . . . 315
Kunisch, H., Adalbert Stifter 398
Kurth, W., Intelligenz und Charakter . 79
Kurz, K., Aus dem amerikanischen Erziehungsleben 157
Lallemant, L., Die geistliche Lehre . . 315
Laros, M., Seid klug wie die Schlangen 161
— Die drei verlorenen Söhne und wir heute? 474
Lenhart-Brück, Archiv für mittelalterliche Kirchengeschichte . 152
Leonhard, K., Die Ausdruckssprache der Seele 477
Ljesskow, N., Die schöne Asa . . . 160
— Der Bösewicht von Askalon . . . 160
Lorenz, Br., Im Angesicht Gottes . . 473
Lortz, J., Geschichte der Kirche . . . 151
Lüdde-Neurath, W., Regierung Dönitz 316
Ludwig von Blois, Grundriß des geistlichen Lebens 315
Ludwig, W., Darwins Zuchtwahllehre 392
Mann, Th., Der Erwählte 240
Manuwald, M., Meßopfer und Priesterleben 315
Maritain, J., Christentum und Demokratie 80
Martin, B., Von der Anthroposophie zur Kirche 256

Seite

Matzig, R., Hermann Hesse 398
Mauriac, F., Werke 70
May, E., Grundriß der Naturphilosophie 472
McSweeney, E., Amerikanische Wohlfahrtshilfe für Deutschland 1945—1950 56
Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament 76
— Theologie des Neuen Testaments . 76
Meißinger, K. A., Erasmus von Rotterdam 77
— Erasmus und die öffentliche Meinung 77
Metzke, E., Hegels Vorreden 234
Meyer, H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung IV 154
Mielert, H., Russische Erde 478
Miller, A. H., Das Dorf ohne Kirchturm 400
— Die glücklichen Meister 400
— Die Kelter Gottes 240
Montesquieu, Ch. de, Vom Geist der Gesetze 236
Moock, W., Natur und Gottesgeist . . 472
Moreau, E. de, Histoire de l'Église en Belgique 153
Morel, R., Das Leben Marias, der Mutter des Herrn 474
— Die Erde gehört nicht uns . . . 159
Morison, F., Wer wälzte den Stein? . . 76
Morton, H. V., Auf den Spuren des Meisters 76
Moschner, F., Christliches Gebetsleben 314
Mühr, A., Großes Theater 238
Nießen, B., Menschentypen 319
Nohl, H., Die pädagogische Bewegung in Deutschland 156
Nostitz, O. v., Georges Bernanos . . 443
— Die unbeugsame Schar 443
Ouwendijk, D., Die satanische Trinität 400
Palmer, G., Partisanen, Christen und Bolschewiken 231
Peters, F. J., Einkehr 315
Petersen, A., Nein (Drama) 239
Peuckert, W., Schlesien 239
Pfäfflin, F., Das Neue Testament . . 74
Pfahler, G., Kobolde im Kinderherzen 222
Pfeil, H., Grundfragen der Philosophie 234
Pfiffner, E., Die Regel des hl. Benedikt 315
Pfliegler, M., Die religiöse Situation . 313
Pies, O., Stephanus heute 78
Pinard de la Boullaye, H., S. Ignace, directeur d'ames 314
Pirenne, H., Histoire Économique de L'Occident Médiéval 396
Plattner, P., Glücklichere Ehen . . . 319
Pöll, W., Die Suggestion 477
Pölnitz, G. v., Jakob Fugger 77
Porret, E., Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie 476
Poschmann, B., Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte 153
Potthoff, A., Die goldene Bucht . . . 400
Prawdin, M., Rußland 478
Pulver, M., Intelligenz im Schriftausdruck 320
— Symbolik der Handschrift 320

	Seite
Pulver, M., Trieb und Verbrechen in der Handschrift	320
Quint, H. A., Die Wendepunkte des Krieges	318
Rahner, H., Maria und die Kirche	474
Rahner, K., Die vielen Messen und das eine Opfer	314
Rausch, J., Ernst Jüngers Optik	399
Ricciotti, G., Der Apostel Paulus	76
Rilke-Literatur	342
Ritter, B., Geschichte der katholischen Kirche	151
Robinson, H. M., Der Kardinal	158
Rorschach, Der Rorschach-Formdeuteversuch	115
Rost, H., Die Katholische Kirche	235
Rothfels, H., Die deutsche Opposition gegen Hitler	316
Rudolphi, W., Heilige Kirche	152
Saliège, Kard. J., Der Christ von heute	473
Sandfuchs, W., Papst Pius XII.	473
Schamoni, W., Das wahre Gesicht der Heiligen	315
Schaper, E., Die Freiheit des Gefangenen	160
Scheeben, M. J., Die bräutliche Gottesmutter	393
Schenk, J., Deutsches Brevier	76
Scherer, A., Die Frau	479
Schiff, H., Elternfehler — Kinderschicksal	319
Schleyer, L., Die Heilungen von Lourdes	270
Schmid, J., Das Evangelium nach Markus	75
Schmidt-Pauli, E. v., s. Rilke	
Schneider, F., s. Dante-Jahrbuch	
Schneider, P., Wenn dein Kleinkind anfängt zu stottern	220
Schreiber, G., Gemeinschaften des Mittelalters	396
Schrott, A., Seelsorge im Wandel der Zeiten	153
Schuck, J., Geschichte der Kirche Christi	151
Schultze, B., Russische Denker	157
Sechs Jahre danach	318
Seelmann, K., So Schulkinder erziehen	222
Sekelj, T., Durch Brasiliens Urwälder	480
Seppelt, J., Papstgeschichte	151
Shellabarger, S., Der Hauptmann von Kastilien	469
Siculorum Gymnasium	188
Siebenthal, W. v., Krankheit als Folge der Sünde	478
Simon, P., Schule und Bildung	155
Soiron, Th., Der sakramentale Mensch	314
Spael, W., Das Buch im Geisteskampf	139
Spieler, J., Deines Kindes Sprache	220
— Aber er näßt immer noch	220
— Wenn Kinder lügen	221
— Kinder richtig an die Hand nehmen	222
Spülbeck, O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft	472
Stählin, W., Das Buch vom Sonntag	379
Stamer, L., Kirchengeschichte der Pfalz	152
Storr, R., Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Römer	75
Strabowski, A., Chopins Lebenslied	405
Sträter, P., Maria im Christenleben	314
Sweet, W. W., Der Weg des Glaubens in den USA	54
Szondi, Der Szondi-Test	115
Tambornino, H., Oberstaufen	156
Thöma, K. P., Hygiene des Seelenlebens	79
Thorwald, J., Die ungeklärten Fälle	316
Tillmann, F., Die Episteln und Evangelien der Festtage	75
Tolstoi, L., Kindheit	160
Tönne, F., Haltungsfehler	220
Toynbee, A., Der Gang der Weltgeschichte	395
Troll, W., Das Virusproblem in ontologischer Sicht	392
Tüchle, H., Kirchengeschichte Schwabens	152
Tyciak, J., Magd und Königin	393
Valentiner, Th., Die Seele im Namenszug	320
Vann, G., Das göttliche Erbarmen	314
Vasto, L. del, Pilgerfahrt zu den Quellen	480
Vetter, A., Die Erlebnisbedeutung der Phantasie	80
Veuthey, L., Das Vaterunser	314
— Einswerden mit Christus	315
Vezin, A., Dante	478
Vervoort, V., Pius XII.	473
Volk, H., Das neue Marien-Dogma	393
Wallenstein, A., Kindheit und Jugend als Erziehungsaufgabe	319
Walter, E., Christus und der Kosmos	75
Walter, O., Pius XII.	473
Warnach, W., Georges Bernanos	437
Weber, H., Gestalt und Organisation der höheren Pflanzen	391
Weiß, R., Volkskunde der Schweiz	397
Weizsäcker, E. v., Erinnerungen	317
Wellek, A., Die Polarität im Aufbau des Charakters	477
Wendel, A., Ernst Wiechert	399
Wenzl, A., Materie und Leben	470
— Wissenschaft und Weltanschauung	470
Werfel, F., Zwischen oben und unten	34
Werra, O., Die katholische Kirche in Bremen	153
Wessel, W., Kleine Quantenmechanik	390
Westenhöfer, M., Vom Eigenweg des Menschen	392
Wiechert, E., Lebensworte aus seinem Schrifttum	399
Wieland, A., Wenn deine Kinder trotzen	221
— Wenn Kinder Fehler machen	222
Willam, F. M., Unser Weg zu Gott	468
Wilpert, P., Zwei aristotelische Frühschriften	234
Wolf, E., Griechisches Rechtsdenken	235
Würtenberg, G., Existenz und Erziehung	157
Wydenbruck, N. v., Die Weisheit der großen Theresia	315
Zaehle, B., Der Verborgene	400
Zumkeller, A., Das Mönchtum des heiligen Augustinus	153
Zweig, St., Sternstunden der Menschheit	160

Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

Der Mensch unserer Tage mag die Erklärung eines Dogmas durch den Papst als schwer tragbare Zumutung empfinden. Er bejaht nicht gern eine Wirklichkeit, weil sie ihm von einem Menschen mitgeteilt wird. Autorität gilt ihm allenfalls noch als Befehlsgewalt an seinen Willen; als Instanz zur Mitteilung einer Wahrheit ist sie ihm fragwürdig geworden. Die Person erscheint so sehr aus dem Zusammenhang der Umwelt und der Geschichte herausgerissen, daß ihr Wort allein nur selten das Vertrauen erweckt, daß sie Gültiges über eine solche Umwelt und Vergangenheit aussage. Der Mensch, der ihr glauben soll, will selbst die Möglichkeit haben, die Hintergründe zu erforschen, aus denen die mitteilende Autorität ihre Aussage gewonnen hat.

Diese Beobachtung gilt auch für den Bereich des religiösen Glaubens an eine Offenbarung Gottes. Diese kommt nach katholischer Überzeugung durch das Wort der verkündenden Kirche an den einzelnen Menschen. Die Kirche aber hat menschliche Gestalt, und ihr Wort ist menschlich geprägt. Ihre Träger erscheinen als menschliche Autoritäten. Was sie daher aussagen, gilt dem Menschen von heute keineswegs ohne weiteres als Hülle des Wortes Gottes. Auch in katholischen Reihen ist ein lebendiges, oft auch kritisches Fragen nach der Begründung, ein Suchen nach dem Hintergrund gesamtchristlicher, apostolischer Glaubensüberzeugung spürbar. Wir brauchen ein solches Fragen nicht als alarmierende Krise auffassen. Man kann darin auch ein Zeichen sehen, daß der Christ die Kirche als „Sacramentum" Gottes glauben gelernt hat, daher aber auch in ihrem Wort wirklich das Offenbarungswort Gottes und in ihrem Wirken das Heilswirken Gottes spüren möchte. Es ist für den Katholiken nicht immer leicht, zugleich die Autorität eines Lehramtes zu bejahen, ohne blind und unselbständig zu sein; und als mündiger Christ Gottes Offenbarung entgegenzunehmen, ohne zu vergessen, daß Gott den Glaubensgehorsam durch die kirchliche Institution einfordert. Schwerer noch ist es für den Nichtkatholiken, einerseits in der vom Katholiken gestellten Frage nach der Begründung und Möglichkeit eines Dogmas zugleich sein Ja zur Unfehlbarkeit des Magisteriums und anderseits in diesem kirchengläubigen Ja zugleich die mündige Frage zu hören.

In den Auseinandersetzungen zum Dogma vom 1. November 1950 hat sich eines klar gezeigt: Es kommt alles darauf an, daß man zunächst überhaupt kirchliche Überlieferung als Vermittlung der Offenbarung anerkennt; dann aber auch, daß man ihr Wesen recht versteht. Es handelt sich schließlich um Wesen und Aufgabe der Kirche selbst, die ja immer noch auf dem Wege zu

jeweils tieferem Selbstverständnis ist. Die hier zu besprechenden Fragen sollen um drei Themen gruppiert werden, aus deren Gesamt dann ein Bild vom Wesen der Überlieferung erstehen kann. Zunächst soll die Wirklichkeit der Glaubensüberlieferung aus ihrer inneren Notwendigkeit begründet werden. Das Wesen der Überlieferung wird zweitens besonders deutlich durch den Aufweis ihrer Funktion, ihres inneren Getriebes. Als letztes schulden wir dann dem historischen Denken unserer Tage Rechenschaft darüber, ob und wie weit historische Untersuchungen für die Auffindung der Glaubensüberlieferung zuständig sind.

I.

1. Da die Menschheit geschichtlich existiert, ist Tradition ohne weiteres gegeben. Die Menschheit lebt im Nacheinander der Zeit und weiß sich doch als überzeitliche Einheit. So kann niemand leugnen, daß eine Überlieferung auch die Art, wie das seit alters geglaubte Offenbarungsgut zu uns kommt, mit bestimmt. In diesem Sinne rechnet auch der protestantische Christ, der als einzige Glaubensquelle die Heilige Schrift gelten läßt, mit Überlieferung. „Die Meinung, man könne abseits und außerhalb der kirchlichen Tradition ein unmittelbares Verhältnis zur Heiligen Schrift gewinnen und also durch historische Exegese zu den ‚Quellen' vordringen, ist eine humanistische Illusion. Sie ist eine Illusion, weil ja doch niemand aus seiner geistesgeschichtlichen Situation, aus der Bindung an bestimmte überkommene Denkformen, herausspringen kann. Diese Voraussetzungen wirken dann als eine anonyme und unbewußte Tradition, die eine um so wirksamere Herrschaft ausübt, je weniger man sich ihrer bewußt wird."[1]

Ist nun aber der liberale Protestantismus so weit gegangen, das heutige Christentum ganz auf Rechnung einer „Überlieferung" im Sinne sich verändernder Entwicklung zu setzen, so hält der gläubige Protestant daran fest, daß Überlieferung ein immer wieder zu überwindendes menschliches Element sei, das sich als „kirchengeschichtliche Traditionen zwischen uns und die von der Bibel bezeugte Wahrheit schiebt"[2]. Daher sei es die Aufgabe des glaubenden Menschen, diese Elemente zu durchdringen, um zum Kern des Offenbarungswortes durchzustoßen. Wenn er also auch die Tatsache einer Überlieferung im geschichtlich existierenden Christentum nicht leugnen kann, so leugnet er doch ihr Recht oder gar die Notwendigkeit für die Offenbarungserkenntnis. Gegen diese Leugnung einer neben dem geschriebenen Wort der Bibel gültigen Quelle für die Erkenntnis dessen, was Gott offenbart hat, stellte das Konzil von Trient fest, daß die Offenbarung enthalten sei „in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen"[3].

Warum lehnt die protestantische Christenheit die Tradition als verbindliche Glaubensnorm ab und erkennt die Bibel allein an? Diese Auffassung

[1] W. Stählin, Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel (Stuttgart 1950) S. 19.
[2] Ebd. S. 20. [3] 4. Sitzung. Denzinger 783.

ergibt sich aus der Art, wie dort Offenbarung und Glaube verstanden wird. „Im Glauben übereignet sich der sündige Mensch Jesu Christo als seinem Herrn, in dem Gott ihn ruft, ihm Vergebung und Leben verheißt und seinen Dienst fordert. Im Glauben klammert sich der Mensch allem Sichtbaren zum Trotz an den in Jesus Christus erschienenen unsichtbaren Gott und ist der Empfangende der wirksamen göttlichen Gnade. Im glaubenden Annehmen und Vertrauen ereignet sich die personale Begegnung Gottes in Jesu Christo mit den Menschen und wird zugleich die Geschichte der großen Heilstaten Gottes an seinem Volk erkannt, in das Gott den Glaubenden hineinstellt."[4] Glauben ist also nach protestantischer Auffassung die Entgegennahme einer Offenbarung Gottes, die mit Gottes Heilswirken im Menschen gleichgestellt wird. Indem der Gläubige die Bibel liest, wird das dort eingefangene Heilswirken Gottes unmittelbar in ihm wirksam, gibt ihm das Heilsverständnis so, wie es gerade für ihn und gerade jetzt nötig und entsprechend ist. Die Frage nach einem objektiven Sinn eines festzulegenden Inhaltes dieses Wortes ist dann nicht mehr von Bedeutung, Tradition eines Depositum fidei ebensowenig. Gottes Offenbarung wirkt ja unmittelbar im einzelnen Menschen. Was er in ihm wirkt, was sein „Wort" in ihn hineinspricht, braucht dann nicht von einer früheren Zeit über die Jahrhunderte hinweg zur Kirche unserer Zeit und zum einzelnen Menschen in ihr hinweggetragen zu werden. Auch auf eine objektive Deutung des geschriebenen Bibelwortes kommt es dann nicht mehr an. Bei der Lesung öffnet der unmittelbar im Leser wirkende Gnadengott dessen Herz und Verständnis; es braucht keine Lehrautorität, die seinen Sinn festlegt. „Als geisthaft, als personhaft eignet der Offenbarung Gottes Gegenwärtigkeit... Die Offenbarung, von der der Glaube lebt, die er empfängt, ist nie ein Vorgang von gestern, ein vergangenes, erinnerbares Geschehen."[5]

Demgegenüber hält der katholische Glaube fest, daß Überlieferung nicht nur Tatsache des geschichtlichen Menschen ist, sondern Quelle für die Erkenntnis des Depositum fidei, des überlieferten Glaubensgutes. Worin liegt der Grund für diese Notwendigkeit? Wir leugnen keineswegs, daß Gott sein Heilswirken in der Gegenwärtigkeit des jeweils lebenden Menschen tut. Wenn der Katholik aber von Offenbarung spricht, meint er mit diesem Begriff einen bestimmten Ausschnitt aus dem Gesamtkomplex göttlicher Heilswirksamkeit. Der protestantischen Aussage, „im Glauben sei der Mensch der Empfangende der wirksamen göttlichen Gnade", stimmen wir in dem Sinne zu, daß der Mensch nur glauben kann, wenn Gottes Gnade in ihm wirksam ist, und daß er sich dem Gnadenwirken Gottes im Glauben öffnen muß. Im glaubenden Menschen wirkt die Heilsgnade Gottes. Aber diese Gnade ist dem Menschen unerfahrbar. Er könnte sie deshalb gar nicht in

[4] Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens (München 1950) S. 15 f. — Zur Beurteilung dieser Stellungnahme vgl.: Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Herausgegeben von O. Semmelroth S.J., Würzburg 1951, Echter-Verlag.

[5] P. Althaus, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik (Gütersloh 1947) S. 37.

personaler Hingabe an Gott aufnehmen, wenn er nicht von diesem Gott darüber belehrt würde, was und wie Gottes Gnade in ihm wirken will. Diese „Belehrung" Gottes über seine Heilsökonomie ist das, was wir im engeren Sinne „Offenbarung" nennen. Wir heben sie also von der Gnade im engeren Sinne ab. Das gesamte Heilswirken Gottes umfaßt beides: seine Offenbarung als selbstbezeugendes Sprechen Gottes an seine Kirche und seine Gnade als gegenwärtiges Heilswirken Gottes am Menschen. Die heilsgeschichtliche und heilsnotwendige Offenbarung Gottes — von sogenannten Privatoffenbarungen sehen wir hier ab — ist nach katholischem Glauben mit der Zeit Christi und seiner Apostel abgeschlossen. Paulus belegt selbst einen Engel, der anderes lehre, als was die Apostel gelehrt haben, mit dem Bann.[6] Das Vatikanische Konzil lehrt dasselbe, indem es Vinzenz von Lerin aus dem 5. Jahrhundert zitiert[7], von dem ja auch der immer wieder angeführte Kanon stammt, daß man nur das glauben dürfe, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist. Dadurch, daß Gott seine „offenbarende" Mitteilung nicht ebenso stets gegenwärtig weiterführt wie das Wirken seiner Heilsgnade, soll den Menschen bewußt werden, daß sie nicht als viele Einzelne vor Gott stehen, jeder eine Welt für sich, nur dadurch zusammengefaßt, daß der gleiche Gott zu jedem von ihnen spricht, sondern in der Einheit der Kirche als Braut des Herrn und Gesprächspartnerin Gottes, in der Einheit weltumspannender Weite und zeitüberspannender Kontinuität. Als Glied dieser Kirche hat der einzelne Mensch das Wort des göttlichen Sprechenden aufzunehmen. Das Wort ist „damals" ergangen. Dieses „damals" aber ist ein stetiges „jetzt", nicht weil jedem einzelnen Menschen ein neues Gotteswort zugesprochen würde, sondern weil die Kirche, deren Glied er ist, alle Menschen aller Zeiten umgreift und vor den offenbarenden Gott stellt. In der Kirche aber, die in geschichtlicher Existenz lebt, muß das „einmal" gesprochene Gotteswort „überliefert" werden, auf daß es zu jedem Menschen jeder Zeit komme: jedem Menschen gültig und doch unfehlbar und unverändert das gleiche von Gott gesprochene Wort.

2. Die Notwendigkeit der Überlieferung ist also durch ihren Inhalt bestimmt, das an die Kirche als Ganze und mittelbar an die einzelnen Menschen gesprochene „Wort Gottes". So wäre es nicht eigens notwendig, nach dem zu fragen, was überliefert wird, wenn Gottes Wort unmittelbar in seiner Göttlichkeit zur Kirche käme. Ähnlich aber wie das personale Wort Gottes in Knechtsgestalt erschien, so tritt auch das Offenbarungswort Gottes in menschlich greifbarer Gestalt in den Glaubensbereich der Kirche. Daher entsteht die Frage: Welches sind die Gestalten, in denen das ursprünglich gestaltlose Wort Gottes (wenn man mit Gestalt menschliche, leib-geistige Gestalt meint) in die Kirche einging, um in ihr von Jahrhundert zu Jahrhundert getragen und in der Seele jedes einzelnen Menschen gehört und glaubend aufgenommen zu werden? Die Frage nach dem, was überliefert

[6] Gal 1,8.
[7] Denz. 1800.

wird, muß also nicht nur die materiale, sondern auch die formale Seite des „Überlieferten" berücksichtigen.

Der oben genannte Satz des Konzils von Trient könnte zu der Auffassung verführen, als ob die Heilige Schrift, weil neben die mündliche Überlieferung („sine scriptis traditio") gestellt, außerhalb jeder Überlieferung stände. Was von der Überlieferung als lebendig tätiger Aufnahme und Weitergabe, als mehr und mehr zur Klärung und Bewußtheit kommender Glaubenserkenntnis noch zu sagen sein wird, besäße dann keine Gültigkeit für die in der Bibel niedergelegten Wahrheiten. In Wirklichkeit hat die eine lebendige Überlieferung (traditio activa) einen doppelten Gegenstand, oder besser einen Gegenstand in doppelter Gestalt: das Wort Gottes, wie es in der Bibel geschrieben ist, und das Wort Gottes, wie es ungeschrieben blieb und nur mündlich an die Apostel und von ihnen in die Kirche einging (dieses zweite von der Theologie auch traditio passiva genannt). Die tätige, lebendige Tradition ist also die lebendige Kirche selbst, wie sie geistig vom Wort Gottes lebend durch die Jahrhunderte geht. Das Wort Gottes aber, von dem sie lebt, ist in der Bibel geschrieben, und auch ungeschrieben in den lebendigen Besitz der Apostel und damit der Kirche gesenkt.

II.

Die wichtigste Frage ist nun sicherlich die nach der Funktion kirchlicher Überlieferung. Die Tatsache, daß die Kirche aus geistig lebendigen Menschen besteht und daß heute das Offenbarungsgut in manchen Punkten gegenüber seiner urchristlichen Gestalt nicht unerheblich verändert scheint, läßt die Frage stellen: Was macht die Überlieferung mit dem Worte Gottes? Wenn man nicht zuerst die Frage stellen will, ob Überlieferung überhaupt etwas mit dem Gotteswort „machen" darf. Handelt es sich doch um Gottes Wort, das „menschliche" Überlieferung nicht verändern darf. Außerdem sieht die Kirche laut eigenem Zeugnis ihre Aufgabe in der Reinerhaltung des göttlichen Offenbarungswortes. Eine Familie, die ein ehrwürdig altes Erbstück von Generation zu Generation überliefert, wird sich bemühen, möglichst wenig an ihm zu „machen". An die kirchliche Lehrüberlieferung stellen wir drei Fragen: Welche Funktion hat sie am Wort Gottes zu leisten? Welches sind die Kräfte, aus denen sie diese Funktion ausübt? Und wo ist die Gewähr, daß uns Heutigen dann noch Gottes Wort echt und wahr begegnet?

1. Überlieferung verbindet ein zu bestimmter Zeit in die Geschichte eingetretenes Offenbarungsgut mit den im Nacheinander und Nebeneinander lebenden Menschen verschiedenster Zeiten und Räume. Ihre Funktion wird daher von beiden Polen her bestimmt: von dem, was überliefert wird, wie auch von denen, an die Überlieferung erfolgt.

Weil das Überlieferte lebendig gesprochenes und nur zum Teil in Schrift gebanntes Wort des unendlich lebendigen Gottes an seine lebendige Kirche

ist, kann sie nicht Weitergabe eines vollständig unverändert bleibenden Gegenstandes sein. Die Überlieferung bindet die in Geschichtlichkeit auseinandergefaltete Kirche zusammen und läßt sie als hörende Braut vor den Herrn treten, der sie im Offenbarungswort anredet. Das lebendig gesprochene Wort der Offenbarung muß also in einer Lebendigkeit aufgenommen werden, die sich in der Entfaltung durch die Jahrhunderte zeigt.

Lebendig kam Gottes Wort zur Kirche, da es in der Dynamik heilsgeschichtlich ausgerichteter Geschichtsschreibung des Alten Testamentes, in drohender und mahnender Rede der Propheten und geschichtshaft eingekleideter Belehrung auf Christus hin ausgesprochen wurde. Lebendig war es, da es im menschgewordenen personalen Wort Gottes zu den Aposteln und den Menschen ihrer Zeit kam. Lebendig wurde es durch den Heiligen Geist den Aposteln nach Christi Himmelfahrt eingesenkt. Lebendig blieb es aber auch, da es in den Buchstaben des geschriebenen Wortes der Bibel gebannt wurde: Die Evangelien sind der knappe Niederschlag einer lebendigen apostolischen Verkündigung. Die Apostelbriefe sind lebendige Antworten auf sehr lebendige Fragen und Nöte der jungen Christengemeinden. Welches Unrecht geschieht diesen Schriften, wenn man sie wie ein juristisches Gesetzbuch — aber sogar ein solches ist nicht ohne Lebendigkeit — undynamisch in einer nichts damit machenden Überlieferung, wie in eine Buchhülle eingepackt, durch die Jahrhunderte getragen sehen will!

Auch von denen her, an die die Überlieferung das lebendige Wort Gottes zu überbringen hat, wird deren lebendiger Charakter bestätigt. Da das Wort des offenbarenden Gottes die Menschen aller Zeiten und Zonen in der Kirche zu Teilhabern am gott-menschlichen Gespräch machen will, muß die Überlieferung in der Funktion der Verkündigung das Gotteswort zu den Menschen mit ihren verschiedenen Denkweisen und Lebensformen dringen lassen und sie anrufen, ins Gespräch mit dem sich offenbarenden Gott zu treten, zu dem sie der menschgewordene Logos fähig macht. Das Wort Gottes ruft die Menschen nicht einfachhin aus ihrer Vorstellungswelt heraus, sondern dringt zunächst selbst weithin in diese Vorstellungswelt hinein. Daher wird es, ohne sich selbst zu verändern, seine Gestalt modifizieren, wird sich erweitern und anpassen. Es muß sich in ein Gewand kleiden, in dem es den konkreten Menschen dieses wie jenes Raumes, dieser wie jener Zeit erkennbar und verständlich wird.

Aber das Wort Gottes kommt nicht nur zu Menschen, die darauf gewartet haben. Viele rüttelt es aus einer Lebensgestalt auf, die preiszugeben sie keineswegs bereit sind. Es wird sich mit ihnen wie mit Gegnern auseinanderzusetzen haben. So wird die Überlieferung von außen zu einer neuen Lebendigkeit genötigt, aus der heraus es Konsequenzen und Zusammenhänge ins Bewußtsein stellt, die in seiner ursprünglichen Formulierung noch keineswegs zu erkennen waren.

Jene Menschen aber, die in lebendiger Offenheit auf Gottes Wort lauschen, können es nicht beim bloßen Hinnehmen von Sätzen belassen. Sie be-

jahen es als persönliche Kundgabe des Herrn, der sie durch sein erlösendes Kommen zu seinen Kindern und durch sein offenbarendes Sprechen zu Gesprächspartnern gemacht hat. Ein solches Wort wird man nicht aufnehmen und in ein totes Buch schreiben, auf daß es alt und damit fremd, verblaßt und damit unleserlich werde. In verehrender Liebe wird man es aufnehmen, mit ihm und von ihm leben und es in betender Selbstoffenbarung zu dem sprechenden Gott hin beantworten. Das Wort Gottes wird in ein Leben hereingenommen, das selbst wieder voller Erkenntnisse und Wahrheiten ist, die mit ihm zu einer lebendigen Einheit verwachsen.

Überlieferung hat also eine sehr lebendige Funktion am Wort Gottes zu erfüllen. Das gilt gegenüber dem geschriebenen Wort Gottes, dessen Deutung in dieser lebendigen Entfaltung geschieht, wie gegenüber dem ungeschrieben aufgenommenen Gotteswort, das uns Heutigen nur durch diese lebendige Tradition entfaltet begegnet. Hier stellt sich natürlich sofort die Frage nach der Echtheit jener Überlieferung und der Bürgschaft dafür, daß das Überlieferte wirklich Gottes Wort geblieben ist und nicht Menschenphantasie wurde. Ehe wir aber dazu kommen, sei zuerst die Frage nach den treibenden Kräften dieser Lebendigkeit heiliger Überlieferung gestellt. Aus ihrer Beantwortung wird sich gleichzeitig die Frage nach der Echtheitsgarantie noch drängender erheben.

2. Im Heilsgeschehen Gottes bleiben die natürlichen Kräfte des Menschen und daher auch der menschlichen Gemeinschaft erhalten, werden von ihren erbsündlichen Schäden weithin geheilt und in ihrer positiven Ausrichtung der Vollendung entgegengeführt. So ist zu erwarten, daß auch in der kirchlichen Überlieferung jene geistige Lebendigkeit am Werke ist, die in einer Gemeinschaft von Menschen lebt und im Zusammenwirken so vieler einzelner geistiger Kräfte den objektiven Geist erwachsen läßt, von dem dann wieder die Lebendigkeit der individuellen Geisteskräfte befruchtet wird.

Die geistige Lebendigkeit der Kirche aber unterscheidet sich wesentlich von der aller anderen Menschengemeinschaften. Wenn wir betonen, daß das in sie hineingesprochene Offenbarungswort Gottes mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, so darf das nicht so verstanden werden, als ob seitdem Gott sich nicht mehr darum kümmere, wie die Kirche mit seinem Worte umgeht. Nicht die natürliche kollektive geistige Lebendigkeit der kirchlichen Menschen allein wirkt ihre Kraft am Worte Gottes aus. Es wirkt auch der Heilige Geist als göttliches Lebensprinzip der Kirche in ihrem Umgang mit dem Worte Gottes. Diese Kraft des Heiligen Geistes wirkt in der Entfaltung und Durchdringung des schriftlich oder mündlich gegebenen Wortes Gottes so mächtig, daß das Konzil von Trient von einer „Suggestion“[8] und einem „Diktat“[9] des Heiligen Geistes spricht.

Wie überall, wo göttliche Gnadenkräfte die menschlichen Lebenskräfte erheben und stärken, kann man auch in der Lebendigkeit kirchlicher Überlieferung nicht einen Bereich, in dem die natürlichen Geisteskräfte wirken,

[8] 6. Sitzung. Denz. 792a. [9] 4. Sitzung. Denz. 783.

von einem anderen, der dem Antrieb des Heiligen Geistes vorbehalten wäre, abheben. Beide durchdringen einander und wirken gemeinsam die langsame „elucidatio" (Aufhellung) und „enucleatio" (Entwicklung aus dem als Keim vorgestellten Offenbarungswort). Beide treiben sie die wachsende Kirche zur „Entfaltung" des im anfangs gegebenen Wort Gottes „Eingefalteten" (implicitum) oder auch zur recht verstandenen Ableitung von „virtuell" im Gotteswort enthaltenen Wahrheiten.

In diesem Durchdrungen- und Aufgenommenwerden natürlich geistiger Kräfte durch das übernatürliche Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche zeigt sich eine großmütige Unbekümmertheit der Gotteskraft. Uns mag sie bisweilen Anlaß zur sorgenden Frage sein: Wenn des Heiligen Geistes drängende Kraft in der Entfaltungs- und Durchdringungswirksamkeit der Kirche dem Wort Gottes gegenüber wirkt, ohne ihre eigene menschliche Lebendigkeit zu verhindern, wie kann man dann erkennen, ob nicht in dem schließlich vorliegenden Ergebnis manches Erfindung menschlicher Phantasie und Legendenbildung ist? Und wer gibt die Grenze an, bis zu der die geistgewirkte Entfaltung der Glaubenserkenntnis geht und an der unglaubwürdige, weil ungöttliche Legende beginnt? Wie erkennt der glaubensbereite Mensch, daß die Entfaltung des Dogmas echt ist?

3. Kardinal Newman hat in seinem Werk „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung"[10] sieben Kennzeichen entwickelt, an denen echte Lehrentwicklung von falscher zu unterscheiden sei. So wichtig nun diese Kriterien auch sind, wird man ihnen doch nicht die in Glaubensdingen notwendige Sicherheit zusprechen können. Dennoch ist dem gläubigen Christen eine Instanz gegeben, die das Glaubensgut vor menschlicher Willkür bewahrt, ohne der geistgeleiteten Entfaltung ihre Lebendigkeit zu nehmen. Damit sind wir bei der Bedeutung des kirchlichen Lehramtes, das, sowohl als „ordentliches" wie als „außerordentliches", von Christus geschaffene Lebensfunktion der Kirche ist. Allerdings hat das „ordentliche Lehramt" der alltäglichen Lehrverkündigung aller Bischöfe des Erdkreises eine andere Stellung, Bedeutung und Aufgabe im Leben der Kirche als das sogenannte „außerordentliche Lehramt", das durch die Lehrentscheidungen eines allgemeinen, mit dem Papst vereinten Konzils oder des ex cathedra sprechenden Papstes ausgeübt wird. Diese Verschiedenheit sei hier kurz besprochen.

Während das außerordentliche Lehramt, wie gleich zu zeigen sein wird, eine eindeutig sekundäre Stellung zur Überlieferung hat, steht das ordentliche Lehramt in einer gewissen Wechselwirkung mit ihr. Einerseits steht die von Christus autorisierte Verkündigung der „lehrenden" Kirche vor der Überlieferung, sie hat im Glaubensleben der Kirche die Initiative. „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie von ihm hören, wenn ihnen niemand predigt? Wie kann man aber predigen, wenn man nicht gesandt ist?"[11] Durch die Verkündigung des „ordentlichen Lehr-

[10] Deutsch von Th. Haecker (München 1922) S. 169—450. [11] Röm 10,14f.

amtes" tritt das Wort Gottes in die glaubende Lebendigkeit der „hörenden" Kirche ein, da ja nicht Gott unmittelbar zu seiner gesamten Kirche spricht. Das Hören der „hörenden" Kirche aber ist zugleich lebendiges Eigenwirken. Der glaubend Hörende fügt das eigene Denken hinzu, nimmt innerlich Stellung, vergleicht mit den Wirklichkeiten der eigenen Erfahrung und des eigenen Wissens. Er fügt das Ganze zu einer Synthese zusammen, in der die einzelne Wahrheit, ohne sich zu verändern, ein irgendwie anderes Gesicht bekommt. Der Glaubenssinn der Gläubigen läßt die aus der Verkündigung des allgemeinen Lehramtes entgegengenommenen Wahrheiten der Offenbarung zum vertieften Glaubensverständnis kommen, entfaltet im lebendigen Umgang mit diesen Wahrheiten und vor allem im Leben aus ihnen die in ihnen eingeschlossene Fülle, wie das Prisma den weißen Lichtstrahl in die siebenfachen Farben zerlegt. Von solch auseinandergefalteten Ergebnissen des Glaubensverständnisses mögen sich neue Verbindungslinien zu anderen Lebensbereichen oder erkannten Wahrheiten auftun. Und dieses vielfältige Gewebe glaubend entgegengenommener und erkennend gefundener Wahrheiten kann nach Zeiten den Eindruck fast neuer Offenbarungen erwecken, obwohl alles schon anfänglich keimhaft gegeben war.

Diese geistige Lebendigkeit der glaubenden Kirche wirkt dann aber auf die Verkündigung der lehrenden Kirche zurück. Wenn etwa der Bischof, vom Papst darüber befragt, erklärt, in seinem Sprengel werde allgemein geglaubt, Maria sei mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen, dann hat er in dieser Erklärung eine lehramtliche Verkündigung vollzogen. Zugleich aber hat er selbst hingehorcht auf das, was der Glaube seiner Kirche ausgesprochen hat.

Während also das sogenannte „ordentliche Lehramt" der verkündigenden Bischöfe in steter Wechselwirkung sowohl initiativ vor dem Gesamtglauben der Kirche wie aufnehmend hinter ihm steht, kommt dem „außerordentlichen Lehramt" nur eine sekundäre, ja man kann fast sagen subsidiäre Aufgabe zu. Sonst hätte es ja nicht bis zum Jahre 325 dauern können, bis es im Konzil von Nizäa zum erstenmal in Tätigkeit trat. Auch vorher gab es den Glauben der Kirche an die Offenbarung Gottes, die der hörenden Kirche durch das Lehramt entgegenkam. Das „außerordentliche Lehramt" mit seinen unfehlbaren, in klare Sätze formulierten, oft mit Androhung des Anathems für die Leugner versehenen Aussagen tritt, wie sein Name sagt, im Leben der Kirche nur aus außerordentlichen Gründen in Tätigkeit.

Diese Gründe sind fast immer Angriffe des Irrglaubens innerhalb und außerhalb der Kirche auf eine Wahrheit gewesen, die, weil von Gott offenbart, zum Lebensgut der Kirche gehört. Außerdem aber kann die Wahrheit gefährdet werden durch das schleichende Gift der Unklarheit oder vitaler Haltungen, die, aus Irrtum genährt, neuen Irrtum zeugen. Und schließlich kann die feierliche Erklärung einer im Anfangsgut der Offenbarung eingeschlossen, im langsamen Wachsen des Glaubensverständnisses deut-

licher gewordenen Wahrheit ausgelöst werden durch die Forderungen des geistigen Ringens einer Zeit.

Durch diese Instanz also ist uns Sicherheit gegeben darüber, ob es sich um echte Entwicklung des Offenbarungsgutes durch die Überlieferung der lebendig glaubenden Kirche oder aber nur um legendäre Weiterbildungen handelt. Vielfach sondert schon die Verkündigung des ordentlichen Lehramtes eindeutig die menschliche Erfindung von der vertieft erkannten Wahrheit. Aber hier mögen Unklarheiten und letzte Zweifel bleiben, da der Aufweis einer einmütigen Lehrverkündigung auf dem ganzen Erdkreis bisweilen schwer ist. Solche Zweifel behebt dann endgültig der unfehlbare Spruch des außerordentlichen Lehramtes durch die im ökumenischen Konzil mit dem Papst versammelten Bischöfe des Erdkreises oder durch den als Oberhaupt der Gesamtkirche kraft seines universalen Lehramtes allgemeinverbindlich sprechenden Papst.

Als letztes bleibt uns nun die Aufgabe, aus dem Gesagten die Folgerung zu ziehen für die Frage nach der Zuständigkeit historischer Forschung für die Auffindung kirchlicher Glaubensüberlieferung.

III.

Im Zusammenhang mit dem neuen Mariendogma haben Vertreter vor allem der historischen Wissenschaft Ansprüche erhoben, die sie aus dem Wesen der Sache heraus nur begrenzt besitzen. Eine gewisse Zuständigkeit historischer Forschung ist durchaus festzuhalten. Es ist ihr aber eine nicht immer leicht festzustellende Grenze gezogen, die letztlich durch die Entscheidung des kirchlichen Lehramtes aufgewiesen werden muß.

Durch seine Offenbarung ist der übergeschichtliche Gott in die Geschichte eingetreten. Deshalb ist es möglich, daß die Geschichtswissenschaft zwar nicht das Wort Gottes selbst, aber doch seine menschliche Gewandung in den Griff bekommt. Es gelingt aber vor allem den Religionsgeschichtlern nicht immer, in den Grenzen ihrer Zuständigkeit zu bleiben. Immer wieder will der Historiker glauben, mit der geschichtlich erfaßbaren Gewandung Gottes Wort und Offenbarung selbst ergriffen zu haben oder mehr noch umgekehrt da, wo er eine historisch greifbare Kundgebung nicht feststellen kann, den Beweis erbracht zu haben, daß eine Offenbarung Gottes nicht erfolgt sein kann.

Zwei Gegenstandsgebiete sind im Bereich der göttlichen Offenbarung in die Zuständigkeit des Geschichtsforschers gegeben. Einmal die historischen Ereignisse, in deren Verlauf Gottes Wort an die Menschen mitgeteilt wurde. Aber auch da, wo der unsichtbare Geist Gottes dem Apostel Christi das Wort Gottes mitgeteilt hat unter Ausschluß einer Öffentlichkeit, in die es dann erst mittelbar durch die Verkündigung der Apostel eingetreten ist, verliert die Geschichtsforschung nicht ihre Zuständigkeit. Sie hat dann wenigstens nach den Zeugnissen der Frühzeit zu suchen, die von dem Glauben

Kunde geben, in dem die Kirche jenes vermittelte Wort Gottes aufgenommen hat.

Niemals aber kann die Geschichtsforschung ihre Ergebnisse zum Kriterium des Offenbarungscharakters einer Wahrheit machen. Es könnte etwa eine Glaubenswahrheit lange Zeit hindurch als Überlieferungsgut durch die Kirche gegangen sein, ehe von diesem Besitz ein schriftliches, also der Geschichtsforschung zugängliches Dokument Zeugnis gibt. Das heißt, es kann durchaus so etwas wie eine „unterirdische" Tradition geben, die dann eines Tages erst ans Licht der historischen Sichtbarkeit tritt, obwohl sie auch vorher schon da war. Manche Theologen — heute sind es allerdings nur noch sehr wenige — suchen damit zum Beispiel die Tatsache zu erklären, daß wir von dem Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens in den ersten Jahrhunderten kein Zeugnis finden.

Noch deutlicher wird der Geschichtsforschung ihre Grenze gezogen durch die Tatsache, daß die Gegebenheiten der Offenbarung durch die geistige Lebendigkeit der Menschen in der Kirche aus der Kraft des Heiligen Geistes im Laufe der Zeit eine Bereicherung erfahren: Eingefaltetes (und deshalb der Geschichtsforschung Unsichtbares) wird entfaltet und dadurch in späterer Zeit historisch auffindbar; und unter des Heiligen Geistes Führung erkennt die Kirche mehr und mehr auch „zwischen den Zeilen" der Heiligen Schrift Zusammenhänge und Mitgemeintes, was dann durchaus zur Heiligen Schrift gehört, aber doch auch irgendwie „neu" ist. Ob eine solche Wahrheit wirklich zum Offenbarungsgut gehört, kann die Geschichtswissenschaft dann nicht etwa dadurch feststellen, daß sie den Offenbarungsvorgang erforschen und dokumentarisch erheben könnte, sondern nur dadurch, daß sie erkennt: Seit dieser oder jener Zeit geben klare Zeugnisse davon Kunde, daß die Gesamtkirche diese Wahrheit als offenbart glaubt.

Wo der Historiker am Ende seiner Möglichkeiten steht, hat der katholische Christ anderswoher dennoch Sicherheit darüber, ob eine Wahrheit zur apostolischen Überlieferung gehört. An Stelle der historischen Überlieferung tritt die „dogmatische". Sie unterscheidet sich von jener nicht in ihrem Wesen: Beides ist Überlieferung und als solche eine historische Gegebenheit. Der Unterschied liegt in der Art, wie man sie feststellt. Was an schriftlichem oder sonstigem dokumentarischen Niederschlag einer tatsächlichen Tradition vorhanden ist, kann mit historischen Mitteln festgestellt werden. An ihre Stelle müssen die „dogmatischen" Mittel aus dem Glauben an die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes treten, wo solche historischen Zeugnisse tatsächlich fehlen oder auch nicht da sein können, weil der bezeugte Glaube erst durch die Lebendigkeit der wachsenden Kirche die Ausdrücklichkeit gewonnen hat, die ein Einsatz geschichtswissenschaftlicher Mittel voraussetzt.

Demokratie als Aufgabe

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S.J.

Während des zweiten Weltkrieges führten die westlichen Alliierten ihren Kampf unter der Losung: „Für Freiheit und Demokratie!" Es war darum nicht anders zu erwarten, als daß sie nach dem Siege den demokratischen Gedanken in Deutschland auch zu verwirklichen suchen würden. Zwar führten sie nicht sogleich eine demokratische deutsche Regierung ein; sie errichteten zunächst eine Militärdiktatur, der aber vom ersten Anfang an die Aufgabe gestellt war, das deutsche Volk zum demokratischen Denken „umzuerziehen" und allmählich demokratische Staatsformen einzuführen.

Wie das so unter Menschen geht, waren denn auch allsogleich die Demokraten in großer Zahl zur Stelle — die echten und die Mitläufer. Sicher gab es nicht wenige, die wirklich „immer schon" demokratisch gesinnt gewesen waren und diese Gesinnung in nicht wenigen Fällen mit Exil und KZ hatten büßen müssen. Es wäre aber mehr als erstaunlich gewesen, wenn bei allen, die sich damals als gut demokratisch bezeichneten, die Gesinnung ebenso tief gesessen hätte. Zwölf Jahre einer leidenschaftlichen antidemokratischen Propaganda gehen nicht spurlos an einem Volk vorüber. Zwölf Jahre sind eine lange Zeit. Die ganze Generation derer, die 1945 um die zwanzig Jahre alt waren, hatte ja über Demokratie nie etwas anderes gehört als das, was Hitler und seine Sprachrohre über die „korrupten" und „unfähigen" westlichen Demokratien zu sagen gehabt hatten. Aber auch unter den Älteren, die noch die Zeit vor 1918 gekannt hatten, gab es viele, für die das Wort Demokratie noch aus der damaligen Zeit einen unsympathischen Klang hatte. Die Weimarer Zeit war eben viel zu kurz; sie war vor allem viel zu arm an äußerlich sichtbaren, glänzenden Erfolgen, als daß sich im deutschen Volk ein solch starkes, stolzes demokratisches Bewußtsein hätte entwickeln können, wie es Völker kennen, die auf eine lange, glorreiche demokratische Tradition zurückblicken, ja vielleicht gar keine andere kennen.

Immerhin, man war „demokratisch gesinnt". Aber die Zeit blieb nicht stehen, und je weiter sie sich von dem furchtbaren Zusammenbruch des Jahres 1945 entfernt, desto mehr werden auch andere, teils zweifelnde, teils ausgesprochen antidemokratische Stimmen vernehmbar. Nicht von ungefähr berät man bereits ein „Gesetz zum Schutze der Demokratie". Man will kein zweites 1933 erleben. Aber so notwendig das auch vielleicht sein mag, so ist doch sicher, daß keine Demokratie der Welt bloß durch Gesetze erhalten werden kann. Will sie bestehen, so müssen ihre Staatsbürger wirklich überzeugte Demokraten sein. Können wir das sein? Können wir das als Christen sein? Es ist das eine Frage, die man weder mit einem raschen, selbstverständlichen Ja, noch mit einem radikalen Nein beantworten kann. Es liegen hier Probleme, die durchdacht sein wollen. Überzeugung (wenn sie nicht fanatisch sein soll) kann nur entstehen durch persönliche Auseinandersetzung mit den Problemen.

Nun würde es sich nahelegen, zu allererst zu sagen, was Demokratie denn eigentlich sei, also eine Definition an die Spitze zu stellen. Aber wenn ein und dasselbe Wort Dinge deckt, die so himmelweit verschieden sind wie etwa ein altgriechischer Stadtstaat und die Vereinigten Staaten von Amerika, so entgegengesetzte Dinge wie die westlichen Demokratien und die „Volksdemokratien" des Ostens, wird mit einer abstrakten Definition, die man aus all dem etwa herausziehen wollte, praktisch kaum viel anzufangen sein. Tatsächlich gilt doch heute weitgehend die Definition: „Demokratie ist das, was ich darunter verstehe", und je nach der persönlichen Einstellung des einzelnen ist Demokratie dann entweder gleich Paradies auf Erden, oder gleich Korruption, Parteiengezänk und Unfähigkeit. So kommt man nicht weiter.

Eine geschichtliche Betrachtung dürfte mehr Hilfe bieten. Eine solche aber zeigt sehr rasch, daß das, womit wir heute praktisch zu tun haben, sehr wenig mehr mit altgriechischen Demokratien oder mit bestimmten demokratischen Bestrebungen des Hochmittelalters und der beginnenden Neuzeit gemein hat. Die moderne Demokratie, wie sie heute vor uns tritt, ist etwas sehr klar Umrissenes. Sie nimmt ihren Anfang mit Rousseau, Voltaire, den Enzyklopädisten, den großen und kleinen Vorläufern der Französischen Revolution. Der Gedanke springt über nach der Neuen Welt (Lafayette—Benjamin Franklin), findet seine erste große Verwirklichung in den Konstitutionen der Vereinigten Staaten, wird weitergepflegt von freimaurerischen oder der Freimaurerei nahestehenden Kreisen des 19. Jahrhunderts, dringt 1918 machtvoll auf den alten Kontinent zurück und wird uns seit 1945 von amerikanischer Seite von neuem gebracht.

Vielleicht ist es aber bis jetzt zu wenig beachtet worden, daß auch dieser neuzeitliche demokratische Gedanke in neuester Zeit eine sehr wesentliche Umgestaltung erfahren hat. Der Grund dafür liegt wohl vor allem in der Veränderung der politischen Verhältnisse. Die älteren Verfechter der demokratischen Idee kämpften gegen die Monarchie — die absolutistische im 18. und die konstitutionelle Monarchie im 19. Jahrhundert. Infolgedessen setzten sie Demokratie gleich Republik. Allerdings folgten sie darin auch der klassischen Tradition; denn von Aristoteles über die großen Scholastiker des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit bis in die neueste Zeit hinein hatte man immer die Dreiteilung gekannt: Monarchie (bzw. Tyrannis) — Aristokratie (bzw. Oligarchie) und Demokratie.[1] Seit 1918 aber ist die Monarchie als Gegenstück zur Demokratie weitgehend verschwunden. Dafür tritt seit dem Ende der zwanziger Jahre ein neuer Feind auf: die Diktatur.[2] Gegen die

[1] Thomas von Aquin unterscheidet allerdings noch zwischen Politie als der guten Form der Volksherrschaft und Demokratie als ihrer schlechten Form (De Regim. Princ. l. 1, c. 1).

[2] Papst Pius XII. macht hier noch einmal eine Unterscheidung zwischen „Autoritarismus" und „Totalitarismus". Er erklärt diese Begriffe nicht weiter, doch wird man kaum fehlgehen in der Annahme, daß er mit „Autoritarismus" Staatsformen im Auge haben dürfte, wie sie in Spanien und Portugal verwirklicht wurden, mit „Totalitarismus" dagegen den Faschismus, Nationalsozialismus und Bolschewismus (Ansprache an die Rota Romana vom 2. Okt. 1945, A.A.S. 1945, S. 257).

Diktatur stellten sich die konstitutionellen Monarchien von Westeuropa (England, Belgien, Holland, Dänemark, Norwegen und Schweden) auf die Seite der demokratischen Republiken. Das führte dazu, daß Demokratie heute nicht mehr als Gegensatz zur Monarchie empfunden wird. Es wäre wohl nicht leicht zu sagen, wer als erster den revolutionären Umschwung vorgenommen hat, nun auch die konstitutionelle Monarchie in den Begriff Demokratie einzuschließen.[3] Tatsache ist, daß diese Auffassung heute Allgemeingut geworden ist. In seiner Weihnachtsansprache 1944 sagte Papst Pius XII. ausdrücklich: „Die Demokratie, im weiten Sinn des Wortes verstanden, läßt verschiedene Formen zu und kann in der Monarchie wie in der Republik verwirklicht werden."[4]

Wenn also Demokratie nicht mehr einfach Republik bedeutet, was bedeutet sie dann praktisch? O. von Nell-Breuning sagt[5]: „Das eigentliche Anliegen der Demokratie ... ist offenbar dieses, die Herrschaft im Staate nicht in den Händen irgendwelcher Bevorrechtigter, sondern in den Händen des ‚Volkes' zu sehen ... Sie (die Volksgenossen) müssen rechtlich befugt sein, auf die Staatsgeschäfte Einfluß zu nehmen. Das aber bedeutet in irgendeinem Grade Beteiligung an der Herrschaft im Staate." Und Pius XII. sagt in der erwähnten Weihnachtsansprache 1944: „Wenn darum nach ‚mehr Demokratie und besserer Demokratie' gerufen wird, so kann eine solche Forderung keine andere Bedeutung haben als diese, daß man den Staatsbürgern immer mehr die Möglichkeit biete, sich eine eigene, persönliche Meinung zu bilden, sie auszusprechen und ihr Geltung verschaffen zu dürfen in einer Art und Weise, die dem Allgemeinwohl zuträglich ist."[6] Das Bonner Grundgesetz erklärt den § 1 des Artikels 20: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat" im anschließenden § 2 folgendermaßen: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie (also die Staatsgewalt) wird vom Volk in Wahlen und Abstimmungen ... ausgeübt." Mit anderen Worten, der heutige Begriff der Demokratie besagt nichts anderes als eine Staatsform, die im Gegensatz zur Diktatur (und auch zur absolutistischen Form der Monarchie) dem Staatsbürger weitgehende Freiheiten zusichert und ihn zur Mitarbeit und Mitverantwortung an den öffentlichen Angelegenheiten heranziehen will.

Damit aber entfallen viele Einwände und Hemmungen, die mehr „rechts" gesinnte Menschen gegen die Demokratie haben mochten. In der Tat gibt

---

[3] Im Jahre 1926 gibt Aug. Pieper gleichsam zögernd zu, eine konstitutionelle Monarchie werde zwar mitunter auch eine Demokratie genannt, eine solche nähere sich dann aber der Scheindemokratie (Artikel „Demokratie" im Staatslexikon, 5. Auflage). Cathrein dagegen kennt auch in der Auflage seiner „Philosophia Moralis" vom Jahre 1927 diese Gleichsetzung noch nicht.

[4] A.A.S. 1945, S. 12. Deutsche Übersetzung in W. Jussen: „Gerechtigkeit schafft Frieden. Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters, Papst Pius XII." Hansa-Verlag, Hamburg 1946.

[5] Artikel „Demokratie" in: „Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik", Heft II, „Zur christlichen Staatslehre", Freiburg 1948, Herder. An dieser Stelle sei nachdrücklich auf diese Schrift hingewiesen. Ihre kurzen, lexikonartigen Artikel eignen sich gut zu gemeinschaftlichem Studium in Arbeitskreisen u. dgl.

[6] A.A.S. 1945, S. 13.

es in der konkreten heutigen Situation gar keine andere Wahl als entweder eine solche (republikanisch oder monarchisch konstituierte) Demokratie oder aber die Diktatur.

Gegen die letztere Staatsform allerdings findet Papst Pius XII. scharfe Worte: „Eine gesunde Demokratie, die auf den unveränderlichen Grundsätzen des Naturgesetzes und der geoffenbarten Wahrheit steht, wird sich entschlossen jener Verderbnis entgegenstellen, die der staatlichen Gesetzgebung eine Macht ohne Zaum und Grenze einräumt."[7] Auch die sogenannte „gute Diktatur", an die heute so manche denken, ist eine Staatsform, die als System ungeheure Gefahren in sich birgt. Wer will verbürgen, daß der Mann, dem solche unbeschränkte Machtfülle in die Hand gelegt würde, die sittlichen Eigenschaften besitzt, daß er sie nicht mißbraucht? Und selbst wenn er sie hätte, wenn bis zu seiner Wahl nur Gutes von ihm gesagt werden könnte — die Machtballung in der Hand eines einzelnen, ohne Kontrolle, ist eine gewaltige Versuchung, die größte Versuchung vielleicht, die es für einen Menschen geben kann. Ganz abgesehen davon, daß dieses Rufen nach der „starken Hand", die „endlich einmal Ordnung schaffen" sollte, doch in sich selber unwürdig ist. Es ist nichts anderes als eine Kapitulation vor Schwierigkeiten, ein Ausweichen vor eigener Verantwortung; es war gerade die Haltung, die 1933 viele veranlaßte, einem Hitler ihre Stimme zu geben.

Wer immer also gegen die Diktatur ist — er mag im übrigen mehr für Republik oder mehr für Monarchie sein, mehr für eine starke Stellung des Staatsoberhauptes oder mehr für eine Einschränkung seiner Vollmachten, mehr föderalistisch oder mehr zentralistisch — er ist einfach schon auf der Seite der Demokratie, so wie dieses Wort heute verstanden wird.

Damit ist aber die Problematik der Demokratie, auch und gerade die der neuzeitlichen, noch keineswegs erschöpft. Versucht man die Einwendungen, die man heute hören kann, zusammenzufassen, so gibt es deren, wie es scheint, besonders zwei, die eine weltanschaulich-christlicher, die andere politisch-praktischer Natur.

Die Frage, die sich von der Seite der christlichen Weltanschauung ergibt, und die manche ernste Christen heute durchaus bewegt, kann man vielleicht so fassen. Wenn es wahr ist — und es läßt sich das gar nicht bestreiten —, daß der moderne demokratische Gedanke jedenfalls unmittelbar nicht aus dem christlichen Lager stammt, sondern aus dem rationalistischen der Aufklärung, müssen wir Christen ihn dann nicht grundsätzlich ablehnen? Müssen wir dann nicht nach einer Staatsform suchen, die christlichem Denken, etwa dem des Mittelalters, entspringt?

Es wird der Klärung dieser Frage dienen, den Grundgedanken der modern-demokratischen Idee von ihrem Beiwerk zu trennen.

Zwar ist es wahr, daß die großen katholischen Denker der Vergangenheit in ihrer überwiegenden Mehrheit die (republikanische) Demokratie als eine

[7] A.A.S. 1945, S. 17.

weniger gute Staatsform bezeichnet und sich darum für die Monarchie ausgesprochen haben. Es ist aber auch wahr, daß sie nicht nur die (republikanische) Demokratie eine durchaus mögliche Form der Regierung nennen, gegen die vom christlichen Standpunkt aus nichts einzuwenden sei, solange sie dem Allgemeinwohl diene, sondern daß sie den Grundgedanken des heutigen Wortes „Demokratie", nämlich die recht verstandene Freiheit der Staatsbürger und deren weitgehende Beteiligung an den öffentlichen Geschäften durchaus bejahen.

Bedenken dagegen erscheinen bei näherer Betrachtung nicht als stichhaltig. So der Einwand, Demokratie setze doch mit Notwendigkeit den Gedanken der Volkssouveränität voraus, dieser aber sei von der Kirche ausdrücklich verurteilt. Zunächst ist es nicht so, als wäre die Lehre von der Volkssouveränität von Rousseau erfunden, wie manche zu meinen scheinen. Rousseau hat sie nur entsprechend seiner rationalistischen Denkweise verzerrt. Die Lehre von der Volkssouveränität selbst, die Lehre also, daß der ursprüngliche Träger der von Gott stammenden Autorität das geeinte Staatsvolk sei, stammt nicht von ihm; sie ist vielmehr ein echtes scholastisches Erbgut.[8] Papst Pius XII. weist ausdrücklich darauf hin, wenn er sagt: „...die bevorzugte These der Demokratie — eine These, die auch ausgezeichnete christliche Denker aller Zeiten verteidigt haben — nämlich daß der ursprüngliche Träger der von Gott stammenden staatlichen Autorität das Volk (nicht die ‚Masse') sei..."[9] Nur die von manchen nichtchristlichen Denkern vertretene Auffassung, die Staatsautorität s t a m m e vom Volk und nicht vielmehr von Gott, wurde von der Kirche verurteilt. Im übrigen ist es aber auch gar nicht notwendig, den Gedanken der Demokratie mit der Lehre von der Volkssouveränität zu unterbauen; er läßt sich sehr wohl auch durch rein praktisch-politische Überlegungen begründen.[10]

Noch weniger kann gegen den Grundgedanken der Demokratie das System des Mehrheitsbeschlusses vorgebracht werden, an dem manche sich stoßen. Wie kann durch Mehrheitsbeschluß, so fragen sie, jemals Recht geschaffen werden? Aber kann denn Recht überhaupt je von Menschen im eigentlichen und letzten Sinn „geschaffen" werden? Ist es nicht vielmehr so, daß Recht immer nur befunden, näher umschrieben, im einzelnen festgelegt und dann als positives Gesetz „gesetzt" wird? Jeder Gesetzgeber, ob Einzelmensch oder Menschengruppe, wird letztlich die Gesetzgebung nach dem Naturgesetz ausrichten müssen. Und nur soweit, als seine Gesetze mit den ewigen Gesetzen in Einklang stehen, schafft er wirklich Recht. Mehrheitsbeschluß als solcher und nur deswegen, weil es mehr sind, schafft tatsächlich niemals Recht, wohl aber kann eine Mehrheit das finden, was wirklich Rechtens ist.

---

[8] Eine Tatsache, die zum Beispiel Gerhard Kroll in „Was ist der Staat?", München 1950, weitgehend zu übersehen scheint.

[9] Ansprache an die Rota Romana, A.A.S. 1945, S. 259.

[10] Vgl. zur ganzen Frage der Volkssouveränität den gleichnamigen Artikel von O. v. Nell-Breuning a.a.O. S. 47/48 ff.

So scheint es also, daß gegen den Grundgedanken der Demokratie von seiten des christlichen Glaubens kein Einwand erhoben werden kann. Es wäre aber überraschend, wenn eine in ihrer heutigen Gestalt von nichtchristlichen Denkern stammende Idee nicht auch die Eierschalen dieses Ursprungs an sich trüge, wenn der zu bejahende Grundgedanke nicht begleitet und umrankt wäre von Vorstellungen, die wir als Christen nicht bejahen können. Sieht man nun die moderne Demokratie, so wie sie sich uns darbietet, an, so findet man, daß es tatsächlich so ist. Vor allem scheinen es drei Dinge zu sein, die wir als Christen nicht bejahen können: die grundsätzliche oder praktische Leugnung der Autorität, die Vorstellung von der gesellschaftlichen Gleichheit der Menschen und der Glaube an die absolute Freiheit.

Die grundsätzliche oder praktische Leugnung der Autorität. Nach J. J. Rousseau soll der „Gesellschaftsvertrag" in der Weise vor sich gehen, daß die an sich völlig unverbundenen Einzelmenschen aus reinen Zweckmäßigkeitsgründen sich zusammenschließen; dabei werfen sie gewissermaßen ihre individuellen Autoritäten zusammen, woraus dann die Staatsautorität entstehe. Diese werde dann einem Bestimmten übertragen, dem sie, wenn berechtigte Gründe vorliegen, wieder entzogen werden kann. Es stellt sich die Frage: Vor wem beugt sich bei einer solchen Auffassung der Mensch eigentlich? Im Grunde genommen doch vor niemand als vor sich selbst. Es zeigt sich hier jene grundsätzliche, leidenschaftliche Leugnung des Autoritätsgedankens schlechthin, der sich bei allen Rationalisten findet und sich zum Teil aus ihrer Weltanschauung erklärt, zum Teil aus der tatsächlichen Überspitzung und dem Mißbrauch der Autorität durch das absolutistische Königtum. Und dieses „non serviam", ich diene nicht, ist doch weitgehend in das Empfinden vieler moderner Demokraten übergegangen. Gerade im Gespräch mit Amerikanern wird das uns Deutschen immer wieder bewußt. Nicht nur die Worte „Fürst" und „König", sondern der bloße Gedanke an den Volksschullehrer oder Kirchenschweizer erfüllt die meisten Amerikaner mit einem tiefen Mißbehagen. Daß selbst die Kindererziehung möglichst autoritätsfrei durchgeführt werden soll, mag eine Modeerscheinung sein, die sich nicht halten wird; sie paßt aber durchaus in dieses Grundgefühl hinein.

Das aber ist eine Haltung, die wir als Christen niemals mitvollziehen können. Im Gegenteil. Der Grundgedanke des vierten Gebotes ist doch eben der, daß es sehr wohl „gesetzte", nicht bloß von mir übertragene Autorität gibt. Der Vater, der Lehrer, der Träger der staatlichen Autorität, sie alle tragen in sich kraft des Amtes, das sie innehaben, vorgegebene Autorität. Das vierte Gebot verlangt von uns die Anerkennung, die Bejahung, das Sich-Beugen vor ihr. Es ist das eine Grundhaltung christlicher Existenz. Es ist aber auch eine Forderung echten politischen Sinnes. Das Gegenspiel und Zerrbild echter Autorität ist ja die brutale Gewalt; das Gegenstück freiwilligen Gehor-

sams die Versklavung. Wer den echten Autoritätsgedanken untergräbt, bereitet den Weg der Diktatur.

Das zweite ist die Vorstellung von der gesellschaftlichen Gleichheit der Menschen. Der Gedanke der Gleichheit aller Menschen hat zweifellos einen sehr tiefen und sehr wahren Sinn. Er ist nicht, wie in der Zeit des Nationalsozialismus häufig behauptet wurde, der größte Menschheitsbetrug. Er bedeutet erstens die Gleichheit vor Gott. Nicht als ob alle Menschen vor Gott gleich wären, da Gott doch sieht, daß der eine ein Sünder, der andere ein Heiliger ist, aber in dem Sinne, daß alle Menschen in dem, was zutiefst ihr Menschsein ausmacht, gleich sind. Daß sie alle mit Vernunft und freiem Willen begabt sind, ein unvergängliches geistiges Sein in sich tragen, von Gott berufen und bestimmt sind zu einer übernatürlichen Ordnung der Gnade in diesem Leben und der Anschauung Gottes nach dem Tode, daß Gott jeden Menschen mit dem unbegreiflichen Geheimnis seiner göttlichen Liebe umfängt und — daß wir Menschen diese letzte, alle Unterschiede übersteigende Gleichheit in uns selbst und in jedem Einzelnen achten sollen. Der Gedanke der Gleichheit bedeutet zweitens die Gleichheit vor dem irdischen Gesetz. Wiederum nicht, als ob die Menschen vor dem Gesetze alle gleich wären, wo doch der eine ein Verbrecher, der andere ein ehrenhafter Bürger ist (wie schwer ist es doch, sich anders als mißverständlich auszudrücken!), sondern in dem Sinn, daß jeder Mensch den unabdingbaren Anspruch besitzt, nach Recht und Gerechtigkeit behandelt zu werden, nicht nach Willkür.

Dagegen kann der Satz von der allgemeinen Gleichheit der Menschen nicht bedeuten, daß alle Menschen soziologisch gleich seien. Offenkundig ist, daß der eine groß, der andere klein, der eine gescheit, der andere dumm, der eine faul, der andere fleißig, der eine tüchtig, der andere unzuverlässig ist. Diese persönlichen Ungleichheiten aber werden unfehlbar alsbald auch soziale, gesellschaftliche Unterschiede mit sich bringen. Es gibt daher keine menschliche Gesellschaft, in der alle gleich wären. Der „gleiche Start" der liberalistischen Wirtschaftsauffassung ist eine Illusion; in Wirklichkeit ist er nie und nirgends gegeben. Ein Volk ist eben nie, wie alle Rationalisten das gern haben möchten, eine Summe gleicher Individuen; es ist immer einem wohlgegliederten Organismus zu vergleichen, in dem es Über- und Unterordnungen gibt und geben soll. Über- und Unterordnungen — man fühlt, wie dieser zweite Punkt mit dem ersten innerlich zusammenhängt. Und wiederum ist diese organische Auffassung der menschlichen Gesellschaft nicht nur eine Forderung der christlichen Gesellschaftslehre, sie ist auch eine solche politischer Vernunft. Wer eine angebliche gesellschaftliche Gleichheit der Menschen betreibt, betreibt in Wirklichkeit nur die Vermassung und bereitet darum auch von dieser Seite der Diktatur den Weg.[11]

Das dritte, was wir als Christen an dem modern-demokratischen Gedanken, wie er sich uns heute praktisch darbietet, nicht bejahen können, ist der

[11] Vgl. den Artikel „Zeitalter der Masse" in dieser Zeitschrift, April 1950.

Gedanke der absoluten Freiheit. Dieser Grundgedanke des Liberalismus ist von seiner Wurzel im französischen Rationalismus und der englischen Aufklärung her verderbt. Gewiß, man kann es in etwa verstehen, daß jene Männer des 17. und 18. Jahrhunderts mit Leidenschaft um Freiheit kämpften. Es war manches zu eng im geistigen wie im politischen Raum. Aber sie wollten alle Bande sprengen und jede Bevormundung abschütteln und landeten so schließlich in jener Vorstellung allgemeiner Duldsamkeit, die heute noch so vielen Menschen Dogma ist. Und ist nicht eben diese allgemeine Duldsamkeit die Crux aller modernen Demokratien? Allgemeine Duldsamkeit in einem Staat geht nämlich nur so lange, als alle gewillt sind, „fair play" zu spielen. Was geschieht aber, wenn auch nur ein einziger Staatsbürger das nicht mehr tut? Wenn er die Demokratie als solche ablehnt? Was, wenn nicht nur einer, sondern viele, eine ganze politische Partei das tut? Was gar, wenn eine demokratische Regierung sich zwischen zwei Keile eingeklemmt sieht, einer extremen Rechten und einer extremen Linken, die beide grundsätzlich die Demokratie leugnen? Sie kann von zwei Dingen nur eines tun. Entweder bei ihren Prinzipien bleiben, gegen alle duldsam sein, dann schaufelt sie sich das eigene Grab und kann sich am Kalender ausrechnen, wann sie nicht mehr sein wird, — oder sie geht eben mit Gewalt gegen diese Störenfriede vor, dann verleugnet sie ihre eigenen Prinzipien und gerät in eben jene Diktatur, die sie bekämpfen wollte. Das ist das Dilemma, das sich aus einer falsch verstandenen, einer absolut verstandenen Freiheit ergibt.

Das Christentum steht immer für die Freiheit. Es setzt die Freiheit voraus und schafft Freiheit. Aber es hat nie die absolute Freiheit gemeint. Das Christentum hat Freiheit immer als die Freiheit zum Guten verstanden (im Gegensatz zum Zwang zum Guten, den der Nationalsozialismus so manches Mal versucht hat). Diese Freiheit zum Guten schließt selbstverständlich auch die Freiheit ein, das Böse zu bekämpfen. Auch hier gilt also, daß wir sowohl vom christlichen als auch vom politischen Standpunkt aus die Freiheit zu allem, die Freiheit auch zum Gemeinen, Gotteslästerlichen, Sittenverderbenden ablehnen und uns einsetzen müssen für die Freiheit, das Gute zu tun und das Böse zu bekämpfen.

So ist der Vorbehalt, den manche von ihrer christlichen Weltanschauung her der Demokratie gegenüber machen zu müssen glauben, durchaus nicht unbegründet. Nur trifft er nicht so sehr den Grundgedanken der Demokratie als das liberalistische Beiwerk, das ihn tatsächlich gegenwärtig noch weitgehend umgibt.

Noch größer vielleicht ist der Kreis derer, die gegen die Demokratie Einwände praktisch-politischer Art machen. Sie meinen, die Demokratie sei viel zu ideal gedacht. Sie setze Eigenschaften in den Menschen voraus, die diese nicht besitzen. So komme es, daß neben der sehr schönen Idee einer wahren Demokratie meist die sehr unschöne Wirklichkeit stehe, in der es gar keine Demokratie gebe, sondern allenfalls eine Scheindemokratie.

Tatsächlich ist die Gefahr der Scheindemokratie vielleicht das ernsteste Problem der Demokratie.

Welch hohe Anforderungen der demokratische Gedanke an ein Volk und seine Vertreter stellt, hat in klassischer Weise Pius XII. dargelegt:

„Da der Schwerpunkt einer normal konstituierten Demokratie in jener Volksvertretung liegt, von der die politischen Strömungen in alle Bezirke des öffentlichen Lebens ausstrahlen — zum Guten wie zum Bösen —, ist in einem demokratischen Regime die Frage nach dem moralischen Hochstande, der praktischen Eignung, der geistigen Fähigkeit der zu diesem Parlament Abgeordneten für die Gesamtheit des Volkes eine Frage von Leben und Tod, von Gedeih oder Verderb, von Genesung oder dauerndem Siechtum.

Um eine fruchtbare Tätigkeit zu entfalten, um Achtung und Vertrauen zu erwerben, muß jede gesetzgebende Körperschaft — wie unzweifelhafte Erfahrung beweist — in ihrem Schoß eine Auslese von Männern sammeln, die sich als die Vertreter des gesamten Volkes fühlen und nicht als Beauftragte einer Gruppe, deren Sonderinteressen nur allzu oft die Anliegen und die wahren Bedürfnisse des Allgemeinwohls geopfert werden. Eine Auslese von Männern, die nicht beschränkt sein soll auf irgendeinen Beruf oder Stand, die vielmehr die Vielfalt des Lebens im Gesamtvolk widerspiegeln soll. Eine Auslese von Männern mit fester, christlicher Überzeugung, gerechtem und sicherem Urteil, praktischem und ausgeglichenen Wesen, sich selbst in allen Lagen treu; Männer mit klaren und gesunden Ansichten, in ihren Zielen beharrlich und getreu; Männer vor allem, fähig kraft der Autorität, die ihrer lauteren Gesinnung entspringt und weithin um sie ausstrahlt, Führer und Häupter zu sein, besonders in Zeiten, in denen drückende Nöte das leicht zu beeindruckende Volk in einen überreizten Zustand versetzen, und es Betrug und Selbsttäuschung leichter zum Opfer fallen lassen; Männer, die in Zeiten des Umbruchs, die meist von Leidenschaften, von der Verschiedenheit der Meinungen und gegensätzlichen Programmen zerrissen und zerwühlt sind, die doppelte Verpflichtung fühlen, in die von tausend Fiebern brennenden Adern des Volkes und des Staates das geistige Gegengift einer klaren Sicht, dienstwilliger Güte, einer allen gleich wohlwollenden Gerechtigkeit, des Willens zur Einheit und nationalen Eintracht im Geiste wahrer Brüderlichkeit einzuflößen.

Die Völker, deren geistige und sittliche Eigenart genügend gesund und fruchtbar ist, werden in ihrer eigenen Mitte die Wortführer und Werkzeuge der Demokratie finden und der Welt schenken können, die in solcher inneren Haltung leben und sie wirklich in die Tat umzusetzen wissen. Wo hingegen solche Männer fehlen, werden andere kommen und ihren Platz einnehmen, um aus der politischen Tätigkeit einen Tummelplatz ihres Ehrgeizes zu machen, ein Rennen um ihren eigenen Vorteil oder den ihrer Kaste oder den ihrer Klasse, wobei die Jagd nach den Sonderinteressen das wahre Allgemeinwohl aus dem Blickfeld rückt und gefährdet."[12]

Wo solche Menschen fehlen, droht in der Tat die Gefahr der Scheindemokratie. Es droht die Gefahr des Bürokratismus und der Parteiherrschaft.

Bürokratismus. Wer kennt ihn nicht? Und doch sind sich durchaus nicht alle darüber klar, was Bürokratismus denn eigentlich sei. Es ist nicht einfach die Tatsache, daß ein weit ausgedehnter Behördenapparat vorhanden ist. Ein hochentwickeltes, mehr als 60 Millionen zählendes Volk kann ohne einen solchen Verwaltungsapparat gar nicht leben. Bürokratismus bedeutet den Zustand, in dem sich der Verwaltungsapparat in alles und jedes hineinmischt, bis in die privatesten Sphären des Lebens; bedeutet, daß das Volk diesen Verwaltungsapparat nicht mehr als ein nützliches und segensreiches Instrument empfindet, ohne das die vielfältigen Aufgaben des öffentlichen Lebens nicht bewältigt werden könnten, sondern als eine Last, manchmal als eine geradezu unerträgliche Last. Bürokratismus bedeutet, daß der Staat sich weit über die eigentlichen Belange ausdehnt; bedeutet Mangel an Selbstverantwortung und Selbstverwaltung der engeren gesellschaftlichen Lebens-

[12] A.A.S. 1945, S. 16/17.

kreise. Um es mit dem entsprechenden Wort christlicher Soziallehre zu bezeichnen: Bürokratismus bedeutet Mißachtung des Subsidiaritätsprinzips.

Das ist nur dann möglich, das wird aber auch immer dann eintreten, wenn es im Volk an selbständigen Persönlichkeiten, an selbständigen Gruppen fehlt, wenn das Volk eben nicht mehr Volk ist, sondern „Masse". „Die Masse ist der Hauptgegner der wahren Demokratie und ihres Ideals der Freiheit und der Gleichheit."[13] In diesem Zustand des Bürokratismus besteht tatsächlich keine Demokratie mehr, sondern eine bloße Scheindemokratie. Es ist nicht mehr das Volk, das maßgebenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte nimmt. Es ist doch wieder der Zustand der Zweiteilung eingetreten. Das Volk *wird* regiert von einer volksentfremdeten Oberschicht, der Bürokratie.

„*Parteiherrschaft*", „Parteigezänke", „Parteiwirtschaft", das sind wohl die Vorwürfe, die der Demokratie am häufigsten gemacht werden. Und auch sie können Berechtigung haben.

Was ist denn eigentlich eine Partei? Merkwürdigerweise finden die politischen Parteien in den wenigsten demokratischen Verfassungen Erwähnung. Das Bonner Grundgesetz ist eine der ersten Verfassungen, die die Parteien ausdrücklich nennen und ihre Tätigkeit umschreiben. Artikel 21 (1): „Die Parteien wirken bei der politischen Willensbildung des Volkes mit. Ihre Gründung ist frei. Ihre innere Ordnung muß demokratischen Grundsätzen entsprechen. Sie müssen über die Herkunft ihrer Mittel öffentlich Rechenschaft geben. (2) Parteien, die nach ihren Zielen oder nach dem Verhalten ihrer Anhänger darauf ausgehen, die freiheitliche, demokratische Grundordnung zu beeinträchtigen oder zu beseitigen oder den Bestand der Bundesrepublik Deutschland zu gefährden, sind verfassungswidrig ..." Und über den Abgeordneten sagt Art. 38 § 1: „Die Abgeordneten des deutschen Bundestages ... sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen."

Parteien sind also an sich keine Einrichtungen des Staates, sondern des Volkes. Weil in modernen Großstaaten eine unmittelbare Teilnahme an den Staatsgeschäften nicht möglich ist, braucht es eine Volksvertretung. Damit diese Volksvertretung wirklich die Ansichten des Volkes widerspiegle, schließen sich politisch Gleichgesinnte zu Parteien zusammen, um durch diese Parteien in der Volksvertretung ihrer Meinung Geltung zu verschaffen. Um gesund zu sein, müssen politische Parteien erstens und vor allen Dingen sich als Diener und Träger des Ganzen fühlen, nicht als Vorkämpfer von Sonderinteressen ohne Rücksicht auf oder gar gegen das Ganze. Diesen Willen, dem Ganzen zu dienen und es mitzutragen, müssen sie sich besonders dann wahren, wenn sie in der Opposition stehen. Sie müssen zweitens den Willen haben — fast klingt es merkwürdig, daß man das erst sagen muß —, für das, was sie vorbringen, auch selber einzustehen. Was soll man von Parteien sagen, die, wenn sie in der Opposition stehen, Vorschläge machen und

[13] Pius XII. a.a.O. S. 14.

Anträge einbringen, nur um dadurch Stimmen zu gewinnen, aber ohne entfernt die Absicht zu haben, gegebenenfalls selbst die Regierung zu übernehmen und diese Vorschläge durchzuführen? Und endlich *sollten* die Parteien eben wirklich Gruppen politisch Gleichgesinnter sein.

Wie aber, wenn es in einem Volke nur verhältnismäßig wenige gibt, die überhaupt eine überlegte politische Meinung besitzen? Wenn die große Mehrheit sich gar nicht um eine solche bemüht? Dann wird mit Notwendigkeit der Zustand entstehen, daß einige wenige einen Parteiapparat aufziehen und jetzt versuchen, so viele „Stimmen" als möglich auf sich zu ziehen, um so zur Macht im Staate zu gelangen. Es wiederholt sich in den Parteien, was oben vom Staat gesagt wurde, es herrscht die Bürokratie, in diesem Falle die Parteibürokratie über die Masse. Dann versteht man so scharfe Urteile, wie etwa das des Bischofs W. E. von Ketteler: „Unter dem Schein der Volkssouveränität macht er (der Liberalismus) das Volk zu einer willenlosen, von ihm geleiteten und mißbrauchten Masse. Das Mittel aber, um dieses Trugsystem durchzuführen, sind die Wahlen ... Sein Recht ist vor allem das Wahlrecht, das heißt, alle paar Jahre ... einen Namen auf den Wahlzettel zu schreiben und sich seine Zuchtmeister selbst zu wählen. Von da an sorgen diese im Namen des Volkes für alles, und was sie in Ausübung ihrer Allmacht bestimmen, ist dann Volkswille, Volkssouveränität und Volksfreiheit."[14]

Diese Entartung des Parteiwesens war es doch vor allem, die viele der Weimarer Republik innerlich entfremdete.

Demokratie und Demokratie ist also nicht schlechthin das gleiche, und nicht alles, was sich unter dem Namen Demokratie anbietet, wird man ohne weiteres annehmen können. Die *liberalistische* Demokratie können wir Christen tatsächlich nicht bejahen, eine Demokratie ohne wahre Autorität, eine Demokratie, die sich aufbauen möchte auf Masse statt auf organisch gegliedertem Volk, eine Demokratie der Freiheit auch für das Böse im öffentlichen Raum. Um der Demokratie selbst willen können wir eine solche Demokratie nicht wollen. Und wir können die bloße *Scheindemokratie* nicht bejahen, die unter Vorspiegelung demokratischer Formen in Wirklichkeit eine Oligarchie ist (und zwar keine Aristo-kratie, keine Herrschaft der Besten!).

Die Demokratie aber, die wir wirklich mit dem Herzen bejahen können, ist uns noch nicht gegeben, sondern als Aufgabe gestellt. Ansätze sind da, aber diese Ansätze müssen noch entwickelt werden.

Wir Deutschen haben einen nationalen Charakterfehler — andere Völker haben die ihren —: wir neigen zur Romantik, zur Träumerei darüber, wie

[14] W. E. v. Ketteler: „Freiheit, Autorität, Kirche", zitiert nach W. Hasbach: „Die moderne Demokratie", Jena 1912, S. 431. Dort noch weitere, sehr scharfe zeitgenössische Urteile über die Demokratie, besonders S. 587, Fußnote.

alles doch so ganz anders sein sollte. Wir neigen zu „totalen" Lösungen, die doch im Grunde nichts anderes sind als Lösungen der Ungeduld.[15]

Das Paradies auf Erden wird es nie geben, das ist eine christliche Überzeugung. Auch das mittelalterliche Kaisertum, — das man so gerne anführt, als wäre „das mittelalterliche Kaisertum" eine bestimmte Sache, während es in Wirklichkeit doch so verschiedene Zeiten gekannt hat — war kein Paradies. Auch die Demokratie wird keines sein. Aber haben wir nicht die Aufgabe, die Staatsformen zu schaffen, die wenigstens die besten Voraussetzungen dafür bieten, daß freie Menschen in Zufriedenheit leben können und nicht zu Sklaven herabgewürdigt werden? Wird man das durch Träumereien schaffen oder durch Klagen darüber, daß einem manches nicht gefällt? Es gilt, ein klares Richtbild vor Augen zu haben, zu wissen, was man eigentlich will, um dann mit Klugheit, mit Besonnenheit, mit Zähigkeit, mit unverdrossener Kleinarbeit daran zu bauen. Demokratie ist nicht etwas, was schon fertig vorliegt und was man nur zu bejahen oder zu verneinen braucht. Demokratie, echte, wahre, auch uns Christen befriedigende Demokratie ist eine Aufgabe, die noch vor uns liegt.

Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur

Von E. M. LÜDERS

Die letzten Jahrzehnte haben ganz auffallend die Frage nach der Wirklichkeit und Seinsweise des Bösen in der Welt und im Menschen wieder aufleben lassen, nicht nur im engeren religiösen und kirchlichen Bereich; gerade vom modernen Leben und Denken her erheben sich immer wieder Probleme, die sich ohne die christlichen Begriffe des Teufels und der Erbsünde nicht lösen lassen. Wer unsern Weltzustand und den Menschen mit seinen inneren und äußeren Schicksalen nüchtern betrachtet, wird fast unausweichlich zu der Annahme gedrängt, daß dämonische Mächte über den Kopf des Menschen hinweg und trotz seines guten Wollens die Welt in Verhängnisse hineintreiben und daß ein der menschlichen Natur innewohnendes Böse selbst gegen unsere bessere Einsicht eine schwer zu überwindende Herrschaft ausübt. Nachdem man zwei Jahrhunderte lang das Unheil in der Welt und die menschliche Bosheit als etwas mehr Zufälliges oder aber als eine vorübergehende Krankheit, eine ungesunde Belastung oder Beeinflussung gedeutet hat, erkennt man immer klarer, daß diese Erklärungen vor der Wirklichkeit nicht mehr standhalten.

Diese „aufgeklärten" und „humanen" Deutungsversuche haben etwas Blasses, Hilfloses, Unwirkliches, wenn man sich mit ihnen den Tatsachen des modernen Lebens nähert, in denen es so viel Ungeheures und Unbegreif-

[15] Vgl. hierzu die sehr scharfen Ausführungen von Max Pribilla in „Deutsche Schicksalsfragen", Frankfurt, Josef Knecht, Carolusdruckerei, 2. Aufl. 1950, S. 92 ff.

liches gibt, das alle menschlichen Maße und Begriffe übersteigt. Der Mensch zeigt sich hier, selbst für einen noch so unmetaphysischen Betrachter, einer Übermacht verfallen und in weite, undurchschaubare Zusammenhänge einbezogen. Die unwillkürlich sich aufdrängende Ahnung einer selbständigen, über den Menschen hinweg und durch ihn hindurch wirkenden Macht des Dämonischen eröffnet eine metaphysische Dimension der Wirklichkeit: Der Mensch erscheint nicht mehr als Gestalter und Träger einer vornehmlich auf ihn bezogenen und von ihm abmeßbaren Welt; er ist vielmehr in ein Drama hineingestellt, dessen Gegenspieler mehr sind als er selbst, nämlich Gott und der Teufel, ein Drama, in dem er, umstritten und selber streitend, Entscheidungen zu treffen und an Dingen mitzuwirken hat, die weit über sein Wollen und Begreifen hinausgehen. Was die Bühne des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit faßlich zu machen suchte, wenn sie den Schauplatz des Menschen als Zwischenstockwerk zwischen eine himmlische und eine höllische Handlungsebene stellte und dabei oftmals fast nur noch Durchgangspunkt und Medium einer außermenschlichen Handlung sein ließ, das wird jetzt auf neue Weise wieder ins Bewußtsein gehoben.

Es ist bemerkenswert, daß es gerade die Wiederentdeckung des Teufels und der Erbsünde ist, von der aus jene metaphysische Betrachtungsweise wiedergewonnen wird, nachdem vor etwa zweihundert Jahren die Auflösung und Säkularisation einer religiös-metaphysischen Daseins- und Weltauslegung damit begonnen hatte, aus dem Geiste eines aufklärerischen Fortschrittsglaubens und mißverstandenen Humanismus heraus die Person des Teufels und die Wirklichkeit der Erbsünde zu leugnen. Wie damals mit der metaphysischen Wirklichkeit des Bösen auch die Wirklichkeit Gottes und der Übernatur allmählich in Frage gestellt wurde, so scheint jetzt mit dem Blick für eine das Menscheninnere weit übersteigenden Seinsweise des Bösen und des Dämonischen auch der Sinn für die Wirklichkeit des Religiösen wieder zu erwachen. Eine wenn auch noch so ferne Ahnung von der Person und Wirksamkeit des Teufels läßt notwendig den Glauben an die Personhaftigkeit Gottes wieder aufleuchten, frei von aller Auflösung in Ideologie und menschliche Subjektivität, wie sie sich seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts in steigendem Maße zeigt. Und die Annäherung an das Wissen um die dem Menschen innewohnende Neigung zum Bösen, um Erbsünde, Versuchung und Schuld in ihrem tiefen metaphysischen Sinn macht auch die Begriffe Gnade, Erlösung und Gottebenbildlichkeit des Menschen, an denen seine religiöse Bestimmung hängt, wieder lebendig, nachdem sie so lange in Gefahr gestanden haben, von den natürlichen und „humanen" Wertungen und Idealen aufgesaugt zu werden.

Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts besteht im abendländischen Geiste die Neigung, das Böse in der Welt und im Menschen nicht mehr ernst zu neh-

men, nachdem es im Welt- und Menschenbild des Mittelalters und des Barock als personhafter Gegenspieler Gottes und als ein dem Menschen von Natur innewohnendes, stets zu überwindendes Verhängnis solch ungeheure Bedeutung gehabt hatte. Bis in die liberalen Strömungen der protestantischen Theologie, die sogenannte „Neologie", hinein, deren Vertreter seit der Mitte des 18. Jahrhunderts viele theologische Lehrstühle und kirchliche Ämter innehaben, macht sich der optimistische Geist der Aufklärung und hernach des zweiten Humanismus bemerkbar, indem hier Erbsünde und Teufel in Frage gestellt werden. Ganz vereinzelt klingen freilich schon in dieser Epoche auch andere Töne auf. Leibniz, dessen Theodizee eine der wichtigsten Grundlagen des aufklärerischen Optimismus bildet, sagt in seinen „Nouveaux Essais" (Buch IV, Kap. 16) eine europäische Katastrophe voraus; ihre Ursache soll in der Auflösung des Religiösen liegen, durch welche die bösen Neigungen im Menschen, die zuvor durch Furcht und Scheu gebannt waren, entfesselt werden. Kant weiß etwas vom absolut Bösen im Menschen; und wiewohl er im Geiste seiner Zeit die selbständige Wirklichkeit des Religiösen aufzulösen sucht, steht doch seine Ethik in einer gewissen Parallele zur christlichen Heilslehre, wenn sie auf ein Gesetz und auf eine geistige Freiheit abzielt, aus der das Böse in der Natur überwunden werden soll. Und Goethe erfaßt im Laufe seines langen Schaffens immer mehr von der Macht des Dämonischen, das als Gegenspieler der Gottheit Natur und Menschengeschichte bedroht, ihre Harmonie und Sinnhaftigkeit gefährdet.

Derartige Ahnungen sind einerseits Nachklänge aus dem großen christlich-abendländischen Wirklichkeitsentwurf, der unsere Welt aus der Spannung zwischen Gott und Teufel deutete, anderseits aber auch schon Vorboten jener neuen „modernen" Erfahrung des Bösen, die den Menschen gerade in seiner optimistischen Unachtsamkeit gegenüber dem Reich der Finsternis um so stärker trifft oder sogar schutzlos überwältigen kann. Das Erlebnis des Dämonischen, das zumal beim alten Goethe weit über die Lebensdeutungen humanistischer und pantheistischer Färbung hinausweist, nimmt schon manches vorweg von jener Weltdämonie, die in der Romantik und im Biedermeier so erschütternd als Folie aller irdischen „Gemütlichkeit" empfunden wird: In dem Bild, das Büchner in seinem „Danton" von der Welt der Französischen Revolution entwirft, deren Boden eine trügerische Kruste sein soll, die jeden Augenblick in einen Abgrund einbrechen kann; in der Seelenanalyse eines Hebbel, die selbst im Idealismus und Heldentum des Menschen die selbstsüchtige Triebwelt eines Raubtieres am Werk sieht; in den Schuldproblemen eines Grillparzer und den Vernichtungskämpfen des Kleistschen Dramas werden das Böse und das Verhängnis, die dem Menschen unausweichlich anhaften, schon zu bedeutsamen metaphysischen Größen. Die unheildrohenden Vorzeichen und geheimnisvollen „Unbekannten", die sich vereinzelt auf den Bühnen des bürgerlichen Realismus und des abklingenden Naturalismus einschleichen, weisen schon auf die späteren Kunst-

griffe des Surrealismus hin, durch die unsere letzten Jahrzehnte außer- und übernatürliche Wirklichkeit in den Bühnenraum zu bannen suchten.

Diese Entwicklung im Weltbild der Bühne ist nur eine prophetische Vorwegnahme dessen, was sich allmählich im allgemeinen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts durchsetzt: ein Zweifel an der „harmonischen" Welt des Fortschritts, ein Mißtrauen gegen den Menschen, den der Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts zur Gottheit erhoben hatte, eine Ahnung um das Fragwürdige, Bedrohende, Zerstörende und ein Lebensgefühl der Verfallenheit und Hilflosigkeit. Während der atheistische Humanismus eines Feuerbach, Comte und Nietzsche noch die äußersten Folgerungen aus dem Optimismus und Pelagianismus des 18. Jahrhunderts zieht, ist die Kunst, zumal die Bühnenkunst — etwa eines Strindberg — schon im Begriff, aus den feinsten Schwingungen des Zeitgeistes heraus das Experiment der modernen Kunst vorzubereiten, dessen Sinn wir nur langsam zu verstehen vermögen: Es ist eine Kunst, deren letztes Anliegen dahin geht, die festen Konturen des Welt- und Menschenbildes, das der zweite Humanismus in der Kunst beheimatet hatte, aufzulösen; die Perspektiven der empirischen Welt zu sprengen, ihre scheinbar selbstverständlichen Gegebenheiten aufzulösen in ein Kräftespiel, das weit über das Gegenständliche hinausweist; und vor allem, den Menschen zum Durchgangspunkt über- und untermenschlicher Mächte zu machen, als Transparent eines ganz in der Ferne geahnten Göttlichen oder als Opfer einer dämonischen Besessenheit.

Soweit diese Kunst auch ursprünglich von der christlichen Wirklichkeitsauffassung entfernt ist, da sie aus dem Zweifel an jenen letzten Werten und Sinngehalten entspringt, die in säkularisierter Gestalt noch ein Erbe des christlichen Abendlandes bis in den atheistischen Humanismus hinein darstellten, so nähert sie sich doch unbewußt gerade dadurch, daß sie jenes selbstgenügsame Welt- und Menschenbild des 18. und 19. Jahrhunderts in Frage stellt, wieder der Wirklichkeitserfahrung, wie sie dem Erlebnis des Christentums offen ist. Eine Welt, die in ihrer Endlichkeit ergänzungsbedürftig und unbegreiflichen Geschicken ausgesetzt erscheint; ein Mensch, der, weit davon entfernt, sich selber verstehen oder sein Leben bestimmen zu können, in einen Kampf gestellt ist, der alles Menschliche übersteigt, das Wissen um eine Gefahr, die gerade hinter unseren größten und überzeugendsten Werken lauert — das alles gehört zu den Grundtatsachen, auf denen die christliche Wirklichkeitsauffassung aufbaut und an die sich ihre Begriffe vom sittlichen Kampf, von Gnade, Erlösung und Weltüberwindung anschließen, welche die einzige Lösung für all diese Fragen enthalten.

T. S. Eliot hat vor fast zwanzig Jahren diesem Zug unserer Zeit, der noch kaum ins Bewußtsein der Literarkritik gelangt ist, einen ersten klaren und wegweisenden Ausdruck gegeben. Er setzt mit einer Kritik am englischen Roman der zwanziger Jahre ein, der noch ganz im Banne der Menschenauffassung des 18. und 19. Jahrhunderts steht und gelangt durch sie in seinem

„Primer of Modern Heresy"[1] zu der Einsicht, daß die Menschen in unserer Dichtung und Literatur mehr und mehr an Realität verloren haben, seitdem uns der Begriff der Erbsünde abhanden gekommen ist. Man hat geglaubt — und zwar aus einer fast zweihundertjährigen Auffassung des Menschen und der Dichtung heraus —, daß das „Wirklichsein" des Menschen in seinem Maß an Leidenschaftlichkeit begründet sei, daß er insoweit Individuum, Persönlichkeit sei und Größe besitze, als er diese auswirkt. Aber die bloße Leidenschaft, so stellt Eliot fest, löst eher die Konturen des Menschen auf, macht alles ziemlich gleich, nebelhaft und zu eigentlich persönlichem Handeln unfähig. Erst die Leidenschaft, die im Konflikt liegt mit objektiven, geheiligten Normen und Ordnungen, das sittliche Ringen und das Wissen um Gut und Böse machen den Menschen wirklich zu einer Persönlichkeit, die selber handelt und nicht bloß getrieben wird. „Tatsächlich geschieht es weniger in solchen Augenblicken der Verwirrung als vielmehr in denen eines sittlichen und geistigen Ringens vor der Forderung einer geistigen Sanktion, daß Mann und Frau realem Sein nahekommen" (S. 42).

An einem Vergleich von Meredith und Hopkins, die beide mit den gleichen ästhetischen Mitteln ihrer Zeit arbeiten, zeigt Eliot, wie die Menschendarstellung des ersten, trotz schärferer Beobachtung der konkreten Einzelheiten des Lebens, weniger Realität und Leben als die Hopkins' hat, „der die Würde der Kirche hinter sich hat und folglich in engerem Kontakt mit der Wirklichkeit steht" (S. 48). Der moderne Dichter, der sich jeder religiösen und geistigen Bindung entschlug und nur noch auf das ihm innewohnende Licht verlassen kann — jenes „innere Licht, den verdächtigsten und trügerischsten Führer, der sich je der Menschheit auf ihrer Wegsuche angeboten hat" (S. 59) — vermag nicht mehr im eigentlichen Sinne Wirklichkeit zu gestalten; er muß seinem Leser seine eigene, in seiner zufälligen, individuellen Persönlichkeitsstruktur wurzelnde Lebensanschauung aufdrängen, so daß sein Werk mit der Überzeugungskraft seines augenblicklichen Empfindens steht und fällt und wir als Leser uns „einfach einer verführerischen Persönlichkeit nach der andern ausliefern" (S. 62).

Gegen Ende seines Essays wendet sich Eliot gegen diese „verführende Persönlichkeit", das letzte Ergebnis einer jahrhundertelangen Bewegung „hin zur Erhöhung und Ausbeutung der Persönlichkeit". Die Forderung, daß der Mensch vor allem „er selbst" und „sich selber treu" sein soll, gleichgültig wie beschaffen seine Anlagen und natürlichen Tendenzen sein mögen, ist eine bloße Anmaßung des modernen Denkens, eine vorübergehende Ansicht, wie es deren viele gegeben hat. Sie bedeutet eine Verengung des Menschlichen, eine Gefahr zur Selbsttäuschung und Verantwortungslosigkeit und gerade dadurch, daß man sich im Besitz unbegrenzter Freiheit glaubt, eine Befangenheit in sehr begrenzten Vorurteilen und Einbildungen. Der Mensch, auch der größte und natürlich gute Mensch, der sich selbst zum alleinigen

[1] T. S. Eliot, After strange gods, A Primer of Modern Heresy, London 1934 (The Page-Barbour Lectures at the University of Virginia 1933).

Bestimmungsgrund und Maßstab seines Urteilens und Handelns macht, steht im Bann unkontrollierbaren und unbewußt auf ihn einwirkenden Geschehens. Er ist Verführter und Verführender und lebt im Grunde in einer Welt der Illusion, ist „half-alive". Erst der Bezug auf außer ihm liegende, objektive Wertmaßstäbe — „external tests", „criteria for discriminations between god and evil" — hebt ihn aus dem Strom unbewußter, ja außer- und untermenschlicher Bestimmungen heraus, die ihn wohl Gutes, aber auch Unheil und Verhängnis stiften lassen, und macht ihn zum eigentlichen Menschen, der sich seines Standorts und seiner dem letzten Grunde der Wirklichkeit entspringenden Aufgabe bewußt ist und deshalb auch als Künstler Wirklichkeit aus dem letzten Grunde gestalten kann. Die Voraussetzung für diesen Schritt aus der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit des Lebens ist die Einsicht, daß wir alle „von Natur unrein" sind und deshalb jenen tieferen Kontakt mit der Wirklichkeit außer uns, ihren verbürgten heiligen Normen und Ordnungen, benötigen, weil das, was wir in uns vorfinden, nicht die „reine" Wirklichkeit, sondern stets brüchig, unvollkommen und mit Gefahren und Täuschungen belastet ist.

Irrweg der Geistesgeschichte?

Das Mißtrauen in die „natürliche Güte" des Menschen und der Rückgriff auf eine Tradition objektiver geistiger und religiöser Wertungen und Gesetze, die hinter der Literaturkritik Eliots stehen, sind die schärfste Absage an die letzten zweihundert Jahre unserer Geistesgeschichte, an ihren Menschen, der als ein „Gott der Erde" alle Wirklichkeit und alle Normen in sich trägt, und an die Kunst, die als autonome Schöpfung des Genies alles das zu geben verspricht, was frühere Zeiten von der Religion erwartet haben: eine „bessere Welt", Erlösung von der Schwerkraft des Lebens, Sinn- und Wertgehalt der Erde, eine Art von Ewigkeit und Bestand des Menschengeistes gegenüber dem Strom des natürlichen Vergehens. Dem entspricht es auch, wenn Eliot in seiner Dichtung die weltanschaulichen und ästhetischen Prinzipien der letzten Jahrhunderte, aus der sonst unsere Gegenwartsliteratur, wenigstens unbewußt, fast ausschließlich lebt, verleugnet und seine Tradition in den „Metaphysical Poets" des englischen Frühbarock sucht. Hier findet er den Menschen der christlich-abendländischen Überlieferung, dessen Seele und — in dieser spannungsreichen Epoche oft überschwellende — Leidenschaft mit objektiven Bindungen des Glaubens ringt und in der Polarität von Gott und Teufel, von Gut und Böse eine Wirklichkeit und Würde empfängt, von der selbst noch im Schicksal und in der Hölle der Verdammten etwas spürbar bleibt. Diesem Menschen entspricht eine Kunst, die sich dem Dienst an objektiven metaphysischen Belangen einordnet und daraus ihre wahre Tiefe und Würde bezieht, weit über jene andere, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts selbst Metaphysik und Religion sein wollte und so nicht

die Grenzen des Endlichen, ja oft nicht einmal die des Subjektiven zu überschreiten vermochte.

Dieser Anschluß an ein geistig-religiöses Sinngefüge, dessen Herrschaft im christlichen Abendland durch ein Vierteljahrtausend hindurch nahezu vergessen worden war, hat bei Eliot nichts Gewaltsames und Unechtes, wie es so oft bei religiösen Restaurationen in der Literatur der Fall ist. Die Welt, die ein Kampfplatz zwischen Gott und Teufel ist; der Mensch, der durch die Krankheit der Erbsünde rettungs- und heilungsbedürftig geworden ist und in seiner endlichen Sphäre auf nichts mehr zu vertrauen vermag — das alles sind bei ihm Erfahrungen des modernen Lebensgefühls, die von sich aus zu Gestaltungen hindrängen, wie sie im Mittelalter und Barock aus einem verwandten Wirklichkeitserleben erwachsen sind. In seinen „Four Quartets" ist es vielleicht am handgreiflichsten, wie gerade ganz moderne Probleme — die Zeittheorien, das Geschichtliche, die Seelenstruktur des „Betrieb-Menschen", die gewaltigen Heimsuchungen des technisierten Krieges — zu einer Gedankenlyrik drängen, deren Spannung und innere Dynamik alles sprengt, was seit dem 18. Jahrhundert als selbstverständliche Anforderung an die Dichtung galt: Anschaulichkeit, „Stimmung", Ausdruck einer individuellen Seele und Seelenlage, inneres Eigenleben und eigene Formgesetzlichkeit, in sie hineingelegt vom Geiste des genialen Schöpfers, der sein Werk beherrscht wie Gott die aus dem Nichts geschaffene Welt.

Nichts davon bei Eliot! Einige Verse aus dem Karfreitagsgedicht der „Four Quartets" (East Coker IV), des vielleicht kühnsten und wahrsten Versuchs in der modernen religiösen Dichtung, möge diesen Ausbruch aus den uns geläufigen ästhetischen Formen erläutern. Es geht hier um den an der Erbsünde bis auf den Tod erkrankten Menschen und seine Erlösung durch den Kreuzestod Christi — ein Geschehen, dessen abgründige Tiefe durch kaum noch faßliche Vergleiche und Vorstellungen angedeutet wird. Der fast rettungslos kranke Mensch liegt unter dem Operationsmesser des blutenden Wundarztes, der bei seinem Dienst am Menschen selber den Tod findet und dessen heilende Sorge in der Schonungslosigkeit liegt, mit der er das Übel seines Patienten zum äußersten treibt, ja ihm den Tod bringt, um ihn zu retten. Die dritte Strophe des Gedichts lautet:

„The whole earth is our hospital
Endowed by the ruined millionaire,
Where in, if we do well, we shall
Die of the absolute paternal care
That will not leave us, but prevents us everywhere."

„Die ganze Welt ist unser Hospital,
Gestiftet von dem ruinierten Millionär,[2]
Worin wir, wenn wir gut getan,
Sterben werden an der allerväterlichsten Sorge,
Die uns nicht verlassen, sondern überall behüten wird."

Hier ist nichts von autonomer künstlerischer Formgebung und von einer Herrschaft des Menschen über die aus ihm selbst hervorgebrachte Welt

[2] ruined millionaire = Adam nach dem Verlust des Paradieses.

seines Kunstwerks, sondern: Ringen um das, was alle menschlichen Grenzen übersteigt, in immer neuen Ansätzen und Versuchen, in Hyperbeln und Antithesen, wie sie die Kunst des Barock aus ganz ähnlichen Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit hervorgebracht hat. Damit findet bei ihm aber etwas eine zwar nicht endgültige, aber bisher reifste und bedeutendste Lösung, was im Experimentieren der modernen Kunst überall angelegt ist, wenn sie über das menschliche Individuum und die schöpferische Innerlichkeit hinausstrebt, um objektive Wirklichkeitsstrukturen anzurühren, die mehr sind, als was im menschlichen Begreifen und Empfinden Raum hat. Was hier, bei dem größten Teil der modernen Künstler jedenfalls, ein nur menschliches, oft mit übermenschlicher Kraft geleistetes Vordringen in einen unendlichen Raum ist, das wird bei Eliot zu einem Geführtwerden im Geiste des Glaubens und zu einem Gezogenwerden durch die Gnade, wobei er aber noch viel folgerichtiger und schonungsloser die Verlorenheit des Daseins, die Brüchigkeit und das Böse im Menschen aufzudecken vermag als je ein moderner Dichter außerhalb des Glaubens, der noch einen Rest jener Befangenheit im Nur-Menschlichen — und sei es auch durch das Ideal der „tragischen Existenz" — nötig hat, um überhaupt leben und noch etwas sagen zu können.

Bruch oder Umwertung

Ein solches Ergebnis der modernen geistig-künstlerischen Entwicklung, oder vielmehr: die Ankündigung einer solchen Möglichkeit — denn für das, was Eliot gibt, ist das allgemeine Bewußtsein unserer Zeit noch kaum reif — enthält eine gewichtige Frage, ein „skandalon", an dem vielfach, wenn man es sich zu verschleiern suchte, das Verständnis dieses Dichters gescheitert ist oder das die hohe Verehrung, die er gerade in Deutschland gefunden hat, schließlich zum Erstarren bringt. Der Bruch mit den letzten Jahrhunderten westeuropäischer Dichtung bedeutet, besonders für uns Deutsche, einen Verlust, ein Armwerden an kulturellen Werten, das nahezu tödlich sein kann. Während die englische und noch mehr die romanische Literatur im 16. und 17. Jahrhundert eine große Reserve literarischer Tradition hat, an die sich noch verhältnismäßig leicht anknüpfen läßt, die deutsche Geistesgeschichte ihr Schwergewicht im 18. und 19. Jahrhundert, jener Epoche, welcher der deutsche Geist, bis in seine Sprache hinein, seine Prägung verdankt. Die Zeit unserer Klassik und unserer geistigen „Selbstwerdung" ist also eben jene Krisenzeit, in welcher der Grund gelegt wurde für eine Verfehlung der Wirklichkeit, aus der sich die moderne Kunst erst wieder herauszuarbeiten sucht — ein Versuch, der nur dann zu gelingen scheint, wenn sie das Menschenbild und die ästhetischen Ideale, aus denen unsere geistige Tradition lebt, überwindet. Es geht also, scharf formuliert, darum: ob wir die zwei Jahrhunderte, die den deutschen Geist in seiner Fülle, im Positiven wie im Negativen, geschaffen haben, als eine Verirrung widerrufen sollen und ob dieser Widerruf, dies Heraustreten aus allem Vorhandenen ein Absturz in

geistige Barbarei und ein Substanzverlust sein wird, der nicht wieder aufgeholt werden kann.

Die deutsche Geistes- und Geschichtswissenschaft hat sich bisher wenig um diese Frage gekümmert. Sie lebt in ihren Betrachtungsmethoden und Wertmaßstäben fast ausschließlich aus einem Geist, der — von Herder bis Dilthey — selbst ein Produkt dieser Epochen der „Säkularisation" und des autonomen Menschen ist, so daß sie unbewußt deren Prinzipien als selbstverständlich voraussetzt. Überdies ist sie auch so auf die Beschäftigung mit dem Vergangenen eingestellt, daß sie — wenigstens was die „solide" Arbeit betrifft — kaum einen Blick hat für das, was im Werden ist und so fast immer mehr einer journalistischen Behandlung ausgeliefert bleibt, die nicht auf letzte Zusammenhänge gehen kann. Dafür machen sich aber in den letzten Jahren vom Ausland, besonders von Frankreich her, immer wieder kritische Angriffe auf die deutsche Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte geltend. Ihnen liegt mehr oder minder ausdrücklich die Auffassung zugrunde, daß die Entwicklung, die von Leibniz über die sogenannte „deutsche Bewegung" („Sturm und Drang" bis zur Romantik) zu Schopenhauer und Nietzsche führt, ein spezifischer Weg der Hybris und des Verhängnisses war, der notwendig zu der geschichtlichen Verirrung des Nationalsozialismus führen mußte. Die allgemeine neuzeitliche Bewegung des rückhaltlosen Vertrauens in die menschliche Natur, das die den Menschen überragenden Wirklichkeiten leugnet, in die er gestellt ist; die damit verbundene Absolutsetzung und Vergottung des Menschen als Herrn einer ebenfalls vergotteten Welt und der darin schon gegebene „Tod Gottes", den Nietzsche erst nachträglich feststellt und zum Programm des modernen Bewußtseins macht: das alles wird dem deutschen Geiste zum Vorwurf gemacht, nicht ohne die Aufforderung, mit dieser verhängnisvollen Tradition zu brechen.

Zuletzt und in eindringlichster Weise ist das wohl geschehen in einer Sondernummer der „Etudes Carmélitaines" von 1948, „Satan", die sich die Wiedereroberung und sorgfältige wissenschaftliche Prüfung der Wirklichkeit des Satanischen und Dämonischen in der Welt und im Menschen zur Aufgabe macht. Von Vertretern vieler Fachgebiete — Medizin und Psychologie, Theologie, Bibelwissenschaft und Literarkritik — wird hier die Frage untersucht, die die moderne französische Dichtung, etwa bei Bernanos und Claudel, schon vor Jahrzehnten aufgeworfen hatte: ob das Böse in der Welt persönlich und vom Menschen noch unabhängig existiert und ob sich die Wirklichkeit des letzteren in einer Auseinandersetzung gleichsam von Mann zu Mann vollzieht — wie es das Leben des Heiligen in Bernanos' „Unter der Sonne Satans" so handgreiflich darstellt —, für die es entscheidend ist, daß der Mensch seinen Gegner kennt und nicht, wie es der Neuzeit zum Verhängnis geworden ist, sich als uneingeschränkter Beherrscher des Weltschauplatzes empfindet. Die Bedeutung, die die Verkennung Satans, die Auflösung seiner Person in ästhetisches Symbolwerk und Ideologie für die Verfehlung der Wirklichkeit in unserer Zeit hat, beschäftigt die letzten Bei-

träge am Ende dieses 600 Seiten umfassenden Sammelbandes. Es wird hier als die gewaltigste List des Teufels bezeichnet, welche die Grundbedingung für seine unheimliche Herrschaft in unserer Welt darstellt, daß der neuzeitliche Mensch seine Realität aus dem Auge verloren und seine Macht verkannt hat (Claude-Edmonde Magny, La part du diable dans la littérature contemporaine, a.a.O. S. 573ff.).

In diesem Sinne erscheint hier schließlich die deutsche Geistesgeschichte als der Gipfelpunkt der Herrschaft Satans. Paulus Lenz-Médoc (La mort de Dieu, a.a.O. S. 611) spürt scharfsichtig jener konsequent voranschreitenden Entwicklung nach, die von dem Menschen- und Vernunftoptimismus des 18. Jahrhunderts bis zum Titanenkampf Nietzsches gegen den Gott des Christentums und zur Bedrohung des geistigen Lebens durch die elementare Gewalt einer Massenorganisation führt. So sehr die Einseitigkeit, mit der dies gemeineuropäische Verhängnis hier fast ausschließlich auf die deutsche Geistesgeschichte angewandt wird, zunächst den Widerspruch des deutschen Lesers herausfordern muß — es wird allzu oft übersehen, daß die Impulse, die sich in dieser Richtung bei uns auswirken, von französischen Einflüssen herrühren und daß die Wortführer dieser Bewegung bei uns an Radikalität und rationaler Folgerichtigkeit weit hinter den entsprechenden Franzosen zurückbleiben —, so wird er doch zugleich für eine Problematik geöffnet, die sich sonst der deutschen Betrachtungsweise verschließt und deren letzten Grund auch dieser Kenner des deutschen Geistes nicht in den Blick bekommt, dem es leicht ist, zweihundert Jahre deutscher Geistesgeschichte zu verurteilen und zu fordern, daß das gegenwärtige Deutschland mit ihnen brechen soll.

Von den Voraussetzungen der französischen Geistesgeschichte her läßt sich eine solche Abwendung ohne allzu großen „Bruch" leisten, da sich dort neben jener Bewegung der Säkularisation, die in Parallele und in ständigem Austausch mit der deutschen Entwicklung steht, immer noch ein Strom christlich-abendländischer Tradition erhalten hat, aus dem sich ein neuer Ansatz zu nähren vermag. Selbst in den großen Epochen des Unglaubens hat es in Frankreich immer noch genug bedeutende Geister gegeben, die eine Verbindung herzustellen vermochten zwischen jenem „Fortschritt" der Säkularisation und den Horizonten der christlichen Welt, ja, die sogar manches zurückeroberten, was aus diesen Horizonten herausgetreten war, weil in ihm noch ein Keim der christlichen Wahrheit fortlebte. Die christliche Welt hat dort nie unterlassen, wenigstens nachvollziehend mitzuleben und mitzudenken, was im neuzeitlichen Geiste geschah, wenn sie ihm nicht zuweilen sogar jenes ursprünglich christliche Bewußtsein um die Begrenztheit und Vorläufigkeit der menschlichen Sphäre aufgeprägt hat, das wir bis in die Blasphemien eines Voltaire und Anatole France hinein spüren.

Eine solche Vermittlung fehlte in Deutschland, wo die christliche — das heißt vor allem die katholische — Welt, deren Aufgabe dies in erster Linie gewesen wäre, kaum einen Anteil, nicht einmal einen reproduktiven, an der

wortführenden Geistesgeschichte gehabt hat. Der „Geist der Goethezeit" beispielsweise, aus dem unsere führenden Geister fast bis heute noch leben, und der Katholizismus, der seit der Reformation immer mehr in die Defensive gedrängt worden ist und sich erst in den letzten Jahrzehnten wieder an das Licht des geistigen Lebens wagt, sind so völlig getrennte Welten, wie sie wohl kaum jemals innerhalb einer Nation bestanden haben. Wo sich aber jetzt auf katholischer Seite eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte anbahnt, etwa in dem Goethebuch Friedrich Muckermanns (Bonn 1931), bei Josef Bernhart und Guardini, da vermag sie noch nachträglich Ungeahntes zu leisten. So gering an Umfang die katholischen Bemühungen um ein wirkliches Verstehen der letzten zweihundert Jahre deutscher Geistesgeschichte sind, sie lassen doch etwas von der Möglichkeit spüren, daß man jene Epochen auch anders sehen und dem Bewußtsein unserer Zeit anders erschließen kann, als es bisher von einer Forschung aus geschehen ist, die selber den Prinzipien jenes Zeitgeistes folgte.

Es geht hier vor allem darum, den Zusammenhang — sei er noch so gering und vom Geiste der Säkularisation entstellt — aufzudecken, der zwischen jenen Epochen und den Ursprüngen des christlichen Abendlandes besteht und von dem her immer wieder ein anderes, metaphysisches Wirklichkeitsverständnis die innerweltliche und anthropozentrische Betrachtungsweise zu durchbrechen sucht. Der Blick, der an den Phänomenen der christlichen Welt geschult ist und dennoch fähig bleibt, sich anderen Geisteskulturen anzupassen, wird in diesen Epochen der Krisen und des Ringens etwas völlig anderes entdecken als die bisherige Forschung, die entweder verurteilte, was den christlichen Prinzipien widersprach, oder den Geist einer Epoche absolut setzte, in deren Vorurteilen sie selbst befangen war. Es ist eine große Aufgabe, die sich hier dem deutschen Katholizismus unserer Tage stellt, und die vielleicht noch manches Versäumnis der letzten Jahrhunderte nachzuholen vermag — und an der vielleicht die Rettung des Geistes unserer Zeit hängt: umzuwerten, was uns ein verhängnisvolles Erbe vermittelt hat, und dabei zugleich den Zusammenhang mit der Epoche zu retten, die den deutschen Geist geprägt und ihm eine solche Kraft gegeben hat, daß ein Bruch mit dieser Vergangenheit ein Verhängnis sein könnte.

Christus und Israel

Franz Werfels Deutung des jüdischen Schicksals

Von RUDOLF LEDER S. J.

„Sonderbare Tatsache..., daß Israel sich selbst nicht verstehen und sich nicht selbst darstellen kann..., daß Israel äußerlich und innerlich sich falsch interpretieren muß."
Franz Werfel, „Zwischen oben und unten".

Wer unternimmt es heute, das jüdische Schicksal authentisch zu deuten? Jeder Versuch scheidet die Geister in allen Lagern.

Eugen Rosenstock-Huessy weist nach, daß Juden selbst die Väter des neuzeitlichen Antisemitismus seien. „Marx und Freud sind zwei der furchterregendsten Antisemiten. Diese emanzipierten Juden — Marx nannte Lasalle einen Judenjungen! — wollten Ultragriechen, reine Akademiker werden. Und das ist ihnen in erstaunlichem Maße gelungen ... ja, im emanzipierten Juden war der Antisemitismus von religiöser Kraft. Der jüdische Antisemit rang mit sich selber; Karl Marx schaffte ‚den Juden' ab!"[1]

Elias Hurwicz sieht in der „Verweltlichung" des Judentums eine neue Phase der jüdischen Geistesentwicklung. Als Beispiel dient der Staat Israel. Die treibenden Kräfte sind fanatisch nationalistisch und kommunistisch bzw. faschistisch. Mühsam ringt eine ganz knappe Mehrheit um die Forderung, daß in den öffentlichen Schulen überhaupt noch Religionsunterricht gegeben wird. „Die Landarbeit ist meine Religion", antwortete ein Pionier auf die Frage seiner Stellung zur Religion. „Man könnte dieses Wort als das Credo des weitaus überwiegenden Teiles der palästinensischen Jugend hinstellen... religiöse Pioniere bilden eine Minderheit." Gleichzeitig aber wird in den geistigen Zentren des Judentums, zumal in den USA., der Staat Israel mit Ergriffenheit als Erfüllung jahrtausendealter Sehnsucht und als Anruf zu religiöser Besinnung gepriesen.[2]

Das oben zitierte Urteil Franz Werfels scheint also zu Recht zu bestehen. „... Es bleiben nur noch zwei Fixierungsmöglichkeiten: amerikanische Demokratie und russischer Proletarismus." Sie würden die nächsten Glieder einer langen Kette von solchen Fixierungsversuchen bilden, die vom Altertum bis in die Neuzeit reichen: „Sie versuchten sich ägyptisch, babylonisch, hellenistisch zu fixieren ... die Versuche der neuen Zeit heißen: Aufklärung, Kosmopolitismus, Liberalismus, Sozialismus, Nationalismus."[3]

Dieser Verworrenheit gegenüber erscheint auch das christliche Bewußtsein heute oft ratlos.

Gewiß: im christlichen Glauben lebt die Gottesoffenbarung des Alten Bundes. Der Alte Bund führt zu Christus und zur Kirche. „Was wäre Israel ohne die Kirche — was wäre die Kirche ohne Israel?"[4]

[1] Frankfurter Hefte, Januar 1951, S. 8. [2] Hochland 43. Jahrgang, S. 263 ff.
[3] Franz Werfel, Zwischen oben und unten, S. 298. [4] a.a.O. S. 291.

Und das nachchristliche Judentum hat seine Wesensdeutung empfangen im Römerbrief des heiligen Paulus (Kap. 9—11):

„Ich sage die Wahrheit in Christus, ich lüge nicht, da mir mein Gewissen es mitbezeugt im Heiligen Geiste, daß ich großen Kummer und beständigen Schmerz in meinem Herzen trage. Gerne möchte ich gebannt und vom Messias getrennt sein für meine Brüder dem Fleische nach. Sind sie doch Israeliten, denen zuteil geworden ist die Gotteskindschaft, die Herrlichkeit, der Bund, die Gesetzgebung, der Gottesdienst, die Verheißungen. Ihnen gehören die Väter an und aus ihnen stammt dem Fleische nach der Messias, der Gott ist, über allen hochgelobt in Ewigkeit. Amen ... Ihre Rettung ist der Wunsch meines Herzens und der Gegenstand meines Gebetes für sie ... Ich frage nun, hat Gott etwa sein Volk verworfen? Nimmermehr! ... So ist auch in dieser Zeit ein Rest vorhanden, den die Gnade sich auserwählt hat... Jene werden, wenn sie nicht im Unglauben verharren, (dem edlen Ölbaum) eingepfropft werden ... Wenn die Vollzahl der Heiden eingetreten ist, wird ganz Israel gerettet werden."

Diesem Glauben entsprach die zur Tradition und zum Gesetz gewordene Haltung der christusgläubigen Zeiten. Mit meisterhafter Anschaulichkeit und künstlerischer Wucht hat Gertrud von Le Fort im „Papst aus dem Ghetto" diese Einstellung geschildert: „Auch hielt jeder Heilige Vater der großen Reform seine Hand schützend über der kleinen Stadt der Juden am Tiberufer. Man sah ihre Bewohner ungekränkt darinnen aus und ein gehen, wie es ihnen gefiel ... zuweilen scherzten sie unter sich, daß sie wohl die ältesten Bürger Roms sein möchten. Es war aber ein Trauriges in ihren Scherzen, weil kein einziger von ihnen vor den Toren Roms auf eigener Scholle ging, sondern das Korn in ihren Kammern war gekauftes Korn, und der Wein in ihren Kellern war gekaufter Wein, und die Blumen in den Haaren ihrer jungen Töchter waren gekaufte Blumen. Nur das Geld in ihren Beuteln war ihr eigenes Geld ... Als der große Archidiakon Hildebrand zum Papstthron emporgestiegen war, gelang es ihm endlich, für eine Weile die verworrene Welt zu ordnen und gebieterisch aus der Macht Christi jedermann die Stelle anzuweisen, die ihm vor Gott und den Menschen zukommt... die Christen, Fürsten wie Volk, in den Gehorsam ihrer Hirten, und die Juden ungekränkt, aber streng, in ihre eigene Gemeinschaft."[5]

Aber diese Ordnungen der abendländischen Welt zerfielen. Sowohl die Christen wie die Juden erlagen weithin dem Zeitgeist der Aufklärung. Er hatte zur Wirkung, daß auch innerhalb des Judentums sich die schon beschriebene Zersplitterung, Verweltlichung und Unfähigkeit zur Sinndeutung des eigenen Schicksals äußerten.

Dem Verfasser bleibt folgender Eindruck aus seiner Schülerzeit im ersten Weltkrieg unvergeßlich: auf der Prima eines humanistischen Gymnasiums in Breslau waren sechs jüdische Mitschüler; einer gehörte dem extrem orthodoxen und zionistischen „jüdischen Wandervogel" an — ein zweiter war christusgläubig und trat später dem evangelisch reformierten Bekenntnis bei. Andere bezeichneten sich als „deutsche Staatsbürger jüdischer Konfession", was sie mehr oder weniger liberal auffaßten, bis zur vollständigen Gleichgültigkeit oder materialistischen Ungläubigkeit. Und an der Universität wurde nach dem ersten Weltkrieg in leidenschaftlicher Erbitterung und ganz öffentlich der Streit ausgetragen zwischen den bürgerlich konservativen,

[5] „Der Papst aus dem Ghetto" (Die Legende des Geschlechtes Pier Leone) S. 22 ff. 6. bis 8. Tausend, Kösel und Pustet.

religiös liberalen Angehörigen einer großen farbentragenden jüdischen Korporation, den Gruppen der jüdisch-orthodoxen Jugendbewegung und den extrem sozialistischen Revolutionären.

Zuletzt erlebten wir den teuflischen Wahnsinn, die Vernichtungsorgie des Naziregimes. Welch eine Tragödie für ein Volk, das sich weithin gar nicht mehr als Volk Israel empfand! „Bei der Volkszählung von 1925 lebten 564000 Juden im damaligen Deutschen Reich. Diese, 20000 Christen jüdischer Herkunft und 850000 ‚Mischlinge', waren die Opfer der nationalsozialistischen Ausrottungsmaßnahmen. Etwa 250000 Juden konnten sich bis 1939 der Verfolgung durch Emigration entziehen. Von den übrigen sind nur wenige Tausend am Leben geblieben, abgesehen von den Mischlingen. Die Schätzungen der Zahl ehemals deutscher, 1949 wieder in Deutschland lebender Juden, schwankt knapp zwischen 8000 und 12000."[6]

Das christliche Gewissen bejaht grundsätzlich und einmütig die Wiedergutmachung, sowohl die moralische als auch die juristische. Zahlreiche klare und ehrliche Dokumente dieses guten Willens liegen vor.[7]

Freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in diesem Streben nach Wiedergutmachung zumindest einige Formulierungen über das Ziel hinausschießen. Schon der Titel der Freiburger Rundbriefe „Zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste der beiden Testamente" scheint weder theologisch korrekt noch der Wirklichkeit entsprechend. Karl Thieme wirbt für die Ausbreitung der „Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit". Manche dieser Veranstaltungen, die ganz gewiß in bester Absicht vorbereitet sind, erweckten einen eigenartigen Eindruck, als sollte unter dem Deckmantel des Religiösen der wirkliche Tatbestand verhüllt werden. In Berlin stand ein geistliches Konzert der „drei Konfessionen" unter dem Zeichen der drei Ringe! Lag hier eine mißverstandene Anspielung auf Lessings „Nathan den Weisen" oder der Versuch einer neuen Symbolsetzung vor?

Gegenüber jeglicher Verworrenheit müssen wir in Klugheit und Liebe der Wahrheit zu dienen suchen. Sie fordert eine Besinnung auf die Wurzeln und tiefsten Ursachen des jüdischen Schicksals.

Hier bietet sich uns Franz Werfel als wahrhaft prophetischer Erklärer an. Er bekennt sich zum Judentum bis zu seinem Tode.[8] Und wie die Lösung aller großen Lebensfragen sein ständiges Herzensanliegen war, so in ganz besonderem Maße das Ringen um Erkenntnis und Deutung des jüdischen Schicksals.

Es wäre reizvoll, würde aber den Rahmen dieses Aufsatzes weit überschreiten, wenn man in seinen Werken die zeitlos gültigen Typenschilderungen

[6] Vgl. Karl Thieme in „Die Kirche in der Welt" 3. Jahrgang 1950, S. 113.

[7] 1) Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk (Freiburg i. Br., Caritas-Verband). 2) Thesen christlicher Lehrverkündigung im Hinblick auf Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes. 3) Katechese über Christenheit und jüdisches Volk von Prof. Dr. Joseph Solzbacher, Köln. 4) Bücherlisten, herausgegeben vom Deutschen Koordinierungsrat der Christen und Juden usw.

[8] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 147, S. 271—280: „Stern der Ungeborenen".

des Judentums zusammenstellen wollte. Am Anfang seines literarischen Schaffens steht das Drama: „Paulus und die Juden". In seinem Jugendwerk „Barbara und die Frömmigkeit", das gegenüber der frommen, schlichten Magd Barbara die haltlose Verkommenheit der Jugend und der Revolutionäre nach dem zweiten Weltkrieg zeigt, werden zwei extreme Vertreter jüdischer Geisteshaltung in ergreifender Ursprünglichkeit gezeichnet: der christusgläubige Freund, der über seinen Bemühungen, seinen Glauben den anderen Juden zu „beweisen", in geistige Umnachtung fällt, und die dämonische Gestalt des Rabbi von Dunajew. Im „Stern der Ungeborenen" gehört „der Jude des Zeitalters" neben der katholischen Kirche zu den die Geschichte von hunderttausend Jahren überdauernden geistigen Mächten der Zeit. Wir begegnen dem Vater, „König Saul" genannt, der orthodox im Glauben, skeptisch dem Gefühl nach, unsichere Erwartung hegt, — im Gegensatz zu seinen Söhnen, die den „ärztlich ausgleichenden" oder „juristisch querulierenden" Typ des säkularisierten Juden zeigen.[9]

Aber mehr als alle diese Versuche sagen uns die aphoristischen Bekenntnisse in seinem Werke „Zwischen oben und unten". „Christus und Israel" ist dieses Kapitel der „Theologoumena" überschrieben. Eine Ankündigung, die bereits ein Bekenntnis enthält. Franz Werfel entwickelt hier eine Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie, in deren Mittelpunkt Israel steht. Sie scheint eindringlicher Beachtung wert.

Es ist notwendig, zu den entscheidenden Fragestellungen Franz Werfel selbst sprechen zu lassen; denn es geht hier nicht nur um Meinungen, sondern um das lebendige Wort des Bekenntnisses.

Die eigentliche Bestimmung Israels: „Israel ist nach gültiger Theologie der Ursprung aller Weltgeschichte von dem Augenblick an, da Gott und Mensch sich in der Sphäre der Wirklichkeit gekreuzt haben. Wie Adam der Vater des ersten Menschengeschlechtes, Noah der zweite, so ist Israel der Vater des dritten Menschengeschlechtes" (a.a.O. S. 283). Israel verhält sich zum Messias, unabhängig von seinem eigenen Bewußtsein, de facto wie die Perlmuttermuschel zur Perle. Das ist durchaus kein nur historisches, sondern vor allem ein metaphysisches und mystisches Faktum (a.a.O. S. 286).

Jesus wurde nicht aus Griechen und Indern geboren, sondern aus Juden ... Unser Vater im Himmel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich offenbarte am Sinai, der redete zu den Propheten ... Einzig in Israels Seele war die Erkenntnis dieses Gottes präformiert, von Abraham bis Jesus. Israels Seele war und ist der Hohlspiegel, der die Strahlen dieser Gottheit hinaus in die Dunkelkammer dieser Welt reflektiert (a.a.O. S. 287). Wenn der Christus die Wahrheit und das Leben ist, dann sind die Juden das unverwüstliche Zeugnis dieser Wahrheit im Fleische ... ein lebendiges Zeugnis, das verfolgt und gegeißelt durch die ganze Welt geht...

[9] Vgl. a.a.O. S. 275.

Die Juden sind ferner das fleischliche Zeugnis für das Wort vom Eckstein, den die Bauleute verworfen haben.

‚Die Ersten werden die Letzten sein', zielt ebenfalls auf Israel" (a.a.O. S. 280).

Franz Werfel lebt in der Theologie des Alten Testamentes, die ihren ganzen Sinn von Christus her bekommt. Israel ist das Volk des Zeugnisses. Gott und Christus zu verkünden, ist der eigentliche Sinn seines Daseins, damals und heute.

Israel und das Gesetz. „Die Mission Israels lag von Anfang her darin, den Völkern das große Paradox aufzuzwingen, die Verkehrung der heidnisch naiven Werte, die große Forderung: Lebe gegen deine gefallene Natur" (a.a.O. S. 286). Darum heißt es: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern, ein heilig Volk" (2. Buch Moses 19,6). Und diese Sendung ist niemals widerrufen worden. Auch heute noch gilt: „Nur zu der ältesten, durchlebtesten Seele spricht Gott: du sollst niemandem und nichts angehören, keiner Partei, keiner Mehrheit, keiner Minderheit, keiner Gemeinschaft ... du sollst nur mein sein in dieser Welt. Wie aber könntest du anders mein sein als daß du, in deiner Welt unauffällig lebend wie jeder andere, ihr trotzdem nicht angehörst" (a.a.O. S. 305). So ergibt sich ein ergreifendes Bild und Gleichnis: „Ein Wegweiser, morsch und windschief, steht an der Straßenkreuzung. Die Vorübereilenden werden ans Ziel kommen, das er mit unermüdlichem Eifer zeigt, bis er eines Tages umfällt; oder sollte er sich als letzter in Bewegung setzen, um jenen zu folgen, die durch ihn die Richtung zum Ziel kennengelernt haben?" (a.a.O. S. 306). Wie hart, tragisch und ungangbar muß dieser Weg erscheinen! Wie erklärlich, daß Israel in der neuen Zeit alle jene Auswege versucht hat, die in Wirklichkeit jeder für sich eine furchtbare Ausweglosigkeit zu offenbaren scheinen!

Israels Versagen. „Jeder Jude aller Art und Epoche hat als Glied des überzeitlichen Judentums Jesum Christum verkannt, die von Gott gereichte Hand der Erlösung ausgeschlagen, dadurch das endgültige Weltheil verschoben und als zweiter Adam das Paradies, das schon vor der Türe stand, neuerdings verspielt. Genau aber wie Adam seine Weltgeschichte als Buße tragen muß, so kann dem Juden für das Nichterkennen und Verwerfen des Messias seine jüdische Weltgeschichte nicht erlassen werden" (a.a.O. S. 282).

Gegenüber diesen letzten Erkenntnissen treffen die gutgemeinten Abmilderungs- und Entschuldigungsversuche, wie sie in den obengenannten christlichen Dokumenten sehr oft auftreten, in Wahrheit nicht den Kern des tiefen Geheimnisses. Hat doch Reinhold Schneider mit sehr viel Recht in seinen Sonetten auch einmal unserem Volke sagen müssen:

„Denn einer macht es allen offenbar,
was insgeheim wir alle mit verschuldet."

Das ungeschickte, törichte Hinüberspielen dieser religiösen Wirklichkeit auf das politische oder öffentliche Leben tut diesen Wahrheiten keinen Eintrag. „Gott hat bei der Rollenbesetzung des Heilsdramas nicht gezögert, dem jüdischen Jerusalem den Part des geifernden, keifenden Anklägers zuzuteilen, den Part des bürokratischen Richters und tierischen Henkers dem ‚arischen' Rom" (a.a.O. S. 299). Paulus schreibt: „Wir haben dargelegt, daß Juden und Heiden unter der Sünde sind" (Röm 3,9).

Israel in der neueren Geschichte. Die abendländische Geschichte zeigt Israel, zumal in der Neuzeit, als Betrogenen seiner eigenen Fixierungsversuche (s. oben). „Die Fixierungsversuche der neuesten Zeit ... endeten im großen, europäisch-polnischen Blutbad — es bleiben nur mehr zwei Möglichkeiten übrig, zu denen sich auch die jüdischen Kolonnen mit der unverbesserlichen Hartnäckigkeit ausfluchtsuchender Ameisen hindrängen; denn der Mensch muß schließlich leben: amerikanische Demokratie und russischer Proletarismus. Der Ahnungsvolle schaudert, zu denken, daß jenes große Verbot für Israel, etwas anderes zu sein als Israel, vor diesen beiden Mächten nicht haltmachen könnte" (a.a.O. S. 298).

Die Stunde Israels, seine Berufung zum Heile als ganzes Volk, wird erst in der „vorletzten Stunde der Weltgeschichte" schlagen (vgl. Römerbrief Kap. 9—11).

„Die wilde, politische, wissenschaftliche und künstlerische Neuerungssucht der Juden hat darum ihre Wurzel in der metaphysischen Ungeduld Ahasvers, in seinem brennenden Wunsche, die geschichtliche Zeit möchte schon um sein. Die Juden überstürzen, übersprudeln, überhaspeln sich historisch. Deswegen sind sie auch die unmöglichsten Politiker" (a.a.O. S. 291).

„Kein anderes Volk hat sich auch mit gleicher Bereitwilligkeit so ganz und gar kopfüber in den naturalistisch nihilistischen Gottesverrat der jüngsten Zeit gestürzt wie die Juden. Und schlimmer als das, kein anderes Volk hat innerhalb der letzten hundert Jahre den Sinn des Lebens so sentimental opportunistisch säkularisiert wie sie" (a.a.O. S. 301).

Und wie beurteilt Werfel den Staat Israel? „Wer Ohren hat, der höre. Die Obertöne jenes Wortes singen: Fort mit Gott! Fort mit unserer heiligen Geschichte! Fort mit unserer Schuld! Fort mit unserer Mission! Fort mit unserer Aufgehobenheit bis zum letzten Tage! Lasset uns sein wie die Bulgaren, Rumänen und Albaner, ein kleines Volk unter anderen kleinen Völkern" (a.a.O. S. 302).

Alle diese Bemerkungen sind vor 1944 geschrieben. Aber sie werden durch die Ereignisse der letzten Jahre eindringlich bestätigt. Seltsam genug, daß auch in den erwähnten christlichen Dokumenten zuweilen der Versuch aufklingt, dem Staate Israel einen fast mystisch-endzeitlichen Sinn zu geben.

Die Leiden Israels. Franz Werfel sieht, daß Israel selbst durch seine Wesensart und Seinsform vielfach aus Christen und Heiden und zuweilen sogar aus Juden die „Sünde des Antisemitismus" hervorlockt.

Denn der Antisemitismus ist und bleibt eine Sünde! Er ist nicht ein bloßes menschliches Gebrechen, wie etwa der Rassenhaß zwischen Weißen und Farbigen. Antisemitismus ist eine Form des Widerstandes gegen Christus.

„Denn Israel ist um der Zeugenschaft willen erhalten geblieben. Israel — Christentum auf Erden durch Leid der Verfolgung und Zerstreuung negativ bezeugend — wird der positive Kronzeuge im letzten Prozeß jenseits der Geschichte sein" (a.a.O. S. 300).

Vorläufig sucht Israel diesem Leiden und seiner Sendung zu entfliehen. Aber: „Zu welch raffinierter Ausweglosigkeit hat Gott jene Geschöpfe verurteilt, deren ewige Bevorzugung er Abraham verheißen hat! Der liberale Weg? Wer schämte sich nicht seiner flachen und falschen Billigkeit? Der nationale Weg? Selbstbetrug und Selbstvernichtung, die radikalste Form der Assimilation; man wird Hebräer, um nicht mehr Jude sein zu müssen! Der orthodoxe Weg? Es gibt keine Rückkehr aus dem Leben in die Erstarrung, und wäre es auch eine hochheilige Erstarrung! Der Weg zu Christus? Verstellt durch profane Hemmungen und durch Hemmungen der tieferen Erkenntnis. Kein Weg! Und doch tut der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in unserer Zeit an Israel ein Wunder, das die biblischen Vergeltungswunder überschattet. Während einer einzigen Generation hat er den Feind größer gemacht als Pharao, Nebukadnezar und Antiochus zusammengenommen, und ehe diese Generation noch den Tod verkostete, stürzt er den Erzfeind in den Abgrund von Schmach, Hohn und Schmutz, wie noch keinen anderen, damit sich die Verheißung an Abraham und seinem Samen zumindest im Negativen immer wieder erfülle. Welch ein Triumph, sollte man denken! Welch unermeßlicher Jubel im Herzen dessen, an dem sich die göttliche Verheißung so wunderbar wieder und wieder offenbart hat am heutigen Tage! Aber wie könnte Triumph und Jubel empfinden ein leeräugiger, zerzauster Greis, der mit dem Grabscheit in der Hand einherwankt in der podolischen Steppe, um seine Toten zu finden und zu bestatten" (a.a.O. S. 304).

Also bleiben die Verheißungen Gottes in Kraft. Aber ihre letzte Erfüllung ist aufgeschoben. „Der vorherbestimmte Empfänger ist in der Tiefe von ihnen ausgeschlossen, und bleibt es bis zum vorletzten Tage der Weltgeschichte." So ist Israel etwas anderes und mehr als jede andere Nation, es ist ein „historisch-biologischer Orden — ein Bettelorden sogar trotz einiger reicher Individuen — in den man nach Gottes Ratschluß durch Geburt eintritt, um bis zum vorletzten Tage nicht mehr entlassen zu werden" (a.a.O. S. 291).

Das letzte Wort Franz Werfels an Israel lautet: „Habe Trost, Israel! Märtyrer du, nicht nur im Sinne der Folterung und Verfolgung, sondern mehr noch im Sinne der Dauer! Israel, der du dich des Martyriums der Dauer schämst und daher, um dein Herz zu verschleiern, den Snob der Ak-

tualität, der Zeitgemäßheit spielst und ein fanatischer Anhänger aller leicht verweslichen Werte geworden bist! Israel, der du die tausendjährigen Leidenszüge in deinem Gesicht verwischen möchtest durch die Arroganz eines rein diesseitigen Moralismus, habe Trost trotzdem! Gott kann eher seine Offenbarung zurücknehmen, ja, seine Welt, als die Verheißung an dich ... zwischen deinem Gott und dir bleibt offene Rechnung, und sie wird beglichen werden zu deinen Gunsten, wenn die Gnade dereinst die Summe gezogen hat" (a.a.O. S. 307).

Franz Werfel hat die Deutung des jüdischen Schicksals mit Fug und Recht betitelt: „Christus und Israel". Die Setzung des Themas enthielt bereits ein Bekenntnis. Die Ausführung ist Wort für Wort ein einziger ergreifender und klarer Beweis. Es gibt keine andere Deutung als diese.

Vom rein Menschlichen her ist die Geschichte Israels unbegreiflich, unlösbar und unheimlich verworren.

Im Lichte aber dieses Bekenntnisses gibt es nur eine einzige „Parallele": das ist die Kirche in der Weltgeschichte. Ihrer unbesiegten Beständigkeit (invicta stabilitas) in zahllosen Verfolgungen entspricht das Gegenbild der unzerstörten Synagoge in vielen großen Drangsalen. Ihrer staunenswerten Ausbreitung (propagatio admirabilis) die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt, freilich nicht zusammengehalten in dem wunderbaren Bande einer catholica unitas, sondern in dem verzweifelten Suchen nach einer halbwegs überzeugenden Einigkeit trotz der Verwirrung der Meinungen, die sich gegenseitig übertönen.

„Das Menschliche allein genügt nicht!" Gertrud von Le Fort, die dieses Wort geprägt hat, hat im „Papst aus dem Ghetto" das Schicksal des jüdischen Volkes in künstlerischer Vollendung gestaltet. Auch im Juden-Ghetto des mittelalterlichen Rom stehen die Meinungen gegeneinander. Hier der weise, strenggläubige Rabbi Nathan und seine fanatisch sendungsbewußte Tochter Mirjam — da die blinde Enkelin Trophaea, ausersehen, ihren abtrünnigen Bruder heimzuführen, die zuletzt das göttliche Kind auf den Armen seiner himmlischen Mutter schauen darf; ihr verbunden der greise Rabbi Elchanan, der aus dem Blutbad in Jerusalem von einem christlichen Ritter gerettet und „in die Liebe entkommen" ist; und endlich sein Gegenspieler, der in „den Haß entkommene", namenlose ewige Jude. Gegenüber dem Namenchristen Pier Leone, der es bis zum Kardinal gebracht hat, offenbart er sich als — der ewige Mensch. „Mir ist auferlegt — zur Buße — den wahrhaftigen Christen zu suchen ... aber vielleicht gehört es mit zu meiner Buße, daß ich niemals an den rechten komme, sondern ich komme immer nur an einen solchen, wie ich selber bin — sagen wir, an den ewigen Menschen. Denn der Christ — das ist doch wohl mehr als der bloße Mensch?" (Papst aus dem Ghetto S. 345).

Der ewige Jude also — der ewige Mensch? Jawohl, der Glaubenslose, Gnadenlose, der ohne Gottes Wort und Gottes Erbarmen auskommen will. Der Mensch, über den Theodor Haecker das scharfe Urteil gefällt hat: „Die Zeit geht heute erbarmungslos über diesen Humanismus hinweg, der ein paar Jahrhunderte in Europa geherrscht und mit einem schlechten Gewissen, aber einer zuweilen gefälligen Kunst, die Abgründe des Seins verdeckt hat. Über ihm liegt eine Schwermut ohnegleichen und eine Sinnlosigkeit des Daseins. Er kann auf seinen Grabstein nur noch eine ausgelöschte Fackel, eine hohle Phrase meißeln" („Was ist der Mensch?" S. 146).

Im Judentum der Neuzeit ist dieses armselige, halsstarrige Nur-Menschsein-wollen freilich um viele Grade bewußter, klarer, beunruhigender und drängender, wie in einem Brennspiegel schmerzhaft aufblendend.

Das gläubige Mittelalter antwortete auf die Erscheinung des gläubigen Judentums für gewöhnlich, von den Ausschreitungen abgesehen, mit der Haltung gläubiger Scheu und Distanz. Die Neuzeit schwankt zwischen blinder Folgsamkeit und sinnlosem Haß. Der neue Antisemitismus ist nach Franz Werfel verschleierter Christushaß (s. oben). Er ist aber auch Selbsthaß: im Juden haßt der Mensch sich selbst, sein unerlöstes, verlorenes Menschenbild. In diesem Sinne mußte der Nationalsozialismus den Juden hassen, wie er den Christen verfolgte.

Franz Werfels Deutung des jüdischen Schicksals ist eine Verkündigung von prophetischer Sicherheit und Glut. Und wie die Propheten insgesamt wird auch er von seinem Volk die heftigste Ablehnung erfahren. Aber jeder Einwand und Widerspruch wird von einem anderen Gegner aus denselben Reihen wieder verworfen werden: der orthodoxe vom liberalen, der gläubig-weltabgewandte vom verweltlichten, der des politischen Fanatikers vom Assimilanten und Opportunisten.

Franz Werfel aber kennt sie alle, er versteht sie, er stellt sie dar, er mahnt und beschwört sie, jedoch — er verurteilt keinen von ihnen! Ja, er harrt bei ihnen aus, die ihn verwerfen wollen.

Er will nicht „desertieren": Nicht aus der Partei der Schwachen, der Verfolgten und zu einer bestimmten schmachvollen und schmerzlichen Art von Geschichte Ausgelosten; nicht aus dem Gottesvolke, das sich herangelitten hat von Abrahams Verfolgung in Ägypten bis zur Ghettoschlacht in Warschau im Jahre 1943, ewig hingemordet um seines Gottes willen; und vor allem nicht Christum selbst, um nicht in einer eiligen, im Heilsdrama nicht vorgesehenen Weise dem Erlöser an die Seite zu treten, wohin er vielleicht nach dessen heiligem Willen gar nicht gehört, zumindest noch nicht und nicht jetzt und hier (vgl. a.a.O. S. 290).

Hat hier der eigene Wille gesprochen — oder war es eine Gnade, die wir nicht verstehen, von der sein Herz getroffen war? Sein Herz hat ihm verwehrt zu gehen und geboten auszuharren.

Aber — „Gott ist größer als unser Herz" (1 Jo 3,20).

Utopien als Spiegelbild ihrer Zeit

Von PAUL ROTH

Thomas Morus — von 1529 bis 1532 als Lordkanzler König Heinrichs VIII. höchster Beamter von England, 1535 zum Tode verurteilt und hingerichtet, weil er den Suprematseid verweigerte, der den englischen König anstelle des Papstes als Oberhaupt der Kirche anerkannte, vierhundert Jahre später (1935) heiliggesprochen — hat 1516 ein Büchlein „Utopia" veröffentlicht, dessen vollständiger deutscher Titel lautet: „Ein wahrhaft goldenes, nicht minder heilsames als kurzweiliges Büchlein von der besten Staatsform und der neuen Insel Utopia." Dieses Buch hat einer ganzen Literaturgattung den Namen gegeben, sowohl den späteren wie den früher erschienenen Werken dieser Art, deren Geschichte sich im Abendland durch zweieinhalb Jahrtausende zurückverfolgen läßt. Wohl gibt es über dieses Thema eine ganze Reihe von Schriften und Monographien, aber noch keine erschöpfende Darstellung. Eine solche müßte auch bei der Fülle des Materials sehr umfangreich ausfallen; sind doch zum Beispiel allein im Frankreich des 18. Jahrhunderts, dem Boden der Aufklärung entsprossen, vierzig Utopien erschienen.

Der Staatswissenschaftler Robert von Mohl hat vor etwa hundert Jahren für die Utopien den Ausdruck „Staatsromane" geprägt und damit zwei wesentliche Züge dieses Schrifttums glücklich gekennzeichnet. Es sind Schriften vom Staate, und zwar von einem Idealstaat, der — Utopia heißt Nirgendland — nicht existiert. Im allgemeinen gehen auch die Autoren nicht von dem Gedanken aus, daß ihr utopisches Staatsideal sich in die Wirklichkeit umsetzen lasse, noch verbinden sie mit ihrem Werk das Ziel, praktisch auf die totale Verwirklichung eines solchen Ideals hinzuwirken. Freilich gibt es hier Ausnahmen. So hat zum Beispiel Plato mit seinem Werk „Über den Staat" als der Schöpfer der ältesten und berühmtesten Utopie konkrete Pläne und Hoffnungen gehegt, einen solchen Staat, sei es in Syrakus, sei es in Athen, ins Leben zu rufen, und im 19. Jahrhundert versuchte Cabet, seine Gedanken eines utopischen Reiches Ikarien praktisch in die Tat umzusetzen. Das grundsätzliche Problem der Verwirklichung utopischer Staatskonstruktionen wird jedoch noch besonders zu behandeln sein.

Es trifft im wesentlichen zu, wenn von Mohl die Utopien als Romane bezeichnet; denn das ist in der Tat die häufigste und der Eigenart dieser Literaturgattung am ehesten entsprechende Darstellungsform. In der bekannten Welt soll ja Utopia, das Nirgendland, nicht existieren, also muß es in romanhafter Schilderung an anderm Ort oder zu anderer Zeit aufgefunden werden. Der einfachste Weg ist die Verlegung auf eine ferne Insel. Die Utopia des Thomas Morus selbst ist eine Insel; das von dem griechischen Historiker Diodor im ersten vorchristlichen Jahrhundert überlieferte utopische Märchen von Jambulos spielt auf der Sonneninsel; der Ort des utopischen Fragments von Francis Bacon „Nova Atlantis" ist eine Insel dieses Namens; ein utopischer Roman von Morelly aus dem Jahre 1753, dessen kommunistische Tendenz Babeuf und anderen Vorläufern des modernen Kommunismus viele Anregungen gegeben hat, handelt von schwimmenden Inseln, und Hans Freyer hat sein kluges Buch über die Utopien geradezu „Die politische

Insel“[1] betitelt. Auch der berühmte Abenteurerroman von Robinson (1719) spielt auf einer Insel; wenn er auch selbst nicht als reine Utopie angesprochen werden kann, so gilt dies doch von manchen seiner zahlreichen Nachahmungen, so zum Beispiel von Schnabels „Insel Felsenburg“ (4 Bände, 1831 bis 1843). Da in der neueren und neuesten Zeit der Fortschritt der Erforschung der Erde die Verlegung der Utopie auf eine einsame Insel oder in abgelegene Länder weniger wahrscheinlich erscheinen läßt, greifen die Autoren zu einer anderen Wahl des Standorts. Manche verlegen ihre Darstellung in eine ferne Zukunft, wie erstmals der Rousseauanhänger Mercier mit seinem „Jahr 2440“, das 1772 erschien. Bellamy schrieb 1888 seinen berühmt gewordenen „Rückblick aus dem Jahre 2000“. Andere wieder verlassen den Raum unseres Planeten oder gar unseren Weltraum wie H. G. Wells in seinem „Men like Gods“ von 1922. Auf solch romanhafte Ausschmückungen und die Romanform überhaupt verzichten dagegen Autoren, die an eine Verwirklichung ihrer Ideale glauben. Dies gilt vor allem von Platos Staat, der als lehrhafter Dialog abgefaßt ist, und unter den neueren von Fichtes „Geschlossenem Handelsstaat“ (1800), der auch in den Lehrbüchern der Volkswirtschaft behandelt wird und zugleich eine „soziale Programmschrift“[2] darstellt.

Dies alles betrifft nur den äußeren Rahmen utopistischer Darstellungen. Aber auch in ihrer inneren Gestaltung treten immer wiederkehrende gemeinsame Züge auf. Im Wesen der Utopie liegt es zunächst, daß eine totale Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft verkündet wird. Utopisten sind keine Reformisten, ihre Idealkonstruktionen keine Parteiprogramme. Gewiß wird der Schöpfer eines Staatsromans oft auch den Wunsch haben, direkt oder indirekt, durch Kritik und Satire bessernd auf die Zustände seiner Zeit einzuwirken, die er als verkehrt oder mißlich empfindet; es sei nur an Gullivers Reisen von Swift erinnert (1726), deren vierte, seltener gelesene, von dem Reich der weisen Pferde als eine Utopie wesentlich satiririschen Charakters aufgefaßt werden kann. Aber der nächste Sinn der Utopie ist eben die Zeichnung eines fernen, ja unerreichbaren Idealbildes, nicht die Formulierung praktischer Reformvorschläge. Daraus wieder ergibt sich, daß diesem Ideal in seiner Vollkommenheit eine unveränderliche Geltung beigelegt wird. Es spricht für die Tiefe Platos, wenn er im 8. Buch seines Werks vom Staate zwar seinem Idealstaat eine besondere Festigkeit zuschreibt, aber sogleich fortfährt: „Aber da alles Gewordene vergehen muß, so wird auch ein solcher Bau nicht ewig dauern.“ Doch das ist eine Ausnahme. Das Normale ist, daß eine utopische Staatsorganisation als End- und Dauerzustand angesehen wird, über den hinaus keine Entwicklung stattfindet, da ja dem Menschen nichts zu wünschen übrig bleibt.

Was der Mensch aber, durch den Mund der utopischen Autoren ausgedrückt, als utopisches Ideal wünscht und warum er es wünscht, ist im Grunde naiv und tragisch zugleich. Naiv, weil diese Wünsche letzten Endes dieselbe Wurzel haben wie das Kindermärchen vom Schlaraffenland: gut leben und wenig arbeiten. Mit Recht hat der Verfasser eines Buches über die Utopien

[1] Leipzig 1936.

[2] Pfannkuche, Die Staatsgedanken unserer großen Denker, Bielefeld und Leipzig 1922, S. 41.

diesem den Titel „Schlaraffia politica“ gegeben.[3] In der Utopia des Thomas Morus arbeiten die Menschen nur sechs Stunden am Tage, in Campanellas „Sonnenstaat“ (1620) gar nur vier, in dem Ikarien Cabets (1842) im Sommer sieben, im Winter sechs Stunden, mit vierzig Jahren können sich die Menschen nach Morellys „Code de la nature“ von 1742, der Ergänzung zu seiner Utopie von den schwimmenden Inseln, zur Ruhe setzen, mit fünfundvierzig die Amerikaner des Jahres 2000 bei Bellamy. Da nun die materielle Not mit den Eigentumsverhältnissen zusammenhängt, wird in den meisten Utopien die mehr oder weniger radikale Aufhebung des Privateigentums verkündet, womit Hunger und Not ein Ende haben. Wenn dieser Kollektivismus oder Kommunismus im allgemeinen mit der Tendenz des politischen Kommunismus nichts zu tun hat, ist er begreiflicherweise dennoch oft in diesem Sinn ausgewertet worden oder hat sogar anregend und fördernd im Sinne des politischen Kommunismus gewirkt. Selbst in Verbindung mit christlichen Gedankengängen tritt dieser utopische Kommunismus auf, und zwar vor allem in der Gruppe der chiliastischen Utopien, von denen noch die Rede sein wird. Die Tragik des Utopismus aber ist, was auch die Tragik eines Teils der heutigen Existentialphilosophie ist: Man sucht den Weg, der aus Unsicherheit und Not herausführen soll, und übersieht dabei den Weg zu Gott. Blasser Deismus oder chiliastische Schwärmereien bilden im allgemeinen die theologische Seite der Utopien, soweit diese nicht gänzlich fehlt. Die Erkenntnis, die Stefan Andres in seiner düsteren Novelle „Wir sind Utopia“ einen alten Pater aussprechen läßt: „Wir sind Gottes Utopia, aber eine im Werden“, haben die Verfasser utopischer Romane eben nicht.

Ergeben sich so aus Wesen und Ziel der Utopien weitgehende Übereinstimmungen durch die Jahrtausende hindurch, so ist auf der anderen Seite doch jede Utopie ein Spiegelbild ihrer Zeit. Die Lebensverhältnisse des Verfassers, seine Volkszugehörigkeit, die sozialen und geistigen Bedingungen seiner Zeit — alles das spiegelt sich jeweils in seinem Buch, und es ist lehrreich, gerade bei diesem in seiner Zielsetzung zeitlosen Streben des menschlichen Geistes seine zeitbedingte Abhängigkeit zu verfolgen, wobei auf einige der berühmtesten — Plato, Morus, Bellamy und Wells — etwas näher eingegangen werden soll.

Plato, aus vornehmem Geschlecht 427 v. Chr. in Athen geboren, stand in der Mitte der fünfziger Jahre, als er sein lange geplantes Werk vom Staat vollendete. Es ist die älteste und am tiefsten angelegte Utopie.

Auch Plato legt seinem Idealstaat eine bestimmte Organisation zugrunde. Drei Stände bilden ihn, als unterster der Nährstand der Ackerbauer und Kaufleute, darüber der Stand der Krieger oder Wächter, als Spitze der Stand der Herrscher oder Könige. Schon hieraus wird klar, daß Platos Staat keine Demokratie ist. Demokratie ist für ihn vielmehr eine Entartungsform seines Staates, — den Verfall der Demokratie hatte er ja gerade in seiner Heimatstadt im Peloponnesischen Krieg miterlebt. Diese Erfahrung und das Todesurteil, das eben diese Demokratie gegen seinen verehrten Lehrer Sokrates fällte (399), haben sicher zu einem ablehnenden Urteil gegen die Demokratie beigetragen. Wenn aber Plato die Aristokratie — das heißt ja wörtlich „Herrschaft der Besten“ — als das Ideal der Staatsform ansieht, so liegen die Gründe hierfür noch tiefer. Der Weise ist sich darüber klar, daß nicht Verfassungen und Gesetze allein das Leben eines Staates bestimmen, sondern die Menschen, in deren Händen die Staatsgewalt liegt. Auf ihre Auswahl und Ausbildung wird daher im „Staat“ die größte Sorgfalt verwandt. Mit dem zwanzigsten Jahre beginnt ihre Ausbildung, fünf Jahre nach ihrem dreißigsten Jahr müssen sich die Erwählten ausschließlich der Philo-

[3] 1892 anonym erschienen. Verfasser ist nach Freyer Arthur von Kirchenheim.

sophie widmen, und erst nach ihrem fünfzigsten Jahre werden sie, wenn sie sich in Staatsdienst und Wissenschaften stets hervorgetan haben, dem Stand der Herrscher oder Könige zugeführt. „Wenn im Staat nicht die Philosophen Könige werden", so heißt die berühmte Stelle im 5. Buch, „oder die heutigen sogenannten Könige und Fürsten sich nicht aufrichtig der Philosophie ergeben, wenn nicht beides eins wird, politische Macht und Philosophie, ... so ist des Elends kein Ende, des Elends im Staate und wohl auch des Elends im menschlichen Geschlecht." Philosophen im Sinne Platos sind aber nicht weltfremde Erfinder metaphysischer Systeme, sondern Weise, die die Ideen des Guten und der Gerechtigkeit voll erkannt und aufgenommen haben, so daß mit dieser Herrschaft der Besten der Staat auf der Idee der Sittlichkeit aufgebaut ist.

Dieses hohe Ideal bestimmt auch die Jugenderziehung. Nach griechischer Art ist sie eine leiblich-gymnastische und eine geistig-musische. Die Regel, daß die Kinder nicht von den Eltern, sondern vom Staat erzogen werden, verrät das Vorbild Spartas, von dessen Ungeistigkeit Plato allerdings weit entfernt ist. Seine Anforderungen an die Erziehung sind so streng, daß selbst manche Stellen aus Homer als hierfür ungeeignet verworfen werden.

Die Krieger, aus denen auch die Herrscher ausgewählt werden, sollen sich ohne jede persönliche Bindung ausschließlich ihren Aufgaben im Staate widmen. Für diesen Stand besteht daher weder Privateigentum noch Ehe oder eigener Hausstand noch Familie. Auch hier ist die Einwirkung des spartanischen Vorbildes unverkennbar.

Platos Staat ist im Wesen ein griechischer Staat; er selbst schrieb als Grieche für Griechen. „Die hellenischen Stämme sind verwandt und gleichen Geschlechts; mit den barbarischen Völkern sind sie aber nicht verwandt und nicht gleichen Geschlechts", heißt es im fünften Buch, Plato nennt es einen Krankheitszustand, daß Griechen sich untereinander bekämpfen, wie er das sein ganzes Leben hindurch erfahren mußte.

Sieht Plato das Staatsideal in der Aristokratie, so Xenophon, ebenfalls ein Schüler des Sokrates, in der Monarchie. Es ist derselbe Xenophon, dessen Anabasis, die packende Schilderung des Rückzugs der Zehntausend aus Persien, noch heute in den Schulen gelesen wird. Sein Idealmonarch ist Kyros, in dessen Diensten er in Persien kämpfte. So zeigt seine „Kyropädie" den Beginn persischen Einflusses auf Griechenland, und dieses Werk begründet zugleich eine Sondergruppe der Utopien, die „Fürstenspiegel", in denen ein edler und weiser Monarch den Idealzustand eines Staates schafft. Fénélon, der Erzieher des zum Thronfolger bestimmten Enkels Ludwigs XIV., hat 1717 in seinem „Télémaque" wohl den berühmtesten derartigen Fürstenspiegel entworfen.

Um 300 v. Chr. zeichnet Zenon, der Stifter der stoischen Schule, einen Idealstaat, der im Gegensatz zu dem Platos keine nationalen Schranken kennt, sondern getreu den Lehren der Stoa ein alle Menschen umfassendes Vernunftreich, ein Weltreich darstellt, gewissermaßen eine Vorahnung des Reiches Alexanders und des Römerreichs. Von der Schrift Zenons, der er wohl absichtlich den Titel des Werkes Platos gab, sind freilich nur Bruchstücke erhalten. Auch die Überlieferung späterer Utopien der Antike ist sehr lückenhaft, und man kann wohl annehmen, daß manches völlig verlorengegangen ist. In dem, was erhalten ist, zeigt sich vor allem der Übergang zur romanhaften Form der Darstellung.

Mit dem Emporkommen des Christentums verschwinden die eigentlichen Utopien, um dann im Zeitalter der Renaissance in immer steigendem Maße wieder aufzutreten. Das geschlossene Weltbild des mittelalterlichen Christentums ließ für gedankliche Konstruktionen einer Weltverbesserung wenig Raum. Doch kann man die chiliastische Bewegung sinngemäß in den Kreis des Utopismus einbeziehen, zum mindesten insoweit, als diese Bewegung

Schilderungen des erträumten Tausendjährigen Reichs entworfen hat. Der Chiliasmus, der auf Grund einer irrigen Auslegung des 20. Kapitels der Apokalypse erwartete, daß Christus vor dem Weltgericht auf Erden ein tausendjähriges Friedensreich errichten werde, hatte sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten unter dem Druck der staatlichen Verfolgungen des Christentums stark entwickelt. Die große Persönlichkeit des heiligen Augustin und sein Werk über den Gottesstaat setzten diesen Träumereien zunächst ein Ende, am Ausgang des Mittelalters lebten sie aber verstärkt wieder auf. Wenn auch die Erwartung des Tausendjährigen Reichs nicht, wie das bei einer Utopie im allgemeinen der Fall ist, auf schöpferische irdisch-politische Aktionen, sondern auf einen göttlichen Gnadenakt begründet wird, so geht die Ausmalung dieses Reichs doch oft so weit, daß man von Utopien sprechen kann.

Die bedeutendste dieser chiliastischen Utopien stammt von dem Zisterzienserabt Joachim von Fiore (1132—1202). Ihm, einem im Mittelalter hochgeschätzten Geschichtstheologen, lag die Erneuerung der Kirche am Herzen. Sie werde, so nahm er an, im Verlauf dreier Epochen vor sich gehen. Diese sind das Zeitalter des Gesetzes, das dem Alten Testament entspricht, das Zeitalter der Gnade, entsprechend dem Neuen Testament, und schließlich als drittes das Zeitalter der geistigen Vollendung, das „Ewige Evangelium", das um 1260 anbrechen werde. Für dieses dritte utopisch-chiliastische Zeitalter verkündete Joachim von Fiore, der völlige Armut von Kirche und Klöstern forderte, eine Sozialutopie mit kommunistischem Einschlag.

Die Lehren Joachims wurden von der Synode von Arles 1263 verboten. Entstanden aus dem Drang zur Erneuerung und Reinigung der Kirche haben sie aber Nachwirkungen über Jahrhunderte gehabt und sind immer dann wieder aufgelebt, wenn auf der Basis christlich-sektiererischer Gedankengänge oder auch aus rein antichristlicher Tendenz ein Kampf gegen die Kirche geführt wurde. Thomas Münzer zum Beispiel bezieht sich auf Joachim von Fiore, und der Kommunist Ernst Bloch widmet ihm in seinem Buch „Freiheit und Ordnung" ein wohlwollendes Kapitel.[4] Höhepunkte der chiliastischen Bewegung bilden die Zeit der Reformation, der Dreißigjährige Krieg und auch das 19. Jahrhundert, in dem zahlreiche deutsche, englische und amerikanische Sekten das baldige Kommen des Tausendjährigen Reiches verkündeten, wobei der Eintritt dieses Ereignisses oft auf Jahr, Tag und Stunde vorausberechnet wird.[5]

Es ist geschichtlich begreiflich, daß mit dem Ende des Mittelalters der Strom der eigentlichen Utopien wieder zu fließen beginnt. Die Anregungen

---

[4] Dieser 1946 in New York erschienene „Abriß der Sozialutopien" ist ein gescheites, von großer Belesenheit des Verfassers zeugendes, bisweilen freilich zynisches Buch. Es ist allerdings völlig befangen in historischem Materialismus und der Verherrlichung der Sowjetunion, dadurch aber auch wieder besonders lehrreich.

[5] Ein interessantes Beispiel hierfür ist die Auswanderung von Schwaben nach Rußland nach den Napoleonischen Kriegen. Sie ging darauf zurück, daß chiliastische Sektierer den Eintritt des Tausendjährigen Reiches genau berechnet und als Ort seines Erscheinens den Berg Ararat im Kaukasus festgestellt hatten, an dem die Arche Noah landete. Dort wollten die schwäbischen Sektierer sein, wenn das Tausendjährige Reich käme, und deshalb wanderten sie aus. Ein Teil von ihnen ließ sich von den russischen Behörden bewegen, in Südrußland zu bleiben, ein anderer Teil setzte aber die Weiterreise nach dem Kaukasus durch. Die blühenden Kolonien der Nachkommen dieser Sektierer haben erst die Bolschewisten vernichtet.

hierzu ergaben sich aus der Auflösung des mittelalterlichen Weltbildes, dem Ausblick auf fremde Kontinente und Reiche im Zeitalter der Entdeckungen und der Anknüpfung an die Antike in Renaissance und Humanismus. Drei hervorragende Autoren stehen am Anfang dieser Epoche, Thomas Morus (1478—1535), „des Königs guter Diener, aber zuerst Gottes Diener", wie er sich selbst auf dem Schafott bezeichnete[6], mit seiner Utopia, Francis Bacon (1561—1626), wie Morus Lordkanzler von England, der Wegbereiter des Empirismus, mit seiner „Nova Atlantis", und der Dominikaner Campanella (1568—1639), der Vorkämpfer für ein weltliches Papstreich, mit seinem „Sonnenstaat" (Civitas solis). Auf die Utopie von Morus soll kurz eingegangen werden.

Die Utopia ist eine Rahmenerzählung. Durch den ihm eng befreundeten großen Humanisten Erasmus wird Morus in Antwerpen mit dem Magister Peter Gilles zusammengeführt und trifft in dessen Haus den Weltreisenden Raphael Hythlodeus, der die meisten Reisen des Amerigo Vespucci mitgemacht hat, auf der letzten Reise aber nicht mit zurückkehrte, sondern mit einigen Gefährten weitere Forschungsreisen unternahm. Raphael berichtet bei dieser Unterhaltung zu dritt zunächst von einem Tischgespräch bei dem Erzbischof von Canterbury, wo er unter Verwertung seiner Erfahrungen aus exotischen Ländern Mißstände in England sehr offenherzig kritisiert. Er wendet sich zunächst dagegen, daß auf Diebstahl die Todesstrafe steht. Diese Strafe sei nicht nur zu hart, sondern auch ungerecht; denn die Menschen würden oft durch die ungesunden sozialen Verhältnisse zu Müßiggang und Diebstahl getrieben, wobei die Verwandlung von Ackerland in Schafweiden besonders gegeißelt wird. Dann wendet sich das Gespräch der drei Freunde außenpolitischen Fragen zu, wobei Raphael unter scharfer Kritik an der damaligen großen Politik wieder seine Erfahrungen aus fremden Ländern anführt und dabei mehrfach das Land Utopia nennt. So ist schon dieses Kapitel auf die politische und soziale Lage von damals bezogen. Schließlich bittet Morus den Raphael inständig, über diese Insel doch eingehend zu berichten, und dieser Bericht bildet das zweite Kapitel der Schrift.

Auf der Insel Utopia sind Stadt und Land planmäßig eingeteilt. Es gibt kein Privateigentum, selbst die Wohnhäuser werden alle zehn Jahre neu verlost. Alle müssen abwechselnd auf dem Land und in der Stadt arbeiten. Die Produkte der Landwirtschaft dienen unentgeltlich dem Unterhalt der Gesamtheit; ein Teil wird ausgeführt, um einen Staatsschatz von Gold und Silber zu bilden. Im Lande selbst wird kein Geld gebraucht. Um jeden Anreiz zu privater Wertschätzung des Edelmetalls zu nehmen, wird Gold nur zu niedrigen Zwecken wie Sklavenketten oder Nachtgeschirren verwandt. Die Familie ist erhalten, die Ehe geschützt, doch ist Scheidung zwar schwierig, aber möglich. Die Mahlzeiten sind gemeinsam.

Grobe Belustigungen wie Jagd, Zechen, Würfelspiel gibt es nicht. Der Sinn des Lebens ist die Kultur des Geistes. Es herrscht unbedingte Religionsfreiheit. Den Gottesdienst versehen gewählte Priester, die heiraten oder auch Frauen sein dürfen. Die Form des Gottesdienstes ist so gehalten, daß sie jede Art der Gottesverehrung befriedigt, wobei Übereinstimmung darüber herrscht, daß es ein höchstes Wesen gibt, von dem die Schöpfung ausgeht und das die Vorsehung bildet. Das Christentum lernen die Utopier erst durch Raphael und seine Gefährten kennen, nehmen es aber beifällig auf.

Die auf Zeit gewählten Vorsteher wählen einen Monarchen auf Lebenszeit. Gesetze gibt es nur wenige. Krieg wird als etwas Bestialisches verabscheut, und, wenn er unvermeidlich ist, möglichst mit Hilfsvölkern — mit deutlicher Anspielung auf die Schweizer — geführt. Auch Bündnisse schließen die Utopier nicht ab; denn sie haben die Erfahrung gemacht, daß Bündnisse gebrochen werden, während in Europa, wo die Lehre Christi herrsche, Verträge heilig und unverletzlich seien; der in dieser Wendung liegende Hohn ist unverkennbar.

Es hat zunächst viel Kopfzerbrechen gemacht, daß Morus, der fromme Katholik, seinem Idealstaat Einzelzüge gibt wie die Möglichkeit der Ehescheidung, die Zulassung von Frauen zum Priesterstand und manches andere, was mit der katholischen Lehre unvereinbar ist. Gerhard Ritter nimmt eine „Zwiespältigkeit" des Geistes bei Morus an: tiefe Religiosität einerseits, Diesseitsfreudigkeit anderseits.[7] Brockhaus löst den scheinbaren Wider-

[6] Chambers, Thomas More, deutsch von Rüttenauer, München und Kempten 1946, S. 436.
[7] Gerhard Ritter, Machtstaat und Dämonie, München und Berlin 1940, S. 68 ff.

spruch dadurch, daß er annimmt, die uns vorliegende Fassung der Utopia sei eine entstellende Überarbeitung des Werkes von Morus durch Erasmus.[8] Des Rätsels Lösung dürfte aber viel einfacher sein, so, wie sie Hubert Schiel in seiner Einführung zu der von ihm trefflich herausgegebenen Utopia darlegt: In dem Bild der Utopia will Morus seiner Zeit den „Zwiespalt zwischen Soll und Haben in der Verwirklichung des Christentums" zum Bewußtsein bringen; „so lebt ein Völkchen ohne alle Segnungen der christlichen Kirche und ohne ihre Gnadenmittel, und wie lebt ihr?"[9]

„Wir können die Utopia nur dann verstehen, wenn wir das Europa im Auge behalten, für das sie geschrieben wurde", sagt Chambers,[10] und er widmet der Frage „Utopia und die Probleme von 1516" ein ganzes Kapitel, in dem soziale, politische und kirchliche Probleme der Zeit berührt werden, auf die Utopia Bezug hat. Der Nichtengländer wird noch manche andere Stellen finden, die zeigen, daß Utopia das Buch eines Engländers ist, zum Beispiel die Gewohnheit der Utopier, Kriege durch Hilfsvölker zu führen. Aber trotz diesem stark zeitbedingten Einschlag hat das Werk von Morus, mit Platos Staat wohl das bedeutendste seiner Art, auf Jahrhunderte fortgewirkt. Es hat zunächst als Vorbild auf eine ganze Gattung dieser Literatur außerordentlich befruchtend gewirkt, aber auch immer wieder als Paradestück sozialistischer Theorien gedient. So sieht Kautsky, der Führer des orthodoxen Marxismus seiner Zeit, im Jahre 1890 in ihr „das Ergebnis eines tiefen Einblicks in die tatsächlichen wirtschaftlichen Tendenzen seiner Zeit",[11] und der bereits zitierte Kommunist Bloch meint, die Utopia sei in wesentlichen Partien „eine Art liberales Gedenk- und Bedenkbuch des Sozialismus und Kommunismus".[12]

Daß die Zeit der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert ein besonders günstiger Nährboden für Utopien war, ist verständlich. Der rationalistische Gedanke, daß aus der Vernunft heraus die Bestimmung des Menschen erschlossen und die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft geregelt werden könne, läßt sich in Staatsromanen besonders gut auswerten. Gerade die romanhafte Darstellung wird jetzt besonders beliebt. Ferner tritt die satirische Absicht der Zeitkritik stark hervor. Auf die Herausbildung des Absolutismus in der gleichen Zeit ist es zurückzuführen, daß unter den Utopien zahlreiche Fürstenspiegel auftreten. Entlegene Fabelländer bilden nach wie vor einen beliebten Hintergrund, so zum Beispiel in der „Geschichte der Sevaramben" von Vairasse (1677), dem „Königreich Ophir" eines anonymen deutschen Verfassers (1699), dem in das alte Ägypten verlegten „Setos" von Terrasson (1732) oder der bereits erwähnten Utopie Morellys von den schwimmenden Inseln (1753).

Wieder ändert sich der Charakter der Utopien mit dem 19. Jahrhundert. Die Technik und die soziale Frage sind es, die den Charakter dieser Epoche und damit auch den der ihr entstammenden Utopien im Wesentlichen bestimmen. Der durch die Maschine entwickelte Fabrikbetrieb schafft das Problem des Proletariats, und seine elende Lage in der frühkapitalistischen Zeit

[8] Heinrich Brockhaus, Die Utopia-Schrift des Thomas Morus, 1929, mitgeteilt bei Bloch, a.a.O. S. 64. [9] Hubert Schiel, Des heiligen Thomas Morus Utopia, Köln 1947, S. 29.
[10] a.a.O. S. 117. [11] Kautsky, Thomas Morus und seine Utopia.
[12] Bloch, a.a.O. S. 67.

ruft auf der einen Seite den Drang nach Abhilfe, die Sehnsucht nach besseren Zeiten hervor, hat aber anderseits auch revolutionäre Strömungen zur Folge, denen Karl Marx mit dem Kommunistischen Manifest 1848 flammenden Ausdruck gibt. So ist es verständlich, wenn die Utopien des 19. Jahrhunderts großenteils sozialistisch-kommunistisches Gepräge tragen; der Sozialismus, der sich für wissenschaftlich hält, hat hierfür ja sogar den Namen „utopischer Sozialismus" geprägt. Die aus der politischen und der Wirtschaftsgeschichte bekannten Namen Owen, St. Simon, Fourier sind hier zu nennen, vor allem Cabet mit seiner 1842 erschienenen „Voyage en Icarie", der Erzählung von der Reise eines jungen Lords nach einem Idealstaat, wo die Menschen bei Volkssouveränität und Kommunismus nicht nur ohne Sorgen, sondern sogar in allem Wohlstand leben.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts klang die revolutionäre Aktivität des Sozialismus ab, aber er wurde durch die Organisation großer Parteien zu einer politischen Macht. Im Zusammenhang hiermit schlossen sich ihm im wachsenden Maße auch Nichtproletarier, Leute aus gebildeten und reichen Schichten an. Typisch für dieses Milieu ist der vielleicht verbreitetste aller utopischen Romane überhaupt, „Looking backward" (deutscher Titel: Rückblick aus dem Jahre 2000) des Amerikaners Bellamy, der 1888 erschien. Allerdings verdankt der Roman seinen Welterfolg wohl weniger seinem geistigen Gehalt als der originellen und gefälligen Darstellung.

Bellamy ist Marxist und damit Anhänger der Theorie des Klassenkampfes. Er vergleicht durch den Mund des Helden seines Romans die menschliche Gesellschaft seiner Zeit mit einer riesenhaften Kutsche, vor die Massen von Menschen gespannt sind, um sie mühselig auf einer sandigen und hügeligen Straße vorwärts zu schleppen, während über ihnen als Kutscher der Hunger die Peitsche schwingt. Das luftige und angenehme Verdeck der Kutsche aber nehmen andere Menschen ein, die es nicht nur unvergleichlich besser haben, sondern sich auch für eine höhere Klasse halten.

Diese Zustände sind im Jahre 2000 überwunden. West, ein reicher junger Gentleman aus Boston, erlebt und beschreibt die vollendete Gesellschaftsordnung dieser Zeit. Dies macht Bellamy durch folgenden Einfall wahrscheinlich: West hatte sich, da er an Schlaflosigkeit litt, in seinem Haus ein unterirdisches schalldichtes Schlafzimmer bauen lassen, und überdies ließ er sich nötigenfalls von einem Arzt in magnetischen Schlaf versenken. Da brennt eines Nachts sein Haus ab, und man nimmt an, er sei umgekommen. Über hundert Jahre später wird er in seinem unterirdischen Gemach aufgefunden und ins Leben zurückgerufen.

Nun erfährt er, daß die Arbeiterfrage, das soziale Problem seiner Zeit, nicht mehr existiert. Denn der Staat hat die Leitung der Wirtschaft in die Hand genommen; jeder muß vom 21. bis zum 45. Jahr arbeiten, davon drei Jahre als gewöhnlicher Arbeiter. Aus den Obermeistern der einzelnen Gewerbe wird ein Staatspräsident gewählt. Da mit der neuen Wirtschaftsordnung die Veranlassung zu den meisten Verbrechen weggefallen ist, hat die Justiz nur noch wenig zu tun. Polizei und Militär gibt es überhaupt nicht mehr. Auch die Frauen müssen arbeiten, genießen aber Vergünstigungen. Ehe und Familie sind erhalten. Jedem Bürger wird am Beginn des Jahres ein Kredit in der Höhe seines jährlichen Arbeitsverdienstes eingeräumt, so daß er in den öffentlichen Vorratshäusern, in denen die Arbeitsprodukte aufgestapelt werden, alles gegen Lochung eines Abschnitts seiner Kreditkarte kaufen kann, was er braucht.

Religionsausübung ist Sache privater Initiative. Eine Religionsgesellschaft kann ein Gebäude mieten und einen Geistlichen anstellen. Bellamy gibt die Sonntagspredigt eines solchen Geistlichen wieder, die moralphilosophisch-soziale Ausführungen auf deistischer Grundlage enthält.

Entstanden ist diese Idealorganisation der Gesellschaft, als die Zeit reif war, das heißt, als im Sinne der marxistischen Akkumulationstheorie die Monopolisierung der Produktionsmittel so weit fortgeschritten war, daß ihre Übernahme durch den Staat als ein naturnotwendiger Schritt erschien, der sich ohne Kampf vollzog.

Es bedarf wohl keiner Ausführungen, daß Bellamys Idealstaat in einer Geisteshaltung wurzelt, wie sie marxistische Intellektuelle in den letzten

Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatten. Daß der Grundton dieser Darstellung optimistisch ist, liegt ebenfalls in ihrer Entstehungszeit begründet. Die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, Wirtschaft, Handel und Verkehr ließen Fortschritte auf allen Gebieten des äußeren Lebens erhoffen. Wie sehr das innere Leben in dieser Zeit zu kurz kam, war der Mehrheit der Menschen damals nicht bewußt.

Aber dann kam die Katastrophe des ersten Weltkriegs, Zusammenbruch und Zerstörung, Unruhe und Verwirrung, Elend und Not über die Menschheit. Inzwischen hatten auch Atomphysik und Relativitätstheorie das Weltbild verändert, und so werden Utopien, die nun auftauchen, gerade wegen der Not der Zeit, vielfach zu Zukunftsromanen, in denen es phantastischen wissenschaftlichen Entdeckungen gelingt, dieser Not der Gegenwart in ferne Räume oder Zeiten zu entfliehen.

Ein typischer Vertreter dieser Richtung ist der Engländer H. G. Wells, von dessen 1922 erschienenen Roman „Men like Gods" noch kurz die Rede sein soll.

Wells geht von der Relativitätstheorie Einsteins aus, dessen Name mehrfach genannt wird, und von der heute allgemeinen Anschauung, daß unser Weltraum zwar unbegrenzt, aber endlich ist. Er nimmt an, daß es zahlreiche, normalerweise voneinander getrennte dreidimensionale Räume dieser Art gibt. Einer dieser Räume ist seine Utopia — Wells benutzt diese Bezeichnung —, wo „Menschen wie Götter" leben, und diese Menschen sind uns geistig, körperlich und technisch um dreitausend Jahre voraus. Sie sind in ihrer Forschung gerade so weit, daß sie Experimente machen, um eine „Tür" nach einem anderen Weltraum aufzustoßen, und bei einem ersten derartigen Versuch geraten unversehens drei Autos mit „Erdlingen", die sich gerade auf einer Landstraße in der Nähe von London befinden, nach Utopia hinein. Mister Barnstaple, ein bescheidener Redakteur aus London, der sein kleines Auto selbst lenkt, ist der Held dieser Geschichte, die beiden anderen Autos enthalten ziemlich bunt zusammengewürfelte Reisegesellschaften.

Utopia ist ein Wunderland. Die Menschen sind größer und schöner, sie gehen unbekleidet. Die Landschaft und die Natur sind veredelt, schädliche Tiere und Parasiten ausgerottet, Raubtiere zu Vegetariern geworden. Aus den zahlreichen Diskussionen zur Information des Lesers geht hervor, daß Utopia vor dreitausend Jahren in einem Zustand ähnlich dem heutigen der Erde war, und die Utopier nennen diese Zeit in ihrer Geschichte das „Zeitalter der Verwirrung".

Durch technische und wissenschaftliche Fortschritte, die noch nicht abgeschlossen sind, durch Erziehung und Auslese sind die Utopier zu ihrem Idealzustand gelangt. Sie haben weder Parlament noch Politiker, keinen privaten Wohlstand und keine Konkurrenz, weder Polizei noch Gefängnis, weder Irrsinnige noch Defektive noch Krüppel. Krieg, Epidemien, Krankheit, Hunger und Armut sind verschwunden. Sie sind charakterlich so edel geworden, daß sie mit einer Gesellschaftsordnung auskommen, die soziologisch als Anarchismus zu bezeichnen wäre. Wells nennt sie an einer Stelle einen „praktischen Kommunismus, herbeigeführt durch lange Jahrhunderte von Erziehung, Disziplin und kollektivistischer Vorbereitung". Eine Religion haben sie nicht; für Wells ist Religiosität, insbesondere Christentum, eine verächtliche Rückständigkeit. Die fünf Prinzipien ihrer Freiheit sind: das Recht, in allen persönlichen Angelegenheiten selbst zu bestimmen, absolute Freizügigkeit, unbegrenztes Wissen, Verdammung aller Unwahrhaftigkeit, freie Diskussion und Kritik.

Von den Erdbewohnern sympathisiert nur Barnstaple mit Utopia und seinen Bewohnern. Das Leben auf der Erde beurteilt er im Gegensatz hierzu in pessimistischster Weise. Sonderbar, grotesk, grausam, schmutzig nennt er es, eine Welt der Herde. Die übrigen Erdbewohner aber lehnen Utopia ab. Wells kritisiert sie entsprechend negativ, darunter einen konservativen Parteiführer, einen Staatssekretär, einen Parvenu und einen fanatischen Geistlichen. Als die „Erdlinge", da sie in Utopia Krankheitskeime eingeschleppt haben, zur Quarantäne auf einem Felsenschloß isoliert werden, fassen sie sogar den Plan, die Herrschaft über die Utopier, die sie als entartet ansehen, an sich zu reißen. Nur Barnstaple widerspricht und trennt sich von den anderen. Natürlich mißlingt ein Putschversuch kläglich, ein Teil der Erdbewohner geht dabei zugrunde. Aber auch den guten Barnstaple wollen die Utopier nicht behalten, er ist ihnen trotz aller Sympathie zu rückständig und durch Wiederholung des Experiments, das ihn nach Utopia brachte, wird er auf die Landstraße bei London zurückversetzt.

Der Unterschied zwischen Bellamy und Wells liegt auf der Hand. Während Bellamy die Hoffnung verkündete, daß die Menschheit in absehbarer

Zeit und reibungslos zu einem Idealzustand gelangen werde, sieht Wells die Welt so düster-pessimistisch, daß eine bessere Zukunft ein räumlich und zeitlich unendlich entfernter Traum wird.

Wie eingangs bereits erwähnt wurde, sind Utopien im allgemeinen für ihre Verfasser „Nirgendländer", an deren Verwirklichung sie nicht glauben. Jedoch gibt es in der Geschichte eine Reihe von Versuchen, utopische Staatsgebilde in die Wirklichkeit umzusetzen. „Es gibt keine grausamere Kritik der Utopie als diese utopistischen Experimente", schreibt hierzu Freyer.[13] Solche Experimente sind zum Beispiel das kommunistische Reich Thomas Münzers in Mühlhausen in Thüringen 1525 und die grauenhafte Despotie von Bockelson und seinen Genossen in Münster zehn Jahre später, beide auf der Basis chiliastischer Ideen. Im 19. Jahrhundert wurden, vor allem in Nordamerika, von schwärmerischen Sekten eine große Zahl von Versuchen gemacht, Gemeinwesen meist kommunistisch-religiösen Charakters nach dem Muster irgendeiner Utopie zu gründen. Sie scheiterten alle kläglich nach kurzer Zeit. Cabet, der Verfasser der „Reise nach Ikarien", machte selbst einen derartigen Versuch. Er mißglückte wie alle anderen, wobei Cabet selbst schon vor dem Zusammenbruch aus seinem Ikarien ausgeschlossen wurde.

Bei dem Hinweis auf derartige Experimente wird in der Literatur vielfach auf den sogenannten Jesuitenstaat in Paraguay hingewiesen.[14] Die Gesellschaft Jesu hatte dort — es gehörten damals noch Teile von Argentinien, Bolivien, Brasilien und Uruguay dazu — im Jahre 1607 eine Ordensprovinz eingerichtet, von der ein christlicher Staat unter der unmittelbaren Oberhoheit des spanischen Königs geschaffen wurde. Unter der Leitung der Patres wurden die indianischen Eingeborenen zu Christentum und geregelter Arbeit erzogen. Die Wirtschaftsform war weitgehend kommunistisch; das Gebiet war in 75 regelmäßig angelegte Dorfsiedlungen, die sogenannten Reduktionen gegliedert. Der Überschuß der Produktion diente dazu, die Ausgaben für Kirche und Verwaltung, für Steuern und Import zu decken. Als der portugiesische Minister Pombal dieses Gemeinwesen durch die Vertreibung der Jesuiten 1767 zerstörte, waren dort 564 Angehörige des Ordens tätig, darunter 385 Priester, von denen auch einige Deutsche waren. Dieser „Staat" hat also über anderthalb Jahrhunderte bestanden, bis er durch Eingriffe von außen zerstört wurde. Abgesehen davon, daß er nicht als utopisches Experiment gegründet wurde, kann er wegen der nicht wiederholbaren Bedingungen seiner Einrichtung nicht als Beweis für den Erfolg solcher Versuche geltend gemacht werden.

Ein utopisches Experiment, das bankrott gemacht hat, bilden auch die kommunistisch-sowjetischen Staaten unserer Zeit. Hier wäre zunächst dem Einwand zu begegnen, daß es sich nicht um Versuche handele, Utopien in

[13] a.a.O. S. 159.

[14] Die gegen die spanische Kolonisation in Südamerika gerichtete „Schwarze Legende" hat freilich die meisten dieser Berichte tendenziös in antijesuitischem oder antikatholischem Sinne gefärbt. Dies gilt leider auch für das sonst gute Buch von Freyer (a.a.O. S. 160 ff.).
Vgl. hierzu die Kritik von P. Cathrein an dem 1883 erschienenen Buch von Gothein „Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay" in den „Stimmen von Maria Laach", Bd. XXV, 1883, S. 439 ff.

die Wirklichkeit umzusetzen. Aber Freyer bemerkt hierzu mit Recht: „Marx und die Marxisten versichern zwar immer, sie wollten rein wissenschaftlich die Bewegungsgesetze des Kapitalismus erkennen." „Aber", so fährt er fort, sie haben „immer ein Paradies vorgegaukelt, das nur der Kapitalismus verhindere und das der Sozialismus sofort herbeiführen werde."[15] Und der Kommunist Bloch, für den die Sowjetunion das Ideal ist, in dem „Freiheit und Ordnung" verwirklicht sind — daher der Titel seiner Schrift — erklärt: Marxismus ist „nicht etwa keine Utopie, sondern echte, nämlich konkret vermittelte und prozeßhaft offengehaltene. Es ist reale Utopie anstelle der abstrakten Utopien".[16] Der Charakter des Marxismus als Utopie ergibt sich auch aus dem entscheidenden Merkmal, daß mit der Verwirklichung des Endziels, das heißt, mit der Errichtung der klassenlosen Gesellschaft, die Entwicklung aufhört, also ein statischer Endzustand erreicht werden soll.

Nun ist freilich die Sowjetunion mit ihren Satelliten eine reale Weltmacht, und die Frage ist noch offen, ob es gelingen wird, die Gefahr dieser apokalyptischen Erscheinung zu bannen. Aber auch im ungünstigen Falle, den Gott verhüten möge, ist eines klar: Dieses System prophezeite und versprach Wohlstand, Freiheit und Glück, und es brachte Elend, Knechtschaft und Not. Das kann wohl ein völliger Bankrott genannt werden. Ein Zukunftsroman der neuesten Zeit — Utopie kann man ihn deswegen schwerlich nennen, weil es alles andere als ein Wunschbild ist, was er darstellt — gibt eine grauenerregende Perspektive der Weiterentwicklung des marxistischen „Paradieses". George Orwell beschreibt in seinem „1984" betitelten Roman (deutsche Ausgabe 1950), daß in dem genannten Jahr auf der Erde nur noch drei Großvölker übriggeblieben sind, die alle die brutale Diktatur einer herrschsüchtigen Clique über eine geknechtete und entrechtete Masse vorstellen. Nur der Haß eines jeden und aller ist die Grundlage dieser Staatsform; alle Bindungen zwischen den Menschen, alle menschlichen Regungen, Liebe und Treue sind erstorben.

Viel Geist und Phantasie ist im Lauf der Jahrtausende auf die Utopien verwandt worden, und reizvoll ist es, ihre Entwicklung zu verfolgen. Sie haben sicher auch durch Kritik und Satire einerseits, durch Zielsetzung und Vorbild anderseits anregend und befruchtend gewirkt. Aber ihre unmittelbare positive Auswirkung ist nicht sehr hoch zu veranschlagen. Das Weltfremde an ihnen, insbesondere die so oft wiederkehrenden Empfehlungen eines wirtschaftlichen Kommunismus haben bedenkliche Folgen gehabt. Es ist begreiflich, wenn manche Autoren wie Gregorovius oder Madelung daher die Utopien als solche bekämpfen. Es gibt in der Tat Prinzipien, die einfacher sind, uns näher liegen und fruchtbarer erscheinen als die Schwärmereien der Utopisten. Dante spricht sie im 11. Kapitel seiner „Monarchia" aus, wenn er sagt: „Im übrigen ist die Welt dann in bester Verfassung, wenn die Gerechtigkeit in ihr die stärkste Macht ist." Dem gleichen Gedanken gibt Augustinus in anderer Fassung im 4. Buche des „Gottesstaates" mit den Worten Ausdruck: „Was sind Reiche, aus denen die Gerechtigkeit beseitigt ist, anderes als große Räuberbanden?"

[15] a.a.O. S. 151.
[16] a.a.O. S. 138.

Zeitbericht

Bekenntnisgruppen in Nordamerika — Einigung des USA-Protestantismus — Katholisches Schulwesen in Nordamerika — USA-Nachkriegshilfe für Deutschland — Deutschtum in USA — Spaniens industrieller Aufbau — Soziale Beruhigung in Italien? — Christliche Gewerkschaftsbewegung — Der Jesuitenorden in Osteuropa — Theologische Ausbildung hinter dem Eisernen Vorhang — Orthodoxie und Stalin — Kalenderreform

Bekenntnisgruppen in Nordamerika. Vor 20 Jahren veröffentlichte Prof. W. W. Sweet seine „Story of Religion in America", die — heute noch ein Standardwerk für die nichtkatholische Kirchengeschichte Amerikas — nun auch deutsch unter dem Titel „Der Weg des Glaubens in den USA" erschienen ist (428 S., Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. Geb. DM 13.80). Das Buch verfolgt das innere und äußere Wachsen und Werden des nordamerikanischen Protestantismus mit seiner Überfülle von christlichen „Denominationen" von den Anfängen der Kolonisation bis zur Gegenwart und bietet auch für den Katholiken eine gute Einführung in die Konfessionskunde dieses 150-Millionen-Volkes. Besonders aufschlußreich und zu manchen Erkenntnissen anregend sind die im Anhang gegebenen und auf den neuesten Stand gebrachten statistischen Angaben über die zahlenmäßige Stärke der einzelnen Religionsgemeinschaften. Aufgenommen wurden nur solche, deren Mitglieder die Zahl 50000 übersteigen, mit Ausnahme der Anhänger der Christlichen Wissenschaft („Churches of Christ, Scientist"), die eine Zählung grundsätzlich ablehnt. Mit ihr zusammen gibt es im ganzen 50 Bekenntnisse, von denen 11 über eine Million, 25 zwischen 100000 und einer Million, 13 zwischen 50000 und 100000 Mitglieder zählen. An der Spitze stehen, mit etwa 8,5 Millionen Gläubigen, die Methodisten, deren Religionsgemeinschaft aber erst am 26. April 1939 durch die „bisher größte Einigungsbewegung der Vereinigten Staaten" aus drei bis dahin getrennten Gruppen zu dieser Stärke anwuchs. Die zahlenmäßig nächstfolgenden drei Baptistengemeinschaften würden zusammengeschlossen noch mehr, nämlich etwa 13 Millionen Mitglieder ergeben. Aber auch diese Zahl bliebe um die Hälfte hinter der Zahl der Katholiken zurück, die mit 25268173 beziffert wird. Wenn man bedenkt, wie spät die katholische Einwanderung einsetzte und wie schwer es die Ankömmlinge in der Neuen Welt hatten, sich wirtschaftlich und gesellschaftlich zu behaupten, wird man die Bedeutung dieser Zahl nicht leicht unterschätzen. Außer den 50 protestantischen Gruppen mit über 50000 Mitgliedern gibt es noch 173 kleinere Gruppen mit zusammen 1600000 Gläubigen. Alle Protestanten zusammen ergeben 46200000, alle nichtprotestantischen Gruppen 31300000 (darunter 4641000 Juden und je 300000 Russisch und Griechisch Orthodoxe). „Religiös in irgendeiner Form gebunden sind demnach in den USA 77500000" (S. 415). Ein erfreuliches Zeichen ist die wachsende Sehnsucht nach Einheit, die seit 1906 zu 12 Kirchenzusammenschlüssen geführt hat. „Immer mehr Kirchenführer aller großen Denominationen haben sich besonders in den beiden vergangenen Jahrzehnten dafür eingesetzt, daß die Spaltungen in der Kirche Christi überwunden werden" (S. 408).

Einigung des USA-Protestantismus. Einen weiteren wichtigen Schritt vorwärts auf dem Wege zur Einigung bedeutet die Gründung des „Nationalrates der Kirche Christi in USA" in Cleveland (Ohio), von der eine Sondernummer des „Christian Century" vom 13. Dezember 1950 berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz, 5. Jg., Heft 4/5, S. 178 und Heft 6, S. 246 f.). 29 protestantische Bekenntnisgruppen — die Zahl ihrer Anhänger weicht da und dort etwas von den oben angegebenen Zahlen ab, was bei einem Land ohne amtliche Religionsstatistik nicht wundernehmen kann — haben sich zu einer Gesamtorganisation zusammengeschlossen, die etwas über 31 Millionen Mitglieder umfaßt. Außerdem ist schon seit längerer Zeit ein noch

weitergehender Zusammenschluß zu einer „Vereinten Kirche Christi" geplant, „in der die Einzelgemeinden alle wesentlichen Attribute der Selbstverwaltung behalten, aber zu Presbyterien zusammengefaßt werden sollen, die ihrerseits wieder Bischöfe wählen". Wie weit sich dieser zunächst mehr äußere Zusammenschluß als tragfähig erweist, sobald man an die bisher kaum berührten dogmatischen Unterschiede der einzelnen Denominationen geht, bleibt abzuwarten. Jedenfalls sprach ein Begleitartikel von „Christian Century" schon jetzt die Befürchtung aus, die Organisation, die — ungerechnet die Hilfsarbeiter und das Büropersonal — 800 bis 1000 Personen beschäftigen wird, könnte leicht zu einer „bloßen Maschine, zu einer Charlie-Chaplin-Phantasmagorie von Rädern und knirschendem Getriebe" werden, eine Gefahr, die vor allem dann droht, wenn es nicht gelingt, aus der rein äußeren Einigung zu einer Einheit in den tragenden Grundlagen und -fragen vorzustoßen.

Katholisches Schulwesen in Nordamerika. Über die Leistung der Katholiken Nordamerikas für die katholische Schule gibt das weiter unten erwähnte Mitteilungsblatt „Canisius" (S. 10 f.) folgende Zahlen: Die Katholiken, die etwa ein Sechstel der Bevölkerung ausmachen, unterhalten nach dem amtlichen Catholic Directory von 1947 rein durch freiwillige Spenden und Beiträge (die Schulsteuern, die sie wie alle anderen Staatsbürger zahlen, kommen ausschließlich den Staatsschulen zugute) 216 Hochschulen und Colleges mit 175120 Hörern, 2431 High Schools mit 502967 Schülern, und 8165 Elementarschulen, die von 2186565 Kindern besucht werden. Insgesamt werden 97776 hauptamtliche Lehrkräfte beschäftigt.

Den Platz, den die Jesuiten im höheren Privatschulwesen der USA einnehmen, zeigen folgende Zahlen: Sie leiten 12 Universities, 27 Colleges und 38 High Schools, außerdem 16 Handelshochschulen und 76 Berufshochschulen (14 für Wirtschaftsfragen, 13 für Rechtswissenschaft, 9 für Krankenpflege, 8 für Ingenieurwesen, 7 für Zahnheilkunde, 5 für Medizin, 5 für praktische Soziologie, 4 für Pädagogik, 3 für Arzneikunde, 2 für Zeitungswesen, je eine für Diplomatendienst, Flugzeugkunde, geophysikalische Technologie, Musikwissenschaft, Rundfunkwesen und Theaterkunde). „Leitung" besagt natürlich nicht, daß der gesamte Lehrkörper dieser Anstalten sich aus Ordensangehörigen zusammensetzt. Auch für diese Schulen muß der gesamte Aufwand aus Spenden, Stiftungen u. ä. aufgebracht werden: so die Besoldung der weltlichen Lehrkräfte, die Bibliotheken und Lehrmittelsammlungen, Verwaltung und Unterhalt der Gebäulichkeiten (allein der Unterhalt der etwa 200 Jesuiten, die sich zur Zeit auf die höhere Lehrtätigkeit vorbereiten, erfordert einen Jahresaufwand von 240000 Dollar).

Welch ausgedehnte Wirksamkeit diese Institute entfalten, zeigen einige Beispiele: So zählte die Loyola-Universität in Chicago (wo 1½ Millionen Katholiken unter 4½ Millionen Einwohnern leben), 1870 gegründet, im Hochschuljahr 1949/50 über 10000 Hörer. 60 von 400 Professoren sind Jesuiten. Den Studenten steht eine Bibliothek mit über 100000 Bänden zur Verfügung. Die philosophisch-philologische Fakultät zählt 2725 Hörer, die Handelshochschule 2144 Studierende, mit der medizinischen Fachhochschule sind zwei große Krankenhäuser verbunden, an deren einem, dem riesigen „Cook County Hospital" mit 3600 Betten, 40 Professoren der Universität wirken. Bis 1949 sind aus dieser Universität 4449 katholische Ärzte hervorgegangen, von denen 1545 in Chicago und Umgebung ihre Praxis ausüben. Die St.-Louis-Universität zu St. Louis, gegründet 1823, zählt ebenfalls etwa 10000 Hörer und ist vor allem bedeutend durch eine Reihe angeschlossener Institute: so für Erdbebenforschung, Ölforschung, Flugtechnik (mit zwei eigenen Flugplätzen, Flugzeugen usw.). Sie besitzt auch eine eigene Rundfunkstation mit zwei modernen Sendern und vollem Sendeprogramm, das von Millionen gehört wird. Die größte Universität ist die Fordham-Universität im nördlichen Stadtteil New Yorks mit 14000

Hörern. Zu ihren ehemaligen Alumnen gehören Kardinal Spellman und der jetzige Oberbürgermeister von New York.

USA-Nachkriegshilfe für Deutschland. In einem sachlich nüchternen Bericht „Amerikanische Wohlfahrtshilfe für Deutschland 1945 — 1950" (159 S., Freiburg i. Br., Caritasverlag) gibt der Delegierte der National Catholic Welfare Conference, P. Edward McSweeney O.P., zum erstenmal einen zusammenfassenden Überblick über die Organisation der amerikanischen Nachkriegshilfe für Deutschland und ihre Leistungen, die für immer mit den Namen CRALOG (Council of Relief Agencies Licensed for Operation in Germany) und CARE (Cooperative for American Remittance for Europe) verknüpft bleiben werden. Die mit Tabellen, Diagrammen und dokumentarischen Belegen reich unterbaute Darstellung zeigt, rein zahlenmäßig, wie sehr die Hilfsbereitschaft Nordamerikas in ganz besonderem Maße Deutschland zugute kam. Allein der nichtorganisierte Liebesgaben-Paketversand aus den Vereinigten Staaten erreichte in dem einen Fiskaljahr 1947 „nach allen Ländern der Welt eine Gesamtsumme von 360379099 Pfund, wovon 317480467 Pfund nach Europa gingen". (Zum Vergleich: im Jahre 1939, dem letzten Jahr normaler internationaler Postverbindungen, ging etwa ein Sechzehntel dieser Sendungen nach Europa.) Von den 28 Ländern Europas, auf die sich die Sendungen verteilten, erhielt Deutschland mehr als ein Drittel, nämlich 121520814 Pfund. „In den ersten vier Monaten des Fiskaljahres 1948 erhielten deutsche Empfänger die volle Hälfte aller Liebesgabenpakete, die per Post aus den Vereinigten Staaten verschickt wurden" (S. 96). Insgesamt gelangten in den ersten 36 Monaten des Postpaketversandes etwa 441960506 Pfund Lebensmittel, Kleidung und Medikamente nach Deutschland. „Im Vergleich zu diesen über 200000 Tonnen hat die organisierte und zusammengefaßte Hilfe von CRALOG und CARE in etwa demselben Zeitraum etwas weniger als die Hälfte dieser Menge zusammengebracht und nach Deutschland eingeführt. Diese Feststellung tut der geplanten organisierten Hilfe keinen Abbruch, aber ein solcher Vergleich zeigt schärfer die Größe der spontanen, in höchstem Maße persönlichen Hilfe, die von amerikanischen Einzelpersonen und Familien zugunsten ihrer notleidenden Verwandten und Bekannten in Deutschland geleistet wurde" (S. 95). Den Höchststand brachte der November 1947 mit 27100530 Pfund Postpaketen.

An der privaten wie organisierten Hilfe beteiligten sich ohne Unterschied der Bekenntnisse alle amerikanischen Kreise, oft unter großen persönlichen Opfern und Einschränkungen. Allein der im Jahre 1943 gegründete Kriegshilfdienst der Nationalen Katholischen Wohlfahrtskonferenz (W. R. S. - NCWC) versandte von August 1943 bis August 1949 nach Übersee 303284058 Pfund Lebensmittel, Kleidung und Medikamente im Werte von 128803250 Dollar. Seinen Verwaltungsaufwand bestritt er mit weniger als 1 Prozent der Einkünfte, während die Verwaltungskosten, die immerhin vielen auch in Deutschland vorübergehend eine Existenz verschafften, bei der CARE-Organisation 10 Prozent erreichten.

Deutschtum in USA. In dem „Schlußbericht über Auslandshilfe", den ein eigener Unterausschuß des Komitees für Auswärtige Angelegenheiten im Mai 1948 dem Kongreß unterbreitete, wurde auch die Frage erörtert und bejaht, ob die einzelnen Volkstumsgruppen in USA einen Einfluß auf die caritative Nachkriegstätigkeit gehabt hätten. Die eben genannte Broschüre stellt dazu im Hinblick auf Deutschland folgendes fest (S. 12): „Aus der Einwanderungsstatistik ergibt sich an Hand der nackten Tatsachen ganz augenfällig, daß die Deutschen in 126 Jahren einer der wichtigsten Bestandteile im demographischen Aufbau der Vereinigten Staaten geworden sind." Deutschland hat von 1820 bis 1945 mehr Einwanderer nach USA

gesandt als jedes andere Land: 6029000. Es folgt Italien mit 4720158, dann Irland mit 4593000 und England mit 4269000 Einwanderern. Nach der nordamerikanischen Volkszählung von 1940 beläuft sich die Zahl der Amerikaner, die in erster oder zweiter Generation deutscher Abstammung sind, auf 5236612; an zweiter Stelle steht Italien mit 4594780, dann kommt Polen mit 2905859, während England weniger als zwei Millionen Anteil hat (S. 14). Jedenfalls haben „die Amerikaner, die auf solche Weise an Europa gebunden sind", wie der Unterausschuß abschließend schreibt, „der Nation und ihrer Politik einen ebenso großen Dienst erwiesen wie den Empfängern der Hilfe, die sie ihren Freunden und Verwandten zukommen ließen" (S. 14).

Spaniens industrieller Aufbau. Die vielfachen Schwierigkeiten, die Spanien beim Ausbau seiner Industrie zu überwinden hat, und der ungebrochene Mut, mit dem es an diese Aufgabe herangeht, sind der Gegenstand eines Artikels im Märzheft 1951 der Zeitschrift „Razon y Fe" (Madrid). Erst mit dem Schwinden seiner Kolonialmacht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts griff Spanien zu den neuen Wirtschaftsmethoden, die vor allem in Frankreich und England schon lange in Schwung waren. Bis dorthin lieferten die Kolonien alle Schätze billiger und besser, vor allem Gold in reichem Maße. Den großen Industrialisierungsprozeß, den die meisten europäischen Staaten im 19. Jahrhundert durchmachten, kannte Spanien nicht. Zu unruhig waren seine politischen Verhältnisse. Bürgerkriege und Revolutionen ließen keine gedeihliche Wirtschaftspolitik aufkommen. So blieb Spanien, das an seltenen Bodenschätzen reicher als andere europäische Staaten ist, weit hinter diesen zurück. Diese Entwicklung ist zum Teil schuld an den augenblicklichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes. Zum andern Teil haben diese ihren Grund in dem eben erst überstandenen Bürgerkrieg, an dessen Folgen das Land heute noch leidet, vor allem an dem über Spanien verhängten Boykott der „freiheitsliebenden" Nationen. Trotz der teilweise beträchtlichen Versäumnisse sucht man den Rückstand nach Kräften aufzuholen.

Am meisten geschah wohl im Ausbau der Elektroenergiequellen, obwohl die außergewöhnliche Trockenheit, unter der das Land in den Jahren 1944—1949 litt, gerade hier sehr hemmte; sind doch 79 Prozent aller Elektrokraftwerke durch Wasser betrieben. Immerhin gelang es, die Energiemenge, die von 1929—1939 um 22 Prozent (von etwa 2432 Millionen kWh auf 3111 Millionen kWh) gesteigert wurde, im Jahre 1948 auf 6165 Millionen kWh zu erhöhen, was eine Zunahme von 50 Prozent bedeutet. Die Trockenheit brachte 1949 wieder eine Abnahme von etwa 1000 Millionen kWh. Für 1951 ist eine weitere Steigerung von 31 Prozent vorgesehen, und bis 1954 will man etwa 12000 Millionen kWh erreichen.

Die andere Energiequelle, die Kohle, ist in Spanien ausreichend, wenn auch nicht in guter Qualität vorhanden. 1901 förderte man etwa 2½ Millionen Tonnen Kohlen, 1939 waren es fast 7 Millionen und 1945 an die 12 Millionen. Verglichen mit der deutschen Förderung allerdings mögen diese Zahlen als gering erscheinen. Fördert doch Westdeutschland allein augenblicklich etwa 100 Millionen Tonnen.

Ein schwacher Punkt der spanischen Wirtschaft ist seine Versorgung mit Öl. Es muß seinen ganzen, noch rationierten Bedarf von 1100000 Tonnen aus dem Ausland decken. Jetzt hat man allerdings einige große Raffinerien gebaut, die etwa 1 Million Tonnen Öl verarbeiten können. Auch ist man zu der Erzeugung von synthetischem Öl übergegangen und man wird auf diese Weise bald etwa 400000 Tonnen gewinnen können.

Die Einschränkungen der Elektrizität führten auch zu einer Minderung der Stahlproduktion, die 1949 mit 719600 Tonnen nur 76 Prozent der Erzeugung von 1940 erreichte und um 300000 Tonnen hinter der von 1929 zurückblieb. Dagegen konnte

die Produktion von Eisen um 105 Prozent gesteigert werden. Sie stieg auf 689600 Tonnen.

Von besonderer Wichtigkeit für Spanien sind seine Quecksilber-, Schwefelkies- und Pottaschevorkommen. Bei der Förderung dieser Schätze und vor allem bei der von Kupfererzen, Blei und Gold machte sich der Einfluß des ausländischen Kapitals verhängnisvoll bemerkbar. So könnte Spanien jährlich 30000 Tonnen Kupfer erzeugen, in Wirklichkeit sind es aber nur 10000 bis 25000 Tonnen Eigenbedarf. Noch bedenklicher ist der Rückgang der Bleierzeugung. 1910 betrug die Produktion 313000 Tonnen, heute sind es noch 30000, der Eigenbedarf ist 27000 Tonnen. Da die Gruben aber mehr und mehr in einheimische Hände übergehen, darf man wieder einen allmählichen Anstieg erwarten. Außerdem ist geplant, nach neuen Blei- und Goldvorkommen zu forschen. Ebenso ist eine vermehrte Förderung von Zinn, Zink und Wolfram zu erwarten.

Die Bautätigkeit wirkt sich belebend auf die Zementindustrie aus. Von 1930 bis 1946 ist die Erzeugung von Zement von 900000 auf 1500000 gestiegen, und man erhofft sich mit der Verbesserung der Energieanlagen eine Produktion von etwa 4 Millionen Tonnen.

Besonders empfindlich wurde Spanien durch den Weltkrieg in seiner Versorgung von Kunstdünger getroffen. War es doch bisher darin fast völlig vom Ausland abhängig. Man hat aber jetzt chemische Fabriken gebaut, die nach ihrer vollen Inbetriebnahme die 600000 Tonnen Kunstdünger, deren Spanien jährlich bedarf, herstellen können.

Ein weiterer Mangel war, daß Spanien bisher fast keine Traktoren und Lastkraftwagen baute. Nun hat man aber in Barcelona und Madrid zwei große Fabriken errichtet, die sowohl Traktoren als auch Kraftfahrzeuge mit Dieselmotoren herstellen.

Es ist ein mühsames Werk, das Spanien, fast auf sich allein gestellt, zu vollbringen hat. Es braucht aber die Hilfe des Auslandes, vor allem in Form neuer Maschinen. Schon haben einige Fabriken, mit amerikanischen Maschinen ausgestattet, bedeutende Erfolge errungen. Außerdem benötigt es eine große Anzahl gut ausgebildeter Ingenieure, Techniker und Facharbeiter. Schließlich, so meint der Verfasser, müsse der Wirtschaft jene Freiheit gegeben werden, ohne die sie nicht entwicklungsfähig sei, die aber eine vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden nicht ausschließe.

Soziale Beruhigung in Italien? Unter dieser Überschrift gibt die „Orientierung" (Zürich, Nr. 3 vom 15. Februar 1951) über die sozialen Verhältnisse in Italien einen Lagebericht, der, kurz zusammengefaßt, zu folgenden Ergebnissen gelangt: Der kommunistische Einfluß ist stark zurückgegangen, nicht zuletzt durch die Taktik der Kommunisten selbst, die die Waffe des politisch kommandierten Streiks so oft mißbrauchten, daß sie stumpf wurde, das heißt, daß zahlreiche Arbeiter entweder der Streikparole nicht mehr Folge leisteten oder aus der Allgemeinen Gewerkschaft austraten. Die Arbeitslosigkeit hat sich vermindert, aber die anderthalb Millionen, die noch ohne Arbeit sind (darunter 900000 Industriearbeiter) bilden weiterhin eine große Sorge der Regierung und ein Element der Unruhe. Die Löhne haben sich um 50 Milliarden gebessert, sind aber, besonders für die unteren Klassen der Arbeiter, noch weithin ungenügend. Die Unternehmer verweisen, teilweise mit Recht, auf die unbedingte Notwendigkeit des Exports, der, um die Gestehungskosten tief zu halten, eine größere Lohnerhöhung nicht gestatte. (Der Schiffsbau arbeitete zum Beispiel 1948 mit Kosten, die 30—40 Prozent höher lagen als in den englischen Werften.) Die Sozialabgaben der Unternehmer belaufen sich auf 33 Prozent der Lohnsumme. Dazu kommt die Notwendigkeit einer Rationalisierung der

Industrie, deren Umwandlung sich eben jetzt in vollem Fluß befindet. Trotzdem haben nicht wenige Unternehmen, wie Einzelbeispiele zeigen, zweifellos stark überhöhte Gewinne, die den Mißmut der Arbeiter schüren und das Wort de Gasperis an die Freiheitskämpfer vom 29. Oktober 1950 verständlich machen: In Italien sei die soziale Gerechtigkeit noch nicht verwirklicht, weil es immer noch Leute gebe, die einen allzu großen Teil des nationalen Einkommens beanspruchen. „Es liegt aber auf der Hand, daß eine soziale Beruhigung erst eintreten wird, wenn die Unternehmer und Kapitalgeber über die ‚Grundsätze des letzten Jahrhunderts' hinauswachsen (Dayton) und die Grundforderungen der christlichen Ethik zu erfüllen anfangen." Diese Äußerungen bewegen sich in derselben Richtung wie die Rundfunkansprache des Papstes vom 11. März dieses Jahres, die er auf Spanisch „an alle Arbeiter Spaniens" richtete, wo der Gegensatz zwischen „einer kleinen Gruppe von Privilegierten und Reichen" und „einer enormen verarmten Volksmasse" noch stärkere Spannungen erzeugt als in Italien (Oss. Romano Nr. 59 vom 12./13. März 1951).

Christliche Gewerkschaftsbewegung. „Christlabor", der Presse- und Nachrichtendienst des Internationalen Bundes der Christlichen Gewerkschaften (Utrecht, Oudenoord 12) bringt in seiner Ausgabe vom Februar 1951 folgende Zahlen über den gegenwärtigen Mitgliederstand:

Frankreich:	950000	(Christlicher Arbeiterbund)
Italien:	900000	(Christliche Arbeitervereine)
Belgien:	550000	(Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften)
Holland:	470000	(Kathol. Arbeiterbewegung und Christlich-Nationaler Gewerkschaftsbund)
Österreich:	110000	(Christl. Fraktion des Österreich. Gewerkschaftsbunds)
Kanada:	80000	(Katholischer Arbeiterbund)
Spanien:	75000	(Solidarität der Baskischen Arbeiter)
Schweiz:	73000	(Christl.-Nationaler Gewerkschaftsbund u. Schweizerischer Verband Evangelischer Arbeiter u. Angestellter)
Saarland:	50000	(Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften)
Luxemburg:	5000	(Christlicher Gewerkschaftsbund)

In vielen europäischen Ländern gibt es „infolge der politischen Verhältnisse" augenblicklich keine christlichen Gewerkschaften mehr. Um so stärker ist das Anwachsen der Bewegung in anderen Weltteilen, in Indochina, Neu-Kaledonien, in den französischen Gebieten Afrikas und Amerikas, in Belgisch-Kongo und Indonesien. Besonders stark ist der Aufschwung der Bewegung in Kanada und hier vor allem im französisch sprechenden Landesteil. In Lateinamerika dagegen leidet sie häufig „unter den obwaltenden politischen Verhältnissen sowie den äußerst unbefriedigenden Lebensverhältnissen". Von Bedeutung ist, daß der Internationale Bund der Christlichen Gewerkschaften genau wie der Weltgewerkschaftsbund und später der Internationale Bund Freier Gewerkschaften vom Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen als beratende Organisation anerkannt wurde, ebenso von der Internationalen Arbeitsorganisation. Vorsitzender des Bundes ist gegenwärtig der französische Gewerkschaftsführer Gaston Tessier, der zugleich Vorsitzender des Gesamtverbandes der christlichen Arbeiter Frankreichs (C. F. T. C.) Frankreichs ist; Generalsekretär ist der Holländer Serrarens, zugleich Vorsitzender der Sozialen Kommission des Europarates in Straßburg.

Der Jesuitenorden in Osteuropa. Da sich die kulturkämpferischen Neigungen eines Staatswesens nach alter Erfahrung vor allem gegen die kirchlichen Orden und hier wiederum, ebenso erfahrungsgemäß, in erster Linie gegen den Jesuitenorden

richten, ist das Verhalten der Regierungen diesem Orden gegenüber im allgemeinen ein ziemlich zuverlässiger Gradmesser für das Maß an religiöser Freiheit, das in einem Lande gewährt oder nicht gewährt wird. Aus diesem Grunde ist die Übersicht über die Schicksale des Ordens aufschlußreich, die „Canisius", das Mitteilungsblatt aus der Gesellschaft Jesu (für die Freunde und Gönner des Ordens als Manuskript gedruckt, Köln, Stolzestraße 1a), in seiner ersten Folge, Heft 3 (S. 8 ff.) zum erstenmal gibt. Die Ordensprovinzen Böhmen und Ungarn sowie die Vizeprovinzen Litauen, Rumänien, Slowakei wurden gewaltsam unterdrückt, die Häuser des Ordens vom Staat enteignet, die Mitglieder teils ins Gefängnis geworfen, teils in Lager und Häuser eingesperrt. In den polnischen Provinzen und der kroatischen Vizeprovinz sind zahlreiche Ordensangehörige im Gefängnis, die übrigen werden mehr und mehr von jeder Tätigkeit abgeschnürt. In Ungarn fielen dem Klostersturm am 9. Juni 1950 fünf Ordenshäuser zum Opfer, am 19. Juni wurden die noch übrigen Häuser mit Ausnahme von vier kleinen Niederlassungen besetzt und gewaltsam geräumt. Die Vertriebenen wurden auf andere Klöster verteilt und stehen unter Polizeiaufsicht. Den böhmischen Provinzial brachte man mit sieben anderen Ordensangehörigen ins Gefängnis, die übrigen wurden interniert, als Fabrikarbeiter verschickt und im Straßenbau eingesetzt. Wer im wehrfähigen Alter stand, kam in Militärlager; die Novizen wurden in marxistische Schulungskurse befohlen, dann in den Arbeitsdienst gesteckt oder in ihre Familien geschickt. Ähnlich machte man es in der Slowakei, wo die Vertreibung am 14. April 1950 begann. Da der Ordensnachwuchs aber im Arbeitsdienst, trotz vorhergehender marxistischer Umschulung, die Arbeitskameraden durch seine Haltung zu „verderben" drohte, zog man die jungen Leute zurück und verbrachte sie an einen unbekannten Ort, wo ihnen die Vergünstigung, arbeiten zu dürfen, entzogen wurde. Keiner der Ordensangehörigen folgte der Aufforderung, aus dem Orden auszutreten und so der Haft zu entgehen.

Theologische Ausbildung hinter dem Eisernen Vorhang. Wie der Ökumenische Pressedienst meldet (18. Jg. Nr. 10, 9. März 1951), befinden sich an der geistlichen Akademie und am theologischen Seminar in Moskau augenblicklich 184 Studierende der Theologie; in Leningrad sind es 172. In einer Ansprache, die der Metropolit Gregorij vor den Lehrern und Schülern der Anstalt in Leningrad hielt, sagte er u. a.: „Durch den Eintritt in unsere Schule habt ihr zum Ausdruck gebracht, daß ihr Christus dienen, das Licht der christlichen Unterweisung in die Volksmassen tragen und sie in der Kirche betreuen wollt." Eine solche Aufgabe verlangt, wie der Patriarch Alexis schon am 6. Dezember 1949 in einer Ansprache vor der gleichen Akademie erklärte (Russie et Chrétienté 1950, Nr.3/4), daß der Priester ein Mann des Gebetes und apostolischen Eifers sei, der sein ganzes Leben in den Dienst der ihm von der Kirche anvertrauten Herde stelle. Unbegreiflich freilich ist dem außenstehenden Beobachter ein Wort des gleichen Patriarchen, das er anläßlich der Geburtstagsfeier Stalins sagte: „An ihm besitze unsere heilige Kirche einen zuverlässigen Beschützer."

Sehr beachtlich ist, daß die evangelische Kirchliche Hochschule in Berlin-Zehlendorf, die „einzige derartige Lehranstalt für den Raum von Berlin und der Demokratischen Republik", augenblicklich 419 Studierende zählt und damit die viertgrößte theologische Lehranstalt Deutschlands überhaupt ist. Da sie ihren „Ursprung in dem Kampf der Bekennenden Kirche um die rechte Verkündigung des Evangeliums" hat, darf man annehmen, daß sie ihre Studierenden zu Männern heranbildet, die vor keiner Drohung und Gefahr zurückweichen.

Orthodoxie und Stalin. Die eben erwähnte Äußerung des Patriarchen Alexis wird vielleicht etwas verständlicher, wenn man sie neben das Glückwunschtelegramm hält, das „Seine Heiligkeit Kallistratos, orthodoxer Katholikos und Patriarch von ganz Georgien", Stalin zum siebzigsten Geburtstag gesandt hat. Es heißt darin u. a.:

„In den ersten 70 Jahren Ihres Lebens haben Sie . . . die Gebote des Evangeliums von der Bruderliebe, von der Einigkeit und Freiheit auf der ganzen Welt in den Herzen der arbeitenden Menschheit befestigt . . . Wir hoffen, daß schon gleich zu Beginn der zweiten 70 Jahre Ihres Lebens (!) den Feinden der Wahrheit und Gerechtigkeit die Augen aufgehen, daß diese zu Ihnen sprechen werden: Recht hast Du, weisester Josef, und gerecht sind Deine Gerichte! Lehre doch auch uns, wie wir in Frieden mit unsern Brüdern leben können, die wir seit jeher nur beleidigt und gedemütigt haben." (Amtsblatt des Moskauer Patriarchats, Januar 1950.) Der oberste Kirchenfürst der orthodoxen Kirche in Georgien, die seit Jahrzehnten verfolgt und an der Predigt des Evangeliums verhindert wird, stellt also Stalin seinen Gläubigen als Vorbild christlicher Vollkommenheit hin; auf den Papst dagegen wendet er im gleichen Zusammenhang die Worte des Evangeliums an: „Hütet euch vor den falschen Propheten!"

Kalenderreform. Schon 1937 hatte sich der Rat des damaligen Völkerbundes mit dem Vorschlag einer radikalen Kalenderreform im Sinn eines „ewigen Kalenders" (mit Einschub eines „Nulltages" usw.) zu befassen; heute machen sich ähnliche Bestrebungen auch in den „Vereinten Nationen" bemerkbar. Mit ihnen setzt sich ein Aufsatz von J. Pizzoni in den „Ephemerides Liturgicae" (Bd. 64, Heft 4) auseinander, der auch vom Osservatore Romano übernommen wurde (Nr. 19/20 vom 25./26. Januar 1951). Der Verfasser wendet sich vor allem gegen die Unterbrechung des seit Jahrtausenden geheiligten Wochenrhythmus durch einen „Nulltag" und die Einebnung jedweder Abwechslung im Kalender zugunsten einer völlig starren „ewigen" Zeitrechnung. In dieser Zeitschrift wurde schon mehrmals zum Kalenderproblem Stellung genommen (vgl. Bd. 106, S. 148; 108, S. 318; 124, S. 416; 133, S. 266). In dem zuletzt erwähnten Beitrag sind die Punkte zitiert, die die Niederländische Regierung zu dem oben genannten Völkerbundsentwurf äußerte und von denen wohl auch die katholische Weltkirche nicht abgehen wird, besonders was Punkt 3 und 4 anbelangt: 1. Der Gregorianische Kalender soll beibehalten werden. 2. Kleine Änderungen (z. B. in der Länge der Monate, Versetzung des Schalttags) sind annehmbar. 3. Das Prinzip des Nulltags ist abzulehnen. 4. Die Aufteilung des Jahres in 13 Monate ist jedenfalls unannehmbar. 5. Die Festsetzung des Osterdatums zwischen dem 8. und 15. April ist empfehlenswert.

Daß es auch andere, weniger radikale und doch völlig ausreichende Lösungsmöglichkeiten für die Kalenderfrage gibt, in der nun einmal die wirtschaftlichen Belange nicht die allein maßgebenden sind, beweist nicht nur der an der gleichen Stelle (Bd. 133, Januar 1938) zustimmend erwähnte „Allgemeine Neukalender" von J. B. Achatz, sondern auch der ebenfalls hier (Bd. 143, März 1949) mitgeteilte Vorschlag eines Kalenders auf der Grundlage eines kosmischen Zeitkanons von W. Röhrig. Schon 1938 zeigte sich bei der Umfrage über den geplanten „starren" Kalender die größte Uneinigkeit unter den befragten 69 Staaten: Nur 10 waren dafür, 5 entschieden dagegen, die übrigen hatten entweder nichts zu bemerken oder verschoben die Entscheidung oder gaben überhaupt keine Antwort, bis der Krieg die ganze Debatte beendete. So wird man die Befürchtung Pizzonis teilen, daß bei einer vorschnellen Durchführung einer radikalen Kalenderreform auch diesmal das Endergebnis nicht eine Einigung sein werde, sondern weit eher das Auseinanderfallen der Menschheit in drei verschiedene Berechnungsarten: den Julianischen, Gregorianischen und den „neuen" Kalender. Er schließt mit dem Satz: „Die völlige Unbeweglichkeit des Kalenders ist nicht das vordringlichste Problem für das Glück der Völker. Es gibt andere, weit wichtigere Fragen, deren gerechte Lösung die geistige und materielle Wohlfahrt zusammen mit dem Frieden in den Nationen befördern würde."

Umschau

Deutsche Heimat im Osten

Unter diesem Titel hat das Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen in Verbindung mit dem Westberliner Magistrat eine Ausstellung veranstaltet, die kürzlich in Berlin gezeigt wurde und jetzt auch andere Städte der Bundesrepublik durchwandern wird. Wir möchten mit Nachdruck auf sie hinweisen, gilt es doch, „das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Verbundenheit aller Deutschen mit dem deutschen Osten zu erhalten und zu vertiefen". Es ist der Ausstellung gelungen, dem Besucher ein lebendiges Bild der früheren Kultur und Wirtschaft im Lande östlich von Oder und Neiße zu geben. Museen und Archive, Bibliotheken und Privatleute wetteiferten, ihre Schätze aus ostdeutscher Kunst und Literatur zur Schau zu stellen. Die Flüchtlinge unter uns werden hier sich selbst und ihre schmerzlich geliebte Heimat für ein paar Augenblicke wiederfinden; alle anderen aber müssen sich von neuem davon überzeugen, daß Ostpreußen, Schlesien, Ostpommern und Ostbrandenburg in über siebenhundertjähriger Geschichte zu einem wesentlichen Bestandteil Deutschlands geworden sind. Aus der bildenden Kunst zum Beispiel zeigt die Ausstellung in Original oder Kopie Werke der großen Danziger Meister Daniel Chodowiecki und Andreas Schlüter, des Schlesiers Adolph v. Menzel, der beiden Ostpreußen Lovis Corinth und Käthe Kollwitz — um nur die allerbekanntesten zu nennen. Wir sehen Caspar David Friedrichs Riesengebirgslandschaften und die in Schlesiens Bergwelt entstandenen Rübezahlbilder Moritz v. Schwinds. Auch das Schrifttum des deutschen Ostens ist in zahlreichen, mitunter einzigartigen Erstausgaben vertreten: Nikolaus Kopernikus, Jakob Böhme, Arthur Schopenhauer und Immanuel Kant waren Söhne ostdeutscher Erde; ebenso die Dichter Angelus Silesius, Johann Gottfried Herder, Heinrich von Kleist, E. T. A. Hoffmann, Joseph von Eichendorff, Gerhardt Hauptmann — alles Männer, die einen wesentlichen Teil deutscher Kultur bedeuten und ohne die Deutschland eben nicht Deutschland wäre.

Wirtschaftliche Voraussetzung für diese Kultur war jener fruchtbare Boden, dessen Größe genau 28 Prozent der Ackerfläche des Altreiches ausmachte und nicht nur seine eigenen 9,3 Millionen Menschen, sondern auch noch weitere 5,5 Millionen im übrigen Deutschland friedensmäßig ernährte. Die Ausstellung gibt in vielen Schaubildern Einzelheiten über alle Zweige der Landwirtschaft und Industrie und wird jedem sachlich denkenden Besucher die große Bedeutung der Ostgebiete für die Existenz unseres Volkes klar vor Augen führen.

In einem Ehrenraum hängen in acht Meter hohem Turm zwei Glocken: sie sollen der Klage Ausdruck geben über die verlorene Heimat und das Andenken der Ungezählten beschwören, die durch Krieg, Flucht, Vertreibung und Verschleppung ums Leben kamen oder heute noch in russischen Lagern schmachten. Die zweite Glocke aber ist die einer ungebrochenen Hoffnung, der Hoffnung auf Rückkehr in die deutsche Heimat im Osten.

Der oben besprochenen Ausstellung ist eine umfangreiche Schau über die heutige Lage in der Ostzone, also in dem Gebiet westlich von Oder und Neiße angeschlossen, aus der die unnennbaren Leiden von 18 Millionen deutscher Brüder und Schwestern erkennbar sind: Fronarbeit, die an die schlimmsten Zeiten des Frühkapitalismus erinnert, weltanschaulicher Kampf, der in Fanatismus und Verschlagenheit seinesgleichen sucht. Schon im Kindergarten fängt die kommunistische und gottlose Erziehung an, in der Grundschule dienen wöchentlich fünf Stunden Russisch, vier Stunden Deutsch, je zwei Stunden Gegenwartskunde und Geschichte hauptsächlich der weltanschaulichen Beeinflussung. In der

Erdkunde steht die Sowjetunion, in der Biologie der Materialismus im Vordergrund. Die Geschichtsbücher sind „in Ermangelung geeigneter deutscher Werke" wörtliche Übersetzungen russischer Ausgaben. Aus ihnen erfahren die Kinder u. a., daß das Privateigentum die Wurzel aller Übel ist, und daß das Christentum zu den schlimmsten bürgerlichen Vorurteilen gehört. Christus selbst hat ja „nach wissenschaftlichen Feststellungen" angeblich niemals gelebt, Luther war der große Revolutionär, dessen Hauptanliegen der Kampf gegen den Kapitalismus in der Kirche darstellte. Der Erfinderehrgeiz der Russen feiert Triumphe. Wenn Hitler, so heißt es, in verlogener Weise seine Bewegung „Nationalsozialismus" nannte, so nur, um die Massen zu betrügen. Wirklich national und wirklich sozialistisch sind allein die Sowjetmenschen. (Aus diesem Grunde nennt man die Hitlerbewegung in der Sowjetzone nie „nationalsozialistisch", sondern stets „faschistisch", was ideologisch und historisch gesehen falsch ist. Übrigens wurde auch neuerdings die Besprechung der nazistischen Kulturpolitik in der Schule verboten, weil sich daraus zwangsläufig allzu deutliche Parallelen zur heutigen Lage ergeben.) Die Jugendliteratur schließt sich an die Hauptthemen des Schulunterrichtes an: Stalin, „der weise Führer und Lehrer aller Völker", Fünfjahrplan, Hennecke, Geschichte der Kommunistischen Partei usw. Schon die Schreibhefte tragen Bilder und Sprüche von Marx, Lenin, Stalin und Pieck. Die meisten früheren Lehrer sind entlassen worden oder freiwillig gegangen, 60 Prozent der neu eingesetzten Lehrkräfte haben nur eine ganz oberflächliche, dazu noch vorwiegend politische Ausbildung genossen. Im Rechnen und Schreiben sind sie ihren Kindern nicht sehr weit voraus. An den Hochschulen ist die Lage ähnlich oder noch schlimmer, da sich hier eine „Kurzausbildung" noch übler bemerkbar macht. Nach Angaben der Ausstellung sind zur Zeit 800 akademische Stellen für Dozenten und Professoren unbesetzt, und diese Zahl erhöht sich noch weiter. Schuld daran ist nicht so sehr die traurige wirtschaftliche Lage, sondern die geistige Knebelung, vor allem die immer wieder ausdrücklich geforderte „Parteilichkeit", die für wahre Wissenschaftler untragbar ist.

Auch bei den Juristen dauern Dienstenthebungen, Verhaftungen und Flucht an. Man will keine unabhängigen Richter mehr; denn in der Rechtspflege ist — genau wie in der Wissenschaft, Kunst und Literatur — „Parteilichkeit" das oberste Gesetz. Was der Partei nützt, das allein ist gerecht, gut, wahr und schön — ein Grundsatz, der für „bürgerliche" Ohren so unglaublich klingt, daß man ihn nicht für wahr halten möchte. Die Kommunisten rechtfertigen sich mit der Behauptung, ihre Lehre stelle die absolute Wahrheit dar, folglich sei ihre Praxis, die sich nach dieser Wahrheit richtet, gerecht, und alle ihre Absichten dem wahren Fortschritt der Menschheit zur paradiesischen klassenlosen Gesellschaft dienlich. Wer sich aber der einzigen Wahrheit und Gerechtigkeit (russisch „Práwda") widersetzt, der muß eben mit Gewalt bekehrt oder vernichtet werden! — Weil die alten Juristen vielfach andere Grundsätze von Recht und Gerechtigkeit vertreten, werden sie immer mehr durch völlig ungeschulte und ungebildete Parteikräfte ersetzt. Diese tragen den Namen „Volksstaatsanwalt" und „Volksrichter" und stammen meist aus Angestellten- und Arbeiterkreisen. So gab es zum Beispiel im Lande Brandenburg zu Beginn des Jahres 1950 statt 210 nur noch 56 Volljuristen im öffentlichen Jusitzdienst. In den ersten neun Monaten desselben Jahres sind von diesen weitere 14 nach dem Westen geflohen, andere 18 sind entlassen worden. Aber auch „Volksrichter" sind schon geflohen: die Revolution frißt ihre eigenen Kinder.

Über ein weiteres trauriges Kapitel verbreitet die Ausstellung Licht: wir meinen die Verschleppung deutscher Kunstschätze nach Rußland. Den Pergamon-Altar aus Berlin und die Sixtinische

Madonna aus Dresden können wir heute nur noch in Nachbildungen betrachten. Die Gesamtzahl der aus Ost- und Mitteldeutschland allein in die Sowjetunion entführten Kunstschätze beträgt nach Mitteilung des zuständigen Ministeriums über 900000(!); ganze Museen sind geschlossen abtransportiert worden. Man will das Land kulturell völlig zur Wüste machen!

Nicht nur das geistige, sondern auch das wirtschaftliche Leben der Zone unterliegt der restlosen Sowjetisierung. Das kommt den Besuchern der Ausstellung in den nächsten Räumen erschreckend zum Bewußtsein. Die Bolschewisten folgen überall ihrer im eigenen Lande gewohnten Methode: Bodenreform mit ganz ungenügender Landzuteilung an die Neubauern, untragbare Natural- und Geldbesteuerung der Altbauern, Errichtung von Maschinen-Ausleih-Stationen und von privilegierten Kollektiv- und Staatswirtschaften. Die unausbleibliche Folge ist die Flucht der verelendeten Alt- wie Neubauern in die Kolchose oder ihr Untergang. Wer versucht, sich dem Lauf der Dinge entgegenzustellen, wird als „Kulák" unschädlich gemacht.

Im Handwerk und Industrie herrscht annähernd dasselbe Bild. Heute schon sind 76 Prozent aller Unternehmen aus Privathand in „volkseigene" Betriebe oder Sowjetaktiengesellschaften umgewandelt worden. Dabei macht die Herstellung von Gebrauchsgütern gegenüber 32 Prozent im Jahre 1936 heute nur noch 24 Prozent der Gesamtproduktion aus, während doch das Bedürfnis nach Konsumgütern durch die langen Kriegsjahre außerordentlich angewachsen ist und daher eine weit höhere Produktion als 1936 dringend notwendig wäre. Zahlreiche Dinge des alltäglichen Bedarfs gelten amtlich als „Mangelware", in Wirklichkeit sind sie für einen gewöhnlichen Sterblichen überhaupt nicht zu haben. In der Bundesrepublik war die Versorgung mit Gebrauchsgütern schon 1949 zwei- bis dreimal so hoch wie in der Sowjetzone, die Preise dafür betrugen dagegen im Westen bei ungefähr gleichen Nominallöhnen nur die Hälfte bis ein Fünftel dessen, was man — bei viel geringerer Qualität — im Osten dafür aufwenden mußte. Eine bis heute noch ansteigende Verelendung ist die unausbleibliche Folge.

Diese bewußte Verelendungspolitik und die gleichzeitige Einführung eines sehr gestaffelten Akkord- und Prämiensystems soll die Arbeiter zwingen, ihre letzten Kräfte einzusetzen, soll auch alle verheirateten Frauen veranlassen, besser bezahlte Schwerarbeit zu übernehmen. Obwohl 1950 der Anteil der weiblichen Arbeitskräfte in der ostzonalen Volkswirtschaft schon 37 Prozent betrug, sieht der Fünfjahrplan eine weitere Steigerung bis auf 42 Prozent vor. „Die Arbeit", das Organ der Gewerkschaften, schreibt begeistert: „Es gibt bereits selbst im Bergbau nicht wenig Frauen, die den Männern bei der Bewältigung der Planaufgaben auch in Nachtarbeit zu Hilfe geeilt sind." In den westlichen Ländern ist sowohl Untertagsarbeit in Bergwerken als auch Nachtarbeit für Frauen bereits seit 100 Jahren gesetzlich verboten, in der Sowjetzone jedoch können nach § 45, Absatz 2 des neuen „Gesetzes der Arbeit" nur Jugendliche unter 16 Jahren und werdende und stillende Mütter davon befreit werden. Tatsächlich sind zwangsverpflichtete weibliche Kumpel, sogar in den berüchtigten Uranbergwerken, schon lange eine Selbstverständlichkeit. Die Gewerkschaften vertreten im Osten nur die Interessen des Unternehmers, das heißt des Staates und der Besatzungsmacht. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, immer höhere Leistungen herauszupressen und zugleich jeden Widerstand gegen das System im Keime zu ersticken. Trotzdem konnte ein großer Leistungsrückgang nicht verhindert werden. So beträgt zum Beispiel in der Braunkohlenindustrie heute die Leistung eines Durchschnittsarbeiters nur noch ein Drittel seiner Vorkriegsleistung. Die Gründe dafür liegen offen zu Tage: allgemeine Unzufriedenheit, mangelnde Unterkunft und Ernährung, Demontagen,

Korruption und schlechte Organisation der Staatswirtschaft. Dazu kommen die häufigen Arbeitsunfälle und katastrophale Verkehrsverhältnisse.

Gepackt von all dem Geschauten, verläßt man erschüttert die Ausstellungshallen. Ein Verzweiflungsschrei unserer Brüder und Schwestern hat unser Ohr getroffen. Möge er nicht ungehört verhallen. Heinrich Falk S. J.

Die St.-Lukas-Ärzte-Gilden in Deutschland

Die St.-Lukasgilden sind eine Confraternität katholischer Ärzte. Sie sind kanonisch errichtet. Darum steht jeder Gilde ein vom Bischof bestellter Priester als verantwortlicher Rektor vor. Ihm zur Seite steht ein Ärztebeirat. Der Confraternität kann jeder Arzt und jede Ärztin katholischen Glaubens angehören.

Die St.-Lukasgilden sind also kein Verein im juristischen Sinn. Sie haben keine Vereinsstatuten, Mitgliederlisten und Mitgliederbeiträge. Sie sind mehr eine religiös ausgerichtete Interessengemeinschaft. Gerade die jüngeren Ärzte befürworten diese Form des Zusammenschlusses.

Jede Gilde ist selbständig. Nur in den allgemeinen Zielsetzungen sollen alle Gilden einig gehen. Alle Gilden schließen sich zusammen in der Ärztegesellschaft „St. Lukas" mit dem vorläufigen Sitz in München.[1] (Von München aus wurden die einzelnen Gilden gegründet oder ihre Gründung angeregt.) Dieser Zusammenschluß aller Gilden soll weniger ein organisatorischer als ein ideeller sein zum gegenseitigen Austausch von Erfahrungen. Dem Zweck der Fühlungnahme diente ursprünglich ein Mitteilungsblatt, das leider infolge der Währungsreform einging.

Die Verbindung mit den anderen Ärztegilden der Welt wurde bereits aufgenommen und auf dem IV. Internationalen Ärztekongreß in Rom 1949 erweitert. Auch mit dem Beuroner und Ellwanger Ärztekreis stehen die Gilden in Verbindung.

Der Zweck der Confraternität ist ein dreifacher: Religiöse Vertiefung und Veredelung des Charakters; Anwendung der christlichen Tugenden bei Ausübung der Medizin und Berufscaritas; wissenschaftliche Weiterbildung in medizinisch-religiösen Fragen.

Auf Grund dieser Zielsetzungen versammeln sich die meisten Gilden jeden Monat einmal zu einer kurzen eucharistischen Andacht oder Missa. Daran schließt sich meist ein religiöses Referat, das möglichst eine zusammenhängende Themafolge behandelt und eine wirkliche Schulung vermittelt. So wurde in München zwei Jahre hindurch von einem Professor der Dogmatik das christliche Welt-, Gott- und Menschenbild dargelegt mit anschließender Aussprache; ein Jahr lang sprach ein Moralist über sittliche Fragen des Ärzteberufes, seit einigen Monaten werden die Grundprinzipien des philosophischen Denkens in faßlicher Weise entfaltet. Die Redner können gar nicht einfach genug sprechen. Auch die Akademiker brauchen einfache Kost, kommen doch die meisten Ärzte aus einer materialistischen Vorstellungswelt. Die Vorträge wurden so eifrig besucht, daß ein immer größerer Raum gesucht werden mußte.

Wie wertvoll diese Begegnung von Priester und Arzt ist, zeigt das Wort eines bekannten Universitätsprofessors, der nach einem solchen Abend sagte: „Man steht wirklich mit einer ganz anderen Sendung am Operationstisch und am Krankenbett, wenn man so eine Vortragsreihe aus berufenem Mund gehört hat. Jetzt erst merken wir, daß uns etwas Wesentliches in unserer Ausbildung fehlt."

Einmal im Jahr treffen sich Priester und Arzt in Ärzteexerzitien, zu denen auch Ärzte eingeladen werden, die nicht in den Gilden sind. Für mittellose oder stellenlose Ärzte wird Preisermäßigung gewährt. Manche Gilden haben statt Exerzitien schon Einkehrtage gehalten.

[1] München 23, Biedersteiner Str. 1 (Telefon 33171).

Verschiedene Gilden treffen sich alle Monate in außerkirchlichen Zusammenkünften. Hier werden dann mehr Berufs- und medizinische Fragen behandelt. Diese Abende dienen dem gegenseitigen Sich-Kennenlernen, dem Hineinwachsen in die Confraternität. Die St.-Lukasgilden wollen mehr sein als nur Vortragsvereine. Die Zeit des formell Akademischen ist vorüber. Wie wichtig dieses Erleben ist, zeigt uns die Bemerkung des ärztlichen Leiters einer St.-Lukas-Gilde: „Seitdem wir eine St.-Lukasgilde haben, hat sich herausgestellt, daß auf unserer Fakultät es auf einmal fünf katholische Dozenten gibt. Wir kommen alle 14 Tage auf dem Zimmer unseres geistlichen Rektors zusammen (nach einer kürzeren Andacht in der Hauskapelle) und freuen uns von einer Zusammenkunft zur anderen. Sie nehmen uns das Gefühl des religiösen Isoliertseins und ich glaube, dies wird sich auch fruchtbar auf das Reich Gottes auswirken."

Manche Gilden halten jedes Jahr eine größere Tagung ab. Diese Tagungen dienen neben wissenschaftlichen Aufgaben auch der Sammlung von Kollegen und Kolleginnen, die vom Lande herkommen oder unsere Gilde kennenlernen wollen, und auch dem Anschluß an die Universitas literarum, der Erweiterung des geistigen Blickfeldes.

Zur Bestreitung der Finanzen wird freiwillig gespendet, also kein Pflichtbeitrag erhoben.

Was die Gilden wesentlich von den Ärztekongressen unterscheidet, ist die ärztliche Seelsorgehilfe. Arzt und Priester kommen nicht bloß in ein Gespräch, sie versuchen auch Hand ans Werk zu legen. So kann von vier Leitstellen berichtet werden, die sich in der Münchener Gilde und in Speyer bereits gebildet haben und mit deren Gründung bei mehreren anderen Gilden der Anfang gemacht ist.

1. Leitstelle für das Apostolat des Wortes. Es vergeht fast keine Woche, in der nicht irgendeiner aus den Gilden zu Vorträgen in Vereinen usw. gerufen wird. Der betreffende Pfarrer braucht nur die Geschäftsstelle anzurufen. Wenn er rechtzeitig daran ist, kann ihm ein Redner für das gewünschte Thema gestellt werden. Die Gilden bilden die Ärzte auch als Redner aus. Bei schwierigen Themen werden die Manuskripte überprüft. Honorar wird grundsätzlich nicht verlangt, wohl aber die Deckung der Spesen.

2. Leitstelle für Mutter und Kind. Von hier aus werden die Schwangeren vor und nach ihrer Stunde besorgt. Wenn eine Schwangere mit dem Ansinnen auf Unterbrechung der Schwangerschaft zu ihm kommt, braucht sich der Arzt nur telefonisch an diese Leitstelle zu wenden. In München ist sie dem Bündnis katholischer Mütter und in Speyer zum Beispiel der Caritas angeschlossen. So konnte die Gilde in München in einem Jahr 25 Kindern das Leben retten. Es wird darauf hingearbeitet, daß in jeder Diözese eine solche Stelle errichtet wird.

3. Leitstelle für Seelisch-Kranke. Von hier aus werden die Seelisch-Kranken gewissenhaften katholischen Ärzten, Psychologen, Nervenärzten und Psychotherapeuten überwiesen. Nur ein Beispiel: Ein junger verheirateter Mann kommt zum geistlichen Leiter einer Gilde, der als Pschotherapeut ausgebildet ist. Es stellt sich heraus, daß es sich um eine schwere Neurose handelt. Er wird dem Nervenarzt zugeführt. Dieser bringt Licht in die tieferen Hintergründe des Versagens. Im Bunde mit dem Nervenarzt wurden gemeinsame Formulierungen mit dem Seelsorger besprochen, das Sakrament mit in die Behandlung hereingenommen. Nach langer Arbeit gelingt die Heilung. Aber dazu ist notwendig, daß auch psychologisch geschulte Seelsorger zur Verfügung stehen, die Fingerspitzengefühl für seelische Komplexe haben. Das ist auch der Sinn der pastoralpsychologischen Kurse, die auf verschiedenen Hochschulen gehalten werden.

In der Münchener Gilde gab es einen tiefenspychologischen Arbeitskreis von Psychologen, Nervenärzten und Theolo-

gen mit dem Ziel, die Grundphänomene der Tiefenpsychologie auf ihren medizinischen, dogmatischen und moralischen Gehalt zu prüfen, um dann die Ergebnisse dem praktischen Arzt und Seelsorger zugänglich zu machen. Aber er scheiterte an der verschiedenen Terminologie der Beteiligten.

Die Leitstelle wird sehr fleißig benützt. Besonders Priesterseminare und Seelsorger schicken die Patienten. In jeder Diözese wird eine solche Leitstelle errichtet werden und in Verbindung mit ihr eine Leitstelle für Eheberatung.

4. Leitstelle für ärztliche Stellenvermittlung. Schon manchen jungen Arzt konnten die Gilden in Krankenhäusern usw. unterbringen.

Die Sorge unserer Ärzte für ihre Patienten, das christliche Ethos, das sie ausstrahlen, die Zusammenarbeit mit dem Priester am Krankenbett, die Behandlung Unbemittelter um Gotteslohn, das alles gehört in die Zielsetzung der Gilden hinein. Auch für Kollegen in Not ist in der Stille manches geschehen.

Absichtlich wurde auf Propaganda verzichtet. Trotzdem sind über zwanzig St.-Lukasgilden mit mehreren tausend Ärzten entstanden. Von innen nach außen haben sie sich entwickelt und entwickeln sich weiter. Und das ist das Gesunde. Eben weil sie Confraternität sind. Das hierarchische Prinzip ist gewahrt, aber nicht in klerikaler Bevormundung, sondern in einem Miteinander. Keiner drängt sich dem anderen auf. Jeder will vom anderen lernen. Die Not der Ferne hat beide einst getrennt: Geistferne bei der Medizin und Wirklichkeitsferne bei der Theologie. Die Not dieser Ferne führt heute beide wieder zusammen.

Gratian Gruber O.F.M.Cap.

Schülerselbstverwaltung

Wie immer in Zeiten der Krisen und Zusammenbrüche wird der Grund des Versagens nicht selten in falscher Erziehung und das Heil für die Zukunft in neuer pädagogischer Ausrichtung gesehen. Wo eine solche Selbsterforschung ohne Einseitigkeit geschieht, hat sie ihre Berechtigung. Ihre Grenze findet sie an den Gesetzen, die innerhalb der Kulturen und des Geistes obwalten. Obwohl also nicht alles Heil von der Erziehung zu erwarten ist, hat sie in der geistigen Formung eines Volkes doch eine Schlüsselstellung inne. Dessen sind sich alle Erzieher bewußt, die heute eine ihrer wichtigsten Aufgaben darin sehen, ihre Schüler zu einer positiven Einstellung gegenüber dem von ihnen erwarteten Einsatz in einem späteren öffentlichen Wirken führen. Nicht zuletzt wird der Grund für die geistige Verirrung, die zu dem politischen Zusammenbruch von 1945 führte und das Versagen der Weimarer Republik in mangelndem Verantwortungsbewußtsein des einzelnen gegenüber den gemeinsamen Belangen gesucht. So geht seit Kriegsende als Gegenschlag gegen die Erziehungsperiode des Führertums und der Gefolgschaft das Bemühen der Erzieher auf die Weckung der Verantwortung des einzelnen gegenüber dem Ganzen.

Innerhalb des erzieherischen Raumes konkretisieren sich diese Einsichten in der Schülerselbstverwaltung. Im Zuge der Umerziehung unseres ganzen Volkes zur Demokratie von Seiten der Siegerstaaten bekam sie erhöhte Bedeutung, manchmal jedoch auch eine zu westliche, um nicht zu sagen amerikanische Färbung. Die starke Beteiligung des Schülers am gesamten Erziehungsleben über die reine Wissensvermittlung und -aufnahme hinaus erwächst jedoch im Grunde aus der Sache selbst und läßt sich in der Geschichte der Pädagogik bis ins Altertum zurückverfolgen. Die systematische Verwendung reiferer Schüler bei der Erziehung und beim Unterricht jüngerer unter der Aufsicht und der Anleitung eines Lehrers spielt vor allem im Mittelalter und bis tief in die Neuzeit hinein eine bedeutende Rolle. Die alten Jesuitenkollegien sind bekannt dafür. Diese Art von Einsatz des Schülers in der erzieherischen Arbeit überschritt für gewöhnlich den Rahmen eines Helfertums

nicht: Sie bestand lediglich in der Lösung einer oft durchaus nicht belanglosen Aufgabe, die von einem Erwachsenen gestellt wurde. Damit ruhte auch die Verantwortung letztlich auf dem Lehrer.

Die Hebung des demokratischen Bewußtseins soll jedoch in den Bestrebungen der modernen Schülerselbstverwaltung gerade durch möglichst große Zurückhaltung des Lehrers erreicht werden. Drei Züge geben der neuen Auffassung, die damit in einem gewissen Gegensatz zu früheren steht, das Gepräge: Selbsttätigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung. Die jungen Menschen — ganz gleich welchen Alters — sollen schon in der Zeit ihres Werdens und Reifens tun, was sie tun können, und zwar in freier Bestimmung und freier Verantwortung. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß das Maß der Selbständigkeit weitgehend von Alter und Reife abhängt. Von daher gesehen kann der Ausdruck „Schülerselbstverwaltung" vielleicht sogar irreführend sein. Deshalb spricht die Ständige Konferenz der Kultusminister in ihrer Entschließung vom 15. Juni 1950 zurückhaltender von „Schülermitverwaltung", betont aber gerade deren großen Wert für die als unerläßlich angesehene staatsbürgerliche Erziehung. Sie will mit dieser Zurückhaltung in der Wortwahl wohl den selbstverständlichen Grundsatz betonen, daß die Aufgabe den jeweiligen Kräften angepaßt sein muß. Gar zu leicht könnten Schüler und Erzieher von der Selbstverwaltung zu viel erwarten.

Echte Schülerselbstverwaltung ist das Ergebnis jahrelanger Arbeit, und zwar einer Arbeit, die der Erzieher zu leisten hat. Das Ziel besteht nicht in erster Linie in der Verringerung der Arbeit des Erziehers, die sich äußert etwa in der Entlastung von zeitraubenden Nebenarbeiten, in besserer Ordnung, in der Sorge für das anvertraute Allgemeingut, in der reibungslosen Durchführung gegebener Befehle usw. Diese Dinge sind zweitrangiger Natur. Vielleicht lassen sich diese sekundären Ziele zusammenfassen unter dem Wort: Verlagerung eines Teil der Arbeit von der Schulter des Lehrers auf die der Schüler. Jeder in der praktischen Erziehung einigermaßen Bewanderte weiß, daß eine Arbeit auf die Dauer nicht dadurch sehr viel leichter wird, daß man sie einem Schüler überträgt. Noch viel weniger gilt dies von der Verantwortung.

Dem Hauptziel gegenüber sind die Nebenziele weniger wichtig. Dieses Hauptziel ist die Heranbildung der Schülergemeinschaft und des einzelnen Schülers zu größerer Selbsttätigkeit und in dieser Selbsttätigkeit zu größerer Selbstverantwortung. Gerade diese eigene, möglichst große Verantwortung ist der Endpunkt, auf den das ganze Bemühen hingehen muß. Ohne Zweifel war eine Entfaltung der Persönlichkeit in dieser Richtung immer ein Nebenergebnis jeglichen vernünftigen Einsatzes von Schülern im erzieherischen Tun, nicht aber war sie immer die beherrschende formale Rücksicht.

Zwei Dinge müssen zur Erreichung des Zieles in der rechten Harmonie zueinander stehen. Erstens muß der aus eigener Verantwortung handelnde Schüler das Gesamtziel der Erziehung klar erkennen und bejahen; zweitens muß er aber innerhalb seines Handlungsbereiches auch in seiner Verantwortung und gerade in dieser so selbständig sein, daß er nicht immer wieder Rückendeckung bei seinen Vorgesetzten sucht. Handeln und Verantworten geschieht nicht primär im Hinblick auf die bestehende Ordnung und den gegebenen Befehl, sondern auf die in sich sinnvolle Aufgabe. Vom Sinn der erzieherischen Aufgabe her werden sich die Mittel verhältnismäßig leicht bestimmen lassen. Selbstverständlich sind die Regeln der Schulordnung, des pädagogischen Institutes, der Erziehungsgemeinschaft dem selbständig handelnden jungen Menschen immer wieder sicheres Korrektiv. Diese negative Norm wird ein junger Mensch aber nur dann bejahen, wenn sie nicht zu sehr in Einzelheiten ergeht und als

ununterbrochene Mahnung hemmend wirkt.

Die großen, klaren Linien der pädagogischen Ordnung stehen allerdings als unantastbarer Bestand jenseits des Bereiches der Schülerselbstverwaltung. Zu ihnen muß man neben anderen zählen: die tiefe Ehrfurcht vor Gott und allem Religiösen, das bewußte Streben nach Verinnerlichung und Vergeistigung (womit einer gesunden Vitalität keine Grenzen gesteckt sein sollen), die Ehrfurcht vor der Person eines jeden anderen, besonders vor der des älteren und reiferen Mitmenschen, die geschlechtliche Lauterheit, die Straffheit und Geradheit der inneren und äußeren Haltung, die absolute und zu keinem Zugeständnis bereite Wahrhaftigkeit, die man wohl den natürlichen Angelpunkt allen erzieherischen Bemühens nennen darf. Aus der Unveräußerlichkeit dieser Grundwerte heraus werden sich alle Einzelentscheidungen beurteilen lassen. Auf diese Haltungswerte hin muß sich das Bemühen des Erziehers vornehmlich richten. Die Einzelheiten des täglichen Lebens dagegen sollten dem Zögling in weitestem Maße zur selbständigen Gestaltung überlassen werden.

Für gewöhnlich sieht sich kein Erzieher vor die glückliche Aufgabe gestellt, nach langjähriger Erfahrung mit einer ausgewählten Schar von jungen Menschen ein Erziehungsinstitut neu aufbauen zu müssen. Er wird meist eine bereits vor ihm erprobte äußere Ordnung vorfinden. In ihren Bahnen vollzieht sich das Leben der ihm Anvertrauten. Jede Ordnung gemeinsamen Lebens entsteht aus der Festlegung guter Verhaltungsweisen, die für die Zusammenlebenden allgemein gelten sollen. Zu einem nicht geringen Teil ergeben sich die Verhaltungsmaßregeln einer Erziehungsordnung aus der jeweiligen Lage und ihren Notwendigkeiten. Sie erwachsen aus den Verhältnissen. Je nach Dauer der Verhältnisse verlangen sie über kurz oder lang nach Festlegung und Kodifizierung. So ergeben sich aus der Erfahrung heraus die verschiedenen Ordnungen der Studien, des Tageslaufes, der gemeinsamen Veranstaltungen oder der Erholung. Es ist leicht einzusehen, daß eine große Zahl von Einzelbestimmungen einem verhältnismäßig raschen Wechsel der Verhältnisse unterworfen ist. Diese Peripherie der Erziehungsordnung ist das weite Gebiet, das dem Zögling zu eigener Tätigkeit und Verantwortung überwiesen werden soll. Darin muß er soviel Selbständigkeit haben wie nur möglich. Dabei muß ihm auch gestattet werden, Fehler zu machen. Das ist meist völlig ungefährlich und führt zu der Einsicht, daß der eingeschlagene Weg falsch ist und einer gründlicheren Vorüberlegung bedurft hätte. Nicht immer bietet sich dann auch der rechte an. Ratlosigkeit, Mutlosigkeit und Untätigkeit können hier leicht alles zerstören. Da setzt das Tun des Erziehers ein. Seine Haltung darf nicht die des Reglementierens sein. Er darf nicht im Augenblick der Krise die Dinge selbst in die Hand nehmen wollen. Er wird oft leicht einen Ausweg wissen und ihn wahrscheinlich auch zielsicher gehen können. Es kommt aber nicht in erster Linie darauf an, daß bestimmte Einrichtungen reibungslos funktionieren, sondern daß der Schüler in Erfolg und Mißerfolg zu selbständigem Handeln und eigener Verantwortung herangezogen wird. Deshalb ist die Rolle des Erziehers eher die des Zuschauers und Inspirators als die des Handelnden. Je mehr er zurücktritt, je mehr er nur Berater und Anreger ist, je mehr seine Zöglinge das Bewußtsein haben, daß sie selber schaffen, um so mehr nähert sich die Schülerselbstverwaltung ihrem Ideal. Ein Eingreifen wird erst notwendig, wenn unerläßliche Forderungen der äußeren Ordnung nicht mehr erfüllt werden können. Doch dann müßte sich der Erzieher zunächst fragen, ob er seinen Schülern nicht Aufgaben zugemutet hat, denen sie ihrem Alter und ihrer Reife nach noch nicht gewachsen waren.

Man könnte das Bedenken haben, daß bei dieser Auffassung von Schülerselbstverwaltung die gute äußere Ordnung

allzu sehr leiden müßte, vielleicht sogar nie zustande käme. Gerade dann nämlich, wenn die Schüler endlich soweit sind, daß sie die Erwartungen erfüllen, die man an sie stellt, werden sie durch Klassenversetzungen, Wechsel der Schule oder Abschluß der Schulausbildung aus ihrem Aufgabenbereich herausgerissen. Die ganze Arbeit muß also von neuem beginnen. Es ist das Schicksal aller pädagogischen Arbeit, daß sie immer wieder von vorn anfangen muß. Sie stellt nichts Fertiges hin. Sie hat es mit dem Leben zu tun und nicht mit dem toten Stoff. Wenn eine Gruppe von Schülern zu Selbständigkeit und Selbstverantwortung herangereift ist, ist sie für die Erfordernisse des späteren Lebens aufs beste gerüstet. Im übrigen wird die Tradition durch das Ausscheiden weniger ja nicht plötzlich abgerissen.

Schuldemokratie darf nicht mit den Maßstäben staatlicher Demokratie gemessen werden. Sie ist eine erzieherische Vorstufe: Sie soll erziehen, und sie ist nur Durchgang. Befreit sie den Schüler von ungeordneter Ichbezogenheit und macht sie ihn selbständig und verantwortungsbewußt für die gemeinsamen Aufgaben seines späteren Lebensbereiches, so hat sie ihr Ziel erreicht.

Karl Erlinghagen S. J.

François Mauriac

Es gibt keinen Stillstand in den „belles lettres". Ernte auf Ernte wird eingebracht, und auf dem Erntewagen sitzt so oft der Tod. André Gide ist tot. Maxence Van der Meersch ist tot. Und François Mauriac läßt bei Fayard seine gesammelten Werke erscheinen. Damit tritt das umfangreiche Werk des 65jährigen Dichters als geschlossener Block vor den Blick der Zeitgenossen.

Das Werk Mauriacs ist weit gespannt. Es umfaßt Dichtung, Romane, Biographien, Essays, Tagebücher; doch sein Schwerpunkt liegt im Roman. Der Romandichter Mauriac wurde 1922 mit dem „Baiser au Lépreux" berühmt. Es folgt dann über „Genitrix", „Thérèse Desqueroux", „Schlangenbrut", „Die schwarzen Engel" und „Wege des Meeres" die lange Kette der großen Romane, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden können. Sein „Leben Jesu", das die Würde und Größe des Meisters in herber Wucht zu gestalten sucht, wurde in viele Sprachen übersetzt. Die schmale Schrift vom „Leid und Glück des Christen" (nun auch deutsch im Verlag H. v. Chamier, Essen) gilt als Wegscheide in der Entscheidung Mauriacs zu einem klaren katholischen Bekenntnis. In den letzten Jahren hat der Dichter immer mehr als christlicher Publizist direkt in das geistige Ringen der Gegenwart eingegriffen.

Über dem Romanwerk Mauriacs liegt ein erschütternder Ernst und eine drükkende Schwüle. Man hat seine Art mit der Kunst Goyas verglichen. Unerbittlich wird das Seziermesser an die kranke Seele des modernen Menschen gelegt. Mit der Schonungslosigkeit Pascals wird jede Maske heruntergenommen: „So schwach bist du, und so übermächtig ist das Böse!" Unter den Gestalten seiner Romane trifft man kaum auf Edelmenschen. Alle braven Gestalten gehen ihm, wie er selbst gestanden hat, daneben. Sie treten alle in ein schwefliges Licht. Es sind Schwache und Gezeichnete und sie fallen. Mauriac macht es der Gnade so schwer wie nur möglich. Es ist echte Nacht und bitteres Scheitern, durch die hindurch ein Strahl des Lichtes sichtbar wird. Freilich, wenn dann das Opfer gebracht ist, wird offenbar, daß das blutende Herz nur armselige Scheinwerte hergeben mußte, damit Gott alles in allem sei.

Mauriacs Werk gehört offenbar in die große katholische Literaturbewegung Frankreichs, die man den „renouveau catholique" nennt. Dennoch machen ihm gegenüber gerade die Katholiken Vorbehalte, und es liegt nahe, daß die Herausgabe der Gesammelten Werke die Diskussion wieder aufleben läßt, die schon einmal mit Heftigkeit um Mauriac entbrannt ist. Es ist ein Problem, das weit über den Fall Mauriac hinaus-

greift und fast alle modernen Namen bis zu E. Langgässer und G. Greene betrifft, nämlich das schwierige Problem des christlichen Romans schlechthin; genauer: der Darstellung des Bösen im christlichen Roman und vor allem der Sünden des Fleisches.

Emile Rideau, dem man als Philosophen und Literarkritiker gewiß keine Enge vorwerfen kann, sieht darin eine gefährliche Einseitigkeit der Romane Mauriacs, daß sie fast ausschließlich auf das Geschlechtliche zentriert sind und zu einem gebannten Hinstarren auf dieses eine Problem verleiten, das beileibe ernst ist, dessen Überbetonung aber, und geschähe sie auch zur Abwehr, selbst schon eine Verfallserscheinung darstellt. Eine Bannung, die noch durch die gesamte schwüle Atmosphäre der Romane Mauriacs verstärkt wird.

Die Kritik Rideaus hebt weiter hervor, daß bei Mauriac die Natur bis in die Wurzeln verderbt erscheint. Sie ist aber nach der Lehre der Kirche nur verwundet. Es ist wichtig, daß wir inmitten der Faszination des Bösen an die Kraft der Gnade glauben und an die gesunden Reserven, die sich in unserm Geist und unserm Willen mit ihr verbünden können. Es gibt mit der Gnade Gottes für den Christen Heilung, Überwindung und sittlichen Aufstieg, auch ohne daß er zuerst auf den tiefsten Grund des Bösen sinken müßte. — Schließlich vermißt Rideau bei Mauriac die kosmische Weite, die das Werk Claudels atmet. Mauriac schreibt in der Zimmerluft. Er reist nicht. Und all seine Romane spielen in der bürgerlichen Welt, die oft nur eine enge und fragliche Spiegelung des christlichen Lebens bietet. Vielleicht ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daß Mauriac (auch darin Pascal ähnlich) leidend ist und als Kranker schreibt.

Es ist aufschlußreich, neben dieser katholischen eine protestantische Kritik zu hören. Guy N. Rousseau bezeichnet in der „Réforme" (vom 13. Januar 1951) Mauriac als „einen Gipfel der Romankunst der Gegenwart". Zwar lägen seine Themen und die Gestalten seiner Romane dem reformierten Denken fern, und man könne nicht leugnen, daß sein ganzes Werk eine „indirekte Apologie des Katholizismus" darstelle. Dennoch könne auch der Protestant diesem ehrlich ringenden Dichter seine Zuneigung nicht versagen, sei doch nach einer Bemerkung von A. Gide das eigentliche christliche Element bei Mauriac die Unruhe, die „inquiétude".

Im übrigen sind nach Rousseau die qualvollen Gestalten der Mauriacschen Welt keineswegs erfunden. So sind viele Menschen, mit denen wir zusammenleben. Diese Faszination des Bösen erleben wir alle. „Und wir würden ihr erliegen, wenn Gott nicht genau in dem Augenblick eingriffe, da unsere Sünde zum Ausdruck unserer Erwartung wird." Aber dann muß auch dieser Kritiker gestehen: „Mauriac hat sich unmerklich in den Höllenring der ‚Leidenschaften' einschließen lassen, den Satan um das Geschöpf schließt. Diese Leidenschaften sind ebensoviele Glutherde, deren Glitzern uns bannt und den Blick auf das andere Licht verdeckt. Statt das Antlitz des Sohnes Gottes zu betrachten und von ihm die Zeichen unserer wahren Bestimmung abzulesen, hat er die Züge des Menschengesichtes studiert, um in ihnen das göttliche Antlitz zu entdecken. So ist er im Wortsinn vom Bösen gefesselt worden."

Uns will scheinen, daß diese beiden Wege christlich möglich sind: von Christus zum Menschen und vom Menschen zu Christus. Nicht das ist verfänglich, daß der Dichter sich über den Menschen, das Geschöpf Gottes, beugt; sondern daß er es mit einer solchen Voreingenommenheit für die Spuren des Bösen tut. Denn mag die Sünde den Menschen noch so sehr entstellen, er bleibt gottgewirkt, und unverlierbar glänzt hinter der Entstellung die Spur des Bildes, nach dem er geschaffen ist; und das göttliche Erbarmen, das sich über den Verwundeten und Ausgeplünderten neigt, ist stärker als unser schwaches, sündiges Herz.

Franz Hillig S. J.

Jugend über Glaubensfragen

Ein in mancher Hinsicht nachdenklich stimmendes Ergebnis hatte eine von den Religionslehrern der staatlichen höheren Schulen Frankreichs bei ihren Schülern veranstaltete Umfrage, über die Abbé Paul Guyon vom Kolleg Michel Montaigne zu Bordeaux in der „Nouvelle Revue Théologique" (Bd. 72, Dez. 1950) berichtet. Etwa die Hälfte der höheren Schüler Frankreichs besucht die staatlichen Anstalten, während die andere Hälfte an den meist katholischen Privatschulen studiert. Der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen ist kein Pflichtfach; er wird darum nur von jenen Schülern besucht, die es selbst oder deren Eltern es wünschen. In vielen Fällen wird der Unterricht in der Schule erteilt, in anderen, vor allem in den meisten Kollegien rein naturwissenschaftlicher Richtung, ist dem Religionslehrer der Zutritt zum Schulgebäude verwehrt. Er muß dann oft unter den schwierigsten Bedingungen seine Schüler versammeln.

Die Umfrage war angeregt durch eine ähnliche an den katholischen Privatschulen Belgiens (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 147, Nov. 1950, S. 137). Sie umfaßte nur die Oberklassen, etwa von der Untersekunda an, von 48 Lyzeen, die sich auf ganz Frankreich verteilten. Etwa ein Sechstel bis ein Drittel der Gesamtzahl aller Schüler sind es, die in diesen Klassen am Religionsunterricht teilnehmen. Leider gibt der Verfasser keine absoluten Zahlen an. Er berichtet nur, daß 1600 Antworten eingingen, von denen 1441 brauchbar waren.

Im ganzen wurden 95 Fragen gestellt, von denen im Bericht nur jene herausgegriffen sind, die sich auf den Glauben im engeren Sinn beziehen. Sie lassen sich in drei größere Gruppen zusammenfassen: Was bedeutet der Glaube für unsere Schüler? Auf welche Gründe stützt er sich? Welchen Gefahren ist er ausgesetzt?

Die Antworten auf die verschiedenen Fragen zeigen, daß diese jungen Menschen, Knaben und Mädchen, sich bereits ernst mit dem Problem ihres Glaubens auseinandergesetzt haben, und daß nur ein verschwindender Teil von ihnen, etwa 7—8 Prozent, an religiösen Fragen kein Interesse hat. Allerdings ist zu beachten, daß etwa 50 Prozent der Schüler aus Familien stammen, in denen der Vater regelmäßig am kirchlichen Leben teilnimmt, die Mutter sogar in 75 Prozent, während bei weiteren 23 Prozent der Vater sich wenigstens ab und zu in der Kirche sehen läßt, die Mutter in etwa 5—8 Prozent.

Bemerkenswert ist, daß zwei Drittel aller Schüler sich keine rechte Vorstellung über die Sicherheit machen können, die der Glaube einer Wahrheit verleiht. Die Gründe dafür sind mannigfach. Das durch die naturwissenschaftliche Methode verbildete Denken des modernen Menschen will nur eine Sicherheit anerkennen, jene, die aus eigener Einsicht in die Dinge geboren ist. Für geschichtliches Denken ist wenig Verständnis vorhanden. Darum meinen etwa 40 Prozent, Glaube beruhe auf eigener Einsicht. Man darf aber vielleicht gerade bei dieser Frage nicht übersehen, daß damit ein Problem berührt ist, das der Theologie eine bis heute nicht recht gelöste Schwierigkeit bietet: die Verwechslung des eigentlichen Glaubens mit dem ihm vorgängigen Fragen der Glaubensbegründung und der Motive des Glaubens in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Auffallend und zu ernster Selbstbesinnung fordernd ist die Tatsache, welch geringe Rolle die Kirche bei der Entstehung des Glaubens dieser jungen Menschen spielt. Sie scheint vielmehr ein Hindernis des Glaubens zu sein, wenn man erfährt, daß in 46 Prozent, und damit weit an der Spitze vor dem Unabhängigkeitsdrang des jungen Menschen und seinen Schwierigkeiten im sittlichen Leben, die Kirche mit ihren Fehlern und Schwächen am Entstehen von Glaubenszweifeln schuld ist. Die Zweifel — es mußten sich im Durchschnitt etwa 56 Prozent mit ihnen auseinandersetzen — berühren vor allem das Leben nach dem Tode, die Willensfreiheit, Kirche und Papsttum und den

Schöpfungsbericht des Alten Testaments. Vielfach genügt freilich schon eine bessere Unterweisung in den betreffenden Fragen, um die Zweifel zu beheben. Überraschend wenig (4 Prozent) trägt der Film zu Glaubenszweifeln und Schwierigkeiten bei; noch weniger schlechte Bücher, so daß man den Eindruck gewinnt, daß diese Jugend gar nicht darauf aus ist, solche Bücher zu lesen.

Das erfreulichste Ergebnis der Umfrage ist das Offenbarwerden der Stellung, die Christus im Leben dieser jungen Menschen einnimmt. Theologisch vielleicht nicht ganz korrekt, aber doch sehr treffend bezeichnen fast 90 Prozent von ihnen die treue Gefolgschaft auf den Ruf Christi als Wesen des Glaubens. Sein Zeugnis ist es auch, das für 80 Prozent ihrem Glauben Sicherheit und Festigkeit gibt. Und von den Büchern, die in Glaubenszweifeln zu Rate gezogen werden, steht die Schrift weitaus an erster Stelle. In Christus scheint sich für die meisten von ihnen zu erfüllen, was ein Mädchen der Oberklasse schrieb: „Ich möchte eine tiefe, innerliche und persönliche Religion besitzen. Ich möchte ganz persönlich mit Gott verkehren." Es scheint ein guter Weg zu sein, den diese Jugend geführt wird und den sie gehen will. Die theologische Unkenntnis wiegt wenig gegenüber der lauteren Treue zu Christus. Schwer aber ersteht vor der „Kirche" — man versteht darunter fast ausschließlich die Priester — die Pflicht, diesen Christus durch ihr Leben recht und ohne Fehl zu künden.

Die gleiche Umfrage geschah auch an den staatlichen Schulen Belgiens. Über sie berichtet P. Delooz S. J. im Januarheft 1951 der Nouvelle Revue Théologique. Die Bedingungen für den Unterricht sind in etwa die gleichen wie in Frankreich. Die Antworten decken sich fast mit denen der französischen Schüler.

Nachdem nun über 8000 Antworten aus dem französisch-belgischen Raum von Schülern der höheren Lehranstalten, staatlichen und katholischen Privatanstalten, vorliegen, faßt P. Delooz sein Urteil zusammen: „Die Kluft zwischen dem Abstrakten und Konkreten, zwischen dem christlichen Denken und dem christlichen Leben muß überbrückt werden. Alle Glaubensmotive, die sich bei den jungen Menschen als ausschlaggebend erwiesen, sind Synthesen zwischen einem christlichen Ideal und seiner mit Hilfe der Gnade geschehenen Verwirklichung. Die meisten Schwierigkeiten haben ihren Grund in der unnatürlichen Trennung der christlichen Werte und Wahrheiten (oft auch rein menschlicher Wahrheiten) von ihrer Verwirklichung, ihrer konkreten Fleischwerdung. Um die christlichen Wahrheiten glaubwürdig zu machen, reicht ein abstrakter Unterricht nicht aus; in bestimmten Fällen ist er geradezu gefährlich, weil er eine Kluft zwischen Denken und Leben aufreißt. Eine sichere Lehre ist unbedingt notwendig. Nicht weniger notwendig aber ist ihre lebendige Verwirklichung. Und davon sind wir noch weit entfernt. Das ist die Klage und die Hoffnung vieler junger Menschen, die guten Willens sind."

(Ein Sonderdruck der beiden Artikel von Abbé Guyon und P. Delooz ist beim „Foyer Notre-Dame", 24, Boulevard Saint-Michel, Bruxelles, zu haben.)

Oskar Simmel S.J.

Berichtigung. In Oldenburg wurden, entgegen dem im Märzheft Seite 403, Anmerkung 4 Gesagten, nach einer Mitteilung der Wohnungsbaugenossenschaft St. Peter (Oldenburg, Ofener Straße 16) durch die im Mai 1949 gegründete Genossenschaft (Vorsitzender: Dechant Pfarrer L. Buken, Oldenburg) bisher 22 Siedlungshäuser mit insgesamt 42 Wohnungen erstellt. Ein weiterer Bauabschnitt von 28 Häusern (53 Wohnungen) ist in Aussicht genommen. Die Siedler sind zu $^4/_5$ Vertriebene. Sie suchen nun „irgendeine Hilfsquelle für eine Kirchenausstattung, angefangen von der Ministrantenglocke bis zum Harmonium". Wer kann und will der aufstrebenden jungen Diasporagemeinde helfen? Die Schriftleitung.

Im Dienste der Heiligen Schrift

Seit dem letzten Überblick über „Neue Bibelarbeit" (im Dezemberheft 1949) hat sich die „reiche Ernte" an neuer Literatur zum Buch der Bücher, von der dort gesprochen wurde, nicht vermindert, sondern eher noch vermehrt. Grund genug für einen Versuch, den Leser wenigstens in einer raschen Übersicht mit den zahlreichen Neuerscheinungen auf diesem Gebiet bekannt zu machen.

Die alttestamentliche Reihe der „Echter-Bibel" (Echter-Verlag, Würzburg) brachte drei weitere Bände[1] heraus und steht damit schon kurz vor ihrem Abschluß. Man möchte dem hervorragenden Werk, das bereits eingehend gewürdigt wurde, nur wünschen, daß die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift nach Vollendung des Ganzen in der gewohnten Reihenfolge des Kanons zusammengefaßt werden, was in der technischen Anlage offenbar schon vorgesehen ist.

Die seit 1923 rühmlich bekannte und weit verbreitete „Bonner Bibel" (Verlag P. Hanstein, Bonn) brachte als wichtigen Ergänzungsband zu ihrer alttestamentlichen Reihe eine „Geschichte des Alten Testamentes" von Paul Heinisch heraus (XX, 387 S., brosch. DM 17.50, geb. DM 21.—). Das Werk, die Frucht eines reichen Forscherlebens im Dienste der Bibel, arbeitet die großen heilsgeschichtlichen Linien im Alten Bund klar und übersichtlich heraus, bietet aber zugleich zuverlässige Auskunft in den vielen, schwierigen Einzelfragen, die eine Erklärung oder Auseinandersetzung mit der heutigen Kritik erfordern.

Das gleiche Thema behandelt Henri Daniel-Rops in seiner „Geschichte des Gottesvolkes" (Herder, 427 S., geb. DM 12.80). Was hier besonders besticht und das Buch für weite Leserkreise empfiehlt, ist die meisterhafte Art, mit der es die Geschichte des Bundesvolkes seit Abrahams Berufung bis Christus aus der Zusammenschau der heutigen Forschungsergebnisse (vgl. den bibliographischen Anhang!) geistvoll und packend in die Geschichte des alten Orients hineinstellt.

Zum neuen lateinischen Psalterium hat Arthur Allgeier in dem Band „Die neue Psalmenübersetzung" (Herder, 347 S., geb. DM 9.80) eine sinngetreue deutsche Übertragung der Psalmen und Cantica samt einer kritischen Einleitung und einem 90seitigen vergleichenden Vokabular beigesteuert. Von großer Bedeutung für die Eindeutschung des neuen Psalmtextes im gottesdienstlichen Raum, vorab für das gemeinschaftliche Beten, dürfte die Übersetzung von Romano Guardini werden, die unter dem Titel „Deutscher Psalter" im Kösel-Verlag München erschien (255 S., geb. DM 6.—). Sie ebnet den Weg zu einem einheitlichen, würdigen und sinnvollen Beten der Psalmen in der Gemeinde.

Ein „Neues Testament", das in jeder Beziehung auch hohe Ansprüche erfüllt, hat Otto Karrer im Verlag Ars Sacra (München, geb. DM 9.80) herausgegeben. Der 820 Seiten starke, handliche, vornehm ausgestattete Band bringt außer einer dem heutigen Sprachempfinden wie dem Urtext in gleicher Weise Rechnung tragenden Übersetzung, die in ihrer Klarheit weithin selbst schon der beste Kommentar ist, eine besonders sorgfältige, auf alle Schwierigkeiten Bedacht nehmende Erklärung unter dem Text sowie ein Sachregister von 50 Seiten, das den Lehrgehalt des Neuen Testaments nach allen Richtungen hin erschließt.

Im sprachlichen Grundanliegen verwandt ist „Das Neue Testament in der Sprache von heute", das auf evangelischer Seite Friedrich Pfäfflin schöngedruck in schmucker Form vorlegt (Heilbronn, E. Salzer, 592 S., Hln. DM 6.—, Gln. DM 7.20). Daß die Ausgabe in kurzer Zeit ungewöhnlich viele Freunde und Leser gefunden hat, beweist auf protestantischer Seite ein starkes Verlangen, neben dem Luthertext (dem im Vorwort alle Reverenz

---

[1] X: Esra/Nehemia/Hohes Lied/Rut/Weisheit (168 S.) DM 5.20 — XI: Tobias/Judit/Ester/Baruch (144 S.) DM 4.80 — XII: Josua/Richter (154 S.) DM 5.—.

erwiesen wird) einen Wortlaut zu besitzen, der bei aller inhaltlichen Treue das moderne Sprachgefühl unmittelbar anspricht.

Ein schmales Bändchen auf 340 Seiten Dünndruckpapier gibt „Die Heilige Schrift des Neuen Testaments" in der Übersetzung von Allioli wieder. Nach dem Urteil Theoderich Kampmanns[2] stellt diese „einen Gipfel dar, der seitdem nicht wieder erreicht ist", was die Annäherung an die Weihe des heiligen Textes und an den Geist der Muttersprache angeht. Ein Anhang von Karl Thieme leitet, in übersichtlicher Form disponiert, zu einem tieferen Eindringen in den Sinn des heiligen Textes an (Herder, K'leder, DM 6.60.)

Von dem in seiner Eigenart und seinen Vorzügen schon mehrmals gewürdigten „Regensburger Neuen Testament" (F. Pustet) erschien in 2. Auflage. „Das Evangelium nach Markus", übersetzt und erklärt von J. Schmid (249 S., Gln. DM 9.80). Nach Abschluß der ganzen Reihe — Band 8 (Hebräer- und Katholische Briefe) steht noch aus — soll ein Registerband den gesamten Inhalt erschließen, nicht zuletzt hoffentlich die zahlreichen Exkurse, die diesem Sammelwerk eine besondere Note verleihen.

Rupert Storr hat in dem Bändchen „Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Römer" (Stuttgart, Schwabenverlag, 205 S., geb. DM 4.80) diesen schwierigen Brief in einer durch Verzicht auf dornige Kontroversfragen leichtfaßlichen Weise „ausgedeutet für die Menschen unserer Zeit". Walter Brugger S. J. gibt in dem Büchlein „Des Petrus letzte Mahnung" (Speyer, Pilger-Verlag, 116 S., geb. DM 4.90) besinnliche Erwägungen zum zweiten Petrusbrief, der selten gelesen und noch seltener erläutert wird. Folgen beide Erklärungen in althergebrachter Weise dem Schrifttext Vers um Vers, so überrascht Richard Gutzwiller durch die konstruktive Kraft, mit der er in seinem neuen Werk „Herr der Herrscher" (Benziger Verlag, 254 S., geb. DM 13.80) Christus als Mitte der Geheimen Offenbarung herausarbeitet. Der Aufweis des „Siebenerschemas" ist überzeugend und zeigt den kunstvollen Aufbau dieses letzten Buches der Heiligen Schrift; die Erklärung der überreichen Symbolik des Buches bringt sie dem Verständnis näher, ohne den Glanz ihrer Bilder zu trüben.

Wie dort in der Mitte der Menschheits- und Heilsgeschichte, so steht Christus als Mitte der gesamten Schöpfung in der kleinen Studie von Eugen Walter „Christus und der Kosmos" (71 S., Stuttgart, Schwabenverlag, brosch. DM 2.75). Die Auslegung von Eph 1,10 zeigt in der Tat die kosmische Stellung Christi, in dem Gott „alles zusammengefaßt hat", und dringt dabei zu Erkenntnissen vor, denen man gerne auch in der Wortverkündung öfter begegnen möchte.[3]

Eine wahre Bereicherung der Leben-Jesu-Literatur bedeutet das Werk von Daniel-Rops „Jesus der Heiland in seiner Zeit", das in der Abendländischen Verlagsanstalt (Freiburg-München-Innsbruck) in deutscher Übersetzung erschien. Der stattliche Band (750 S., geb. DM 13.60) sollte in keinem Hause fehlen, wo man sich um ein tieferes Verständnis der Evangelien bemüht. Ein reiches, durch gründliche Vorstudien erworbenes Wissen, vereint mit der glänzenden Darstellungsgabe eines der hervorragendsten Schriftsteller Frankreichs, hat hier aus gläubig-ehrfürchtiger Haltung ein Leben Jesu geschaffen, das jeder Gebildete mit Genuß und innerem Gewinn lesen wird und das ihm auf die vielen, um die Evangelien entstandenen Fragen zuverlässige Antwort gibt.

---

[2] Vom Umgang mit Gottes Wort (Die Hegge, 3. Heft, Paderborn, F. Schöningh), S. 35. Das Heft enthält außer dem Aufsatz von Kampmann „Das Alte Testament in der christlichen Unterweisung" u. a. die wichtigen Beiträge von R. Padberg „Unsere Begegnung mit dem Gotteswort des Neuen Testamentes" und von H. Strunz „Die Gegenwärtigsetzung des Wortes Gottes in der Liturgie".

[3] Ganz im Dienste der Verkündigung stehen die drei weit verbreiteten Bände, in denen Fritz Tillmann „Die sonntäglichen Evangelien", „Die sonntäglichen Episteln" und „Die Episteln und Evangelien der Festtage" erklärt hat und die nun wieder in 8., 5. und 2. Auflage vorliegen (Düsseldorf, Patmos-Verlag, 864, 740 und 542 Seiten, geb. DM 17.50, 16.50 und 16.—). Besonders zu begrüßen sind die zwei neuen Bände „Ausgewählte Schriftlesungen" (ebd., je 352 S., geb. je DM 12.—), in denen der Altmeister je 25 neue Evangelienperikopen für Predigt und Unterricht erklärt.

Ein anderes Werk von Gewicht, mit dem sich vor allem der Unglaube auseinandersetzen sollte, ist die Studie Frank Morisons „Wer wälzte den Stein" (226 S., Hamburg, Christian Wegner, geb. DM 6.50). Morison geht den Ereignissen zwischen der Gefangennahme Jesu und dem Ostermorgen nach, indem er mit der unerbittlich bohrenden Logik, die einem gewiegten Kriminalrat Ehre machen würde, gleichsam jedes Steinchen des Evangelienberichtes auf seine Tragkraft untersucht und in seinen Beweisgang einbaut. Nicht jede Einzelheit überzeugt gleichermaßen (am wenigsten der Versuch S. 184 ff., den Engel am leeren Grab durch einen „jungen Mann" zu ersetzen). Das Ganze aber wirkt doch ungemein stark, und man begreift, daß der Verfasser, der in jungen Jahren vom rationalistischen Zweifel ausging, gerade durch die Ergebnisse seines Buches „an einer von ihm nicht erwarteten Küste landete" (S. 6). Es hat in England schon 20 Auflagen.

Noch ein Auslandswerk, das mit seinen 13 Übersetzungen heute bereits Weltgeltung besitzt: „Der Apostel Paulus" von Giuseppe Ricciotti (606 S., 47 Abb., 1 Karte, Basel, Thomas-Morus-Verlag, Gln. DM 24.50). Es stellt sich würdig neben des Verfassers „Leben Jesu", dem es auch in der Anlage (grundlegende Einführung — Lebensbericht) und Methode gleicht. Ein Standardwerk, das man neben Holzners „Paulus" in der Literatur über den Völkerapostel nicht mehr missen möchte.

Wer die Umwelt Jesu, Land und Leute in Palästina, näher kennenlernen will, lasse sich von H.V. Morton „Auf den Spuren des Meisters" durch das Heilige Land von heute führen (394 S., 31 Bildtafeln, 4 Karten, Berlin, Palmen-Verlag, Gln. DM 12.50). Noch heute gleicht ja das Leben dort oft bis in kleinste Züge dem „in jener Zeit", da Jesus durch die Lande ging. Der reich bebilderte, lebendige Reisebericht zieht jeden Leser in seinen Bann.

„Die Frauen in der Urkirche" betitelt sich der 2. Band, den der kürzlich verstorbene Trierer Exeget Peter Ketter auf den ersten „Christus und die Frauen. Die Frauen in den Evangelien" folgen ließ (348 S., Stuttgart, Kepplerhaus, geb. DM 10.80). Das Werk arbeitet die Frauengestalten der Apostelgeschichte und Apostelbriefe (abschließend auch der Apokalypse) heraus und bietet vor allem für die Bibelstunde reiche Anregungen.

Als Ergänzung zur neutestamentlichen Reihe der oben genannten „Bonner Bibel" hat Max Meinertz in zwei Bänden eine „Theologie des Neuen Testamentes" geschrieben (XII u. 248, VIII u. 389 S., zusammen brosch. DM 27.— geb. DM 33.50). Der erste Band entfaltet die Verkündigung Jesu und den Glauben der Urgemeinde, der zweite in der Hauptsache die paulinische und johanneische Theologie. Für den, der — sei es aus Beruf oder Neigung — tiefer in den religiös-sittlichen Lehrgehalt der neutestamentlichen Schriften eindringen will, ist das Werk, die erste ausführliche Gesamtdarstellung dieser Art auf katholischer Seite, ein unentbehrliches Hilfsmittel.[4]

Wenn hier zum Beschluß auf die soeben in 3. Auflage erschienene „vollständige Übersetzung des deutschen Stundengebetes der römischen Kirche" „Deutsches Brevier" hingewiesen wird (Regensburg, Pustet, 2 Bände, je 1100 S., geb. je DM 20.— und höher), so deshalb, weil im Brevier (was auch immer den eigentlichen Anlaß zu dieser Bezeichnung gegeben haben mag) tatsächlich ein „kurzer Abriß" und Inbegriff biblischen Betens und Betrachtens vorliegt, wie ihn die Ecclesia orans aller Jahrhunderte herausgebildet hat. Kein Wunder, wenn die Laienwelt sich im Zug der liturgischen Bewegung nach dem Missale Romanum auch das Breviarium Romanum in wachsendem Maße anzueignen suchte. Möge diese ebenso praktische wie würdig ausgestattete Neuausgabe an sich erfahren, daß diese Bewegung hin zum Brevierbuch und damit zum Buch der Bücher auch heute noch so lebendig ist wie damals, als das deutsche Brevier mitten in schwerer Zeit (1939) zum erstenmal erschien!

Anton Koch S. J.

---

[4] Vom gleichen Verfasser erschien in 5. Auflage eine „Einleitung in das Neue Testament" (354 S., 4 Handschriftentafeln, Paderborn, Schöningh, geb. DM 15.—), als Hand- und Lehrbuch wohl die beste deutschsprachige Einführung in die einzelnen Schriften des NT.

Besprechungen

Biographien

Erasmus von Rotterdam. Von Karl August Meißinger. (411 S.) 2. Auflage. Berlin, Albert Nauck u. Co.

Der geistvolle und sprachgewandte niederländische Humanist hat in Meißinger einen Beschreiber gefunden, der ihn versteht. Von wenigen Partien abgesehen, ist das Buch bis zur letzten Seite spannend geschrieben. Mit feiner Einfühlungsgabe läßt der Verfasser das Bild des Erasmus entstehen, feinsinnig, überempfindlich, voller Unrast, ein Feind abstrakten Denkens und nüchterner Metaphysik, sprühend von Geist und Witz, spottlustig und in seiner Art doch wieder fromm. Einerseits ängstlich und behutsam, anderseits, wo es sich um die Verwirklichung seiner Lieblingsideen handelt, zäh und beharrlich. Ein gewandter, ja geradezu genialer Literat und doch wiederum auch ein fleißiger Philologe, ein fruchtbarer Sprachforscher und Wiedererwecker klassischer Studien.

In dem geistigen Ringen des 16. Jahrhunderts hat er eine große Rolle gespielt, aber die Tiefe und Tragweite dieses Kampfes nicht erkannt. Dafür fehlte ihm das große, das erschütternde Erlebnis des Religiösen im allgemeinen und seiner Kirche im besonderen. Er mußte den Vorwurf der Halbheit über sich ergehen lassen. Halbheit nicht in dem Sinne, daß er ernstlich zwischen dem alten und dem neuen Glauben geschwankt hätte, sondern in dem, daß seine katholische Frömmigkeit ebenso wie sein theologisches Wissen keinen Tiefgang hatte und daher seine Haltung lau war und zweideutig wirkte. Meißinger sucht ihn vom Vorwurf der Halbheit freizusprechen. Dies ist ihm nicht gelungen.

Im Kampfe, den Erasmus dann mit Luther doch noch zu bestehen hatte, zeigt Meißinger Erasmus als den vornehmeren und edleren Fechter. Wenn er allerdings dann urteilt, Erasmus hatte Recht und Luther hatte auch Recht, jeder in seiner Weise, so ist das — sofern man die Grundhaltung der beiden Gegner und nicht nur einzelne Äußerungen ins Auge faßt — eine geistvolle dialektische Spielerei, die der Wahrheit Gefahr bringt. Diese Gefahr wird auch keineswegs mit dem Hinweis auf Kant behoben. Dieser hat von den aufgegebenen Fragen: Naturnotwendigkeit und personale Freiheit, Glaube und Wissen, Gnade und Freiheit, Natur und Übernatur, keine einzige gelöst, sondern dazu beigetragen, daß die christlichen Offenbarungswahrheiten von so vielen abgelehnt worden sind.

Erasmus hatte den damals kühnen Gedanken, das Neue Testament in der griechischen Ursprache herauszugeben. Meißinger fügt seinem Bericht darüber eine Anzahl bibelkritischer Erläuterungen ein. Vielleicht wären sie besser unterblieben. Denn für eine wirklich sachdienliche Behandlung des Themas fehlt im Rahmen dieses Buches der Raum. G. Fr. Klenk S.J.

Erasmus und die öffentliche Meinung. Von Karl August Meißinger. (39 S.) Bad Wörishofen, Drei-Säulen-Verlag. Kart. DM 1.50.

Ein kurzer Abriß mit den wichtigsten Daten aus dem Leben des Erasmus, die dann unter dem besonderen Gesichtswinkel der erasmischen Kunst, die öffentliche Meinung Europas zu lenken, betrachtet werden. Erasmus hatte „eine ganz bestimmte Vorstellung von einem künftigen Publikum, das er anrufen wollte ... Eben dieses Publikum erwies sich ihm nun plötzlich als existent." Mehr noch: durch das „neue Instrument der Presse" hat Erasmus es „erst in voller Wirklichkeit" geschaffen. Es ist die res publica litteraria, die Gemeinschaft der Gebildeten. Diese Rupublik der klassisch Gebildeten hat Erasmus durch seine Druckschriften und Briefe gegen das mobilisiert, was er Barbarei und Unwissenheit nannte. Er verfügt dabei bereits über eine breite Skala der Färbung: Witz, Ironie, Humor, Spott und beißenden Hohn bis zur Beschimpfung. Die volle propagandistische Möglichkeit der Presse hat aber erst Luther ausgenützt, der das Land mit Flugschriften überschüttete, die in der Volkssprache abgefaßt waren und in einer genial bildhaften, aber oft auch derben und rohen Weise die eigene Ansicht priesen und den Gegner vernichteten. Die bäurisch kräftige Beredsamkeit des Wittenberger Augustiner-Eremiten hat die geistvollen antiken Witz-, Spott- und Weisheitssprüche des niederländischen Augustinerchorherrn übertrumpft. Bis ins Gebiet der Politik hinein hat die Feder des Erasmus und später jene Luthers gewirkt. Es ist die erste glänzende Ausnutzung der Werbemacht der Druckerpresse. Die Folgen waren ungeheuer.

G. Fr. Klenk S.J.

Jakob Fugger. Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance. Von Götz Freiherr von Pölnitz. (662 S.) Tübingen 1949, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Kart. DM 16.—.

Obwohl die Kaufmannsherrlichkeit des Hauses Fugger längst erloschen ist, ist der Name Fugger im Bewußtsein der Deutschen, vorab in schwäbischen Landen, noch lebendig. In vorliegendem Werk wird der eigentliche Schöpfer der fuggerschen Handels- und Kapitalmacht in einer ausgezeichneten, durch besondere Forschungen ermöglichten Darstellung vor Augen geführt. Wie groß dieser Mann war, ersieht man daraus, daß der Ver-

fasser den Buchtitel entfalten konnte in: Kaiser, Kirche und Kapital zur Zeit der oberdeutschen Renaissance. In der Tat, was hier geboten wird, ist keine bloße Biographie. Die Lebensgeschichte Fuggers ist zugleich deutsche und europäische Geschichte. Nicht nur, weil Jakobs Schaffen ins Gewebe seines Jahrhunderts verflochten ist, sondern weil er selber gewaltige geschichtliche Kräfte entbunden und gelenkt hat.

Weltanschaulich ein Sohn des Mittelalters, ist er in seiner praktischen Lebensauffassung der „neuen Zeit" verschrieben. Er trägt als Kaufmann viel dazu bei, das aufzulösen, was er als Christ und Bürger retten möchte. Seine Finanz- und Handelspraktiken sind revolutionär und verraten in dem Augsburger Bürgersohn eine Kühnheit und Nüchternheit des Planens, das in der überlieferten, gebundenen Wirtschaftsordnung des Mittelalters keinen Platz mehr fand. Kein Wunder, daß sich so viele gegen ihn verschworen und ihm jeden Schritt vorwärts streitig machten.

Eigenartig und einzigartig ist das Verhältnis des schwäbischen Handelsherrn zum Hause Habsburg. Nicht nur Jakob, sondern auch Maximilian I. zeigen sich hier in einem neuen Licht — für beide nicht immer schmeichelhaft. Die königliche Selbstverständlichkeit, mit welcher der eine die Existenz bürgerlicher Kaufmannsfamilien seinen häufig geradezu phantastischen politischen Plänen opfert, berührt ebenso unangenehm wie die kaltblütigen Berechnungen des andern, die auf den Ausschluß seiner Mitbewerber auf dem Metallmarkt abzielen. Ein dunkles Kapitel ist auch die Tätigkeit der Fuggerfaktoreien als Bank im Ablaßhandel. Freilich trifft hier die Hauptverantwortung nicht den Laien und Finanzmann, sondern seine kurialen und kirchlichen Auftraggeber.

Bisweilen werden die Finanzaktionen Jakobs zu summarisch geschildert, so daß ihre konkreten Hintergründe und Auswirkungen nicht einsichtig werden. — Im ganzen wohl das gründlichste Werk über den Fürsten unter den oberdeutschen Handelsgeschlechtern. G. F. Klenk S.J.

Stephanus heute. Karl Leisner, Priester und Opfer. Von P. Otto Pies S.J. Kevelaer 1950, Verlag Butzon und Bercker. (205 S.) Leinen DM 5.50.

Karl Leisner ist der Neupriester des Konzentrationslagers Dachau. Ein strahlend fröhlicher Mensch, der schwerkrank in Schutzhaft genommen wurde und unter den Augen der Wachmannschaft heimlich die Priesterweihe empfing. Das Primizopfer im Lager war die einzige Messe seines Lebens.

Wie in kaum einem anderen Werk dieser Art ist hier gezeigt, wie die Gnade als lebendige Macht und Wirklichkeit ein Herz erfüllt und formt und wie Gottes Ruf auch durch Qual und Dunkelheit führt. Die Treue dieses hochherzigen gottsuchenden Menschen muß sich bewähren in Einsamkeit und Ausgestoßensein. Immer wieder an dem Gebetswort „Credidi caritati" sich aufrichtend reift dieses Leben in starker Liebe heran bis zum aufrichtigen Gebet für seine Feinde.

In der Darstellung der stets neuen Wahl Gottes auf dem Wege zum Priestertum liegt die Stärke dieses Werkes. Das eigene Erleben des Verfassers gibt den Worten Echtheit und Wärme, so daß das Buch, ohne das Lob hoher stilistischer Vollendung zu beanspruchen, eine geschlossene, zeitnahe Lebenszeichnung bietet.

H. J. Morawietz S.J.

Romane

25 Uhr. Roman. Von Constantin Virgil Gheorghiu. (504 S.) Stuttgart 1950, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 11.50.

Früher, als es noch keine komplizierten Apparate gab, nahmen U-Bootfahrer weiße Häschen mit. War das U-Boot unter Wasser, starben die weißen Häschen in dem Augenblick, da die Luft begann stickig zu werden. „Dann wußten die Matrosen, daß sie nur noch fünf oder sechs Stunden zu leben hatten" (S. 158). Die Häschen sind gestorben, wir haben noch ein paar Stunden zu leben, dann geht der zivilisierten Welt die Luft zum Leben aus. Das ist ungefähr der Sinn dieses erschütternden Buches, das 13 Jahre Leben in den Arbeitslagern des Krieges, wie es der Bauer Johann Moritz aus Fantana in Rumänien erlebt, uns schildert. Die Lager sind verschieden, rumänische, ungarische, deutsche, russische, amerikanische, aber der Stacheldraht ist überall gleich, und überall ist der Mensch als Mensch nichts mehr wert, ist „Untertan" geworden — und die die sich noch Herren nennen, sind die Sklaven ihrer Maschinen und Karteien geworden. Trajan Karuga, der Dichter mit dem gleichen Schicksal wie Johann Moritz, erkennt es, und da sein Kampf dagegen aussichtslos erscheint, läßt er sich von den polnischen Wachtposten eines amerikanischen Lagers zusammenschießen.

Es ist wohl das hoffnungsloseste Buch, das nach dem Krieg geschrieben wurde. Viel hoffnungsloser als alle Romane Hemingways. So erschütternd Gheorghiu das wahre Gesicht unserer Zeit offenbart — wir wollen und können ihm nicht recht geben. Wir glauben trotz allem noch an die sich erneuernde Kraft der Menschenseele und an eine göttliche Vorsehung.

Das Buch ist eine Warnung. Wir wollen „25 Uhr" so sehen als die Stunde nach 12, die aussieht wie die Stunde des Verlorenseins, die aber die Möglichkeit birgt, Stunde eines Anfangs zu sein. Nur wenn aus dieser Anklage bei uns ehrliche Selbstbesinnung wird und neuer Anfang, hat dieses Buch eine Aufgabe. Sonst wäre es ein Buch für Selbstmörder. G. Wolf S.J.

Der Neue Don Quijote. Roman. Von G. K. Chesterton. (246 S.) Donauwörth, Verlag Cassianeum. DM 14.60.

Chesterton braucht keine Empfehlung. Am wenigsten dieses Buch, in dessen Mittelpunkt Herne, der Bibliothekar von Seawood steht. Es ist der einzige, der keine Maske trägt in einer Welt der Konvention und des leeren Scheines. Es würde sicher nicht schaden, wenn man dieses Buch den beiden Sozialpartnern vor Streiks und Kämpfen in die Hand drückte. Denn in dieser scheinbar unmöglich verworrenen Handlung versteht es Chesterton meisterhaft, „lachend die Wahrheit zu sagen". G. Wolf S.J.

Julian der Erleuchtete. Historischer Roman von Wolfgang Cordan. (560 S.) Tübingen 1950, Heliopolis-Verlag.

Schon der Titel zeigt den inneren Gehalt des Buches an. Kaiser Julian, den die Christen den Abtrünnigen nannten, erscheint als der Herrscher, der in seiner Jugend mit knapper Not mehrmals dem Mordstahl argwöhnischer Verwandten entging, der sich in seiner Verbannung den heidnischen Lehren näherte und von ihnen eine reinere Gottesauffassung und Gottesverehrung erlernte, die er dann als Kaiser durchzusetzen suchte. Sein früher Tod auf dem Schlachtfeld brachte ihn um den Sieg und die Welt um eine höhere Geistigkeit. Zweifellos kennt der Verfasser die antiken Quellen gut. Er weiß um die vielfältigen Macht- und Gedankenkämpfe der nachkonstantinischen Zeit. Aber es wird schon von der ersten Seite an deutlich, daß die Christen als Menschen niedrig gesinnt, die verfolgten heidnischen Philosophen und Religionsdiener von adeliger Art waren. Von wahrer Frömmigkeit, von heiliger Lebenshaltung, von tiefen theologischen Erkenntnissen der Christen eines Jahrhunderts, das doch so große Kirchenlehrer wie Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. a. kannte, vernimmt man nichts. Zu dieser äußersten Einseitigkeit und Geschichtsfälschung tritt hinzu, daß Cordan das Irrationale und Blutige der heidnischen Mysterien und des Mithraskultes ganz übersieht und nur die „Erleuchtung" kennt. Es wundert denn auch durchaus nicht, daß zum Beispiel das unnatürliche Laster der Knabenliebe als ein vornehmer Körperkult der Erleuchteten und Gebildeten erscheint.

Diese Entstellungen der Geschichte sind so handgreiflich, daß selbst die Nennung dieses Buches in dieser Zeitschrift als unnötig beurteilt werden könnte. Dennoch legt ein solches Buch die ernste Frage vor, woher eine solche Auffassung kommt und welche geistige Welt dahintersteht. Es ist ein im Grund atheistischer Humanismus, den wir offenbar als in unserer Zeit noch wirksam erkennen müssen. Die göttliche Natur des Geistesmenschen, der weder von Sünde noch Erlösung weiß und die plotinischen Gedanken erneuern möchte, hat noch ihre Gemeinde. Es scheint, als ob es Kreise gebe, die auf der Flucht vor den Grausamkeiten der uns umgebenden Wirklichkeit ihre Zuflucht in diesem, wie sie meinen, geläuterten Humanismus suchen. Eine halbe Wissenschaft bemüht sich, ihn in dem Reich der Hellenen festzustellen. „Um die Wiederherstellung der Kontinuität der europäischen Kultur zu ringen" (S. 549) ist zwar ein edles Unterfangen, aber auf diese Weise wird es nicht gelingen, auch nicht im kommenden Weltalter des Wassermanns, das der Verfasser am Schluß seines Nachwortes beschwört. H. Becher S.J.

Psychologie

Hygiene des Seelenlebens. Von Karl P. Thöma. (173 S.) Gelnhausen-Gettenbach, Lebensweiser-Verlag.

Das Buch wünscht eine Führung zu „Frieden, Freiheit und Freude" zu sein. Es stellt eine Besinnung dar auf Dinge, die im Alltag leicht zu kurz kommen, aber für die Zeiten der Not wichtig sind. Was ist der Mensch; Von der Pflege der Freude, Liebe und Pflicht; Hoffnung und Glaube; Wunsch und Wille; Schicksalsmächte und Schicksalswende; Von der Sünde und den sittlichen Grundsätzen — das sind Themen, mit denen sich das Büchlein befaßt. In der „Hygiene des Gedankenlebens" sieht der Verfasser eine besonders bedeutsame Grundlage des rechten Lebens. Mit vollem Recht, sind doch die Einfälle, die hin und herhuschenden Gedanken des Tages von der größten Bedeutung für Wachstum und Gesinnung des Menschen. Es ist wohl ein gutes Zeichen der Zeit, daß ein Arzt Themen der genannten Art anschlägt — offensichtlich aus dem guten Wunsch, mehr zu sein als Handlanger der leiblichen Gesundheit. H. Thurn S.J.

Intelligenz und Charakter. Theorie und Praxis der Persönlichkeitserfassung. Von Wolfram Kurth. (202 S.) Stuttgart, H. E. Günther-Verlag.

Das Buch, das mit reichem Bildmaterial und anschaulichen Karten, Rubriken, Übersichten usf. versehen ist, unterrichtet in gediegener, zuverlässiger Weise über die Voraussetzungen und Arten der Intelligenz, deren Ausdruck, Grad und Meßbarkeit, schließlich über die Methoden ihrer Prüfung, die Tests. Der Charakter wird zunächst in seinem Wesen geklärt, dann folgen Ausführungen über das Thema „Charakter und Anlage" sowie „Charakter und Lebensalter". Die Beziehungen des Charakters zum Körperbau werden mittels der bekannten Typologien zur Darstellung gebracht. Weitere Gesichtspunkte sind: Charakter und Geschlecht, Ch. und Rasse, Ch. und Temperament, Ch. und Trieb, Ch. und Wille usf.

In einem speziellen praktischen Teil werden die Testverfahren dargestellt und erläutert. Die Übersicht ist recht klar. Das Buch eignet sich vorzüglich für Lehrer und Erzieher, die eine Anleitung zur rechten Erfassung der Intelligenz und des Charakters ihrer Anbefohlenen benötigen.

H. Thurn S.J.

Die Erlebnisbedeutung der Phantasie. Von August Vetter. (142 S.) Stuttgart, Ernst Klett-Verlag.

Die Arbeit entstand aus charakterkundlicher Begutachtungsarbeit. Nach einer Analyse der Phantasie als Bilderlebnis, dem Aufweis des engen Zusammenhangs von Gefühl und „Bild" (der „Spiegelung des Gefühls" im Anschaulichen des Bildes) behandelt der Verfasser die Phantasie als Gestaltungskraft. Der Einfluß von L. Klages ist allenthalben spürbar. Erfreulich, daß Klages' Erkenntnisse in den Zusammenhang mit der Wesenserkenntnis und Werterfahrnis gestellt und in Beziehung zum Willen gesetzt werden. Auch die Aufstellung eines Gemüts- oder Seelengrundes als metaphysischen Ortes von Bildkraft und Gefühl ist wertvoll. Der im Schlußabschnitt des Buches versuchte Vergleich von Phantasie und Traum bringt Neues. Leider werden Deutungen der „Tiefenpsychologie", wie etwa Bilder eines „kollektiven Unbewußten" als Tatsachen hingenommen und erklärt, wiewohl deren Existenz noch zu erweisen wäre. Handelt es sich doch nicht um Tatsachen, sondern deren Deutungen, da Gemeinsamkeiten der Phantasie durch seelische Richtungen und Erfahrungen hinreichend geklärt werden können.

H. Thurn S.J.

Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. Von Wilhelm Hansen. (503 S.) München, Kösel-Verlag. Geb. DM 16.—.

Eine gründliche und zuverlässige Darstellung der Entwicklung des Kindes. Das Spiel, die Gestaltung, die Entwicklung der Sprache und des sozialen Erlebens, das sittliche Streben gelangen für die Frühphase und Hauptphase zur Darstellung. Der Verfasser hat sich keiner Schule verschrieben, vielmehr eifrig gesammelt, was die vergangenen Jahrzehnte über die Kinderpsychologie erarbeitet haben. Ein Buch, das auch für die Psychotherapie des Kindes viel bedeutet. Die heute üblichen Zeichentests unterscheiden zu wenig die Entwicklungsphasen, wenn sie bei kindlichen Konflikten etwa als Selbstdarstellung herangezogen werden. Wer kindliche Zeichnungen therapeutisch auswerten will, bedarf Einsicht in die Entwicklungspsychologie, wie sie von Hansen in diesem Buch vorgelegt wird. H. Thurn S.J.

Christentum und Demokratie

Christentum und Demokratie. Von Jacques Maritain. Deutsch von Franz Schmal. (78 S.) Augsburg, Johann Wilhelm Naumann. Kart. DM 3.90.

Es handelt sich um Vorträge, die Maritain 1943, also während des Krieges, in Amerika gehalten hat. Er behandelt in neun Themen die geistig-sittlich-politische Krise der jüngsten Zeit und die Wege zu ihrer Überwindung. Das Grundmotiv ist der Bezug der politischen Demokratie zum Evangelium Christi. Die echte Demokratie ist es, die nach Maritain eigentlich einzig im Vollsinne der in den Evangelien ausgesprochenen Auffassung vom Menschen und seiner Würde entspricht. So sehr es einerseits richtig ist: „für das politische Leben und für die Lösung der Kulturkrise ist es in gar keiner Weise von Wichtigkeit, die Behauptung aufzustellen, das Christentum sei mit der Demokratie unzertrennbar verknüpft, der christliche Glaube verpflichte jeden Gläubigen Demokrat zu sein", so wahr ist es anderseits, „daß die Demokratie untrennbar mit dem Christentum verknüpft ist und daß der demokratische Lebenstrieb in der Menschheitsgeschichte als eine weltliche Ausdrucksform des christlichen Geistes emporgewachsen ist".

Wir möchten den Ausführungen Maritains weitgehend zustimmen, glauben aber auf eine Grenze der Demokratie hinweisen zu müssen, die der Verfasser nicht hinreichend erkannt hat. Es scheint uns fraglich, ob das Christentum, selbst wenn man es nicht als „Weg zum ewigen Leben", sondern „als Sammlung des sozialen und politischen Lebens" nimmt, seine hohe Wertschätzung von Persönlichkeit und Menschenwürde so vorzugsweise in der Volldemokratie westlicher Prägung verwirklicht finde. Die Demokratie schwebt ja nicht im freien Raum, sondern ist die Demokratie des uns geschichtlich konkret gegebenen Menschen. Wird im Königtum und verwandten Regierungsformen die politische Entscheidung des Einzelbürgers von oben eingeschränkt, so in den Demokratien durch jene anonymen Kräfte, welche die öffentliche Meinung bilden, Presse, Rundfunk usw. Erstaunlich ist hier das Beispiel der amerikanischen Demokratie in ihrem Urteil über Kommunismus und Sowjetrußland vor dem zweiten Weltkrieg, während des Krieges und heute. Die anonymen Mächte, die die politischen und kulturellen Gewissen modeln, wie es gerade ihrem Interesse entspricht, sind dem Geiste des Evangeliums nicht weniger zuwider als totalitäre Diktaturen. G. F. Klenk S. J.

Aufgang Europas

Zu Friedrich Heers gleichnamigem Buch

Von FRIEDRICH KEMPF S. J.

Die Menschen von heute sind gegenüber der Geschichte recht anspruchsvoll geworden. Ganz zu schweigen von der behaglichen, weltfremden Liebe des Antiquars, die man heute nur noch schrulligen Originalen erlaubt, ist auch die hochgezüchtete Geistigkeit des Historismus problematisch geworden. Dieses ehrfürchtige Sichversenken in Zeiten und Menschen von ehedem, dieses selbstvergessene Hinstarren, bis die Zeit im Betrachtenden gleichsam zu leben, zu sprechen und zu handeln beginnt, genügt nicht mehr. Ist denn die Geschichte nur ein Fließen, ein Auf- und Untergang nie wiederholbarer Stunden und einmaliger Persönlichkeiten oder gibt es in ihr nicht auch etwas Festes und Ruhendes? Der einzelne Mensch steht doch in einer bestimmten Umwelt, die wiederum nur den Teil eines Umfassenderen, einer Kulturwelt bildet. Die einzelnen Kulturkreise sind aber jeweils vom Menschen geschaffen worden, von jenem sich letztlich gleichbleibenden Körper-Geistwesen, das durch die Jahrtausende hindurch stets von neuem dieselben Fragen zu lösen hat. Das also macht das eigentliche Problem der Geschichte aus: daß sich in ihr immer wieder derselbe Mensch verwirklicht und doch jeweils in neuer, einmaliger Weise. Daher verlangt man heute von einem Historiker nicht nur zuverlässigen Tatsachenbericht, nicht nur nachfühlendes Erfassen der individuellen Kräfte einer Zeit oder einer Persönlichkeit, nein, in der Zeichnung des Historischen soll das Metahistorische aufscheinen, das Beharrende, Überindividuelle, ewig Menschliche.

Vielleicht ist das der Grund, warum der junge katholische Historiker Friedrich Heer in steigendem Maß die Aufmerksamkeit auf sich zieht.[1] Der Rahmen seines Werkes ist an sich nicht weit gespannt. Genau genommen, handelt es sich nur um einen geistesgeschichtlichen Beitrag zum 12. Jahrhundert, zusammengesetzt aus Einzelanalysen von geistig-religiösen, sozialen, politischen Bewegungen und von der Geisteshaltung einiger bedeutender Männer. Aber diese Analysen dringen zu einer solchen Tiefe vor, daß sie über das Zeitbedingte hinaus auf jene Schicht stoßen, wo der Geist des Abendlandes als solcher ertastet werden kann. Und da Heer der Ansicht ist, erst im 12. Jahrhundert habe sich der europäische Geist seinem wirklichen Wesen gemäß zu regen und zu entfalten begonnen, gab er seinem

[1] Friedrich Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Frömmigkeit, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, I: Textband (660 S.), II: Kommentarband (219 S.), Europa-Verlag Wien-Zürich 1949.

Buch den stolzen Obertitel „Aufgang Europas". Kein Wunder, daß das Werk weit über die Fachkreise hinaus Interesse weckt; verspricht es doch, wichtige Aufschlüsse zum Verständnis unsrer europäischen Kultur zu geben. Es soll im Folgenden versucht werden, aus Heers Buch die wesentlichen Aussagen über das Abendland herauszuheben und zur Diskussion zu stellen. Freilich wird damit dem Werk irgendwie Gewalt angetan. Während Heer immer wieder um das Problem des 12. Jahrhunderts kreist und ihm durch unermüdliches, meisterhaftes Befragen eine Fülle wichtigster Aussagen entlockt, wird hier der Schwerpunkt einseitig zum Metahistorischen verschoben und so eigentlich das Schönste und Wertvollste geopfert. Anderseits dürfte jedoch diese Überschau vielen Lesern als erste Einführung willkommen sein.

I.

Das 12. Jahrhundert ist nach Heer ein entscheidender Wendepunkt der abendländischen Geschichte, eine Zeit des Kampfes zwischen einer alten und einer neuen Welt. Auf eine abstrakte Formel gebracht, geht es um die europäische Geistesfreiheit, die sich gegen die allzu stark gebundene Weltanschauung karolingisch-ottonischer Herkunft durchsetzt. Auf der neuen, im 12. Jahrhundert grundgelegten Ordnung beruht die ganze folgende Geschichte Europas bis in unsere Zeit hinein. Daher verstehen wir auch die Menschen des 12. Säkulums und ihre Probleme viel besser als die der vorhergehenden Epoche.

Tatsächlich hat das Abendland, seitdem es unter Karl dem Großen seine erste Form gefunden hatte, bis in das 11.—12. Jahrhundert hinein in einer merkwürdigen, uns modernen Menschen schwer zugänglichen Welt gelebt. „Natur und Mensch bilden eine Realität, eine Wirklichkeitssphäre, in der nicht zwischen Natur und Übernatur, weltlich und geistlich, materiell und geistig geschieden wird" (S. 23). Heer nennt sie die Welt der politischen Religiosität. In ihrem Mittelpunkt steht Christus, der König, der mächtige Himmelsherr, der den Kampf gegen die teuflichen Gewalten siegreich ausficht. Und alle Geschöpfe nehmen an diesem Kampf teil: die Engel und Heiligen im Himmel wie die Menschen auf Erden, soweit sie zum Reich gehören; die mit heiligem Chrisam gesalbten Könige, die Priester, Mönche und Laien, sie alle helfen bei der Verteidigung und der Ausbreitung des Gottesreiches mit. Daher gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt; sie sind nur zwei Seiten derselben Wirklichkeit. Daher gewinnt die religiöse Bindung an Gott einen politisch-rechtlichen Charakter. Fides wird vorwiegend als Treue verstanden, gratia als Huld, Erlösung als Befreiung vom Rechtsanspruch des Teufels, Sünde als Auflehnung des Vasallen gegen den obersten Lehnsherrn und seine Ordnung. Und zwar nehmen alle diese Begriffe eine spezifisch mittelalterliche Färbung an, da in sie sowohl adelig-feudale Vorstellungen wie auch das nüch-

tern rechnende do-ut-des-Denken des Bauern und ein primitives Sicherungsbedürfnis gegenüber dem Deus tremendus eingeflossen sind. Desgleichen wandelt das germanisch-romanische Recht die hierarchische Verfassung der Kirche um und gliedert durch das Eigenkirchenwesen und die Laieninvestitur die Priester der Niederkirchen sowie die Äbte und Bischöfe in den religiös-politischen Reichsorganismus ein. Diese eigenartige Welt, in der die verschiedensten Lebensenergien in einer noch unentwickelten, lebendigen Einheit friedlich nebeneinander schlummern, konnte nicht durch klare Begriffe, sondern nur durch Symbole und durch ehrfürchtiges Beschreiben der eigenen Zuständlichkeit ausgedrückt werden. Für vorwärtsdringende wissenschaftliche Forschung war da kein Platz, sondern nur für überlieferungstreues und symbolistisches Denken. Die Worte, deren man sich bediente, besaßen mehrere Sinngehalte zugleich, waren also gleichsam selbst Symbole. „Reich" besagte himmlisches und irdisches Reich, „Treue" band an den weltlichen wie an den göttlichen König, „Kirche" umfaßte regnum und sacerdotium.

Diese politisch-religiöse Welt karolingisch-ottonischen Stils begann im 11. Jahrhundert zu wanken. Ein deutliches Symptom der Auflösung war es schon, daß Dialektiker und Antidialektiker in einen erbitterten Streit über das Verhältnis von Glaube und Vernunft gerieten und daß der Dialektiker Berengar von Tours den Zentralpunkt der sakramental-politischen Welt, das Geheimnis der heiligen Eucharistie, durch seine häretische, rein spirituelle, symbolische Lehre von der eucharistischen Gegenwart des Herrn angriff. Aber den eigentlichen Durchbruch vollzogen die kirchlichen Reformer des Investiturstreits. Dadurch, daß sie die kirchlich-geistlichen Einrichtungen aus der zu starken Verflechtung mit dem politisch-sozialen Leben herauslösen wollten, sagten sie praktisch der alten Welt den Kampf an. Dabei scheuten sie vor keiner Konsequenz zurück, nicht einmal vor der sakrosankten Würde des gesalbten Königs. Ihrer Ansicht nach blieb der Herrscher trotz der Salbung ein Laie und unterlag daher bei Verstößen gegen die göttliche Ordnung der Straf- und Absetzungsgewalt des Papstes. Daher wurden alte Zentralbegriffe, wie Reich, Treue, ecclesia universalis, die bisher wegen des Ineinander der Lebensgebiete eine zugleich religiös-spirituelle und politisch-irdische Bedeutung besessen hatten, auf das religiöse Element allein zurückgeführt, spiritualisiert, vereinseitigt und, da der Papst das Haupt der geistlichen Gemeinschaft ist, auf ihn bezogen. Das führte notwendig zu weiteren Folgerungen. Das Königtum, im sakralen Raum seiner früheren Würde und Freizügigkeit weitgehend beraubt, besann sich auf seine weltlichen Grundlagen. Man grenzte die staatlichen und die kirchlichen Rechte genauer ab. Die Trennung von Priestern und Laien, von regnum und sacerdotium, von Papsttum und Kaisertum bahnte sich an. Aber der Investiturstreit war nur der stärkste, sichtbarste Ausdruck der tiefer liegenden Wandlung, wie sie schon vorher etwa mit Berengar von Tours offenbar geworden war. Die alte Welt als Ganzes war fraglich geworden.

Die Krise, in die das Abendland während des 11. Jahrhunderts eingetreten war, sollte das 12. endgültig austragen. Auf allen Fronten entbrannte damals der Kampf zwischen den zwei Welten. Er war unvermeidbar. Zu tief wurzelten die Vorstellungen und Einrichtungen der politisch-religiösen Welt in der mittelalterlichen Gemeinschaft, als daß eine so gründliche Wandlung ohne Erschütterung hätte vor sich gehen können. Vor allem war ihnen das deutsche Volk wesentlich verhaftet, das Volk der Bauern und des feudalen Adels, das Volk des Heiligen Reiches und der Ostmission. Aus Deutschland sollte daher auch der leidenschaftlichste Verteidiger der alten Welt kommen, der Stauferkaiser Friedrich Barbarossa. Unter ihm erreichte die Auseinandersetzung des 12. Jahrhunderts ihren Höhepunkt und ihren Abschluß. Sie endete notwendig mit dem Sieg der neuen Auffassungen. Denn die neue, im 11. Jahrhundert entfesselte Bewegung ließ sich nicht mehr aufhalten. Sie wuchs stetig, verbreitete sich und wandelte allmählich alle Lebensgebiete um. Was das 12. Jahrhundert an Neuem geschaffen, sollte die Grundlage des künftigen Europa werden. Die Arbeit ist in Frankreich und zum Teil in Italien geleistet worden. Schon damals ist Deutschland die Führung des Abendlandes langsam entglitten.

Bei der Beschreibung der neuen, sich gerade bildenden Welt beginnt man am besten mit der Wandlung der religiösen Vorstellungen. Das Christusbild wird ein anderes. Gegenüber der hoch thronenden göttlichen Majestät, die den Getreuen Schutz und Lohn, den Rebellen die Rache verheißt, hält man sich jetzt mehr an die Menschheit des Herrn, an den gütigen, liebenden, armen, barmherzigen, leidenden und gekreuzigten Heiland. Anstatt der objektiven Rechts- und Gemeinschaftsordnung des gottgesetzten Kosmos, die vorher die religiöse Bindung bestimmt hat, kommt jetzt ein subjektives Verhalten zu Jesus, dem gütigen Seelenfreund, auf. Der seelische Innenraum öffnet sich; es erwacht das Bewußtsein von der Würde des Einzelmenschen, von seiner Gottesebenbildlichkeit, von seiner im Heiligen Geist gründenden Freiheit, von dem Gewissen und der inneren Gesinnung als der Quelle der Sünde und der Heiligkeit. Das zu einem stärkeren Selbstbewußtsein gelangte Individuum schafft sich nun eine neue wissenschaftliche Methode in der Theologie und in der Kanonistik. Ausgangspunkt des Denkens ist nicht mehr die ehrfürchtig hingenommene Tradition, sondern der methodische Zweifel. Man rückt ihm mit Begriffen und Unterscheidungen zu Leibe, die aus der Philosophie gewonnen sind. So entsteht die Scholastik. Durch sie vollzieht die kirchliche Wissenschaft die grundsätzliche Wende zu einer vorwiegend anthropozentrischen Haltung: Die menschliche Vernunft, freilich immer noch vom Glauben erleuchtet, rückt in den Mittelpunkt. Der Kampf gegen die frühmittelalterliche Welt erschließt ferner ein ganz neues Verhältnis zur Antike. Da man die heilige antiquitas als das leuchtende Vorbild ansieht, nach dem die alte verdorbene Welt erneuert werden soll, wird die Antike zur Hilfsmacht. „Renaissancen“ hat es schon vorher gegeben; sie sind jedoch über den Bereich des Formalen kaum hin-

ausgekommen. Diesmal aber springt der Funke über, es geschieht eine erste wirkliche Begegnung mit dem Geist der Antike. Nicht das 14., sondern das 12. Jahrhundert hat den christlichen Humanismus des Abendlandes erzeugt.

Eine derart grundlegende Wandlung muß sich natürlich auch auf soziologischem Gebiet abzeichnen. Sowohl beim Adel wie beim Bürgertum wird sie sichtbar. Schon während des 10.—11. Jahrhunderts hatte sich im französischen Adel die Gestalt des christlichen Ritters zu formen begonnen und war mit dem ersten Kreuzzug zum Abschluß gekommen. Es ging auch hier um einen Verselbständigungsprozeß: Dadurch, daß der christliche Ritter Aufgaben übernahm, die eigentlich dem König innerhalb der alten Welt zukamen, stellte er sich irgendwie außerhalb des politisch-religiösen Reichsverbandes. Aber er war noch ganz und gar in die Kirche eingegliedert. Das sollte im 12. Jahrhundert anders werden. Das Rittertum befreite sich auch von der kirchlichen Bindung und entwickelte sich zur höfischen Gesellschaft der Minnesangskultur, zum humanistisch verfeinerten Neuadel. Auch das Bürgertum fand in dieser Zeit seinen eigenen Lebensstil. Die Stadt stand ja an sich schon außerhalb der feudal-agrarischen Welt und damit auch außerhalb der politisch-religiösen Einheitskultur, die nun einmal im Abendland mit dem Feudalismus eng zusammenhing. Sobald daher die Städte zu größerer Entfaltung kamen, begann der Kampf gegen das Feudalrecht und die Ausbildung einer eigenen Lebensweise. Das führte im nördlicheren Italien sowie in Süd- und Mittelfrankreich — in den Städten Deutschlands herrschte noch die Landkultur vor — zu einer spezifisch bürgerlichen Kultur. Sie wird von einer neuen, profanen Geistigkeit getragen, von einem Geist des Rechnens, des nüchternen Paktierens, des juristischen und realpolitischen Denkens. Es geht nicht mehr um die feudale, hierarchisch abgestufte justitia, sondern um die horizontal gegliederte aequitas, nicht mehr um das Ideal des für Gott streitenden Kriegers, sondern um den Menschen der humanitas, civilitas, prudentia, eloquentia. Diese neuen Ideale zeigen schon an, wie eng das neue Bürgertum mit dem neuen Humanismus und der neuen scholastischen Wissenschaft zusammenhängt.

Schließlich noch ein Wort über die Häresien, die große Not des 12. Jahrhunderts. Sie konnten nicht ausbleiben. Es war ja alles fraglich geworden: das alte feudale Weltbild, die sakrale Ordnung, die das niedere Volk nie recht verstanden und nur zu oft materiell-magisch ausgedeutet hatte, der Reichtum und Glanz des feudalen Hochklerus in seinem schreienden Gegensatz zu der Armut, die sich vor allem in den wachsenden Städten drückend bemerkbar machte und eine gärende Unzufriedenheit erzeugte. Der neue Spiritualismus, der dem Individuum die Freiheit und Würde sicherte, mußte sich verheerend auswirken, sobald er die ungeschützten Massen erfaßte. Wie schleichendes Gift breiteten sich geheime Sekten aus. Die Sakramente und das heilige Opfer, das Priestertum und die kirchliche Hierarchie ablehnend, predigten sie als die wahren Träger der Geistkirche die reine evan-

gelische Armut. Diese Häresien sind seitdem nicht mehr aus dem Abendland gewichen und sollten später unter Luther seine religiöse Einheit zerreißen.

Damit wäre die geistige Situation des 12. Jahrhunderts, soweit sie Heer beschreibt, in den Hauptlinien umrissen. Die Skizze ist reichlich grob ausgefallen. Denn der Kampf zwischen den beiden Welten vollzog sich ja nicht in der reinlichen Scheidung, wie sie hier dargestellt worden ist, sondern in vielfachen Überschneidungen, Schattierungen und Kompromissen. Das 12. Jahrhundert trägt als typische Übergangszeit ein Doppelgesicht, es steht im Zwielicht. Gerade das macht es so schwierig, die damals lebenden Menschen und ihre Schöpfungen immer klar zu bestimmen. Heer hat diese Aufgabe von neuem angegriffen. Der Hauptwert seines Buches besteht in Einzelanalysen, in denen das von uns vernachlässigte individuelle Moment zu seinem vollen Recht kommt. Im Verständnis des 12. Jahrhunderts ist Heer ein großes Stück weiter gekommen. Es gelang ihm, weil er fast alle Gebiete des Lebens herangezogen hat — eine bisher unerreichte Leistung — und weil er die Fülle der Einzelentwicklungen, die zum Teil schon andere Forscher herausgearbeitet hatten, in einen tiefer liegenden Zusammenhang, eben in den Kampf zwischen der alten und der neuen Welt, mit feinem soziologischen und geistesgeschichtlichen Gespür eingeordnet hat. Auf's Ganze gesehen, ist das Werk ein großartiger Wurf, unbeschadet mancher Einzelheiten, die der Berichtigung bedürfen, aber hier nicht erörtert werden können.

II.

Was ist aber nun letztlich während des 12. Jahrhunderts im Abendland vor sich gegangen? Heer antwortet darauf: Der Aufgang Europas hat sich vollzogen; denn damals ist zum erstenmal das Wesen Europas voll sichtbar geworden. Das Wesensmerkmal Europas ist nämlich das in polaren Spannungen sich auseinandersetzende Leben, „der Agon", wie Heer sagt, „das politische, religiöse, geistig-kulturelle, soziale und wirtschaftliche Streitgespräch zwischen ebenbürtigen Partnern" (S. 15). Gegenüber den „Monologen, gehalten von den chinesischen, assyrischen, ägyptischen und anderen Gottkaisern" steht der europäische Dialog, gegenüber der dort zyklisch, ohne wirklich neues Geschehen ablaufenden Zeit hier der geschichtliche Rang jeder Stunde. „Was einmal in den Tagen des Augustus oder schon des Perikles in Erscheinung trat und historische Wirklichkeit wurde, wirkt fort, bleibt irgendwie präsent und ist befähigt, zu neuer Wirklichkeit und Wirksamkeit heraufzusteigen, wenn es die Not der späteren Stunde ruft. Hier ruht das Geheimnis der europäischen Renaissancen" (S. 15f.). Dem Okzident ist also eine stete Spannung zwischen konservativem und revolutionärem Denken eigen. „Alles, was aufscheint im historischen Raum des Abendlandes, bleibt irgendwie erhalten. Zugleich wird das Präsente stets neu in Frage gestellt" (S. 16). Die eigentliche Schärfe erhält freilich diese Spannung durch

die christliche Religion. Sie stellt immer wieder die Kulturschöpfungen „unter das Gericht des Absoluten, weil sie die Zeit gerichtet weiß durch den Anruf des lebendigen Gottes“ (S. 16).

Was ist hierzu zu sagen? Übergehen wir die Frage, was Heer unter Europa versteht und was von dem Gegensatzpaar: europäischer Dialog — außereuropäischer Monolog zu halten ist, und beschränken wir uns auf das Abendland! Hier darf man wohl ohne Bedenken zustimmen. Es ist wahr: Der abendländische Geist steht wesentlich in der unruhigen Spannung zwischen vielartigen inneren Gegensätzen. Und es ist ferner richtig, daß dieses Wesensmerkmal erst im 11.—12. Jahrhundert klar auftritt und von da ab die Geschichte des Abendlandes bestimmt. Aber eine Frage bleibt: Warum tritt dieses Wesensmerkmal so spät auf? Oder war es vorher gar nicht vorhanden? Es wäre gut gewesen, wenn Heer darauf ausdrücklich, nicht nur nebenbei geantwortet hätte. Sein Buch, das doch nicht nur für Fachleute berechnet ist, wäre damit einsichtiger geworden. Das 12. Jahrhundert ist auch für Heer nichts anderes als ein Stadium innerhalb der abendländischen Geschichte. Der abendländische Geist hat sich nicht damals, sondern im 7. bis 8. Jahrhundert mit all den Anlagen, die er später entfalten sollte, konstituiert. Hier, im Ursprung, liegt der Grund für sein dynamisches, von verschiedenen Kräften bewegtes Wesen. Es lohnt die Mühe, einen kurzen Blick dorthin zu werfen.

Der Okzident stellt ein Völkergemisch dar, das sich im Schmelztiegel der Völkerwanderungszeit allmählich in ein germanisches und ein romanisches Element geteilt hat. Beide Elemente zerfallen wiederum in die verschiedensten Völker und Stämme. Daß diese heterogene Masse zu einer kulturellen Einheit zusammenwuchs, ist vor allem den beiden geistigen Mächten, Antike und Christentum, zu verdanken. Sie waren das eigentliche Ferment, das konstituierende Prinzip des abendländischen Geistes. Die Geschichte des Abendlandes vollzog sich als stets neue Begegnung der germanisch-romanischen Völker mit Antike und Christentum. Der abendländische Geist entfaltete sich also nicht in einer, sondern in drei Dimensionen. Den unteren Kreis des Naturhaft-Organischen, des germanisch-romanischen Volkselementes durchbrechend, stieß er mit innerer Notwendigkeit in den höheren Bereich des reinen Geistes vor, um dort in ein freies Gespräch mit dem Geist der Antike zu treten, konnte aber auch dort nicht zur Ruhe kommen; denn der ihm innewohnende christliche Glaube hatte ihn in die sublime Sphäre des Heiligen Geistes erhoben. Hier sollten die wesentlichen Entscheidungen fallen; hier galt es, das letzte Opfer, das Opfer des natürlichen Selbststandes, zu bringen, um so in die eigentliche Freiheit und Wahrheit einzugehen, in den demütigen Dienst am Geheimnis der welterlösenden, verborgen wirkenden, übernatürliches Leben spendenden Gottheit. Eine so schwierige, polyphon angelegte Lebensmelodie konnte natürlich nicht ohne innere Gegensätzlichkeiten durchgeführt werden. Die drei, so verschiedenen Grundkräfte des Abendlandes mußten sich notwendig auseinandersetzen. Das ist

der Grund für den Agon, den Heer zum Wesensmerkmal des Abendlandes stempelt. Keine andere, bisher bekannte Kultur war so sehr auf den inneren Kampf ausgerichtet wie die abendländische. Ist doch bisher niemals ein Kulturkreis mit solcher Unmittelbarkeit in die dreigestufte Welt des Volksgeistes, des Universalgeistes und des Heiligen Geistes hineingestellt worden.

Warum aber kam diese Anlage nicht sofort zur vollen Entfaltung? Wie ist die politisch-religiöse Einheitskultur der karolingisch-ottonischen Epoche zu erklären? Die Geschichte einer Kultur verläuft ähnlich wie die eines einzelnen Menschen. Was wir beim Kind beobachten, das gilt auch für die erste Jugendzeit einer Kulturwelt: ein ähnliches unbewußtes Schaffen, ein ähnlicher halbwacher Zustand, in dem die verschiedenen Lebensgebiete ineinanderfließen. Mayer-Pfannholz, dem Heer für die Grundkonzeption seines Buches viel verdankt, nennt diese erste Zeit die Phase der Kohärenz, der Gebundenheit. Ihr folgt die Phase der Diastase, der Gelöstheit. Da erwacht der Geist aus seinem Dämmerzustand, besinnt sich, beginnt zu reflektieren und entdeckt so die verschiedenen Seiten seines Wesens. Das frühere Ineinander geht in ein Neben- und Gegeneinander über, doch bleiben die entstandenen Gegensätze in einer höheren Einheit verbunden. Ja, gerade in der Zeit der ersten Differenzierung bleibt noch manches von dem früheren integrierten, in einer primitiveren Einheit verharrenden Denken zurück, bis es von einer neuen Phase schärferer Gegensätzlichkeit ausgeräumt wird. In diesen zweiten Lebensabschnitt trat das Abendland im 11.—12. Jahrhundert ein. Und wenn ihm Heer den Namen „Aufgang Europas" gibt, so will er auf die entscheidende Bedeutung des damals vollzogenen Schrittes nachdrücklich hinweisen. Das Abendland kam damals zum ersten Bewußtsein seiner selbst und damit zum Austrag der in ihm liegenden Spannungen.

III.

Es gibt aber noch ein tieferes Anliegen, aus dem heraus Heer sein Buch geschrieben und mit dem Titel „Aufgang Europas" versehen hat. Er will ja nicht Historiker im Sinne des Historismus sein; der Agon des 12. Jahrhunderts fesselt ihn nicht so sehr als Problem einer längst vergangenen Zeit, sondern vor allem als Entscheidung des europäischen Menschen schlechthin. Bei dieser Haltung konnte Heer von den bitteren Erfahrungen der Hitlerzeit, die ihm, dem zart Empfindenden, seelisch besonders stark zugesetzt haben, nicht loskommen. Die quälende Frage: „Wie war es möglich?" hat ihn auch bei seinen historischen Forschungen nicht verlassen und ihn im Nachwort seines Buches zu merkwürdigen Äußerungen gedrängt.

Der totalitäre Staat Hitlers steht seiner Ansicht nach in direktem Bezug zu dem alten politisch-religiösen Reichsgedanken des Mittelalters; er läßt sich „nur aus reichischen Bezügen verstehen, — aus der Perversion, gewiß, aber auch aus der echten Nachfolge des Sacrum Imperium. Die Glaubenskräfte,

die ihm zuflossen, fließen aus sicherlich trüben, aber alten Quellen" (S. 659). Vom Reich Karls des Großen verläuft die Linie über Barbarossa (in gewisser Hinsicht auch über Gregor VII.), fürstlichen Absolutismus, Hegel, „den Hoftheologen der preußischen Staatsomnipotenz", zu Hitler. Alle diese Systeme haben versucht, Andersdenkende, „Ungläubige" durch brutale Unterdrückung zur Einordnung in das Ganze, in die Totalität zu zwingen. Das ist eben das Kreuz des Abendlandes, das Gegenkreuz, das „neben dem Kreuz Christi stand, so daß sein Glanz den verborgenen Glanz des anderen Kreuzes immer wieder zu überblenden, zu überdecken vermochte, dergestalt, daß selbst vielen Christen eine Deckung, ja eine Identität beider Kreuze möglich, ja in den christlichen Totalstaaten sogar realisiert schien" (S. 658 f). Man muß einmal mit der Verhimmelung des Heiligen Reiches des Mittelalters Schluß machen. Karl der Große, der „Erzvater des europäischen Totalstaates", hat eine verhängnisvolle Entwicklung eingeleitet, und Barbarossa hat sie dem Abendland wieder aufnötigen wollen. Hätte er gesiegt, so wäre der Okzident „in ein riesiges, christlich-germanisches Sultanat" (S. 604), „in einen zaristisch-sultanischen Zwangsstaat" (S. 619) verwandelt worden. Daher verfolgt Heer mit solcher Leidenschaft, „cum ira et studio" heißt es im Vorwort, den Kampf des 12. Jahrhunderts. Und er schließt sein Buch mit den Worten: „Es gibt keine ‚heiligen Reiche' mehr. Aus dieser Gewißheit schöpfen die Vorkämpfer der europäischen Freiheit Mut und Zuversicht in allen vergangenen Kämpfen wider jedwede Diktatur eines Totalstaates. Eine Lehre der Vergangenheit, eine Hoffnung für die Zukunft" (S. 660).

Das sind kühne, zum Widerspruch aufreizende Gedanken. Man ist versucht, den Sinn der letzten Worte umzudrehen und als Lehre der Vergangenheit und als Hoffnung für die Zukunft zu sagen: Es gibt keine heiligen Reiche mehr, ja — und deswegen kam die Diktatur des totalitären Staates! Denn nur eine nihilistische, atheistische Weltanschauung kann den Mut haben, der Macht und Willkür des Staates alle Bereiche des Lebens, auch die der Religion, der Sittlichkeit, des Gewissens, zu unterwerfen. Gerade deswegen war das Heilige Reich des Mittelalters nicht totalitär. Schon deshalb nicht, weil es wesentlich auf der Kirche aufruhte. Die Kirche hat sich niemals in ein totalitäres System einfügen lassen. Aus diesem Grunde zieht durch das ganze Mittelalter die Lehre von der prinzipiellen Scheidung der geistlichen und der weltlichen Gewalt. Weder das theokratische System Karls des Großen und der nachfolgenden Kaiser noch das hierokratische System der Päpste seit Gregor VII. haben sie angetastet. Es ging bei den Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum um eine relative, nicht um eine absolute Vorherrschaft. Die Einheitsidee des Mittelalters schloß die Freiheit nicht aus, weil der christliche Glaube alles beherrschte und durchseelte. Übrigens war der mittelalterliche Staat ein viel zu schwaches, sich organisch von unten her aufbauendes Gebilde, als daß er jemals zum Totalitarismus hätte gelangen können. Allein schon das germanische Widerstandsrecht, dessen große Bedeutung Heer sicher kennt, machte das un-

möglich. Totalitärer Staat im Mittelalter — das ist ein unglücklicher Anachronismus.

Gewiß gibt es einzelne Tatsachen, die Heer ins Feld führen kann, zum Beispiel die von Karl angeordnete Zwangsmissionierung der Sachsen, der Würzburger Reichstag 1165, wo Friedrich Barbarossa auf die Gewissensentscheidung vieler Bischöfe einen unerlaubten Druck ausgeübt hat, die von den Ordensrittern erzwungenen Bekehrungen in Livland und in Preußen, die von der Kirche geleiteten Ketzerkriege und Ketzerverfolgungen. So unheimlich diese Seiten unserer abendländischen Geschichte auch sind, so gerne wir Christen sie überschlagen, so wenig dürfen sie überraschen. Menschliche Schuld und Unvollkommenheit gehören nun einmal zur Geschichte der erlösungsbedürftigen Menschheit. Und wenn man diesen beklagenswerten Erscheinungen der mittelalterlichen Kultur auf den Grund geht, so wird man viele, je nach dem Einzelfall verschiedene Ursachen entdecken: Machtwillen und Habgier, Vorstellungen aus der germanisch-heidnischen Vergangenheit, primitive Brutalität im Denken und Handeln und andere Menschlichkeiten mehr. Mit welchem Recht legt sie Heer dem Heiligen Reich des Mittelalters zur Last? Mußte denn die Welt der politischen Religiosität notwendig zu diesen Auswüchsen führen? Keineswegs, nicht einmal zu den Formen der Ketzerverfolgungen, die uns heute mit Recht abstoßen, obwohl sich gerade hier ein an sich berechtigter Verteidigungswille gegenüber revolutionären, die Kulturwelt in ihren Grundlagen unterwühlenden Elementen auswirkte. Jedes Weltbild, auch wenn es wesentlich christlich ist, birgt Gefahren in sich und führt allzu leicht den verletzlichen Menschen in Schuld. Das gilt nicht nur für die Welt der politischen Religiosität, sondern auch und gerade für die der „europäischen Freiheit". Trotz den Schattenseiten sind beide echter, gültiger Ausdruck bestimmter Entwicklungsphasen des abendländischen Geistes.

Selbst jene Frage, die Heer wohl hauptsächlich zu seinem radikalen Nachwort veranlaßt hat, bedarf der Prüfung. Daß viele Deutsche, ja sogar ganze Volkskreise immer wieder dem faszinierenden Einfluß des „Führers" in blindem Gehorsam erlegen sind, hat man schon öfters auf eine Verkümmerung des Freiheitssinns zurückgeführt. Wie bezeichnend ist doch die Bemerkung eines Engländers, die Deutschen könnten nicht richtig frei sein, sie hätten ja nie einen ihrer Könige umgebracht! In der Tat scheint das deutsche Volk niemals zu jener Freiheit gelangt zu sein, die Italien und die westlichen Länder seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet haben. Man wird Heer zugeben dürfen, daß dieses unser Nachhinken zum Teil mit der alten Reichstradition zusammenhängt. Aber war die Reichsidee an sich der Grund? Oder trägt daran nicht unsre Schwerfälligkeit und das Überwiegen des bäuerlichen Volkselementes die Schuld? Kein Land hat Karl den Großen so schwärmerisch verehrt wie Frankreich, und zwar gerade im 12.—13. Jahrhundert, also zu der Zeit, als es die neue Welt ausformte.

Daß Heer sein ernstes, wertvolles Werk mit diesen allzu allgemeinen, mehr unrichtigen als richtigen Äußerungen abgeschlossen hat, ist zu bedauern. Während er sonst dank seiner meisterhaften Methode die Menschen und Geschehnisse des 12. Jahrhunderts von innen her zum Leuchten bringt, wirft er hier von außen ein grelles Schlaglicht auf das Ganze und verfälscht so das Bild. Glücklicherweise macht das für das eigentliche Werk wenig aus. Die Ehrlichkeit gebietet es freilich, zu sagen, daß man bisweilen auch bei den historischen Analysen ähnliche unhistorisch-konstruierende Bemerkungen entdecken kann. Man soll sie nicht allzu schwer ankreiden. Wer Geschichte treibt, weiß, wie leicht man, zumal bei Erstlingsarbeiten, dieser Gefahr unterliegt. Wenn auch Heers Buch noch nicht voll ausgereift ist, bleibt es trotzdem eine staunenswerte Leistung. Hier offenbart sich eine Begabung, wie sie die katholische Geschichtsschreibung des deutschen Sprachgebietes vielleicht seit Jahrzehnten nicht besessen hat. Wer das Mittelalter in sich und in seiner Bedeutung für die abendländische Geschichte verstehen lernen will, wird durch Heer große Bereicherung erfahren.

Die Rückkehr der Gespenster

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Die Zeiten sind vorbei, wo man die Religion als eigennützige Erfindung von Priestern verschrie und glaubte, mit dem Fortschritt der Wissenschaft würde der Betrug dieser Dunkelmänner von selbst dem Licht der Aufklärung weichen. Nur Nachzügler, die rein geistesgeschichtlich gesehen um fünfzig bis hundert Jahre hinter der Entwicklung zurückgeblieben sind, halten die Religion noch für „Opium für das Volk", wenn überhaupt ihr materialistischer Religionsersatz für sie etwas anderes bedeutet als eine kaltblütige Irreführung im Kampf um die Macht.

Für alle übrigen ist es heute klar, daß die Religion eine Wirklichkeit ist, die der Mensch nicht ungestraft vernachlässigen darf. Immer klarer sieht man ihre Bedeutung für die Erhaltung der Kultur wie für das Gleichgewicht des einzelnen ein. Aber noch findet der heutige Mensch seinen Weg nur wie einer, der in tiefstem Dunkel sich unsicher tastend voranbewegt. Er ist verwirrt von der Mannigfaltigkeit der religiösen Formen und Bekenntnisse, denen er selbst in seiner Umwelt begegnet oder mit denen ihn die Religionswissenschaft besser als zu irgendeiner früheren Zeit bekannt macht. Er weiß nicht, welcher unter den vielen sich anbietenden Formen er sich zuwenden soll, und wo er es tut, da geschieht es deswegen, weil man schließlich Religion nur in einer bestimmten Form betätigen kann. Infolgedessen ist er nur mit halber Überzeugung dabei; einige verfallen auch infolge ihrer Gemütsanlage einem wütenden Fanatismus, der die eigenen Zweifel durch wilde Ausfälle gegen andere Bekenntnisse zu übertönen versucht. Im ganzen kenn-

zeichnet ein Wort die heutige Stellung vieler: Wie relativ wenig kommt es im Grunde auf die Religionen an und wieviel mehr auf die Religion!

Diese Entgegensetzung von Religion und Religionen hat doch wohl folgenden Sinn: Die Religion ist ein wesentliches Gebiet des menschlichen Lebens. Sie gehört zum Menschen einfachhin dazu und läßt sich deswegen nie ausrotten, so oft und so grausam entschieden auch der Versuch unternommen wurde. Wo sie vernachlässigt wird, leidet der Mensch Schaden an seiner seelischen Gesundheit. Aber sie verwirklicht sich in vielerlei Formen, deren Reichtum kaum zu übersehen ist. Niemand kann deshalb wissen, welches die wahre ist, wenn es überhaupt einen Sinn hat, auf diesem Gebiet die Wahrheitsfrage zu stellen, statt darauf zu achten, welche Form je nach Bildung, Stand, Rasse und geschichtlicher Lage dem einzelnen wie ganzen Gruppen am angemessensten ist.

Die Vernünftigkeit einer solchen Stellungnahme ist unseren Zeitgenossen selbstverständlich. Es ist ihnen unbegreiflich, daß andere Zeiten hierin anders dachten, und man weiß dafür keine andere Erklärung als die Rückständigkeit ihrer Kultur und den Fanatismus ihrer noch rohen Sitten. Aber liegen die Dinge wirklich so einfach? Oder geht der heutige Mensch von gewissen Voraussetzungen aus, aus denen allerdings die beschriebene Haltung einsichtigerweise folgt, ohne daß es darum ausgemacht wäre, ob diese meist nur halb bewußten und fast nie geprüften Voraussetzungen auch der Wahrheit entsprechen?

Stellen wir einmal folgende Behauptung auf: Es kommt gar nicht darauf an, welche Physik man für richtig hält, wenn man sich nur seiner physikalischen Überzeugung entsprechend benimmt. Welcher heutige Mensch würde diesem Satz zustimmen? Wer sich eine Physik nach eigenem Belieben zurechtträumen wollte, der würde bald durch die übelsten Erfahrungen eines Besseren belehrt werden. Die stoffliche Welt ist gegen unsere Meinung von ihr vollkommen gleichgültig; und wir wissen das ganz genau. Darum fällt es auch niemand ein, so etwas ernstlich zu behaupten, geschweige denn danach zu leben. Im Gegenteil, die heutige Menschheit macht die größten Anstrengungen, um die Wirkungsweise der stofflichen Welt immer genauer zu erforschen; denn sie weiß, daß sie nur dadurch etwas erreichen kann, daß sie das eigene Tun an die den Stoff beherrschenden Gesetze anpaßt. Darum spart sie keinen Aufwand an Zeit und Geist und Geld, um die Naturwissenschaften voranzutreiben. Sie gibt sich nicht der Einbildung hin, sie könne das Sein des Stoffes nach Belieben umgestalten, und der Stoff würde sich diesen Wünschen von Fall zu Fall anbequemen. Nur in den Märchen und ihrer kindlichen Welt geschieht dergleichen.

Warum ist dies hier so unsinnig, während die gleiche Haltung auf dem Gebiet des Sittlichen und mehr noch des Religiösen als Zeichen einer fortschrittlichen und weiten Gesinnung gilt, die den Menschen ehrt? Offenbar hält man die beiden Gebiete nicht für gleich. Und darin ist man auch im

Recht. Es fragt sich aber nur, ob man die Unterschiede richtig erkannt hat. Und dies ist vielleicht nicht so sicher.

Wenn man die Physik nicht dem Belieben eines jeden anheimstellt, so kommt dies unleugbar daher, daß man sich auch keinen Augenblick der Einbildung hinzugeben vermag, die Welt des Stofflichen hänge in ihrer Seinsweise und darum in ihren Gesetzen vom Menschen ab und richte sich nach seiner Auffassung. Keiner Zeit ist eine solche Meinung ferner gewesen als der unsrigen, trotz allem Relativismus, den sie theoretisch vertreten mag. Der Stoff ist für den heutigen Menschen von einer so selbstverständlichen und harten Wirklichkeit, daß er praktisch nie daran zweifelt; ja, er ist für ihn die Wirklichkeit, die allein zählt.

Wenn er also meint, im Religiösen sei möglich, was er dem greifbar Stofflichen gegenüber für unsinnig hält, so kommt dies doch wohl daher, daß er dem Religiösen keine so feste Wirklichkeit zuschreibt wie dem Stofflichen. Ein heimlicher Materialismus ist ja immer noch die Grundeinstellung der heutigen Kultur.[1] Aber selbst für viele von denen, die diesen verhängnisvollen Irrtum überwunden haben, gilt die Religion für eine etwas unwirkliche Verbrämung des Lebens. Man hält sie nicht für eine Angelegenheit des Erkennens, das sich auf eine Wirklichkeit bezieht, die eben ist, was sie ist, unabhängig davon, was der Mensch von ihr denkt, sondern für eine Sache des Gefühls, das rein im Menschen beschlossen ist. Gewiß habe der Mensch das Bestreben, zu seinem Gefühl auch eine Theorie zu machen, seine Stimmungshaltung in den Begriffsgebäuden seines Verstandes zu vergegenständlichen, und daraus eben entspringe die Vielfalt religiöser Vorstellungen und Bekenntnisse. Aber Erkenntniswert besitzen diese Vergegenständlichungen nicht. Es komme nur darauf an, ob sie der Gestimmtheit den angemessenen Ausdruck geben und sie so davor bewahre, zerstörend zu wirken. Aber über diese Angemessenheit könne natürlich nur ein jeder selbst urteilen, da das Erlebnishafte der Erfahrung sich nicht übertragen läßt. Welche Religion die richtige sei, eine solche Frage habe ebensoviel Sinn und lasse sich genau so eindeutig entscheiden wie die, ob die Malerei von Raffael oder von Rembrandt, die Musik von Mozart oder von Beethoven die einzig wahre Kunst sei. Der eine zieht diese vor, dem andern gefällt jene besser. Wer wollte es wagen, den Geschmack des einen für allein richtig zu halten?

Es ist nicht allen klar, daß damit tatsächlich dem Religiösen jede eindeutige Beziehung auf eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit abgesprochen wird. Dennoch ist es so. Es gilt nur noch als psychische Wirklichkeit, die frühere Zeiten in die äußere Wirklichkeit jenseits des Menschen vergegenständlicht haben. Als menschliche Wirklichkeit ist die Religion eine Tatsache wie die Kunst, und sie abzuleugnen oder zu vernachlässigen führt, wie die Tiefenpsychologie immer klarer zeigt, zu schweren psychischen Schäden. Aber es wäre ein Irrtum, die religiösen Dogmen und Bilder

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 144, 1949, S. 241—250: „Der Mensch der Flucht".

als eine Wiedergabe außermenschlicher Wirklichkeiten zu betrachten. Die Religion hat ihren Grund ausschließlich in Gefühl und Stimmung. Das rückt sie ja gerade in die Nähe der Kunst, gibt aber auch ihren besonderen Formen die gleiche Unverbindlichkeit wie den verschiedenen Kunststilen. Nur dieses unterscheidet die beiden, daß in der Religion tiefere Schichten des Menschen einen Ausdruck suchen. Dabei kommt es nicht mehr wie in der Kunst auf Schönheit an; durch die Vergegenständlichung in Symbolen befreit sich hier der Mensch von der Unheimlichkeit des Unbekannten und findet die zum Leben erforderte Sicherheit. Im Unter- und Unbewußten liegt der Quellgrund dessen, was wir Religion nennen. Was das an sich ist, was da unter der Schwelle des Bewußtseins haust, das kann der Mensch nicht wissen. Er kennt nur die Symbole, in die es sich übersetzt; und diese gleichen naturgemäß der Wirklichkeit, die sich in ihnen vergegenständlicht, so wenig wie die Fahne in ihrer Stofflichkeit der Ehre des Vaterlandes.

Klar ist das, was die vielen wie selbstverständlich annehmen, ausgesprochen bei C. G. Jung. Von der Deutung der Bilder, in denen sich das Unbewußte dem Bewußtsein zeigt, sagt er, „es handelt sich nur noch um die Umschreibung und approximative Charakterisierung eines unbewußten Bedeutungskernes. Der Sinn dieses Nucleus war nie bewußt und wird es nie sein. Er wurde und wird immer nur gedeutet ...“ Versteht man Bilder wie Sonne, Löwe als die Lebens- oder Gesundheitskraft des Menschen, „so ist es weder das Eine noch das Andere, sondern das unbekannte Dritte, das sich mehr oder weniger treffend durch alle diese Gleichnisse ausdrücken läßt, das aber — was für den Intellekt stets ein Ärgernis bleiben wird — unbekannt und unformulierbar bleibt.“[2] Die Religion kennzeichnet Jung folgendermaßen: „Religion aber ist eine lebendige Beziehung zu den seelischen Vorgängen, die nicht vom Bewußtsein abhängen, sondern jenseits davon, im Dunkel des seelischen Hintergrunds sich ereignen.“[3] „Daß die Gottheit außerhalb des Menschen sei“, wird einfachhin für ein „Vorurteil“ erklärt.[4] Dieses Vorurteil entspringt nach Jung „der Befürchtung, Gott könnte ‚psychologisch‘ werden. Das wäre natürlich gefährlich. Ein absoluter Gott dagegen geht uns überhaupt nichts an, während ein ‚psychologischer‘ Gott real wäre. Dieser Gott könnte den Menschen erreichen.“[5] Deutlicher könnte nicht ausgesprochen werden, was als Wirklichkeit gilt. Sieht man in der Religion nur das, dann hat allerdings die Wahrheitsfrage keinen Sinn mehr. Ob Bilder und Gleichnisse einem Unbekannten, das wir nie zu Gesicht bekommen, mehr oder weniger gleichen und angemessen sind, läßt sich ja nie beurteilen. Dann ist es wirklich eine „Tatsache, daß der Mensch über Gott weniger ausmachen kann, als eine Ameise über den In-

---

[2] C. G. Jung/Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Leipzig 1941, S. 112 f. — Vgl. C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. 4. Aufl. Zürich 1948, S. 97.

[3] Ebd., S. 109.

[4] Psychologie und Religion. Zürich 1940, S. 106.

[5] Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. S. 198, Anm. 1.

halt des Britischen Museums."[6] Sinnvoll und wichtig bleibt hier nur die Frage, welche Bilder und Symbole lösender und heilender wirken.

Man beachte jedoch den eigenartigen Umschwung, der sich da vollzogen hat. Der Idealismus verlegte das Wesentliche des Menschen in den Geist, den er hauptsächlich als Erkenntnis verstand. Das Göttliche war für ihn nichts anderes als der Inbegriff der menschlichen Geistigkeit. Diese überragte wohl den einzelnen Menschen; aber jenseits der Menschheit gab es nichts mehr. Der menschliche Geist war die absolute Spitze der Wirklichkeit. Auch das neue Weltempfinden kennt nichts jenseits des Menschen. Aber der Geist ist entthront. Das Eigentliche des Menschen west nun, unerkannt und unerkennbar, in der Nacht des Unbewußten, in die kein Lichtstrahl eindringt. Galt früher der einzelne Mensch nur als ein Moment des einen substantiellen göttlichen Menschengeistes, so wird er nun in seinem Bewußtsein, ohne es zu ahnen, von einem allen gemeinsamen „kollektiven Unterbewußtsein" bestimmt und gelenkt, dessen Anfänge auf die Zeiten allerprimitivsten Daseins zurückgehen, wo es noch keine Einheit der Person, ja, noch kein Bewußtsein gab.[7]

Damit ist die Vergöttlichung des Menschen in seine größte Erniedrigung umgeschlagen, und es ist nicht zu verwundern, daß die Verachtung menschlichen Lebens und menschlicher Würde sich wie eine ansteckende Krankheit ausbreitet. Haben doch die meisten sie in ihrem Innersten bereits vollzogen; nur aus Gewohnheiten, die sie als ererbte und überholte Vorurteile ansehen müßten, scheuen sie sich noch, überall daraus die Folgerungen zu ziehen. Mittelpunkt und Kern des menschlichen Daseins soll nun in den Bereichen liegen, wo der Mensch so wenig Herr seiner selbst ist, daß er um sie gar nicht einmal weiß. Blinde Mächte, die außerhalb seiner Freiheit wesen und deren Lenkung entzogen sind, beherrschen sein Schicksal. Daß diese Mächte innerhalb des Menschen beschlossen sind, das mindert in keiner Weise ihre Fremdheit. Was im Menschen nicht von seiner Freiheit abhängt, ja, ihm nicht einmal bewußt ist, das ist so wenig er selbst als die Schicksalsmächte in der äußeren Natur und in den Gestirnen, die das Heidentum verehrte. Ohne es zu ahnen, hat der Mensch zugunsten unpersönlicher Mächte abgedankt. Unten, wo er nichts zu sagen hat, werden die Fäden gezogen, die ihn oben wie eine Puppe tanzen lassen. Und diese Puppe ist in ihrer Eitelkeit töricht genug zu glauben, sie sei selbst der Ursprung ihrer Bewegungen.

Es ist nun gar nicht zu leugnen, daß sich in den verschiedenen Religionen und Mythen Bilder und Symbole finden, die ziemlich allgemein verbreitet sind und denen auch der Psychologe und Psychotherapeut begegnet, wenn er das Unterbewußtsein des heutigen Menschen erforscht. Ist damit gesagt, daß diese ihren Ursprung ausschließlich im Unterbewußtsein haben? Liegt es nicht näher, anzunehmen, daß sie der Ausdruck für die Art und Weise

[6] Ebda.
[7] C. G. Jung, in: C. G. Jung und K. Kerényi, a.a.O., S. 110 ff.

sind, wie sich der Mensch ursprünglich und immer aufs neue von der Welt als ganzer betroffen fühlt? Dieser Eindruck geht unmittelbar das Dasein des Menschen selbst an und ruft die tiefsten Gefühle wach. In seinem Drang, diese in Gestalten zu fassen, greift der Mensch zu den einfachen, aber entscheidenden und darum mit Gefühl bis zum Rande geladenen Verhältnissen und Tatsachen des Lebens, wie sie sich überall finden: Der Erwachsene und das Kind, Mann und Frau mit ihrem Geheimnis füreinander, das Tier mit der nachtwandlerischen Sicherheit seines Instinkts oder seiner gefährlichen Kraft, der Umkreis des sichtbaren Himmels, in den das Leben immer beschlossen ist, das Viereck der Himmelsrichtungen, das durch den Lauf der Sonne und den damit verbundenen Wechsel der Jahreszeiten so stark das Leben bestimmt, Helle und Glanz als Bild des gelösten, sicheren und kostbaren Glückes, Dunkel und Nacht als Ausdruck von Unsicherheit und Furcht, in der als Gespenster die das Leben bedrohenden Gefahren lauern. In diese Bilder, die der Erfahrung eines jeden Menschen entsprechen und vom Kind mit der ganzen Frische seines Gefühlslebens aufgenommen werden, kleidet sich der Eindruck, den die Schicksalsmächte auf sein Gefühl machen. Und dieses Gefühl geht bis in Tiefen, die dem Bewußtsein nicht mehr zugänglich sind. Ebenso ist es klar, daß diese Bilder etwas anderes, etwas Geheimnisvolles und Mächtiges gestalten, dem sich der Mensch ausgeliefert weiß, das ihm meist unheimlich vorkommt, weil das Leben voll ist von Gefahren und unbekannten Drohungen, die es jeden Augenblick jäh überfallen können.

Diesen Tatsachen entspricht es, daß der Mythus, den die schaffende Einbildungskraft mit Hilfe dieser einfachen Erfahrungen und Bilder ausspinnt, nicht den Anspruch erhebt, etwas anderes zu sein als eine Gestaltung des Unheimlichen und Bedrängenden. Durch die Gestalt kommt es dem Menschen näher, wird es ihm verständlicher, und die Furcht wird bis zu einem gewissen Grad gebannt. Der Mensch schafft sich ein Zuhause, weil er es im reinen Unheimlichen nicht aushalten würde. Nicht das, was ist, wiedergeben wollte der Mythus, sondern die Übermacht der Welt durch Gestaltung bannen. Eine solche Vergegenständlichung ist aber auf viele Weisen möglich, von denen die eine diesem Menschen und seiner geschichtlichen Lage angemessen ist, die andere einem andern Menschen und anderen Zeiten. Nicht die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bestimmt zunächst diese Angemessenheit, sondern die Fähigkeit, dem Menschen Ruhe und Zuversicht zu gewähren. Ganz folgerichtig hat der Mythus niemals und nirgendwo Glauben im eigentlichen Sinn beansprucht. Man erzählte die Mythen als eine Erklärung, wie es wohl sein könnte, ohne zu meinen, es sei nun auch sicher so und nicht anders. Nicht der Mythus, sondern der Ritus nahm den ersten Platz ein, der genaue Vollzug des göttlichen Dienstes, das Benehmen dem Göttlichen und Geheimnisvollen gegenüber. Es kommt auch etwa bei der Elektrizität nicht darauf an, daß man weiß, was sie eigentlich ist; sonst könnten wir auch heute noch nichts mit ihr anfangen. Wichtig ist allein ihre sachgemäße Behandlung und Lenkung, die Theorie aber nur, insoweit

sie diese sachgemäße Ausnützung ermöglicht. Damit wird aber auch klar, daß durch den Mythus die unreflexe Auffassung durchbricht, das Göttliche sei in seiner letzten Tiefe eine unpersönliche Macht, das Schicksal, Moira, Tyche, Brahman, Tao.

Doch ist das nur die eine Seite. Das menschliche Bewußtsein setzt sich nicht nur nach unten ins Unbewußt-Unpersönliche fort, das die heutige Psychologie allein zu kennen scheint. Es übersteigt sich auch nach oben in die Ungegenständlichkeit des Geistig-Personhaften, in das Überbewußte.[8] Durch dieses Überbewußte ist der Mensch Mensch, während er sonst ein bloßes Tier wäre. Nur weil er Geist ist, gelingt es ihm, bis in die Verborgenheit des Unterbewußtseins wenigstens mittelbar hineinzuleuchten. Der Geist geht aber nicht in Stimmung, Gefühl und Lebenssorge auf. Als frei und für seine Taten verantwortlich ist er auf die Erkenntnis des Ansichseins der Wirklichkeit angewiesen, wenigstens in dem Umkreis, für den er verantwortlich ist, also vor allem da, wo es sich um Heil oder Unheil im strengen, im religiösen Sinn handelt.

Vermöge dieser geistigen Erkenntnis übersteigt ein Unausgesprochenes jeden ausgesprochenen Mythus, schwingt etwas mit, was nicht dem Unbewußten entspringt, sondern der objektiven Wirklichkeit entspricht. Gewiß ist dieser Überstieg geistigen Erkennens immer an die leibliche Lebendigkeit und ihre Art und Bestrebungen gebunden und läßt sich schwer davon unterscheiden. Deshalb hebt er das Unbestimmte und Unverpflichtende des Mythus auch nicht einfach auf. Für sich allein läßt er sich auch kaum mehr als andeutend sagen, aber aus einem andern Grund als Gefühl und Stimmung. Diese sind an sich keine Wiedergabe des Wirklichen, sondern Zuständlichkeiten des Menschen als Antwort auf die Wirklichkeit. Der Geist hingegen erkennt die Wirklichkeit, wie sie ist, wenn er sie auch nur schwer in Worte zu kleiden vermag, da diese Wirklichkeit über die Dinge und Kräfte hinausgeht, denen der alltägliche Umgang mit der Welt begegnet.

Infolgedessen ist es nicht angängig, in der Religion nur die Vergegenständlichung von unbekannten Mächten zu sehen, die das Unbewußte des Menschen bevölkern und von da aus in sein Bewußtsein und in sein Schicksal eingreifen. Die religiöse Erkenntnis enthält ein Moment, in dem Objektives, vom Menschen Unabhängiges, zur Gegebenheit kommt. Es ist nicht weiter zu verwundern, daß gerade diese Erkenntnis im Gefühl einen kräftigen Widerhall findet und den Menschen nicht bloß an der Oberfläche, sondern von der Tiefe her betrifft. Daher die Stärke des ursprünglichen religiösen Gefühls, dessen Wellenschlag bis in das Unterbewußte dringt, aus dem allein nun die Bilder des Mythus aufzusteigen scheinen. Denn nicht nur das Unterbewußte ist ohne Gestalt, sondern auch das Geistig-

[8] A. Brunner, Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. München 1950, Kösel-Verlag. — Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 144, 1949, S. 91 bis 102: Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie.

Überbewußte und mehr noch jenes Geistige, das von diesem Ursprung und Beherrscher der Welt erkannt wird. Zur Vergegenständlichung in einer Gestalt drängen somit beide Momente; und hier liegt der Grund, warum sie so leicht, ja fast ausnahmslos verwechselt wurden. Allerdings bleibt bei echt religiöser Erkenntnis immer ein dunkles Bewußtsein bestehen, daß keine Gestalt diese geheimnisvolle Wirklichkeit zu fassen imstande ist. In der Umheimlichkeit, dem Tierhaften und Fratzenhaften der Götterbilder zerstört sich die Gestaltung in der Gestalt selbst und bricht das Geheimnis durch, allerdings durch das Untermenschliche des Unterbewußtseins entstellt. Wo sich hingegen die Gestalt der Götter in vollendet menschlicher Schönheit rundet wie bei den Griechen, da verflacht die Religion.

So vermengen sich in den natürlichen Religionen objektive, geistige Erkenntnis des Göttlichen und Vergegenständlichungen des aus den Tiefen des Unterbewußten aufsteigenden Gefühls. Beide Momente vereinigen sich auf so innige Weise, daß sie der unbeteiligte Betrachter nur mit Mühe und in den großen Linien zu unterscheiden vermag. Für den ergriffenen Menschen selbst bilden sie eine feste Einheit. Von der objektiven Erkenntnis ist die Hingabe bestimmt, die die echte Religion kennzeichnet; der Mensch weiß, daß sich an dieser Stelle sein Heil oder Unheil entscheidet, wie immer er diese auffassen mag. Von der Gefühlsgestaltung her kommt das Unverbindliche und Unsichere in den Mythus und hebt die Hingabe zum Teil wieder auf. Eine Religion steht um so höher, sie kommt der Wahrheit um so näher, je stärker das eigentlich Geistige in ihr vorwiegt. Das gilt nicht nur von den Religionen ganzer Gemeinschaften und Kulturen untereinander, sondern auch von der Religion ihrer einzelnen Anhänger. Es wäre jedoch ein Irrtum, dem unsere Zeit, die Geist wissenschaftlichem Wissen gleichzusetzen gewohnt ist, allerdings stark ausgesetzt ist, zu glauben, in den höheren Kulturen wiege regelmäßig der geistige Anteil vor, während die primitive Religion nur wilder, ungefüger Aberglaube sei. Die Religionsgeschichte berichtet das Gegenteil. Gerade in der Religion primitiver Stämme ist das Geistige oft noch am wenigsten vom Allzumenschlichen überwuchert, und die Bilder und Gestalten, die der Mensch nun einmal nicht ganz entbehren kann, wirken wie ein dünner Schleier, durch den das Göttliche noch deutlich durchscheint.[9] Im Lauf der Zeit verfestigen sich diese Bilder; ihr unfaßbarer Hintergrund wird schwächer und unwirklicher, bis zuweilen der Überstieg über das sichtbare Bild kaum mehr zu merken ist.

Je selbstsüchtiger und eigenmächtiger der Mensch dem Göttlichen gegenübertritt, um so stärker und wirksamer wird sich diese Umwandlung vollziehen. Die Gestaltgebung wirkt nämlich nicht nur lösend auf die Angst; der Mensch kann das Gestaltete auch fassen und beherrschen. Deshalb vermeint die Selbstsucht des Menschen immer wieder, mit den Bildern das Göttliche selbst in die Hand bekommen zu haben. Sie stört sich nicht an

[9] Siehe diese Zeitschrift, Bd. 147, 1950, S. 94—104: Vom Gottesglauben primitiver Völker.

dem Widerspruch, daß die Götter dem Menschen überlegen sein müssen, um ihm helfen zu können, und zugleich so ohnmächtig, daß sie auf den Menschen und seinen Dienst angewiesen bleiben. Immer ist der Mensch auch in Gefahr, das Göttliche als unpersönliche Macht mißzuverstehen, und gerade dann, wenn er es vor allzu menschlicher Verzerrung bewahren will. Denn bei dem schwachen Vernehmen der eigenen Geistigkeit, die dem gefallenen Menschen geblieben ist, führt ihn die scheinbare Überwindung jeder Gestalt nicht zum Überpersönlichen des wahren Gottes, wozu ihm jede eigene Erfahrungsgrundlage fast ganz fehlt, sondern in das Unpersönliche, das immer ein Unterpersönliches ist. Vereinigung mit einem Unterpersönlichen vollzieht sich aber nur in einer Verschmelzung des beiderseitigen Seins, in der der Mensch als dieser, als Person zu sein aufhört. Höchste Vollendung und Verschwinden ins Nichts liegen darum gerade in den scheinbar höchsten und geistigsten Religionen so nahe beieinander.

Es könnte scheinen, als ob der Synkretismus, die Religionsvermischung, darauf zurückginge, daß der Mensch das Unvermögen, das Göttliche in ein einziges Bild zu bannen, stark spürt und darum zu jedem Bild mit der Leidenschaft einer Angela von Foligno entsetzt ausruft: Nicht so, nicht so! Doch ist es auffällig, daß die Gleichgültigkeit den besonderen Formen gegenüber immer nur in Zeiten des religiösen Niedergangs einsetzt. Es ist, wie wenn die religiöse Unfähigkeit und Unansprechbarkeit durch eine Ausbreitung ins Quantitativ-Vielfache wettgemacht und die mangelnde Tiefe durch Breite ersetzt werden sollte. Die Erkenntnis des Göttlichen ist so flach, so undeutlich geworden, daß auf dieses nur mehr schattenhaft Erkannte jedes Bild gleich gut paßt. Die vom Niedergang der Kultur ausgelöste Weltangst fühlt sich durch keine Gestalt mehr beruhigt und wendet sich immer neuen zu. Dies dürfte auch für unsere Zeit gelten.

So findet sich in allen heidnischen Religionen ein Gemisch von objektiver Erkenntnis und rein menschlicher Gestaltung. Dadurch verschwimmt das wahrhaft Göttliche mit den blinden, unpersönlichen Weltmächten, die in der Welt und im Menschen wirken. Nur sehr entstellt und kaum wiederzuerkennen schien es durch diese allzu menschlichen und untermenschlichen Gottheiten hindurch. So fühlte sich der Mensch im letzten doch einem Unpersönlichen gegenüber, das in seiner Taubheit für menschliche Klagen und seiner blinden und kalten Unbekümmertheit um Wohl und Wehe des Menschen kein Vertrauen erwecken konnte. Infolgedessen wurde die Weltangst wohl beschwichtigt; aber in der Tiefe lebte sie dumpf und ungelöst weiter, und zwar um so dräuender, je stärker das Unpersönliche des Weltgrundes sich geltend machte.

Die wahre Überwindung der Weltangst brachte nur die Offenbarung des Alten und vollkommener noch die des Neuen Testamentes. Das Christentum verkündete einen rein personhaften Gott, in dessen Wesen keine blinden Mächte walten und sich von da aus auf die Welt auswirken. Denn ein rein personhafter Gott ist über die Welt erhaben, ist in keiner Weise eine

innerweltliche Macht oder mit einer solchen unlösbar verknüpft. Einen solchen Gott konnte der gefallene Mensch allerdings nicht mehr mit der nötigen Klarheit erkennen. Über sein persönlichstes, innerstes Leben zumal mußte er sich offenbarend selbst aussprechen. Erkennt doch das, was im Herzen des Menschen vorgeht, nur dessen eigener Geist unmittelbar, die andern aber nur, soweit er es ihnen mitteilen will (1 Kor 2, 11; Joh 1, 18).

Hier nun, wo Gott sich selbst über sich ausspricht, hat die Gestaltung durch den Menschen allen Sinn und alles Recht verloren. Nachdem Gott durch die Menschwerdung selbst die Gestalt angenommen hat, die das, was er ist, menschlich darstellt, wäre es vermessen, wollte der Mensch an deren Stelle eine vermeintlich bessere setzen. Nachdem Gott den Weg gezeigt hat, auf dem der Mensch zu ihm gelangen kann, ist es Auflehnung, wenn der Mensch darauf besteht, seinen eigenen Weg zu ihm zu gehen. Damit stellte sich der Mensch wieder über Gott. Was unbewußten psychischen Kräften oder einer unpersönlichen Weltmacht gegenüber noch angebracht oder wenigstens erträglich war, wird dem rein persönlichen Gott gegenüber zur Anmaßung. Der Offenbarung Gottes entspricht von seiten des Geschöpfs reiner Glaube, wie man schon in das Innere eines Menschen nur durch gläubig-liebende Hinnahme seiner Mitteilung Zutritt erhält.[10]

Der wahre Gott hat sich aber geoffenbart als die schöpferische Allmacht. Ihm sind alle Weltmächte ohne Widerstand untertan und gegen seinen Willen fällt kein Haar vom Haupt und kein Sperling vom Dach (Mt 10, 29 ff.). Dieser Wille aber ist reine Liebe mit der ewigen Stete und Treue, die der Liebe eignen. Aus dieser machtvollen Liebe erfolgt die endgültige Bestimmung über das Heil des Menschen, nicht aus den unbewußten Bewegungen einer blinden Schicksalsmacht noch aus den unberechenbaren Launen von Göttern, deren Macht nicht weit reicht. Dieser Liebe kann der Mensch vertrauend sicher sein, so sehr ihn die Weltmächte bedrängen mögen (Röm 8, 35—39).

Durch die christliche Offenbarung hat sich so das Verhältnis zu der Welt verwandelt. Ein erhellender und wärmender Strahl des Lichts fällt in ihr vorher so schreckendes Dunkel. So gering auch sein Weltwissen sein mag, der Christ weiß doch dies, daß er im Hause seines Vaters als sein geliebtes Kind weilt und daß ihm von den Mächten und Gewalten der Welt keine im Eigentlichen etwas anhaben kann, solange er nur in dieser Liebe verbleibt. Im Glauben erschließt sich ihm der Sinn der vielgestaltigen Widerwärtigkeiten, denen der Christ so wenig entgeht wie der Heide; er ist gewiß, daß den Erwählten Gott in allem zu ihrem Besten mitarbeitet (Röm 8, 28). Gibt es auch für ihn des Dunkeln und Unheimlichen noch genug, so sagt ihm doch der Glaube, daß dessen Macht gebrochen ist, so daß er es mit dem Menschen des Mittelalters ruhig wagen darf, sich darüber lustig zu machen. Bei vieler vordergründiger Furcht und Angst herrscht im tiefsten Zuversicht und Gewißheit.

[10] Vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. München 1951, Kösel-Verlag.

Wo immer aber der Glaube im Sinn der vorbehaltlosen Annahme der Offenbarung nachläßt, wo der Absolutheitsanspruch der christlichen Verkündigung abgelehnt wird, wie dies heute bei so vielen der Fall ist, die sich noch für Christen halten, da verschwindet folgerichtig die Überzeugung, daß alles Sein und Geschehen, auch das eigene Schicksal, in den Händen eines rein personhaften Gottes ruht, der die Liebe ist. Denn beides hängt zusammen und läßt sich nicht trennen. Wo der Mensch den Anspruch erhebt, sich selbst eine Religion zurechtzumachen, da nimmt er einschlußweise die Offenbarung und damit die rein personhafte Seinsweise des Weltgrundes nicht mehr an. Damit steht der Mensch wieder wie früher mit seinen eigenen, ach so schwachen Kräften der Übermacht der Welt gegenüber, deren vordergründiger Anblick nicht den Eindruck erweckt, als sei das Geschehen in ihr von Wohlwollen gegen den Menschen sinnvoll geleitet. Diesen Eindruck hat auch die Wissenschaft nicht abgeschwächt, geschweige denn aufgehoben, wie es eine fortschrittsgläubige Zeit erhofft hatte. Denn mag die Wissenschaft auch noch so viele Beziehungen innerhalb der Welt aufgehellt haben, das Grauen vor der Unheimlichkeit des Ganzen zu beschwichtigen ist sie nicht imstande; sagt sie doch über das Wesentliche nichts aus.[11]

Solange man noch von den Kräften der christlichen Vergangenheit zehrte, mochte man sich über dieses Unvermögen hinwegtäuschen und wenigstens für eine nahe Zukunft erwarten, daß ihrem strahlenden Licht auch das letzte Geheimnis weichen würde. Aber diese Zukunft rückt immer weiter hinaus; und heute wissen alle außer den rückständigen Materialisten und einigen Nur-Wissenschaftlern mit einer kindlich naiven Philosophie, daß man damit von der Wissenschaft etwas verlangt hatte, was über ihre Kräfte, was über die Kräfte des Menschen überhaupt geht. Nun, da das christliche Erbe fast aufgebraucht ist und nicht stetig durch ein christliches Leben erneuert wird, da tauchen aus den finstern Abgründen die uralten Bilder wieder auf als Erfahrung einer Welt, die kein überirdisches Licht mehr erleuchtet. Aber seit die Naturwissenschaft mit den vordergründigen und vorläufigen Geheimnissen aufgeräumt und so die Welt entzaubert hat, kommen sie nicht mehr wie in früheren Zeiten frei und unmittelbar herauf. Sie werden auf allerlei krumme und dunkle Wege abgedrängt, wo nur der Psychotherapeut sie überlisten und an das Licht des Bewußtseins zerren kann. Die alten Gespenster kehren heimlich zurück. Was der heutige Mensch nicht bewältigen kann, das, so sagt Jung[12] mit Recht, „lebt als mythologische Gestalt und Antizipation neben seinem Bewußtsein, entweder als religiöse Projektion oder — was gefährlicher ist — als Inhalte des Unbewußten, die sich dann spontan auf inkongruente Gegenstände projizieren, wie zum Beispiel auf hygienische oder sonstige ‚heilversprechende' Lehren und Verfahren." Nur sind an die Stelle der alten Beschwörungen und Rei-

[11] A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948, Kap. 28 und 29.
[12] C. G. Jung und K. Kerényi, a. a. O., S. 129.

nigungen neben Astrologie und anderm törichten Aberglauben die Riten der Psychoanalyse und Psychotherapie getreten. Ihr Nutzen für gewisse Belange und Schichten soll nicht bestritten werden.[13] Aber Hilfe und Befreiung im Letzten und Eigentlichen vermögen sie nicht zu bringen, und dies um so weniger, als in einer materialistisch gesinnten Zeit der obenerwähnte geistige Überstieg fast verkümmert und kaum mehr kräftig genug ist, wie einst im Heidentum eine heilende Gegenwirkung auszuüben. Der heutige Mensch ist krank an verdrängter Weltangst, die nichts und niemand ihm abnimmt. Nach einer kurzen Zeit hoffnungsvollsten Fortschrittsglaubens verzweifelt die abendländische Welt an sich selbst. Unsicherheit und Mutlosigkeit wirken auf allen Gebieten wie ein lähmendes Gift. Wie aber soll der Mensch mit geschwächten Kräften die größere Last einer technisch überentwickelten Kultur tragen, ohne mit ihr zusammenzubrechen?

Je höher eine Kultur emporsteigt, um so zuverlässiger müssen die religiösen Grundlagen sein, auf denen sie aufbaut. Im Christentum ist eine so ungemeine Kraft des kulturellen Aufbaus frei geworden, weil der Mensch hier zum erstenmal im Einklang mit der Wirklichkeit aller Wirklichkeit war. Von diesem festen Grund aus konnte er sich an die Eroberung der übrigen Bereiche wagen. Aber kann ein Haus bestehen, wenn die Fundamente, auf denen es aufruht, langsam unterhöhlt und heimlich zerstört werden? Wäre das Christentum eine menschliche Erfindung, wenn auch die reinste und erhabenste der bisherigen Geschichte, dann müßte man sich fragen, ob seine schöpferische und kulturtragende Kraft nicht verbraucht ist. Da aber in Christus „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24) erschienen ist, braucht der, der an ihn glaubt, nicht zu fürchten; denn er hat die Welt mit allen ihren Schrecken überwunden (Joh 16, 33; 1 Joh 5, 4f.).

Mitbestimmung und Mitbeteiligung als Wege zur Entproletarisierung

Von BERNHARD HÄRING C.SS.R.

Das Ziel der sozialen Bemühungen ist nach den beiden großen Sozialenzykliken Rerum Novarum und Quadragesimo Anno die Entproletarisierung der Arbeiterschaft. So wird es sich lohnen, die zur Zeit am meisten umstrittenen sozialen Problempunkte, die Mitbestimmung und in Zusammenhang damit die Sozialisierung, einmal ausschließlich unter der Rücksicht zu untersuchen, ob und wie weit und in welcher Verwirklichungsweise sie geeignete Mittel zur Entproletarisierung der Nur-Lohnarbeiterschaft sind.

---

[13] Vgl. A. Brunner, Aus der Finsternis zum Licht, in: Geist und Leben, 23 (1950) S. 85—94.

I. Was bedeutet Proletarität (Proletarierdasein)?

Die Proletarität hat ihren Grund in besonderen Produktionsverhältnissen, in der Trennung von Kapital und Arbeit. Darüber dürfen aber die geistigen Elemente nicht übersehen werden, die sich entweder nur als akute Gefahrenlagen oder als fast unvermeidliche Folgerungen aus den materiellen Verhältnissen ergeben. Soweit die geistigen Merkmale der faktischen Proletarität nicht notwendig den materiellen Verhältnissen entspringen, läßt sich vielleicht an eine Heilung ohne grundstürzende Veränderung der materiellen Basis denken.

Die materiellen Merkmale der Proletarität: Proletarität ist der Zustand der heute zahlreichsten sozialen Klasse, der Lohnarbeiterschaft, die, von den Produktionsmitteln getrennt, nichts anderes zu verkaufen hat als ihre Arbeitsleistung. Die hervorstechendste Folge davon ist durchaus nicht immer und nicht notwendig drückende Armut (Pauperismus), sondern die Existenzunsicherheit infolge der Abhängigkeit von den Produktionsmittelbesitzern und von den dauernden Schwankungen der modernen Volks- und Weltwirtschaft, die den Lohnarbeiter in seiner Existenz gefährden, weil er im allgemeinen über keine wesentlichen Rücklagen verfügt.

Geistige Merkmale oder Gefahren der Proletarität (vgl. Rerum Novarum = R.N. Nr. 35) sind: 1. das drückende Gefühl der Abhängigkeit und ungerechter Ausbeutung; 2. Zugänglichkeit für Verhetzung und Klassenhaß; 3. Tendenz zur Vermassung, Unlust und Unfähigkeit zum Tragen von Verantwortung für den Betrieb und die Gesamtwirtschaft; 4. vielfach geistige Abstumpfung wegen mangelnden Spielraums zur Entwicklung der Persönlichkeit mit ihren sittlichen Kräften; schlimme Auswirkung all dieser Faktoren für die religiös-sittliche Anlage und Betätigung überhaupt.

II. Wege zur Entproletarisierung im allgemeinen

Das Ziel ist klar: Zunächst Überwindung der Existenzunsicherheit durch Ausstattung mit Eigentum an Gebrauchsgütern (Eigenheim usw.), Überwindung der Existenzabhängigkeit, womöglich auch durch Beteiligung am Produktionsmittelbesitz.

Die starke Betonung der Notwendigkeit des Privateigentums in der katholischen Soziallehre behält überhaupt nur einen Sinn, wenn zugleich ebenso energisch gefordert wird, daß der durchschnittliche Arbeiter zu einem wirklichen Privatbesitz kommen kann. Leo XIII. (R.N. Nr. 35) mahnt sogar, man solle die Arbeiter dazu erziehen, diesem Ziele unbeirrt nachzustreben. Als den nächstliegenden Weg gibt er, und ebenso Pius XI. (Quadragesimo Anno = Q.A. Nr. 59—63, 74), zunächst den wahrhaft gerechten Lohn an, der dem Sparsamen merkliche Rücklagen ermöglichen müßte. Die Bodenreform (vgl. Q.A. Nr. 59), die dem Sparer Zugang gibt zu Grund und Boden, zu einem Eigenheim mit Gartenland, zu einer Wohnung mit erschwinglicher Miete, ist ein unabdingbarer Weg der Entproletarisierung. Der im wesentlichen unvermehrbare Boden verträgt es nicht, das Vorrecht einer privilegierten Schicht zu sein.

Neben diesen Sofortforderungen nennt Pius XI. (Q.A. Nr. 65) als anzustrebendes Mittel der Entproletarisierung die Milderung des Lohnvertrages oder seine Angleichung an den Gesellschaftsvertrag, was bedeutet, daß „die Arbeiter und Angestellten zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung kommen". Pius XII. hat diese Gedanken wiederholt unterstrichen (vgl. vor allem die Ansprache vom 1. 9. 1944 und 7. 5. 1949), wenn er auch falschen Begründungen und Anwendungen und zu weit gehenden Folgerungen entgegengetreten ist (Ansprache vom 3. Juni 1950).[1]

Welchen Beitrag zur Entproletarisierung dürfen wir von der Mitbestimmung und dem Mitbesitz der Arbeiter an den Produktionsmitteln erwarten und welche Form derselben wird den erwarteten Beitrag am sichersten leisten?

III. Die Mitbestimmung der Arbeiter als Weg zur Entproletarisierung

a) Mitbestimmung und die materiellen Elemente der Proletarität

Von der Mitbestimmung darf man sich wenigstens nicht direkt die Veränderung der Besitzverhältnisse bezüglich der Produktionsmittel erwarten. Es wäre eine große Gefahr für die vernünftigen Bestrebungen zur Durchsetzung des Mitbestimmungsrechtes, wenn man damit unmittelbar den Arbeiter zum Gesellschafter am Besitz des Unternehmens einführen wollte, das heißt, wenn man ihm damit Besitzrechte oder auch nur Verfügungsrechte über den rechtmäßigen Besitz anderer übertragen wollte.

Begründung und Anwendung des Mitbestimmungsrechtes der Arbeiter stützen sich nur auf die eigenen Rechte und Leistungen der Arbeit. Der rechtdenkende Arbeiter will an seinem Arbeitsplatz und in seinem Betrieb etwas mitzureden haben, aber nur auf Grund seiner Arbeit, nicht auf Grund fremden Besitzes. Er will sich durch die Mitbestimmung keine fremden Besitzrechte erschleichen. Darum sind Mitbestimmung und Besitzbeteiligung und erst recht Sozialisierung scharf auseinanderzuhalten. Die Mitbestimmung darf kein Kampfmittel sein, um Betriebe „sozialisierungsreif" zu machen oder um sonstwie einseitige Eigentumsübertragungen zu erzwingen.

Aber die Mitbestimmung kann auch bei bestehender Eigentumsordnung ein wesentliches Moment der Proletarität mildern: die Existenzunsicherheit. Die Verhütung riskanter Betriebsumstellungen, unrentabler Betriebsführung, von Massenentlassungen oder gar einer Stillegung sollte nach Q.A. (Nr. 73) den Gegenstand gemeinsamer Bemühungen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, also der Mitberatung und Mitwirkung beider Teile, bilden. Wo es um die Existenzgrundlage der Arbeiter geht, müssen sie ein gewichtiges

[1] Besonders in Frankreich gingen katholische Sozialethiker weiter und machten aus dem im allgemeinen erstrebenswerten Zustand eine durchgängige Forderung, so daß sie den Lohnvertrag als solchen ablehnten: „Die Überwindung des Nur-Lohnarbeiterdaseins ist einer der Hauptpunkte jeder wahren Entproletarisierung" („Dokumente", Offenburg 1947, Nr. 16).

Wort mitzureden haben. Aber dann sollte man ihnen diese Mitwirkung nicht erst zugestehen, wenn der Betrieb schon in äußerster Gefahr ist.

Da wir unbedingt daran festhalten wollen, daß der bloße Lohnvertrag als solcher sittlich einwandfrei ist, vorausgesetzt, daß der Lohn wirklich gerecht ist (vgl. Ansprache Pius' XII. vom 7. 5. 49 und 3. 6. 50), können wir auch nicht durchwegs verlangen, daß der Arbeiterschaft ein eigentliches Mitwirkungsrecht zugestanden wird bezüglich der Verteilung des Ertrags zwischen Kapital und Arbeit. Der Lohn muß nur in ehrlicher Weise zwischen den beiden Vertragspartnern ausgehandelt werden.

Aber man muß sich bewußt sein, daß das Ziel der Entproletarisierung aufgegeben ist, wenn man den bloßen Lohnvertrag als das ideale Zusammenspiel von Kapital und Arbeit hinstellen wollte. Besonders in den Unternehmungen, die in der Form der Kapitalgesellschaften betrieben werden, muß das Ziel angestrebt werden, daß die Verteilung des Sozialproduktes auf Kapital und Arbeit in friedlichem Zusammenwirken, in echter Mitbestimmung, geregelt wird. Es ist in der katholischen Soziallehre ein Gemeinplatz, daß Kapital und Arbeit gleicherweise am ganzen Ertrag zu beteiligen sind, und zwar mit einem gewissen Vorrecht des Arbeiters, der unmittelbar von seiner Arbeit leben muß. Ist es dann nicht das gute Recht der Belegschaft in Unternehmungen eigentlicher Kapitalgesellschaften, genau über die Höhe des Ertrages unterrichtet zu sein und das Recht der Mitwirkung bei der Verteilung zu haben? Denn nur so können sie sich versichern, daß ihr Anteil wirklich gerecht ist.

Gerechter Lohn zusammen mit solcher Mitbestimmung könnte der Entproletarisierung einen wesentlichen Schritt näher führen, sofern der nicht zum Verbrauch benötigte Ertragsanteil sowohl des Kapitals wie der Arbeit im Unternehmen angelegt würde, was ja eine wirkliche Beteiligung des Arbeiters am Produktionsmittelbesitz in irgendeiner Weise zur Folge hätte (vgl. dazu O. v. Nell-Breuning, Einkommensgestaltung in der sozialen Marktwirtschaft, in: Die neue Ordnung 1950, S. 505—512). Die Mitbestimmung über den so von der Arbeit im Unternehmen wieder angelegten Ertragsanteil ist genau genommen nicht Mitbestimmung der Arbeit, sondern des Kapitals, weil ja hier der Arbeiter, der mit der Anlegung seines Anteils im Betrieb einverstanden ist, zugleich Kapitalgeber ist. Die Arbeiterschaft Deutschlands hätte in den Jahren während und nach den beiden großen Geldabwertungen gerechterweise beanspruchen können, an dem in kurzer Zeit neu gebildeten Kapitalbesitz beteiligt zu werden; denn er führte sich doch mindestens ebenso auf ihren geringen Reallohn und ihre Tüchtigkeit wie auf die Unternehmerleistung zurück. Wo einmal das Mitbestimmungsrecht der Arbeiterschaft faktisch getätigt werden wird, wird sie zwar nicht auf Grund desselben (sondern auf Grund der Gerechtigkeit der Ertragsverteilung und ihrer Sparsamkeit), aber mit Hilfe desselben aus der Nur-Lohnarbeiterschaft herauskommen, und zwar sehr schnell in Zeiten, wo im Interesse eines Betriebes oder der Gesamtwirtschaft sich in kurzer Zeit neues bedeutendes Betriebskapital ansammeln muß unter Heranziehung der Opferbereitschaft der Arbeiter.

Eine sinnvoll ausgebaute Mitbestimmung würde auch eine wirksame Interessierung der Arbeiterschaft für ihren Betrieb und die Gesamtwirtschaft

bedeuten und infolge davon eine merkbare Produktionssteigerung und Schonung der Betriebsmittel, also Steigerung des Realeinkommens.

b) Mitbestimmung als Überwindung der geistigen Gefahrenlagen der Proletarität

1. Überwindung des Gefühls unwürdiger Abhängigkeit und ungerechter Ausbeutung:

J. David (in dieser Zeitschrift, Bd. 144, 1949, S. 111) nennt das Streben der Arbeiterschaft nach Mündigkeit (Selbständigkeitsgefühl, Ehrgefühl, soziale Selbstbestimmung) zusammen mit dem Verlangen nach Sicherheit[2] die großen Strömungen des Jahrhunderts in der Arbeiterwelt. Mit dem gerechten Lohn ist es heute noch nicht getan. Es muß der Arbeiterschaft vor allem das Gefühl ungerechter Ausbeutung und drückender Abhängigkeit genommen werden. Die Arbeiterschaft ist infolge der trüben Erfahrungen eines Jahrhunderts, wo sich Riesenvermögen in der Hand weniger gebildet haben hauptsächlich aus vorenthaltenen Ertragsanteilen der Arbeit, nur zu sehr dazu geneigt, sich stets für ausgebeutet zu halten, auch wenn die Löhne steigen — diese sind ja heute im allgemeinen viel weniger ungerecht als vor einem Jahrhundert. Es gibt kein wirksameres Mittel zur Überwindung dieses gefährlichen Überbleibsels an Mißtrauen, als dem Arbeiter Einblick zu gewähren in den Gang des Betriebes und der Wirtschaft überhaupt, ihn gleichberechtigt mitreden zu lassen bei der Verteilung und Anlegung des gemeinsamen Ertrags seiner Arbeit und des Kapitals.

Der vernünftige Teil der Arbeiterschaft — und um den geht es ja bei all diesen Bemühungen — wird selbstverständlich dem Kapital seinen Zins, dem Unternehmer seinen Unternehmerlohn und Unternehmer-Gewinn zugestehen, auch beiden eine Risikoprämie in dem Maße, wie sie wirklich Risiko tragen. Aber er wird mit aller Energie auf eine gerechtere Verteilung des gemeinsamen Ertrags drängen, als dies im allgemeinen bislang der Fall war. Es wird nichts helfen, ihm immer wieder zu versichern, daß dies nun ohnehin geschehe, solange man ihm in all diesen Fragen betont den Einblick und die Mitsprache verweigert.[3]

Wollte man heute dem Arbeiter das Mitbestimmungsrecht in der Wirtschaft versagen, so müßte sich das Gefühl unwürdiger Abhängigkeit gegenüber dem Kapital bei ihm noch steigern, da er auf politischer Ebene gleichberechtigt ist. Wird ihm die Mitwirkung unmittelbar auf wirtschaftlicher Ebene versagt, dann liegt es nahe, daß er sich seine wirtschaftlichen Rechte allein mit politischen Mitteln holt — und er kann das dank seiner Überlegenheit bei der demokratischen Abstimmung. Das müßte notwendig den Klassengegensatz verschärfen, vor allem aber zu einem falschen Aufbau der Wirtschaft rein vom Politischen her führen.

Die Kräfte der Arbeiterschaft, die nach Selbständigkeit und Mündigkeit verlangen, gehören zu den wertvollsten. Sie ernst zu nehmen und zu fördern,

[2] Vgl. „Die Kirche in der Welt" (Loseblatt-Lexikon) 3 (Münster 1950) S. 447 ff.

[3] Vgl. E. Müller, Recht und Gerechtigkeit in der Mitbestimmung (Der Deutschenspiegel, Bd. 36/37), S. 32, Stuttgart 1950.

ist um so dringender, da ein großer Teil der Menschheit „allzu leicht und gern auf Selbständigkeit verzichtet, weil er nicht Freiheit, sondern Versorgung, Sicherheit und einen erhöhten Lebensgenuß will" (Monzel, Christliche Motive der Entproletarisierung, in: Die Neue Ordnung 1949, S. 195 f.).

Der Arbeiterschaft geht es nicht darum, daß der einzelne oder der Betriebsrat in alle Fragen der laufenden Geschäftsführung hineinreden könne. Der Arbeiter versteht durchaus die Notwendigkeit einer weithin selbständigen Führung der Geschäfte. Aber er verlangt (wenigstens im Betrieb der Kapitalgesellschaft) eine Geschäftsleitung seines Vertrauens, eine Geschäftsleitung, die ebenso in seinem Auftrag leitet wie im Auftrag mehr oder weniger anonymer Kapitalgeber, eine Geschäftsleitung, die seine Anregungen und Beschwerden ebenso ernst nimmt wie die des Kapitals.

2. Überwindung des Klassengegensatzes (der Verhetzbarkeit):

Der Kampf um die Mitbestimmung könnte in Bahnen geraten, auf denen sie ein reines Kampfmittel zum Austrag der Klassengegensätze wird mit dem Erfolg, daß die Aktivität des Unternehmers lahmgelegt und das notwendige Vertrauen des Kapitals zerstört würde. Dies muß unter allen Umständen vermieden werden, wenn sie ein echter Weg zur Entproletarisierung werden soll. An sich besagt Mitwirkung, Mitbestimmung schon rein sprachlich einen Weg der friedlichen Zusammenarbeit.

Damit sie dies wirklich sei und werde, müssen erstens die Unternehmer beziehungsweise Kapitalbesitzer der Arbeiterschaft beweisen, daß sie in ihr die Mitarbeiter sehen, daß sie interessierte und verantwortliche Mitwirkung zum Gelingen des Ganzen selber suchen als eine Zusammenarbeit des Vertrauens.[4] Das Kapital beziehungsweise die Unternehmer müssen selbst die Entwicklung und den Ausbau des Mitbestimmungsrechtes aktiv fördern, wenn sie wünschen, daß es seinen großen Beitrag zur Überwindung der Klassengegensätze leiste.

Zweitens muß von seiten der Arbeiterschaft klar gezeigt werden, daß die Mitbestimmung nicht der Weg zu einer Sozialisierung oder sonstigen Enteignung oder Entrechtung des rechtmäßigen Besitzers sein will. Darum müssen die Fragen der Mitbestimmung und der Vergemeinschaftung von Wirtschaftsunternehmen hinlänglich geschieden werden. Die Arbeiterschaft muß durch ihre Gesetzesvorschläge und durch die Art und Weise, wie sie in den Betrieben praktisch die Mitarbeit sucht, der Unternehmerschaft beweisen, daß sie durch die Mitbestimmung friedliche, aufbauende Zusammenarbeit und nicht klassenkämpferischen Austrag egoistischer Interessen anstrebt. Leo XIII., der, gegen heftigen Widerspruch auch im katholischen Lager, das Zusammenschlußrecht der Arbeiter verteidigte (R.N. Nr. 36 ff.), sah das Ziel der Arbeitervereinigungen (Gewerkschaften) nicht in klassenkämpferischem Austrag ihrer Interessen, sondern in friedlicher Zusammenarbeit der sich durchsetzenden Arbeiterschaft mit dem Kapital. Tatsächlich haben ja auch die Gewerkschaften schon erfreuliche Beweise gegeben, daß

[4] Vgl. Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft, herausgegeben von Kardinal Frings, Köln 1949, S. 83 ff.

sie nicht nur einseitig die kurzfristigen Belange der Arbeiterschaft sehen und zu wahren wissen, sondern auch deren Interessen auf lange Sicht, die notwendig mit dem Wohl der Gesamtwirtschaft zusammenfallen. Aber es ist klar, daß der Arbeiterschaft nur in dem Maße, wie sie seitens des Kapitals (bzw. der Unternehmerschaft) wirklich für die friedliche Zusammenarbeit gesucht wird, das heißt, also in dem Maße, wie ihr wirklich Mitbestimmung und Mitverantwortung übertragen wird, der klassenkämpferische Antrieb genommen werden kann.

Eine dritte Bedingung für eine dem Klassenkampf abgeneigte Entwicklung des Mitbestimmungsrechtes ist sein organischer Aufbau, subsidiär von unten nach oben: von der betrieblichen zur überbetrieblichen Ebene. Das Subsidiärprinzip verlangt hier, daß die größere Gewerkschaft (gewerkschaftliche Spitzenorganisation) nur jene Funktionen bezüglich der Mitbestimmung im Betrieb übernimmt, die seitens der Betriebsbelegschaft selbst nicht ersprießlich erfüllt werden können. Das Feld für die überbetriebliche Gewerkschaft ist wenigstens grundsätzlich die Mitbestimmung nicht im Betriebe, sondern auf der überbetrieblichen Ebene. Bei voll erreichter Mitbestimmung in wohlgegliederter Verzahnung würden die Gewerkschaften wohl ein etwas anderes Gesicht bekommen in einer Weise, die der berufsständischen Ordnung zustreben müßte. In einer solchen hätten wohl reine Unternehmerverbände und erst recht Industrie- und Handelskammern als ausschließliche Organisationen der Unternehmerschaft keinen Platz. Die Überwindung der Klassengegensätze, und darum auch eine organisch aufgebaute Mitbestimmung der Arbeiterschaft, ist die unbedingte Voraussetzung einer berufsständischen Ordnung.[5] Vielzuwenig beachtet wurde wohl der Hinweis Pius' XII. in seiner Ansprache vom 3. 6. 1950, daß das bisher von der Arbeiterschaft Erreichte in einer berufsständischen Ordnung erst voll zur Geltung käme.

Entproletarisierung, Überwindung der Klassengegensätze, Mitwirkung der Arbeiterschaft in der Wirtschaftsgestaltung und berufsständische Ordnung sind Begriffe, die in wesentlicher Verbindung und gegenseitiger Abhängigkeit stehen.

Mitbestimmung auf betrieblicher und überbetrieblicher Ebene als wirkliche, friedliche Zusammenarbeit bedeutet nichts weniger als ein ganz neues Verhältnis von Kapital und Arbeit. Für die Art und Weise ihres Ausbaues muß dieses hohe Ziel dauernd vor Augen stehen. Wenn auch die Mitbestimmung die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln nicht unmittelbar aufheben würde, so würde sie doch anstelle des Klassenkampfes die volle Solidarität der Wirtschaftspartner setzen. Die recht verstandene Mitbestimmung würde keinesfalls Auflösung des notwendigen Untergebenenverhältnisses bedeuten, wohl aber seine Umwandlung in eine der christlichen Persönlichkeit würdige Form. Anstelle des Geistes der Auflehnung und des Ressentiments könnte die verantwortungsfreudige Zusammenarbeit und freiwillige Unterordnung des mündigen Arbeiters treten.

[5] Vgl. J. Pieper, Thesen zur sozialen Politik, 4. Auflage, Frankfurt/Main 1947, S. 53—58.

3. Mitbestimmung als Weg zur Hebung der Verantwortungsfreudigkeit:

Wer kein Vertrauen erhält, wer keine verantwortliche Aufgabe anfassen darf, bei dem wird notwendig mehr und mehr das Interesse und die Verantwortungsfähigkeit verkümmern. Die Ausflucht, daß die Arbeiterschaft ja gar nicht fähig sei, die zur Mitbestimmung erforderte Verantwortung zu tragen, beweist gerade im Gegenteil die Notwendigkeit, ihr ohne Zögern Aufgaben zu übertragen, wodurch sie in die Verantwortung hineinwachsen kann. Die stufenweise, aber unverzüglich und großzügig begonnene Einführung des Arbeiters in die Mitwirkung (zunächst in personalen und sozialen, dann mehr und mehr auch in den wirtschaftlichen Fragen des Betriebs) läßt sich in kluger Weise so verwirklichen, daß Mißgriffe vermieden und die vorhandenen wertvollen Kräfte der Verantwortung gemehrt und gestärkt werden. Der Unternehmer darf den Arbeiter diesbezüglich nicht zu gering einschätzen. Macht nicht auch der Unternehmer zu seinem und der Arbeiter Schaden seine Fehler, bis er durch Erfahrung klug wird? Im übrigen darf man wohl annehmen, daß mehrere in solidarischer Zusammenarbeit besseren Einblick bekommen und leichter die Verantwortung für die gemeinsame Existenzbasis tragen können als einer oder eine Wirtschaftspartei allein. Schließlich haben die Unternehmer lange genug den Mut gehabt, die Verantwortung für die Wirtschaft mehr oder weniger allein zu tragen. Sie haben dabei in vielen Vertretern so große Fehler gemacht und soviel unverantwortlichen Egoismus bewiesen, daß nicht zu erwarten ist, daß ein gemeinsames Tragen der Verantwortung schlechtere Ergebnisse zeitigen werde.

Der Arbeiter muß freilich dazu erzogen werden, daß ihm Mitbestimmung immer auch Mitverantwortung bedeutet und, wenn ein gewisser Grad der Mitbestimmung erreicht ist, auch Mithaftung. (Nebenbei bemerkt, tragen sowohl die Geldgeber als auch die Unternehmer [Manager] in den in der Rechtsform von Kapitalgesellschaft betriebenen Unternehmungen auch nur eine begrenzte rechtliche Haftung, die lange nicht so weit geht wie ihre sittliche Verantwortung.) Gerade das klare Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung (vgl. Ansprache Pius' XII. vom 7. 5. 1949) ist der beste Ausgangspunkt in der Frage des Mitbestimmungsrechtes.

Wenn die Weckung und Mehrung der Verantwortungsfreudigkeit als Ziel und Maßstab für die Mitbestimmung genommen wird, dann ist klar, daß sie in den Kapitalgesellschaften mit anonymen Geldgebern (von denen eine verantwortliche Sorge für das vom Kapital abhängige Wohl der Belegschaft nicht ohne weiteres zu erwarten ist) weiter gehen kann und muß als in den Betrieben, wo der Besitzer selbst als Leiter in persönlicher Verantwortung der Belegschaft gegenübersteht.

Dieses Ziel, Überwindung der Vermassung und Weckung der Verantwortungsfreudigkeit jedes einzelnen Arbeiters, wird die Mitbestimmung umso sicherer erreichen, je weniger die Gewerkschaft, als eine in dieser Hinsicht zu massive Organisation, dem Arbeiter auf betrieblicher Ebene die Verantwortung in der Mitbestimmung abnimmt. Daneben verlangt freilich gerade auch der Geist der Verantwortung, daß sich zum Beispiel der Betriebsrat von Fachleuten aus der Gewerkschaft beraten läßt. Auch kann es das Ge-

meinwohl verlangen, in volks- und weltwirtschaftlich wichtigen Betrieben neben den Vertretern der Belegschaft und der Öffentlichen Hand auch Vertreter der Gewerkschaften an der Mitbestimmung zu beteiligen.

4. Mitbestimmung als Spielraum für die Entfaltung der Persönlichkeit des Arbeiters:

Der bekannte Einwand gegen die Mitbestimmung, der Arbeiter wolle sie im Grunde genommen selber gar nicht, er sei froh, wenn er sein Brot bekomme, ohne sich viel Gedanken machen zu müssen, ist vom Standpunkt der christlichen Sozialethik aus beschämend. Muß es uns nicht vielmehr in erster Linie darum gehen, daß der Mensch in seiner Berufsarbeit nicht abgestumpft, nicht zur Maschine wird, sondern alle geistigen, vor allem die sittlichen Persönlichkeitskräfte entfalten kann! Nicht zuletzt der Beruf, wo der Mensch den größten Teil seines wachen Lebens verbringt, muß der Raum zur Entfaltung seiner Persönlichkeit sein.[6] Dazu gehört bis zu einem gewissen Grad auch die Übernahme von Verantwortung und Mitverantwortung für einen bestimmten Bereich. Das Nächstliegende ist zunächst die Verantwortung, die „Mitbestimmung" am Arbeitsplatz. Das Subsidiärprinzip, das nicht zuletzt auch die Persönlichkeitsentfaltung des Menschen zum Ziel hat, verlangt, daß dem einzelnen Arbeiter und der einzelnen Gruppe von Arbeitern soviel an Bestimmung und Verantwortung für ihre Arbeit überlassen wird, wie sie ohne Schaden für sich und das Ganze tragen können.

Je mehr die geistige Leistung am Arbeitsplatz infolge der Mechanisierung und des Fließbands zusammenschmilzt, umsomehr muß der Persönlichkeitsentfaltung auf andere Weise Raum geschaffen werden. Das geschieht durch die Interessierung und Überlassung von Verantwortung für das Ganze und Größere. Neben anderen Aufstiegsmöglichkeiten bietet die Tätigkeit im Betriebsrat besonders für die Fähigeren ein Betätigungsfeld. Die Wahl zum Betriebsrat und laufende Informierung durch den Betriebsrat zieht alle in das Interesse und die Verantwortung hinein. Die Beteiligung an der überbetrieblichen Mitbestimmung weitet den Blick für Zusammenhänge und die Solidarität, was für die Entfaltung der Persönlichkeit, für ihr sittliches Bewußtsein von großer Bedeutung ist.

Diese Probleme sind für den Christen sehr ernst, da er weiß, daß auch das religiöse Leben von der Entfaltung der Persönlichkeit abhängt. Es gibt einen Grad der Abstumpfung, Vermassung und Unfähigkeit zur Verantwortung, der geradezu für die Religion unfähig macht. Die Weite des geistigen Horizontes, die sittlichen Kräfte der Verantwortungsfähigkeit, das Bewußtsein der Solidarität mit dem Ganzen sind nicht zu unterschätzende Voraussetzungen für ein reiches und reifes religiös-sittliches Leben. Sofern wir von der Mitbestimmung eine Minderung der Existenzunsicherheit und Entgiftung des politischen Kampfes erwarten, dürften nicht unbeträchtliche Energien für das religiöse Leben frei werden. Dieser erwartete Vorteil hängt freilich davon ab, daß die Mitbestimmung den Arbeiter nicht in einem Maße in die Betriebsstreitigkeiten und in die große Wirtschaftspolitik verwickelt, daß sein Sinnen und Trachten davon aufgesogen wird. Dies ist jedoch dann nicht

[6] Vgl. O. v. Nell-Breuning, Mitbestimmung, Landshut 1950, A. Girnth, S. 18 f.

zu befürchten, wenn die Mitbestimmung subsidiär aufgebaut ist und vor allem in überschaubaren Bereichen ausgeübt wird.[7]

IV. Besitzbeteiligung der Arbeiter und Entproletarisierung

Die Mitbestimmung allein kann keineswegs zu einer vollen Entproletarisierung führen, wenn sie auch das Proletarierschicksal zu entgiften und manche Gefahren zu beseitigen, geeignet ist. Es wäre überhaupt eine herbe Täuschung, wenn man sich von einem Mittel allein die Lösung der so schweren sozialen Frage erwarten wollte. Die Mitbestimmung kann und darf vor allem kein Eingriff in die Besitzverhältnisse sein. Gerade hier liegt aber der Kernpunkt des Proletarierschicksals, daß er vom Besitz an Produktionsmitteln ausgeschlossen ist. Kann es rechtlich überhaupt jemals zu einer vollen Mitbestimmung der Arbeiterschaft kommen ohne ein bestimmtes Maß an Mitbesitz? Welche Wege führen zu Mitbesitz in der Wirtschaft?

1. Sozialisierung ein ungeeigneter Weg zur Entproletarisierung:

Die Verstaatlichung kann in begrenztem Umfang aus wirtschaftlichen oder politischen Gründen wünschenswert oder notwendig sein. Der Entproletarisierung dürfte sie kaum dienen. Ja, eine Verstaatlichung von zu viel Privateigentum erschwert die Entproletarisierung, eine Vollsozialisierung macht sie aussichtslos. Die Verstaatlichung könnte zunächst zwar der Existenzsicherheit des Arbeiters dienen (er würde ja „Staatsbeamter"), aber auch nur solange der Staat human bleibt. Kann aber ein vollsozialistischer, allmächtiger Staat überhaupt human bleiben? Sicherlich würde der Staatssozialismus den Geist der Verantwortung, der Freiheit und die Entfaltung der Persönlichkeit in solidarischer Zusammenarbeit nicht fördern. Der einzelne Arbeiter wäre in keiner echten Weise Mitbesitzer. Ein neuer Klassengegensatz zur Staatsbürokratie in der Wirtschaft wäre fast unvermeidlich.

---

[7] Man hat aus der Ansprache Pius' XII. vom 3.6.1950 eine Verurteilung der ernsten Bestrebungen um das Mitbestimmungsrecht ersehen wollen. Zu unrecht! Der Papst, der übrigens nicht in erster Linie oder wenigstens nicht ausschließlich deutsche Fragestellungen im Auge hatte, weist falsche Begründungen zurück und warnt vor wirklichen Gefahren, die alle gutgemeinten Bestrebungen um das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter gerade in Hinsicht auf die Entproletarisierung fruchtlos machen müßten.

Erste Warnung: Man darf den einfachen Lohnvertrag als solchen nicht als unsittlich verwerfen. Man kann also nicht auf Grund jedes (vielleicht vorübergehenden) Arbeitsverhältnisses die Mitbestimmung als Recht einfordern, etwa gar in der Weise, daß man maßgeblich über den Besitz (die Produktionsmittel) des Arbeitgebers mitverfügen könnte.

Zweite Warnung: Man darf die Mitbestimmung überhaupt nicht zu einem Recht auf volle „Mitgeschäftsführung" („le droit de co-gestion économique, que l'on réclame") überspitzen, einmal, weil sich ein solches Recht weder auf Grund des Arbeitsverhältnisses noch auf Grund der anerkannten Subjektstellung des Arbeiters in der Wirtschaft fordern läßt, ferner, weil dadurch leicht der Betrieb und die Wirtschaft lahmgelegt würde, wodurch das Gespenst der Arbeitslosigkeit noch drohender würde.

Dritte Warnung: Die Ausübung des Mitbestimmungsrechtes im Betrieb darf nicht Sache eines Kollektivs, einer außerbetrieblichen Organisation sein, sondern hat zunächst den einzelnen Arbeiter zu ergreifen. Alle Bestrebungen um die Mitbestimmung verlieren ihren Wert, wenn der Aufbau nicht von unten, von der einzelnen verantwortlichen Arbeiterpersönlichkeit ausgeht.

Das Wort Sozialisierung hat in der Literatur der vergangenen Jahre einen sehr dehnbaren Sinn. Meint man damit die Übertragung der Eigentumsrechte sowie der Verwaltung an einen politischen Verband (vgl. Mand, Für und wider Sozialisierung, in dieser Zeitschrift, Bd. 145, 1949/50, S. 343 ff.), dann kann man im Namen des großen sozialen Zieles, der Entproletarisierung, nur eindringlich vor jedem Zuviel an Sozialisierung warnen. Dann kann man aber auch gar nicht nachdrücklich genug für eine echte Mitbestimmung und die volle Ertragsbeteiligung des Arbeiters eintreten; denn „je mehr Recht und Verantwortung der Arbeiter im privaten Raum hat, desto weniger wird er geneigt sein, sie bei einer Verstaatlichung aufs Spiel zu setzen" (J. David, Soziale Mündigkeit, in dieser Zeitschrift, Bd. 144, S. 121). Jede Vergemeinschaftung, bei der der arbeitende Mensch nur auf dem Umweg über die Politik und ihren erdrückenden Apparat Anteil am Besitz, an der Verwaltung und am Gewinn der Produktionsmittel bekommt, vermindert praktisch seine Aussicht, selber besitzend oder wenigstens mitgewinnend und mitbestimmend unmittelbaren Anteil am Wirtschaftsleben zu erlangen. Es bedeutet praktisch Versteifung der Proletarität gegenüber einem gefährlichen Staatskapitalismus.

Trotzdem wollen wir nicht von vornherein jede Verstaatlichung von Produktionsmitteln, die unmittelbar das Gemeinwohl interessieren, als undiskutabel ablehnen (vgl. Q.A. Nr. 114). Aber die Entproletarisierung kann eine Sozialisierung nicht begründen, sondern nur eine dringende Mahnung sein, die Grenze des unbedingt Notwendigen nicht zu überschreiten.

2. Ziel und gangbare Wege:

Zur Entproletarisierung gehört nicht nur, daß eine möglichst große Zahl von Arbeitern zu einem bescheidenen Besitz an Gebrauchs- und Verbrauchsgütern kommt, sondern daß die Arbeiterschaft hineinwächst in den Mitbesitz an der Sachausstattung der Wirtschaft überhaupt und an den sachlichen Produktionsmitteln insbesondere. Die Frage der Entproletarisierung ist die Frage des rechten Verhältnisses von Kapital und Arbeit. Diese können in einem vierfachen Grundverhältnis zueinander stehen:

Erste Grundform: Das Kapital regiert, es nimmt die Arbeit in seinen Dienst. Für ein vorübergehendes Arbeitsverhältnis ist diese Form tragbar, das heißt, der einfache Lohnvertrag ist an sich sittlich einwandfrei, vorausgesetzt, daß das Kapital dabei nicht „einseitig" nach seinen Interessen vorgeht (Q.A. Nr. 101) und der Arbeiter seine „Subjektstellung in der Wirtschaft" nicht einbüßt (Ansprache Pius' XII. vom 3. 6. 1950). Als Grundverfassung der Gesamtwirtschaft ist dies der Liberalkapitalismus, die totale Entblößung der Arbeiterschaft von dem Besitz an Produktionsmitteln und ihre völlige Abhängigkeit vom guten Willen der Kapitalbesitzer. Diese Grundform wird zwar erträglicher, aber nicht wesentlich verändert, wenn der Arbeiter ein hinreichendes Maß von Privatbesitz an Verbrauchsgütern besitzt.

Zweite Grundform: Kapital und Arbeit stehen sich als gleichberechtigte und sich die Waage haltende Kräfte gegenüber. Durch den Zusammenschluß der Arbeiter in den Gewerk-

schaften ist nicht mehr das Kapital allein bestimmend, sondern ebenso die zusammengeballte Kraft der Arbeiterschaft. In der Begegnung der beiden Partner kann die friedliche Zusammenarbeit oder der kämpferische Austrag der Interessen vorherrschen, je nachdem sie mehr die Gemeinsamkeit oder den Widerstreit ihrer Interessen sehen. Solange die Aushandlung der Löhne die einzige oder wenigstens vorherrschende Basis ist, auf der sie sich treffen, wird der Interessengegensatz und der Kampf vorherrschen. Eine glückliche Lösung des Mitbestimmungsrechtes könnte dazu führen, daß sie sich viel häufiger auf dem Boden gemeinsamer Interessen und gemeinsamer Verantwortung begegnen und sich so in gleichberechtigter, friedlicher Zusammenarbeit üben. Ist dieses Ideal auch nur annähernd zu erreichen ohne Übergang und Vermischung dieser mit den folgenden Grundformen des Verhältnisses von Kapital und Arbeit?

Dritte Grundform: Die Arbeit nimmt das Kapital in ihren Dienst. Die Arbeiter haben in den Einzelunternehmen und in der Gesamtwirtschaft, wenn auch nicht allein, so doch ausschlaggebend die Führung. Die Belegschaften übernehmen in der Form des Pachtverhältnisses oder in ähnlichen Formen weithin Unternehmerfunktion. Sie tragen damit aber auch die Hauptverantwortung. Sie sind den Kapitalgebern, die eine Stellung ähnlich derjenigen des Verpächters einnehmen, verantwortlich und in gesetzlichen Grenzen auch haftbar. Diese Form ist ein Idealtypus, der in Reinheit nicht möglich ist; denn die Haftbarmachung setzt einen Kapitalbesitz der Arbeiterschaft voraus, also einen Übergang zur vierten Grundform. Das Kapital hat in der dritten Form nur jene Mitwirkung, die ihm zukommt als Belohnung für die Sparsamkeit, sowie auf Grund lebendiger Mitarbeit und der berechtigten Sorge um die Sicherheit der Anlage. Dies setzt aber ein Vertrauensverhältnis des Kapitals zur leitenden Arbeiterschaft voraus.

Vierte Grundform: Die Arbeitenden sind, wenigstens vorherrschend, auch die Kapitalbesitzer. In diesem Fall wäre die Entproletarisierung (die Wiedereineignung der Enteigneten) abgeschlossen.

Wie die erste Grundform nie in aller Schärfe restlos verwirklicht wurde, so würde es reichen, wenn sich die verschiedenen Formen in glücklicher, für den Arbeitenden günstiger Überschneidung ergänzen.

Das Wie zu diesem Ziel wirft eine Menge von Fragen auf, die nicht im Handumdrehen zu beantworten sind: Wie weit darf oder muß die politische Macht eingreifen, um ein neues Besitzverhältnis von Kapital und Arbeit allmählich oder ruckartig voranzutreiben? Wenn zugegeben wird, daß der Arbeiterschaft durch die kapitalistische Wirtschaftsweise beziehungsweise durch die damit zusammenhängende Zurückbehaltung gerechten Lohnes ein historisches Unrecht zugefügt worden ist, so bleibt die moralische, und davon verschieden die politische Frage, wie weit Besitzer von Riesenvermögen gegenüber der Arbeiterschaft restitutionspflichtig sind. Könnte an sie die sittliche Forderung oder gar eine gesetzliche Verpflichtung gestellt werden, die Arbeiterschaft beziehungsweise die Belegschaft zu einem gewissen Prozentsatz am Mitbesitz zu beteiligen? Diese Fragen harren noch der Klärung.

Die Entproletarisierung ist zunächst anzustreben auf dem Weg über das Arbeitseinkommen. Pius XI. verlangt, daß „die neugeschaffene Güterfülle in einem breiten Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe" (Q.A. Nr. 61), so daß diese nicht nur leben, sondern auch zu einem wirklichen Besitz kommen könne (Nr. 74). Allein schon über den Weg des gerechten Lohnes (gegebenenfalls der Gewinnbeteiligung) und der Sparsamkeit könnte die Arbeiterschaft in absehbarer Zeit zu weitgehendem Mitbesitz an der Sachausstattung der Wirtschaft gelangen (vgl. oben III a). Bei zweckmäßiger Ausgestaltung von gesetzlichen Bestimmungen könnte sie auf diese Weise auch in den Mitbesitz an den sachlichen Produktionsmitteln stetig hineinwachsen, was allgemein jeder ruckartigen Änderung vorzuziehen ist. Ein gangbarer Weg hierfür ist der Genossenschaftsanteil, in etwa auch die Aktie bei reformiertem Aktienrecht.

Bis zu einem gewissen Grad wäre es wünschenswert und wohl auch erreichbar, den Arbeiter am Besitz derjenigen Produktionsmittel zu beteiligen, an denen er arbeitet. In dieser Richtung gingen vor allem die Bestrebungen der katholischen Sozialreformer des vergangenen Jahrhunderts. Ritter von Buß, Vogelsang und besonders Ketteler versprachen sich viel, zu viel, von den Produktionsgenossenschaften, bei denen die Belegschaft zugleich Besitzerin ist. Ketteler unterschied sich in dieser Frage von Lasalle nur darin, daß er ihre Einführung nicht vom Staat, sondern von der Initiative christlicher Gerechtigkeit und Liebe erwartete.

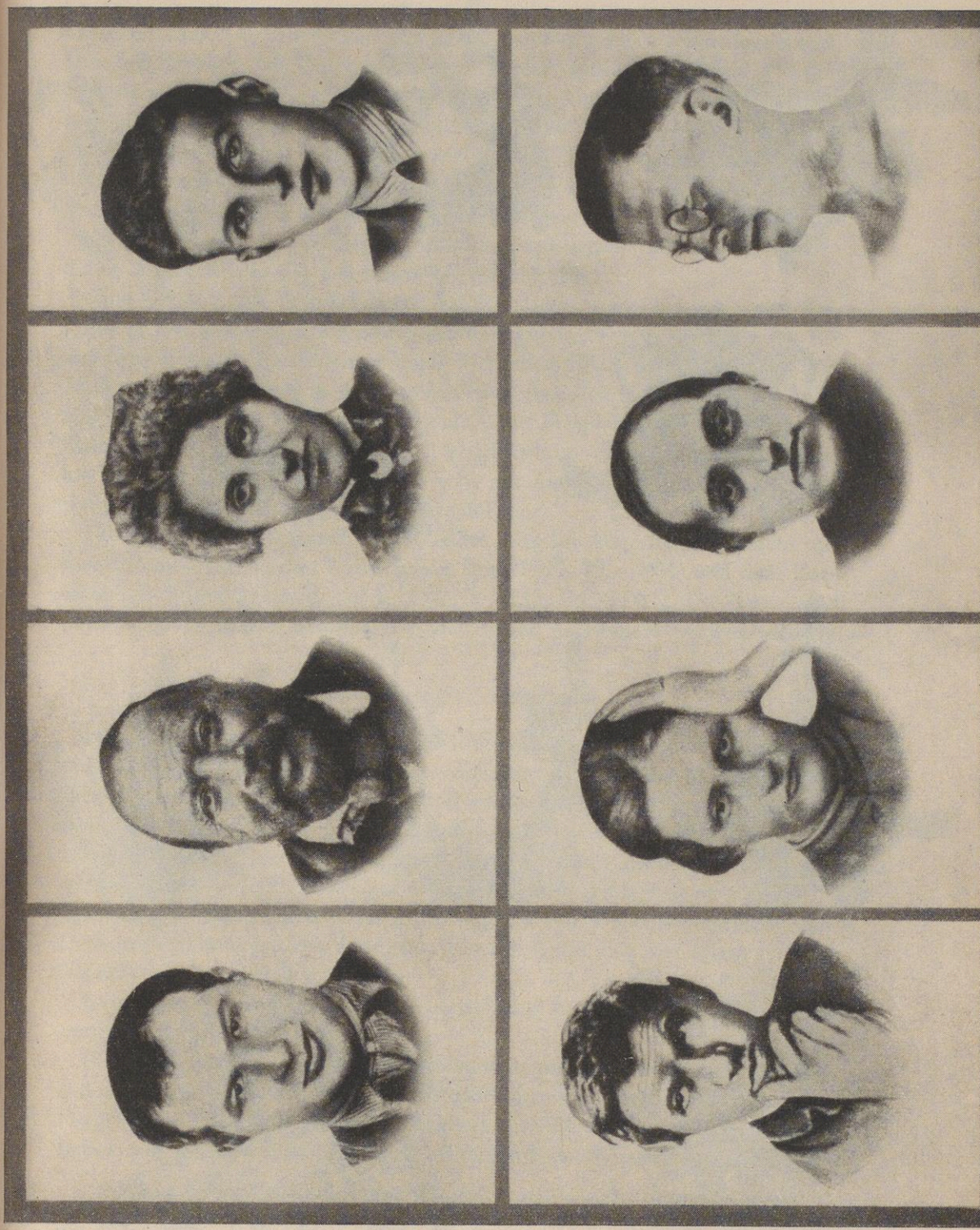
Der immer wieder gemachte Versuch, es dem Arbeiter in der Form der Arbeiteraktie zu ermöglichen, seinen Lohnüberschuß beziehungsweise seinen Gewinnanteil in seinem Betriebe anzulegen und so zum Mitbesitzer aufzurücken, hat bisher zu keinem dauerhaften Erfolg geführt. Offenbar sind Beteiligungsformen, wie sie den Bedürfnissen und dem Geschmack der Arbeiterschaft entsprechen, noch nicht gefunden. Trotz gewisser verheißungsvoller Ansätze wird hier noch viel Erfahrung gesammelt, viel Mühe und Scharfsinn aufgewandt werden müssen, um wirklich geeignete Wege zu erschließen.

Psychodiagnostik

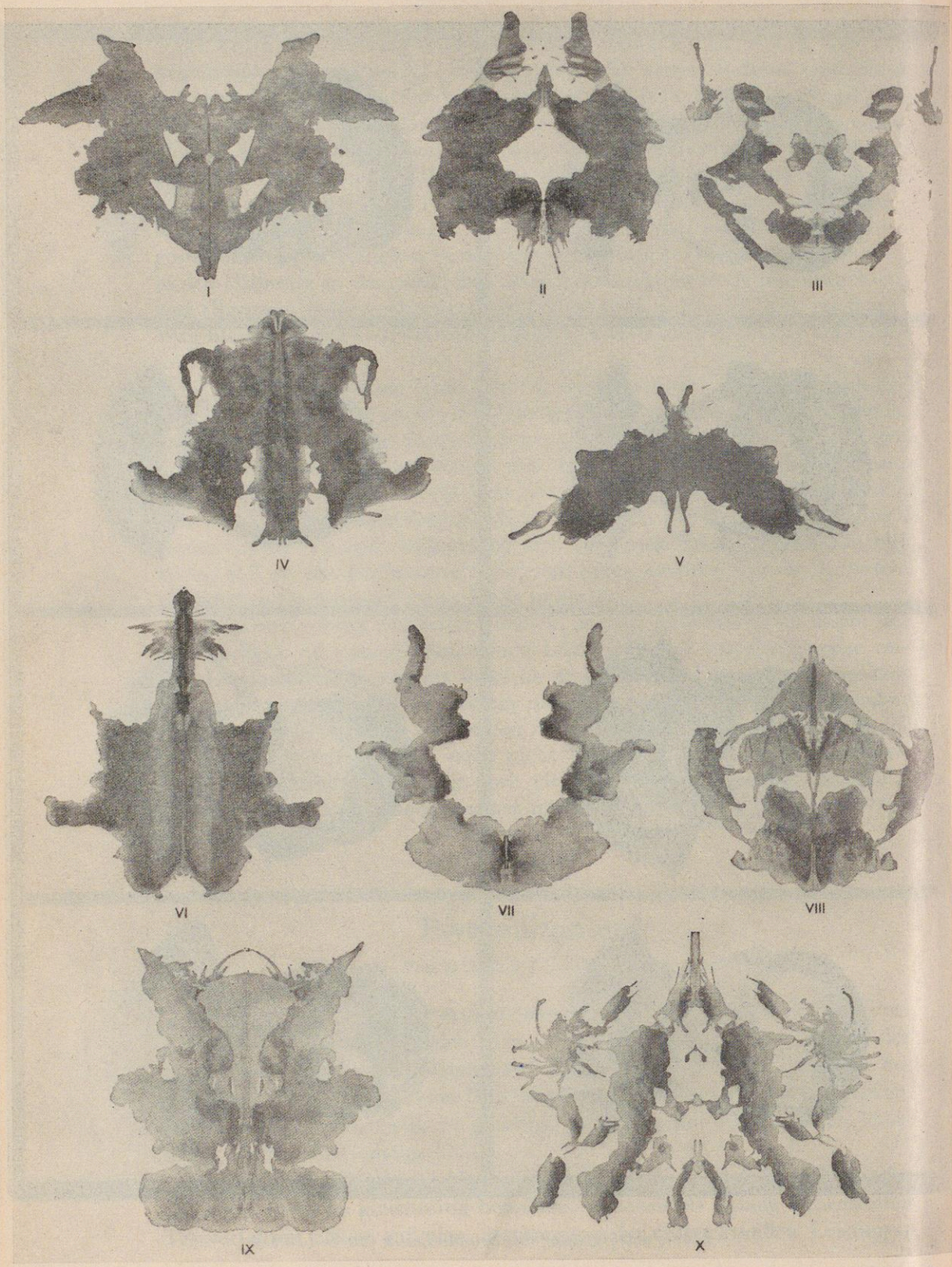
Von HUBERT THURN S. J.

Unter Psychodiagnostik versteht man die Lehre und die Kunst der Persönlichkeitserforschung. Dabei geht es weniger um eine Aufhellung der menschlichen Person im allgemeinen. Vielmehr stehen im Mittelpunkt des Interesses Methoden, die eine Durchleuchtung des Individuums bezwecken. Sinn der Psychodiagnostik ist Klärung und Hilfe für den einzelnen Menschen wie für die Gemeinschaft.

Psychodiagnostik kann sich um die Intelligenz oder den Charakter oder um beide Bereiche gleichzeitig bemühen. Die meisten bislang entwickelten Testverfahren zielen auf eine Bestimmung der intellektuellen Leistungs-



Eine Porträtgruppe des Szondi-Testes (zu S. 115 f.)



Zum Rorschach-Formdeuteversuch (S. 119 f.)

fähigkeit. Dafür sind hauptsächlich praktische Bedürfnisse ausschlaggebend. Die bekannteste Intelligenzprüfmethode, der Binet-Simon-Test (Verlag S. Karger, Basel 1949), wird beispielsweise zur Abgrenzung des hilfsschulbedürftigen von den normalen Kindern benützt. Er hat sich gut bewährt.

Charakterologische Tests gibt es nicht viele.[1] In einem früheren Beitrag (diese Zeitschrift, Dezember 1949, S. 187 ff.) wurde über einige berichtet, die bei seelischen Konflikten angewendet werden können: die graphologische Methode, der Wartegg-Test, die „Exploration" auf Grund schriftlicher Angaben, die die Lebensgeschichte betreffen.

Eine Gruppe von Testverfahren, die vor allem im Bereich des gestörten, kranken Seelenlebens wichtige Aufschlüsse geben können, jedoch auch für die Erschließung der Eigenart eines Menschen Bedeutung haben, ist von Ärzten entwickelt worden. Vergegenwärtigt man sich die Tatsache, daß die Erscheinungsweisen seelischer Zustände (zum Beispiel Depression, Apathie, Konzentrationsstörungen usf.) sehr gleichförmig, die Hintergründe nicht nur kompliziert, sondern vor allem sehr mannigfaltig sein können, so versteht man die Bedeutung der Testverfahren.

Die Gruppe von Testverfahren, die wir hier im Auge haben, besteht aus dem Szondi-Test (Verlag Hans Huber, Bern 1947, 79.— DM) und dem Rorschach-Formdeuteversuch (ebd., 6. Aufl. 1948, 34.50 DM). Die Tests sind nach ihren Erfindern benannt, einem Ungarn und einem Schweizer.

Der Szondi-Test

Bei diesem Test handelt es sich um Wahlreaktionen. Dem Prüfling werden sechsmal acht Porträts vorgelegt, aus denen er sich die jeweils sympathischsten und antipathischsten auswählen kann. Die Porträts stellen Menschen dar, die an schweren seelischen Krankheiten leiden. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch pflegt man allerdings von Trieb- und „Geisteskrankheiten" zu sprechen. Die letzte Ausdrucksweise ist irreführend, weil es eigentliche „geistige" Erkrankungen nicht gibt, sondern nur Gehirn-, Nerven- oder Drüsenerkrankungen, also leibliche Störungen, die sich vor allem auf die Gefühlswelt auszuwirken pflegen.

Es sind acht verschiedene Krankheiten, die zu je zwei in Gruppen zusammengefaßt werden können.[2]

In diesen Krankheiten kommen allgemein menschliche Haltungen, Gefühlszustände und -richtungen zum Ausdruck, wenn auch in übersteigerter Form (gerade das macht ja die Krankheit aus). Diese seelischen Eigentümlichkeiten sind: Weiblichkeit und Männlichkeit, Stauung und Sich-zur-

[1] Vgl. Richard Meili, Psychologische Diagnostik. Verlag Ernst Reinhardt, München 1937.

[2] Auf eine Darstellung der Krankheiten muß hier aus Mangel an Raum verzichtet werden. Lediglich eine Aufzählung ist möglich. Die Krankheiten sind: Hermaphroditismus und Sadismus (Krankheiten des Geschlechtstriebes), Epilepsie und Hysterie, Katatonie und Paranoia (Formen der Schizophrenie), Depression und Manie (Pole des zirkulären Irreseins).

Schaustellen, Icheinengung und Ichausdehnung, Suchen und Sichanklammern (Kontakt). Die erste Gruppe hat Bedeutung für die Wahl des Geschlechtspartners und die geschlechtliche Reifung, die zweite für die Fähigkeit der Beherrschung und das Maß der Uneigennützigkeit, die dritte für die Stellung der Person zum eigenen Ich, die vierte für den Kontakt, also die Stellung zum Du.

Die Porträts, die dem Prüfling vorgelegt werden, besitzen „Aufforderungscharakter", das heißt, sie regen zur Stellungnahme des Gefühls an. Die Tatsache, daß Gesichter sehr stark anziehen oder abstoßen, ist so bekannt, daß hier weitere Erklärungen nicht notwendig sind. Durch eine sehr große Anzahl von Experimenten ist es dem Autor gelungen, solche Bilder im Test zusammenzustellen, die das Gefühl und die Vorstellungen des Beschauers eindeutig in die Richtung der oben genannten seelischen Eigenarten lenken.

Die bei der Betrachtung der Bilder entstehenden Gefühle und Vorstellungen haben nun die Tendenz, eine Stellungnahme des Beschauers herbeizuführen. In vierfacher Weise ist eine solche möglich: positiv, dann wirken die Bilder sympathisch; negativ, die Darstellungen stoßen ab; indifferent, die dargestellten Personen lassen gleichgültig, sie werden nicht gewählt; „ambivalent", die Bilder derselben Krankheitsform erscheinen zum Teil sympathisch, zum Teil unsympathisch.

Der Autor ging den Ursachen dieser Stellungnahmen nach. Er entdeckte folgende sehr interessante Zusammenhänge. Sympathisch findet die Versuchsperson die Bilder derjenigen Kranken, die in ihrem Äußern Seelenzustände durchscheinen lassen, die bei der Versuchsperson (entweder in abgeschwächter, also „normaler" Form oder auch in der Form der Krankheit), in „marschbereitem, vor dem Ausbruch stehendem Ladungszustand" vorhanden sind. Diese Seelenzustände werden von der Versuchsperson bejaht, sie kämpft nicht gegen sie, läßt sie vielmehr zur Stauung kommen, um sie in einem gegebenen Augenblick auszuleben. Unsympathisch wirken auf die Versuchsperson die Bilder derjenigen Kranken, mit deren „Bedürfnissen sie zwar erfüllt ist, die sie aber ablehnt, verdrängt, oder in deren Befriedigung sie irgendwie durch äußere Ursachen gehemmt ist." Indifferent lassen die Porträts derjenigen Kranken, deren Seelenzustände von der Versuchsperson in irgendeiner Form durchgelebt werden oder ausgelebt sind. Im Zustand des Ausgelebtseins und Durchlebens ist der Beschauer offensichtlich gegenüber dem Zeichencharakter einer seelischen Zuständlichkeit, also ihrer Physiognomik, abgeblendet. Ambivalente Reaktionen lassen Konflikte aufscheinen und deuten auf Widersprüche und Gegensätze, die im Bewußtsein stehen.

Bei der praktischen Durchführung des Versuches werden die Wahlreaktionen des Prüflings vom Versuchsleiter in einem Schema registriert. Szondi nennt dieses Schema „Triebprofil", weil es über die bereits genannten see-

lischen Haltungen oder Richtungen orientiert.[3] Die positiven Reaktionen werden mit rotem Stift oberhalb, die negativen mit blauer Farbe unterhalb einer Mittellinie eingetragen. Auf diese Weise entsteht ein sehr klares Bild der Wahl.

Um den Zufall auszuschließen und einen Überblick über die seelischen Richtungen und deren Wechsel, also die seelische Dynamik, zu gewinnen, sieht der Test die zehnmalige Vornahme des Versuches vor. Auf dem Blatt, auf dem die Wahlen registriert werden, finden sich deshalb zehn Schemata oder „Triebprofile". Das Ergebnis des Versuches wird sodann zu einer „Triebformel" verrechnet.

Für die „Triebformel" sind die indifferenten, also Null-Reaktionen, insofern sie das Erscheinungsbild des Charakters bestimmen, von Bedeutung; die Null-Reaktionen haben ja ihren Grund im Ausgelebtsein oder Durchleben der zur Wahl vorgelegten seelischen Zuständlichkeit. Auch die „ambivalenten" Wahlreaktionen bestimmen das Erscheinungsbild, weil sie Ausdruck akuter Konflikte sind, die bereits das Verhalten geprägt haben. Die positiven und negativen Wahlen haben ihren Grund in unbefriedigten Bedürfnissen. Sie deuten mithin auf die seelischen Hintergründe und deren Kräfte. Die Triebformel belehrt also nicht nur über das Erscheinungsbild des Charakters, sondern gibt auch Auskunft über die zugrundeliegenden unbefriedigten Strebungen.

Die Seelenzustände und -richtungen, die der Test ermittelt, wurden bereits genannt, allerdings erst in allgemeiner Form. Szondi hat jedoch durch mehrere tausend Experimente eine beachtliche Erweiterung der ersten Erfahrungen erreicht und diese in Tabellen — ähnlich den graphologischen von Ludwig Klages — zusammengestellt.

Durch die Tabellen gelingt es, folgende Eigenschaften zu ermitteln: 1. Variationen des Sexualbildes. Hier wären zu nennen: Inversion des Geschlechtszieles, Infantilismus, Zwiegeschlechtlichkeit, Geschlechtskälte (Frigidität), Vorwiegen von Männlichkeit oder Weiblichkeit, gesunde Sexualität. 2. Variationen des Affektbildes (der Gefühlslage): Ausgangspunkt sind Stauung und Selbstdarstellung. Bedeutsam ist hier zunächst die Angst und zwar in ihren verschiedenen Formen: paranoide und Schuldangst, Beklemmung. Bei Entgleisungsmöglichkeiten ist die Kenntnis von Affektflut und Affektebbe wertvoll. Zwangsimpulse, Neigung zu Aufstauung von Wut, Haß, Zorn usf. oder Beherrschung, Stauung als Wille zum Guten (Szondi spricht in diesem Zusammenhang von Kain und Abel), schließlich das sogenannte „ethische Dilemma", die Zwiespältigkeit den Werten gegenüber, bestimmen weiterhin das Affektbild. 3. Variationen des Ichbildes:

[3] Dem Problem, ob es sich bei den in Frage stehenden seelischen Zuständen um „Triebe" im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs handelt, ob ferner die acht Richtungen oder Zustände für den Aufbau der menschlichen Person von der Bedeutung sind, die der Test annimmt, kann hier nicht kritisch nachgegangen werden. Der Autor wird bei aller Selbständigkeit der Forschung stark von den theoretischen Grundlagen der Psychoanalyse bestimmt. Daher weiß seine Metaphysik zu wenig vom Stufenbau, den Schichten der menschlichen Person.

Es gibt ein Trotz-Ich, ein Zwangs-Ich, ein kontemplatives Ich, ein Drill-Ich, ein verlassenes, ein besessenes Ich, schließlich — der Existenz des Ich gegenüber — eine „Katastrophenahnung". 4. Variationen des Kontaktbildes. Für den Kontakt, das ist die soziale Fühlungnahme, ist die kindliche oder reife Beziehung zur Welt von Bedeutung. In der kindlichen macht sich die Neugier aus „Lusthunger" besonders geltend. Die reife Beziehung wird stark von gedämpften Affekten, von Vorsicht und anderen Hemmungen bestimmt. Es gibt Kontaktdilemmen, unglückliche Bindungen an den Partner, an die Umweltsituation, damit verbunden ein Suchen nach neuen Beziehungen.

Lenkt der Test in der angegebenen Weise den Blick auf Trieb, Gefühl und Verhalten, so ist der Intuition, die allerdings keine Phantasterei werden darf, für die Auffindung von Beziehungen zwischen den verschiedenen Seelenzuständen und -richtungen manche Möglichkeit gegeben. Kombinationsfähigkeit und -technik haben innerhalb der praktischen Psychologie auch bei der Auswertung von Testverfahren große Bedeutung.

Experimentelle Befunde über Beziehungen zwischen dem Ichbild und der Sexualität, der Affektivität, dem Kontakt, weist der Test in großer Anzahl auf. Einige sollen hier angedeutet werden. Grobsinnliche Sexualität findet sich sehr oft bei Individuen, die ein Drill-Ich, ein gehemmtes Zwangs-Ich, ein eifersüchtiges, sich selbst oder den Partner quälendes Ich besitzen. Selten findet sie sich bei Menschen, die sich stark rationalisieren, die ein „Berufs-Ich" haben, das heißt, im Beruf aufzugehen pflegen oder von einer Idee „besessen" sind. Diese Menschen haben anderseits oft mit Angst zu tun.

Die experimentellen Triebuntersuchungen Szondis haben übrigens die Tatsache sichtbar gemacht, daß mehr als die Hälfte der Menschheit in ständigem Angstzustand lebt (60 Prozent). Triebangst, Gewissensangst, Sündenangst, Behauptungsangst sind einige der häufigsten Formen.

Die experimentellen Ergebnisse über Beziehungen zwischen Zuständen des Ich und den „Kainansprüchen", also der Aufstauung und Äußerung von Zorn, Wut, Haß usf. sind besonders lehrreich. Das sich allmächtig fühlende Ich, das Drill-Ich, das autistisch-undisziplinierte Ich neigen am ehesten zu diesen Ansprüchen. Sehr interessant ist sodann der Befund, daß Menschen, die ein — besonders im Hinblick auf die Sexualität — diszipliniertes Ich besitzen, gerne Wut aufstauen, die sie dann in sarkastischem Kritisieren, mit der „Henkerzunge", abreagieren. Sexuelles Entsagen geht sehr häufig mit Lieblosigkeit einher.

Wer sind — psychologisch gesehen — die „Abelnaturen", die ethischen Naturen? Auch diese Frage führt zu aufschlußreichen Zusammenhängen. Abelnaturen sind Menschen, die 1. ihre Triebbedürfnisse bewußt zu machen wagen (sie also auch zu klären vermögen), 2. von einer Idee erfüllt, getragen, besessen sind, 3. in ihrer Verlassenheit in einsamer Angst leben (wobei wohl Ursache und Wirkung nicht leicht voneinander zu trennen sind).

Der Kontakt und die Ichzustände weisen auf große Glücksmöglichkeit 1. bei der Fähigkeit zu einer entsprechenden Idealbildung (Trennung und Verlust fallen leicht), 2. für den Zustand der Beherrschung (das „Es" ist in der Abhängigkeit vom „Ich" unschädlich), 3. bei der Fähigkeit, sich hangen und treiben zu lassen, 4. bei der Möglichkeit, gegen eine Besessenheit mit Zwangsmechanismus anzugehen. Unglücklich sind die Besessenen, die Gehemmten, die egoistischen Berufsmenschen (sie müssen die gefahrdrohenden Bedürfnisse sozialisieren, sich also spalten), ferner die Autistisch-Undisziplinierten.

Der Rorschach-Formdeuteversuch

Der Autor brachte seinen Test bereits im Jahre 1920 heraus. Seitdem sind sechs Auflagen notwendig gewesen. Eine Bibliographie von nahezu 800 Veröffentlichungen, die der letzten Auflage beigegeben ist, zeigt das rege Interesse, das dem Test sowohl von psychiatrischer wie psychologischer Seite entgegengebracht wurde.

Rorschach nennt den Test „Methodik und Ergebnisse eines wahrnehmungsdiagnostischen Experiments, Deutenlassen von Zufallsformen". Worum handelt es sich?

Material des Testes sind „Zufallsformen". Rorschach erklärt ihre Herstellung und Eigenart mit folgenden Worten: „Einige große Kleckse werden auf ein Papier geworfen, dieses wird einmal gefaltet und der Klecks zwischen den Blättern verstrichen." Indessen ist nicht jedes so erhaltene „Bild" verwendbar. Bedingungen der Brauchbarkeit sind vor allem: relative Einfachheit der Formen und eine gewisse „Raumrhythmik", zu der vor allem die Symmetrie gehört.

Der heute übliche Test enthält auf 10 Tafeln (in der Größe 18 : 24 $^1/_2$ cm) symmetrische Figuren, die zum Teil einfarbig (schwarz), zum Teil mehrfarbig (blau, rot, grün, gelb, braun) sind (s. Abbildung, Figur 2 und 3 sind schwarz und rot, 8, 9 und 10 vielfarbig).

Die Figuren sind, wie bereits gesagt, „Kleckse". Sie regen zu Deutungen an, zum mindesten auf die Aufforderung hin: Was könnte das sein? Die Versuchsperson nimmt die Tafeln der Reihe nach in die Hand. Sie darf sie drehen und wenden. Alle „Deutungen" werden vom Versuchsleiter protokolliert, nach Möglichkeit wörtlich.

Die Deutungen der Kleckse sind eine Form der Wahrnehmung: auf Grund der Empfindung (Sinnesreiz) werden Assoziationen geweckt (Erinnerungen), die dann in den Klecks hineinprojiziert (hineingelegt) werden. Im allgemeinen ist sich die Versuchsperson dieser Tätigkeit bewußt, das heißt, sie weiß, daß sie einer Zufallsform einen Sinn verleiht.

Die Deutungen sind aufschlußreich für den Charakter und für die Intelligenz. Und zwar zunächst durch ihren formalen Charakter, das heißt, abgesehen von jeder inhaltlichen Orientierung.

Die von der Versuchsperson vorgebrachten Deutungen werden nach folgenden Gesichtspunkten geprüft: 1. Wie groß ist die Zahl der Deutungen, wie oft kommt Versagen bei den einzelnen Bildern vor? Von Interesse ist ferner, ob die Deutung eine g u t e Interpretation der Form darstellt, ob also die Konturen beachtet werden, keine Willkür bestimmend ist. Diese Feststellungen sind bedeutsam für die Auffassungsleichtigkeit und Anpassungsfähigkeit, wichtige Faktoren der Intelligenz, für das Gedächtnis, das Erinnerungsvermögen, die Urteils- und Kritikfähigkeit. 2. Ist die Antwort durch die Form der Zufallsbilder allein oder außerdem durch Bewegungsempfindungen oder die Farbe des Bildes bestimmt worden? Gute Formseher sind Intelligente, Pedanten, Melancholiker. Viele Bewegungsantworten haben produktive Intelligente, Phantasiemenschen, Künstler, wenige die reproduktiven Intelligenzen, sowie Pedanten und Depressive. Die Farbe spielt für Gutgelaunte, Heiter-Verstimmte, Impulsive und neurotische Menschen eine große Rolle: sie lassen sich bei den Deutungen von der Farbe und ihrer Art weitgehend bestimmen. 3. Wird das Bild als Ganzes oder in Teilen, und in welchen Teilen, erfaßt und gedeutet? Bei Ganzantworten gilt, daß ein überdurchschnittliches Maß für gute Intelligenz, Phantasiefreudigkeit und Abstraktionsgabe spricht. Auch die gehobene Stimmung läßt eher das Ganze des Kleckses als einzelne Teile betrachten und beachten. Die Teilantworten, also vorwiegende Beachtung der Einzelheiten des Bildes, deuten auf praktische Intelligenz, vorausgesetzt, daß sich auch gute Ganzantworten finden. 4. Was wird gesehen? Diese, den psychologisch nicht Gebildeten zunächst interessierende Frage, ist also erst an letzter Stelle von Bedeutung. Hier sind zwei Kategorien von Antworten besonders zu erwähnen: die sogenannten „Tierantworten" und die „Originalantworten". Die Tierantworten sind naheliegend und finden sich sehr häufig. Beispiele wären bei Figur 4 ein Bär, bei Figur 5 eine Fledermaus. Sind die Tierantworten bei einer Versuchsperson sehr gering an Zahl vertreten (etwa 10—20 Prozent der Antworten), so deutet das auf künstlerische Begabung, Phantasie, gute Intelligenz. Die „Originalantworten" meinen persönliche, oft szenische Deutungen, wie beispielsweise bei Figur 3: „Schreitender Mann mit Perücke, in Rokokotracht, interessant redend und gestikulierend". Solche Originalantworten haben naturgemäß enge Beziehung zu Phantasiebegabung, Intelligenz, Wohlgelauntheit.

Geben die vier Fragen in groben Umrissen ein Bild des Testes, so bleiben noch Einzelheiten zu erörtern, die für die Auswertung Bedeutung haben. Rorschach unterscheidet Form-Farbantworten von Farb-Formantworten. Bei den zuerst genannten handelt es sich um Deutungen, die zunächst von der Form ausgehen, die aber auch die Farbe berücksichtigen. Umgekehrt verhält es sich bei den Farb-Formantworten. Bei ihnen hat die Farbe das Übergewicht im assoziativen Vorgang, die Form ist zweitrangig. Das Überwiegen der Form bei der Deutung spricht für Rapportfähigkeit, Anpassungsfähig-

keit, die größere Bedeutung der Farbe für Egozentrismus, für Labilität, Reizbarkeit, Empfindlichkeit, auch für Suggestibilität.

Ein interessantes Ergebnis der Versuche Rorschachs war die Entdeckung des sogenannten „Farbschocks". „Gewisse Versuchspersonen erleiden in dem Moment, da nach den schwarzen Tafeln die farbige Tafel 8 erscheint, einen förmlichen Schock, einen kürzeren oder längeren affektiven und assoziativen Stupor" (Bewußtseinsleere und Ratlosigkeit). Die Versuchspersonen, denen dies geschieht, sind immer Affektverdränger, leichtere oder schwerere Neurotiker, also Menschen, die infolge innerer Unsicherheit störbar und verletzlich sind. Ist der Schock weniger heftig und lang, so handelt es sich um „Affektbeherrscher" oder Affektscheue. Folgen des Schocks sind neben der Leere und Ratlosigkeit Phantastik und Flüchtigkeit, die nämlichen Eigenschaften, die auch sonst bei Neurotikern feststellbar sind.

Der Vorgang der Deutung bei einem normalen Menschen ist meist der: zunächst wird die Gesamtfläche des Bildes betrachtet, worauf meist eine Ganzantwort erfolgt. Ist dies geschehen, geht der Betrachter zu Einzelheiten über, deutet größere Teile des Bildes für sich. Daraufhin können noch „Kleindetailantworten" gegeben werden. Sie berücksichtigen kleinste Formen, Ecken, Spritzer, Rundungen usf.

Die Antworten, die lediglich größere Teile berücksichtigen, von Rorschach als Detailantworten bezeichnet, sind die häufigsten. Das ist begreiflich: die Ganzantworten stellen eine besondere Leistung des Assoziationsvermögens, der Zusammenschau dar. Die Kleindetailantworten sind leicht minutiös, verschroben, seltsam; sie sind weniger häufig. Unter den Kleindetailantworten gibt es vor allem eine Gruppe, die charakterologisch aufschlußreich ist, die sogenannten „Zwischenformen". Es handelt sich bei ihnen um jene Fälle, in denen nicht eine schwarze oder farbige Figur, sondern die zwischen den Figuren ausgesparten weißen Zwischenräume erfaßt werden. Mehr als e i n e solche Antwort im ganzen Versuch ist bereits verdächtig. Zwischenformen deuten auf einen eigensinnigen, verschrobenen Charakter, auf Oppositionslust und Querulantentum.

Zusammenfassend können wir sagen: der Test ermöglicht eine Bestimmung der Versuchsperson unter der Rücksicht der quantitativen Intelligenz. Es läßt sich also feststellen, ob die Versuchsperson dem Durchschnitt angehört, darüber oder darunter liegt. Die qualitative Einordnung geschieht unter folgenden Gesichtspunkten: Gedächtnis, Beobachtung, Zusammenschau und Konzentration, künstlerische, das ist Phantasiebegabung, ferner vorwiegend theoretische oder praktische Veranlagung. Für diese Feststellungen sind Grundlage die Anzahl und die Güte der Ganzantworten, die Form- und Bewegungserfassung, schließlich die „Original- und Tierantworten".

Für den Charakter aufschlußreich ist besonders die Farbe und deren Auffassung. Auch die Bewegungsantworten verraten Eigenarten des Affektlebens. Im besonderen sind erkennbar: Zerfahrenheit und Ordnung, De-

pression, Manie, Euphorie (Wohlbefinden), Neigung zu sensitiven Beziehungen, das heißt, zu Beeinträchtigungsideen, Reizbarkeit, Empfindlichkeit, Labilität, Impulsivität, neurotische Störungen, Pedanterie und Abulie. Von den eigentlichen „Geisteskrankheiten" sind Schizophrenie, zirkuläres Irresein und Epilepsie u. a. durch charakteristische Reaktionen feststellbar.

Ein praktischer Fall

Bei der Darstellung eines Testverfahrens ist die Gefahr der Unanschaulichkeit gegeben. Wir versuchen daher, die beiden Tests an einem Beispiel zu erläutern.

Wir werden so vorgehen, daß wir eine graphologische Analyse, die Auswertung des Wartegg-Testes,[4] sowie gewisse Angaben über den Lebenslauf vorausschicken. Nachdem auf Grund der genannten Verfahren schon ein Charakterbild gezeichnet ist, tragen wir die Ergebnisse des Szondi- und Rorschachtestes ein, die das Bild auf charakteristische Weise vervollständigen.

1. Die graphologische Analyse (s. Abbildung):

Der Schreiber ist 25 Jahre alt, Student.

Betrachten wir die Schrift auf ihre Eindruckscharaktere hin, so wird folgendes deutlich: 1. Ausprägung des leiblichen Poles der Vitalität, des Empfindungs- und Antriebslebens. Die Empfindungsseite ist betont in der Dichte, Wärme und Natürlichkeit des Schreibduktus. Es ist demnach sinnliche Erlebnisfähigkeit und Ansprechbarkeit vorhanden. Die Antriebsseite wird in der Flottheit, Lebhaftigkeit und Sorglosigkeit des Schreibablaufs

Die im Genie selbst und seiner Erbanlage, ist die ausschließliche Aufgabe unserer Untersuchung. Wir glauben, daß durch die wissenschaftliche unbefangene Art der Darstellung.

[4] Vgl. zu den beiden Testverfahren: diese Zeitschrift, Mai 1948, S. 131 ff., Dezember 1949, S. 187 ff.

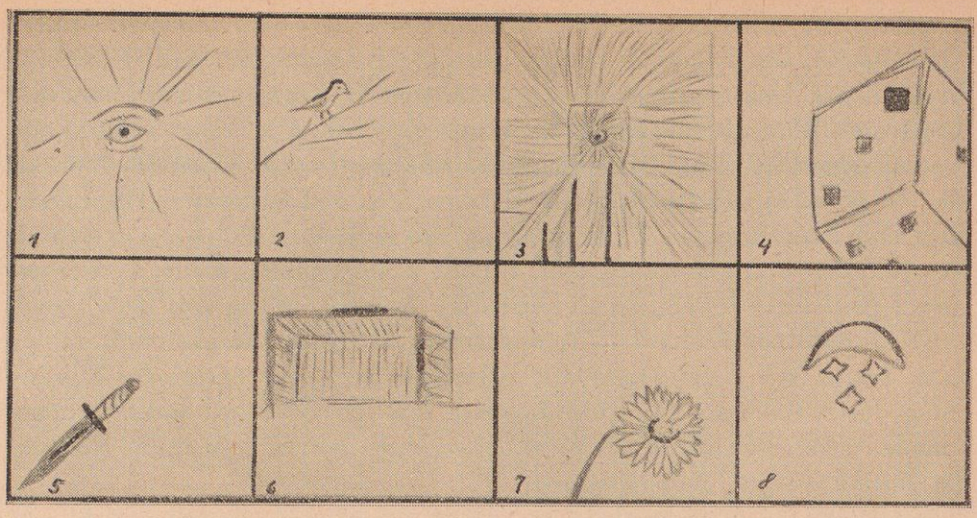
ansichtig. Die Bewegung ist freilich nicht ohne Hast und eine gewisse nervöse Unruhe. Der Schreiber besitzt also Antriebsleichtigkeit und -lebhaftigkeit, ebenso Unternehmungslust und Aktivität. Allerdings fehlt ihm die kraftvolle Ruhe, so daß angenommen werden kann, daß eine äußere, abwechslungsreiche Tätigkeit allgemein bevorzugt wird. Übrigens betonen die voreilenden Oberzeichen die Extraversion und verneinen Besinnlichkeit und Bedächtigkeit. 2. Ausprägung des seelischen Poles der Vitalität, des Gefühls- und Phantasielebens. Ründe, Beweglichkeit, Völle, Lockerheit (trotz gewisser Versteifungen) weisen im Zusammenhang mit dem Druck auf seelische Ansprechbarkeit, Temperament, Kontaktfreudigkeit und -fähigkeit, ferner auf Gemütsresonanz. Allerdings wird die natürliche Zuwendung durch einen starken Leistungstrieb und eine von dort wohl herkommende Nachdrücklichkeit der Selbstbehauptung in etwa gestört, die Elastizität beeinträchtigt (Hemmungen!).

Da die Formen der Buchstaben lebendig, voll und zweifellos nicht unpersönlich sind, darf im Zusammenhang mit der Dichte und Wärme des Schriftbildes auch auf Phantasiebegabung geschlossen werden. Allerdings ist die Phantasie wenig oder gar nicht von „Stil" und Maß bestimmt, wirkt sich vielmehr vom Antrieb her in Einfallsreichtum innerhalb äußerer Tätigkeit, vom Gemüt her in erfinderischem Einsatz sozialer Art aus. 3. Ausprägung von Auffassen und Wollen. Das Auffassen ist ausgesprochen konkret, praktischer Art. Geistige Klarheit und Präzision werden angestrebt, aber schwer erreicht. Das Wollen ist von aktiver Art, impulsiv, nachdrücklich und heftig. Der stellenweise übermäßige Druck deutet auf Verkrampfungen, die stark ausgeprägte Unverbundenheit auf Störbarkeit des Einsatzes und der Zieltreue des Wollens.

2. *Der Wartegg-Test* (s. Abbildung auf der folgenden Seite):

Er besteht aus vorgegebenen Zeichen innerhalb von acht Feldern. Die Zeichen sollen zu freien Zeichnungen benützt werden.

Die vier gerundeten Formen der Felder 1, 2, 7, 8 sind gut aufgefaßt. Feld 1 zeigt im „wachenden Auge" die Fähigkeit zur „Sammlung um einen Punkt", also die Zentrierung im Einsatz der Kraft. Das Feld 2 verrät sowohl in der Zartheit der Strichführung wie in der Bezeichnung („Vöglein") Stimmungsfähigkeit, Mit- und Einfühlen, Naturverbundenheit, Tierliebe (die Kontaktfähigkeit wurde bereits in der graphologischen Analyse erwähnt). Die „Sonnenblume" weist in die gleiche Richtung. Die Zartheit des vorgegebenen, gestrichelten Halbkreises ist gut aufgefaßt. Feld 8 ist originell: der „die Sternlein bewachende Mond" ist fast ein wenig sentimental empfunden. Das „Bewachen", Betreuen kommt in der Überdachung sehr schön zum Ausdruck. Diese Zeichnung läßt an Naturschwärmerei, aber auch an pädagogische Interessen, an die Neigung zur Führung junger Menschen, vielleicht sogar an eine Vorliebe für eine Art mütterlicher Obsorge denken. Die Fel-



der 3, 5, 6 geben die andere Seite des Prüflings zu erkennen: Streben und Leistung, sowie deren Richtung. Der kämpferische Einsatz wird schön durch das Schwert symbolisiert, Spiel- und Körperfreude kommen im „Fußballtor" und in der „Zeltstadt" zum Ausdruck.

3. Einige Angaben aus dem Lebenslauf:

Die Versuchsperson ist Flüchtling, machte als junger Mensch den Krieg mit, vorher ging der Besuch einer Lehrerbildungsanstalt. Die Kinderzeit wurde durch schwierige häusliche Verhältnisse verdunkelt: der Vater — Polizeibeamter — starb plötzlich auf gewaltsame Weise. Ein starker Zug zu körperlicher Betätigung und Körperbeherrschung und — wohl aus der selbst entbehrten Geborgenheit in der Familie verständlich — eine Neigung zur Pflege und Betreuung von Kindern und Jugendlichen ließen den jungen Mann zu einem Beruf greifen, der Körpertraining und Jugenderziehung zugleich ermöglicht: er wurde Sportlehrer und bereitet sich nach abgelegter Prüfung auf den Beruf eines Psychologen vor. Initiative, Fleiß und persönlicher Mut brachten ihm einige sehr schöne Erfolge in der Sorge für Jugendliche, für die er sich in der Öffentlichkeit einsetzte.

4. Der Szondi-Test:

Es wurden auf Grund zehnmaliger Vornahme des Versuches zehn Triebprofile hergestellt, die Triebprofile wurden sodann zur Triebformel verrechnet.

Zunächst bestätigt der Szondi-Test die graphologische Analyse und den Wartegg-Test. Die Icherweiterungstendenz, die „Expansion" (in der graphologischen Analyse als Aktivität und Unternehmungslust, im Wartegg-Test als Kampfesfreude gekennzeichnet) bestimmt neben der männlich ausgeprägten Triebrichtung, der Aggression das Erscheinungsbild des

Charakters. Die Entwicklung zeigt ein regelrechtes Bild: das „juvenile Ich" („Zwangs-Ich"), das charakterisiert wird durch forcierte Tätigkeit bei „Verdrängung der gefahrdrohenden Triebe", ist bei diesem jungen Menschen ausgeprägt vorhanden. Der Szondi-Test vermittelt neben diesen Erkenntnissen einen wertvollen Einblick in die Hintergründe des Charakters, in das Kräftespiel, die Dynamik. Sowohl Flucht vor der Einsamkeit, vor dem Zusich-selber-kommen wie auch ein Drang nach Lebensfreude, ein ungestümes Suchen nach Objekten, die auszufüllen vermögen, sind tragende Kräfte und Zielpunkte der offenkundigen Aktivität. Ferner haben Bedeutung eine gewisse Weichheit (Weiblichkeit), ethisches Streben, Darstellungsdrang und ein Widerstreit zwischen „hypomanischer" (erregter) Unruhe und treuer, zäher Bindung. Wir dürfen neben der im Erscheinungsbild des Charakters so kräftig betonten Expansion gerade diese letztgenannten Kräfte als „Motive", als Willensrichtungen und -dispositionen ansprechen. Als Gefahren des Charakters könnte man die bei der Ausdehnungsintensität und starken männlichen Aggression verständliche Verdrängung des Weiblichen und der Introversion, der Besinnlichkeit ansprechen. Flüchtigkeit und überzogene (verkrampfte) Männlichkeit wären Quellen, Voraussetzungen möglichen Versagens.

5. Der Rorschach-Formdeuteversuch

Die Bestimmung der Intelligenz — Grad und Artung — macht im vorliegenden Fall keine Schwierigkeit. Die 45 Deutungen geben mit den sechs Ganzantworten eindeutigen Hinweis auf normalen Durchschnitt. Die Tierantworten mit einer Prozentzahl von 45 weisen in die gleiche Richtung („guter Durchschnitt"). Die Originalantworten (5) bedeuten „mittlere, praktische Intelligenz". Die eine Detailzwischenform darf vernachlässigt werden. Die 10 Bewegungsantworten, die allerdings nicht ganz sicher in ihrer Gesamtheit als eigentliche Bewegungsantworten ausgemacht werden können, zeigen eine starke und lebhafte Phantasie an. Die häufig unscharfen und nicht ganz guten Formantworten gehen wohl auf die gleiche Tatsache zurück: lebhaftes Phantasiespiel, das der Treue des Gedächtnisses und der Exaktheit geistigen Arbeitens abträglich ist. Die „Dichte" des Schriftbildes weist übrigens in die gleiche Richtung.

Für den Charakter ist der Test nicht weniger aufschlußreich. Die Lockerheit der Vorstellungen und deren eindeutige Gemütsbetontheit weisen auf zyklothymes Temperament hin — zumal auch die Farbantworten bzw. die Farbformantworten Wohlgelauntheit, Impulsivität, mindestens eine gewisse kontaktfrohe Soziabilität anzeigen. Reizbare Empfindlichkeit scheint nicht ausgeschlossen.

Die Auswertung des Testes legt die Frage nach dem Sinn des Studiums nahe. Ob nicht die mäßige Abstraktionsgabe, die Betonung des Praktischen, Gemütswärme und Phantasie, Kontaktfreude und -fähigkeit einen praktischen Beruf eher nahelegen als einen theoretischen?

Zum Schluß mag die Frage kurz erwähnt werden, ob eine solch eingehende Diagnose die Arbeit lohnt. Sprechen doch mancherlei Erfahrungen gegen ein Bewußtmachen von Unbewußtem, sofern die Bewußtheit nicht vom Menschen selbst erarbeitet wird. Negative Bewertungen schädigen das Selbstgefühl und werden meist ungnädig aufgenommen.

Dennoch ist eine Diagnostik von der Art der vorgelegten wertvoll. Für den Erzieher, Seelenführer, Berater bedeutet Klarheit über Intelligenz und Charakter des Schützlings sehr viel. Vorausgesetzt wird vom Erzieher lediglich Takt und das Gefühl für den rechten Augenblick. Dann vermag die Psychodiagnostik gute Hilfe zu leisten.

Literatur im Sowjetstaat

Von M. DE SMETH

Als das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjet-Union am 23. April 1932 die Resolution faßte, daß sämtliche literarische Organisationen umzugestalten seien, war die erste Phase der Entwicklung der sowjetischen Literatur, die 1917 mit der Revolution begonnen hatte, praktisch beendet. Die zweite Phase, ab 1932, dauert bis zur Gegenwart an.

Zu Beginn der ersten Epoche ist eine Pause im literarischen Leben Rußlands deutlich erkennbar. Eine große Anzahl von Schriftstellern und Dichtern war während und nach der Revolution ins Ausland geflohen, um in der Emigration die Überlieferung des alten russischen Geisteslebens fortzusetzen.

Der bekannteste unter ihnen ist wohl Bunin, der in der Emigration den Nobelpreis erhielt. Aber auch Saizeff, Mereschkowski, die Dichter Balmont, Chodasewitsch und viele andere behaupteten sich in der Emigration als Vertreter russischer Literatur. Der in der Sowjet-Union verbliebene Rest verstummte zum allergrößten Teil für eine Weile. Versuche, sich mit der Revolution und der durch diese geschaffenen neuen Ordnung künstlerisch auseinanderzusetzen, endeten im allgemeinen mit einer Enttäuschung, ähnlich derjenigen des als Symbolist anzusprechenden Dichters Block. Er unternahm es, seine Auffassung der Revolution in dem Gedicht „Zwölf" zu schildern, und zeichnete zwölf vorwärtsschreitende Rotarmisten, die Blut, Grausamkeit und Chaos brachten, jedoch geführt waren von der unsichtbaren Gestalt Christi. Das Fernziel der Revolution wollte er „heilig" gesehen wissen, da sie trotz des vergossenen Blutes das Gute bringen werde. Block ist 1921 gestorben und hat der Welt die bezeichnenden Worte hinterlassen: „Ein Dichter braucht Freiheit. Freiheit ist ihm notwendig, um Harmonie zu entwickeln."

Die meisten Versuche, zur neuen Autorität in ein ersprießliches Verhältnis zu kommen, erhoben sich nicht zu literarischem Niveau.

Derjenige Kreis von Schriftstellern, der sich der Abstammung nach zum Proletariat rechnen konnte und gewillt war, die neue Ordnung vorbehaltlos zu bejahen, hatte sich in jenen ersten Jahren in der Gruppe der „Prolet-Literaten" zusammengeschlossen. Der derzeitige Generalsekretär des Bundes der Schriftsteller in der UdSSR, Fadjejeff, ist aus diesem Kreis hervorgegangen. Die „Prolet-Literaten" befaßten sich in ihren Arbeiten fast ausschließlich mit Geschehnissen aus dem Bürgerkrieg oder dem Industrie- und Landwirtschaftsaufbau. Gladkoffs „Zement" (1924) kann als der bedeutendste Roman dieser Epoche bezeichnet werden. Panferoff trat mit einem viel gelobten Agrarroman „Bruski" an die Öffentlichkeit, während die bekannteste Schrift des Führers der antireligiösen Literatur, Demian Bjednij „Das Evangelium ohne Tadel des Evangelisten Demian" mehr aus propagandistischen als aus literarischen Gründen von der Sowjetpresse gerühmt wurde. Auch der Roman „Wirineja" der begabten Schriftstellerin Sejfulina wurde hauptsächlich seiner religionsfeindlichen Einstellung wegen in Schulen und Literaturkreisen verbreitet.

Neben dieser offiziellen Gruppe, die allen nicht aus proletarischem Milieu Stammenden verschlossen blieb, bildeten sich im Laufe der Zeit sogenannte Paputschiki-Organisationen, Mit- oder Nachläufer-Vereinigungen, denen die bedeutenderen Namen angehörten: Fedin, Leonoff, Katajew, die inzwischen alle drei zu Stalinpreisträgern aufgerückt sind, oder der Satiriker Sostschenko, der mit seinem „Schlaf schneller, Genosse" zu internationalem Ruf gelangte, in der UdSSR allerdings auch zeitweise verboten wurde. Als eine besondere Begabung galt der 1923 als Konterrevolutionär erschossene Dichter Nikolaij Gumiloff. Nur wenige seiner Werke sind im Druck erschienen, die meisten wurden handschriftlich verbreitet. Auf diese Weise, handgeschrieben in gewöhnlichen Heften, lebte noch eine ganze Weile nach dem Sieg des Kommunismus die antisowjetische, aber auch eine politisch völlig neutrale, lediglich von verdächtigen Dichtern stammende Literatur ein unterirdisches Dasein.

Daß die beiden bedeutendsten revolutionären Dichter aus vorsowjetischer Zeit, Maxim Gorki und Majakowskij, von der neuen Autorität besonders herausgestellt wurden, versteht sich von selbst.

Von Scholochow, der zweifellos zu den Begabtesten gehört, behauptet man in Rußland, er habe das Manuskript zu seinem bekanntesten Werk „Stiller Don" in der Tasche eines gefallenen weißgardistischen Offiziers gefunden. So will man den großen Stilunterschied zwischen dem ersten Band „Stiller Don" und dem zweiten „Neuland unter dem Pflug" erklären.

Solange sich die Dichter und Schriftsteller während der ersten Phase an neutrale, völlig unpolitische Themen hielten, konnten sie frei schaffen und waren keinem besonderen Druck ausgesetzt. Die Unzufriedenheit der beobachtenden kommunistischen Literaturfunktionäre beschränkte sich auf Angriffe in der Presse. Die Folge war dann allerdings, daß die Arbeiten von „Angeprangerten" für kürzere oder längere Zeit in den staatlichen Ver-

lagen keine Aufnahme mehr fanden. Private Verleger gab es nicht mehr, und so war die materielle Existenz eines solchen Schriftstellers zerstört; seine Arbeiten erreichten höchstens noch handschriftlich verbreitet einen kleinen Kreis.

Auf solch „kalte Art" entledigte man sich des beliebten Bauerndichters Sergej Jessenin wegen seiner „Rückständigkeit und Kulakensympathien". Er beging 1924 Selbstmord durch Erhängen. Klujeff, ein anderer Bauerndichter, der Jessenin künstlerisch nahekam, jedoch bessere Nerven und größere Widerstandskraft besaß, wurde schließlich durch „Verbannung" ausgeschaltet.

Doch bestand in diesen Jahren immerhin noch verhältnismäßige Freiheit in Themenwahl und Gestaltung. Auch eine gemäßigte Kritik, wie sie Ilja Ilf und Eugen Petroff in ihren Romanen „Zwölf Stühle" oder „Ein Millionär in Sowjet-Rußland" übten, war durchaus möglich. Die Romane wurden sogar zur Verbreitung im Ausland freigegeben, und es stellte sich heraus, daß sie eine ausgezeichnete propagandistische Wirkung erzielten.

Die sowjetischen Leser erfreute an diesen Werken besonders die satirische Schilderung von Verhältnissen und Zuständen, die nur als Wunschträume oder sowjetische Zukunftsversprechungen existierten, und sie verstanden die damit geübte Kritik. Im Ausland dagegen nahm man die Satire vielfach als bare Münze, da man die sowjetischen Verhältnisse ja nicht kannte und auch gar nicht auf den Gedanken kam, daß man etwas glossieren könne, was es überhaupt nicht gab. Beide Autoren sind inzwischen gestorben und ihre Bücher in der UdSSR verboten worden.

Diese oberflächlich gesehen ziemlich freien Arbeitsmöglichkeiten für literarisch Schaffende begannen sich ab 1930 langsam zu wandeln. Mit Beginn der „Nastuplenije", des breiten sozialistischen Angriffs, streckte die Partei ihre Hand auch nach dem gesamten russischen Literaturleben aus. Mit der eingangs erwähnten Resolution des Parteikomitees, das die Auflösung sämtlicher bestehender Literaturbünde und -gruppen beschloß, war das Ziel erreicht. Die „Serapions-Brüder", die „MAPP" (Moskauer Gesellschaft Proletarischer Schriftsteller), die „RAPP" (Russische Gesellschaft Proletarischer Schriftsteller), die „LEF" (Linke Front), um nur die bedeutendsten zu nennen, gingen auf im SSP (Bund Sowjetischer Schriftsteller). Die erste Sitzung des Bundes fand 1934 unter dem Vorsitz Maxim Gorkis statt.

Damit hatte die Regierung alle Mittel in ihrer Hand vereint, um Literatur und Literaten direkt und nachdrücklich zu lenken. Mit der Einführung des „sozialistischen Realismus" war dann auch die weitere Entwicklung vorbestimmt.

A. Fadjejeff, der Generalsekretär der SSP, hat 1949 in Paris vor der Gesellschaft „Frankreich-UdSSR" den „sozialistischen Realismus" folgendermaßen erklärt: „Sozialistischer Realismus ist die Fähigkeit, das Leben in seiner Entwicklung zu zeigen, eine Fähigkeit, in der Gegenwart des Lebens die Samenkörner der Zukunft zu sehen und wahrheitsgetreu zu zei-

gen ... In diesem Sinne hat der sozialistische Realismus den Widerspruch zwischen Realismus und Romantizismus, wie er in der alten Literatur bestand, aufgehoben."

Dafür, daß sich die Literaten Rußlands diese notwendige „Fähigkeit" aneignen, sorgt abgesehen von den politischen Überwachungsorganen die Tatsache, daß es in der Sowjet-Union nur noch staatseigene Verlage gibt, die selbstverständlich nur das drucken, was der Regierung genehm ist.

Der großangelegte Feldzug des vergangenen Jahres gegen die „Kosmopolit-Literaten" (in Wortneuschöpfungen sind die Sowjets unerreicht) läßt erkennen, daß die Zahl der Literaturschaffenden, die die Samenkörner der Zukunft nicht sehen oder sogar daran zweifeln, daß solche Samenkörner überhaupt existieren, nicht unbedeutend ist. Sie wurden in Massen mit „Verachtung gebrandmarkt", „entlarvt", „des bösartigen Antipatriotismus" angeklagt und „der Bestrebung, die nationalen Wurzeln abzuschneiden und den Nationalstolz zu unterminieren" (Moskauer Literaturzeitung 17/1949). Dies bedeutete für beinahe alle Angeklagten die Zerstörung ihrer Existenz als Literaturschaffende. Aus den einzelnen Anklagen war dabei ersichtlich, daß der „sozialistische Realismus" der Partei die Möglichkeit gab, nicht nur die Themen, sondern auch die Gestaltung zu diktieren und alles Unliebsame auszuschalten. So fiel der Literaturwissenschaftler Professor Kirpotin in Ungnade, weil er den Versuch unternommen hatte, in einem seiner Bücher „den bösartigen Feind der Revolution und der revolutionären Demokraten, Feodor Dostojewskij, zu rehabilitieren".

Ähnlich erging es allen „Kosmopolit-Literaten", die sich „erdreistet hatten, eine Abneigung gegen nackte Publizistik und die Hervorhebung politischer Probleme in der Literatur zu zeigen, die sowjetische Gegenwart als alltäglich und farblos und manche sowjetischen Literaturwerke als ‚reine Erfindungen' zu bezeichnen."

Daß ein Zweifel am künstlerischen Wert von Werken, die mit dem Stalinpreis ausgezeichnet wurden, als Verbrechen gewertet wird, versteht sich von selbst.

„Die Weltgeschichte", so erklärt der Direktor des Gorki-Instituts für Weltliteratur, A. Jegolin, „kannte früher keine politische Partei, die eine völlig durchdachte, begründete Politik in der Gestaltung der schönen Literatur besaß. Zum erstenmal wurde in der Sowjet-Union ein klares literarisches Entwicklungsprogramm ausgearbeitet und verwirklicht. Die Sowjetmacht ruft durch alle ihre Maßnahmen auf dem Gebiete des kulturellen Aufbaus die Schriftsteller dazu auf, sich in ihrem Schaffen von den Ideen des Klassenkampfes und von der Politik der kommunistischen Partei führen zu lassen." Der Widerspruch zwischen der Forderung einer Führung durch die Partei und der Freiheit literarischen Schaffens wird mit einem Wort Lenins vom Parteigeist ausgeglichen: „Die Idee ist die Grundlage der Kunst! Der Schriftsteller ist frei in seinem Schaffen, wenn er die Gesetze der historischen Entwicklung der Gesellschaft erkannt hat und für die Ideale des

werktätigen Volkes kämpft, das den historischen Prozeß hervorruft. Parteigeist in der Literatur bedeutet keine Beschränkung der wahren Freiheit der Kunst, im Gegenteil, er setzt sie voraus!" (Jegolin, Neue Welt 7/1950.)

Noch genauer drückte sich die Moskauer Literatur-Zeitung (15/1949) aus: „Der Grund der Gründe, die Seele des sozialistischen Realismus ist der Parteigrundsatz. Die Aufgabe der sowjetischen Schriftsteller gegenüber dem Vaterland und dem großen Stalin ist, solche Werke zu schaffen, die beim Aufbau des Kommunismus helfen." Und damit ja kein Zweifel aufkomme, wird hinzugefügt: „Die Partei Lenins und Stalins steht auf der Wacht vor den künstlerischen Schöpfungen des Volkes und vernichtet unbarmherzig alles, was sich dem Kommunismus in den Weg stellt!" Klarer kann nicht mehr ausgedrückt werden, daß das gesamte literarische Schaffen in Rußland parteigebunden ist — und wehe demjenigen, der es wagt, aus der Reihe zu tanzen!

Daß der „große Stalin" auch auf dem Gebiete der Literatur die oberste Instanz darstellt, entspricht dem sowjetischen Despotismus. Er erklärte Majakowskij zum „besten, begabtesten Dichter unserer Sowjetepoche, der im Gegensatz zur idealistischen Lyrik, die dem Volk und seinen Interessen fremd ist, die Politik des Sowjetstaates, den Aufbau des Sozialismus an die Spitze seines Werkes setzte und den Ruhm der kommunistischen Partei sang!" Majakowskij endete 1930 durch Selbstmord.

Im Gorki-Museum in Moskau liegt als größte Kostbarkeit ein Büchlein, das ein Märchen Gorkis enthält: „Das Mädchen und der Tod". An seinen Rand hat Stalin mit eigener Hand die Worte geschrieben: „Dieses Stück (russisch Schtuka) ist stärker als Goethes Faust: Die Liebe besiegt den Tod. J. Stalin." Dem Kritiker Bialik ist es zum Verhängnis geworden, daß er, „anstatt die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Gorkischen Werkes, das höher als sämtliche Werke der Weltliteratur steht, zu unterstreichen, Goethe ein Kompliment machte und dieses Märchen mit Werken verschiedener reaktionärer Schriftsteller verglich."

Mit der Zusammenfassung aller Literaturschaffenden im SSP wurde der Druck immer stärker und härter, die Belohnung für Wohlverhalten allerdings auch um so verlockender. Fünfzig- und hundertausend Rubel als zweiten und ersten Stalinpreis für Literatur bedeuten in den staatskapitalistischen UdSSR keinen geringeren Anreiz als die entsprechenden Summen in privatkapitalistischen Staaten. Bei aller Bevorzugung, die das Regime den linientreuen Künstlern bietet, und trotz hoher Auflageziffern, die die Folge der Monopolstellung der wenigen Staatsverlage und deren großzügiger materieller Unterstützung sind, reichen die Honorare wegen der niederen Kaufkraft des Rubels meistens nicht für den Lebensunterhalt aus. Den Ausgleich bringen Vorträge vor Betriebsgefolgschaften und Vereinigungen oder die Übernahme der Leitung eines Literaturkreises.

Jedes Unternehmen unterhält sogenannte Kulturklubs, in denen Dichterlesungen abgehalten, Volkstänze geübt, Chöre aufgestellt, Theateraufführ-

rungen inszeniert und schreibgewandte Laien zu schriftstellerischer Tätigkeit angeregt werden. Für die gelegentliche oder dauernde Leitung eines solchen Literaturkreises bezahlen die Betriebe Löhne, die eine Existenzgrundlage bieten.

Dem dichterischen Schaffen steht dann im Rahmen der Partei-Arena und im Zeichen des „sozialistischen Realismus" ein dreigegliedertes Schema offen:

Schema 1 — Sozialistischer Aufbau,
Schema 2 — Sowjetischer Patriotismus,
Schema 3 — Ergebenheit an die Idee der Weltrevolution und die leninistisch-stalinistische Partei.

So entstehen dann Werke wie „Der Staatsplan" von F. Töpfer:

„Hört Genossen, es ruft die Partei zur Arbeit für den Plan uns herbei,
Ihn zu erfüllen noch vor der Frist, die unterschreiten die Aufgabe ist!"

Oder in Prosa aus „Frühling in Saken" von Georgj Gulja:

„Genossen, wir gehen jetzt zur Frühjahrsbestellung. Ein großes Ereignis! Warum ein großes Ereignis? Hat man vor uns nicht gepflügt und gesät? Oh, man hat gepflügt und gesät. Wir aber werden kämpfen für eine ungewöhnliche Ernte. Wir beginnen mit dem Wunsch, etwas Neues zu zeigen!"

Die Werke nach Schema 2 waren, solange die Regierung die Betonung auf die kommunistische Internationale legte, etwas dünn. Nachdem sich die Moskauer Propaganda jedoch zur nationalistischen Wendung entschlossen hatte und das Wort „Rußland" für die Russen wieder erlaubt war, ging die Wandlung vom nationalrussischen zum sowjetrussischen Patriotismus ziemlich rasch vor sich. Für die jüngeren Russen gab es keinen Unterschied mehr. Es war „das Vaterland".

„Was gibt es Schöneres in der Welt
als mit der Waffe in der Hand
zu kämpfen für das Vaterland!",

lautet die Lyrik des Stalin-Preisträgers Sergej Michalkow, der in seinem Theaterstück „Ich will nach Hause" die angeblichen Leiden von gewaltsam in Deutschland zurückgehaltenen russischen Kindern schildert. Er läßt dabei den englischen Lagerleiter des Kinder-KZ's auf die Frage eines Kollegen vom Roten Kreuz: „Wozu brauchen wir eigentlich diese Kinder?" antworten: „Damit Ihr Sohn nicht in den afrikanischen Schächten arbeiten muß! Damit Ihr Sohn nicht im Rücken des Gegners mit dem Fallschirm abspringen muß!"

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Sowjetstaaten, daß jedem, der Macht über Leben und Tod hat, laute Bewunderung gezollt wird. Nicht einmal Gorki hat sich hier eine Ausnahme gestatten können. So erklärte er in seinem Vorwort zu einem Buch, das den Weiß-Meer-Kanalbau verherrlichte: „Der einzige Mangel des Buches besteht in der ungenügenden Aufmerksamkeit gegenüber den Verdiensten Jagodas." Zwei Jahre später war Gorki tot, zwei Jahre nach seinem Tod wurde der GPU-Chef Jagoda angeklagt und für schuldig befunden, Gorki vergiftet zu haben.

Daß sich die meisten Erzeugnisse dieses Schemas mit der Person Stalins befassen, ist klar. Vom „Licht der Freude, der Wahrheit, des Willens, der als einziger Name auf der Welt lautet — Stalins Name" bis zur Umdichtung des erhabensten Gebetes der Menschheit: „Stalin — Vater unser! Ewig wird uns Dein Name — lieb und teuer sein ...!" ist jede Art von Lobeshymnen und jede Geschmacklosigkeit vertreten.

Die Vergottung Stalins ist im übrigen nur das Seitenstück zur Gottlosenbewegung im Sowjet-Staat. Wohl steht diese derzeit im Widerspruch mit der neuen Linie in der Kirchenpolitik, die Verleihung des Stalin-Preises für literarische Erzeugnisse wie „Fahnenträger" von Alexander Gontschar beweist jedoch die unveränderte Grundhaltung.

„Wollen wir uns unter diesen Pilz stellen?" sagt in „Fahnenträger" der Sowjet-Sergeant Kasakoff, als er zusammen mit seinem Leutnant in Rumänien von einem Wolkenbruch überrascht wird, und meint damit das kleine Dach, das sich über einem Kreuz am Wege wölbt. Mit einem Blick auf die Christusfigur fragt er dann:

„Wird uns der Heilige da oben nicht verjagen?" Und später:

„Warum hat man ihn eigentlich gekreuzigt?"

Eine Besprechung erklärt dazu: „In unserem Land sind die sogenannten Wurzeln der Religion schon liquidiert. Breite Volksmassen haben mit der Religion vollkommen gebrochen. Religion ist etwas Überlebtes!"

Etwa 1938 beginnend, jedoch trotz der Weisungen von oben erst etwas zögernd, mit Beginn des deutsch-polnischen Krieges aber mehr und mehr anschwellend, erschien eine Flut nationalistisch-russophiler Werke, die zu schreiben wenige Jahre früher Selbstmord bedeutet hätte. „Suworoff", „Peter der Große", „Kutusoff", „Port Arthur", „Bagratian", ja sogar eine „Geschichte der russischen Ikone" in Prachtausgabe von Nekrassow sollten das Volk zu Patriotismus und Heldentum begeistern. Die UdSSR war in ihre Kriegs-Epoche eingetreten und schaltete mit ihrem ganzen Apparat auch die Literatur darauf um.

Der Krieg gab in der Möglichkeit, allgemein patriotische Gefühle zu schildern, den Literaturschaffenden für wenige Jahre eine gewisse Freiheit, der die Sowjet-Literatur einige recht beachtliche Werke verdankt. Sie zeigen aber auch zugleich den Wandel, der in der kommunistischen Haltung vor sich gegangen ist, seitdem der Kommunismus an die Macht gelangte. Ein typisches Beispiel dafür ist der Stalingrad-Roman des Stalin-Preisträgers Konstantin Simonow. Im Gegensatz zu Pliviers gleichnamigem Buch, das sichtlich für das nichtkommunistische Ausland geschrieben ist und — mit einer einzigen Ausnahme — den Soldaten, das „arme Frontschwein", als mißbrauchtes Opfer der gesamten Stufenleiter von Führern mit journalistischer Gekonntheit zeichnet, gibt es in Simonows literarisch höherstehendem Roman nur edle Offiziere und Politruks. Der gewöhnliche Soldat erscheint lediglich noch als Verpflegung besorgende Ordonnanz oder in den Zahlen Verwundeter oder Gefallener.

Eine besondere Linie in der sowjetischen Kriegsliteratur schlug Ilja Ehrenburg ein. Der talentierte Journalist hatte seinen ersten Erfolg mit seiner Erzählung „Drei Pfeifen", die er in Paris, wohin er 1918 geflüchtet war, geschrieben hatte. Mitte der zwanziger Jahre in die Sowjet-Union zurückgekehrt, wurde er durch seine Erzählung „Juan Juanito" besonders bekannt, da dieser spanische Name, russisch ausgesprochen, eine äußerst ordinäre Bedeutung hat. Seine Romane „Der zweite Tag", „Ohne Atempause" usw. haben jedoch nie die Volkstümlichkeit erlangt, wie sein Kriegsgedicht, das jedes Kind in Rußland kannte:

„Töte den Deutschen, töte den Fritz,
Das Blut des Barbaren, den Geist des Faschisten!"

Der Roman „Der Sturm" brachte ihm den Stalinpreis.

Obwohl der Sowjetpatriotismus offiziell auch weiterhin hoch im Schwung ist, fällt es doch auf, daß gerade die begabtesten Autoren Themen aus der Vergangenheit, zumindest aus der sowjetischen Vergangenheit wählen. Die Bücherlisten der Sowjet-Neuerscheinungen ergeben jedenfalls einen anderen Eindruck, als Fadjejeff in Paris ihn der staunenden Welt zu vermitteln versuchte. „Partei und Staat in unserem Lande mischen sich nicht in die individuelle Schöpfung des Künstlers ein. Niemals diktieren sie ihm oder versuchen irgendwie Themen oder gar Formen zu diktieren."

Daß das Können russischer Dichter und Schriftsteller von der Sowjetpropaganda benützt wird, ändert natürlich nichts an der Tatsache, daß es in Rußland auch immer begnadete Künstler des Wortes gab und gibt.

Zeitbericht

Die Vereinten Nationen und der Koreakrieg — Kirchenkampf im roten China — Warum der Kommunismus siegte — Afrikanische Probleme — Groß-Kolchosen in Rußland — Geistiger Austausch im Buch — Kinderbeihilfen in Kanada — Das Hilfswerk der evangelischen Kirchen in Deutschland — „Das Buch im Geisteskampf"

Die Vereinten Nationen und der Koreakrieg. Die schwierige Lage der Organisation der Vereinten Nationen im Fernoststreit ist jedem Beobachter deutlich sichtbar. Ihr Zögern, ihre Zurückhaltung bei wichtigen Entschlüssen, ja eine gewisse Ratlosigkeit ist offenbar. In der Zeitschrift „America" befaßt sich Vincent S. Kearney mit diesem Problem. Um es richtig zu beleuchten, geht er auf den Ursprung der UNO zurück.

Die Vereinten Nationen erwuchsen aus der Dumbarton Oaks Konferenz in Washington vom Oktober 1944. Vertreter der Vereinigten Staaten, Englands, Sowjetrußlands und Chinas trafen sich dort und entwarfen den Grundriß des neuen Völkerbundes. Es wurde festgestellt, daß die großen Vier die gewaltigste Kriegsmacht, welche die Welt je gesehen, zusammengeballt hatten, und erwogen, wie sie — die Vier — in Zukunft für den Weltfrieden und die Weltsicherheit eingesetzt werden könnten. Die Konferenz entschied mit gutem Grunde, daß dieser Friede und diese Sicherheit von den Weltmächten abhängen würde; diese besitzen ja einzig und allein die Macht, ihn ernstlich zu gefährden. Das will besagen, daß am Anfang der Weltorganisation für den Frieden die freie Übereinkunft der großen Vier (Frank-

reich sollte erst später zugelassen werden) stehen mußte, friedlich zusammenzuarbeiten. Ihr gutes Einvernehmen vorausgesetzt, waren sie in der Lage, jeden Krieg zu verhindern. Diese Eintracht der Großen war die Grundlage für den Aufbau und das Funktionieren der Vereinten Nationen. Der Zweck dieser letzten konnte nur sein, Streit unter den Kleinen zu schlichten und sie, wenn nötig, durch geeignete Maßnahmen zum Guten zu zwingen.

Auf diesem Hintergrund wird dann auch das Vetorecht der Großen verständlich. Die Anwendung von Zwang — nicht als Krieg, sondern als Polizeiaktion gedacht — gegen den Gesetzesbrecher setzt voraus, daß die einschreitende Behörde dem Übeltäter mit überwältigender Macht entgegentrete. Diese Macht hat sie in unserem Fall aber nur, wenn die Weltmächte zusammenhalten; sie hat sie nicht, wenn eine dieser Weltmächte sich widersetzt oder gar selber der Missetäter ist. Das Veto war daher ein Auskunftsmittel, um zu verhindern, daß die UNO in die unmögliche Lage gerate, etwas zu versuchen, wozu ihr die Mittel fehlen, nämlich ihre Polizeigewalt gegen eine Großmacht anzuwenden. Die Vereinten Nationen sind gegründet worden, um Kriege zu verhindern; die Anwendung ihrer Polizeimacht gegen einen der Großen würde aber das Gegenteil bewirken: den Ausbruch eines unabsehbaren Krieges.

Nach Auffassung Kearneys hätten die Vereinten Nationen nach dem Eingreifen Chinas erklären müssen, daß sie für den Koreakonflikt nicht mehr zuständig seien, und hätten den Fall an jene Mächte überweisen müssen, deren Truppen in Korea gegen die Angreifer kämpfen. Wenn diese Ansicht richtig ist, wird man sich allerdings fragen, wie man den neuen Völkerbund auf der Illusion aufbauen konnte, die großen Vier würden auch nur auf kurze Zeit als Brüder einträchtig nebeneinander wohnen (vgl. „America", Vol. 84 Nr. 17, 27. Jan. 1951).

Kirchenkampf im roten China. Die von den Kommunisten verkündete Religionsfreiheit ist eine einzige traurige Komödie. Das wird durch die Aussagen eines chinesischen Korrespondenten der „Agence Fides", der kürzlich in Hongkong eintraf, von neuem bestätigt (vgl. den Bericht im Bulletin des Missions, Abbaye de Saint-André-les Bruges, T. XXV Nr. 1 S. 39 ff.).

Das erste Ziel im Kampf gegen die katholische Kirche ist die Beseitigung der auswärtigen Missionare. Durch immer neue Schikanen wird ihnen jedes seelsorgliche Wirken unmöglich gemacht, bis sie selbst um die Ausreisegenehmigung nachsuchen. Sie erhalten nie mehr eine Einreiseerlaubnis. Aber der Kampf richtet sich ebenso gegen den einheimischen Klerus. Schon können sich die Priester auf dem Land nicht mehr im geistlichen Kleid zeigen. Sie sind gezwungen, als Hausierer oder Arbeiter zu leben. Die ihnen anvertrauten Christen müssen sie heimlich nachts aufsuchen, müssen ständig ihre Unterkunft wechseln und lesen in Privathäusern Messe. Es ist verboten, Priester zu beherbergen und zu verköstigen. Jeder Priester ist der Polizei zu melden und hat, wenn man seiner habhaft wird, Verurteilung zur Zwangsarbeit zu gewärtigen. Gleichzeitig wird das Priestertum an seiner Wurzel getroffen: im Priesternachwuchs. Mehr als die Hälfte der Priesterseminare sind bereits geschlossen. In den noch bestehenden wird eine wirkliche Priesterbildung durch marxistische Propaganda und Arbeitsdienst immer mehr unmöglich. Sämtliche kleine Seminarien bis auf eines sind geschlossen. Dieses zählt 400 Knaben. Gebet und Lateinunterricht sind verboten. Dafür zwang man das Seminar, hundert Heiden aufzunehmen.

Auch die Ordensfrauen müssen verschwinden. Auf dem Lande dürfen sie kein geistliches Kleid mehr tragen. Mancherorts werden sie zur Heirat gezwungen. Wo noch Gottesdienst erlaubt ist, kann es geschehen, daß die Kommunisten in der Kirche erscheinen und die Gläubigen zur Teilnahme an einer kommunistischen

Versammlung zwingen. Oder ein Kommunist untersagt auf einmal das Austeilen der heiligen Kommunion „aus hygienischen Gründen". Es kommt vor, daß die heilige Wandlung oder eine Beichte durch die Frage eines Kommunisten unterbrochen wird: „Was tut ihr da? Worüber unterhaltet ihr euch?" Hält ihnen der Priester die Religionsfreiheit entgegen, dann muß er hören, daß es noch eine andere Freiheit gibt, nämlich die, das Christentum zu bekämpfen. Es gibt nicht einmal die Freiheit, sich einer Meinungsäußerung zu enthalten. Endlose, stundenlange Verhöre sollen die Christen mürbe machen, bis sie schließlich das belastende Geständnis ablegen: sie sind gegen den gottlosen, materialistischen Kommunismus. Auf 90 Prozent schätzt der chinesische Berichterstatter die Menschen, die im roten China derart von einer Minderheit terrorisiert werden, weil es den Kommunisten in dem von Kämpfen und Leiden müde gewordenen Land gelungen ist, die Macht an sich zu reißen.

Warum der Kommunismus siegte. In einem Aufsatz über die Lage der Chinamission in „Economie et Humanisme" (Paris 1950, April-September, vgl. „Dokumente", Offenburg, 1951/2 S. 109—122) untersucht G. Pontmarin die Frage: Warum hat nicht die katholische Kirche in China gesiegt, sondern der Kommunismus? Er ist, im Gegensatz zu obigem Bericht, der Auffassung, der Kommunismus habe auch die Herzen, vor allem der Jugend, gewonnen, und führt diesen Sieg auf vier Faktoren zurück: Zusammenbruch der überlieferten Moral des Konfuzianismus, Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit (vgl. A. Tellkamp, Das Problem der Bodenreform in China, in dieser Zeitschrift, Bd. 143, Nov. 1948, 124—136), Entstehung eines nationalen, aus der kommunistischen „Mystik der Technik" gespeisten Messianismus, endlich die chinesische Tradition des Universalismus, die für die kommunistischen Verbrüderungs- und Friedensparolen ein günstiger Boden war.

Der Kommunismus habe es verstanden, durch eine Elite, besonders junger Intellektueller, das Land mit einem Marxismus rein chinesischer Prägung zu durchdringen, während der Katholizismus ein Fremdkörper im Lande geblieben sei. Die durch den Ritenstreit und seinen Ausgang vereitelten, erst im 20. Jahrhundert unter ungünstigen Verhältnissen wieder aufgenommenen Anstrengungen der Jesuiten, die Gebildeten zu gewinnen, seien vom Kommunismus mit ungleich größerem Schwung in ihrem Sinn zum Erfolg geführt worden, während die neuere katholische Mission den chinesischen Gläubigen einen „im Ausland nach den Bedürfnissen der verbürgerlichten Christenheiten des Abendlandes" ausgerichteten Katholizismus vermittelt habe. Die jungen chinesischen Kleriker seien, im Gegensatz zu den im Sinne des Kommunismus arbeitenden Studenten, „von Kindheit an von jeder wirklichen Berührung mit dem Leben ihres Landes abgeschnitten", ihre Ausbildung sei „zu lateinisch und blutleer" für ein fruchtbares Apostolat in einem Lande wie China, das sich in einer so tiefgreifenden sozialen Umwandlung befinde. Wiederum im Gegensatz zum Kommunismus, der ausgezeichnete Übersetzungen der marxistischen Standardwerke und deren Übertragung ins Volkstümliche herausbrachte, habe man auf katholischer Seite für ein gehobenes Schrifttum weit weniger getan als die Protestanten mit ihren vorzüglichen Übersetzungen der Bibel und neuerer religiöser Werke.

So zutreffend diese Kritik in manchen Punkten sein mag, bedarf sie doch mancher Berichtigung und Ergänzung, wie zwei weitere, im gleichen Heft der „Dokumente" (S. 149 und 153) mitgeteilte Äußerungen beweisen. Die eine, von Douglas Hyde (in „The Sword", London, Okt. 1950) schildert die weitgehende Anpassung des missionierenden Protestantismus an das kommunistische Regime, ganz ähnlich den politischen Praktiken der Protestanten in den Satellitenstaaten Osteuropas; die andere, von C. Lozet (in „La Revue Nouvelle", Brüssel, Nov. 1950), zeigt die innere Verwandtschaft des Konfuzianismus mit den Grundzielen des Kommunismus, aus

der das rasche Umsichgreifen des Kommunismus in der fernöstlichen Welt verständlich wird, zumal wenn man bedenkt, daß die 3,3 Millionen katholischer Christen unter den 463 Millionen Bewohnern des Landes heute noch eine verschwindende Minderheit darstellen. Um so höher ist der ungebeugte Glaubensmut der Mehrzahl dieser Christen trotz aller Stürme einzuschätzen, von dem das neueste Heft der „Katholischen Missionen" (1951/2) an verschiedenen Stellen (S. 38 u. 56) berichtet.

Afrikanische Probleme. Für die europäischen Wirtschaftler ist Afrika eine große Verlockung. Sie träumen von einer großzügigen Erschließung des schwarzen Erdteils. Daß aber auch hier ernste Probleme zu lösen sind, geht aus dem Bericht eines Kenners hervor, der Französisch-Äquatorial-Afrika bereist hat.

Die erste Sorge gilt den Menschen, die diesen Erdteil bewohnen: Wird die begonnene wirtschaftliche Erschließung nicht die alte afrikanische Kultur zerstören und die Eingeborenen seelisch entwurzeln? Schon schießen pilzartig große Städte aus dem Boden (Brazzaville, Pointe Noire, Douala, Bangui); aber sie lasten wie eine Hypothek auf dem Land, das sie kaum ernähren kann. Gegenüber dem schwarzen Landmann, der in Einfachheit und Frohsinn dahinlebt, entsteht ein unerfreulicher Typ des Eingeborenen, der, den bergenden Kräften des Klans entzogen, sich äußerlich europäisiert, ohne die inneren Kräfte der weißen Kultur zu erfahren.

Die Industrialisierung ist ein weiteres Problem. Afrika fehlt es an Kohle, Petroleum und Eisen. Es lebt von der Landwirtschaft und man müßte ihm zu einer landwirtschaftlichen Blüte verhelfen. Zunächst um die Ernährung der Eingeborenen selbst zu verbessern, die sich oft mit einer Tagesration von 800 Kalorien begnügen müssen und darum wenig leistungsfähig sind. Viel mehr, als es bereits geschieht, müßte der Viehzucht und Fischzucht aufgeholfen, der Anbau von Reis, Hirse, Erdnuß, Sojabohne und Sonnenblume gefördert werden.

Eine vernünftige Erschließung müßte sich vor allem auf landwirtschaftliche Rohstoffe beziehen: Holz, Webwaren, Ölverarbeitung. Energie kann aus den vorhandenen Wasserkräften gewonnen werden. So könnten kleine Betriebe entstehen, die die überlieferte Wirtschaftsform nicht durcheinanderbrächten und sich vor großen kapitalistischen Gesellschaften frei halten könnten.

Die bisherige Erschließung geht zu sehr von europäisch-amerikanischen Verhältnissen aus; sie dient häufig kapitalistischer Ausbeutung und nimmt nicht genug Rücksicht auf die Eingeborenen, ihre Kultur und ihre Lebensverhältnisse. So wird der Wohnungsbau nach europäischem Muster verbessert, das aber dem Klima und den Sitten des Landes gar nicht angepaßt ist.

Am ehesten scheint in Belgisch-Kongo die Erfassung des einheimischen Bauern geglückt. Konsum-Vereine für die Schwarzen, eine Neugestaltung des Grundbesitzrechtes mit Berücksichtigung der alten Landesbräuche sind hier wichtige Aufgaben.

Eine große Sorge ist der Boden. Der afrikanische Boden ist vom „geologischen Aussatz" bedroht. Die Erde stirbt. Der Humusboden geht zurück. Entwaldung kommt hinzu. Abbrennen und Motorpflug sind Faktoren dieser Entwicklung. Dazu kommt die Landflucht, die den menschenarmen Erdteil noch mehr entvölkert.

„Afrika", so schließt der Bericht, „ist kein Eldorado für Geschäftsleute. Afrika ist ein alter, abgenutzter Erdteil, dessen Erträgnisse man nur mit großer Umsicht steigern kann. Es gibt viel Elend in Afrika. Wir müssen es heilen, aber so, daß wir nicht unsere eigenen Krankheiten an seine Stelle setzen." Alles komme auf die eine Frage hinaus: Wie läßt sich dem Hunger steuern und das Land erschließen, ohne seine Menschen zu proletarisieren? (Le Bulletin des Missions, T. XXV Nr. 1 S. 6 ff.)

Groß-Kolchosen in Rußland. Die sowjetische Landwirtschaft ist zur Zeit in einem gewaltigen Umbau begriffen: Die bisherigen Staats- und Kollektivwirtschaften, die gewöhnlich nur die Bevölkerung eines einzelnen Dorfes umfaßten, sollen in große Agrarstädte zusammengelegt werden. Bisher bestand ein durchschnittlicher Kolchós aus etwa 85 Landarbeiterfamilien und bearbeitete ein Gebiet von 560 Hektar. Im Gebiet Moskau, wo die Reform bereits im vergangenen Jahre anlief, ist die Zahl der Kolchosen fast auf ein Viertel, nämlich von 6069 auf 1668 zusammengeschmolzen („Bolschewik" 12/1950, S. 50). Auch im Gebiet Rjasán umfaßt ein Kolchos schon durchschnittlich 1500 Hektar. Während früher solche Maßnahmen als völlig unwirtschaftliche „Gigantomanie" abgelehnt wurden, spricht man jetzt offen von zukünftigen Großbetrieben, die 10000 und mehr Hektar bearbeiten sollen. Im Rahmen dieser Zentralisierung werden ungefähr 10 Millionen Bauernfamilien „freiwillig" umgesiedelt. Man will ihre Häuser abreißen und unter Verwendung des Materials an den Mittelpunkten der neuen Kolchosen vorläufige Notunterkünfte errichten. Später sollen dort Wohnblocks mit allen städtischen Bequemlichkeiten erstehen. Das eigene Häuschen und das vom Staat auf „ewig" zur Verfügung gestellte Gemüseland, die bisher jeder Landarbeiterfamilie gesetzlich erlaubt waren, lassen sich aus Platzmangel in den neuen Landstädten nicht mehr unterbringen; man will außerhalb eine Art Schrebergarten-Gelände zur Verfügung stellen. Nur dürfen die einzelnen Grundstücke nicht eingezäunt werden — was für einen Schrebergarten psychologisch so bedeutsam ist —, damit der Motorpflug durchfahren und alle Ansätze zur Bürgerlichkeit niederwalzen kann.

Zu gleicher Zeit wird die Arbeitsweise der Kolchosniki neu organisiert. Bisher hatten sich kleinere „Gruppen" von 5—10 Arbeitskräften am wirtschaftlichsten erwiesen und waren darum amtlich immer gefördert worden. Jetzt muß das Hauptgewicht auf „Arbeitsbrigaden" von je 100—150 Menschen gelegt werden. Es soll, wie in der Industrie, eine klare Arbeitsteilung vorgenommen und jeder zum „Spezialist" entwickelt werden. Dadurch werden die Unterschiede zwischen Stadt und Land immer mehr verschwinden, wie das ja auch in der marxistischen Theorie vorgesehen ist.

Diese Maßnahmen rufen natürlich, ähnlich wie die erste Kollektivierung, gewaltigen Unwillen bei der bäuerlichen Bevölkerung hervor. Man mutet den Menschen zu, das letzte, was ihnen noch geblieben ist, aufzugeben — ihr Häuschen und ihren kleinen Garten. Sie sollen umziehen in „Städte", die noch gar nicht existieren. An die Zukunftsmusik der Regierung glauben sie schon lange nicht mehr. Was ist der Grund für solch eine Umwälzung? Wenn wir der Presse und den Reden der großen und kleinen Funktionäre glauben, so erhofft man sich durch diese Maßnahmen eine Steigerung des Ernteertrages. Ob ein solcher, wenigstens in Zukunft, herausspringen wird, ist zweifelhaft; denn auch die größten und besten Maschinen setzen eine willige Bedienungsmannschaft voraus. Tatsächlich steckt hinter der ganzen Aktion etwas viel Wichtigeres. Im letzten Krieg ist die Kontrolle der Partei auf dem Lande ziemlich in Unordnung geraten. Die Kolchosarbeiter kehrten langsam zu einer Lebensweise zurück, die sie der überwundenen Periode des Einzelbauerntums bedenklich näherte. In den kleinen Kolchosen und erst recht in den kleinen „Gruppen" hatten sich meist so gute Nachbarn zusammengefunden, daß sie sich bei ihrer Kritik am herrschenden Regime keine Zurückhaltung mehr auferlegten und die Anordnungen der oft weit entfernten Parteistellen ungestraft sabotierten. Spitzel waren sofort bekannt, Beamte bald „gewonnen". Die Landbevölkerung, die noch immer den weitaus größten Teil aller Einwohner der Sowjetunion ausmacht, war von jeher störrisch gegen alle Neuerungen der Bolschewisten. Die aus dem Westen heimgekehrten Soldaten und auch deren Frauen, die während der Kriegszeit zu Hause das Kommando geführt hatten, waren in diesen Jahren nicht sanfter gewor-

den und beabsichtigten, die „bürgerlichen Errungenschaften" der letzten Zeit zu erhalten oder gar noch auszubauen. Es hatte sich eine gefährlich offene Antipathie gegen den ganzen Staatssozialismus breitgemacht. Der Kreml war genötigt, energisch einzuschreiten. Das beste Mittel sieht man dort jetzt in der strafferen Zusammenfassung aller landwirtschaftlichen Kräfte, wodurch eine Überwachung durch den Staatssicherheitsdienst möglich wird. Die Propaganda malt das Leben der zukünftigen Agrarstädte in den herrlichsten Farben; tatsächlich läßt sich der Plan aber nur durch Zwangsmaßnahmen verwirklichen. Der letzte Rest freien Menschentums wird dadurch zerstört.

Geistiger Austausch im Buch. Vor dem Krieg gab es eine internationale Bibliographie für Übersetzungen, die das Institut für intellektuelle Zusammenarbeit (Institute of Intellectual Cooperation) von 1932 bis 1940 vierteljährlich herausgab. Jetzt hat sich „Unesco" (vgl. Unesco Courier, April 1951) der Sache angenommen und im vorigen Jahr zum erstenmal unter dem Titel „Index Translationum" eine Liste aller Übersetzungen veröffentlicht, die 1948 in 30 Ländern erschienen sind. Der eben erschienene zweite Band zeigt, daß die Zahl der Übersetzungen gegenüber 1948 noch zugenommen hat. Deutschland führt im Jahre 1949 mit 1290 Übersetzungen. Es folgen Polen und Italien mit 937, Frankreich und Bulgarien mit 784 und die Niederlande mit 756 Übersetzungen. Die englisch sprechenden Völker haben zusammen nur 854 Übersetzungen aufzuweisen, während die deutschsprachigen 1730, die in französischer Sprache 980 und die spanischen 597 verzeichnen. Ausfuhrländer sind vornehmlich Nordamerika, England und Frankreich. In Osteuropa werden mehr Bücher aus dem Russischen übersetzt als sonstwo in der Welt.

Welche Autoren werden am meisten übersetzt? Dem ersten Eindruck nach liegen Marx, Engels, Lenin und Stalin an der Spitze, aber das kommt daher, daß es im russischen Machtbereich so viele Sprachen und Dialekte gibt. Goethe und Balzac wurden 1949 am meisten übersetzt — es war das Jahr ihrer Jubiläen. Werke von Victor Hugo, Dickens und Tschechow wurden im selben Jahr in 13 Sprachen übersetzt. Dann kommen Pearl Buck, Fenimore Cooper, A. J. Cronin, Dostojewski, Ilja Ehrenburg, Kipling, Jack London, Mark Twain, Stendhal, Alexander Dumas und Plato, von denen Werke in 11 Sprachen übertragen wurden. Fast gleichen Zuspruchs erfreuten sich Daudet, Tolstoi, Upton Sinclair, Maupassant, Karel Capek, George Amado.

Den ersten Platz nehmen zahlenmäßig überall die Romane ein. Was danach folgt, ist in den einzelnen Ländern verschieden. Italien, die Vereinigten Staaten und Frankreich bevorzugen Bücher über Geschichte und Geographie; Ungarn und Bulgarien haben mehr Bedürfnis nach Soziologie und Pädagogik. Russen und Spanier wollen vor allem Bücher naturwissenschaftlichen Inhalts, während für Philosophie und Theologie die größte Nachfrage in Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz und Großbritannien herrscht.

Einen wichtigen Dienst leistet der Index Verlegern und Übersetzern, indem er zeigt, welche bedeutende Werke noch unübersetzt sind. Manche Bücher werden von den Verlagen offenbar in dem Glauben übergangen, sie seien längst übersetzt. Umgekehrt kommt es oft vor, daß dasselbe Werk gleich mehrere Male in dieselbe Sprache übersetzt wird. So wurden zum Beispiel 1949 drei verschiedene Versionen einer deutschen Ausgabe von Alphonse Daudet herausgebracht.

Kinderbeihilfen in Kanada. In Kanada besteht seit sechs Jahren ein Familienhilfsprogramm. Die Regierung gibt 312 Millionen Dollar für Kinderbeihilfen aus, weil sie auf dem Standpunkt steht, daß „bis zu einem gewissen Grad alle Kanadier für den Unterhalt und die Heranbildung der kommenden Generation verantwortlich

sind", wie es der Staatssekretär des kanadischen Gesundheits- und Wohlfahrtsministeriums auf einer Tagung ausdrückte (America, 24. März 1951, S. 714). 1,9 Millionen Familien beziehen die staatliche Beihilfe für ihre insgesamt 4,34 Millionen Kinder. Es wurde bemerkt, daß die Unterstützung die durchschnittliche Kinderzahl nicht erhöht hat. Aber das sei auch nicht die Absicht, erklärte der Staatssekretär. Der Erfolg sei „bessere Ernährung, bessere Kleidung, vermehrte Gesundheitsfürsorge, besserer Schulbesuch, mehr Erholungs- und Bildungseinrichtungen und größere Lebenssicherheit für die Familien."

Das Hilfswerk der evangelischen Kirchen in Deutschland legt in einem „Jahrbuch" (Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk) einen Tätigkeitsbericht für die Jahre 1945—1950 vor. Die Gründung des Hilfswerks kurz nach Kriegsende bedeutete, wie einleitend (S. 12) festgestellt wird, „die Festlegung des deutschen Protestantismus auf einen Aufgabenbereich, dem sich der deutsche Protestantismus in seiner bisherigen Geschichte in diesem Umfang noch nicht gestellt hatte." In edlem Wettstreit mit der katholischen Caritas, zu der „von Anfang an ein ungetrübtes freundschaftliches Einvernehmen bestand" (ebd.), hat das Evangelische Hilfswerk in diesen fünf Jahren Millionen von notleidenden Menschen, Flüchtlingen, Kriegsgeschädigten usw. Hilfe für Leib und Seele gebracht. Es hat, wie ein Überblick am Schluß des Bandes zeigt, über 62 Millionen kg Liebesgaben aus dem Ausland vermittelt, über 90 Millionen kg Lebensmittel in Deutschland gesammelt und verteilt, hat Hunderttausende von Metern Stoff und Kleidungsstücken ausgegeben, 3,5 Millionen Kinder und 16000 Studenten gespeist, viele Millionen an Geldspenden im In- und Ausland zur Linderung der Not zusammengebracht, etwa 10000 Wohnungen teils hergestellt, teils vorbereitet, 49 Umschulungswerkstätten mit rund 2000 Arbeitsplätzen eingerichtet. Etwa 50000 Mitarbeiter stehen zum größtenteil ehrenamtlich, 5000 davon hauptberuflich im Dienste des Hilfswerks. Das sind einige Zahlen — weit wichtiger ist, was h i n t e r diesen Zahlen steht, der Geist weltweiter, echt christlicher Hilfsbereitschaft, der aus allen Teilbeiträgen des Sammelbandes über die verschiedenen Tätigkeitsbereiche des Hilfswerks spricht. „Daß das christliche Abendland noch eine Realität ist, wurde nirgends deutlicher als in der Gemeinsamkeit der christlichen Kirchen während der letzten Jahre ... Die Realität des christlichen Abendlandes und die in ihm lebenden Impulse aber sind die sicherste Gewähr, daß wir von den Gefahren, die uns heute ebenso wie vor Jahren bedrohen, nicht verschlungen werden können" (S. 23 f.).

„Das Buch im Geisteskampf." Unter diesem Titel gibt Wilhelm Spael auf 400 Seiten einen Rückblick über die Geschichte des Borromäusvereins seit seiner Gründung im Jahre 1845 (Bonn, Verlag des Borromäusvereins). Es ist ein wichtiges Stück Kulturarbeit und -leben des deutschen Katholizismus, das hier in seinen vielfachen Verästelungen sichtbar gemacht wird: der Kampf um und für das gute Buch mit seinen verschiedenen Kampfzonen, nicht nur außerhalb (Kulturkampf, Drittes Reich!), sondern oft auch innerhalb der Mauern (man denke nur an die Fragen der innerkatholischen Buchkritik, an den „Literaturstreit", die Probleme der Volksbildungsbestrebungen usw.). Es gibt auf dem Gebiete des Buch- und Bibliothekswesens nicht leicht eine Frage theoretischer oder praktischer Art, mit der sich der Borromäusverein nicht in den mehr als hundert Jahren seines Bestehens auseinanderzusetzen gehabt hätte. Daß er es tat, ist das hohe Verdienst sowohl seiner führenden Männer — wie tausender treuer, ungenannter Helfer — w i e er es tat, eine wertvolle Lehre für die kommenden Geschlechter. Denn „der Geisteskampf geht weiter" (S. 346), auch der Kampf um das gute Buch und seine Leser.

Umschau

Pfingstgeist heute

Flanderns Hilfswerk für Deutschland

Als der Gottesgeist am Pfingstfest die junge Kirche erfüllte, entfachte er in ihr die Glut der Liebe. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte waren die Gläubigen ein Herz und eine Seele. Wohl schien diese Glut im Verlauf der Geschichte manchmal wie erloschen, bis ein neuer Pfingststurm sie immer wieder entfachte. Der Nationalismus unserer Tage schien die Glut der Liebe auch in der Kirche manchmal verschüttet zu haben. Nun aber bricht ihre Flamme da und dort wieder mächtig auf. Ein Beispiel dafür ist das große Liebeswerk der Kirche Flanderns, jetzt schon ganz Belgiens und Hollands, für die deutschen Heimatvertriebenen in der Diaspora. Sein Gründer, Pater Werenfried van Straaten O.Praem., berichtete darüber am Abend des 5. April im Festsaal des Bayerischen Wirtschaftsministeriums in München.

P. Werenfried sprach aus der Fülle seines Herzens und seines Wirkens wie ein vom Feuer des Gottesgeistes der Liebe ergriffener Apostel der ewig jungen Kirche — ganz ergriffen von dem Bewußtsein, daß Christus auch in unserer Zeit Gottes Liebe durch unsere Hände wieder spürbar machen und mit unseren Händen wunde Herzen und hoffnungslose Menschen wieder heilen möchte.

Diese Tatsache verkündete P. Werenfried zuerst den Arbeiterfrauen Flanderns. Mit ihnen führte er 1948 eine große Textilaktion durch, die schon im ersten Jahre 120 Tonnen Textilien einbrachte. Mit den flandrischen Bäuerinnen schlug er eine große „Speckschlacht", in deren Verlauf 23000 kg Speck nach Deutschland gesandt werden konnten. Pater Werenfried zog selbst von Dorf zu Dorf und bettelte Speck. Das brachte ihm den Namen „Speckpater" ein, der ihn zwar sehr volkstümlich machte, aber seiner Sendung keineswegs gerecht wird. Dann durchzog er die Schulen Flanderns und gründete die Patenschaften für die deutschen Ostpriester. Mehr als 400 Schulen haben 2000 Priester adoptiert. Seit zwei Jahren schicken nun schon die einzelnen Klassen „ihrem" Priester im Osten regelmäßig monatlich einen ganz persönlich gehaltenen Brief und ein großes Lebensmittelpaket. Die Kinder beten und opfern für die um ihre Existenz ringenden Priester und Gemeinden. Bilder hängen in den Klassen, und die Beziehungen sind so herzlich geworden, daß die in der Glaubensfremde oft ganz vereinsamten Heimatlosen immer wieder schreiben: jetzt wüßten sie erst, daß es wirklich eine Mutter Kirche gibt mit einem weltweiten, mütterlich liebenden Herzen. Die Kinder der Provinz Flandern haben sich in der diesjährigen Fastenzeit 6000 kg Süßigkeiten für die Erstkommunion-Kinder der Heimatvertriebenen buchstäblich vom Munde abgespart. P. Werenfried schickte versandfertige leere Kartons in die Schulen. Im Deckel jedes Kartons stand folgender Gruß: „Diese Süßigkeiten sind von einem Brüderchen aus der katholischen Kinderaktion in Flandern vom Munde abgespart für sein Flüchtlingsbrüderchen in Deutschland, damit Du am Tage Deiner ersten heiligen Kommunion mehr Freude haben kannst." Dazu Name und Adresse des „flämischen Brüderchens". Manche Süßigkeiten zeigten sogar noch eine kleine Spur überwundener Versuchungen. Auf diese Weise wurden 3000 Pakete zu je 2 kg Süßigkeiten gefüllt. Unermüdlich zog P. Werenfried durch Dörfer und Städte. Wöchentlich hielt er rund 25 Vorträge und Predigten über die mit ihrem Schicksal ringenden Menschen in Deutschland.

Seine Aktionen haben einen Sturm der Liebe entfacht, in dem die Wogen des Völkerhasses mehr und mehr untergehen. In einem kleinen Dorfe Flanderns waren 1940 85 Männer erschossen worden. Der älteste zählte 89, der jüngste 13 Jahre. Keine Familie war ohne Opfer. Der Haß gegen Deutschland war 1950

dort noch so lebendig wie nach der Bluttat. Als der Pfarrer des Ortes zur Hilfe für die deutschen Vertriebenen aufrief und die Ankunft Pater Werenfrieds ankündigte, wurden schlimme Drohungen laut. Am Sonntag morgen bestieg P. Werenfried viermal die Kanzel. Im Laufe des Sonntags besuchte er die am schwersten betroffenen Familien. Am Abend sprach er nochmals zwei Stunden über das Liebeswerk der Kirche Flanderns. Er bettelte diesmal um nichts anderes als um verzeihende und versöhnende Liebe. Am Schluß forderte er jedesmal zum Gebet für die notleidenden Vertriebenen in Deutschland auf. Schon nach der ersten heiligen Messe kam eine Bauersfrau und legte wortlos tausend belgische Francs (etwa 100 DM) dem betenden Priester in die Hände. Sie hatte gewartet, bis alle Leute die Kirche verlassen hatten. Ehe der Pater die Frau ansprechen konnte, war sie davongeeilt. Der Pfarrer hatte sie aber noch gesehen und berichtete dem Pater, es sei eine Bäuerin gewesen, deren Mann, Sohn und Bruder 1940 erschossen worden waren. Als es am Sonntagabend dunkel geworden war, kam einer nach dem andern. Sie schämten sich, voreinander ihr Herz zu zeigen. Sie brachten Briefumschläge mit Geld, Lebensmittel, Kleider. Priester wurden adoptiert und eine Speicksammlung gehalten. In einer Stadt brachte ihm eine Frau Geld, deren Mann unschuldig ins KZ gebracht und dort gestorben war. Sie blieb allein mit zwölf kleinen Kindern zurück. „Ich habe nie gehaßt", sagte sie zu Pater Werenfried, „aber es war mir oft schwer, nicht zu hassen. Nun aber verstehe ich, daß es nicht genügt, nicht zu hassen. Weil wir Christen sind, müssen wir mehr tun. Ich gebe Ihnen darum die Gabe der Witwe. Es ist nicht viel. Aber ich möchte die erste sein." Stundenlang kann P. Werenfried von dieser alles überwindenden Kraft der Liebe Christi erzählen. Ein holländischer Landarbeiter, der sein Fahrrad einigemale mit List und Schläue dem Zugriff der deutschen Behörden entzogen hatte, schenkte es jetzt lachend den deutschen Vertriebenen.

Vom Lande griff diese Bewegung versöhnender Liebe auf die Städte über. An einem Sonntag predigten in ganz Nymwegen 13 Priester über die Glaubens- und Lebensnot ihrer deutschen Brüder und Schwestern in der Fremde. Die Gläubigen der Stadt spendeten an diesem Tage zur Linderung der Not 33000 DM. In Utrecht gab die Universität den Studenten einen Tag zur Haussammlung frei. Die Studenten zogen mit Schubkarren, Lastkraftwagen und Pferdefuhrwerken von Haus zu Haus und sammelten an einem einzigen Tag 57 t Lebensmittel und Bekleidung. Der Kontakt der Studenten mit den großen Aufgaben der Kirche, der durch diese Bewegung der Liebe hergestellt wurde, hat sich bereits in vermehrten Meldungen zum Priestertum ausgewirkt.

Um die Kosten für seine Werke aufzubringen, geht P. Werenfried im Sommer auf die Straße; er hält die vornehmsten Autos an und predigt in den Autos während der Fahrt den Begüterten, an die er sonst nicht herankommen könnte. Auf diesem Weg erhielt er unlängst von einem Schuhfabrikanten 150 Paar gediegenster Schuhe für seine Brüder. Eine Gruppe von Viehhändlern schenkte ihm elf Tonnen Pferdefleisch. Ein Bauernverband mästet für das kirchliche Hilfswerk Hunderte von Schweinen. P. Werenfried ist stolz darauf, die beste Wurst der Welt für seine notleidenden Brüder und Schwestern hergestellt zu haben. In den nächsten Wochen werden 50000 Büchsen dieser flämischen Bratwurst verschickt.

Alle Stände sind von seiner Bewegung der Liebe erfaßt worden. Sie beginnt nun überzugreifen nach dem französischen Wallonien, nach Holland, Frankreich und der Schweiz.

Aus dieser Bewegung der Liebe ist auch die „fahrende Kirche" entstanden. Am 4. April fuhren neun große Kirchenwagen mit einem Laderaum von 5 t für Lebensmittel vom Vaterhaus der Vertriebenen in Königstein in acht deutsche

Diasporabistümer hinaus. Die „Kirchenwagen", die bei Regen durch einen Zeltanbau bis zu 200 Personen zu fassen vermögen, sind die Heimatkirche in der Fremde. Die beiden ersten Wagen, die im vorigen Jahr durch die Diasporagebiete der Westzonen fuhren, wurden von den Gläubigen bei ihrer Abfahrt oft mit Blumen und Kränzen geschmückt. Sie gaben ihnen weithin das Geleit, einmal sogar bis zu 30 km, um am nächsten Abend noch einmal für lange Zeit wieder kommunizieren zu können. In den Kirchenwagen fährt ein Priester aus dem Westen und ein heimatvertriebener Ordensmann mit. In den Orten, durch die der Wagen kommt, wird zuerst jede heimatvertriebene Familie besucht. Am Nachmittag ist die erste Andacht. Heimatglocken von Schallplattenaufnahmen rufen die Gläubigen zusammen. Im Anschluß an die Andacht wird Kirchen- und Heimatmusik dargeboten. Dann ist Gelegenheit zum Empfang des Bußsakramentes, abends heilige Messe mit Predigt des Westpriesters, anschließend Liebesmahl. Die Wagen sind künstlerisch-sakral ausgestattet. Denn P. Werenfried hat eine große Ehrfurcht vor den Armen, da er in ihnen Christus leiden sieht. Darum — so sagte er — ist für unsere armen Brüder und Schwestern in der Fremde das Beste gerade gut genug. So erleben die Menschen die Kirche ganz neu und warten schon voller Freude auf einen neuen Besuch.

Wie ein hohes Lied der Liebe Christi klangen die Worte dieses mit einem Charisma der Liebe begnadeten Priesters. Ein Zuhörer nannte ihn ganz spontan einen „Lombardi der Tat". Das Feuer des Geistes der Liebe, das von diesem Manne ausging, ergriff alle, als er rief: „Wogen der Liebe und Barmherzigkeit gehen durch die Herzen unserer Völker in dieser bangen Zeit. Habt Vertrauen! Habt Mut! Gott wird uns retten, wenn wir seine Kinder und sein Volk sind, die das Merkmal ihres Vaters an sich tragen — die Liebe, die barmherzige, die verzeihende, versöhnende, helfende und tröstende Liebe. Daran erkennt er uns als seine Kinder, als sein Volk. Für dieses sein Volk, für diese seine Kinder wird er durchs Feuer gehen. Er wird sich erheben an den Grenzen seines Reiches, wie es in den Psalmen heißt und wird die Fürsten der Bosheit wie tönerne Kolosse zerschmettern. Er wird uns retten, wenn wir wieder Kinder Gottes, wieder Christen werden. Wir müssen das Erbe des Vaters, den Glauben an seinen Sohn — unser Christentum — wieder so groß, so strahlend, so brennend machen durch die Werke der Liebe, daß Gott gar nicht anders kann, als uns zu retten. Wir haben jetzt keine andere Aufgabe in Europa, als die Liebe wiederherzustellen. Sonst gehen wir gemeinsam zu Grunde. Das ist der Sinn der Stunde: Gott zu beweisen, daß wir noch Christen sind; der Sinn für das deutsche Volk: eine schwere Prüfung des Glaubens und der Hoffnung; der Sinn für unsere Völker: eine Prüfung der Liebe. Christus hat die Welt erlöst durch die Katastrophe seines Kreuzestodes. Der leidende Christus von heute, das seid Ihr. Wir wollen das Volk der barmherzigen Samariter und der Simon von Cyrene sein, die das Kreuz des Herrn auf Euren Schultern mittragen und es Euch erleichtern möchten. So wollen wir zusammen heroischen Glauben, heroische Hoffnung und heroische Liebe üben, um dadurch das Kommen des Reiches Gottes zu erflehen."

Als der Pater seinen Zuhörern immer wieder zuwinkte, um für den Beifall zu danken, der ihm begeistert gespendet wurde, spürten alle etwas vom Kommen eines neuen Frühlings der Kirche in unserer sturmbewegten Zeit.

Josef Jaksch S.J.

Die neue sowjetische Oberschicht

Der Kommunismus erstrebt die klassenlose Gesellschaft. Statt Ausbeutern und Ausgebeuteten soll es nur noch gleiche, glückliche Menschen geben. Der Unterschied zwischen den beiden heutigen Gesellschaftsklassen der Kapitali-

sten und Proletarier besteht nach dem Marxismus darin, daß die einen Produktionsmittel besitzen oder als Beamte Gehälter beziehen und damit gesichert leben können, während die andern nur auf die Arbeit ihrer Hände angewiesen sind und durch jede Wirtschaftskrise arbeitslos werden können. Entscheidend ist nicht so sehr der Besitz oder Nichtbesitz von Produktionsmitteln, sondern die daraus sich ergebende Sicherheit oder Unsicherheit. Auch kleine Bauern und kleine Kaufleute wurden zum Proletariat gerechnet, weil ihr geringer Besitz an Produktionsmitteln ihnen keine Sicherheit geben kann; dagegen gehören Beamte, auch wenn sie weder Vermögen noch sonst etwas besitzen, nicht zum Proletariat; denn sie sind fest angestellt, können nicht arbeitslos werden und sind durch ihren Anspruch auf Ruhegehalt bis zum Tode gesichert. Lenin sieht in seinem Aufsatz „Die große Umstellung" (1919) den Unterschied der Klassen „in der jeweils verschiedenen Stellung im Produktionsprozeß, in der verschiedenen Beziehung zu den Produktionsmitteln, in der Rolle, die sie in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit spielen und infolgedessen in dem verschieden großen Anteil, den sie am Gesamtvermögen haben, das zur Verteilung gelangt. Klassen sind solche Personengruppen, von denen die eine dank der besonderen Stellung, die sie im Produktionsprozeß einnimmt, den Nutzen aus der Arbeit der anderen ziehen kann."

Diese etwas trockenen Begriffsbestimmungen mußten vorausgeschickt werden, um zu zeigen, daß Rußland der klassenlosen Gesellschaft bis heute um keinen Schritt näherkam, daß dort nach Vernichtung der privaten Kapitalisten vielmehr eine neue, nach Millionen zählende Menschengruppe an die Macht kam, die Lenin unbedingt als „Klasse" bezeichnen würde. Es handelt sich dabei um Leute, die eine ganz besondere Rolle in der Organisation der Arbeit spielen und dadurch imstande sind, sich den Löwenanteil aus den Erträgen zu sichern.[1]

Wie ging die Entwicklung in Sowjetrußland vor sich? Zunächst wurden alle, die irgendwelche Produktionsmittel besaßen — Industrielle, Kaufleute, Bauern — zugunsten des Staates enteignet. Wer versuchte, sich dagegen zu wehren, wurde vernichtet, die übrigen aber zu Staatsangestellten, Fabrik- oder Kolchosarbeitern gemacht. Von den Überlebenden hatte niemand mehr nennenswertes Privateigentum. Die Klasse der Kapitalisten war tatsächlich vernichtet, übrigblieben in Stadt und Land nur noch Proletarier. Anfangs strebte man sogar gleiche Entlohnung für alle Arbeiten und Berufe an, mehr noch, man wollte alle Arbeiten von allen abwechselnd verrichten lassen.

Die Wirklichkeit ließ sich aber durch die innerlich unwahre Theorie von der Gleichheit aller nicht vergewaltigen. Sehr bald mußte man, damit überhaupt etwas geleistet wurde, zu Lohnabstufungen zurückkehren, ja sogar den Akkordlohn, den die Kommunisten früher „Mordlohn" nannten, über alle Maßen ausbauen. So entstand wieder materielle Ungleichheit. Aber die Entwicklung ging weiter: Nachdem der Staat zum einzigen Produktionsmittelbesitzer und damit zu einem alle bisherigen Vorstellungen übersteigenden Mammutkapitalisten geworden war, mußte die gewaltige Staatswirtschaftsmaschinerie doch gelenkt und geleitet werden. Minister, Wirtschaftsführer, Ingenieure, Wissenschaftler, Richter, Zeitungsschreiber, Künstler und vor allem Funktionäre der Partei, des Staates und des Heeres wurden in größter Anzahl benötigt und herangebildet. Diese Leute leiten den sozialistischen Staatsapparat, der nicht nur alle politischen und wirtschaftlichen, sondern auch alle wissenschaftlichen, künstlerischen, sozialen, kurz gesagt alle irgendwie in die Öffentlichkeit tretenden Lebensäußerungen betreibt, überwacht und regelt. Als Funktionäre die-

[1] Vgl. zum Ganzen: B. Meißner, Der Wandel im sozialen Gefüge der Sowjetunion, in: Europa-Archiv V. (1950), 2998 ff.

ses riesigen Apparates wurden sie vom Volk sehr treffend „Apparátschiki" genannt, amtlich bezeichnen sie sich heute als „sowjetische Intelligenz".

Die neue Klasse der Intelligenz, das heißt, die Oberschicht, die auf Grund ihres Fachwissens den ganzen Apparat bedient, ging aus den Reihen der Staatsangestellten hervor, die ihrerseits wieder aus den Reihen der alten, vorrevolutionären Burgeoisie stammen. Nach sowjetischen Statistiken betrug die Zahl dieser Funktionäre im Jahre 1926 etwas über 2 Millionen, 1937 war sie auf 9½ Millionen, 1940 auf 11½ Millionen angewachsen; für 1949 wird ihre Zahl auf 15—16 Millionen geschätzt.

Was verdienen die Apparátschiki im Vergleich zu weniger privilegierten Sowjetmenschen? Das gesamte Volkseinkommen der UdSSR wurde für 1940 mit 44,4 Milliarden Dollar, das heißt 222,2 Dollar pro Person angegeben. Es liegt damit weit unter dem Durchschnitt der großen Industrieländer. Bei dem herrschenden Kapitalmangel werden 30 % (gegenüber den sonst üblichen 10 %) dort zur Kapitalanhäufung verwendet, für den Verbrauch bleiben mithin 70 %. Von diesem verfügbaren Teil des Volksvermögens entfallen ungefähr 35 % auf die beamteten Funktionäre, also auf die Klasse der neuen Intelligenz, obwohl diese zahlenmäßig nur 14 % der berufstätigen Bevölkerung ausmacht. Die Arbeiter (22 % der berufstätigen Bevölkerung) erhalten 33 %, die Bauern (53 % der Bevölkerung) 29 % des Volksvermögens; zur Ernährung der 11 % Zwangsarbeiter bleiben noch 2—3 % übrig (Zahlen nach *D. Dallin,* Das wirkliche Sowjetrußland, Hamburg 1948). Der größte Teil des Volksvermögens fällt also der kleinsten, aber ranghöchsten Klasse zu. Ihre Glieder sind auch die Gewinner der meisten Prämien und Stalinpreise, die oft hunderttausend Rubel betragen und mit weiteren Vorrechten, zum Beispiel Steuerfreiheit und Freifahrt auf den Eisenbahnen verbunden sind.

Ein Wesensmerkmal jeder Klasse besteht darin, daß sie sich vorwiegend aus ihren eigenen Nachkommen ergänzt. Auch für diese Möglichkeit hat die Gesetzgebung der UdSSR, die ja völlig in Händen der Apparátschiki liegt, in letzter Zeit immer besser gesorgt. Die Erbrechtsreform vom 12. 6. 1945 gestattet, sein ganzes Vermögen seinen Kindern oder beliebigen Sowjetbürgern zu hinterlassen. Der Staatsfiskus, der 1918 Alleinerbe war und auch in der Zwischenzeit noch einen guten Anteil bekam, ist jetzt, von wenigen Ausnahmefällen abgesehen, völlig ausgeschaltet. Am 26. 8. 1948 wurde ein Gesetz veröffentlicht, das jedem Sowjetbürger erlaubt, ein Wohnhaus als persönliches Eigentum zu bauen oder zu erwerben; ebenso kann man jetzt Häuser erben. Praktisch kommt diese Möglichkeit der Kapitalanlage und damit der Lebenssicherung einzig den Apparátschiki zugute.

Auch die höhere Bildung wurde zu einem Vorrecht der Oberschicht. Bis 1932 mußten 65 % aller Studenten aus der Arbeiterklasse stammen. Als diese Bestimmung aufgehoben wurde, fiel der Prozentsatz der Arbeiterstudenten bis 1938 auf 33,9 %, derjenige der Beamtenkinder stieg auf 42,2 %; seither sind wohlweislich keine amtlichen Ziffern mehr darüber veröffentlicht worden. An den Technischen Hochschulen, deren Absolventen später den allernächsten Zugang zu den Produktionsmitteln erlangen, fiel die Zahl der Arbeiterkinder von 1934 bis 1938 von 61,2 % auf 43,5 %, dagegen stieg der Anteil der Intelligenz von 31,1 % auf 45,5 %. Die Zahl der Bauern und Bauernkinder an den höheren Schulen war immer unbedeutend. Sie machte stets weniger als 10 % der Gesamtschülerzahl aus (Zahlen nach: „Kultureller Aufbau in der UdSSR", Moskau 1940, S. 114, 117 und andern sowjetischen Quellen). Während von 1936 — 1940 der Besuch der höheren Schulen und Universitäten kostenlos war, wurde 1940 wieder Schulgeld eingeführt und das Stipendienwesen großen Beschränkungen unterworfen. Heute können nur noch Kinder vermögender El-

tern studieren. Waren also bis 1932 die Arbeiter bevorzugt, so ist der Zugang zur Universität seit 1940 — abgesehen von vereinzelten Stipendienträgern — praktisch der wohlhabenden Oberschicht vorbehalten. Diese legt ihr Geld am sichersten an, indem sie ihren Kindern eine gründliche Ausbildung verschafft. Werden doch heute in allen führenden Stellungen der sowjetischen Verwaltung, der Wirtschaft, des Heeres — mehr als in irgendeinem bürgerlichen Lande — Absolventen einer entsprechenden „Akademie" bevorzugt.

Der neue, in der Sowjetunion gepflegte Nationalismus gestattet es der Oberschicht, an Sitten und Gebräuche der früher herrschenden Kreise anzuknüpfen, angefangen von den Kadettenanstalten bis zu den Galavorstellungen der Theater, den Bällen der feinen Gesellschaft, den sowjetischen Orden und den weitläufig ausgebauten Titulaturen und Rangbezeichnungen, die stark an zaristische Zeiten erinnern.

Von einer klassenlosen Gesellschaft kann in Rußland also genau so wenig die Rede sein wie in irgendeinem andern Land. Um sie zu schaffen, müßte man nicht nur das Eigentum an den Produktionsmitteln, sondern auch jede besondere Stellung im Produktionsprozeß abschaffen. Jede Funktion in Staat und Wirtschaft müßte tatsächlich abwechselnd von allen Staatsbürgern geleistet werden. Lenin hat diese Forderung ja auch ganz klar erhoben — wobei es dahingestellt bleiben mag, ob er selbst an ihre Verwirklichung glaubte. Jedenfalls ist in Rußland das eingetreten, was eintreten mußte: Die führende Schicht, die die gesamte Volkswirtschaft in der Hand hat und deren Hauptgewinne abschöpft, ist wieder da — zwar unter anderem Namen und nicht mehr als formelle Eigentümerin, aber doch mit unbegrenzter Macht. Die Masse der Arbeiter und Bauern war nicht fähig, „abwechselnd" die Führung in Staat und Wirtschaft zu übernehmen. Sie mußten die Funktionen restlos der neuen Oberschicht überlassen, dürfen aber dafür in den mehr ausgewählten als gewählten „Sowjets" den Entscheidungen ihrer Herren zustimmen.

Wir sprachen von einer neuen Klasse. Aber — vielleicht ist diese Klasse gar nicht neu, sondern schon recht alt. Marx, Engels und sogar Lenin wären wahrscheinlich für „alt".

Heinrich Falk S.J.

Neues Presseapostolat

Die Theologen des Seminars der Paulisten in Washington überlegten, wie man die sechzig Millionen Amerikaner, die keiner Kirche angehören, mit der christlichen Botschaft erreichen könne. Sie organisierten einen Pressedienst, der den Zeitungen wöchentlich einen religiösen Artikel zum Abdruck anbietet. Prominente katholische Schriftsteller stellten sich für das wichtige Werk zur Verfügung. Wenn auch bisher erst 127 von den 4200 Zeitungen der USA von dem Angebot Gebrauch machen, so ist das Feld der apostolischen Möglichkeiten, das man erschlossen hat, doch sehr groß und für die Zukunft vielversprechend.

Nun ist es für das Vorhaben günstig, daß in der amerikanischen Presse der Serienartikel eine große Rolle spielt. Bekannte Journalisten verbreiten durch Agenturen ganze Aufsatzreihen, die in vielen Zeitungen an bestimmtem Platz und unter der gleichen Überschrift regelmäßig erscheinen und so dem Verfasser einen unverwechselbaren öffentlichen Charakter geben. Manche dieser „Columnists" üben einen gewaltigen Einfluß aus. Am bekanntesten ist bei uns wohl Mrs. Eleanor Roosevelt, die Gattin des verstorbenen Präsidenten. Drew Pearson, der jeden Tag in einer Unzahl von Blättern sein „Washington Merry-Go-Round" veröffentlicht, ist wegen seiner Indiskretionen bei allen Politikern gefürchtet. Von Louella Parsons, die über den täglichen Klatsch von Hollywood berichtet, sagt man, daß sie die Macht hat, Stars nach Belieben zu Ansehen oder zu Fall zu bringen.

Bei uns setzt im allgemeinen noch jede Zeitung ihren Stolz darein, ihre meinungbildenden Artikel möglichst selbst zu schreiben. Wie weit die Originalität in Wirklichkeit geht, bleibt freilich das Geheimnis der Eingeweihten. Vielleicht wäre die Presse noch am ehesten in religiösen Dingen bereit, ihre Unzuständigkeit einzugestehen und sich von berufener Seite helfen zu lassen. Wenn man gute Artikel über grundsätzliche religiöse Fragen in die bereits bestehenden neutralen Zeitungen bringen könnte, wäre das vielleicht ein praktischerer Weg katholischer Pressearbeit als die Gründung eigener katholischer Tageszeitungen (womit deren Notwendigkeit keineswegs abgestritten werden soll). Zwar würden dann die Leser verschiedener Blätter den gleichen Aufsatz vorgesetzt bekommen, was freilich ein wenig nach „Gleichschaltung", „Massenware" oder „Eintopf" schmeckt, aber es scheint immer noch besser zu sein, daß die mit dem Namen gezeichnete Äußerung einer bekannten Persönlichkeit an vielen Orten sich zugleich zur Diskussion stellt, als daß unter dem Anschein individueller Vielfalt sich im Grunde eben doch erborgte Meinungen anonym durch das Land schleichen. Auf jeden Fall ist das Übel, daß in den Provinzblättern Bayerns und Holsteins der gleiche Artikel über die gleiche religiöse Frage zu lesen wäre, dem Mißstand vorzuziehen, daß die Presse über solche Fragen entweder unzulänglich oder — wie es wohl meistens der Fall ist — überhaupt nicht schreibt. Gute Aufsätze sind, wie wohl jede Redaktion bestätigen kann, nicht so häufig, daß es unbedingt eine Schande ist, wenn sich mehrere Organe in eine und dieselbe Veröffentlichung teilen.

Vor allem aber wird es Zeit, der christlichen Stimme endlich die nötigen Organe zu schaffen, damit sie in der Öffentlichkeit gehört werden kann. Wenn es zu erreichen wäre, daß in einer Anzahl von Zeitungen regelmäßig an bekannter Stelle ein katholischer Autor zu Wort kommt, um über wichtige Probleme aus christlicher Sicht Stellung zu nehmen, dann hätte das Christentum einen bedeutenden Schritt aus dem Bann des Schweigens, das über seine Gedanken verhängt ist, hinausgetan. Denn die vielen Blätter ausgesprochen katholischer Haltung, die jetzt herausgegeben werden, richten sich immer nur an einen beschränkten Kreis guter Katholiken. Die Öffentlichkeit weiß nicht, was die Christen meinen. Wir müssen dafür sorgen, daß wir von allen gehört werden können. Werner Barzel S.J.

Evangelische Akademie

Der Name klingt anspruchsvoll. Seitdem Plato seine Dialoge im Garten des Heros Akademos hielt, besagt Akademie eine Stätte geistiger Kultur. Ob der Hain der Griechen allerdings so schön war wie der Park der Evangelischen Akademie Tutzing? Unmittelbar am Ufer des Starnbergersees eröffnet sich vom Schloß aus, in dem der Sitz der Akademie ist, ein einzigartiger Blick auf die nahen Berge.

Neben Bad Boll in Württemberg, Hermannsburg in Niedersachsen und Guntershausen in Hessen ist Tutzing wohl die bekannteste der Evangelischen Akademien Deutschlands. Sie wurde 1948 von der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Bayerns gegründet. 2500 Menschen nahmen im vergangenen Jahr an den Tagungen teil, 5000 waren es bisher im ganzen.

Die Tatsache, daß das geistige Leben der heutigen Welt fast keine Gemeinsamkeit mehr mit dem christlichen Glauben hat, ja nicht selten in scharfem Gegensatz zu ihm steht, gab wohl den Anlaß zur Gründung solcher Akademien. Einer Kirche, die meint, eine auch heute noch gültige und verpflichtende Botschaft zu bringen, kann dies nicht gleichgültig sein. Denn einmal gilt es, die noch gläubigen Christen in einer solchen Welt zu festigen und sie zugleich ihr gegenüber aufgeschlossen zu machen. Zum andern sind ihr aber auch jene Menschen anvertraut, die die Brücken

zum Christentum von sich aus abgebrochen haben. Diese kann sie nicht mehr im Raum der Kirche treffen. Aber würde nicht mancher von ihnen die Botschaft wieder hören, wenn er sie nur anderswo hören könnte? Die gelockerte Atmosphäre einer solchen Akademie hat gegenüber dem kirchlichen Raum nicht unbeträchtliche Vorteile. Zweifellos sind die Menschen nach einem gemeinsamen Sprung in den See für manche Fragen viel zugänglicher als in einer Kirche. Die gemeinsamen Mahlzeiten, die zwanglosen Unterhaltungen auf Spaziergängen, die festliche Stimmung bei einem kleinen Hauskonzert, das alles schafft ein gegenseitiges Verständnis, das die notwendige menschliche Grundlage für jede Arbeit der Kirche ist. Vor dieser Menschlichkeit entdeckt man plötzlich, daß diese „Heiden" oder „Ketzer", diese „Christen" und vielleicht auch „diese Pfarrer" gar nicht so übel sind, wie man bisher dachte. In manchen Dingen ist man sogar völlig eins mit ihnen. Berge von Vorurteilen tragen sich von selbst ab. Und — wer möchte es übersehen? — das Wort der Verkündigung, das oft so steif von den Kanzeln kommt, gewinnt selber an überzeugender Kraft in dieser lebendigen Welt.

Demgegenüber scheint der Nutzen der eigentlichen Arbeit gar nicht so wichtig zu sein, wenn ihre Bedeutung auch nicht übersehen werden soll. Man versucht nach besten Kräften, die ganze Breite des heutigen Lebens einzufangen. Da steht eine Tagung über das verlorene Lachen, zu der vor allem Kabarettisten eingeladen sind, neben einem Seminar über C. G. Jung, einem andern über J. P. Sartre und einer Tagung für Arbeitslose. Aber auch die Biblische Meditation hat ihre Stelle, wo sich zeigt, mit welch feinem Gespür ein Grundübel des heutigen Menschen erfaßt ist: er hat verlernt, über die tragenden Wahrheiten des Wortes Gottes einfach und schlicht zu meditieren. Die Vorträge der Tagung werden jeweils von guten Kennern des betreffenden Faches gehalten, und zwar so, daß sich die einzelnen Vortragenden einer Tagung jeweils in ihrer Betrachtung des Gegenstandes von den verschiedensten Seiten her ergänzen. Die eigentlich theologischen Fragen werden von evangelischen Theologen behandelt, den katholischen ist aber keineswegs Zutritt und Aussprache verwehrt. Für manche Tagungen, etwa zur Marientagung, wurden katholische Theologen sogar eigens eingeladen. Neben den Professoren der Universitäten sprechen Künstler, Männer der Wirtschaft, Politik und Gewerkschaft. In die Aussprache kann jeder eingreifen. Es ist bemerkenswert, mit welchem Geschick dies auch von einfachen Leuten geschieht, und wie allgemein verständlich in solchen Fällen Gelehrte dann reden können.

Die Tagungsteilnehmer bestimmen sich meist nach der Art der Themen. Nicht jeder will zwei oder drei Tage am Wochenende für ein Thema opfern, das ihn nicht lockt. So ist es von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, daß an einer Tagung für Ärzte und Apotheker viele Arbeiter teilnehmen werden und umgekehrt. Damit ergibt sich von selbst eine gewisse Auswahl, die verhindert, daß Teilnehmer ohne jeden Nutzen bleiben. Gewiß würde eine systematischere Schulung oft mehr erreichen, Wissenslücken würden ausgefüllt, aber dann käme man eben gerade an jene Menschen nicht heran, die zu gewinnen die besondere Aufgabe der Akademie ist. Wieviele dieser Menschen kommen, läßt sich allerdings nicht mit Genauigkeit sagen. Mancher findet aber den Weg, wenngleich die Zahl des gläubigen Kirchenvolkes weit überwiegt und bei manchen Tagungen wohl ausschließlich die Teilnehmer stellt. Auffallend und erfreulich ist die Teilnahme junger Menschen, die oft mit großer Unbekümmertheit ihre Meinung sagen.

Auf fast allen Tagungen kann man auch Katholiken begegnen. Ihre Zahl wird um so größer sein, je mehr sich die Themen dem Gespräch zwischen den Konfessionen nähern. Es muß einer die Lehre der Kirche schon gut kennen und auch auf seine Weise gewandt aus-

drücken können, um bei den oft feinen Unterschieden, die uns von der evangelisch-lutherischen Lehre trennen und die die evangelischen Christen ihrer ganzen Art nach nicht so klar herausstellen, nicht verwirrt zu werden. In manchen Fragen gäben wir Katholiken gewiß keine andere Antwort, in andern ist uns durch das Lehramt und die tägliche Verkündigung der Kirche bereits eine eindeutige Antwort gegeben, wo unsere evangelischen Brüder noch im Dunkel tasten. Die Mühe des Wahrheitssuchens ist dem Katholiken in manchen Fällen erspart. Das entbindet ihn jedoch keineswegs von der Aufgabe, die Wahrheit in dieser Zeit, mit ihren Mitteln und für sie verständlich, zu verwirklichen. Ohne Aufgeschlossenheit für die Fragen und Nöte des heutigen Menschen, wie sie in dem Bemühen der Evangelischen Akademien zum Ausdruck kommt, wird das kaum möglich sein.

Oskar Simmel S.J.

Leitmotive der Bibel

Gewiß haben wir aus dem Glauben die Überzeugung, daß wir das Alte und das Neue Testament „mit gleicher religiöser Inbrunst und Ehrfurcht aufnehmen" müssen, wie das Konzil von Trient sagt. Aber sind wir mit dem Alten Testament in gleicher Weise vertraut wie mit dem Neuen? Schöpfen wir aus ihm wirklich Nahrung für unser religiöses Leben? Oder ist es nicht vielfach so, daß wir die hebräische Geistigkeit des Alten Testamentes wie eine Mauer empfinden, hinter der wir religiöse Schätze verborgen wissen, zu denen wir aber keinen Zugang finden?

Hier bietet das Werk von *Jacques* Guillet „Biblische Themen"[1] eine wesentliche Hilfe. Der Autor beschreitet nicht den leichten Weg der moralischen Nutzanwendung. Es geht ihm um den theologisch-dogmatischen Gehalt des A.T. Dabei hebt sich seine Arbeit wohltuend ab von den neuesten protestantischen Kommentaren, wie zum Beispiel des Göttinger Bibelwerkes, die uns zwar die Ergebnisse der exaktesten wissenschaftlichen Forschung vorlegen und somit eine Fülle von Einzelheiten aufhellen, aber nicht das Gefühl geben, in das religiöse Herz der Dinge vorzustoßen. Auch das Buch Guillets ist wissenschaftliche Arbeit. Das zeigt sich schon darin, daß er seine Ausführungen auf Studien über die hebräischen Wurzeln der hauptsächlichsten Begriffe stützt. (Diese Wurzeln werden in lateinischer Transkription wiedergegeben, so daß auch jemand, der sein Hebräisch längst wieder vergessen hat, damit etwas anfangen kann.) Aber das Wertvollste des Buches liegt darin, daß die semantischen Studien nur Vorarbeit und Hilfsmittel sind, um in das eigentlich religiöse Verständnis der Heiligen Schrift einzuführen. Das Buch ist die Frucht eines religiösen Ringens um Gott in seiner Wortoffenbarung. Das spürt man unmittelbar, wenn man nach der Lektüre eines Kapitels die Psalmen betet: eine neue Welt tut sich auf. Die Psalmen sind nicht mehr bloß Gebete, durch die wir unserem persönlichen religiösen Gefühl einen Gottes würdigen Ausdruck verleihen; sie enthüllen uns jetzt den ganzen Reichtum der allmählich voranschreitenden Gottesoffenbarung bis zu ihrem Höhepunkt in Jesus Christus.

Das ist gerade das Grundanliegen des Verfassers: aufzuzeigen, wie die ganze religiöse Entwicklung des A.T. hingeordnet ist auf die Offenbarung, die Christus uns gebracht hat, nachzuweisen, welcher Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten besteht, und dann doch in aller Klarheit hervorzuheben, worin das eigentlich Neue in der Offenbarung Christi liegt. Darum trägt das Buch den Untertitel: „Studien über den Ausdruck und die Entwicklung der Offenbarung". Hier geht einem auf, daß man die grundlegenden Begriffe unseres Dogmas nicht voll verstehen kann, ohne ihre Gestalt im A.T. zu kennen. Gewiß haben wir formal klare Begriffe,

[1] Thèmes bibliques (284 S.), Paris 1951, Aubier. Brosch. frs 495.

aber es fehlt ihnen der konkrete Inhalt ihres heilsgeschichtlichen Gewordenseins.

Ein Beispiel: der Begriff der Rechtfertigung, der auf dem Konzil von Trient eine so zentrale Stellung hatte und in der Auseinandersetzung mit den Protestanten noch immer eine große Rolle spielt. Die Kennzeichnung eines Menschen als „gerecht" hat im hebräischen Denken einen religiösen Klang. Der Begriff „gerecht" enthält wesentlich den Begriff des Gerichtes Gottes. „Denn für den Hebräer ist das Leben des Menschen ohne Unterlaß dem Blicke Gottes ausgesetzt" (S. 31). Man hat die tiefe Überzeugung, daß man unter dem Blicke Gottes lebt. Darum ist derjenige gerecht, der vor dem Gericht Gottes bestehen kann wie Noe (Gen. 7, 1) und Abraham (Gen. 15, 6). Gerecht ist derjenige, der „gerechtfertigt" ist, den das Gericht als gerecht erklärt hat. So erweist sich die Gerechtigkeit als ein komplexer Begriff, der gleichzeitig einen juridischen, moralischen und religiösen Sinn hat. Juridisch, weil es sich um eine von einem Gericht anerkannte Unschuld handelt; moralisch, weil diese Unschuld die Vollkommenheit von jemandem bezeichnet, der ist, was er sein soll; religiös, weil Gott das Urteil spricht (S. 34). Dabei ist die Gerechtigkeit, wie wir sie aus dem Buch der Richter, den Büchern Samuels und der Könige kennen, kein abstrakter Begriff, der eine Eigenschaft oder eine Tugend oder ein allgemeines Ideal bezeichnen würde, sondern er bringt das zum Ausdruck, was sich im konkreten Einzelfall als das einzig Richtige aufdrängt.

Von hier aus verstehen wir, daß die Rechtfertigung auch als ein Urteil Gottes aufgefaßt werden kann. Gewöhnlich sind wir nur mit der Beschreibung des Tridentinums vertraut, wonach die Rechtfertigung im Übergang vom Zustand des Adamssohnes in den Zustand der Gnade besteht (Denzinger 796). Der Irrtum des Protestantismus liegt nicht darin, die Rechtfertigung als Gerecht-Erklärung eines Menschen durch Gott darzustellen, sondern darin, daß diese Gerechtsprechung nominalistisch gedeutet wird, das heißt, ohne seinshafte Wirkung im Menschen. Wenn Gott einen Menschen gerecht erklärt, so *ist* er es auch: „... so auch mein Wort, das aus meinem Munde kommt: es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern wirkt, was ich beschlossen, und führt durch, wozu ich es gesandt" (Is. 55, 11).

Dieser zweite Sinn der Gerechtigkeit, daß sie eine Tat Gottes, eine neue Schöpfung bedeutet, ist der Inhalt einer späteren Phase der Offenbarung im A.T. Isaias schildert ein Streitgespräch zwischen Gott und dem auserwählten Volk. Das Volk geht als schuldig daraus hervor und Gott als der Gerechtfertigte. Die Verurteilung führt zur Vernichtung des Sünders. Aber das ist noch nicht die Gerechtigkeit Gottes. Sie umfaßt auch die Heraufführung einer neuen Welt, die Schöpfung eines erneuerten Sion (S. 61, 62). So ist die Gerechtigkeit zuerst jene Reinheit in Gott, die alle Unreinheit verzehrt, dann aber ist sie auch ein neuer Zustand des Menschen.

Diese Gerechtigkeit ist der Gegenstand der Sehnsucht und der Erwartung des Isaias: „Himmel, tauet die Gerechtigkeit, Wolken regnet sie herab" (Is. 45, 8). Er fordert seine Zuhörer auf, die Gerechtigkeit zu suchen. Sie wird ihnen aber nur geschenkt werden, wenn sie treu sind gegenüber den Forderungen Jahwes. So stößt Isaias vor bis zur Wahrheit der christlichen Theologie: „Keine Gnade ohne sittliches Leben; aber das sittliche Leben hat keinen Wert ohne die Gnade" (S. 74). Diese Formulierung findet sich natürlich nicht bei ihm. Denn was „die Gnade Gottes in unserem Herrn Jesus Christus ist", konnte er nicht wissen. Aber er wußte um die Unreinheit des Menschen und erwartete eine Gerechtigkeit, die den Menschen erneuern würde.

Dieser Zusammenhang führt zu einer tieferen biblischen Auslegung der vierten Seligpreisung des Matthäus: „Selig die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit." Gemeint ist damit das Ver-

langen nach dem Sieg Gottes über das Böse, nach der Erneuerung der Welt, nach der Verklärung der Menschheit, nach einem neuen Zustand der Unschuld, in dem der Mensch in vollkommener Treue gegenüber Gott lebt. Darum setzt Matthäus „Reich Gottes" und „Gerechtigkeit" gleich: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit." (Lukas läßt bezeichnenderweise bei diesem Wort wie in der Seligpreisung „Gerechtigkeit" weg; anders Matthäus, er will das Christentum als Erfüllung des Judentums zeigen, dem die „Gerechtigkeit" ein Grundbegriff war.)

Nun verstehen wir auch, daß Guillet sagen kann: „In den Ausdrücken bringt das N.T. kaum etwas Neues zu den Gedanken der Gerechtigkeit und der Treue, so wie die israelitische Tradition sie gekannt hat. Aber es zeigt sie in ihrer konkreten Verwirklichung und letztgültigen Erfüllung durch die Person Jesu" (S. 87).

Damit haben wir in keiner Weise die Darlegungen Guillets über die Gerechtigkeit erschöpft. Sie sind viel zu reichhaltig und abgestuft, als daß sie sich auf knappem Raum zusammendrängen ließen. Wir versuchten nur, einen Hinweis zu geben, wie dieses Buch dazu hilft, wichtige Begriffe unserer Theologie, zentrale Ideen der neutestamentlichen Schriften aus der Einsicht in ihre heilsgeschichtliche Entwicklung im A.T. mit konkretem religiösem Inhalt zu füllen.

Ebenso erhellende Ausführungen finden wir über Gnade, Wahrheit, Leben, Geist, Sünde, Hölle, Satan usw. Dabei erweist sich der Autor als ein zu sachkundiger Exeget, als daß er Dinge in den Text hineinläse, die nicht darin sind. Sein Sinn für das zeitverbundene Voranschreiten der Offenbarung im A.T. ermöglicht es ihm, scharf zu unterscheiden zwischen dem bildhaften und dem dogmatischen Wert einzelner Aussagen der Schrift. Auch schrickt er nicht vor der Feststellung zurück, daß manche Ausdrücke der Frühzeit Anklänge an die Naturreligion (sentiment naturiste) verraten, wie zum Beispiel das „emitte spiritum tuum et creabuntur". Vielmehr zeigt er im einzelnen auf, welch langsamen Läuterungsprozeß solche Bilder durchgemacht haben, bis sie Träger jenes Sinnes wurden, den sie für uns haben. Auch für die Tatsache, daß die Ägypter eine reichere Vorstellung von einem zukünftigen Leben haben als die Israeliten der gleichen Epoche, bietet Guillet keine Scheinlösung, indem er etwa Texte wie Is. 38, 11 oder Ps. 119, 17. 50 preßt. Er geht auf den Kern der Sache: „Die religiöse Hoffnung ist nicht die Erwartung irgendeines Weiterlebens nach dem Tode, sondern die Hoffnung, Gott zu finden", wie ja auch das Christentum nicht auf irgendwelcher Erwartung eines künftigen Lebens beruht, sondern auf der Erwartung endgültiger Vereinigung mit Christus im kommenden Leben (S. 174). In diesem selben Verständnis für die religiösen Werte gründet auch sein Urteil über die Psalmen: „Da wir vielfach Gefangene jenes Vorurteils sind, nach dem die Bibel, als Erbauungsbuch, nur die reinsten Formen des religiösen Lebens enthalten darf, vergessen wir, daß sie das Buch eines ganzen Volkes ist und daß es ihr im Gegenteil zukommt, in einer Gestalt, die frei ist von Illusionen, aber nicht von menschlichen Reaktionen, alle echt religiösen Haltungen des Menschen vor Gott in sich aufzunehmen, angefangen von den grobschlächtigsten bis zu den heroischsten" (S. 81). So läßt das Werk die Umrisse der alttestamentlichen Offenbarung in einer Klarheit hervortreten, daß wir mit ihnen vertraut werden können. Ein Verzeichnis der hebräischen Wurzeln und Worte, der zitierten Stellen aus dem A.T. und N.T. und ein Sachverzeichnis erleichtern die Benützung und Auswertung seiner mannigfaltigen neuen Erkenntnisse. Max Brändle S.J.

Aus der Geschichte der Kirche

Die Geschichte der Kirche, die nun bald zweitausend Erdenjahre umfaßt, gleicht einer unübersehbar weiten Bergkette mit ragenden Felshäuptern und gähnenden Abgründen, mit zahllosen Längs- und Quertälern und vielfach gebrochenen Gesteinsschichten, die doch, von einem höheren Standort betrachtet, die Einheit des Grundmassivs überwältigend hervortreten lassen. Kein Wunder, daß dieses gewaltige Bergmassiv die Geschichtsschreibung, vor allem in unseren Tagen, zu immer neuer Durchforschung und Erschließung reizt. „Der kirchengeschichtliche Stoff ist so unerschöpflich und das Interesse, mit dem die verschiedenen Leser an den Stoff herantreten, so vielgestaltig, daß es immer wieder möglich ist, eine neue Darstellung zu unternehmen."

Diese Worte stehen im Vorwort zur „Geschichte der katholischen Kirche", die *Ludwig v. Hertling S.J.* im Morus-Verlag (Berlin) herausgegeben hat (400 S., DM 14.—). Seine Leitidee war, neben dem äußeren Ablauf der Ereignisse vor allem das innere Leben der Kirche, das sonst meist zu kurz kommt, herauszuarbeiten und „dem Hineinwachsen der Kirche in den geographischen Raum" sowie der historischen Statistik gebührende Beachtung zu sichern. All das, zusammen mit der überall sich bekundenden Selbständigkeit des Urteils, machen das Werk zu einer erquickenden und bereichernden Lektüre.

Dem gleichen Verfasser verdanken wir das höchst erwünschte Buch „Die römischen Katakomben und ihre Martyrer" (274 S., 34 Bildtafeln, Gln. DM 9.80), das er in Zusammenarbeit mit *Engelbert Kirschbaum S.J.* bei Herder (Wien) herausbrachte. Hier ist, frei „von vager, frommer Märtyrerromantik", nüchtern und doch stets fesselnd alles mitgeteilt, was der wissensdurstige Leser über die Katakomben, die Märtyrer und ihre Gräber, über Katakombenkunst usw. erfahren möchte. Das letzte Wort über das Petrusgrab (vgl. S. 119 f.) steht noch aus.

Ein Ordensgenosse der beiden, ebenfalls Professor in Rom, *Albert M. Ammann S.J.*, legt in einem monumentalen Band von 748 Seiten einen „Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte" vor (Thomas Morus Presse, Herder, Wien, Gln. DM 26.—). Wer die Geschichte des östlichen Christentums mit ihrer überquellenden Fülle von Ereignissen und Gestalten und zugleich mit ihren Rück- und Querverbindungen zu der politischen und europäischen Geschichte, angefangen von den ersten Keimen im „Rus"-Reich bis zum Sowjetrußland des Jahres 1945, gründlich kennenlernen will, findet hier, quellenmäßig belegt und sehr übersichtlich gegliedert, was er für ein tieferes Verständnis des ganzen östlichen Kirchentums braucht.

Drei Werke sind in Neuauflagen erschienen, deren Höhe allein schon anzeigt, daß die Bücher sich durchgesetzt haben: *F. X. Seppelt,* Papstgeschichte[1] — *Johannes Schuck,* Geschichte der Kirche Christi[2] — *Joseph Lortz,* Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung.[3] *Seppelt* gelang der große Wurf, die Geschichte der Päpste und damit das wichtigste Thema der Kirchengeschichte in stärkster Verdichtung des Stoffes, wissenschaftlich fundiert und dabei jedem zugänglich in einem Band zu behandeln. *Schuck* war es gegeben, die Ereignisse und Strömungen der Kirchengeschichte mit sicherem Blick für das Wesentliche in kurzen, glücklich abgerundeten Kapiteln für weite Kreise packend und anschaulich darzubieten. *Lortz* hat es verstanden, lehrbuchmäßige Klarheit im Aufbau und reiche Stoffülle mit der Darstellung der treibenden Ideen im Ablauf der Kirchengeschichte zu verbinden.[4]

Aus einer reichen Unterrichtserfahrung entstand die „Geschichte der katholischen Kirche für Schule und Haus in Überblicken", die *Bernhard Ritter* bearbeitet hat.

[1] 56.—65. Tausend (450 S., 210 Bilder, 165 Textzeichnungen). Kösel, Gln. DM 18.—.
[2] 65.—72. Tausend (643 S., 31 Bilder.) Echter-Verlag, Gln. DM 18.—.
[3] 11.—14. Auflage (464 S.) Aschendorff, gbd. DM 15.—.
[4] Daß nicht jeder Einzelstrich in dem großen Freskogemälde gleich sicher „sitzt", hat W. Kratz an einem Beispiel, der Zeichnung des Jesuitenordens, nachgewiesen (vgl. diese Zeitschrift Band 123, 1932, 179—191: Jesuitenfabeln in einem Schulbuch).

Der 1. Band (266 S., Herder, Hln. DM 5.80) behandelt das kirchliche Altertum. Die klare Heraushebung der großen Linien und die reichliche Verwendung einprägsam gestalteter Schaubilder empfehlen diese neue Kirchengeschichte vor allem für Schul- und Vortragstätigkeit in den Kreisen der Jugend.

Ganz aus der Predigt- und Vortragstätigkeit in schwerer Kampfzeit erwachsen sind die 25 packenden Kapitel, in denen *Stephan Berghoff* unter dem Titel „Von Petrus bis Pius" führende Gestalten und wichtige Ereignisse aus den Hauptperioden der kirchlichen Vergangenheit in volkstümlicher Weise schildert — für weite Kreise die gegebene Einführung in die Geschichte der Kirche (312 S., F. Pustet, kart. DM 6.50, Hln. DM 7.80).

Im Blick auf die ragenden Gipfel hat *Georg Wilhelm Rudolphi* sein Buch „Heilige Kirche — Kirche der Heiligen" geschrieben (438 S., Frankfurt/Main, J. Knecht, Gln. DM 10.80). In diesen Lebensbildern, etwa 80 an der Zahl, soll, wie es einleitend heißt, „eine besondere Absicht nachdrücklich verwirklicht werden. Unsere Heiligen sind Träger der Geschichte, der Kirchengeschichte." Die Durchführung dieses Gedankens zeigt, wie wahr und fruchtbar die Betrachtung der Kirchen- und Heiligengeschichte unter dieser Rücksicht ist — und wie zeitnah heilige Vergangenheit wird, wenn eine kundige Hand die Verbindungslinien zur Gegenwart zieht.

Von den Neuerscheinungen zur deutschen Kirchengeschichte seien an erster Stelle die „Meditationen zum Weg der deutschen Kirche" von *Ernst Bömínghaus* genannt (405 S., Hamburg, Hansa Verlag J. Toth, Gln. DM 14.80). Hier hat sich der langjährige Mitarbeiter dieser Zeitschrift ernst und eindringlich mit den tragischen Jahrhunderten deutscher Kirchengeschichte „vom Ausgang des Mittelalters bis in die neuere Zeit" (Untertitel) auseinandergesetzt, ohne Scheu vor den Schatten, aber auch mit offenem Blick für das Licht, das selbst aus diesen Jahrhunderten leuchtet, so, wie „der mündige Katholik heute seine Kirche sehen möchte: als den schöpferischen Heilsgedanken Gottes, wie er sich in dem rätselhaften Bereich der Menschen und ihrer Geschichte bricht" (S. 15).

Die Entwicklung der „Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes" beschreibt in einem auf drei Bände berechneten Werk mit dem Titel „Kirchengeschichte Schwabens" der wld. Tübinger Professor für Kirchengeschichte *Hermann Tüchle*. Der vorliegende 1. Band (415 S., 12 Bilder, Stuttgart, Schwaben-Verlag, Hln. DM 8.50) behandelt in sehr lesbarer, das äußere Geschehen wie das innere Leben der Kirche mit gleicher Sorgfalt umfassender Darstellung den Zeitraum von der Landnahme der Alamannen bis zum 13. Jahrhundert.

Von seiner „Kirchengeschichte der Pfalz", deren 1. Band 1936 erschien, konnte *Ludwig Stamer* nun den 2. Teil vorlegen, der die Zeit „Vom Wormser Konkordat bis zur Glaubensspaltung (1122—1560)" umfaßt (424 S., Speyer, Pilger-Druckerei, Hln. DM 15.—). Der schöne, mit allen wünschenswerten Beigaben (Quellenverzeichnis, Belege, Sachregister usw.) versehene Band bietet Geistlichen, Lehrern und Freunden der heimatlichen Vergangenheit einen gediegenen Ein- und Überblick.

Ausgesprochen im Dienste der Forschung steht das „Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte" von dem bisher zwei Bände (1949, 1950) erschienen sind (440 u. 420 S., Speyer, Jaegersche Buchdruckerei, kart. je DM 12.—, Hln. je DM 15.—). Der reiche Inhalt, gegliedert in Abhandlungen, Quellen, Miszellen, Chronik, Umschau und Besprechungen, ist vor allem der Geschichte der rheinischen Bistümer Trier, Mainz, Speyer, Limburg und des ehemaligen Bistums Worms gewidmet und macht das Archiv zu einem wertvollen Sammelbecken für geschichtliche Beiträge aus diesem Raum.

Der Band „Eineinhalb Jahrtausend kirchliche Kulturarbeit in Bayern", eine Gemeinschaftsarbeit mit 16 Einzelbeiträgen, herausgegeben von Erzbischof *M. Buchberger* (480 S., München, A. Girnth, Gln. DM 16.50), zeigt das Wirken der Kirche in Kunst und Wissenschaft, in Caritas, Jugenderziehung und -fürsorge, im sozialen und religiösen Volksleben von ihren Anfängen auf bayerischem Boden bis zur unmittelbaren Gegen-

wart. So wird dieses dankenswerte Handbuch von selbst zu einer „Ehrenrettung der vielgeschmähten und angefeindeten Kirche, indem es in großen Zügen zeigt, was das christliche Abendland ... dem Wirken der Kirche als Förderin und Schützerin der Kultur verdankt" (aus dem Geleitwort).

In einer Broschüre „Die katholische Kirche in Bremen seit der Glaubensspaltung" (136 S., Osnabrück, F. Obermeyer, DM 3.75) hat *Otto Werra* die Geschicke der kleinen, um ihre Existenz ringenden katholischen Minderheit der Hansestadt vom großen Abfall durch die Zeiten der Intoleranz und der allmählich aufkommenden Toleranz bis etwa 1900 eingehend beschrieben. Wohl noch nie sind die Auswirkungen des Restitutionsedikts und des Westfälischen Friedens im ständigen Antagonismus zwischen kaiserlicher und Territorialgewalt so konkret und bis in die Einzelheiten herausgestellt worden wie in dieser aufschlußreichen Schrift.

Die großangelegte „Histoire de l'Eglise en Belgique" von *E. de Moreau S.J.* ist bis zum 4. Band gediehen: „L'Eglise aux Pays-Bas sous les ducs de Bourgogne et Charles-Quint, 1378—1559" (518 S., 35 Bildtafeln, Bruxelles, Edition Universelle, frs. belges 275). Die reich bewegte Epoche vom Spätherbst des Mittelalters bis zum stürmischen Aufbruch der Neuzeit findet hier einen Bearbeiter, der mit der gleichen Liebe und besonnenen Zuverlässigkeit das äußere wie das innere Leben der Kirche in diesem Raum und Zeitalter beschreibt.

Zum Schluß noch ein gedrängter Hinweis auf Werke, die sich mit Einzelfragen des innerkirchlichen Lebens befassen. Klein an Umfang, aber meisterhaft gezeichnet ist die gedanken- und problemreiche Skizze von Theodor Klauser „Abendländische Liturgiegeschichte" (31 S., Bonn, Hanstein, DM 1.—) mit ihrem höchst aktuellen Schluß. Ebenfalls ein Kabinettstück der Forschung ist des gleichen Verfassers Studie, in der „Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte" entgegen der bisherigen Meinung auf die Einstufung der Bischöfe in die hohen staatlichen Rangklassen des spätrömischen Reiches zurückgeführt wird (44 S., Krefeld, Scherpe-Verlag). „Die großen Ordensregeln" (von Basilius, Augustinus, Benedictus, Franciscus, Ignatius), die ebenso und noch mehr „Geschichte gemacht" haben als die großen Regenten und Heerführer, wurden, von Kennern übersetzt und eingeleitet, in einem stattlichen Bande von *H. U. von Balthasar* im Verlag Benziger herausgegeben (350 S., Gln. DM 16.80). Das Mönchsideal Augustins in seinem Reifen und in seinen Grundgedanken behandelt unter reicher Darbietung augustinischer Texte *Adolar Zumkeller O.E.S.A.* in der Monographie „Das Mönchtum des heiligen Augustinus" (387 S., Würzburg, Augustinus-Verlag, geh. DM 10.80). *Alois Schrott S.J.* verdanken wir die ihrer Neuheit und ihrer Ergebnisse wegen gleich bedeutsame Darstellung der „Seelsorge im Wandel der Zeiten", eine Untersuchung über Formen und Organisation der Seelsorge seit der Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart (236 S., Graz-Wien, Styria). *Bernhard Poschmann* krönt seine bisherigen Arbeiten über die Kirchenbuße im Abendland durch die Schrift „Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte" (122 S., Bonn, Hanstein, geh. DM 9.50), in der er mit kundiger Hand die dogmatischen und geschichtlichen Verbindungslinien von der altkirchlichen Bußpraxis zum Ablaßwesen zieht und den Ablaß als „natürliche Frucht der organischen Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis" erweist.

So trägt jedes der angeführten Werke in seiner Art und zu seinem Teil dazu bei, das weltweit ragende Bergmassiv der Kirche in geschichtlich vertiefter Schau zu sehen und der Entfaltung des Gottesreiches auf Erden in seinen vielgestaltigen Äußerungen und Erscheinungsformen im Lauf der Jahrhunderte mit innerem Gewinn nachzugehen.

Friedrich Jägy S.J.

Besprechungen

Weltanschauung

in den Gegensätzen zweier Zeitalter

Idealismus und Existenzphilosophie — größere Gegensätze scheinen auf den ersten Blick nicht denkbar zu sein. Beide sind in ihrer Art vollendete Ausdrücke zweier Zeitalter und Meilensteine auf dem Wege des europäischen Denkens. Aber wie es so zu gehen pflegt: Gegensätze berühren sich. Bedeutende Darstellungen dieser einerseits einander feindlichen, anderseits ständig aufeinander verweisenden Denkweisen finden wir für den Idealismus (Rationalismus) im neuesten Werk Hans Meyers und für die Existenzphilosophie im gleichnamigen Buch des Professors Leo Gabriel.

Meyer hat diesen vierten Band[1] nach dem fünften als letzten herausgebracht. Sowohl dem Gegenstand als der Bearbeitung nach bildet er den hervorragenden Abschluß eines sehr verdienstlichen Gesamtwerkes. Die Epoche, die er umspannt, gilt vielen als der Höhepunkt im bisherigen deutschen Geistesleben. Nicht ohne Grund. An einigen Namen wird dies sofort offenbar: Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel; Herder, Schiller, Goethe. Auch Schopenhauer und Richard Wagner sind noch angefügt. Ein ganz Großer scheint uns allerdings ungebührlich zu kurz gekommen: Hölderlin. Gerade heute werden sein Einfluß auf das deutsche Denken neu erkannt und seine Ideen als gegenwartsmächtig neu erlebt.

Es war im Rahmen der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, keineswegs die Absicht, deutsche Baumeister auf dem Felde der Weltanschauung besonders ins Licht zu rücken. Vielmehr gelangte er auf seinem Weg gegenstandsbedingter Geschichtsdarstellung von der Renaissance ausgehend über Descartes, Malebranche, Pascal, Spinoza und die englischen Empiristen zu einem Zeitabschnitt, wo deutsche Denker und Dichter die Geschichte beherrschen. Am besten scheinen uns die Abhandlungen über Fichte und Hegel gelungen. Muß man der neukantianischen Auslegung Kants nicht insofern recht geben, als dieser sich im Vorfeld der eigentlichen Philosophie, nämlich in der Erkenntnistheorie, tatsächlich festgefahren und für die Begründung von Metaphysik und Ethik in der Folge keinen einwandfreien Ansatzpunkt mehr gefunden hat? Die gut herausgearbeitete Entwicklung von Kants Kritizismus über Fichtes subjektiven Idealismus und Schellings geniale, aber etwas wirre Romantik zu Hegels idealistischem Pantheismus kann zum Verständnis gerade auch des heutigen Denkens viel beitragen. Hegels Weltweisheit ist als angewandte, das heißt, als Geschichtsphilosophie, bis heute wirksam. Aber gerade als Geschichtsphilosophie wird die Schwäche seines Systems offenbar. Es ist eben nicht so, „daß die Vernunft die Welt beherrscht", und „daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist". Meyer sagt treffend: „Wäre die Welt mit Hegels Tod untergegangen, dann hätte sie seinem System einen großen Gefallen erwiesen" (S. 391). Sie ist nicht untergegangen, sondern hat sich den blutigen Scherz erlaubt, Hegels Philosophie durch ein volles Jahrhundert ad absurdum zu führen.

Die Existenzphilosophie ist einerseits der schreiendste Ausdruck des Bankrotts eines wirklichkeits- und weltentrückten rationalistischen und idealistischen Denkens, das heißt, sie ist aus dem Gegensatz zu diesem Denken entstanden, — und anderseits eine Wiederaufnahme des Anliegens jener Epoche: zum letzten Grunde des Selbstseins und Weltseins vorzustoßen. Dieses Anliegen war in der Zeit des Positivismus zu kurz gekommen. So verläuft denn auch die Darstellung und Bewertung der Existenzphilosophie durch Leo Gabriel[2] in ständigem Bezugnehmen auf Descartes, Kant, Fichte, Hegel u. a.

1. Kierkegaard. „Wie der Nominalismus der protestantischen Theologie seine säkularisierte Erscheinungsform im transzendentalen Idealismus von Kant bis Hegel gewann, so der in der dialektischen Antithese dazu stehende Pietismus seine philosophische Ausstrahlung im existentiellen Denken Kierkegaards" (S. 46). Freilich muß hier darauf hingewiesen werden, daß die religiöse Existenz bei K. letztlich nicht mehr pietistisch ist. Als Pietist mußte K. Ethik und Christentum innerlich verbinden, als reformatorischem Eiferer verbrennt ihm die Ethik in der Entselbstung des „Alles-aus-Gott-sein". Die gänzliche Abhängigkeit von Gott kann auch ohne Zurückdrängung des Ethischen gewahrt werden. Aber dieses Verdrängen richtet sich bei Kierkegaard wohl nur gegen Kants „Moral als Vehikel der Religion".

2. Die heutigen Existenzphilosophen. Was Gabriel darüber schreibt, gehört zum Lesenswertesten, was an Darlegungen und Erläuterungen bisher erschienen ist. Allerdings überschätzt er wohl in Jaspers System die Möglichkeiten einer Ethik und unterschätzt die Bedeutung des Ontologischen

[1] Geschichte der abendländischen Weltanschauung. IV. Band: Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus. Von Prof. Dr. phil. Hans Meyer. (567 S.) Würzburg und Paderborn 1950, Verlag Ferdinand Schöningh.

[2] Existenzphilosophie. Von Kierkegaard zu Sartre. Von Leo Gabriel. (316 S.) Wien 1951, Verlag Herold, Gln. DM 12.—.

und Religiösen. Gewiß ist das Endergebnis des Transzendierens richtig gesehen: das Scheitern im Angesicht der im Aufleuchten verschwindenden Transzendenz. Aber seine Gesamtphilosophie steht doch tiefer im seltsamen Zwielicht des „Absoluten", als bei Gabriel sichtbar wird. Der Grund liegt vielleicht darin, daß er Jaspers Denksystem weitgehend von dessen „Psychologie der Weltanschauungen" her aufzeigt. Die drei Bände „Philosophie" werden wenig herangezogen. Sehr gut wird die Abhängigkeit Jaspers von Kant herausgestellt. Indes wird sie doch wohl zu einseitig betont. Eben dadurch wird die Sicht auf die Macht des Transzendenten geschmälert. Und noch ein anderes ist die Folge dieser stark durch Kant bedingten Schau: im Verhältnis „Vernunft und Existenz" wird die Mächtigkeit der Vernunft im Sein der Existenz zu vorteilhaft gesehen. Es scheint uns in Jaspers Philosophie ein gut Stück irrationalen Subjektivismus zu stecken, der gerade auch in der jaspersschen Ethik sichtbar wird. Ursprung und Norm der sittlichen Selbstverwirklichung bei Jaspers sind völlig undurchsichtig. Man ziehe Kants kategorischen Imperativ zum Vergleich heran.

Im existentiellen Denken soll das Sein selbst in seiner „ursprünglichen Gestalt" gewonnen werden. So gerne wir bereit sind, die Frage nach dem Sein als existenzphilosophisches Anliegen anzuerkennen, so sehr enttäuscht uns das bisher Erreichte. Ja, es ist bisher nicht einmal klar zu ersehen, was die einzelnen Existenzphilosophen überhaupt unter Sein verstehen. Sowohl Heidegger als auch Jaspers durchbrechen die Schranken des kantischen Kritizismus und versuchen hinter der Subjekt-Objektaufspaltung unseres verstandesmäßigen Erkennens zur Urerfahrung des Seins zu gelangen. Nicht nur das Ziel, sondern auch das Organon dieser Erfahrung liegt jenseits von Kant. Vielmehr soll sie ohne Organon in „existentieller" Unmittelbarkeit gewonnen werden. Im Dunkel der Mystik. Bei Heidegger wird womöglich alles noch fragwürdiger als bei Jaspers. Im Bezug ‚Existenz-Sein' betont er das Sein in seinen späteren Schriften stärker als die Existenz. Aber es kommt zu keiner endgültigen Klarheit, ob und inwieweit „Sein" Entwurf und Ausstrahlung der menschlichen Struktur ist. Auch Gabriel konnte hier Heideggers Geheimnisse nicht klarer machen, als sie sind. Die Begriffe Nichts, Sein und Existenz wandeln sich bei Heidegger und schillern. Kein Wunder, da vor allem die dichterische Sprache als „Haus des Seins" betrachtet wird. Zunächst scheint es, daß H. den Menschen ganz in die Immanenz seines Selbst und der Umwelt eingeschlossen und restlos verzeitlicht habe. Seinsverständnis gibt es nur im Horizont der Zeit. Vgl. Gabriel S. 136; 214; 276; 317. Dann wiederum wandelt sich das Nichts zum Sein und nimmt die Stelle Gottes des Schöpfers ein. Der Mensch, „der Platzhalter des Nichts", wird zum Platzhalter Gottes und soll innerlich frei sein für den „Gott des Seins". Was aber ist dieser Gott des Seins? Es ist wiederum nicht endgültig auszumachen. „Der Gott des Seins ist nun entweder die ontologische Abstraktion, die es nicht gibt, oder er ist die Konkretion des seienden Nichts aus dem seinsgeschichtlichen Erlebnis des Nihilismus. Oder er ist im nächsten Schritt die Transzendenz, die den Gott des Seins in das Sein Gottes aufhebt" (S. 305).

In Sartre finden wir eine Verdichtung und den weiteren Ausbau der negativen Elemente der Existenzphilosophie. Aber Gabriel hat wohl recht, wenn er den sartreschen Atheismus auf den blutleeren Deismus der Aufklärung zurückführt. Das ändert nichts daran, daß Sartres Weisheit „die nichtende Entwirklichung des Seins" ist. Existentielles Denken will Urgrunddenken und Denken des persönlichen Selbstseins sein. Aber es kam „aus den Tiefen mystischer Denkweise". Wenn es darin stecken bleibt, wird es für die Menschheit keine bleibenden Früchte zeitigen. Gabriel erkennt dies durchaus. Daher sagt er (S. 351): „Es wird unser Versuch sein . . ., die integrale Form der Ratio in einer Urgrundlogik zu entfalten, die den wesentlichen Motiven und Intentionen existentiellen Denkens entgegenkommt und zugleich ihre Antithese überwindet."

G. F. Klenk S.J.

Bildung und Erziehung

Schule und Bildung. Gesammelte Aufsätze zur Bildungsfrage. Von Paul Simon. (144 S.) Düsseldorf, Bastion-Verlag.

In diesen Aufsätzen und Reden, die zwischen 1925 und 1946 entstanden sind, legt Simon in besinnlicher, durchsichtiger Klarheit die katholischen Gedanken zur Bildungsfrage dar. Die geistige Erkrankung unseres Volkes und des Bildungswesens, das Recht der Einzelnen und der einzelnen Gemeinschaften beim Bildungsvorgang, die Aufgaben aller Gutgesinnten und Ehrlichbemühten finden ihre gerechte Darstellung. Was wir heute vor allem notwendig haben, ist die Bildung des Urteils und der katholischen Überzeugung. Dazu kann die vorliegende Schrift viel beitragen. Aber ebenso dringlich ist eine geordnete Darstellung unserer Forderungen, die dann in zähem Kampf durchgesetzt werden müssen.

H. Becher S.J.

Einführung in die Pädagogik. Von Karl Holzamer. (202 S.) Mainz, Kirchheim & Co.

Das Buch will denen an die Hand gehen, die im pädagogischen Studium eine erste Orientierung suchen. Dabei beschränkt es sich auf Grundfragen. Das ist umso wichtiger, als ohne Antwort auf die Fundamental-

probleme die Erziehung im Leeren schweben muß. Darum stellt Holzamer allem historisch-relativistischem Widerspruch zum Trotz im 1. Teil die philosophische Wesensfrage nach dem Menschenbild. Von Kant übernimmt er das Schema, nicht den Inhalt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Er beantwortet die Fragen mit einer Metaphysik der Erkenntnis, einer Grundskizze der Ethik und einer Lehre vom Glauben, die das natürliche Menschenbild abrundet und erfüllt. Methodische Einweisungen erleichtern das Studium der die Pädagogik ergänzenden Einzelwissenschaften (Psychologie, biologische Anthropologie und Soziologie). Der zweite, nach Absicht des Verfassers zentrale Teil des Buches „Pädagogik als Wissenschaft und Kunst" behandelt das schwierige und bedeutsame Verhältnis von Theorie und Praxis. Das „Stigma erzieherischer Berufung" wird mit Recht betont. Das ist umso nötiger, als gerade im beamteten Erziehertum die Berufung Gefahr läuft, dem Beruf zu erliegen. Die Pädagogik als Theorie soll der Selbstbesinnung auf die Echtheit der erzieherischen Berufung dienen und den Pädagogen aus naturhafter Begabung entfalten. 27 Thesen geben einen zusammenfassenden Überblick. Ein Blick in die pädagogische Gegenwartslage, ein Streifzug durch das Erzieherleben Don Boscos und ein Kapitel über Lehrerbildung beschließen das Buch. Mit der klaren Betonung weltanschaulicher Ausrichtung alles erzieherischen Tuns bezieht Holzamer eine eindeutige Position und lehnt jeden pädagogischen Relativismus radikal ab. In dieser Eindeutigkeit sieht er geradezu das Heilmittel für Erzieher und Zögling.

K. Erlinghagen S.J.

Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Von Hermann Nohl. (240 S.) Frankfurt/Main, Schulte - Bulmke. Kart. DM 8.50.

Dem Titel entsprechend bietet das Werk zunächst eine geschichtliche Darstellung der verschiedenen pädagogischen Strömungen, die seit dem Bewußtwerden der Kulturkrise um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bis zum Beginn des „Dritten Reiches" zu einiger Bedeutung gekommen sind. Die pädagogischen Volksbewegungen (Jugendbewegung, Volkshochschulbewegung), die Reformbewegungen (Kunsterziehung, Arbeitsschule, Landerziehung), die pädagogischen Bewegungen in der Schule (Einheitsschule, Gymnasialreformen) finden dank großer Belesenheit in der einschlägigen Literatur eine objektive Darstellung. Eine sachlich-kritische Abwägung der in ihrem Werte sehr unterschiedlichen Strömungen gibt der Verfasser nicht. Der 2. Teil, die „Theorie der Bildung", untersucht die wissenschaftliche Möglichkeit dieser Theorie und die Frage nach der Autonomie der Pädagogik. Als Ziel des pädagogischen Tuns wird die Bildung angegeben, die Nohl definiert als „die subjektive Seinsweise der Kultur, die innere Form und die geistige Haltung der Seele, die alles, was von außen an sie herankommt, mit eigenen Kräften zu einheitlichem Leben in sich aufzunehmen und jede Äußerung und Handlung aus diesem einheitlichen Leben zu gestalten vermag" (S. 140). Diese Bildung will im Individuum „Kräfte und Fähigkeiten entbinden und zu einer Gestalt bringen, die nach einer Richtung den immanenten Sinn unseres Daseins ... darstellt" (141). Vom weltimmanenten Ziel wird auch nach dem Bildungsideal und dem Wesen des Erziehers gefragt. Untersuchungen über das subjektive Verhalten von Zögling und Erzieher und über die objektiven Bildungsgehalte und Bildungsformen beschließen das Buch. Läßt der erste Teil eine Wertung vermissen, so gebricht dem zweiten die straffe Durchführung einer pädagogischen Zielsetzung. Daß Nohl mit Bildung nicht das katholische Bildungsideal meint, versteht sich aus dem Gesagten.

K. Erlinghagen S.J.

Oberstaufen oder Gespräch über Erziehung. Von Hermann Tambornino. (80 S.) Donauwörth, Cassianeum. Kart. DM 1.—.

In gehobener Sprache und der literarischen Form des Gespräches zwischen Lehrer, Arzt, Richter und Priester wird Fehlern der Vergangenheit durch klare Sichten für die Zukunft zu steuern versucht. Die Zusammenarbeit aller vier Berufe als der wesentlichen, die zur Erziehung eines Volkes beizutragen haben, ist das große und berechtigte Anliegen der Schrift. Manches nur berührte Problem ruft nach einer breiteren und wohl auch schlichteren Ausführung.

K. Erlinghagen S.J.

Menschlichkeit als Erziehungsziel. Grundlegung und Praxis für den Unterricht. Von Hermann Funke und Michael Müller-Claudius. (154 S.) Frankfurt/Main, Josef Knecht. Geb. DM 4.80.

Das Buch stellt sich auf den Boden der Kompromißformel der neuen Verfassung von Nordrhein-Westfalen: „Die Jugend soll erzogen werden im Geiste der Menschlichkeit, der Demokratie und der Freiheit, zur Duldsamkeit und zur Achtung vor der Überzeugung anderer ..." (Art. 7, Abs. 2). Der tiefste Sinn der Menschlichkeit erschließt sich nach den Verfassern erst christlichem Verstehen (5). Damit muß Menschlichkeit aus christlicher Anthropologie begriffen werden. Von da her gesehen ist Menschlichkeit als nach oben offen und vollendungsbedürftig zu bezeichnen. Eine stärkere Betonung gerade dieses Sachverhaltes hätte der im übrigen klaren Zielsetzung gut getan.

K. Erlinghagen S.J.

Existenz und Erziehung. Von Gustav Würtenberg. (223 S.) Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann. Kart. DM 4.80.

In einer Sammlung von Aufsätzen und Abhandlungen aus den Jahren 1930—1948 wird versucht, der fachlichen Pädagogik „zur Grundlegung einer wirklichkeitsnahen Erziehung" (Untertitel) die Wege zu weisen. Als besonders dringlich empfindet der Verfasser das für den evangelischen Religionsunterricht. Gerade Religion darf nicht als „Lehre" vereinseitigt werden. Sie darf nicht nur aus der Vergangenheit leben und im Moralisieren besserwissenden Modergeruch um sich verbreiten. Die statt dessen geforderte Lebensnähe und Gegenwartsbeziehung ist ein Anliegen, um das sich auch der katholische Religionsunterricht seit Jahrzehnten bemüht.

K. Erlinghagen S.J.

Lerne deine Kinder kennen. Von Albert Huth. (158 S.) Nürnberg, Die Egge. Kart. DM 3.80.

Der unnützen Vergeudung seelischer Kräfte durch mangelnde psychische Hygiene will der Verfasser steuern. Seelische Hygiene setzt Seelenkenntnis voraus; darum der mahnende Titel. Die vielfachen Hinweise und Beobachtungsanregungen sind durch eine Fülle von Beispielen lebendig gemacht. Stete Warnung vor Einseitigkeit und vorschnellem Urteil lassen den erfahrenen Praktiker erkennen. Aber gerade dieser berechtigte und unerläßliche Hinweis läßt auch die Grenzen der im Titel aufgestellten Forderung deutlich werden: Ganzheitliche Seelenkenntnis verlangt gründliche und allseitige Beobachtung über längere Zeit. Sie setzt auch einiges psychologische Fachverständnis voraus. Beides wird man wohl nicht von allen Eltern und Lehrern in gleichem Maße erwarten können.

K. Erlinghagen S.J.

Aus dem amerikanischen Erziehungsleben. Beobachtungen und Anregungen. Von Dr. Karl Kurz. (157 S.), Bielefeld 1950, Verlag F. Eilers. Kart. DM 4.20.

Mit einer Mahnung zu vorurteilslosem Prüfen bietet Kurz sein aus eigener Anschauung entstandenes Buch dar. Das Gesetz der großen Zahl, des Rekords und des „success" bestimmt das amerikanische Leben. Auch im Erziehungswesen wird gezählt und gemessen: Schülerzahlen und Lehrergehälter, Durchschnittsleistungen und Spitzenerfolge, Zahl der zu lesenden Romane, Schauspiele, Novellen und Gedichte in Stück und Seitenzahl. Statistiken, gemessen an einer hundertprozentigen Norm, begleiten den Schüler durch seinen ganzen Bildungsgang und ermöglichen einen Blick auf den jeweiligen Leistungsstand. Den anderen charakteristischen Zug sieht Kurz in der Herrschaft des demokratischen Gedankens. Persönlichkeitsentfaltung und Einsatz im Leben durchziehen alle Erziehungsprogramme. „Success" ist auch hier das Ziel, denn er allein ermöglicht den Aufstieg in die Erfolgsaristokratie des Landes. Im Erfolgsgedanken sieht der Verfasser die amerikanische Weltstellung begründet. Brauchbares Zahlenmaterial macht das Buch über den Bereich des rein Erziehlichen hinaus interessant. Allerdings hat Kurz allzusehr die materialistische Seite des amerikanischen Erziehungswesens gesehen. Von dem großen Werk der christlichen, zumal der vorbildlichen katholischen Erziehung, schreibt er nicht.

K. Erlinghagen S.J.

Länder, Menschen, Universitäten. Briefe deutscher Studenten aus dem Ausland, 1947 bis 1950. Herausgegeben von Paul Collmer. (320 S.) Stuttgart, Steingrüben-Verlag. Geb. DM 4.20.

Briefe, die zunächst nicht für die Veröffentlichung bestimmt waren, geben ein farbiges Bild dessen, was den Deutschen im studentischen Leben des Auslandes beeindruckt. Der Gesichtskreis wird dadurch verengt, daß ausschließlich Studierende der evangelischen Theologie zu Wort kommen. Gerade in dieser Begrenzung aber wird das Bild besonders lebendig. Die Vereinigten Staaten und Großbritannien nehmen den breitesten Raum ein. Der Vergleich zwischen ihnen und der Schweiz, Frankreich, Schweden und den Niederlanden läßt uns die Vielfalt, aber auch die nicht zu übersehende Zerrissenheit der evangelischen Kirchen und Gemeinden unmittelbar erleben.

K. Erlinghagen S.J.

Ostkirchliche Frömmigkeit

Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Von Bernhard Schultze. (456 S.) Wien 1950, Herder. Gln. DM 14.—.

Diese gründliche Untersuchung der religiösen Haltung der 25 bedeutendsten Gestalten der russischen Geistesgeschichte war eine gewiß nicht leichte, dafür aber um so lohnendere Aufgabe. Handelte es sich doch darum, nicht die offizielle orthodoxe Theologie, sondern orthodoxe Philosophen, Dichter, Publizisten und Wissenschaftler nach ihrer Meinung über Christus, Kirche und Papst zu fragen, über die Person des Gottmenschen, über seinen mystischen Leib und über seinen Stellvertreter auf Erden.

Obwohl hier alle Geistesrichtungen vertreten sind, so erkennt man doch im Urteil über Christus den östlichen, platonischen Zug, der manchmal sogar bis in die Nähe des Pantheismus führt. Vom intuitiven Christusbild Dostojewskis bis zum rein rationalistischen L. Tolstóis sind alle Zwischenstufen vertreten. Für Mereschkówski ist Christus der große Unbekannte, für Bulgákow das demütige Lamm, das die Sünden der Welt auf

sich nahm. Gógol wird in seinen alten Tagen zum Apostel des gottmenschlichen Erlösers, Tschaadájew verehrt ihn als Mittelpunkt aller Herzen. — Dem jeweiligen Christusbild entspricht auch die Haltung zur Kirche. Auch hier herrschen die platonischen, idealen, himmlischen Züge vor. Das gilt besonders von den Slawophilen, zum Beispiel Kirójewski, Chomjaków, die unter protestantischem Einfluß über der „Sobórnostj" — das heißt, der Konziliarität in Einheit, Freiheit und Liebe — die sichtbare Kirche vielfach unterschätzen. — Erst recht bleibt das sichtbare Oberhaupt der Kirche vielen unverständlich, ganz abgesehen davon, daß der Primat ja den hauptsächlichsten Streitpunkt zwischen Katholizismus und Orthodoxie bildet. Von Chomjaków bis Berdjájew sieht man im Papsttum nur eine rein äußere Autorität, die mit der christlichen Freiheit im Grunde unvereinbar sei: Dostojewski hält es für ein größeres Übel als die Gottlosigkeit! Aber der sichtbare Mittelpunkt der Kirche findet auch seine Verteidiger: Daniléwski, die beiden Brüder Trubetzkói, Gógol, Leóntjew. Rósanow verkündet den Anhängern der „Sobórnostj", daß die freie Liebesgemeinschaft gerade in der Papstkirche verwirklicht sei. Tschaadájew war innerlich ganz katholisch, katholischer sogar als Wl. Solowjów, dem es 50 Jahre später infolge der Milderung der russischen Religionsgesetze sogar gelang, sich auch äußerlich der Kirche anzuschließen. Gerade Solowjów hat in seinem Werk „Rußland und die universelle Kirche" eine Verteidigung des Papsttums geschrieben, die nur von wenigen Werken des katholischen Abendlandes übertroffen wird.

Der Verfasser, ein deutscher Jesuit und Professor des Päpstlichen Orientalischen Institutes in Rom, wollte keine vollständigen Lebensbilder dieser Denker geben, sondern gerade diesem einen, sonst vielfach vernachlässigten Zug nachgehen: ihrer Stellung zu Christus. Und nebenbei ergibt sich, daß dieser Punkt auch ihre ganze übrige Bedeutung entscheidend beleuchtet und bestimmt. Das Buch, welches auch Fachleuten noch manche überraschende, bisher wenig beachtete Seite der besprochenen Persönlichkeiten enthüllt, bedeutet besonders für weitere Kreise eine leicht lesbare und doch gründliche Einführung in eine Zentralfrage des russischen Geisteslebens. H. Falk S.J.

Die Stimme der Ostkirche. Von Karl Friz. (175 S.) Stuttgart 1950. Evangelisches Verlagswerk. Geb. DM 7,20.

Im deutschen Protestantismus melden sich seit einiger Zeit eindringlich Stimmen, die zu einer Begegnung mit der „Ostkirche" aufrufen. Man erstrebt ein inneres Verständnis der ostkirchlichen Welt und zugleich Besinnung und Gewissenserforschung im eigenen Lager. Zu diesem Zweck trägt der Verfasser der vorliegenden Studie ein anschauliches und verhältnismäßig reiches Material zusammen. Nach einer Einführung geschichtlicher Art sucht er die „Weltanschauung der Ostkirche" zu skizzieren, stellt Zeugnisse des Glaubens, Betens und Denkens zusammen und geht in einem besonderen Kapitel auf die östliche Frömmigkeit ein.

Die Grundfrage des Verfassers lautet: Ist das östliche Christentum Reduktion oder umfassende Weite? Er neigt zur Antwort: „Reformation ist Reduktion dieser Fülle. Die Ostkirche stellt uns die Gegenfrage: Ist in dieser Reduktion der Reformation neben dem Segen, den sie im Gegensatz zum mittelalterlichen Katholizismus gebracht hat, nicht auch eine Gefahr verborgen, die Gefahr einer Verengung, einer Verarmung, einer Verkümmerung wertvoller altkirchlicher, ja neutestamentlicher Gedanken und Lebenskräfte?" (S. 49). Unbedingt anzuerkennen ist im Buch das ehrliche Suchen nach vollerer Wahrheit. Doch fehlt dem V. ein fester Maßstab, an dem er diese vollere Wahrheit messen könnte. Als „Stimme der Ostkirche" werden hier, vermischt mit Texten der östlichen Liturgien und Zitaten der Väter des christlichen Altertums „neue Väter" wie Chomjakow, Florenskij, Bulgakow, Berdjajew, Zankow angeführt. Obwohl sich der V. der Verschiedenheiten innerhalb der östlichen Kirchen bewußt ist, glaubt er dennoch an ihren einheitlichen Charakter (vgl. S. 81 und S. 13). Wenn aber Reformation Reduktion der überlieferten christlichen Fülle ist, wenn gerade bei den eben aufgezählten Autoren, die durchaus nicht von allen Ostchristen als orthodox anerkannt werden, der Einfluß der Reformation sich stark bemerkbar macht — und dort am meisten, wo keine hierarchische Einheit und kein lebendiges Lehramt mehr vorhanden ist —, wenn anderseits die ganze Fülle der östlichen Überlieferung in der katholischen Kirche ihren Platz hat, wie die mit Rom geeinten Ostkirchen beweisen, muß man dann nicht die wahre Fülle des apostolischen Christentums anderswo suchen? B. Schultze S.J.

Romane — Erzählungen

Der Kardinal. Roman von Henry Morton Robinson. (860 S.) Frankfurt 1950. Verlag der Frankfurter Hefte. DM 18.—.

Der Roman nimmt sich Zeit, um das Leben eines amerikanischen Priesters von der Weihe bis zum Kardinalat in aller Ausführlichkeit und mit viel Freude am Detail zu beschreiben. Es muß ein welterfahrener und kenntnisreicher Mann sein, der aus so verschiedenen Bereichen des Lebens Episoden zu erzählen weiß. Daß einem gleichwohl beim Lesen selten ganz wohl zumute ist, liegt nicht nur an der Verzettelung in zuviele unzusammenhängende Einzelheiten. Der

Standort, von dem aus eine ganze Welt von Ereignissen und Problemen angeschaut wird, ist nicht hoch genug gelegen, um eine Übersicht zu erlauben, die die Erkenntnis des Ganzen gewinnt. Darum geraten manche der Teilansichten peinlich aus ihren Proportionen. Es werden Dinge, um der erzählerischen Unterhaltsamkeit willen, über Gebühr und ihre tatsächliche Bedeutung hinaus aufgebauscht, und der Leser hat das Gefühl, daß sie ihm dargeboten werden, „so wie der kleine Mann sich das vorstellt".

Das Buch ist reich an Stilblüten („Das Flügelroß des forschenden Geistes mußte ins Geschirr eines Gemeindegauls gezwängt werden", 66), Schwulst („So öffne dein Herz der Reue, mein Sohn!" 350) und Entgleisungen („In seiner äußeren Erscheinung erinnerte der Kardinalstaatssekretär [Pacelli] ein wenig an eine El-Greco-Version von Abraham Lincoln", 753). Aber es wird nichts helfen zu sagen, das Buch sei Kitsch. Es war in Amerika ein best-seller, und das ist kein Wunder. Es bringt, was die meisten literarischen Romanschreiber sorgfältig vermeiden, Dinge zur Sprache, die die Leute etwas angehen und mit denen sie in ihrem eigenen Leben zu tun haben, zum Beispiel Familiensorgen, Geburtenkontrolle, Kraniotomie und Vaterkomplexe. Es wird gezeigt, wie sich Christen in den moralischen und religiösen Aufgaben des Alltags benehmen, und das auf eine sehr konkrete Art. Man bekommt einen Einblick in das Verhältnis der Geistlichen untereinander, ihre Ausbildung, ihren Werdegang, ihre Versuchungen und Sorgen. Man erfährt etwas über den Geschäftsgang der Vatikanischen Diplomatie und wird in die Geheimnisse der „schwarzen" römischen Gesellschaft eingeweiht. Das alles wird eingängig und gefällig und vor allem nicht halb so kompliziert dargestellt, wie es in Wirklichkeit ist, so daß jeder, der es liest, glauben kann, er kenne sich jetzt aus, und wenn er etwas zu sagen hätte, würde er wissen, was zu tun sei. Das Ganze spielt sich vor dem Hintergrund der Geschehnisse der jüngsten Vergangenheit ab, und jeder Zeitungsleser wird veranlaßt, seine Erinnerungen zur Belebung der Lektüre beizusteuern. Für das amerikanische Publikum kommt hinzu, daß der Autor sich der Dinge, die Amerikanern bekannt sind und am Herzen liegen, auf besonders tröstliche Weise annimmt. Die deutsche Leserschaft wird weniger Gelegenheit haben, sich geschmeichelt zu fühlen, aber sie wird immer noch genug Belehrendes und Besänftigendes in dem Roman finden, um sich daran mehr zu erbauen als an einem der problematisierenden Quälstücke, die die hohe Literatur heute anbietet. Ob indessen die religiöse Frucht dieser ohne Zweifel geschickt und volkstümlich gehandhabten Apologetik so groß ist wie die Auflageziffer, das ist eine andere Frage.

Ein wenig wundern muß man sich über die Übersetzung. Wie konnte man sie bei einem Buch von so ausgesprochen katholischem Milieu jemandem anvertrauen, der offenbar von den geläufigsten Ausdrücken des kirchlichen Lebens keine Ahnung hat?

W. Barzel S.J.

Die Armut und die Gier. Roman. Von Leon Bloy. (387 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Gln. DM 11.50.

Leon Bloy ist keine leichte Kost. Seine bisweilen unerträgliche Art, die derbste Sprache der Gasse für seine rücksichtslose Kritik an der Verlogenheit und Halbheit seiner Zeit und vor allem des traditionellen Christentums zu verwenden, ist für den normalen Leser zu viel. Trotzdem tut es gut, sich von dem Verfasser und seiner Heldin, der armen Clo-Clo, anreden zu lassen. Bloy zwingt zur Gewissenserforschung. Er steht wie ein Prophet des Alten Bundes mitten in unserer Zeit, und sein Auftrag ist noch nicht zu Ende. Wir sollten ihn lesen, uns Zeit lassen, ihn zu lesen. Und wir werden erfahren, daß Bloy auch Prophet des Neuen Bundes ist, dessen harte Sprache aus viel Liebe kommt. Was er hier über die Armut sagt, wird immer gültig bleiben, genau so wie das letzte Wort der „Femme Pauvre" des Romans: „Beim letztenmal hat sie ihm gesagt: Es gibt nur eine Traurigkeit auf dieser Welt: wir sind keine Heiligen . . ."

G. Wolf S.J.

Die Erde gehört nicht uns. Roman. Von Robert Morel. (267 S.) Nürnberg, Glock & Lutz Verlag. DM 6.50.

Morels Roman ist das Buch einer großen Wandlung. Njal, der träumende Knabe, wird zum Helden, der leidenschaftliche Kämpfer wandelt sich zum beherrschten Mann, der Fanatiker des Rechtes wird zum Wissenden um Geduld, Opfer und Sühne. Ein von starker Leidenschaft und großer Kraft getragenes Buch. Die Grundidee: Erst wenn sich das Dreinschlagen zum Hinnehmen, das Erschrecken zum Gebet, der vitale Mensch zum Christen wandelt, wandelt sich auch unsere Erde. „Mein Gott, die Erde gehört nicht uns. Sie gehört uns erst dann, wenn wir Dir gehören. Und dann ist sie nicht mehr dieselbe Erde." (S. 263.) G. Wolf S.J.

Erleuchtete Toren. Von Béla Just. (236 S.) Nürnberg, Glock und Lutz. DM 6.50.

In diesem erregenden Roman zeigt Béla Just eine Ordensreform in unseren Tagen. Im Mittelpunkt steht Bernhard, Zisterzienserabt von Meylan, im Widerstreit mit dem drängenden Befehl des Gewissens und dem Konflikt des Gehorsams gegen seine Vorgesetzten und gegen Rom. Unter unglaublichen Entbehrungen, trotz namenloser Schwierigkeiten kommt das Reformwerk zur Ausführung, nicht zuletzt, weil Bernhard niemals etwas gegen den Gehorsam unternimmt. Von einem wirklichen Dichter packend und span-

nend geschrieben, sagt dieses Buch, daß die Kirche aus eigener Kraft sich immer wieder erneuert, und daß Gott echten Heroismus immer segnet, wenn er im Gehorsam geschieht. G. Wolf S.J.

Die Freiheit des Gefangenen. Roman. Von Edzard Schaper. (285 S.) Köln, Jakob Hegner. Geb. DM 8.50.

Unter Napoleons Diktatur erfährt der junge Leutnant Du Molart das ohnmächtige Preisgegebensein an eine allmächtige geheime Staatspolizei, erfährt das quälende Wartenmüssen auf Verhör und Urteil, erfährt die Menschen als Gute und Schlechte und als solche, die wie seine Kerkermeister weder gut noch schlecht, sondern einfach Getriebene des Alltags sind, und er erfährt, daß wahre Freiheit nicht der offene Riegel der Kerkerzelle, noch die Flucht in den Selbstmord bringt, sondern einzig und allein das Gewissen, das richtet oder freispricht. Inhaltlich und sprachlich ein überdurchschnittlicher Roman. G. Wolf S.J.

1. Kindheit. Roman von Leo Tolstoi. (223 S.) Freiburg, Karl-Alber-Verlag.
2. Der Bösewicht von Askalon. Von Nikolai Ljesskow. (236 S.) Ebd.
3. Die schöne Asa. Von Nikolai Ljesskow. (237 S.) Ebd. Geb. je DM 5.80.

Eine Wehmut wird den Leser unserer Tage erfüllen, wenn er diese Bücher wieder aus der Hand legt, eine Wehmut um soviel schlichte Menschlichkeit, um soviel Glaube, Güte und inneren Reichtum, die einmal lebendig waren und nun schon lange versunken sind in der Not und Problematik einer Zeit, die dem schlichten Gefühl mißtraut. Es wird dem Leser gut tun, diesen Stimmen russischer Vergangenheit zu lauschen, um wieder Vertrauen zu gewinnen zur Stimme des eigenen Herzens. Leo Tolstois Roman „Kindheit" gehört schon der Weltliteratur an. Dieses Werk ist ganz mit dem Herzen geschrieben aus der Erinnerung an die eigene Kindheit. Es hat nichts von den grandiosen Spannungen und Ideen seiner großen Romane. Es enthält nur eine Reihe aufsteigender Erinnerungsbilder, die in kindlich klarer Plastik ein Bild des herrschaftlichen Lebens im nachnapoleonischen Rußland und zugleich bewundernswerte Einblicke in die Kinderseele geben. Die Gestalt des Hauslehrers Karl Iwanowitsch ist eine der wenigen sympathischen deutschen Figuren in der russischen Literatur.

Die beiden Bände mit den orientalischen Titeln enthalten eine Reihe von Erzählungen des reifsten Darstellers einfacher russischer Menschen, Nikolai Ljesskow. Der Leser ahnt kaum, wieviel Mut es in dem von Gesellschaftskritik angefressenen Rußland brauchte, solch schlichte, tendenzfreie Erzählungen zu schreiben. Die literarische Kritik pfiff Ljesskow in allen Tonarten aus. Er aber ging unbekümmert seinen Weg, weil es ihm nicht um Programme, sondern um Menschen ging. Seine Gestalten sind nicht personifizierte Ideen, sondern lebendige, herzenswarme, erdgebundene und zugleich himmelssehnsüchtige russische Menschen, die sich auch in orientalischer Maskierung nicht verleugnen können. Es sind Menschen, in denen Gut und Böse, Erhabenheit und Lächerlichkeit, Leidenschaft und Ergebenheit eng benachbart zusammenwohnen. Ljesskow liebt es, den tiefen Sinn seiner Erzählungen hinter einer einfachen, volkstümlichen Form der Darstellung zu verbergen, in dem Kleinen das Große zu entdecken und über allen Abgründen der Menschenseele den erlösenden Humor des Christentums leuchten zu lassen. Wie eine gegenwartsnahe Parodie auf die leninsche Losung „den Westen einzuholen und zu überholen" erscheint die Erzählung vom stählernen Floh englischer Fabrikation, den die Tulaer Kunstschmiede mit russischen Hufeisen beschlagen, um so ihre Überlegenheit über den Westen zu demonstrieren. Daß dabei der Mechanismus zum Teufel geht und das Ganze völlig sinnlos ist, spielt keine Rolle.

Alle drei Bände haben den gemeinsamen Vorzug, in Karl Nötzel einen meisterhaften Übersetzer gefunden zu haben, der mit reichem Wissen und liebevoller Einfühlungsgabe das Kunststück fertig bringt, viel von den nahezu unübersetzbaren Wortspielen Ljesskows in den deutschen Text hinüberzuretten. J. Groetschel S.J.

Das Zwiegesicht. Erzählung. Von Paul Alverdes. (111 S.) München, Verlag Albert Langen/Georg Müller.

Nicht alle, die heute schreiben, verdienen den Namen eines Dichters zu Recht. Paul Alverdes verdient ihn. Diese kleine Meistererzählung von Juliane, der Frau des Doktor Vring, die sich selbst und ihr Herz an Erewein, den Fliegeroffizier aus dem ersten Weltkrieg, verliert — und sich wiederfindet, ist Dichtung in des Wortes vollster Bedeutung. Ein feines Büchlein für reife und besinnliche Menschen. G. Wolf S.J.

Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen von Stefan Zweig. (247 S.) Berlin 1949, Suhrkamp. DM 3.—.

Zweig schildert zwölf Augenblicke, in denen, sei es ein Einzelner, sei es die Menschheit, einen ihrer Höhe- und Wendepunkte erlebt, z. B. die Entdeckung des Pazifischen Ozeans, die Entscheidung von Waterloo, die Fahrt Lenins im versiegelten Zug durch Deutschland 1917. Der Gefahr, in solche Augenblicke zuviel zusammenzudrängen und dadurch die Geschichte zu fälschen, ist Zweig wohl im allgemeinen entgangen. So kann von den Meisterminiaturen eine echte Wirkung ausgehen. H. Becher S.J.

Schlange und Taube

Aus Anlaß einer kleinen Schrift

Von MAX PRIBILLA S. J.

Es ist das besondere Kennzeichen der Gegenwart, daß sie Probleme von unerhörter Verworrenheit aufgeworfen hat und immer wieder aufwirft, zu deren theoretischer und praktischer Lösung auch die Weisheit der Weisesten kaum ausreicht. Äußerste moralische Grenzfragen, deren Spuren vielleicht nur in den verstaubten Folianten längst vergangener Jahrhunderte auffindbar sind, erlangen über Nacht unmittelbare, dringliche Bedeutung und überfallen lawinenartig arglose, friedliche Menschen, die an leicht überschaubare Verhältnisse gewöhnt sind und der neuen außerordentlichen Lage völlig ratlos gegenüberstehen. Eine kurze Erinnerung an die Geschichte des Dritten Reiches genügt, um diesen Sachverhalt tausendfach bestätigt zu sehen. Buchstäblich wahr ist, was der amerikanische Hauptankläger R. H. Jackson am 20. Juni 1946 in Nürnberg gesagt hat: „80 Millionen Deutsche starrten der Vernichtung ins Gesicht und konnten sie nicht verhindern." Ein ganzes Volk verfiel der furchtbarsten Katastrophe seiner Geschichte, weil es sich gegen seine eigene, verbrecherische Regierung einfach nicht zu helfen wußte. Und wie im Großen so im Kleinen. In dem schwierigen Kampfe des einzelnen bespitzelten und bedrückten Bürgers gegen den herrschenden Terror und die sowohl verschlagenen als brutalen Methoden der Gestapo sind viele schlichte, ehrliche Menschen an Gut und Leben schwer zu Schaden gekommen, weil sie keine Ahnung hatten, wie man sich Verbrechern und Erpressern gegenüber zu verhalten hat, und sich durch Vertrauensseligkeit und Unvorsichtigkeit selbst verrieten. Es wird sich auch nicht leugnen lassen, daß sowohl Katholiken wie Protestanten für den Kirchenkampf geistig nicht gerüstet waren und so die Abwehr gegen die Übergriffe der Staatsgewalt auf beiden Seiten doch mehr improvisiert als organisiert wurde.

Die Erfahrungen der Vergangenheit sind eine ernste Mahnung für die Zukunft. Es wäre eine arge Selbsttäuschung, wenn wir das anscheinende Nachlassen des äußeren Kampfes als Erlaubnis mißdeuteten, zur gelassenen Sorglosigkeit der „guten, alten" Zeit zurückzukehren; denn wir wissen nicht, ob und wann über unser Volk wieder eine „Zeit ohne Beispiel" hereinbricht.

Von solchen Erwägungen geht die kleine, aber inhaltreiche Schrift aus, die *Matthias Laros* unter dem biblischen und zugleich aufrüttelnden Titel „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben"[1] kürzlich veröffentlicht hat. Sie greift aus der jüngsten Vergangen-

[1] Frankfurt a.M. 1951, Verlag Josef Knecht. (100 S.) Geb. DM 4.20.

heit zwei wichtige Gewissensfragen heraus, die viele bedrückt haben: den Widerstand gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt und die Sicherung des Geheimnisses gegen taktlose oder ungerechte Zudringlichkeit. Mit großem Scharfsinn und einem bohrenden Fleiß, wie er heute selten geworden ist, werden beide Fragen angepackt und die angestellten Untersuchungen dem Leser nicht als fertige Antworten zu gläubiger Hinnahme, sondern zu kritischer Nachprüfung und weiterem Nachdenken vorgelegt. Ihrer ganzen Anlage und Darstellung nach wendet sich die Schrift an gereifte, gebildete Leser, die um die geistige Not der Zeit wissen und über die durch sie gestellten Probleme Klarheit wünschen. Die Ausführungen wurden zum größten Teil schon während des Dritten Reiches ausgearbeitet und von Freunden heimlich vervielfältigt. Zum Glück gelangten sie nicht in die Hände der Gestapo.

Den beiden Hauptabschnitten der Schrift geht eine kleine grundsätzliche Studie über das Herrenwort von der Schlangenklugheit und der Taubeneinfalt voraus. Dieses Wort, das uns im Matthäusevangelium (10, 16) überliefert wird, klingt in der Tat zunächst sehr befremdlich; es ist schwer zu deuten und noch schwerer zu befolgen, weil Christus von seinen Jüngern nicht nur Schlangenklugheit oder nur Taubeneinfalt verlangt, sondern in einem und demselben Atemzuge beide z u g l e i c h, so daß Klugheit und Einfalt sich zu einer einheitlichen Haltung gegenseitig durchdringen sollen. Mit Recht sieht der Verfasser in der Koppelung zweier anscheinend sich widersprechender Forderungen einen gewollten Anstoß für das Denken, sich der polaren Zuordnung der verschiedenen Tugenden bewußt zu werden. Wie alles Leben vollzieht sich auch das Tugendstreben in Spannungen; es kann nicht eine starre Norm blindlings befolgen, sondern muß die Fähigkeit und Freiheit besitzen, sich den stets wechselnden Umständen anzupassen. Dabei wird jede Tugend durch ihre Gegenspielerin überwacht, ergänzt, begrenzt und gleichsam in Schach gehalten. Daraus folgt — und das will unser Herrenwort einprägen —, daß die christliche Tugend auf keinen Fall als Preis der Gedankenlosigkeit betrachtet werden darf. Jede Tugend wird zum Zerrbild ihrer selbst, wenn sie nicht durch die Klugheit als ihre Königin in Zucht und Maß gehalten wird. Dieser Umstand ist so wichtig, daß Gregor von Nazianz[2] kein Bedenken trägt, das Tugendstreben mit der Kunst des Seiltänzers zu vergleichen, dem bei seinem Bemühen um das Gleichgewicht sowohl von rechts wie von links Gefahren drohen.

Durch sein symbolhaft zugespitztes Wort, das wie jeder Vergleich mit Bedacht auszulegen ist, will Christus den inneren Zusammenhang, die nahe Verwandtschaft zwischen Klugheit und Einfalt, so wie er sie versteht und empfiehlt, veranschaulichen und einschärfen. Was dem rein natürlich denkenden Menschen ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit erscheint, wird in dem Licht und der Kraft des christlichen Geistes zur Versöhnung und Verklärung gebracht. Die Klugheit des Christen soll sich gar wohl von der „Gerissenheit" der Weltkinder unterscheiden; sie soll ohne Falschheit sein und dadurch zugleich von der Lauterkeit seiner Seele Zeugnis geben. Ent-

[2] Orat. 2, c. 34; MG 35, 442. Auch Gregor der Große beschreibt im einzelnen die Notwendigkeit der Ausgewogenheit zwischen den Extremen: Reg. pastor. III, c. 36 (ML 77, 121/2); vgl. Prov. 4, 27.

sprechend muß die Einfalt des Christen von der Klugheit geformt sein, damit sie nicht der Einfältigkeit gleiche und von jedem Betrüger oder Erpresser übertölpelt werde. So hat sich ja auch Christus selbst nicht einfachhin den Menschen anvertraut; denn er durchschaute die Oberfläche und wußte genau, wie es im Innern des Menschen aussieht (Jo 2, 24. 25). Eben weil das Auge der Einfalt rein und klar ist, erkennt es ohne viele Mühe, was der Verstand der Verständigen nicht sieht (Lk 11, 34—36), während die falsche Klugheit — Klugheit des Fleisches nennt sie der Apostel (Röm 8, 6) —, weil sie der Gradheit und Einfalt entbehrt und zur Verschlagenheit wird, trotz allen Rechnens sich endlich doch verrechnet und in ihren eigenen Netzen verfängt. Die sich selbst weise dünken, werden zu Toren (Röm 1, 22).

Der Mahnung Christi unmittelbar voraus gehen die Worte: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe." Aus dieser Wehrlosigkeit gegen die Verfolgungen durch Juden und Heiden folgert er für seine Jünger die Notwendigkeit der Schlangenklugheit und Taubeneinfalt, damit sie sich selbst unnötige Leiden ersparen und zugleich durch die Lauterkeit ihrer Gesinnung würdige Verkündiger des Evangeliums seien.[3] Nicht ohne Absicht ist die Schlange als Vorbild der Klugheit gewählt. Weil sie leicht verwundbar ist und viele Angriffsflächen bietet, ist sie von gespannter Aufmerksamkeit gegenüber den ihr von allen Seiten drohenden Gefahren; sie versteht sich besonders auf die Kunst, den Nachstellungen durch Stillehalten und Sichverbergen zu entgehen. Augustinus und Chrysostomus weisen in näherer Erläuterung des Herrenwortes auf die Eigenschaft der Schlange hin, vor allem ihren Kopf zu schützen und lieber alles preiszugeben als den Kopf. Darin offenbart sich die Klugheit, die auf die Hauptsache sieht und im Notfall auch auf Vorteile oder Rechte untergeordneter Art zu verzichten weiß. Wie Dummheit der Sinn für das Unwesentliche ist, so ist Klugheit der klare Blick für die entscheidende Wirklichkeit und ihre — oft harten — Forderungen. Darum setzt Klugheit stetige Wachsamkeit, Umsicht und Geschmeidigkeit voraus. Solche Klugheit empfiehlt Christus seinen Jüngern, aber sie sollen dabei die Böswilligkeit der Schlange meiden und in der Anwendung der Klugheit zugleich Gradheit und Einfalt wahren.

Im Lichte dieser allgemeinen Grundsätze untersucht der Verfasser nun zunächst die Spannungen, die sich zwischen geduldigem Ertragen und mutigem Widerstehen ergeben können. Es ist bekannt, daß sich in der Bergpredigt und an anderen Stellen der Heiligen Schrift die Mahnung zur Sanftmut, Nachgiebigkeit und Gewaltlosigkeit in einer Schärfe ausgesprochen findet, die wohl kaum überboten werden kann.[4] Auf der anderen Seite lehrt aber die Geschichte und besonders die neuere Entwicklung mit einer ebenso unüberbietbaren Deutlichkeit, wohin wir unausweichlich gelangen, wenn der rohen Gewalt keine wirksamen Schranken gezogen würden. Die Raubtiernatur ist im Menschen so stark und von solcher Wildheit und Grausamkeit, daß bei unbedingter Befolgung der Sanftmut und Geduld alle Schafe

[3] In anderer Form, aber mit gleichem Sinn wiederholt der Apostel Paulus die Mahnung Christi: Röm 16, 19; 1 Kor 14, 20; Eph 5, 15.

[4] Mt 5, 38—41; Röm 12, 21; 1 Kor 6, 7; 1 Thess 5, 15.

nur die Aussicht hätten, von den Wölfen zerrissen zu werden. „Wehrlosigkeit als Prinzip im privaten und öffentlichen Leben würde notwendig die Auflösung aller Ordnungen im Zusammensein der Menschen und die absolute Vorherrschaft des Bösen zur Folge haben" (S. 22). Daraus ergibt sich zwingend, daß die Worte Christi besonnen, begrenzt und ohne lebensfremde Schwärmerei aufzufassen sind. „Die übernatürliche Ordnung der Liebe hebt die natürliche Ordnung der Gerechtigkeit nicht auf, sondern erfüllt sie, und die Klugheit hat zu entscheiden, ob es im Interesse der Sache und zum Heile des Gegners notwendig ist, ihn unschädlich zu machen, und zwar mit den Mitteln, die nach Lage der Dinge und im Rahmen der Gebote Gottes am wirksamsten sind" (S. 24). Sowohl geduldiges Ertragen als auch mutiges Widerstehen sind je nach den Umständen erforderlich und müssen so zur Anwendung kommen, daß sie einander nicht widersprechen und aufheben. Der hier hervortretende Gegensatz kann also nur im Sinne des Gleichnispaares Schlangenklugheit und Taubeneinfalt gelöst werden, damit der Christ einerseits nicht selbst zum Raubtier werde, anderseits nicht wehrlos den Mächten des Bösen gegenüberstehe und unterliege. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß Christus selbst sein eigenes Gebot (Mt 5, 39) nicht buchstäblich erfüllt und dem Knecht des Hohenpriesters nicht die andere Wange hingehalten habe.[5] Das Beispiel Christi aber ist maßgebend für die Auslegung seiner Worte.

Indem Christus das Gebot der Vollkommenheit verkündigte, wollte er von den Seinen Haß und Rachsucht fernhalten; er flößte ihnen durch sein Wort und Vorbild die Geneigtheit ein, auf das eigene Recht nicht starrsinnig zu pochen, sondern — wenn nicht wichtige Gründe es widerraten — um des Friedens willen Nachgiebigkeit und Geduld zu üben. Gleichwohl war es keineswegs seine Absicht, das Naturrecht, das den Bau der menschlichen Gesellschaft stützt und zusammenhält, aufzuheben, auch nicht den Grundsatz, daß man Gewalt mit Gewalt abwehren dürfe. Und wie der einzelne das Recht und unter Umständen die Pflicht hat, sich gegen Unrecht und Schmach zu wehren, so trägt auch die staatliche Obrigkeit nicht umsonst das Schwert; denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Bestrafung dessen, der das Böse tut (Röm 13, 4). Zeigt sich so die Klugheit des Christen in der geschickten und entschlossenen Verteidigung seines Rechtes, so offenbart sich zugleich seine Einfalt in der inneren Bereitschaft, Gelassenheit und Ergebung auch dann zu bewahren, wenn er sein Recht nicht durchsetzen kann, sondern ohne seine Schuld durch die Bosheit der Menschen Vermögen, Ehre und Leben verliert.[6] So wird er nicht vom Unrecht überwunden; er überwindet vielmehr das Böse durch das Gute.

In diesem Zusammenhang ist durch die Verhältnisse im Dritten Reich und in den anderen Diktaturstaaten die Frage brennend geworden, wie der Christ sich zu verhalten hat, wenn das Unrecht von der staatlichen Obrigkeit selbst ausgeht, die an sich den Beruf hat, das Recht und die Ordnung zu schützen, und ob es in äußersten Fällen auch ein Recht des aktiven Widerstands gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt gibt. Hierüber trägt der Ver-

[5] Jo 18, 23; vgl. S. Augustinus, Epist. 138, 13 (ML 33, 530) und S. Thomas in Jo 18, 23 (lect. 4, n. 2).

[6] Mt 5, 10—12; Apg 5, 41; 1 Petr 2, 19—24; Hebr 10, 34.

fasser die gleiche Auffassung vor, die auch in dieser Zeitschrift Bd. 141 (März 1948) 410—427 dargelegt wurde.

Nun aber erhebt sich die weitere Frage, ob das Recht des aktiven Widerstandes, wenn seine unerläßlichen Vorbedingungen (äußerster Mißbrauch der Staatsgewalt, Erschöpfung aller gesetzlichen und friedlichen Mittel, moralisch sichere Aussicht für ein Gelingen der Erhebung) tatsächlich gegeben sind, sich auch auf die Tötung des seine Gewalt mißbrauchenden Machthabers erstrecken kann. Damit berührt der Verfasser das viel umstrittene Problem des Tyrannenmordes. (Das deutsche Wort „Tyrannenmord" ist insofern unglücklich und verwirrend, als „Mord" seinem Begriffe nach die widerrechtliche Tötung eines Menschen bedeutet; eine moralische Diskussion kann sich immer nur auf die Tyrannentötung beziehen, wie es ja auch der lateinische Ausdruck „tyrannicidium" besagt.) Mit Rücksicht auf die Gefahr des Irrtums und des Mißbrauchs sowie auf die schwere Erschütterung der öffentlichen Ordnung vertritt der Verfasser die unbedingte Unerlaubtheit der Tyrannentötung, weil sonst der politischen Leidenschaft und Willkür Tür und Tor geöffnet würden und eine staatliche Sicherheit, die immer nur mit fehlerhaften Menschen aufgebaut werden kann, a priori unmöglich wäre. Der einzelne sei in seiner beschränkten Sicht der Dinge und mit seinen persönlichen Interessen und Abhängigkeiten weder befähigt noch berufen, in einer so folgenschweren und unberechenbaren Sache eine Entscheidung über Leben und Tod des Herrschers zu treffen und so geradezu in das Gericht Gottes einzugreifen. Zugrunde liegt bei dieser Darstellung offenbar die allgemeine, gleichsam klassische Definition des Tyrannenmordes, der als die von einem Privaten vollzogene eigenmächtige Tötung eines ungerechten oder usurpatorischen Herrschers verstanden wird.[7] In diesem Sinne hat das Konzil von Konstanz in seiner Sitzung vom 6. Juli 1415 die Tyrannentötung als unerlaubt verurteilt[8] und in diesem Sinne ist die Lehre von der Unerlaubtheit der Tyrannentötung Gemeingut der katholischen Theologie geworden.[9]

Es stellt sich freilich hier gleich das Bedenken ein, ob mit dieser grundsätzlichen Antwort die Gewissensnot des heutigen Menschen, der sich an die Zustände unter dem Naziterror erinnert, völlig befriedigend behoben ist. Wir stehen nun einmal vor der geschichtlichen Tatsache, daß sich viele sozial hochgestellte, einsichtsvolle, einflußreiche und vaterlandsliebende Männer, die nichts von finsterem Fanatismus, wildem Aufruhr oder Herostratentum an sich hatten, sondern traditionsgemäß in strengster Auffassung des militärischen und staatsbürgerlichen Gehorsams lebten und sich ihrer schweren Verantwortung vor Gott und ihrem Volk wohlbewußt waren, unter Einsatz ihres Lebens zur Tötung des Tyrannen, das heißt, des verbrecherischen Staatsoberhauptes, entschlossen haben, weil sie in seiner Tötung das einzige, unumgängliche Mittel sahen, um das Volk von einer unerträglich und höchst verderblich gewordenen Gewaltherrschaft zu befreien. Es ist einleuchtend, daß ein solches Unternehmen mit dem Tyrannen-

[7] Vgl. Th. H. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg [3]1893) S. 406.

[8] Denzinger, Enchiridion n. 690.

[9] Suarez: „Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici. Assertio est communis et certa" (Defensio fidei l. 6, c. 4, n. 2).

mord im üblichen Sinne höchstens den Namen gemein hat, sich aber in der Sache deutlich von ihm unterscheidet. So drängt sich die Frage auf, wie dieses Unternehmen moralisch zu beurteilen sei. Alsbald nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 wurde diese Frage sowohl in katholischen als auch in evangelischen Kreisen lebhaft erörtert, freilich zunächst nur sehr heimlich und verstohlen; denn unter den damaligen Verhältnissen war schon ihre bloße Erörterung eine Sache auf Leben und Tod. Wie gefährlich sie war, zeigt das Schicksal eines Münchener katholischen Geistlichen. Er hatte einem Offizier, der ihn vor dem 20. Juli aufsuchte und ihn über die Lehre vom Tyrannenmord befragte, dringend von einer Beteiligung am geplanten Attentat abgeraten. Trotzdem wurde er, als im Verfahren gegen den Offizier die Tatsache der stattgefundenen Gewissensberatung zur Kenntnis des Volksgerichtshofes gekommen war, wegen „Zersetzung der Wehrmacht" und „Defaitismus" zum Tode verurteilt und am 14. September 1944 hingerichtet, weil er es unterlassen habe, den Offizier anzuzeigen.[10] Auch nach dem Zusammenbruch bildete der 20. Juli einen häufig wiederkehrenden Gegenstand des Gespräches, in dem bis auf den heutigen Tag die Meinungen hart aufeinanderstießen, ja die Gemüter nicht selten sich leidenschaftlich erhitzten.

Bei dem Für und Wider, das sich um die Männer des 20. Juli entsponnen hat, sind verschiedene Gesichtspunkte genau zu trennen. Ihre persönliche Integrität und ihre lautere Absicht können als ausgemacht gelten. Sie wollten dem deutschen Volk dienen und vor allem der sinnlosen Fortsetzung des längst verlorenen Krieges ein Ende bereiten. Niemand hat also ein Recht, diese Männer, die ihr Leben für ihre Sache wagten, als Landesverräter zu bezeichnen. Sodann ist die Vorfrage, ob die Zerrüttung der staatlichen Verhältnisse im Dritten Reich einen solchen Grad erreicht habe, daß sie unter dieser Rücksicht zu einem aktiven Widerstand berechtigt waren, unbedingt zu bejahen. Für jeden Einsichtigen, der trotz der Vernebelung der öffentlichen Meinung die wirklichen Vorgänge kannte, stand der außerordentliche Mißbrauch der Staatsgewalt (abusus excessivus potestatis), ja der verbrecherische Charakter des herrschenden Systems über allem Zweifel fest. Auch ist der Grundsatz unanfechtbar, daß im unaufhebbaren Konflikt das Wohl des Volkes dem Wohl des Herrschers vorgeht, zumal, da der Herrscher für das Volk da ist, nicht das Volk für den Herrscher.

Was in unserem Fall das Urteil erschwert und beirrt, ist die Frage, ob denn angesichts der tatsächlichen Verhältnisse und der Unentschlossenheit

[10] In der Dokumentensammlung über den evangelischen Kirchenkampf, die Heinrich Hermelink herausgegeben hat, heißt es: „In einem Gespräch von Theologen in Korntal (kurz nach dem Attentat des 20. Juli 1944), an dem der Herausgeber teilnahm, wurde die Frage erörtert, was der einzelne unter uns getan hätte, wenn der Attentäter ihm die Absicht der Tat in seelsorgerlichem Anliegen vorher mitgeteilt hätte. Am radikalsten antwortete einer der Führer des Pietismus in Württemberg. Unter Hinweis auf das, was in ‚Buchenwald' geschehen und noch beabsichtigt sei, wovon er durch ein Gemeindeglied zuverlässige Kunde hatte (die meisten von uns hörten damals diesen Namen zum erstenmal!), sagte er: ‚Hingekniet wäre ich mit ihm und hätte um den Erfolg der Tat gefleht!' Wozu anwesende Lutheraner angesichts solchen an die ‚Monarchomachen' nach der Bartholomäusnacht erinnernden Gebarens den Kopf schüttelten. Jedenfalls kam die letzte Entscheidung hinaus auf die persönliche Stellungnahme für oder gegen Hitler!" (Kirche im Kampf, Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der evangelischen Kirche Deutschlands [Tübingen 1950, Rainer Wunderlich] S. 665 f.)

im Volke nach menschlichem Ermessen überhaupt eine Aussicht bestand, durch den Kurzschluß eines gewaltsamen Eingreifens Deutschland wirksam zu helfen und seinen Sturz in den Abgrund aufzufangen. Sprach man nicht damals von dem rasenden D-Zug, den niemand zum Stehen zu bringen vermöge? Zu dieser Frage habe ich schon im Oktober 1946 in dieser Zeitschrift[11] bemerkt:

„Wenn es noch eines Beweises bedürfte, wie die Aufhebung aller verfassungsrechtlichen Freiheiten, der Ausbau der Gestapo und die Abschaffung unabhängiger Rechtsprechung jeden Versuch, die Sklavenketten zu sprengen, unmöglich machten bzw. im Keim erstickten, dann hätte ihn das Attentat vom 20. Juli 1944 erbracht. Obwohl seine Urheber über weitreichende und wichtige Verbindungen, auch in der Wehrmacht, verfügten, wurde ihre Erhebung schnell unterdrückt und in ihrem Blut grausam gerächt. Das war die notwendige Folge der unheilvollen Entwicklung im Dritten Reich. Als die Nazis ihr wahres Gesicht offen zeigten, hatte ihre Macht im Staat sich schon so gefestigt und das Volk so in Fesseln geschlagen, daß wider ihre Tyrannei nur eine noch stärkere Gegenorganisation etwas hätte ausrichten können. Eine solche zu bilden, war aber ganz unmöglich geworden. Einzelaktionen waren von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine Befreiung konnte nunmehr nur noch von außen kommen."

Daran hätte nach aller Wahrscheinlichkeit auch der Wegfall Hitlers wesentlich nichts geändert; denn hinter ihm stand noch der größte Teil des Heeres und die rücksichtslose, bis in den entlegensten Winkel des Landes durchorganisierte Macht der Partei. Hitlers Tod hätte aber bei der reichen Phantasie der Deutschen sicherlich zu einer zweiten, verderblichen Dolchstoßlegende Anstoß gegeben, um die Männer des 20. Juli mit der Schuld für den Verlust des Krieges zu belasten. So lassen sich also auch auf die Geschichte des Dritten Reiches und das Schicksal des deutschen Volkes die Ausführungen des Verfassers anwenden:

„In den allermeisten Fällen ist er (der Tyrann) mit seinen Trabanten und Regierungsmethoden der Exponent einer Krankheit, die seit längerer Zeit im Volkskörper wucherte und nun völlig auseitern muß, wenn er wieder gesund werden soll ... Die Menschen lernen bekanntlich nur aus bitteren Erfahrungen, und dann noch sehr unvollkommen und wenig anhaltend. Wenn ein Volk sich gegen alle vernünftigen Warnungen eine Regierung gewählt hat, dann muß es deren Auswirkungen an sich erfahren. Nach einem alten Wort hat ja jeder den Herrn, den er wert ist. Von seinem Unwert kann es nur befreit werden, wenn dessen praktische Folgen bis zur Hefe ausgekostet sind, und darin eben offenbart sich Gottes helfende und heilende Gnade" (S. 34).

Wie schon Thomas von Aquin[12] angedeutet hat, wird so der Tyrann zur Züchtigung für die Sünden des Volkes, das ja, wenn überhaupt, nur durch Schaden klug wird. Was es aber durch die Schreckensherrschaft lernen soll, ist dies: in Wachsamkeit und Entschlossenheit den Anfängen der Übel zu widerstehen und nicht zuzuwarten, bis es zu spät ist.

Die zweite Gewissensnot, die Laros behandelt, entspringt der inneren Spannung zwischen der Wahrhaftigkeit und dem Recht oder der Pflicht zu schweigen. Es handelt sich dabei um die Aufgabe, über einen im Grunde einfachen Sachverhalt, der aber leicht mißverstanden werden kann, Klarheit zu gewinnen. Der einfache Sachverhalt besteht darin, daß der Mensch sowohl zur Wahrhaftigkeit verpflichtet ist (weshalb der Lügner verabscheut wird), als auch über die nötigen Mittel verfügen muß, um seine Privatsphäre

[11] Bd. 139 S. 23; vgl. jetzt M. Pribilla, Deutsche Schicksalsfragen (Frankfurt/M. ²1950, Verlag Josef Knecht) 45.
[12] De regimine principum I c. 6; vgl. 1 Sam. 8.

und seine Geheimnisse gegen fremde Zudringlichkeit zu schützen. Das soziale Leben fordert in gleicher Weise Offenheit und Ehrlichkeit wie Verschwiegenheit; ohne beide wäre ein gegenseitiges Vertrauen nicht möglich.[13] Einerseits soll der Mensch nicht gegen die Wahrheit verstoßen, also kein Lügner sein, anderseits soll er aber so klug und zurückhaltend sein, daß er sich nicht von jedem Beliebigen zu seinem oder anderer Nachteil aushorchen und ausfragen läßt. Daß nicht jeder neugierige oder erpresserische Mensch das Recht hat, mir mit Berufung auf meine Pflicht der Wahrhaftigkeit meine geheimsten Gedanken und mein Wissen um die verborgensten Dinge zu entlocken, darüber herrscht unter allen verständigen Menschen Übereinstimmung. Gibt es ja im Leben häufig Lagen, in denen die Verheimlichung der Wahrheit nicht nur wünschenswert, sondern unbedingt notwendig und strenges Gebot ist. Die Ehre eines Menschen, das Glück einer Familie, der Gewinn einer Schlacht, die Vermeidung eines Staatsbankrotts usw. kann davon abhängen, daß eine Wahrheit nicht bekannt wird und durch das dichteste Geheimnis gesichert ist. Strittig kann also nur sein, welcher Mittel ich mich bedienen darf, um unberechtigte Fragen wirksam abzuwehren, und ob im Notfall dazu auch die Lüge, das heißt, nach der üblichen Auffassung die bewußte Unwahrheit (locutio contra mentem) erlaubt sein kann.

Damit ist das alte Problem der moralischen Beurteilung der Lüge aufs neue gestellt, ein Problem, das die Jahrtausende überdauert hat und bis heute nicht zu Ruhe gekommen ist. Augustinus,[14] der sich sehr eingehend mit ihm befaßt hat, nennt es eine große, äußerst schwierige Frage voller Dunkelheiten und höhlenartiger Schlupfwege, die oft alles Suchen vereiteln. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn immer wieder neue Versuche gemacht werden, für unsere Frage eine ganz befriedigende Lösung zu finden.

Im Dritten Reich wurde auch diese Frage unmittelbar praktisch. Jede totalitäre Diktatur, die sich ja nicht auf Treue und Gewissen der Staatsbürger verlassen kann, bildet ein weitverzweigtes Spitzelsystem aus und sucht durch Verhöre, die oft mit Folterungen verbunden sind, von den „Verdächtigen" Geständnisse zu erpressen, um ihre „Säuberungen" durchzuführen und die politischen Gegner des herrschenden Systems moralisch oder physisch zu vernichten. Bespitzelung von oben weckt aber als selbstverständliche Gegenwirkung das Bestreben von unten, sich den ungerechten und barbarischen Aushorchmethoden zu entziehen. Aus dieser Sachlage ergeben sich notwendig Spannungen, die nicht nur die Beteiligten, sondern auch den Moralisten angehen.

Jemand wird — vielleicht als Opfer einer Denunziation — vor die Gestapo geladen und gefragt: „Haben Sie ausländische Sender gehört?" Oder um die Situation noch zu verschärfen, da es um das Schicksal der nächsten und liebsten Angehörigen geht: „Hat Ihr Vater, Ihr Gatte, Ihr Sohn usw. solche Sender gehört?" Des öfteren habe ich während des Dritten Reiches mit Katholiken und Protestanten die Frage erörtert, was man in solchem

[13] Über „Vertrauen und Verschwiegenheit" vgl. diese Zeitschrift Bd. 108 (Februar 1925) 356—372.

[14] De mendacio c. 1 (ML 40, 487); Enchiridion c. 18 (ML 40, 240). Bei den Moralisten kann man nicht selten die Beobachtung machen, daß sie zwar im Anfang unsere Frage als schwierig und dunkel bezeichnen, nachher aber so tun, als ob alles klar sei.

Falle antworten solle, dürfe oder müsse. Bei allem Hin- und Herüberlegen drängte sich immer klar und zwingend der Schluß auf, daß jede Antwort außer einem glatten Nein gefährlich, verderblich oder gar tödlich sei, und daß man keinen Menschen verpflichten könne, durch ein offenes Geständnis oder den Versuch einer ausweichenden Antwort sich oder seine Verwandten und Freunde der Gestapo ans Messer zu liefern. Ein angesehener Jurist erklärte mir damals sogar: „Wenn ich von der Gestapo vernommen würde, so würde ich sie ohne Bedenken nach Strich und Faden anlügen; denn sie hat nicht den geringsten Anspruch zu verlangen, daß ich ihr die Wahrheit sage, und sie erwartet das auch in keiner Weise."

Aber kann der Christ, der es mit seinem Gewissen ernst nimmt und an die strenge, immer wiederkehrende Sprache der Heiligen Schrift[15] über die Lüge und die Lügner denkt, sich zu einem solchen Verhalten entschließen? Darf er Nein sagen, wo das Ja wahr ist? Heißt es nicht in der Bergpredigt (Mt 5, 37): „Eure Rede sei: Ja, ja — Nein, nein. Was darüber ist, ist vom Bösen"? Soll nun also der Christ stets auf alle Ausweichungen und Mehrdeutigkeiten verzichten und immer und überall die ganze, reine Wahrheit sagen, koste es, was es wolle und was auch die Folgen für ihn und die anderen sein mögen? Mit heller Entrüstung hat der berühmte Jurist Rudolf von Jhering[16] eine solche Handlungsweise als unsittlich, als „Molochsdienst der Wahrheit" gebrandmarkt, den das einfache sittliche Gefühl mit Protest zurückweise.

Dieses Urteil möge eine Probe sein für die Leidenschaftlichkeit, aber auch für die Einseitigkeit, mit der die Frage nach der Erlaubtheit der Lüge (im Notfall) ausgekämpft wird. Dabei ist zu beachten, daß hier viel Streit deshalb entsteht, weil man sich nicht vorher über den zugrundeliegenden Sachverhalt einigt. So werden oft Monologe gehalten statt Dialoge mit dem Willen zur Verständigung. Immer wieder begegnet man der Verwechslung, als ob Unerlaubtheit der Lüge bedeute, daß man immer die Wahrheit sagen (das heißt, offenbaren) müsse, während sie doch nur die Forderung enthält, daß man nicht gegen die Wahrheit verstoßen dürfe. Es erhebt sich also auch hier die Frage nach der Möglichkeit, Schlangenklugheit und Taubeneinfalt so miteinander zu verbinden, daß die Wahrheit gesagt wird, wo und wie sie gesagt werden muß oder darf, aber die Wahrheit auch verschwiegen wird, wo und wie sie verschwiegen werden muß oder darf. Worauf es bei der Lösung dieser Aufgabe in erster Linie ankommt, ist eine Übereinstimmung zu erzielen über die zu beobachtende, erlaubte Verhaltungsweise in den schwierigen Lagen des praktischen Lebens. Wie diese Verhaltungsweise zu nennen und begrifflich zu erklären ist (Mehrdeutigkeit, Restriktion, Notlüge, Verweigerung der nicht geschuldeten Wahrheit), ist eine theoretisch wichtige, aber praktisch zweitrangige Frage.

Um bedenklichen, unbequemen und verfänglichen Fragen in Wahrung berechtigter Interessen auszuweichen, gibt es vielerlei Wendungen und Verhaltungsweisen, die keinerlei moralischer Beanstandung unterliegen. Dahin gehören mehrdeutige Antworten, wie sie die Pythia zu geben pflegte, die

[15] Exod. 23, 7; Lev. 19, 11; Ps. 5, 7; Sap. 1, 11; Prov. 12, 22; Eccli. 7, 14; 20, 26; Eph. 4, 25; Jac. 3, 14; Apoc. 21, 8; 22, 15.

[16] Der Zweck im Recht II (Leipzig ^{4}1905) 458.

Verweigerung der Auskunft, auch die unscheinbare Kunst des Überhörens und Stillschweigens oder das Stellen einer geschickten Gegenfrage. Was den eigentlichen Kernpunkt des Streites bildet, ist die Frage, ob unter Umständen auch das direkte Ableugnen, das glatte, der objektiven Wirklichkeit (im weitesten Sinne) widersprechende Nein — man denke an das Nein vor der Gestapo — erlaubt und frei vom Vorwurf der Lüge sein könne. Die Klärung dieser Frage kann nur aus der Natur des menschlichen Gesprächs gewonnen werden.

Das menschliche Gespräch ist immer nur ein Ausschnitt des Gewußten und Gedachten; es wäre unerträglich und verderblich, wenn es sich uneingeschränkt ergießen würde. Neben dem Ausgesprochenen schwingt immer Unausgesprochenes mit, und so erhält das menschliche Gespräch seinen wahren Sinn nicht nur aus den Worten, die gesprochen werden, sondern auch und ganz wesentlich aus den Umständen, unter denen sie gesprochen werden. Auf die flüchtige Frage: „Wie geht es Ihnen?" erwartet kein Verständiger einen Lebenslauf oder eine Krankengeschichte; aus der üblichen Antwort: „Danke schön, gut!" läßt sich daher auch wenig oder nichts über den wahren Sachverhalt erschließen. Das gleiche gilt von vielen gebräuchlichen Höflichkeits- und Ausweichformeln, die auch dann nicht zur Lüge werden, wenn ein Dummer oder Lebensfremder sie wörtlich nimmt. Auch wird man immer genau zusehen müssen, in welcher Umwelt und zu welchen Personen die Worte geäußert werden. Wie die Wissenschaft ihre Fachsprache hat, so auch die verschiedenen Berufskreise. So verstehen zum Beispiel Politiker und Diplomaten ein Dementi ganz anders als die breiten Massen. (Daher die Redensart: „Es wird wohl wahr sein, sonst würde es nicht dementiert.") In diesen und zahllosen ähnlichen Fällen wird zwar die Wahrheit verschwiegen oder verweigert, aber nicht — wenigstens nicht notwendig — gegen sie verstoßen, weil die näheren Umstände erkennen lassen, daß die Aussage nicht in einem absoluten, sondern in einem relativen Sinne aufzufassen ist, wie es den Regeln des Verkehrs unter den Menschen entspricht.

Diese Ergänzung oder Begrenzung des gesprochenen Wortes aus den Umständen ist dann von ganz besonderer Bedeutung, wenn die Frage sich auf Dinge bezieht, von denen der Gefragte zum Beispiel als Staatsmann, Seelsorger, Arzt usw. nur unter dem Siegel des Berufsgeheimnisses Kenntnis hat oder von deren Offenbarung er für sich oder andere große Nachteile befürchten muß. Es ist keine willkürliche Deutung, sondern ein der verständigen Auffassung zugänglicher Vorbehalt, wenn in solchen Fällen der Gefragte den unberechtigten Fragen ein Nein entgegenstellt oder sein Wissen um die geheim zu haltenden Dinge leugnet. Niemand kann vernünftigerweise verlangen oder erwarten, daß der Gefragte seine Berufsgeheimnisse ausplaudert; sein Nein will nur bedeuten, daß er von den gefragten Dinge keine mitteilbare Kenntnis habe oder dem Fragesteller das Recht zu seiner Frage bestreite. Das Nein ist in einem begrenzten, aus den Umständen erkennbaren Sinne zu verstehen und widerspricht in diesem begrenzt gemeinten Sinne nicht der Wahrheit.

Das ist die heiß umstrittene, oft mißverstandene und viel gelästerte Lehre von dem geistigen Vorbehalt oder der Restriktion. Sie ist der Versuch, den Forderungen des praktischen Lebens in der Abwehr unberechtigter Fragen

Genüge zu tun und zugleich im Dienst der Wahrhaftigkeit an der unbedingten Unerlaubtheit der Lüge festzuhalten. Es ist zuzugeben, daß diese Unterscheidung zwischen der unerlaubten Lüge und den erlaubten Restriktionen oft auf den Widerspruch des unreflektierten Denkens stößt und ihr richtiges Verständnis sich nur dem Nachdenken und der Lebenserfahrung erschließt. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, das oben umschriebene Nein irgendwie zu rechtfertigen (darüber herrscht weitgehende Übereinstimmung), sondern in dem Versuch des Nachweises, daß dieses Nein keine bewußte Unwahrhaftigkeit enthalte, also keine Lüge sei. Immer wieder begegnet man daher dem Einwand, es sei gerader und ehrlicher, die Lüge unter bestimmten Umständen für erlaubt zu erklären, als in „künstlichen" Konstruktionen eine Aussage, die der gewußten Wirklichkeit widerspreche, trotzdem als wahr auszugeben.

Und doch ist es vorzuziehen, den Vorwurf einer gewundenen Erklärung in Kauf zu nehmen, als die Unerlaubtheit der Lüge auch nur für Ausnahmefälle preiszugeben, weil die einmalige Ausnahme die Gefahr der Übertragung und Ausdehnung auf andere, ähnliche Fälle in sich birgt und so allmählich das Gefühl für Wahrhaftigkeit abstumpft. Die Wahrhaftigkeit ist aber für die menschliche Gesellschaft von so hoher Bedeutung, daß es sich nicht nur aus Gründen der Tradition, sondern auch der Erziehung empfiehlt, an der unbedingten Unerlaubtheit der Lüge festzuhalten. Diese Auffassung wird auch durch das allgemeine Bewußtsein gestützt, das die Lüge als verwerflich betrachtet und den Vorwurf der Lüge als Ehrenkränkung empfindet. Es wird zwar viel gelogen, aber niemand will gelogen haben. Darin offenbart sich die Stimme der Natur. Die Restriktion bietet einerseits ein wirksames Mittel, um unberechtigte Fragen abzuwehren, anderseits errichtet sie gegen die Lüge eine innere Schranke, indem das gesprochene Wort einen wahren und auch vernünftigerweise wahrnehmbaren Sinn haben muß.[17] Folgerichtig wäre es daher weder zweckentsprechend noch erlaubt, im Ernstfall die Gestapo oder ähnliche „Behörden" nach „Strich und Faden anzulügen", sondern man soll auch bei solchem Anlaß seine Worte mit Schlangenklugheit und Taubeneinfalt so vorsichtig wählen, daß man einer bewußten Unwahrhaftigkeit, das heißt, einer Lüge nicht geziehen und überführt werden kann.

Laros, der die Berechtigung und Erlaubtheit der „restrictio late mentalis" grundsätzlich zugibt und verteidigt, bemerkt freilich mit Recht, daß der leichtfertige Gebrauch dieser Restriktionen das Vertrauen unter den Menschen kaum weniger erschüttere als die offene Lüge. Aber das kommt nicht von ihrem Wesen, sondern von ihrer leichtfertigen Handhabung; sie ist daher auf die wirklich notwendigen Fälle zu beschränken. Ob nun der gebräuchliche, aber durch Pascals Angriffe in Verruf gekommene Name „geistiger Vorbehalt" (reservatio mentalis) beibehalten oder durch einen

---

[17] Wenn Laros den Begriff der Lüge auf die Verweigerung der geschuldeten Wahrheit begrenzen möchte, so ist dies terminologisch möglich, widerspricht aber nicht nur der theologischen Tradition, sondern auch dem allgemeinen Bewußtsein, das jede bewußte Unwahrheit als Lüge bezeichnet, mag der Fragende ein Recht auf Wahrheit haben oder nicht. Vgl. L. Godefroy, Dictionnaire de Théologie Cath. X 1 (Paris 1928) 567; A. Vermeersch, Dictionnaire Apologétique de la Foi Cath. IV (Paris ⁴1922) 960, 962.

unbelasteten passenderen ersetzt werden soll, wird auch unter den Moralisten erwogen, ist aber mehr eine Frage des Ausdrucks als der Sache.[18]

Was endlich den Einwand anlangt: „Die gescheiten Leute bedienen sich der Restriktionen, die einfachen müssen lügen", so ist darauf zu erwidern, daß die einfachen Leute zwar die Theorie der Restriktion nicht kennen oder nicht verstehen, aber sehr wohl zwischen Verlegenheitsausreden (wenn der Fragende kein Recht auf die Wahrheit hat) und eigentlichen Lügen zu unterscheiden wissen und für gewöhnlich schon Bescheid wissen, was sie zu sagen haben. Sie bedürfen darüber keiner eingehenden Belehrung.[19] Wie die Menschen nun einmal sind, wird meist viel eher die Mahnung am Platze sein, es mit der Wahrheit ernster zu nehmen. Das gilt besonders in unseren Tagen, wo nach den Worten des Papstes Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1947 das Krebsübel der Verlogenheit zu einem besonderen Merkmal unserer Zeit geworden ist, und zwar die „Unwahrhaftigkeit nicht nur als gelegentlicher Notbehelf, nicht nur als augenblickliches Ausweichen vor plötzlichen unvorhergesehenen Schwierigkeiten und unerwarteten Hindernissen, um sich Verlegenheiten zu ersparen, sondern aus Grundsatz" (AAS 1948, 9).

Die Prüfung der zwei Gewissensfragen, die hier im Anschluß an die Schrift von Laros zur Sprache kamen, stellt nur einen Teilausschnitt der Gesamtaufgabe dar, die heute dem deutschen Volke obliegt. Was von uns gefordert wird, ist die Bereinigung der Vergangenheit und die Herausstellung eines klaren, besonnenen Planes für die Zukunft. Dazu ist es notwendig, daß die schwierigen, durch die Vergangenheit aufgeworfenen Fragen geklärt und nicht wie ein Ballast weitergeschleppt werden.[20] Man darf dabei vor der Behandlung der äußersten Fälle nicht zurückschrecken; denn dem äußersten Fall eignet die größte Deutlichkeit und durch die Lösung der Grenzfragen werden die Grundsätze ihrer schärfsten Formulierung entgegengeführt. Nur unter dem strengen Gebot unbedingter Wahrheitsliebe können die heute einander noch hart entgegengesetzten Meinungen erhellt und versöhnt werden. Nur aus der Klarheit über die Vergangenheit kann eine Verständigung über den Weg in die Zukunft kommen. Nicht im Vergessen, sondern in der Überwindung liegt das Heil.

---

[18] Vgl. Vermeersch a.a.O. 957, 969—971.

[19] Noldin-Schmitt, De Praeceptis (Innsbruck ^{27}1941) n. 640.

[20] Auf einer Tagung der Evangelischen Akademie in Bad Boll (Württemberg), die in der Aussprache zwischen ehemaligen Berufssoldaten und Theologen über „Ehre und Eid" beriet, sagte nach dem Bericht der „Süddeutschen Zeitung" (Nr. 272 vom 24. 11. 1950) ein Stabsoffizier der SS-Division „Hitler-Jugend": „Wir müssen um gültige Höchstwerte ringen, damit wir das nächste Mal, wenn wir wieder vor Gewissensentscheidungen gestellt werden, richtig entscheiden."

André Gide

Von OSWALT VON NOSTITZ

André Gide, der am 19. Februar dieses Jahres einundachtzigjährig gestorben ist, war ein halbes Jahrhundert eine der Schlüsselfiguren des europäischen Geisteslebens, in der sich Glanz und Elend einer Epoche in besonderem Maße verdichteten: „Sie sind der Einsatz, der Akteur und der Schauplatz eines großen Kampfes ... Sie halten, oder vielmehr Sie sind selber eine strategische Position" — diese Worte, mit denen einst Claudel, sein großer Gegenspieler und zeitweiliger Weggenosse, von ihm Abschied nahm, kennzeichnen am besten die Bedeutung eines Geistes, dessen Einfluß nicht auf die literarische Sphäre beschränkt blieb; der lange einer intellektuellen Elite als Vorbild gedient hat, bis er noch zu seinen Lebzeiten zu einer historischen Erscheinung wurde.

Gide hat selber alles getan, um die Nachwelt über das Schauspiel seines Lebens und seine „strategische Position" nicht im unklaren zu lassen. Schon in seinem dichterischen Werk überwiegen die autobiographischen Bestandteile. Vor allem scheint jedoch sein berühmtes Tagebuch alle Schwankungen, Spannungen und Schwingungen seiner Proteusnatur mit der Genauigkeit eines Seismographen wiederzugeben, und dieser Monolog wird noch ergänzt durch die Dialoge, die er mit Charles Du Bos, Francis Jammes, Paul Claudel und manchem anderen geführt hat. Trotzdem ist bei der Auswertung dieses reichen Materials einige Vorsicht geboten. Zwar gibt es Augenblicke, in denen Gide in skrupulöser Aufrichtigkeit das Innerste seines Wesens zu durchleuchten scheint; in anderen herrscht jedoch eine gewisse Koketterie, eine überbewußte Selbstbespiegelung vor, die nicht in die Tiefe dringt und Gefahr läuft, zur Pose zu erstarren, mag diese Pose auch nicht selbstgefällig sein. Ein so feinsinniger Beobachter wie Charles Du Bos, der jahrelang zu seinen intimen Freunden gehörte, hat darauf hingewiesen, daß Gide gerade dazu neigte, sich selber herabzusetzen und nur einen Teil seines Wesens in sein Werk eingehen ließ; einem jeden, der ihn nicht persönlich gekannt habe, sei daher — meint Du Bos — seine volle menschliche Größe notwendig verborgen geblieben. Etwas anderes kommt hinzu, was die Deutung dieser widerspruchsvollen Natur erschwert: Gide tritt uns niemals als lebendige Ganzheit entgegen. Darin vor allem war er ein Kind seiner Zeit, daß er die Spaltungen seines Wesens nicht zu überwinden suchte, sondern sich im Gegenteil in ihnen gefiel und durch seine ständige Beweglichkeit, die erst in seinem letzten Lebensabschnitt allmählich erstarrte, nur ein Hintereinander, nicht aber die Gleichzeitigkeit eines einheitlichen Bildes entstehen ließ. Jene Worte, die er im frühen Mannesalter niederschrieb, haben daher als Devise seines Lebensweges Geltung behalten:

„Nichts verweilt, nichts ist beständig, nichts sicher in meinem Leben. Abwechselnd ähnle ich mir und unterscheide ich mich; es gibt kein noch so fremdes Geschöpf, von dem ich mit Bestimmtheit behaupten könnte, ich würde mich ihm nicht angleichen. Mit 36 Jahren weiß ich noch nicht, ob ich geizig oder verschwenderisch, mäßig oder gefräßig bin ... oder viel-

mehr, da ich mich plötzlich vom einen zum anderen Extrem getrieben fühle, spüre ich, wie sich in eben diesem Schaukelzustand mein Geschick erfüllt. Warum sollte ich mir, indem ich künstlich mich selber nachahme, die künstliche Einheit meines Lebens gestalten? Nur in der Bewegung kann ich mein Gleichgewicht finden. Aus meinem Erbgut, durch das sich zwei sehr verschiedene Lebenssysteme in mir kreuzen, lassen sich diese Verwicklung und diese Widersprüche erklären ...“

In der Tat stellen Gides mütterliche und väterliche Vorfahren rechte Gegensätze dar. Durch den hugenottischen Vater aus den Cevennen und die katholische Mutter aus der Normandie hatte er nicht nur in religiöser Hinsicht sehr verschiedene Erbteile mitbekommen, so daß er von sich sagen konnte, sein Gehirn bestehe aus ebensovielen katholischen wie protestantischen Zellen; auch der klarere und sinnesfreudigere Süden und der ernstere und tiefgründigere Norden hatten ihm Eigenschaften und Talente geschenkt, die miteinander in Streit lagen. Diese Spannungen seiner Natur wurden durch eine freudlose Jugend, durch eine puritanische Erziehung noch verschärft. In *„Si le grain ne meurt ...“* hat er uns von seiner Kindheit erzählt und nicht verschwiegen, daß er am Beginn seines Weges nur Dunkel sah: „In jenem unschuldigen Alter, in dem man in der Seele nichts als Durchsichtigkeit, Zärtlichkeit und Reinheit wissen möchte, gewahre ich rückblickend in mir nur Finsternis, Häßlichkeit und Duckmäuserei“, gesteht er, und er fügt hinzu: „Gewiß lauerte der Teufel auf mich ... Nichts zeigte sich in mir ..., was mir Rettung versprochen hätte; nichts in mir war noch durch irgendeinen Lichtstrahl angerührt worden.“ So kündigt sich gleich zu Anfang ein Motiv an, das in diesem Leben immer wieder durchbrechen wird: jene unheimliche Beziehung zum „Démon“, zum Satanischen, über die Gide in wachen Augenblicken sehr offen zu sprechen wußte.

Zunächst aber erhellt sich das düstere Bild allmählich. Wir erfahren, wie der Knabe zu jenem Staunen vor allen Formen des Lebens erwacht, das auch den reifen Mann nicht verlassen sollte und sich zunächst den Wundern der Flora und Fauna zuwendet; wir hören, wie er eine „zweite Wirklichkeit“ jenseits des alltäglichen Geschehens zu spüren meint und wie ihn das erste Schaudern vor dem Tode befällt. Dann tritt jene Gestalt in sein Leben, die ihn seither wie ein mahnender Engel begleiten sollte: seine fromme Kusine Emmanuele, die später seine Frau wurde und ihn — nach seinen Worten — „dem Widersacher streitig gemacht“ hat. Es entwickelt sich eine reine Neigung, von der er sagt, sie habe ihn „auf einmal Grund, Ziel und Anbetung seines Lebens“ entdecken lassen. In jener Zeit lernt er zuerst die Welt der Griechen kennen, liest die Ilias und die Orestie; vor allem aber vertieft er sich in die Bibel, führt ständig ein Neues Testament bei sich und wird durch seine Lektüre von einer Ekstase ergriffen, die mit seinem Gefühl für Emmanuele zusammenklingt und ihn Kunst und Religion in reiner Harmonie erscheinen läßt.

„Monatelang“, schreibt später der Fünfzigjährige, „verharrte ich in einer Art seraphischen Zustandes ... Es war Sommer ... Ich erhob mich, bevor es Tag wurde, und stürzte mich in das eisige Wasser ..., dann las ich, bevor

ich mich an die Arbeit begab, einige Verse der Heiligen Schrift, oder, genauer gesagt, ich las die Verse wieder, die ich am Abend zuvor angestrichen hatte, da sie mir geeignet erschienen waren, meine Meditation an diesem Tage zu nähren; sodann betete ich. Mein Gebet war wie eine spürbare Bewegung der Seele, um in Gott weiter vorzudringen, und diese Bewegung erneuerte ich Stunde um Stunde ... Um mich zu kasteien, schlief ich auf einem Brett; mitten in der Nacht stand ich auf und kniete wiederum nieder, aber nicht so sehr aus Kasteiung als aus freudiger Ungeduld. Ich glaubte wahrhaftig zuweilen den höchsten Gipfel des Glücks zu erreichen ..."

Wenn man sich fragt, weshalb dieser mystische Aufschwung nicht von Dauer war und nicht nur eine Reaktion, sondern einen entscheidenden Bruch im Gefolge hatte, so gibt es hierfür zunächst eine psychologische Erklärung: Der junge Gide führte damals ein Traumleben, hinter dem keine gefestigte Erfahrung stand und das nur der einen Seite seines Wesens entsprach, während die andere künstlich niedergehalten wurde. Das Mysterium der Inkarnation, das ein Claudel, ein Péguy ins Leben übertrugen, ist seiner gespaltenen Natur immer verschlossen geblieben. Er wußte nichts von der geheimnisvollen Verbindung, dem Aufeinanderangewiesensein von Leiblichem und Geistigem und vermochte daher auch die Glaubenswelt nicht sinnenhaft, mit dem ganzen Menschen zu erfassen. Er hat immer wieder betont, daß es ihm von Grund auf unmöglich gewesen sei, „den Geist mit den Sinnen zu mischen"; ebenso hat er niemals den ungeteilten Eros erfahren, sondern glaubte zu sehen, daß sich Liebe und Verlangen gegenseitig behinderten. In diesem Widerstreit stand der junge Autor der *„Cahiers d'André Walter"* — des Frühwerks, in dem jene Periode ihren Niederschlag fand — noch ganz auf der Seite des Geistes, in puritanischer Abwehr gegen den Ansturm der Sinne. Er hielt damals das „Leben des Gedankens" für das allein Wirkliche und wurde darin durch das faszinierende Vorbild Mallarmés bestärkt, in dessen Bannkreis der Zwanzigjährige geriet. Aber der Symbolismus Mallarmés und seiner Jünger, die der „Zufälligkeit" und der „prismatischen Vielfalt der Wirklichkeit" den Rücken kehrten und einer ästhetischen Verinnerlichung zustrebten, vermochte den Lebenshungrigen nicht auf die Dauer zu fesseln. So kam es schließlich zu einem Ausbruch aus der Traumwelt, der zugleich eine leidenschaftliche Absage an die puritanische Vergangenheit in sich schloß. Das Signal hierfür bedeutete die Reise, die er im Oktober 1893 nach Algier unternahm. In *„Si le grain ne meurt ..."* hat er es deutlich ausgesprochen, welche Entscheidung mit diesem Lichten des Ankers verbunden war:

„Bisher hatte ich die Moral Christi oder doch jedenfalls einen gewissen Puritanismus bejaht, von dem man mich gelehrt hatte, daß er die Moral Christi darstelle ... Aber ich gelangte damals dazu, daran zu zweifeln, ob Gott selber einen solchen Zwang verlangte ..., ob ich in diesem Kampfe, in dem ich mich aufspaltete, dem Anderen vernünftigerweise unrecht geben sollte. Ich ahnte schließlich, daß sich dieser zwiespältige Dualismus in einer Harmonie auflösen könne ... Als ich mich im Oktober 1893 nach Algier einschiffte, war es ... dieses goldene Vlies, dem mein Verlangen entgegendrängte."

Nimmt man zu jenen Worten noch das Eingeständnis hinzu, offenbar habe ein wichtiger Akteur, den er erst sehr viel später habe identifizieren können, nämlich der Teufel, in dem Drama mitgewirkt, so erhält man eine Ahnung von dem Verhängnis, das fortan dieses Leben bestimmen sollte. Man mag für das Aufbegehren des jungen Hugenotten, für seinen Wunsch, den inneren Zwiespalt zu beenden, seinen Drang, sich dem konkreten Leben hinzugeben, noch soviel Verständnis aufbringen — es bleibt doch bestehen, daß er damals die dem Menschen verliehene Freiheit der Wahl zu einer Entscheidung gegen Gott mißbraucht hat. Denn der pantheistische Rausch, die allen Erscheinungen des Lebens zugewandte Inbrunst, die über ihn kommen, als er auf jener Afrikareise nach schwerer Krankheit wieder zum Leben erwacht und die in den lyrischen Bekenntnissen der *„Nourritures terrestres"* ihren Niederschlag finden — all das darf doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gide die ersehnte Harmonie nicht erreichte, sondern sich mit der gleichen Ausschließlichkeit, mit der sich der Autor der *„Cahiers d'André Walter"* in sein geistiges Reich zurückgezogen hatte, einer Sinnesfreude hingab, der jeder Bezug auf eine höhere Wirklichkeit fehlte und die sich überdies über die göttliche Norm hinwegsetzte: Die Offenheit, mit der er in *„Si le grain ne meurt . . ."* von seinen gleichgeschlechtlichen Ausschweifungen berichtet, läßt hieran keinen Zweifel bestehen. In Wahrheit hatte er den Puritanismus nicht überwunden, sondern ihn nur in sein Gegenteil verkehrt. Der 1902 erschienene *„Immoraliste"*, der — wie schon die *„Nourritures terrestres"* — den zumindest indirekten Einfluß Nietzsches erkennen läßt, macht das besonders deutlich. „Nathanael, ich glaube nicht mehr an die Sünde", hatte das Eingeständnis der *„Nourritures"* gelautet; der *„Immoraliste"* zeigt mit rückhaltloser Offenheit die invertierte Moral eines Menschen, der die reine Ichbezogenheit zu rechtfertigen sucht und die Lusterfüllung als Pflicht gegen sich selbst begreift.

Beide Bücher enden freilich nicht mit einem Glaubensbekenntnis, sondern mit einem Ausschauhalten nach neuen Positionen. „Nathanael wirf mein Buch fort . . . Ich ziehe weiter. Ich achte mich stets nur in dem, was ich noch tun könnte . . .", heißt es am Ausgang der *„Nourritures"*. Und der *„Immoraliste"* schließt mit dem Notruf: „Entreißt mich der Gegenwart und gebt mir eine Daseinsberechtigung. Ich vermag eine solche nicht mehr zu finden. Ich habe mich befreit, das ist möglich; aber was hilft das? Ich leide unter dieser Freiheit, die sich nicht verwenden läßt . . ." Solche Worte scheinen von innerer Unruhe zu zeugen, mochten sie sich auch in den ständigen Dialog einfügen, den Gide nunmehr mit sich selber führte und durch den er ohne wirkliche Entsagung alle Möglichkeiten seines Wesens und seines Künstlertums zu entfalten suchte. Es ist dieses Hin- und Herschwingen des Pendels, das seinem Werk in den kommenden Jahrzehnten das Gepräge gibt. So steht dem jubilierenden Überschwang der *„Nourritures terrestres"*, in denen das Sündenbewußtsein für immer verscheucht zu sein scheint, die düstere Tragödie des Königs Saul gegenüber, den seine Dämonen in den

Untergang geleiten; so folgt wenige Jahre nach dem *„Immoraliste"* die *„Porte étroite"*, in der die Geschichte Alissas erzählt wird, einer frommen Protestantin, zu der Gides Frau Emmanuela offenbar wesentliche Züge beisteuerte. Während der Michel des *„Immoraliste"* nur seinen Trieben folgt, sucht Alissa ihre Selbstverwirklichung in der Entsagung und bringt in völlig freiem Entschluß, lediglich aus dem Bedürfnis nach Vervollkommnung heraus, ihr irdisches Glück zum Opfer, ohne einen diesseitigen oder jenseitigen Lohn zu erwarten. Zwischen diesen beiden antithetischen Werken aber liegt die kleine Erzählung *„Die Rückkehr des Verlorenen Sohnes"*, von der Gide einmal bemerkte, er habe darin „die Hemmungen und Aufschwünge seines Geistes in Dialogform zu bringen gesucht", und von der wir wissen, daß sie aus seiner Auseinandersetzung mit C l a u d e l hervorgegangen ist.

Daß sich in jenen Jahren — ein regerer Briefwechsel setzt im Jahre 1903 ein — eine Beziehung zu Claudel anspinnen konnte, erklärt sich nicht nur aus der Bereitschaft Gides, sich dem Gegensätzlichen zu öffnen; er fühlte sich mit dem Altersgenossen auch durch ein gemeinsames Generationsgefühl verbunden, das ihn etwa Claudels *„Ode an die Musen"*, in der dieser die Überwindung der deterministischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und die „heilige Nacht der Unwissenheit" feierte, als „Erschütterung seines ganzen Wesens" empfinden ließ. Vor allem kannte er aber damals trotz der Bejahung seines „Schaukelzustandes" Augenblicke der Verzagtheit, in denen er sich ohne Halt und Richtung fühlte und sich widerwillig darüber klar wurde, daß seine Vernunft „die Moral zugleich verdamme und herbeirufe". So regte sich in ihm der Wunsch, „sich irgendeinem Glauben anzuschließen, sich irgendeiner Disziplin zu unterwerfen, um daraus Kraft gegen sich selbst zu schöpfen." Diese innere Unruhe war denn auch der Grund, daß er sich durch die Konversionsbemühungen des „Eisenhammers", wie er Claudel einmal nannte, zugleich angezogen und abgestoßen fühlte. Seine Erzählung *„Le Retour de l'Enfant Prodigue"* schildert diese zwiespältigen Empfindungen, den Widerstreit, der sich im Verlorenen Sohne zwischen dem Wunsch nach Geborgenheit und dem Drang in die Ferne, zwischen Reue und Auflehnung abspielt. Gides „Enfant Prodigue" kehrt zwar ins Elternhaus zurück, aber mit dem Herzen bleibt er nicht dort. Denn am Schluß bekennt er, er habe sich nur irgendwo anklammern wollen, da er an allem, auch an sich selber gezweifelt habe: „Der Frieden (confort), den mir dieser Herr verhieß, führte mich in Versuchung ... ja, ich spüre es jetzt deutlich; ich habe versagt." Und so gilt sein letztes Wort dem jüngeren Bruder, der gleichfalls den Vater verlassen will: „... So küsse mich nun, mein junger Bruder! Du nimmst alle meine Hoffnungen mit dir. Sei stark; vergiß uns, vergiß mich! Möchtest du nicht mehr zurückkehren! ..."

Dieses Bekenntnis zur Flucht ist für Gide überaus kennzeichnend. „Was habe ich anderes getan, als mich stets zu versagen?" bemerkt der Siebzigjährige in einem Gespräch mit François Mauriac (*„La Table Ronde"* Nr. 40 S. 51) und trifft damit den gleichen entscheidenden Punkt. Dieses ständige

Sich-Entziehen läßt sich bei ihm bis in die künstlerische Sphäre hinein verfolgen. So hat Charles Du Bos am Beispiel der kleinen Erzählung *„La symphonie pastorale"* sehr fein dargetan, wie Gide im Augenblick, „da es die Garben zu binden gilt", den Leser seinem Schicksal überläßt, da er gewissermaßen befürchtet, er könnte durch längeres Verweilen andere noch unerforschte Möglichkeiten versäumen. Es ist die gleiche Rastlosigkeit, die Eduard, das Abbild des Autors, in den *„Faux-Monnayeurs"* sagen läßt: „Nichts kann verschiedener von mir sein als ich selbst. Nur in der Einsamkeit erscheint mir gelegentlich der Urgrund, erreiche ich manchmal einen gewissen Zusammenhang der Grundbestandteile. Aber dann habe ich auch gleich die Empfindung, daß mein Leben sich verlangsame, stillstehe, daß ich geradezu aufhöre zu sein ... Nie fühle ich mich intensiver leben, als wenn ich mir selber entschlüpfe, um irgend jemand zu werden."

Die Absage an die Kontemplation, die in diesen Worten liegt, erklärt weitgehend, weshalb sich in diesem glänzenden Geist das religiöse Leben, zu dem er zunächst wie wenig andere bestimmt schien, nicht zu entfalten vermochte. Seine ewige „Flucht" hat aber noch eine andere Seite: So wagemutig seine Entdeckungsfahrten mit ihrer Verachtung des geistigen Komforts zunächst anmuten mögen, es war doch im Grunde nicht innerer Reichtum und Mut, aus dem dieses immer wieder beginnende Spiel hervorging, sondern Mangel und Angst: der Mangel einer gespaltenen Natur, der die Ganzheit der Welt verschlossen blieb, und die Angst des „Moi haïssable", des „hassenswerten Ichs" Pascals, das dieser ständige Wanderer niemals preiszugeben vermochte. So führte ihn denn auch seine Flucht trotz seines Bedürfnisses nach Sympathie, trotz seiner Bemühungen um „Entpersönlichung", um „Hineinschlüpfen" in den anderen niemals zum Nächsten, sondern immer wieder auf sich selbst zurück; der vorwiegend autobiographische Charakter seines Werkes ist hierfür nur ein Symptom. Und da er vor allem zurückscheute, was Kontinuität, Zusammenhang und Bindung („religio"), was Verzicht auf das ständige Infragestellen jedes zeitweilig erreichten Standpunkts und somit letztlich demütige Unterwerfung unter ein Absolutes bedeutet hätte, fügte sich seine Flucht in jene allgemeine Erscheinung unserer Zeit ein, die Max Picard so bildhaft als „Flucht vor Gott" geschildert hat.

Diese Abkehr Gides von Gott trat nun unter einem anderen Aspekt noch besonders hervor, der in seiner entscheidenden Auseinandersetzung mit Claudel zur Sprache kam.[1] Den Ausgangspunkt bildeten hierbei seine homosexuellen Neigungen, die er niemals in Abrede gestellt hat; zeigte er sich doch gerade in diesem Punkt als invertierter Moralist und suchte — vor allem in seinem Traktat *„Corydon"*, den er noch in seinem letzten Tagebuch als sein wichtigstes Werk bezeichnet hat — die Berechtigung der gleichgeschlechtlichen Liebe darzutun. Auch in seiner Gesellschaftsatire, den 1914 erschienenen *„Caves du Vatican"* klingt dieses Thema schon an, was Claudel zu einem entrüsteten Einspruch veranlaßte. Die beiden Standpunkte wurden

[1] Vgl. hierzu: „Claudel et Gide: Correspondance 1899—1926", Paris 1949, S. 216—234.

daraufhin in aller Schärfe herausgearbeitet: Während Claudel auf die natürliche Vernunft und die Offenbarung hinwies und dem Individuum das Recht absprach, Richter in eigener Sache zu sein, betrachtete es Gide als seine unabdingbare Pflicht, von diesem „Problem, das Gott in mein Fleisch eingeschrieben hat", Zeugnis abzulegen: „ . . . Die Heuchelei ist mir verhaßt, und ich weiß, daß es manche Leute gibt, die sie tötet . . . Wie könnte ich so feige sein, da mich Gott zu sprechen auffordert, und diese Frage in meinen Büchern unterdrücken? Es beruht nicht auf meiner Wahl, daß ich so bin, wie ich bin . . ." Trotz seiner Berufung auf Gott wird hier völlig deutlich, wie weit er von ihm entfernt war.

Gide redete vor allem deshalb eine so andere Sprache als Claudel, weil er von einem entgegengesetzten W a h r h e i t s b e g r i f f ausging. Nur so läßt es sich auch verstehen, daß er Jacques Maritain, der ihn aufsuchte, um ihn von der Veröffentlichung des *„Corydon"* abzubringen, entgegenhielt, die Katholiken liebten nicht die Wahrheit (Journal vom 21. Dezember 1923). Denn er vermochte nur s e i n e rein s u b j e k t i v e Wahrheit zu sehen; als „Richter in eigener Sache" war ihm daher ein Verzicht auf eine Offenlegung seiner subjektiven Empfindungen gleichbedeutend mit Heuchelei. Dabei beachtete er nicht oder wollte nicht beachten, daß er durch ebendiese ichbezogene Aufrichtigkeit die göttliche Norm und somit die absolute Wahrheit verletzte.

In dieser Auseinandersetzung mit Claudel zeigt sich mit besonderer Klarheit die Konstante im Spiel eines Geistes, der sich so sehr seiner „leidenschaftlichen Unentschiedenheit" rühmte: Durch alle Schwankungen hindurch hat er doch seit jenem Aufbruch nach Algier an der grundlegenden Entscheidung festgehalten, die damals zugunsten eines ganz auf sich selbst gestellten Humanismus ergangen war. Das machte die Stärke und die Schwäche seiner „strategischen Position" aus. Indem er mit einer Ausschließlichkeit, wie sie das heutige Europa kaum mehr kennt, seiner „persönlichen Wahrheit" nachlebte, wurde er zu dem unbestechlichen Kritiker, der durch das Forum der von ihm begründeten *„Nouvelle Revue Française"* jahrzehntelang die Funktion eines „arbiter litterarum" ausübte.

Aber sein Einfluß ging weit über den literarischen Bereich hinaus. Vor allem für eine Jugend, die der Glaubenswelt entfremdet war und die hergebrachte Ordnung nicht mehr als verbindlich ansah, fand er Parolen, die sie gerne hörte. In jenen Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg, in denen man noch nicht nach neuer Bindung, nach einem „Engagement" verlangte, hatte dieser bewegliche Individualismus, der zuweilen auch in christlichen Farben schillerte, etwas Bestechendes. Neben der Sinnesfreude der *„Nourritures terrestres"* und der Triebhaftigkeit des *„Immoraliste"* klangen auch heroische Motive an, die stark unter dem Einfluß Nietzsches und seiner Lehre vom Übermenschen standen: „Ich liebe nicht den Menschen, ich liebe, was ihn verzehrt", hieß es schon im *„Promethée mal enchainé"* (1899), und in den Dramen *„Le Roi Candaule"* und *„Philoctéte"* wurden heldenhafte

Naturen gezeigt, die nur den „Amor fati" als Gesetz anerkannten und jenes „dépassement", jenes Sich-selbst-übersteigen erstrebten, das Charles Du Bos zutreffend eine Pseudotranszendenz genannt hat, da hiermit nur eine Bewegung vom Menschen her gemeint war, keine Erhöhung durch Gnade, durch die Mitwirkung einer höheren Macht. Es gab aber auch bequemere Vorbilder, wie etwa den Dandy Lafcadio in den *„Caves du Vatican"*, der den entarteten Freiheitsbegriff Gides durch einen „acte gratuit", ein völlig unmotiviertes Verbrechen, demonstrierte und einen Menschen umbrachte, wie man eine Fliege an der Wand zerdrückt.

Damit deuten sich die Gefahren des Gideschen Wirkens an: Dieser Meister der Sprache, der vielleicht die subtilste und abgewogenste Prosa, die geschliffensten Dialoge seiner Zeit schrieb, übte bis an die Schwelle des zweiten Weltkrieges heran auf viele junge Menschen einen Einfluß aus, der sie zwar zu unnachsichtiger Selbstprüfung anhielt, zugleich aber durch die so geistreich propagierte Umkehr der Werte manchem verderblich geworden ist. Charles Du Bos hat das derart angerichtete Unheil treffend als eine „Inversion" gekennzeichnet, durch die nicht nur das Böse zum Guten, sondern — weit gefährlicher noch — das Gute zum Bösen verkehrt worden sei: „In den Augen vieler unserer Zeitgenossen stellte so das Gute die entscheidende Versuchung, die höchste Sünde dar, gegenüber denen es vor allem fest zu bleiben galt."

Einmal schien es freilich, als sollte es Gide gelingen, seinen magischen Kreis zu durchbrechen. In jenen Jahren des ersten Weltkrieges, in denen er gemeinsam mit Charles Du Bos in einem Hilfswerk für belgische Flüchtlinge arbeitete, schien er wieder zu jener Kontemplation zurückzufinden, der er seit seinen Jugendjahren ausgewichen war. Er las damals die Evangelien und notierte seine Meditationen in Tagebuchblättern, die er — in Anspielung an die Frage, die Jo 7, 52 an Nikodemus gestellt wird — *„Numquid et tu ...?"* nannte. Er hält darin eine mystische Zwiesprache mit Christus, die zuweilen an Pascals „Mysterium Jesu" erinnert und in der sich ergreifende Worte des Gebetes finden:

„O Herr, entferne alles aus meinem Herzen, was nicht der Liebe gehört. Es ist das Gottesbild, das wir in uns selber reinigen müssen. Herr, möchte doch mein Gebet, wie bei den sehr reinen Seelen, nur noch ein Widerschein sein, der zu Dir zurückkehrt, wenn Du Dich über mich neigst. Herr, unterbrich nicht Deine Gnade, damit ich nicht aufhöre, zu Dir zu beten ..."

Aber auch das bleibt nur ein Aufschwung, der nicht zur wirklichen Hingabe führt. Er hält doch an seinen Vorbehalten fest: „Wenn ich mich ... aus Liebe preisgeben soll, so möchte ich, daß die freiwillig eingegangene Bindung jederzeit widerruflich sei ..." Und auch die Spaltung seiner Natur vermag er nicht zu überwinden: „Verzeih, Herr! Ja, ich weiß, daß ich lüge. In Wahrheit liebe ich dieses Fleisch, das ich hasse, noch mehr als Dich ... Ich bitte Dich, mir zu helfen, aber ohne wirkliche Entsagung ..."

So siegt schließlich wiederum nicht das Christliche in ihm, sondern jenes andere, in dem er damals in ungewöhnlicher Hellsicht das Wirken des ewi-

gen Widersachers erkannte. Am 19. September 1916 notierte er in sein Tagebuch:

„Ich bin der Ertrinkende, der den Mut verliert und sich nur noch schwach zur Wehr setzt. Die drei Rufe haben den gleichen Klang: Es ist Zeit. Es ist höchste Zeit. Es ist zu spät ... Der große Fehler besteht darin, daß man sich vom Teufel ein romantisches Bild macht. Deshalb habe ich so lange gebraucht, um ihn zu erkennen ... Er ist ebenso verschieden wie der Mensch selber; mehr noch sogar; denn er fügt dessen Vielfalt etwas hinzu. Er ist mit mir klassisch geworden, als das nötig wurde, um mich zu fangen, und weil er wußte, daß ich nicht gerne ein gewisses glückliches Gleichgewicht mit dem Bösen identifizieren würde. Ich begriff nicht, daß sich ein gewisses Gleichgewicht zumindest eine Zeitlang im Ärgsten aufrechterhalten läßt. Ich sah all das für gut an, was geregelt war. Durch das Maß glaubte ich das Böse zu meistern; und durch eben dieses Maßhalten hat es von mir Besitz ergriffen."

Schonungsloser, als es mit diesen Worten geschieht, konnte das Geheimnis der klassizistischen Heiterkeit („sérénité"), die Gide in der letzten Periode seines Schaffens anstrebte, nicht aufgedeckt werden. Man vergleicht seinen Altersstil häufig mit Goethe, den er in der Tat zunehmend verehrte, doch gilt es hier entschiedene Vorbehalte zu machen. Zwar lassen sich gewisse Parallelen nicht abstreiten. Am nächsten kommt er wohl Goethe in seinen Reiseschilderungen — so in den Berichten über seine große Afrikareise, die ihn 1925/26 nach dem Kongo und zum Tschadsee führte; denn in seinen Naturbeobachtungen, der Betrachtung der Pflanzen und Tiere bewahrte er sich bis zuletzt jenes „Offenstehen und Angezogensein von den Wundern der Welt" (Hermann Hesse), das schon den Knaben auszeichnete. Es trifft auch zu, daß sein Individualismus, der in den früheren Werken stark durch Nietzsche beeinflußt war, später mehr durch Goethe geprägt wird. An die Stelle der absoluten Ichbezogenheit des *„Immoraliste"* tritt nunmehr eine „Verwirklichung des eigenen Wesens", die in den *„Faux-Monnayeurs"* (1925) noch ohne Ziel gesehen wird, die er dann aber im *„Ödipus"* (1931) und in dem als Vermächtnis gedachten *„Theseus"* (1946) mit dem „Glück der künftigen Menschheit" — freilich nicht mit ihrem „Heil", wie die Antithese des *„Ödipus"* ersehen läßt — in Verbindung bringt. Zugleich wächst sein Interesse an sozialen Problemen, was in den Dreißiger Jahren sogar zu einem zeitweisen Sympathisieren mit dem Kommunismus führt, bis sich sein Persönlichkeitsdrang und seine Ablehnung des „Engagement" auch dem Kollektivismus gegenüber behauptet. Mag man in alldem noch goethische Züge sehen, so trennt ihn doch von seinem großen Vorbild vor allem die furchtbare Dürre und rationalistische Trockenheit, die in den Schriften seiner letzten Jahre immer mehr überhandnimmt — eine Entwicklung, auf die vielleicht der Tod seiner Frau im Jahre 1938 nicht ohne Einfluß gewesen ist. Sie sei „der Zeuge seines Lebens" gewesen und habe ihn daran gehindert, „nachlässig" zu leben, schreibt er damals in sein Tagebuch (26. August 1938). Im gleichen Zusammenhang aber bemerkt er: „Wenn es mir nicht gelingt, meine Heiterkeit wiederzuerlangen, so hat meine Philosophie Schiffbruch erlitten" und stellt damit ein Programm auf, hinter dem eine verborgene Angst steht. Er wußte im Grunde, daß seine Quellen am Versiegen waren: In den Gesprächen aus dem Sommer 1939, die Claude Mauriac, der Sohn

François Mauriacs notierte („*Table Ronde*", 40, S. 55 ff.) klagt er immer wieder über seine innere Leere, die Sterilität des Alterns, das Nachlassen der Schöpferkraft: „Ich habe nichts mehr zu sagen ... Ich tue nur noch so, als ob ich lebte." Während der greise Goethe die Marienbader Elegie schreibt, die von seiner ewigen Jugend zeugt, und sich in den letzten Szenen des „Faust" dem Übernatürlichen öffnet, vermag Gide als letzte Weisheit seines Alters nur jene „*Herbstblätter*" (1948) zu bieten, die wahrhaft abgefallenem Laube gleichen und die absolute Glaubenslosigkeit verkünden: „Gott besteht nur mehr in der Sittlichkeit des Menschen. *Et eritis sicut dei.* (So möchte ich dieses alte Wort des Versuchers — der wie Gott nur in unserer Vorstellung existiert — verstehen und in diesem Angebot, das man uns als trügerisch hingestellt hat, eine Heilsmöglichkeit sehen.)"

Hatte er mit solch einem „Credo" die ersehnte olympische Heiterkeit erreicht? Die Gespräche seiner letzten Jahre sind in dieser Hinsicht vielleicht aufschlußreicher als seine Schriften. Hiernach hat es den Anschein, daß hinter einer lächelnden und liebenswürdigen Maske eine geheime Unruhe an ihm zehrte. War es Abgeklärtheit, aus der heraus er Julien Green in ihren letzten Unterhaltungen „mit dem Eifer des Christen, der den Ungläubigen überzeugen möchte", zum Zweifel zu bekehren suchte („*Table Ronde* 40, S. 34)? „Warum können Sie nicht einen Abstecher in Richtung des Satans unternehmen?" fragt er ihn einmal. Hier kommt etwas Luziferisches zum Vorschein, das auch François Mauriac an ihm wahrnahm. Aber dann brach er wieder plötzlich in Tränen aus, als ihm Claude Mauriac von der frommen Entsagung eines jungen Vikars vorlas.

In den „*Nourritures Terrestres*" hatte er sich gewünscht, nach der Ausschöpfung aller Lebensmöglichkeiten völlig „ohne Hoffnung" („dés-espéré") zu sterben. War es dieses wunschlose Versinken oder ein Abglanz christlicher Ergebung, der den Sterbenden ein letztes „C'est bien" zum Leben sagen ließ? Hier beginnt Gottes Geheimnis. Wir vermögen nur die Spuren nachzutasten, die dieses Leben in seinem Glanz und in seinem Elend hinterlassen hat. Alles andere bleibt menschlichen Blicken entzogen.

Ist christliche Existenzphilosophie möglich?

Von JOHANNES B. LOTZ S. J.

Die Möglichkeit einer christlichen Existenzphilosophie wird von vielen verneint. Tatsächlich ist der Existentialismus eines Sartre klar atheistisch und damit ausgesprochen antichristlich. Davon unterscheidet sich Jaspers zwar wesentlich, indem er Gott ausdrücklich in seine Existenzphilosophie einschließt; doch setzt auch er sich immer entschiedener vom Christentum ab. Was endlich Heidegger angeht, so scheint er vielen eher eine Art von neuer heidnischer Mythologie heraufzuführen als dem christlichen Gott die Wege zu bereiten.

Im Gegensatz dazu bejahen andere ebenso unentwegt die Möglichkeit einer christlichen Existenzphilosophie. Wurzelt doch das um die Existenz kreisende philosophische Bemühen in etwa schon bei Pascal, vor allem aber bei Kierkegaard zweifellos im Christentum. Außerdem hat Marcel, unbeeinflußt von Kierkegaard, eine ursprünglich und wesentlich christliche Existenzphilosophie schon lange vor Sartre entwickelt.

Beide Parteien begründen ihre Stellungnahme durch den Hinweis auf das Grundanliegen der Existenzphilosophie. Die einen behaupten, dieses Grundanliegen erfülle sich echt nur in der nicht-christlichen, ja atheistischen Existenzphilosophie. Die andern hingegen meinen, dieses selbe Grundanliegen erfülle sich auch und sogar am reinsten in der christlichen Existenzphilosophie.

Entsprechend sehen die einen in Pascal, Kierkegaard und Marcel eine durch das Christentum an ihrer folgerichtigen Ausbildung gehinderte Existenzphilosophie; die andern jedoch finden bei diesen dreien gerade die durch ihre Nähe zum Christentum zu ihrem eigentlichen Wesen geläuterte Existenzphilosophie. Folgerichtig können für die einen Pascal, Kierkegaard und Marcel nur deshalb Existenzphilosophen sein, weil sie irgendwie keine ungebrochenen Christen sind. Für die andern hingegen sind sie einzig durch ihr Christentum imstande, das existenzphilosophische Fragen in seinem letzten Ernst zu vollziehen und die diesem Ansatz innewohnenden Gefahren zu überwinden.

Ein Urteil über die beiden gegensätzlichen Ansichten können wir uns nur bilden, wenn wir das Grundanliegen der Existenzphilosophie schärfer ins Auge fassen. Kurz gesagt, geht es ihr um die Rettung des Menschen. Dieser bedarf der Rettung, weil er bedroht ist. Die aus mehreren Quellen fließende Vermassung ist daran, die Substanz des Menschen aufzulösen, ihn sich selbst zu entfremden, ihm vor allem seine personale Freiheit zu rauben. Dabei lebt nicht mehr er selbst, sondern er „wird" von der Diktatur der Masse „gelebt"; nicht er selbst verfügt über sich, sondern es ist immer schon von andern Mächten über ihn verfügt. So wird er zum seelenlosen Schemen, zum

antlitzlosen Atom, verliert er in steigendem Maße all das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht.

Dieser zerstörerischen Verirrung stellt die Existenzphilosophie ihre Sicht des Menschen als „Existenz" entgegen. Er — und zwar er allein — heißt Existenz, insofern er aus eigener Entscheidung über sich selbst verfügt, insofern er aus der Tiefe seiner Freiheit sein Leben gestaltet. Er wächst nicht mit naturhafter Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit wie die Pflanze und das Tier, sondern kommt einzig durch die freie Wahl, mit der er sich für sein Wesen entscheidet und in seinem Wesen ergreift, zur Verwirklichung seiner selbst.

Mit dem Menschen als Existenz ist wesenhaft und deshalb untrennbar die „Transzendenz" verknüpft. Nur dann kann der Mensch zum bloßen Atom in der Masse herabgedrückt werden, wenn er aus allen Bindungen an etwas Überweltliches oder Göttliches herausgerissen wird. Im Gegensatz dazu führt ihn der Vollzug der freien Entscheidung über die Welt hinaus und in den Raum des Göttlichen hinein. Nach Kierkegaard erfährt der Mensch, indem er sich selbst durch seine freie Tat ergreift oder setzt, daß er immer schon von einem andern, nämlich von Gott, gesetzt ist.

Der Zusammenhang zwischen Existenz oder Freiheit und Transzendenz muß noch ein wenig erläutert werden. Weil der Mensch sich einzig in der immer neu zu vollziehenden oder je und je geschehenden Entscheidung seiner Freiheit verwirklichen kann, ist er in den Ablauf dieses je und je von ihm vollzogenen Geschehens oder in die Geschichte hineingestellt; er ist ein geschichtliches Wesen. Geschichtlichkeit aber besagt Endlichkeit; denn sie beschränkt den Menschen auf die jeweilige Situation, so daß er eine nach der andern bestehen muß, nie aber in allen zugleich gegenwärtig sein kann. Schließlich sind Geschichtlichkeit und Endlichkeit dasselbe wie die Welt, womit der Mensch als ein notwendig in der Welt sich entfaltendes, als ein welthaftes oder innerweltliches Wesen erscheint.

Hieraus ergeben sich zwei Möglichkeiten. Entweder treibt der Mensch als ein nur-welthaftes Etwas dahin, das sich dann an die innerweltlichen Dinge, an die einzelnen Zeitpunkte und die jeweiligen Ereignisse verliert, das von alldem beherrscht wird und nicht mehr aus seiner eigenen Entscheidung lebt. Oder er versteht sich wirklich als geschichtliches, als endliches oder situationsgebundenes, als welthaftes Wesen, was mit dem Hinausschreiten über das Einzelne und dem Gewinnen eines alles umfassenden Horizontes oder Raumes gleichbedeutend ist. Dieser Raum öffnet sich zunächst als das Andere zu allem innerweltlich Seienden, als das Nicht-seiende oder Nichts. Darin verbirgt sich das allem Seienden zugrundeliegende und es tragende Sein, das irgendwie als das Grenzenlose und Unbedingte erscheint. Von hier aus führt schließlich der Weg zu dem Absoluten - schlechthin oder zu Gott. Der Mensch kann einzig dadurch mehr als ein bloß punktuelles, augenblickhaftes Seiendes, ein wirklicher Mensch sein, daß er dem inner-

weltlich Seienden immer schon im Raume des letztlich überweltlichen Seins begegnet.

Im Lichte dieses Grundanliegens der Existenzphilosophie läßt sich verstehen, wie es zu deren nicht-christlicher Gestalt kommt. Zunächst sieht sie den Menschen in seiner Bedrohung oder in der Krise. Hieraus erwachsen existenzphilosophische Richtungen, die hinter der Bedrohung keine Geborgenheit und hinter der Krise keine Heilung mehr finden. Damit aber stehen wir vor dem Menschen der Verlassenheit, der ausweglos dem sinnlosen Chaos überantwortet ist. Für ihn kommt es nach Sartre letztlich auf dasselbe heraus, „ob man sich im stillen betrinkt oder ob man Führer von Völkern ist". — Nicht so weit gehen andere, die behaupten, der Mensch könne sich einzig in der Bedrohung oder Krise zur Fülle seiner selbst erheben, während er sonst unausweichlich im leeren Alltag versinke. Auch das ist eine Übersteigerung des Krisencharakters des Daseins.

Zum Überwinden der Bedrohung verweist die Existenzphilosophie den Menschen auf seine Freiheit. Hier setzt eine einseitige Verzerrung ein, wenn man, wiederum mit Sartre, die Freiheit schrankenlos und die Existenz völlig bestimmungslos sein läßt. Dann wird die gesamte Wesens- und Wertordnung erst von der Freiheit gesetzt, was, anders gesagt, darauf hinausläuft, daß die Wesens- und Wertordnung von der Freiheit verschlungen wird. Infolgedessen ist der Mensch nur das, was er aus sich macht. Besonders verschwindet jede vorgegebene, vom Menschen unabhängige Wahrheit, sie wird in eine bloße Setzung der Freiheit oder des Menschen selbst verkehrt und damit hoffnungslos relativiert. Auch die Wahrheit wird also in die Freiheit aufgelöst.

Richtig verstanden, führen die Krise und die Freiheit den Menschen in die Transzendenz hinein. Hier droht ein dritter mit den beiden andern zusammenhängender Irrgang. Zwar gehört es zum Wesen jeder Existenzphilosophie, den Menschen nicht im innerweltlichen Betrieb versinken zu lassen. Doch die Macht, die ihn darüber erhebt und stets die Ganzheit des Daseins offenhält, ist manchmal nur das Nichts im Sinne der absoluten Leere, was mit Nihilismus gleichbedeutend ist. Sartre steht auf diesem Standpunkt. — Nach andern leuchtet gewiß durch den Schleier des Nichts das Sein hindurch. Dieses scheint aber selbst geschichtlich und endlich zu sein, und sein Verhältnis zu Gott bleibt, wenigstens vorläufig, ungeklärt. So denkt heute wohl Heidegger. — Wieder andere finden vom Sein den Weg zu Gott. Ihre Gottesbegegnung krankt jedoch immer an einer letzten Zweideutigkeit, weil Sein und Wahrheit im Vollzug der Freiheit unterzugehen drohen, weil deshalb die Gefahr besteht, daß Gott zu einer Höchststeigerung des Menschen selbst herabsinkt. An diesem Punkt dürfte Jaspers stehen.

Unsere Andeutungen zeigen zur Genüge, wie das Grundanliegen der Existenzphilosophie zu deren nicht-, ja anti-christlicher Ausgestaltung führen konnte. Daß auf diesem Wege eine echte Rettung des Menschen nicht mög-

lich ist, bedarf keiner langen Erklärung. Wird er dem Nichts ausgeliefert oder bleibt wenigstens sein Gottesverhältnis ungeklärt, so droht er trotz allem in der Welt, im innerweltlichen Betrieb zu versinken und dadurch gerade jenen Vollgebrauch seiner Freiheit zu verlieren, auf den für die Existenzphilosophie alles ankommt. Umgekehrt bringt die übersteigerte, alles verschlingende Freiheit die Verdunkelung der Transzendenz und schließlich den Nihilismus mit sich, weil sie außer sich keine Wirklichkeit, auch nicht diejenige Gottes, bestehen läßt. Ganz aber auf sich selbst zurückgeworfen, wird die Freiheit in ihrem letzten Sinn und damit in ihrer ganzen Bedeutsamkeit selbst in Frage gestellt. — Aus allem ergibt sich, daß die Existenzphilosophie in ihrer nicht-christlichen Gestalt sich selbst den Boden entzieht und so sich selbst aufhebt, indem sie ihr Grundanliegen verrät.

Von demselben Grundanliegen her kann man aber auch zeigen, daß dieses nicht nur nicht notwendig zu einer anti-christlichen, ja atheistischen Existenzphilosophie treibt, daß es vielmehr kraft seines innersten Wesens zu einer christlichen Existenzphilosophie hinführt und darin allein seine wahre Erfüllung finden kann.

Zunächst stößt die zur Krise gesteigerte Bedrohung den Menschen keineswegs notwendig in ausweglose Verzweiflung. Zwar zerbricht die bis zu ihrer letzten Tiefe erfahrene Krise alle innerweltlichen Hoffnungen, wenigstens insoweit als sie der Mensch zu etwas endgültig Tragendem machen möchte. Gerade darin aber kann und wird auch oft eine ganz andersartige, innerweltlich nicht zu fassende Hoffnung aufleuchten, die erst die letztlich ausreichende Rettung zu bieten vermag. Jaspers hat die Krisenstellen des Daseins in seinen Grenzsituationen umrissen. Wenn das Leid und der Tod, der Kampf und die Schuld den Menschen überfallen, wird ihm aller innerweltliche Halt entzogen, droht ihn die Verzweiflung zu verschlingen, fängt ihn aber zugleich das eigentlich Tragende auf. Am deutlichsten hat Marcel die Hoffnung entwickelt, die dann den Menschen zu tragen beginnt. Sie ist die Frucht, die in der Krise angelegt ist. Deshalb heißt, die Krise zu Ende erfahren, in die Hoffnung eingehen; wer also nicht zur Hoffnung kommt, hat die Krise in ihrem eigentlichen Sinne verfehlt.

Zweitens besagt der Aufruf des Menschen zum Leben aus seiner Freiheit keineswegs notwendig die Auflösung von allem in eben dieser Freiheit. Vielmehr liegt in der Behauptung, alles sei lediglich eine Setzung der menschlichen Freiheit, letztlich ein klarer Widerspruch, was bedeutet, daß diese Behauptung unsinnig und völlig unhaltbar ist. Wenigstens ist nämlich die Freiheit sich selbst vorgegeben, sie hat nicht sich selbst hervorgebracht, was auch Sartre zugibt. Damit gehen Wesen und Wert der Freiheit selbst, worin das Wesen des Menschen, ja schließlich eine ganze Metaphysik eingeschlossen ist, jeder menschlichen Freiheitstat voraus; deshalb ist die gesamte Wesens- und Wertordnung nicht erst eine Setzung der Freiheit. Ebenso verhält es sich mit der Wahrheit; wenigstens die eine Wahrheit, daß sich die

menschliche Freiheit als gegeben vorfindet, entstammt nicht einer irrationalen Entscheidung dieser selben Freiheit, sondern geht ihr voraus. — Von diesem Ansatzpunkt her zeigt sich, daß die menschliche Freiheit nicht den Sinn hat, Sein, Wert und Wahrheit erstmalig hervorzubringen; vielmehr findet sie Sein, Wert und Wahrheit vor, nimmt sie in sich auf und lebt von ihnen. Wer also die menschliche Freiheit zu Ende erfährt, muß zu der ihr zugrundeliegenden Seins-, Wert- und Wahrheitsordnung vordringen; sonst hat er das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit verfehlt.

Drittens muß das Letzte, Transzendente, in dem der Mensch wurzelt, keineswegs notwendig als bloßes Nichts oder als bloßes Sein verstanden werden. Vielmehr enthüllt sich in der Verhüllung des Nichts das Sein, wie Heidegger entwickelt. Obwohl dieses Sein zunächst als innerweltlich-geschichtliches erscheint, so verweist es doch letztlich auf seinen überweltlich-übergeschichtlichen Grund, dessen innerstes Geheimnis bei Jaspers als Gott erscheint. Gott aber muß nicht in das Zwielicht gehüllt bleiben, das ihn noch bei Jaspers umgibt, sondern verlangt, in die klare Eindeutigkeit zu treten, die sich bei Marcel entfaltet. Wer also das Nichts zu Ende erfährt, steht vor Gott; sonst hat er das Nichts in seinem Eigentlichsten verfehlt.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß die Existenzphilosophie von ihrem Grundanliegen her in ihre christliche Gestalt hineindrängt und sich einzig in dieser ganz erfüllt. Darum ist die christliche Existenzphilosophie nicht ihrem eigentlichen Wesen entfremdete, sondern erst ganz in ihrem Wesen vollendete Existenzphilosophie. Hierbei zeigt sich zugleich, daß die Existenzphilosophie nicht einen Widerspruch mit der überlieferten Seinsphilosophie bildet, sondern in die Synthese mit dieser ganz von selbst hineinwächst, wie auch die Seinsphilosophie der Ergänzung durch die Existenzphilosophie bedarf.

Schlagen wir zum Schluß die Brücke zwischen unseren Darlegungen und der päpstlichen Enzyklika „Humani Generis“ vom 12. August 1950. Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß dieses Rundschreiben mit Recht den nichtchristlichen Existentialismus verurteilt. Zugleich bietet das Gesagte Anhaltspunkte für die Erfüllung der von demselben Rundschreiben gestellten Aufgabe, die in den Irrtümern enthaltene Wahrheit herauszuarbeiten und so manche Bereiche in der überlieferten Philosophie zu neuer Entfaltung zu bringen.

Sizilien

Ein Schnittpunkt alter Kulturen

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Vor mir liegt ein Heft der halbjährlichen Veröffentlichungen der Literarischen und Philosophischen Fakultät an der Universität zu Catania. Es trägt den gleichen Titel, der über dem Universitätsbau selber zu lesen ist: Siculorum Gymnasium.[1]

Catania, am Ufer des Jonischen Meeres gelegen, ist eine der alten Pflanzstätten und Siedlungen der Griechen auf Sizilien. Hinter ihr wuchtet das Ätnamassiv in den Äther hinein. Der Vulkan trägt auch an lichtblauen hellen Tagen oft eine Dunst- und Wolkenkrone, und nachts zeichnet sich der Widerschein des feurigen Kraters als düstere Röte am schwarzblauen Himmel ab. Am gleichen Strand der Jonischen See liegen Taormina und Syrakus, Namen, die für die Reisenden des Nordens eine ganze Symphonie von Eindrücken, Erinnerungen oder Wünschen und Sehnsüchten zum Klingen bringen.

„Siculorum Gymnasium", in dieser Aufschrift wird auch die Eigenart sizilischer Kultur, Geschichte und Wissenschaft in zwei ihrer bedeutendsten Bestandteile ausgedrückt: dem Hellenischen und Lateinischen. Auch für unser deutsches Geistesleben sind dies bestimmende Werte, aber dort unten, im antiken Großgriechenland und auf Sizilien lebten sie in der quellenden Fülle ursprünglicher, konkreter Existenz. Was davon noch gegenwärtig wirkende Kraft ist, ist längst europäischer Gemeinbesitz geworden, aber trotzdem ist es ein Erlebnis, die geschichtlichen Ursprungsstätten dieser Kräfte unmittelbar in sich aufzunehmen und an den Überresten versunkener Größe das Ganze zum Leben schaubarer und greifbarer Bilder zu erwecken. Die Geschichte Siziliens ist indes nicht nur in der griechisch-römischen Antike ereignis- und ertragreich gewesen. Sie blieb es durch die ersten christlichen Jahrhunderte, durchs Mittelalter und bis in die Neuzeit herein. Die normannische Hofburg zu Palermo, die Kathedralen im sarazenisch-byzantinisch-normannischen Stil und die Festen der Hohenstaufen gehören ebenso zum Schatze baulicher Kleinodien des Königreichs beider Sizilien wie die griechischen Tempel und Theater.

I

Das Heft enthält bedeutende Abhandlungen. So eine über mittelalterliche religiöse Gemälde, besonders eines anonymen Meisters, dem der Verfasser, Stefano Bottari, den Namen „Maestro di S. Martino" gibt, nach einer Malerei dieses Ungenannten in dem uralten Kirchlein St. Martins zu Syrakus. Die

[1] Siculorum Gymnasium, Rassegna semestrale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Catania, Juli/Dezember 1949 (200 Seiten).

beigefügten Abbildungen sind hervorragend. Es folgt eine Untersuchung von Gina Fasoli über sizilianische Chroniken aus dem Mittelalter und zwar der Zeit, da die Insel mit Süditalien das Königreich beider Sizilien bildete, und darüber hinaus bis zum Regierungsantritt Ferdinands I. von Aragon.

Als Eigentümlichkeit dieser Chroniken bemerkt Fasoli (S. 239), daß ihre Verfasser mehr dem jeweiligen Hofe als dem Volke verbunden gewesen seien. Aber nicht nur die Chronisten und ihre geschichtlichen Berichte trifft dieser Vorwurf, sondern auch die Träger und Schöpfer dieser Geschichte: „Es ist festgestellt und im allgemeinen anerkannt worden, daß die normannisch-schwäbische Geschichte sich außerhalb der eigentlichen Geschichte Süditaliens und Siziliens vollzog. Es war eine Geschichte von Fremden, verschieden von der, die im Geiste und im Herzen der Einheimischen heranreifte. Dasselbe könnte man wiederholen für die Regierungszeit der Anjou und der Aragonier. Auch sie bedeutete die Herrschaft einer Oberschicht nichtsizilianischen Ursprungs ... Sizilien und sein Volk aber, als geistige Wirklichkeit verstanden, haben durch Jahrhunderte keinen Weg gefunden, in erzählenden oder anderen Dokumenten auszudrücken, was sie quälte und ihre Annahme oder Ablehnung der fremden Herrscher kundzutun." Was hier Fasoli für das Mittelalter sagt, würden andere auf anderthalb Jahrtausende vor den Normannen und auf Jahrhunderte nach den Aragoniern ausdehnen: nämlich, daß die politischen und geistigen Geschicke der Insel nicht in erster Linie von ihren Ureinwohnern bestimmt worden sind.

Sizilien liegt am Kreuzpunkt dreier Erdteile und ist an Ausdehnung und Volkszahl nicht stark und groß genug, um sich den politischen und kulturellen Strömungen gegenüber, die von ihnen ausgehen, einen unabhängigen Eigenstand zu bewahren. Karthager, Griechen und Byzantiner, Sarazenen und Normannen haben dieses gesegnete Eiland als fremde Eroberer mit dem Schwert in der Faust betreten. Auch die staufischen Herrscher haben als Erben der Normannenkrone dort gekämpft. Und die Römer? Sie als Volksgenossen der alten Sikuler und Sikaner oder als erwünschte Befreier der Insel zu betrachten, wäre ein arger Anachronismus. Sie haben sich auch keineswegs als solche, sondern als fremde Gewalthaber in einem eroberten Lande gefühlt und tragen neben den Karthagern die Schuld am Untergang der alten griechischen Kultur.[2] Die neuen Kulturansätze im Schatten der Pax Romana brauchten in dem unterworfenen Lande Zeit, bis sie Früchte trugen.

Der Krieg fremder Mächte auf dem Boden Siziliens im Mittelalter ist nur eine Fortsetzung eines Jahrtausende alten Geschickes. Die Insel wurde stets eine Beute desjenigen, der im Augenblick am stärksten war. Sie und ihre Bewohner haben Unsägliches gelitten; indes sind diese Leiden, Plünderungen und Zerstörungen nur eine Seite des wechselvollen Geschehens und für

[2] Vgl. zur Tragödie der sizilischen Kultur unter den punischen und römischen Kriegen Ferdinand Gregorovius, Wanderjahre in Italien. Dresden 1925, Verlag Wolfgang Jeß, S. 1046 ff.; 1106.

uns Heutige nur wie die dunklen Zypressen auf dem Grunde einer südlichen Landschaft mit rinnendem Sonnenglanz, mattglänzenden Marmorstümpfen antiker Tempel, dem farbenfrohen Geheimnis uralter Kirchen und dem lebensvollen Treiben eines Volkes, das — ohne die Vergangenheit zu vergessen — an Gegenwart und Zukunft denkt. Es sieht auch sein politisches und kulturelles Dasein nicht mehr aufgesplittert in die Gegensätze zwischen Griechen und Sikulern (Sikanern), Puniern, Römern und Hellenen, später zwischen Arabern, Normannen und Siziliern. All diese in der Geschichte hart aufeinander prallenden Blut- und Geistesströme sind längst ineinandergeflossen und haben das Wesen und die Art des heutigen popolo di Sicilia geformt. Und jedes Zeitalter hat zu der uns heute so fesselnden Eigenart dieses Eilandes beigetragen. Freilich nicht alle in gleichem Maße.

Was die baulichen Leistungen angeht, unterscheidet Gregorovius zwei Hochkulturen: die erste unter den antiken Griechen, die zweite unter den Normannen.[3] Die Ansicht Fasolis von der Fremdheit, estraneità, des Normannengeschlechtes wird ergänzt werden müssen durch eine andere, daß es eben die Normannen (und später die Staufer) waren, die Sizilien aus dem griechisch-byzantinisch-arabischen Kulturkreis ausgeklammert und mit dem lateinischen Abendland fest verbunden haben, zu dem die Bande seit dem Niedergang Westroms sehr lose geworden waren. Das heißt nicht, daß diese Herrscher für die Größe und Überlegenheit der byzantinisch-sarazenischen Kultur, die sie vorfanden, keinen Sinn gehabt hätten — nein, sie übernahmen vieles von ihr, aber sie verstärkten den Einfluß des Lateinertums.

Als Musterbeispiel einer neuen Kultursynthese unter den Normannen bezeichnet Gregorovius den Dom zu Monreale. Die Bauweise dieses berühmten Domes „ist das Muster des normannisch-sizilischen Kirchenstils überhaupt. Sie setzte sich aus dreifachen Bestandteilen zusammen, sie ist byzantinisch-griechisch, lateinisch und arabisch."[4] Mag Gregorovius die architektonischen Schöpfungen der „Zwischenzeiten" und der späteren Jahrhunderte auch unterschätzt haben, eines ist sicher: die meisten Besucher Siziliens werden vor allem durch die zauberhaft schönen Baudenkmale der Normannenzeit und die auch noch in ihrer Dürftigkeit eindrucksvollen Überreste der hellenischen Antike angezogen.

Vielleicht wird das nicht mehr ganz so bleiben. Vielleicht wird die unermüdliche Forschung den auswärtigen Freunden der Insel andere Abschnitte ihrer so reichen Kulturgeschichte in einer neuen, deutlicheren Helligkeit vor Augen führen. Giuseppe Agnello unterrichtet im vorliegenden Heft des „Siculorum Gymnasium" über den heutigen Stand der christlichen Altertumskunde auf Sizilien. Auch hier wird über den Verlust vieler wertvoller Dokumente geklagt. Die Insel ist in dieser Hinsicht übler daran als andere Teile Italiens. „Man muß übereinkommen, daß die Ursprünge des Christentums in Sizilien sich einer wirklichen und eigentlichen wissenschaftlichen

[3] Ebd. 1002 f.
[4] Ebd. S. 1005.

Erkenntnis entziehen. Denn die auf uns gekommenen geschichtlichen Berichte sind vereinzelt und nicht derart, daß sie die Lücken füllen könnten, die heute von unmöglichen Legenden überrankt werden" (S. 243). Indes schränkt der Verfasser dann wieder ein. Die Archäologie kam der historischen Forschung zu Hilfe und gewährte bisweilen Aufklärung. Die von den Kritikern vernichtend beurteilte christliche Legende wurde in manchen Punkten bestätigt. „Viele Lücken wurden fortschreitend ausgefüllt, viele Erzählungen, die man zuvor mit Argwohn und Mißtrauen betrachtet hatte, rückten nun in ein helleres Licht, viele Heilige, an deren Existenz man gezweifelt hatte, wurden der vollen geschichtlichen Wirklichkeit zurückgegeben — und all das durch das Bruchstück einer Inschrift oder einer sonstigen zufälligen archäologischen Entdeckung" (S. 245). Ein Beispiel von der heiligen Luzia. Ihre Geschichtlichkeit war ernsthaft angezweifelt worden. „Da fand Paolo Orsi im Juni 1894 in der Katakombe des heiligen Johannes die bedeutungsvolle Inschrift. Sie verbannte mit ihren genauen Angaben und ihren epigraphischen Eigentümlichkeiten, die sie ans Ende des vierten oder in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts verweisen, jeden Zweifel über die Heilige" (ebd.).

Es sind vor allem die unterirdischen Friedhöfe Siziliens, die für die systematische Forschung noch vieles versprechen. Anfänge wurden gemacht. Diese Begräbnisstätten stehen den römischen an Zahl, Mannigfaltigkeit und Alter sicher nach, sollen sie aber an Großartigkeit der baulichen Formen übertreffen. Verdient machten sich bei den Arbeiten zwischen 1880 und 1925 vor allem drei große Gelehrte: G. Führer, V. Schultze und P. Orsi. Zum großen Staunen der Archäologen und Altertumsfreunde konnte dieser letzte ankündigen, „daß sich allein in der Provinz Syrakus nicht weniger als hundert größere und kleinere Friedhöfe finden. Sie verteilen sich auf einige Punkte, die den Untergang der griechischen Kultur und andere Schicksalsschläge in römischer Zeit überdauert haben" (S. 252). Es ergeben sich aus den bisherigen Funden wichtige Erkenntnisse über den Beginn und die Entwicklung der christlichen Mission auf der Insel. Wie es sich auch mit den Ansprüchen vieler sizilianischen Kirchen auf unmittelbar apostolischen Ursprungs verhalten mag — eines steht fest, daß das Christentum hier ziemlich früh Eingang gefunden haben muß. Indes bleibt noch viel zu tun. Agnello bedauert, daß das Beispiel des Forschers Orsi im Bereich der christlichen Altertumskunde nicht jene werkeifrige Begeisterung ausgelöst habe, die dieser gewünscht hatte. „Weit entfernt, erschöpft zu sein, kann unser Boden noch große Überraschungen bergen."

Dies gilt für die ersten christlichen Jahrhunderte. Aber auch die spätere Zeit, zwischen dem konstantinischen Frieden und dem Einbruch der Araber, harrt noch genauerer Erforschung. Man nennt sie die christlich-byzantinische Epoche. Es war im sechsten Jahrhundert, das weströmische Reich hatte sich aufgelöst, da eroberten die Heere der byzantinischen Kaiser die Insel. Der Verfasser nennt diese Eroberung und ihre Folgen „eine der

schwerstwiegenden Umwälzungen in der Geschichte der Insel". Sie gestaltete das ganze politische, soziale, kulturelle und religiöse Leben um. Auch auf kirchlichem Gebiet bezeichnet sie den Beginn einschneidender Neuerungen: in Kunst, Gebräuchen, Liturgie und Disziplin. Zum zweitenmale wurde das Eiland in den Bereich der östlichen, griechischen Mittelmeerkultur gezogen. Zwar war es nicht mehr die machtvoll schöpferische der Antike, aber doch eine Welt, die dem damaligen Westen fast in jeder Hinsicht überlegen war. Wenig wußte man bis vor kurzem von dieser byzantinischen Zeit Siziliens, obwohl sie durch Jahrhunderte seine geistige Gestalt geformt hat. Gregorovius hält sich kaum bei ihr auf. Erst die Archäologen der neueren Zeit haben hier auf ungeahnte Möglichkeiten hingewiesen.

Auch hier hat Orsi bahnbrechend gewirkt. Er richtete sein Augenmerk auf die zahlreichen höhlenartigen Oratorien, die in der Einsamkeit felsiger Anhöhen zerstreut liegen und bisweilen mit Heiligenbildern ausgeschmückt sind. Es sind byzantinische Kulturreste inmitten einer modernen Wildnis, wie man es gerade in Sizilien so häufig trifft. Diese alten Kulträume waren vielfach in schmutzige Pferche für Herden oder finstere Behausungen für Hirten und arme Bauern verwandelt und erschwerten eine eingehende Untersuchung. Außerdem hatte die Feuchtigkeit Bildern und Inschriften geschadet. Trotzdem gelang es dem Gelehrten manches zu entziffern. Und das Ergebnis: „Es zeichneten sich auf dem entfernten Hintergrund der Jahrhunderte mit eindrucksvoller Macht die ersten Anfänge des eremitischen Lebens ab" (S. 257). Die Geschichte des östlichen Mönchtums, das mit den Byzantinern auch auf Sizilien Fuß gefaßt hatte, und die Werbekraft der Basilianer wurden ganz neuartig beleuchtet.

Auch sonst konnte Orsi manche Denkmale byzantinischer Kirchenbaukunst feststellen und Malereien, Plastiken, Juwelier- und Bronzearbeiten entdecken. Über diese letzten findet sich im gleichen Heft ein bebilderter Beitrag von Santi Luigi Agnello (S. 285 ff.). Die Abbildungen zeigen Lampen, Leuchter, eine Glocke und andere Gegenstände.

So mag mählich für den Besucher Siziliens eine ganz neue, vollständigere Sicht der Vergangenheit möglich sein, in der neben den künstlerischen Hochgebirgen der antiken Tempel und der normannischen Kathedralen die achtunggebietenden Höhenzüge des byzantinischen Kulturbereiches aufleuchten. Die Altertumsforscher dieser sonnenbeglänzten Insel sind Schatzgräber; sie mehren den geistigen Reichtum des Landes. Denn es ist „der objektive Geist" der einst so fruchtbaren Mittelmeerkultur, der, durch die Tragödie alles Irdischen verschüttet, nunmehr befreit aus den Grüften steigt.

II

Von einigen Abschnitten des vielfältigen Inhaltes, den der Band bietet, sind wir nicht nur kunst- und kulturgeschichtlich, sondern auch staatspoli-

tisch und als Deutsche berührt. Wir haben bereits zur Kenntnis genommen, daß deutsche Forscher namhafte Beiträge zur sizilischen Archäologie geleistet haben. Aber uns verbindet noch mehr mit dieser Insel. Da ist das südländische Königtum der Hohenstaufen, das in den mittelalterlichen Chroniken erwähnt wird.

Wie man aus den Worten Gina Fasolis ersieht, ist diese Stauferherrschaft wie jede der anderen Fremdherrschaften auch im heutigen Sizilien umstritten. Daß Heinrich VI., der von jenseits der Alpen gekommene Herrscher der Deutschen, die Sizilianer fremd anmutete, ist begreiflich, zumal er sein durch Heirat ererbtes sizilisches Königreich gegen einen Usurpator erkämpfen mußte und gegen dessen Familie und Anhänger blutig hart verfahren ist. Aber Heinrich regierte nur drei Jahre. Nicht er bestimmte die Eigenart der Stauferzeit im Süden, sondern sein Sohn Friedrich, der im Süden geboren und dort aufgewachsen war. Und trotzdem soll die schwäbische Epoche den beiden Sizilien fremd geblieben sein? Demnach fällt auch Friedrich II., ja in erster Linie er, unter das Verdikt Fasolis. Wo soll man nun diesen hochbegabten Staufer einreihen, für den der Stammsitz seines Geschlechtes und sein heimatliches Herzogtum zwischen Vogesen und Lech, am Oberrhein und im Neckartal nur wie eine Sage aus nordischen Wäldern war?[5] Schlagen wir im „Siculorum Gymnasium" nach, so lesen wir (S. 239) von der estraneità, der Fremdheit des normannisch-schwäbischen Geschichtsabschnittes (nämlich ihrer Herrschaft im Süden) in Bezug auf die eigentliche Geschichte Süditaliens jener Zeit. Ihre Art, ihr Schaffen und ihre Schöpfungen wären also nicht vom Volksgeist getragen gewesen und müßten folglich dem genius loci fremd geblieben sein. Befragen wir dagegen deutsche Geschichtsbücher, so finden wir in manchen fast die gleiche Behauptung — in Bezug auf Deutschland, nämlich eine estraneità der Stauferpolitik, einen Abstand von den eigentlichen deutschen Belangen. Von Kaiser Friedrich II. heißt es gar: „der geistig bedeutendste Fürst des Mittelalters, leidenschaftlich, mehr Italiner als Deutscher ... von seiner italienischen Mutter erzogen ..."[6] In einem kürzlich erschienenen bedeutenden Geschichtswerk wird er der „Totengräber Deutschlands" genannt.[7] Viel Lob erntet er für das, was er in Sizilien und Apulien geleistet hat, wenig für seine Staatskunst in Deutschland. Das staufische Kaisertum „hatte seinen Schwerpunkt nicht mehr in Deutschland, sondern in Süditalien und Sizilien, wo nicht nur die eigentlichen Aufgaben lagen, sondern auch die größeren Machtmittel zur Verfügung standen. Dieses Kaisertum, tatsächlich immer mehr ein römisch-italisch-sizilisches Gebilde, trat somit in die große Mittelmeerpolitik ein ..."[8] Kornemann behauptet also genau das Gegenteil von Fasoli: Friedrichs Politik war römisch-italisch-sizilisch. Nun ist bei Fasoli gewiß von der sizilianischen Stauferzeit im allgemeinen die Rede. Indes kommt eigentlich nur

[5] Vgl. Gregorovius a.a.O. S. 799.
[6] Ploetz, Auszug aus der Geschichte, 23. Aufl., Berlin u. Leipzig 1940, S. 191.
[7] Ernst Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes II, München 1949, S. 505.
[8] Ebd. S. 507.

die Regierungszeit Friedrichs II. in Frage; denn sowohl sein Vater als sein Sohn haben im Süden nur ganz kurz geherrscht[9] — und dann war das Ende.

Auch Leopold von Ranke sagt, daß Friedrich Deutschland als Nebenland behandelt habe.[10] Aber nicht nur die Politik, sondern auch die Person des Kaisers und sein Hof waren für die Deutschen fremd, wie mit dem unwirklich bunten Farbenspiel südlich-orientalischen Märchens übergossen. Wohl wußten sie, daß das „Kind von Pülle" (puer Apuliae) ein Sproß ihres stolzesten Kaisergeschlechtes war. Aber dieses Reis war in fremder Erde eingepflanzt worden und aus fremder Erde herangewachsen. Als Friedrich durch den Abfall seines Sohnes gezwungen wieder in Deutschland erscheint, schauen die deutschen Bürger mit fast ängstlichem Staunen auf den Zug. „Mit großem Glanz kommt der Strahlende auf edlem Hengst geritten, viele Quadrigen sind mit Purpur, mit Byssus, mit Edelmetallen beladen, mit Gemmen, Kameen und kunstvollen Geräten. Dromedare, Maultiere, Kamele, Affen, Leoparden, von dunkelhäutigen Äthiopiern geführt, die allerlei Künste beherrschen", sind zu sehen.[11] Kornemann beschreibt seinen Hof zu Foggia in der Capitanata: „Ihm verliehen der Zauber eines Dichterfürsten und das Gepränge eines morgenländischen Sultans einen besonderen Reiz. Liebte es doch dieser seltsame Kaiser seit seinem Aufenthalt im Orient, von einem Tierpark ... umgeben aufzutreten und in ‚Hofkammern', d. h. in Arbeitswerkstätten und Arsenalen Sarazeninnen nebst Eunuchen zu beschäftigen, von denen manche auch im kaiserlichen Troß mitzogen."[12]

Wenn Friedrich den Südländern ein Fremder war, mußte er mit gutem Grunde den Deutschen noch viel fremder erscheinen. Es ist jedoch fraglich, ob alle Sizilianer mit der These von der estraneità dieses Fürsten einverstanden sind. Er ist nach seiner Gestalt, seinem Denken und Fühlen, seinen staatlichen und kulturellen Schöpfungen einfachhin ein Brennpunkt und Spiegelbild der auf Sizilien und in Süditalien einander überschneidenden Kulturen, dem sich dann noch das Bewußtsein seiner hohen Abstammung und seiner kaiserlichen Sendung verband. Nehmen wir als Beispiel nur sein Verhältnis zur Hochschule von Salerno.[13] Daß Friedrich ein merkwürdiges Gemisch von Freigeisterei, Aberglauben und feinster Kultur war, ist allbekannt; wie sehr er Künste und Wissenschaften, Philosophie und Arzneikunde gefördert hat, und zwar gerade zum Vorteil seines Königreichs beider Sizilien, sollte heute ebenso wenig umstritten sein.

Im Jahre 1950 war Friedrichs 700jähriger Todestag. Bei uns in Deutschland ist dieser Wiederkehr kaum gedacht worden. Und doch wäre es der Mühe wert gewesen. War der zweite Friedrich doch der letzte Kaiser des

[9] Heinrich VI. von 1194—1197; Konrad IV. von 1253—1254.

[10] Leopold von Ranke, Weltgeschichte, Bd. 11, herausgegeben von Horst Michael, Wien-Hamburg-Zürich, S. 341.

[11] Friederike Maria Zweig, Wunder und Zeichen. Große Gestalten aus dem Hochmittelalter, Eßlingen 1949, S. 141.

[12] Kornemann, a.a.O. S. 510; vgl. dazu Gregorovius a.a.O. S. 797.

[13] Zweig, a.a.O. S. 139.

Abendlandes. Seine Kaiseridee war nicht mehr die rein christliche eines Schutzherrn der heiligen Kirche.[14] Sie nährte sich außerdem aus den Quellen des antiken Rechtes und hatte als Vorbilder neben römischen und griechischen auch die prunkliebenden Herrscher des arabischen Morgenlandes. Wir wollen ihm nicht die von purpurnen Blitzen umrötete Größe eines anderen Luzifers geben, in der ihn manche seiner Zeitgenossen zugleich schaudernd und ehrfürchtig sahen. Er war eine menschliche Größe, aber im Guten wie im Bösen von gewaltiger Mächtigkeit. Und seine kaiserliche Weltmachtspolitik griff in Fernen, die für den wirklichkeitsnahen Staatsmann in Rauch und Nebel verschwimmt. Dabei rechnete er nüchtern wie ein Kaufmann; ein kühler Träumer, ein sachlicher Organisator einer politischen Dichtung.

Man kann wohl sagen, er sei estraneo, außerhalb seiner Völker gewesen, insofern damals in fast allen Teilen auch Europas nicht das Volk, sondern die Fürsten Träger des politischen Willens waren. Außenstehend war er für seine Völker, sei es im Norden, sei es im Süden, auch deswegen, weil er ihren noch ungebrochenen Glauben an die göttliche Sendung der Kirche nicht mehr voll geteilt hat. Auch religiös lebte er eben in der Zwischenwelt des Mittelmeeres, in der neben Christus auch Moses und Mohammed, neben der katholischen Kirche der Glaube des alten Israels und der des Islams einen großen Einfluß ausübten — bei ihm im negativen Sinne, als Aufhebung. Für uns Heutige dagegen ist er „außerhalb", estraneo, insofern man seiner politischen und geistigen Gestalt weder mit Kategorien des italienischen Risorgimento, noch mit denen einer preußisch-deutschen Geschichtsauffassung gerecht werden kann. Er war weder ein deutscher noch ein italienischer Nationalheld.

Friedrichs Traum vom Reiche, der auch die Krone Jerusalems umfaßte, und die Weltlichkeit seiner genialen Träumereien sind den Kernländern seiner Herrschaft, Sizilien (Apulien) und vor allem Deutschland, in vielem zum Schaden gewesen. Darüber hinaus jedoch wird an seiner Persönlichkeit und seiner Politik für uns Heutige eine noch tiefere Problematik sichtbar: die umstrittene Frage der zwei politischen Möglichkeiten Europas — überstaatliche und übervölkische Einheit oder nationalstaatliche Vielheit. Wer im zweiten die größere Reife der Entwicklung sieht, wird im mittelalterlichen Reich im allgemeinen und der Stauferherrschaft im besonderen bestenfalls die kindliche Undifferenziertheit junger Völker, im weniger günstigen Fall nur Einengung und Verkümmerung des nationalen Sonderseins sehen. Und die meisten Europäer waren bis vor kurzem geneigt, das eine oder das andere anzunehmen. Sie dachten eben aus einer Gedankenwelt heraus, der die Nation weithin mit dem Nimbus einer Gottheit, das heißt, des höchsten Götzen der Neuzeit, vernebelt war. Aber vielleicht sind uns die Kriege dieses Jahrhunderts zum Gericht über dieses Denken geworden.

[14] Den christlichen Charakter von Friedrichs Kaiseridee verteidigt Heinrich von Srbik, Deutsche Einheit, 2. Aufl., München 1936, S. 22.

Es ist wahr: Sizilien, Italien und Deutschland haben dem Universalismus der Kirche und des Kaisertums, der als Kehrseite das Dutzendfürstentum kleiner Landesherren zur Folge hatte, große Opfer bringen müssen. Dieses universale Denken wirkte in abgewandelten Formen in beiden Ländern noch durch Jahrhunderte nach, als die reale Macht des römisch-christlichen Reiches längst zu einem schönen Scheine verblaßt war. Während England und besonders Frankreich dem straff organisierten Nationalstaat zueilten und damit ihre Nachbarn an Schlagkraft weit überlegen wurden, gerieten Italien und Deutschland machtpolitisch in die zweite Linie — bis ins 19. Jahrhundert, wo auch sie die verführerisch lockende und verheißungsvoll blendende Idee des einvölkischen Staates auf ihre Fahne schrieben. Nunmehr war der Nationalismus auch in Mittel- und Südeuropa politisches Gesetz geworden und zündete von hier aus im europäischen Osten. Was ist daraus geworden? Hätten Deutschland und Italien gleich Frankreich und England schon vor Jahrhunderten den stoßkräftigen Nationalstaat verwirklicht, so wäre das Verhängnis gegenseitiger nationaler Vernichtungskämpfe wahrscheinlich schon damals ausgebrochen. Die nationalstaatliche Versuchung hat das Zusammenleben in Europa fast unerträglich gemacht, weil sie überall die geschichtlich gewachsenen Gemeinschaften gesprengt und die gemischt lebenden Volksgruppen untereinander verfeindet hat.

Indes hat diese politische Problematik, die wir mit dem geschichtlich geschulten (oder verbildeten?) Blick des 20. Jahrhunderts in der Vergangenheit entdecken, für das 13. Jahrhundert noch nicht oder wenigstens nicht in dieser Schärfe bestanden. Das universale Denken hatte damals noch den Vorrang in Politik und Kultur; noch stehen wir im Zeichen der Reichsidee, die Dante verherrlicht, noch ist das Jahrhundert Petrarcas nicht angebrochen.[15] Und weil nun Sizilien seiner Lage und seiner Vergangenheit nach — trotz aller Leiden — ein besonderes Wahrzeichen einander befruchtender Kulturen und Völker ist und heute noch den Stempel des Universalen trägt, so scheint es, daß Friedrich II. dieser schönen Insel vielleicht doch nicht in jeder Hinsicht fremd gewesen ist.

Noch ein Wort zum wertvollen Beitrag von Antonino Bruno über Hegel (S. 261 ff.). Seit rund einem Jahrhundert setzt sich Italien mit der Philosophie Hegels auseinander. Es ist mit viel Geist und Scharfsinn geschehen und die junge Italia unita hat sich stark von ihm beeinflussen lassen. Vielleicht wird diese Auseinandersetzung auf italienischem Boden noch einmal zur augustinischen Überlieferung einer christlichen, geschichtstheologischen Weltbetrachtung durchstoßen und — angeregt durch sie und in ständigem Gespräch mit Hegel, Gentile und Croce — einen neuen wesentlichen Beitrag zur christlichen Sinndeutung der abendländischen Geschichte liefern.

[15] Vgl. dazu Vittorio Frosini, Mitologia politica dell' Umanesimo: il Principe e il Bruto, in „Siculorum Gymnasium", S. 331 ff.

Der Geist des Fußballspiels

Von WERNER BARZEL S. J.

Es ist zu befürchten, daß sehr wenige Leser dieser Zeitschrift es nicht unter ihrer Würde finden, den sonntäglichen Vorgängen auf dem Fußballplatz ihres Wohnortes eine auch nur herablassende Beachtung zu schenken. Der Gebildete glaubt sich bei uns durch so etwas wie ein Anstandsgefühl dem Geist gegenüber verpflichtet, nicht nur seine leibhaftige Person, sondern auch sein Interesse von derartigen Vergnügungen fernzuhalten. In Amerika ist das anders. Niemand schämt sich dort seiner Anteilnahme an dem Ausgang der saisonmäßigen Ballspiele. Auch Akademiker verbergen nicht die Leidenschaftlichkeit ihrer Parteinahme, und wenn man das Glück hat, sie zu beobachten, kann man selbst Professoren der Theologie einen gewichtigen Disput abbrechen sehen, wenn es Zeit wird, den Fernsehapparat auf das „ball-game" einzustellen.

Nun ist die Ansicht, die Vorliebe für Ballspiele sei einer der glücklichsten Züge im angelsächsischen Charakter und die einfachste Erklärung für die Verbreitung des gerühmten „common sense", vielleicht nicht nur eine leichtfertige Theorie. Indessen, Amerika ist nicht Deutschland, der amerikanische Fußball ist etwas ganz anderes als der unsere, und überhaupt ist bei uns der Geist so in Gefahr, daß jede Nachgiebigkeit gegen die Süchte der Massen zu leicht schon zu einer Niederlage führen kann.

Trotzdem ist ein vorübergehendes und rein kontemplatives Interesse für den Fußball vielleicht zu entschuldigen, wenn man es eng an die gesellschaftskritisch immerhin nicht unerhebliche Frage knüpft, was denn nun eigentlich einem Fußballspiel die Anziehungskraft gibt, daß es regelmäßig Tausende von Menschen verlockt, auch an einem kalten, feuchten oder zugigen Sonntagnachmittag lieber zwei Stunden lang, in eine lärmende Menschenmenge eingekeilt, von einem Bein auf das andere zu treten als sich daheim den Genüssen der Kultur und des Geistes zu widmen. Ist der Abfall vom Geist so groß, daß die Abtrünnigen gar nicht mehr sehen, welch leeren Klamauk sie seinen Offenbarungen in Kunst, Literatur und Wissenschaft vorziehen? Oder sind die Siegelbewahrer des Geistes im Irrtum? Ist der Fußballplatz gar kein so verdammenswürdiger Ort, wie sie meinen? Die Dringlichkeit der Frage vor Augen, hat der Berichterstatter sich eines Tages auf den Weg gemacht und sich den Schaulustigen geduldig zugesellt.

Wenn die Mannschaften in geschlossener Reihe auf den Platz laufen, fängt das Spiel zwar noch nicht gleich an, aber es erlebt seinen ersten dramatischen Moment. Viel weniger pompös als der Einzug der Matadoren in die Stierkampfarena, erzeugt dieser Auftakt trotz seiner sorglosen Form einen Augenblick von bestürzender Feierlichkeit. Diese und die kurze Zeremonie, die das Spiel beendet, sind wohl die Reste eines Rituals, das den Vorgang dunkel, aber durch die Schleier der Verweltlichung hindurch noch verständ-

lich, als eine Opferhandlung kennzeichnet: das Spiel ist nicht bloßes Vergnügen, sondern eine Darbringung an die Mächte des Lebens.

Jedoch die Erinnerung an die kultische Herkunft der Veranstaltung wird möglichst rasch wieder verwischt. Noch ehe man sich von dem kurzen Schauder erholt hat, findet man die Spieler, über den Platz verteilt, in einem anscheinend völlig privaten und zusammenhanglosen Geplänkel mit verschiedenen Bällen wieder. Sie müssen sich einspielen; denn die Glieder sind noch steif. Vielleicht ist ihnen wirklich kalt, aber noch wahrscheinlicher ist ihnen die Geste des Frierens willkommen, um dahinter so etwas wie Lampenfieber zu verbergen.

Inzwischen werfen die Spielführer das Los, wer von beiden sich entscheiden muß, ob er seine Mannschaft in der ersten Halbzeit lieber gegen die Sonne oder gegen den Wind in das Treffen führen will. Dann nehmen die Mannschaften Aufstellung; ein nagelneuer Ball wird auf das Feld gebracht und das Spiel durch einen Pfiff eröffnet.

Der unkundige Zuschauer sollte die Zeit der Vorbereitungen dazu benutzen, sich von Eingeweihten Aufklärung zu holen, wer von den Gegnern wer ist. Der Berichterstatter unterließ dies aus Unerfahrenheit und mußte die Versäumnis damit büßen, daß er die erste Zeit des Spiels über nicht wußte, ob es die roten oder die weißen Hemden waren, denen den Sieg zu wünschen der Lokalpatriotismus ihm gebot.

Man kann es schlecht leugnen, wenn man nicht voreingenommen ist, daß ein Fußballspiel, das von namhaften Mannschaften ausgetragen wird, schön anzusehen ist. Die Entfaltung von Kraft, Geschicklichkeit und Intelligenz ist bei einem guten Spiel zu einleuchtend, als daß nicht auch jeder Laie daran Gefallen finden muß. Die hohe Zahl von Frauen unter den Zuschauenden beweist, daß man nicht unbedingt selbst einmal einem Fußballverein angehört haben muß, um ohne Langeweile diesem Hin und Her eines Lederballes zu folgen.

Der Theoretiker mag die Leistungen, die da so häufig und von so vielen Menschen ihre Anerkennung finden, sehr rasch als reines „Muskelriesentum" abtun. Aber er sollte einmal nichts anderes versuchen, als von der „rein körperlichen" Anstrengung der unausgesetzt beschleunigten Bewegung soviel auf sich zu nehmen, daß ihm der Atem ausgeht; und er würde wohl einsehen, daß auch bei besserer Trainiertheit, die der Berufsfußballer natürlich voraushat, ein erhebliches Maß von Willenskraft dazu gehört, im Eifer der Spielbeflissenheit nicht allmählich nachzulassen. Soviel „Geist" aber wird von einem Fußballspieler als selbstverständlich vorausgesetzt.

Ein bloßer Kraftmeier könnte sich auf dem Spielfeld nicht behaupten. Von einem brutalen oder blindwütigen Drauflosböllern, wie manche Intelligenzler sich das wohl vorzustellen belieben, kann keine Rede sein. Den Ball im Flug zu stoppen, ihn scharf, flach über dem Boden und zielsicher weiterzustoßen, das will, so einfach es aussieht, mit Ausdauer gelernt sein. Außerdem ist es ein Irrtum, zu meinen, daß der Fuß die ganze Arbeit allein

tue. (Obwohl nicht einzusehen ist, wieso das eine Schande sein sollte: Autofahren geschieht auch mehr mit dem Fuß als mit der Hand.) Bei einem guten Spiel sind Kopf und Brust fast ebenso beteiligt, und man könnte zweifeln, ob diese beiden, im Ansehen höher stehenden Körperteile nicht benachteiligt werden, wenn sie der Name des Spiels so vollständig verschweigt.

Geradezu irreführend ist übrigens die Bezeichnung Foot-ball für das amerikanische Spiel dieses Namens. Dort handelt es sich überhaupt nicht mehr um Körperteile, deren Gebrauch erlaubt oder verboten ist, sondern der ganze Mann muß sich zu einem Einsatz hergeben, der dem abendländischen Geistesmann, vielleicht nicht ganz mit Unrecht, noch roher als der bei unserem Spiel erforderte erscheinen mag: dort wird nämlich nicht der Ball umkämpft, sondern der, der ihn trägt. Leder hält bekanntlich mehr aus als ein Schienbein. Aber Foot-ball zu spielen ist in Amerika nahezu das Privileg der Hochschulen.

Mit der technischen Beherrschung seines Handwerks allein ist ein Spieler noch keineswegs genügend ausgerüstet, um erfolgreich seinen Mann zu stehen. Fußball ist weder ein Glücksspiel noch ein Wettrennen. Wie bei allen ausgebildeteren Spielen gibt es eine Strategie beim Fußball. Es lassen sich Methoden unterscheiden und Theorien ausarbeiten über die beste Art, ein Spiel zu gewinnen. In Moskau soll ein eigenes Institut dafür eingerichtet sein, das Studium der Fußballstrategie als eine Wissenschaft zu betreiben. Das mag Unfug sein, aber es zeigt, daß man den Fußball unterschätzen kann.

Die Bravourleistung eines einzelnen Spielers richtet nichts aus, wenn nicht ein Plan im Zusammenwirken der ganzen Mannschaft ihm zuhilfekommt. Dieser Plan kann nicht vorher bestimmt werden; er entsteht im Augenblick aus der je wechselnden Situation. Kein Spielführer kann ihn durch Kommandos durchsetzen: die Einfälle müssen sich auf schnellerem Wege fortpflanzen. Die Verständigung zwischen den Partnern muß „funken".

Wenn man es genau bedenkt, ist es fast unglaublich, für wieviele Dinge zugleich ein Fußballspieler Auge und Ohr haben muß. Die Raschheit der Aufnahmefähigkeit und die Wendigkeit des Kombinationsvermögens, die er beweist, sind — für den Schriftsteller jedenfalls — einfach neiderregend. Es sind da so plötzlich Lagen zu erfassen, Vorteile zu erwägen und mit den gar nicht so sehr übersichtlichen Einschränkungen der Spielregel in Einklang zu bringen, daß es dem Schreibtischmenschen zu Anfang beinahe schwindlig wird, wenn er nur versucht, in der Verfolgung des Spiels mitzukommen.

Die meiste Bewunderung mußte der Berichterstatter in dieser Beziehung dem Schiedsrichter zollen. Wenn der Zuschauer sich freut, eine Aktion des Spiels in ihrer Absicht durchschaut zu haben und in der Erwartung fiebert, ob sie gelingen wird oder nicht, dann muß der Schiedsrichter noch obendrein bemerken, ob nicht einer der Angreifer „abseits" steht oder sich sonstwie gegen die guten Manieren des Kampfes vergeht.

Der amerikanische Fußball ist in seinen entscheidenden Phasen wohl noch geschwinder und deshalb schwerer zu schiedsrichtern als der unsere. Aber er bietet den langsameren Geistern einen Vorteil: er geht in Runden vor sich. Auf jedes „go" folgt eine Pause, während der die Spieler der angreifenden Partei, malerisch im Kreise gruppiert, die Köpfe zusammentun, um ein neues „Komplott" auszuhecken. Für den Zuschauer ist das eine Frist, um sich ungestört das zuletzt Geschehene klarzulegen.

Beim amerikanischen Fußball ist noch mehr Raum für die Heldentat eines einzelnen. Der Spieler, der, den Ball unter dem Arm, sich durch die Abwehr der Verteidiger hindurchgerempelt und die siegreiche Linie erreicht hat, wird mit viel mehr ehrender Hervorhebung bedacht als wer bei uns ein Tor „einschießt". In beiden Fällen liegt dem Gelingen der Tat eine ausgesprochene oder unausgesprochene Verabredung zugrunde, aber in dem einen Fall wird der Vollbringer als Held gefeiert, in dem anderen lediglich als Vollstrecker erwähnt. Der amerikanische Fußball ist in seinen Grundzügen noch feudal. Man kann ihn sich aus dem ritterlichen Tournier entstanden denken. (Schon die rüstungsähnliche Verkleidung der Spieler deutet darauf hin.) Unser Fußball ist das Spiel von „Arbeitern".

Es kommt nicht auf Sonderleistungen von Stars an (obwohl selbstverständlich auch Husarenstückchen immer noch beklatscht werden), sondern auf das genaue und verläßliche Funktionieren des mannschaftlichen Zusammenwirkens. Den Beteiligten wird zwischendurch kein Aufschub gewährt, um sich beglückwünschen oder bemitleiden zu lassen. Abgesehen von der einen Unterbrechung der „Halbzeit", wickelt sich das Spiel pausenlos ab. Es bleibt in stetiger Bewegung, wie eine Maschine, die, einmal in Gang gesetzt, ohne Schädigung oder Verlust nicht in beliebigen Abständen ausgeschaltet werden kann.

Manchmal wird auf dem Feld geschimpft. Kein Wunder, wenn bei der Hitze des Gefechts bisweilen die Gemüter ob eines Fehlers, der — verzeihlich oder unverzeihlich — einen verheißungsvollen Ansatz zum Scheitern brachte, in Wallung geraten. Aber auch die Entladung von Zorn und Ärger darf das Spiel nicht aufhalten. Die strenge Disziplin des sportlichen Ethos kennt für die Gefühle persönlicher Verletztheit keine Nachsicht. Wenn ein verunglückter Spieler vom Platz getragen oder einer wegen unfairen Verhaltens ausgeschlossen wird, so darf das keine Verzögerung mit sich bringen. Das Spiel geht weiter.

Man fragt sich verwundert, wo der Geist des Sports die Macht hernimmt, Menschen nur dadurch, daß er sie der Form eines Spiels unterwirft, so umzuwandeln. Im zivilen Leben bringen weit ernstere Motive es nicht fertig, die Menschen zu weit geringeren Leistungen der Fügsamkeit und der Selbstbeherrschung zu bewegen.

An die gedämpfte Atmosphäre des Spielfeldes brandet die ungezügelte Leidenschaftlichkeit der Zuschauermassen. Man hört ringsherum sehr sachverständige Bemerkungen und staunt über die Treffsicherheit, mit der die

wahrgenommenen oder verpaßten Möglichkeiten beurteilt werden. Aber es ist nicht das geringste Bemühen zu spüren, den Spielern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Hier herrscht nicht Ritterlichkeit. Mit unverhohlener Voreingenommenheit wird Partei ergriffen. Ein versagender Spieler wird in Grund und Boden verdammt, ohne Rücksicht auf Entschuldigungsgründe. „Der kann auch gar nichts!" „Der patzt dauernd!"

Wehe dem armen Stürmer, der einmal einen schlechten Tag hat! Er muß nicht nur gegen die andere Mannschaft, den Wind und die eigene Ermüdung ankämpfen, sondern gegen den noch heftigeren Widerstand einer sich durch die Vertausendfachung zur spürbaren Feindseligkeit steigernden Mißbilligung seiner Person. Das mag bisweilen das Zermürbendste an dem Kampf sein, daß Gunst und Ungunst des Publikums so unberechenbar in ihn eingreifen.

Für die Masse ist es kein bloßes Spiel mehr, dem sie beiwohnt. Je höher die Erregung steigt, um so mehr wird es ernst, was da unten ausgetragen wird: ein Stück Schicksal, das die Anwesenden angeht, als sei es ihr eigenes. Und darum gibt es keinen Pardon, wenn jemand, etwa der Schiedsrichter, den Lauf der Ereignisse von der dem Instinkt der Masse vorschwebenden Fälligkeit ablenken will. Der Frevler, der sich herausnimmt, ein Gottesurteil abzuändern, verdient gesteinigt zu werden. Glücklicherweise ist heutzutage die Polizei gewöhnlich schnell genug zur Stelle, um solche Ausschreitungen zu verhindern.

Manchmal fliegt der Ball aus dem Spielfeld hinaus unter die Zuschauer. Als sei ein Stein ins Wasser geworfen worden, so spritzt dann eine Welle des Ausweichens um den Punkt des Aufpralls herum auf. Man muß sich erst in Erinnerung rufen, daß es Menschen sind, die da auseinanderstieben, um nicht getroffen zu werden, — e i n z e l n e Menschen, die ihr Gesicht oder ihren sauberen Anzug vor einem schmutzigen Stück Leder in acht nehmen. Man hätte von weitem meinen können, es seien die Grashalme einer Wiese oder die Blätter eines riesigen Buschwerks, in die der Wind hineinfuhr.

Die Masse hat auch ihre eigene Stimme. Sie faßt das Gewirr der tausend Einzeltöne zu großen Gemeinschaftslauten zusammen, in denen sich wenige und undifferenzierte Gefühlsgeneralnenner aussprechen: ein schwingender i-Ton drückt Spannung und Erwartung, ein platzendes Ah Enttäuschung oder Überraschung aus, und die Begeisterung macht sich in dem Donner eines allgemeinen Getöses Luft.

Die Ekstase, in die ein ganzes Stadion geraten kann, teilt sich auch den Spielern mit. Die Mannschaft, die vom Einverständnis und von der Anfeuerung der Masse getragen wird, mag zu Wunderdingen fähig werden. Nur dürfen dann nicht andere Vorzeichen, Böses bedeutend, der Gunst der Stunde in den Weg treten. Zum Beispiel muß es sehr wenig ermutigend für eine Partei sein, wenn sich von Anfang an vor i h r e m Tor die Pressefoto-

grafen vollzählig versammeln und dort hartnäckig verbleiben, so als sei es ausgemacht, daß nirgends anderswo etwas geschehen könne, was sich des Aufhebens im Bild verlohne.

Das also ist die Welt, die das Fußballereignis umfaßt: eine kleine Schar Auserwählter, sich entsagungsvoll einem Werk hingebend, dessen Sinn die symbolische Darstellung des Kampfes um das Dasein ist, und ihnen gegenüber eine gesichtslose Menge, die ihre Mühe umlauert, weil sie sich an dem Schauspiel nicht satt sehen kann, daß der Stärkere siegt. Darin wird sich der Vorgang von einem altrömischen Gladiatorengefecht oder von einem spanischen Stierkampf im Grunde wenig unterscheiden. Was ihm sein typisch modernes Gepräge gibt, ist die Abstraktheit, bis zu der die Sensation getrieben wird. Es geht nicht um Leben und Tod, sondern um einen Ball. Also um ein Ding, das in sich vollständig nichtig wäre, wenn es nicht den Experimentierwert besäße, an die Stelle von kostbareren Dingen zu treten. Warum es sich Blut, Leichen und andere Unannehmlichkeiten kosten lassen, wenn man dasselbe mit einem aufgeblasenen Stück Leder ausprobieren kann!

Auch die Spanier, die zur Corrida zusammenkommen, haben es nicht auf das Leben eines Stieres abgesehen. Man will nur die Gesetze des Lebenskampfes erkunden, vor Augen führen und dadurch beschwören. Weil sie Bauern sind, ist ihnen ein Stück Vieh nicht zu schade dafür. Die Römer brauchten mit Gladiatoren nicht zu sparen. Bei uns kann man sich derartigen Aufwand aus den verschiedensten Gründen nicht mehr leisten; darum klügelt man Spiele aus. Die Erfindung des Balles hat denen das Leben gerettet, denen es auch eine christliche Zivilisation vielleicht nicht geschenkt hätte.

Wahrscheinlich würde ein vorsätzlich blutiger Kampf bei uns, außer das erstemal, viel weniger Neugierige anlocken als ein Fußballspiel. Der Verfasser kann zum Beispiel bezeugen, daß bei einem Stierkampf seine deutschen Landsleute, soweit sie nicht aus Angst vor dem Schrecken, den sie bekommen würden, vorher in Ohnmacht fielen, sich in ihren Erwartungen gründlich enttäuscht fühlten. Die Angelegenheit erschien ihnen eher widerlich als sensationell.

Es ist wohl kaum nur Gesittung oder Tugend, was das Gemüt unseres Volkes vor einem wirklichen Blutvergießen bei den Schauveranstaltungen zurückschrecken läßt, sondern wohl mehr eine Art von gemeinsam empfundenem Ekel. Daß man auch heute noch die Nerven besitzt, den Untergang mitmenschlicher Wesen mit nicht mehr als einem Achselzucken hinzunehmen, dafür ist der Beweis zur Genüge erbracht. Aber bei öffentlichen Vorstellungen wünscht man, daß alles sich sauber und ansehnlich abspiele, und man scheut jedweden Exzeß. Deshalb ist der Boxkampf das Äußerste, was man sich als Darbietung gefallen läßt. Der Film nur darf weitergehen, entweder weil man sich der Unernsthaftigkeit seiner Bilder eben doch bewußt bleibt oder weil er als nicht so öffentlich empfunden wird.

Das Gelüst, sich an der Qual einer Kreatur zu weiden, ist jedenfalls nur verheimlicht, nicht ausgerottet. Christentum und Humanität mögen ihren Einfluß auf die Bildung gewisser moralischer Vorbehalte gehabt haben. Aber wenn es heute in Mitteleuropa bei den „Opferfeiern" der Massen so verhältnismäßig „menschlich" zugeht, so liegt das doch wohl in der Hauptsache daran, daß man sich in der Öffentlichkeit schämt, den Trieb zur Grausamkeit zuzugeben. Die Amerikaner können da noch um einen Grad unverhohlener sein. Auf einem Football-Platz klingen die Zurufe, wenn die Stimmung auf dem Höhepunkt ist, zuweilen weniger zahm: „Schlagt sie zusammen! Zeigt es ihnen! Haut ihnen die Knochen ein!"

Die Fußballfeier, gemeint ist das schaumäßig durchgeführte, vor großen Menschenmassen stattfindende Wettspiel, ist eine Form, in der auch heute noch, unter dem zivilisierten Ansehen von Fairneß und Regeleinhaltung getarnt, die Menschheit ihr Bedürfnis erfüllt, den geheimnisvollen Mächten Opfer darzubringen. Damit ist der Vorgang als heidnisch erkannt. Trotzdem steht der Christ heute dieser Erscheinung anders gegenüber als der heilige Chrysostomus den Zirkusspielen seiner Zeit. Die Verweltlichung ist soweit gedrungen, daß für den innewohnenden götzendienerischen Sinn das Bewußtsein einfach erloschen ist. Je weniger der Mensch die göttlichen Bezüge in seinem Dasein und in seinem Tun wahrnimmt, um so weniger kann er sie auch verwirren und sich versündigen. Wenn es ein Trick des Teufels ist, das „Völkchen" über seine Gegenwart so zu täuschen, daß es ihn nie spürt, so richtet sich diese Schlauheit zugleich auch gegen ihn selbst. Man weiß nicht, was man tut, und das bewahrt die Unschuld.

So darf man die Fußballfeier, ihres verborgen kultischen Charakters ungeachtet, für das ansehen, was sie für das Empfinden der Beteiligten selber ist: ein vergnüglicher Zeitvertreib für die Zuschauer, ein männliches Kräftemessen für die Spieler und für alle zusammen eine erholsame und belebende Aufregung — eben ein Sport, nichts weiter. Die Abstraktion des Balles, die alle ernstlichen „Opfer" sorgsam verhütende Regel, die mit ethischer Sanktion eingeschärfte Abmachung, möglichst nur so tun, als kämpfe man feindselig gegeneinander, all das hat die ganze Veranstaltung so humanisiert und zum reinen Spiel verharmlost, daß Baal und Moloch und Astarte wohl kaum mit den Augen blinzeln und dieser bequemen Umtriebe wegen ihren tausendjährigen Schlaf sicher nicht unterbrechen werden.

Mit buddhistischen Bonzen

Von HEINRICH DUMOULIN S. J.

Die Friedensglocke

Der Tamonin-Tempel der Shingonsekte am Fuße des Hiji-Berges ist einer der wenigen großen buddhistischen Tempel Hiroshimas, der der allgemeinen Vernichtung durch die Atombombe nicht zum Opfer fiel. Auch dieser Tempel bekam zwar einige Schäden ab, das Gebäude wurde durch die gewaltige Erschütterung in die Luft emporgehoben, die Gewölbe beugten sich, einige Balken sprangen aus den Fugen, aber der Tempel stürzte nicht zusammen, sondern hielt stand. Denn — so möchte man die beinahe wunderbare Tatsache deuten — er hatte eine Sendung für die neue Zeit. Der Bonze, der den Tempeldienst versieht, verstand diese als eine Sendung des Friedens und der Versöhnung.

Meinen Besuch in Tamonin werde ich so bald nicht vergessen, er gehört zu den liebsten Erinnerungen meines Hiroshima-Sommers. Der Bonze empfing uns ungemein freundlich, nicht wie Fremde oder Diener einer fremden Religion, sondern als willkommene Freunde. „Er ist wirklich ein Freund der Kirche und hat viel Verständnis für die katholische Religion", flüsterte mir P. Lassalle, der mit mir gekommen war, zu, als der Bonze sich einen Augenblick entfernt hatte. Ich konnte mich davon bald selbst überzeugen.

Der Bonze kam zurück. Während seine Mutter uns den Tee brachte, zeigte er uns Photographien der prachtvollen „Friedensglocke", die er nach Kriegsende durch einen Künstler in Kyôto gießen ließ, damit ihr Geläute allmorgendlich die Bewohner Hiroshimas zum Gebet um den Frieden mahne.

„Dies sind Photographien der Friedensglocke, die Sie dort sehen." Er wies nach draußen auf die in einem Holzgerüst hängende Glocke. „Wir läuten sie jeden Morgen zuerst um 6 Uhr und dann noch ein zweitesmal um 8.15 im Gedenken an das Fallen der Atombombe. Dabei beten wir für die Toten jenes Tages und für den Frieden der Welt."

Wir lasen zusammen die Inschrift, die den Zweck der Glocke erklärt. Die in die Glocke eingegrabenen Bilder der Kwannon und des Kobo Daishi sind feine Kunstwerke. Eine Sanskritinschrift erinnert an den indischen Ursprung des Buddhismus. Die englischen Worte ‚No more Hiroshimas' am unteren Rande sind eine Anpassung an die neue Zeit.

„Dies dürfte die erste buddhistische Tempelglocke sein, die eine Inschrift in europäischen Buchstaben trägt. Wir beten für den Frieden der ganzen Welt. Alle Menschen sind ja Brüder." So erklärt der Bonze.

„Aus dieser weitherzigen, wahrhaft menschlichen Gesinnung allein kann der wahre Friede für die Menschheit kommen", antwortete ich ihm hocherfreut. „Aber bis alle Menschen dies verstehen, ist noch ein weiter Weg. Die Religion hat eine wichtige Sendung für die Schaffung des Weltfriedens.

Die wahrhaft religiösen Menschen verwirklichen in sich jene menschlich edle Haltung, die den Frieden bringt. Zu solcher Gesinnung fordern Sie jeden Gast auf, der in Ihr Haus eintritt. Ich las da im Vestibül die Worte: ‚Dank (kansha), Frohsinn (kaikatsu), Dienst (hoshi), Selbstlosigkeit (muga)'."

Der Bonze freute sich offensichtlich darüber, daß ich das schöne Kakamono in der Eingangshalle bemerkt hatte.

„Diese Worte kann jeder leicht verstehen. ‚Muga' ist ursprünglich buddhistisch, aber jeder gute Mensch muß die Ichsucht von sich abtun. Das Wort ‚hoshi' ist besonders durch das Christentum in Japan zu Ehren gekommen. Wenn alle den Willen zum Dienst an der Gemeinschaft haben, ist die soziale Not gelöst. ‚Dank' ist unsere Grundhaltung dem höchsten Wesen gegenüber, von dem wir alles Gute empfangen. Weil wir das Leben von Herzen bejahen, sind wir beständig froh. ‚Kaikatsu' besagt genau das Gegenteil des Pessimismus der vielen modernen Atheisten und Nihilisten."

Der Bonze war mit meiner Erklärung seines Hausspruches von Herzen einverstanden. Nun kommt seine Mutter, eine freundliche, noch rüstige alte Frau herein und setzt sich eine Weile zu uns. Das Gespräch wendet sich Familienangelegenheiten zu.

„Sie haben jüngst Ihre Enkelin im Trappistinnenkloster besucht? Wie hat es Ihnen dort gefallen?" fragt P. Lassalle die Frau.

„Oh, das war wirklich wunderschön. Wir waren dort bei der Einkleidungsfeier. Es war ganz ergreifend. Nachher konnten wir lange mit ihr sprechen. Sie ist sehr munter, gesund und ganz glücklich. Es war wirklich eine große Freude ..."

Die gute Alte plaudert noch eine Weile fort und kann sich nicht genug tun, ihre Begeisterung auszudrücken. Der Bonze stimmt ihr zu.

„Es war wirklich großherzig von Ihnen, daß Sie Ihrer Tochter, ohne ihr die geringste Schwierigkeit zu machen, den Eintritt ins Trappistinnenkloster gestattet haben. Es muß doch ein schmerzliches Opfer für Sie gewesen sein."

„Heute haben wir das Klosterleben im Buddhismus leider kaum mehr. Früher gab es bei uns mehr Nonnen, und auch mehr Bonzen, die wie Sie nicht heiraten, sondern ganz der Welt entsagen. Ich glaube, daß dies etwas sehr Gutes ist und bedaure, daß es im Buddhismus mehr und mehr abhanden gekommen ist. So habe ich meiner Tochter gerne die Erlaubnis zum Verlassen der Welt gegeben. Bei der Einkleidungszeremonie war ich tief ergriffen."

„Ihre Tochter betet jetzt gewiß viel für Sie, Ihre Familie und auch für das Land und den Frieden. Von solch einem Kloster geht ein Strom des Segens für die Menschheit aus. Zugleich ist es eine lebendige Widerlegung des Materialismus und der Diesseitsvergottung, die schuld an allem Krieg und so viel Menschenelend ist."

Der Bonze lud uns nun ein, mit ihm den Tempel zu besichtigen. Besonders zeigte er uns ein neues schönes Kwannon-Bild, rechts in der Haupthalle, ein wenig abseits von den Kultstatuen des Kobo Daishi in der Mitte. Die Göttin

der Barmherzigkeit schwebt lichtumflossen über dem brennenden Hiroshima, dessen Flammenmeer überschattet ist von einer gewaltigen Rauchfahne und der weißen Explosionswolke der Atombombe, deren charakteristische Gestalt am Schreckenstag von vielen gesehen wurde. Die Idee des Künstlers ist echt und packend. Ich denke an die Bilder der Maria-Kwannon aus der Kirishitan-Zeit. Möge unter dem Schutz der Mutter der Barmherzigkeit die leidende Menschheit den Frieden finden.

Der Bonze hat auch eine lange Liste von Namen der Toten jenes 6. August gesammelt. Er glaubt wie wir: „Es ist ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden befreit werden" (2 Mach 12, 46).

Das Lächeln Amidhas

„Sie haben mich jüngst so freundlich in Nagatsuka besucht. Herzlichen Dank! Sie sehen, ich habe Wort gehalten und bin heute zu Ihnen zur Teramachi gekommen."

„So kommen Sie bitte herein."

Der Bonze lädt mich freundlich ein, bei ihm einzutreten.

„Das Wohnhaus ist etwas eng, kommen Sie bitte hier herein." Er weist auf den an die Wohnung angrenzenden Tempelraum. Dort hocken wir seitlich zu Füßen einer schönen Amidha-Statue, die die Mitte des Altars einnimmt.

„Auch hier hat die Atombombe alles vernichtet?"

„Ja, die Tempelstraße ist vollständig abgebrannt."

„Es müssen hier prächtige Tempelbauten gewesen sein."

Beim Vorübergehen konnte ich noch in den Trümmern die Umrisse mancher Tempel erkennen. „Jetzt gibt es in der ganzen Straße außer unzähligen Grabsteinen nur noch einfache Holznotbauten. Die Toten haben vor den Lebendigen den besseren Teil voraus."

„Shogyô mujô (die Vergänglichkeit alles Irdischen), sagen wir Buddhisten." Ein leises Lächeln spielt auf den Lippen des Bonzen. Dann fährt er fort:

„Im ganzen gibt es hier zwölf Tempel, die alle zur Shin-Sekte gehören. Sie hängen vom Nishi Honganji-Tempel in Kyôto ab."

„Die Shin-Sekte ist wohl die stärkste buddhistische Sekte in Hiroshima?"

„Freilich, aber wir haben im Krieg viel Schaden gelitten."

„So ist es wohl mehr oder weniger allen ergangen. Überall muß man sich mit Notbauten behelfen. Aber hier bei Ihnen läßt es sich für eine Weile gut aushalten", sage ich, während ich mich in dem reinen, freundlichen Tempelraum umschaue.

„Ihr Kultbild dort ist sehr schön, ein echtes Kunstwerk."

„Ja, wir hatten es in Sicherheit gebracht, so blieb es erhalten."

„Die Amidha-Bilder sind warm und menschlich ansprechend. Sie gefallen mir am besten in der ganzen buddhistischen Kunst. Kommen viele Gläubige hierher zur Verehrung?"

Der Bonze antwortet nicht sogleich auf diese Frage, so fahre ich fort: „Sie sagten vorhin, ‚shogyô mujô'. Die Zerstörung einer ganzen Stadt durch eine einzige Bombe bringt wie kaum etwas anderes die Unbeständigkeit des Irdischen und die Schwäche des Menschen zum Bewußtsein. Man sollte glauben, daß viele in Hiroshima durch die Katastrophe jenes 6. August zur Besinnung und religiösen Erneuerung kommen mußten."

„Unmittelbar nach Kriegsende zeigte sich in der Tat ein stärkeres religiöses Interesse. Aber jetzt sind die Leute ganz von ihren täglichen Sorgen und Arbeiten in Anspruch genommen. Von einer religiösen Erneuerungsbewegung kann man nicht viel merken. Wir gehen an den Gedächtnistagen der Toten in die Häuser zur Rezitation der Sutren, dabei sprechen wir auch mit den Leuten."

„Versuchen Sie nicht auch am Tempel selbst durch Vorträge und ähnliches das religiöse Leben zu entfalten?"

„Doch, aber es sind nur sehr wenige, die Interesse zeigen. Die neue Zeit hat einen neuen Geist gebracht, zumal die Jugend hat vielfach den Zusammenhang mit der Vergangenheit fast völlig verloren."

„Die Jugend interessiert sich wahrscheinlich auch in Hiroshima wie überall mehr für Naturwissenschaften und Sport als für Religion. Aber man begegnet doch vielen jungen Menschen, die nach einer sicheren, klaren Weltanschauung suchen."

„Das ist richtig. Ich habe auch eine kleine Gruppe von jungen Leuten, die regelmäßig herkommen und über solche Fragen mit mir disputieren."

„Ich habe oft gefunden, daß junge Menschen mehr Verständnis und Eifer für Religion haben als alte. Aber sie wünschen in Verbindung mit der Religion die Behandlung der weltanschaulichen, ethischen und sozialen Fragen, die heute aktuell sind. Der Buddhismus bemüht sich ja, wie man hört, heutzutage auch vielfach in dieser Richtung?"

„Für Sie als Christen ist das leichter als für uns. Das Christentum ist mit dem westlichen Denken und der westlichen Philosophie verbunden. Die tiefen philosophischen Gedanken des Buddhismus sind für die jungen Leute heutzutage schwer faßlich, auch kennen und verstehen sie die buddhistischen Termini und Formeln nicht mehr richtig."

„Ob es dann nicht besser wäre, auf viele Termini und Formeln zu verzichten, um die Sache, das Wesen der Dinge zu erfassen?"

„Vielleicht haben Sie recht, aber wir erfassen in den geprägten Ausdrücken doch auch das Wesen der Dinge. Die Solidarität der Menschen untereinander, die Gemeinschaft läßt sich kaum besser ausdrücken als durch unser ‚inen'."

„Aber sobald Sie ‚inen' sagen, wird die Sache kompliziert und philosophisch zweifelhaft. Schließlich kommt es auf die Notwendigkeit heraus, die

tiefsinnigen buddhistischen Termini auf ihren wesentlichen Inhalt zurückzuführen und mit der westlichen Wissenschaft zu vergleichen. Der Menschengeist ist im Grunde einer, und wie die Welt politisch und sozial mehr und mehr geeint wird, so wird sich auch das Geistesgut der Menschheit in wachsendem Maße als einheitlich erweisen, das heißt, als in einem großen Zusammenhang stehend, der die ganze Welt umspannt."

Eine alte Frau war indessen mit zwei Kindern, vermutlich ihren Enkeln, in die Tempelhalle eingetreten. Sie verneigte sich, rieb zwischen ihren Händen den Rosenkranz und murmelte das Nembutsu. Dann verschwand sie mit den Kindern zwischen den Gräbern. Ich schaue zu dem unwandelbar lächelnden Amidha-Bild auf und begreife: Diese guten, frommen Menschen suchen Gnade und Erlösung, sie verlangen nach dem Ewigen.

Nach einer Weile nehme ich das Gespräch wieder auf:

„Ich habe zwar manches über den Buddhismus studiert, aber verhältnismäßig wenig über die Amidha-Lehre, obwohl diese in mancher Hinsicht vom ganzen Buddhismus dem Christentum am nächsten kommt. Der Glaube an Amidha, den Buddha von Licht und Leben und den Erlöser der Lebewesen, hat sicher vielen Menschen Trost gespendet und den Weg zum ewigen Glück geöffnet."

„Wir sind mit dem Nembutsu groß geworden und kennen es nicht anders."

„Sie glauben, daß Nembutsu allein genügt, um das Heil zu erlangen?"

„So steht es in den heiligen Sutren und so lehrt uns Shinran Shônin."

„Ich weiß das, aber ist nicht auch ein sittlich gutes Leben vom Menschen gefordert?"

„Wer die Anrufung des Buddhanamens, das Nembutsu, übt, wird durch das unermeßliche Erbarmen Amidhas gerettet. Das bedeutet der Glaube an Amidha."

„Demnach wäre die Sittlichkeit zur Erlangung des Heiles nicht notwendig?"

„Wir haben ein Wort des Shinran Shônin: ‚Der Gute wird gerettet, wie viel mehr noch der Böse!' Wenn der Böse nur gerettet würde, indem er zunächst ein Guter wird, so wäre das Sittlichkeit, nicht Religion. In der Welt des großen Erbarmens Buddhas wird alles, so wie es ist, verziehen."

„Gewiß ist der Glaube an Amidhas unendliches Erbarmen etwas Schönes. Auch wir Christen glauben an die unendliche Barmherzigkeit Gottes und die Möglichkeit der Verzeihung aller Sünden. Aber das Wort Christi schließt die sittliche Anstrengung des Menschen ein: ‚Im Himmelreich ist mehr Freude über einen Sünder, der Buße tut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.' Der Sünder muß Buße tun, sich vom Bösen abkehren und ein Guter werden. Die sittliche Haltung wird nicht geschwächt, der Unterschied von Gut und Böse nicht verwischt. Verantwortung, Reue, Dienst sind notwendige sittliche Grundhaltungen des Menschen. Nur durch seine persönliche Anstrengung, durch den Einsatz seines freien Willens kann der Mensch zu vollkommenem Menschentum gelangen. Viele junge Menschen sind heute,

wie es scheint, mit dem Buddhismus unzufrieden, weil er sie keine klare Sittlichkeit lehrt und ihnen keine sittliche Haltung vermittelt."

Nun betritt der Vater des jungen Bonzen den Raum, ein stattlicher kräftiger Mann in den besten Jahren. Ich werde ihm vorgestellt und er begrüßt mich freundlich.

„Ihr Sohn besuchte mich draußen in Nagatsuka, um sich über den Stand der buddhistischen Wissenschaft in Europa zu erkundigen. Da bin ich heute gekommen, um ihm für seinen Besuch zu danken und um die Tempelstraße kennenzulernen. Es ist schön hier in Hiroshima. Überall sieht man Wasser und Berge."

Aus dem offenen Raum des Tempels geht der Blick auf die Hügelkette, die die Stadt im Norden einsäumt.

„Waren Sie hier in Hiroshima am Tage der Atombombe?"

„Ja, ich war hier, nur durch einen Zufall bin ich gerettet worden." Und nun erzählte er seine Geschichte. Er schließt mit den Worten:

„So bin ich beinahe wunderbar gerettet worden. Sie Christen würden sagen, es war ein Wunder."

„Nicht gerade ‚Wunder', aber Vorsehung oder Gnade. Während des Krieges haben wir von manchen wunderbaren Fügungen gehört. Der religiöse Mensch erkennt darin einen himmlischen Schutz. Die Fügungen Gottes, die wir Vorsehung nennen, sind uns Menschen manchmal schwer begreiflich, aber doch gereichen sie schließlich alle zu unserem Besten."

Ich war aufgestanden und verabschiedete mich. Noch einen Blick warf ich auf das aus dem Dunkel des Schreins verklärt lächelnde Antlitz Amidhas. War es vielleicht seine besondere Sendung, die Völker Asiens zu lehren, daß die himmlischen Mächte nicht nur furchtbar und unbegreiflich, sondern auch gütig und voller Erbarmen mit der leidenden Menschheit sind?

Übung und Erleuchtung

Wir hatten den berühmten Bonzen vorher gebeten, uns eine ihm angenehme Zeit für unseren Besuch zu bestimmen. Jetzt kam er uns, auf einen derben Knotenstock gestützt, in dem Garten vor dem Tempel entgegen, ein würdiger Greis mit glatt rasiertem Kopf und markanten, scharfen Zügen. In dem feinen Gesicht zwinkern zwei lebhafte Augen, aus denen zuweilen Feuer sprüht. Die Begrüßung ist einfach und herzlich. Der Bonze geleitet uns geradewegs zu seinem Arbeitstisch, hinter dem er selbst Platz nimmt, während er uns zwei Stühle ihm gegenüber anbietet. Sein Sohn, ein Jüngling von fast zwanzig Jahren, bringt den Tee. Das Gespräch beginnt, und sofort sind wir auch schon bei wesentlichen Fragen.

„. . . So, Sie sind in Nagatsuka und machen mit den jungen Leuten aszetische Übungen und Betrachtungen. Heutzutage sind die Menschen auch im religiösen Leben vielfach stark vom Gefühl beherrscht, so lassen sie sich von einer Religion zur anderen treiben; auch bei denen, die zum Christen-

tum laufen, sind viele von dieser Art. Das Christentum ist Mode geworden. Aber solche Art von Religiosität ist völlig nutzlos. Wenn man nicht übt, hat Religion wenig Wert."

„Darin haben Sie zweifellos recht. Durch Pseudoreligionen werden die Menschen nur verwirrt und schließlich werfen sie enttäuscht alle Religion über Bord. Am vergangenen Sonntag sah ich in der Nähe vom Yokogawa-Bahnhof Leute von der Odori-kyô, die fanatisch und besinnungslos tanzten. Solche Dinge müssen bei ernsten Menschen die Religion in Verruf bringen."

„Was heute nottut, ist Übung (gyô)", erklärte der Bonze nochmals nachdrücklich. „Ohne Übung ist die Religion entweder bloßes Gefühl — und Gefühlsschwärmerei dauert nicht — oder theoretische Verstandessache (rikutsu). Wer übt, dem ist alles gyô, ob er Blumen pflanzt oder den Tempel fegt oder Sutren rezitiert oder ob er dreimal am Tage die Mahlzeit einnimmt."

„Ist nicht das Zazen die wichtigste Übung im Zen?"

„Nein, das ist es nicht, das ganze Tagewerk vom Morgen bis zum Abend ist gleich wichtig, alles ist gyô, auch das Zazen ist nicht mehr als eine Art gyô."

„Eine ähnliche Haltung erstreben wir auch in der katholischen Aszese, nämlich alle einzelnen Handlungen des Tages gut, schön und vollkommen zu verrichten und sie so Gott darzubringen. Die großen Meister des geistlichen Lebens in der katholischen Kirche lehren dies ausdrücklich."

„Die Menschen sind heute so oberflächlich und wankelmütig, weil ihnen die Bildung (kyôyô) fehlt", fuhr der Bonze in seinem eigenen Gedankengang fort. „Sie kümmern sich nur um Essen und Trinken, lesen die Zeitung, suchen Zerstreuung und Vergnügung, haschen nach Erfolg. Wenn sie auch die Universität absolviert und eine Dissertation verfaßt haben und Professoren oder Politiker sind, so haben sie darum doch keine Bildung. Sie leben in der Welt von Hunden und Katzen, die wahre geistige Welt kennen sie nicht. Nur durch Übung gelangt man zu dieser wahren Welt."

„Wenn ich Sie richtig verstehe, ist Bildung für Sie etwas anderes als Wissenschaft?" fragte ich.

„Bildung ist Sache des Herzens, Wissenschaft nur des Kopfes. In der Weisheit (chi-e) sind diese beiden verknüpft: chi (das Wissen) und e (die Erfahrung des Herzens). Aber diese ist die Hauptsache. Die Menschen heutzutage verstehen das nicht mehr und wollen nur wissen. Aber das Wissen allein schadet. Denn der gewöhnliche Mensch ist voll von Bösem, in sinnliche Gelüste verstrickt und stolz. Nur durch Übung kann er befreit werden."

„Wie Sie wissen, schätzen auch die Katholiken die Übung, die innere Erfahrung und das Herz sehr hoch. Wer seinen Glauben nicht im Herzen erfährt und übt, kann niemals eine vollkommene Persönlichkeit werden."

„Ja, ich habe dies von Ihrem Freund oft gehört. Muga, muyoku, fuse (Selbstlosigkeit, Begierdelosigkeit, Mildtätigkeit), diese drei Kernpunkte der Übung haben Sie auch in der katholischen Lehre. Deshalb glaube ich auch,

daß viele Japaner den katholischen Glauben annehmen werden. Die Zahl der Katholiken im Lande wird wachsen. Nur eines ist schade und tut mir leid. Sie verzeihen, wenn ich so geradeheraus spreche. Sie Katholiken haben die rechte Waffe nicht. Diese Waffe ist das Zazen. Betrachtung (mokusô) und Einkehr (hansei) sind gut, aber für uns östliche Menschen muß Zen dabei sein. Wenn Sie das Zen in die katholische Kirche einführen könnten, würden Sie gewiß noch viele Japaner, besonders Intellektuelle, gewinnen."

Er war ganz eifrig geworden, seine Augen leuchteten.

„Ich habe große Hochachtung vor der katholischen Religion. Ich möchte mit Ihnen Katholiken Hand in Hand für die Religion arbeiten, um die Menschen vor dem Materialismus zu retten. Kommen Sie oft zu mir, damit wir miteinander über Religion sprechen . . ."

Nach einer Weile setzte ich nochmals zum Gespräch an:

„Seit langem habe ich mich besonders für Zen interessiert, mehr als für alle anderen Erscheinungsformen der japanischen Religion, weil ich glaube, daß das Zen-Erlebnis von hohem geistigem Wert ist. Sie sprachen vorhin von der ‚Übung'. Sie üben nun schon viele lange Jahre. Ist Ihnen die starke Überzeugung vom Wert der Übung — soeben sagten Sie, alle Dinge des Alltags seien Ihnen gyô, alles sei Zen — ist Ihnen diese Erleuchtung plötzlich aufgegangen oder allmählich gekommen?"

„Nicht plötzlich, allmählich und immer mehr und mehr. Das gyô mit 40 Jahren ist anders als das gyô mit 50 Jahren, das gyô mit 50 Jahren ist anders als das gyô mit 60 Jahren. Jeden Tag ist es anders und neu."

„Und Sie sind heiter und beruhigt bei dieser Erleuchtung?"

„Ja, jeden Tag verbringe ich in Dankbarkeit. Wer nicht die einfache Mahlzeit dreimal am Tage mit Dankbarkeit empfängt, so daß er oft Tränen des Dankes und der Freude dabei vergießt, der hat die Übung noch nicht verstanden."

Der Bonze sagte das mit einer von Herzen kommenden Einfachheit, wir lauschten ihm ergriffen.

„Sind es viele, die so zu Ihnen kommen und das Zen erfassen?" fragte ich weiter.

„Viele sind es nicht, gewiß nicht viele. Wenn von hundert zwei oder drei wirklich üben und glauben, so bin ich zufrieden. Ich hatte gehofft, einige Jünger heranbilden zu können, die sich ganz der Übung hingäben und das Zen wirklich begriffen, aber bisher habe ich keinen solchen Jünger gefunden."

Ein großer Schmerz klang aus seiner Stimme, aber er ließ sich nicht vom Gefühl überwältigen, sondern fuhr mit ruhiger, klarer Stimme fort:

„Wer den Schmerz nicht überwinden kann, sondern, wenn er geschlagen wird, davonläuft, taugt nicht zur Übung. Nur wer, mag er auch geschlagen und abermals geschlagen werden, den Schmerz erträgt, von den äußeren

Dingen sich nicht bewegen läßt, sondern den Geist sammelt und die Selbst- und Begierdelosigkeit übt, kann das Zen erfassen."

„Aber müssen wir nicht auch mit der großen Menge des Volkes Mitleid haben und die vielen tausend Irrenden und Leidenden zu retten suchen?" wandte ich ein. Ich wollte weitersprechen, aber er unterbrach mich.

„Wir bemühen uns um die Rettung aller Lebewesen, dafür bedienen wir uns der Predigt und Unterweisung. Dabei passen wir uns den Bedürfnissen der verschiedenen Stände an, den Lehrern und Naturwissenschaftlern, den Ärzten und Juristen usw."

„Aber was Sie diesen sagen, ist nicht die volle Wahrheit des Zen, sondern nur etwas Vorläufiges? Die vielen führen Sie nicht zur Höhe der eigentlichen Wahrheitserfahrung, nicht wahr?

„Freilich nicht, Predigt und Lehre sind ja bloß Worte, in Worten läßt sich die Wahrheit nicht ausdrücken."

„Aber Sie selbst glauben an die Wahrheit, an das absolute, höchste Wesen?"

„Ich glaube fest daran, verehre es und bete es an. Ob wir es Gott oder Buddha nennen, ist gleichgültig. Die Wahrheit können wir nicht mit dem Verstand wissen noch mit Worten sagen."

„Ist die Wahrheit über uns und übersteigt uns? Oder glauben Sie wie viele Buddhisten, daß der Mensch Buddha wird?"

„Das glaube ich nicht. Ob vielleicht einige außergewöhnliche, übermenschliche Persönlichkeiten das Absolute werden, weiß ich nicht. Aber ich nicht. Ein Mensch voller Sünde wie ich wird nicht das Absolute. Ich übe und bin von Augenblick zu Augenblick, was ich sein soll. So übe ich nun 40 oder 50 Jahre lang, und glaube, daß in meiner Übung nichts Falsches ist. So bin ich in Frieden und glücklich."

Der Bonze sprach aus innerster Überzeugung. In den langen Jahren ernster Übung hatte er den Frieden des Herzens gefunden.

„Am liebsten möchte ich mich völlig nur mit der Übung beschäftigen. In jungen Jahren bin ich oft tagelang herumgewandert, habe gebettelt und gepredigt. Das war vor dreißig Jahren oder noch früher. Leute von der Heilsarmee schlugen damals auch auf der Straße ihre Trommel. Jetzt kann ich solche Strapazen nicht mehr auf mich nehmen. Aber in der Übung und im Zazen lasse ich nicht nach. Im Gegenteil, ich möchte mich noch ausschließlicher diesen hingeben. Aber da ist der Aufbau des zerstörten Tempels und noch manche andere notwendige äußere Arbeit, um die ich mich kümmern muß."

Unsere Unterhaltung hatte lange gedauert, ohne daß wir an ein Ende gekommen wären. Wir mußten aufbrechen. Mit einem Blick sahen wir noch die sehr einfache Tempelhalle, dann nahmen wir Abschied.

„Diese Zen-Bonzen besitzen viel Wertvolles und kommen uns sehr nahe", sagte mein Freund auf dem Heimweg. „Ich habe vor diesem Bonzen eine große Hochachtung und sprach oft lange mit ihm. In manchem sind wir

ganz einig, aber dann gerät er wieder in seine buddhistische Terminologie, spricht von der Seelenwanderung, dem Kausalnexus des Entstehens und Vergehens usw. So kommen wir nicht miteinander ins Reine."

„Man spürt bei einem solchen Gespräch doch auch den tiefen Abstand zwischen Buddhismus und Christentum", sage ich. „Was ich bei den Zen-Bonzen am wenigsten leiden mag, ist ihre Geringachtung der Vernunft, des intellektuellen Erkennens und Begreifens — unser alter Freund, Professor Yoshinitsu, würde gesagt haben, die Verachtung des Logos. Deshalb ist dem Bonzen trotz seines tief religiösen Sinnes eine klare Gotteserkenntnis schwer möglich. Seine Geisteshaltung ist edel, ja aristokratisch, aber wie die der Griechen durch und durch naturalistisch. Vielleicht ist er Goethe näher als dem Christentum: ‚Das Unerforschliche schweigend verehren' . . ."

Zeitbericht

Päpstliche Diplomatie — Die religiöse Lage in Indonesien — Raum ohne Volk in Australien — Partisanenkrieg in den Dschungeln — Marxistische Kultur in Polen — Eine Ausstellung in Leningrad — Weibliche Soldaten — Konversion und Information in USA — Eine neue Filmzeitschrift — Film in Zahlen

Päpstliche Diplomatie. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens der päpstlichen Akademie für kirchliche Diplomaten zu Rom (heute Pontificia Accademia Ecclesiastica) widmet die „Civiltà Cattolica" (vom 19. 5. 1951) dieser Akademie sowie den Aufgaben und der Notwendigkeit einer päpstlichen Diplomatie überhaupt einen eigenen Artikel. Mancher sieht in kirchlicher Diplomatie nur die Absicht, die Welt politisch zu beherrschen. Andere, die eine höhere Auffassung von Kirche und Papsttum haben, erblicken in ihnen eine große geistig-moralische Macht, deren Vertreter überall in der Welt auf geschickte Weise ihren Einfluß ausüben und mit der man sich aus Gründen der Klugheit gut zu stellen hat. Mancher überfromme und idealgerichtete Katholik hingegen sähe es weit lieber, wenn sich der Stellvertreter Christi unter Verzicht auf alle politischen Mittel, gleichviel welcher Art, einzig auf die religiös-sittliche Beeinflussung der Gläubigen beschränken würde.

Alle diese Auffassungen sind falsch oder unzulänglich. Die kirchliche Diplomatie hat mit der staatlichen nur den Namen und einige äußere Erscheinungsformen gemein, ihre Ziele und Mittel sind davon grundverschieden. Ihr wahres letztes Ziel ist das Heil der Seelen. Der Papst hat in der Kirche nicht nur die oberste Lehr- und Hirtengewalt, sondern auch eine allumfassende Verantwortung. Seine Vertreter bei den staatlichen Behörden und Bischöfen eines Landes sind seine Nuntien. Wie wichtig ihre Aufgabe ist, zeigt die Geschichte. Ohne diese persönlichen Vertreter des Papstes in den verschiedenen Gebieten des katholischen Erdkreises wäre viel Gutes nicht gefördert, viel Übles nicht verhütet oder gemildert worden. Darin liegt die grundsätzliche Berechtigung der vatikanischen Diplomatie.

Die päpstliche Diplomatenschule, deren Gründung auf das Jahr 1701 zurückgeht, ist das erste Institut dieser Art und wurde zum Vorbild ähnlicher Einrichtungen in anderen Staaten. Als der erste Leiter, Abt Peter Garagni, seiner aus sieben Zöglingen bestehenden Schule den Namen „Akademie adeliger Kleriker" gab, dachte er zunächst nicht an eine Diplomatenschule, aber die besondere Schulung junger adeliger Priester führte damals die Päpste von selbst dazu, aus dieser Schar einen Teil des Nachwuchses für die kirchlichen Ämter auszuwählen und sie

für die Besetzung frei werdender Bistümer im Auge zu behalten. Nach wechselvollen Geschicken — die Französische Revolution und die Sturmzeiten 1848 führten, wie schon früher unter Clemens XIII., zu einer vorübergehenden Schließung der Akademie — eröffnete Papst Pius IX. sie im Jahre 1850 von neuem mit dem ausgesprochenen Zweck, Beamte für den Kirchenstaat und Diplomaten für den Heiligen Stuhl heranzubilden. Nach dem Aufhören des Kirchenstaates entschied sich Leo XIII. für den Fortbestand der Akademie und legte auf Vorschlag des Präsidenten Merry del Val den eigentlichen Diplomatenkurs auf zwei Jahre fest, die mit Prüfung und Diplomerteilung abzuschließen waren. Papst Pius XII. lehrte dort als Monsignore Eugenio Pacelli von 1900—1914 kirchliche Diplomatie. Als Papst hat er in den Jahren 1944/45 die Studien neu geordnet. Er war es auch, der schon 1939 die Akademie allen geeigneten Klerikern ohne Unterschied des Standes und der Geburt zugänglich gemacht hat. Wenn auch der Besuch dieser Anstalt weder in den vergangenen Jahrhunderten noch heute unerläßliche Bedingung für eine kirchliche Diplomatenlaufbahn ist, so wird die Akademie doch, wie die Dinge nunmehr liegen, die normale Bildungsstätte der künftigen päpstlichen Diplomaten sein.

Die religiöse Lage in Indonesien. Die katholische Kirche zählt heute im indonesischen Archipel rund 800000 Gläubige, mehr als die Hälfte davon auf der kleinen Insel Flores. Die übrigen leben zerstreut unter den siebzig Millionen Bewohnern des indonesischen Staatsgebietes. Die ersten Anfänge der christlichen Mission reichen zurück bis zur Eroberung durch die Portugiesen und auf Franz Xaver; ihre Blüte begann indes erst mit diesem Jahrhundert. Bildete der ganze riesige Archipel früher ein einziges Apostolisches Vikariat, so ist er heute aufgeteilt in 21 kirchliche Bezirke, in denen ungefähr 600 Priester, 280 Laienbrüder und 1200 Schwestern wirken. Davon stellen die Eingeborenen 70 Priester, 60 Laienbrüder und 300 Ordensschwestern. Vierhundert junge Indonesier bereiten sich in großen und kleinen Seminarien auf das Priestertum vor.

Zwei Hindernisse haben sich in der Vergangenheit der katholischen Glaubensverkündigung entgegengestellt: der Kalvinismus und der Islam. Das erste Hindernis ist heute überwunden, das zweite, die Religion Allahs, ist geblieben. Die alten heidnischen Religionen, Animismus und Hinduismus, boten weniger Widerstand.

Die Insel Java, Mittelpunkt des ganzen Archipels, ist vorwiegend mohammedanisch. Die Gesamtzahl ihrer Einwohner beträgt fünfzig Millionen, also drei Viertel der Einwohnerzahl Indonesiens. Obwohl die Muselmänner der Insel alles andere als fanatisch sind, verzeichnet die katholische Mission unter ihnen bisher die geringsten Erfolge. Daß die kleine Insel Flores die Hälfte der indonesischen Katholiken beherbergt, ist nur dem Umstand zu danken, daß seine Bevölkerung animistisch und vom Islam völlig unbeeinflußt geblieben ist.

Die nationale Revolution, die dem indonesischen Archipel nach dem Krieg die Unabhängigkeit gebracht hat, hatte für die katholische Kirche keinerlei nachteilige Folgen. Die neue Verfassung sichert die Religionsfreiheit und bekennt sich ausdrücklich zum Glauben an Gott, die erste Ursache und das Endziel aller Dinge. Seit 1950 bestehen zwischen der neuen Regierung und dem Heiligen Stuhl diplomatische Beziehungen; am 6. April des gleichen Jahres überreichte der Apostolische Internuntius dem indonesischen Staatspräsidenten Sukarno sein Beglaubigungsschreiben. Zwar drängen gewisse muselmanische Kreise darauf, die vereinigten indonesischen Staaten zu einem mohammedanischen Reich zu erklären, aber sie finden bei den politischen Parteien im allgemeinen nur geringes Echo. Die soziale Stellung der Katholiken ist dank ihrer besseren Bildung sehr vorteilhaft, verschiedene bekleiden hohe Regierungsposten. Auch unter den Ministern befindet sich ein

Katholik, obwohl der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung ein Prozent nicht übersteigt.

Trotzdem darf man von der Zukunft nicht zu viel erwarten. Noch ist die politische Situation des Landes nicht außer Gefahr. Noch ist viel Gärung im Lande, und niemand kann sagen, ob nicht ein Umschwung zum Schlimmen eintritt. Die Kommunisten sind dabei in erster Linie in Rechnung zu setzen. Ihre geschickte Werbung und noch bessere Organisation bedrohen die Zukunft des Landes, wenn sie auch zur Zeit meist noch unterirdisch arbeiten. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 26. April 1951.)

Raum ohne Volk in Australien. Während in Mittel- und Südeuropa, sei es durch den Strom der Vertriebenen und Flüchtlinge, sei es durch natürliche Bevölkerungszunahme für Millionen Menschen kein Lebensraum mehr zu finden ist, gibt es riesige Landstriche auf diesem Planeten, die nach dem Bauern und dem Pflug oder nach dem Bergmann und den Technikern, nach Handwerkern und Kapitaleinsatz rufen. Zu diesen Strichen gehört auch Westaustralien. Es hat einen Flächenumfang von 2800000 Quadratkilometern, ungefähr zehnmal so viel wie Großbritannien und fünfmal so viel wie Frankreich. Aber in diesem ganzen riesigen Gebiet leben nicht mehr als 554000 Einwohner.

Allerdings sind nicht alle Gegenden gleich bewohnbar. Die Verteilung der Bevölkerung hängt zum guten Teil von der Regenmenge ab. Nur im Südwesten regnet es hinreichend, um eine dichtere Besiedlung zu ermöglichen. Immerhin handelt es sich um ein Gebiet von der Größe Englands und Schottlands zusammen. Es beherbergt neun Zehntel der Bevölkerung Westaustraliens. Wie gering trotz allem die Siedlungsdichte ist, zeigt ein Vergleich eben mit England. Im übrigen Westaustralien finden sich neben weiten Wüsteneien auch ungeheure Wälder. Viele Gegenden sind reich an Mineralien. Der Nordwesten betreibt vorwiegend Weidewirtschaft und Viehzucht. Es gibt Großbetriebe mit mehr als einer Million Hektar Grundbesitz. Sie liefern das Schlachtvieh für die Großschlächtereien der Küstenstädte, von wo aus Gefrierfleisch und Fleischkonserven für alle Welt verfrachtet werden. (Vgl. L'Osservatore Romano vom 18. April 1951.)

Viele Millionen Menschen hätten in Westaustralien noch Raum, Arbeit und Brot, wenn es nicht an Mitteln, vor allem an Kapital gebräche, das Land zu erschließen. Wie, wenn die Völker auch nur ein Zehntel ihrer Rüstungsausgaben dafür auswerfen wollten? Das würde vielleicht die Kriegsgefahr ebenso oder noch besser eindämmen als Kanonen oder Atombomben. Gerade die westliche Welt sollte sich zu einem großangelegten Siedlungsplan für Australien zusammentun. Es ließe sich dadurch zweierlei erreichen: erstens würde der Überbevölkerungsdruck in Europa und damit die Gefahr des Kommunismus vermindert; zweitens würde durch geordnete und rasche Besiedlung des fünften Erdteils ein leerer Raum beseitigt, dessen Wände sonst über kurz oder lang von der asiatischen Flut eingedrückt werden.

Partisanenkrieg in den Dschungeln. Bereits im zweiten Weltkrieg wurde die Härte der Kriegsführung gesteigert durch das Partisanenwesen. Bis dahin war es nach dem Völker- und Gewohnheitsrecht unrechtmäßig gewesen, wenn sich Leute in die Kämpfe einmischten, die keiner regulären Truppe angehörten. Es waren vor allem die Alliierten, die diese illegalen Kämpfer benützten, unterstützten und schließlich ihre Anerkennung als rechtmäßiges Militär gefordert haben. Auch in den Dschungeln von Malaya wurde gegen die eingedrungenen Japaner ein solcher Widerstand organisiert. Es war aber nicht so sehr die einheimische Bevölkerung, die sich gegen die japanischen Eroberer erhob, als vielmehr chinesische Kommunisten und allerlei zweifelhafte Elemente. Britische Offiziere sprangen im Fall-

schirm über dem Dickicht ab und stießen zu den Aufständischen. Sie nahmen, wo es anging, die Führung in die Hand.

Die Japaner sind längst vertrieben, der Dschungelkrieg ist geblieben. Die von den chinesischen Kommunisten eingesetzten Banden dachten natürlich nicht daran, für das britische Weltreich zu kämpfen, sondern hatten von vornherein ihre eigenen Pläne. Nach Abzug des japanischen Heeres wurden allmählich die Briten für sie zum Kampfobjekt. Allerdings nennt man sie jetzt nicht mehr Widerstandskämpfer, sondern Terroristen. Ihren Nachschub an Mannschaft beziehen sie nach wie vor hauptsächlich aus den Reihen der Rotchinesen. Und ihre Waffen? „Die britischen Militärbehörden sind der Ansicht, daß der größte Teil der Waffen, die sich im Augenblick im Besitz der malaiischen Terroristen befinden, aus Beständen stammt, welche die Widerstandskämpfer während des Krieges [von den Alliierten] erhalten haben." (L'Osservatore Romano vom 2. Mai 1951.) Und in den englischen Zeitungen ist auf mancher Todesanzeige heute zu lesen: Getötet in Malaya.

Es sind jedoch nicht nur die weißen Herren, die zu leiden haben, auch die Eingeborenen werden nicht verschont. Die kleinen Dörfer in der Nähe der Dschungeln sind den ständigen Erpressungen der Banditen preisgegeben. Außerdem müssen sie Späher- und Hehlerdienste verrichten. Da sie die Grausamkeit der Freischärler mehr fürchten als den strafenden Arm der staatlichen Gerechtigkeit, so sind die Behörden machtlos. Man ging deshalb daran, sie aus der Dschungelnähe auszusiedeln und ihnen neue Wohnsitze anzuweisen. Das soll bereits gute Erfolge gezeitigt haben.

Marxistische Kultur in Polen. Polen ist von seinen Verbündeten und Beschützern mit den wertvollen deutschen Ostgebieten ausgestattet worden, aber in seinen kulturellen Belangen hat man es bedenkenlos dem Bolschewismus ausgeliefert. Sind bisher vor allem die Universitäten im Geiste marxistisch-leninischer Theorien umgestaltet worden, so muß jetzt auch Kunst und Literatur daran glauben. Berufsorganisationen und kommunistische Partei wurden aufgeboten, um die Künstler und Schriftsteller auf die vorgeschriebene ideologische Linie zu bringen. Kein Literat oder Theaterdichter wird fortan von seinen Werken leben können, wenn sie den Ansprüchen der heutigen Machthaber nicht entsprechen. Und zwar wird es nicht genügen, daß Roman oder Drama nur im allgemeinen der marxistischen Linie folgen, es muß sich vielmehr ganz unmittelbar in ihnen spiegeln, was konkrete marxistische Politik und Planung ist.

Die Regierungspropaganda ist zur Zeit ganz auf das Gelingen des Sechsjahresplanes ausgerichtet. Das Volk soll vom Seelischen her dafür gepackt werden. So erstreckt sich der Feldzug auf alle Gebiete der Kultur und Erziehung, von den epischen Gedichten bis zu den Märchen für Kleinkinder. Dafür braucht man die literarisch Schaffenden. Georgj Kuzvamez, der staatlich bestellte Generalsekretär der Schriftstellergewerkschaft ließ auf einer eigens zu diesem Zwecke einberufenen Tagung seine Hörer nicht im Zweifel darüber, daß ihre vornehmste literarische Aufgabe jetzt in der Förderung des Sechsjahresplanes liege. Damit ihnen das geistig möglich sei, müßten sie sich eine eingehende Kenntnis der marxistisch-leninistischen Ideenwelt erwerben. Ähnliche Anweisungen wurden in führenden Zeitschriften erlassen. Die bisherige Literatur wird scharf verurteilt. Der Romanschreiber hat in Zukunft anders zu verfahren. Er muß sich ins Leben, Denken und Reden der Arbeiter und Bauern vertiefen und hier seine Helden suchen. Er muß vom Fortschritt der neuen Industrieunternehmen, vom Wettkampf um den Sechsjahresplan, vom sozialen Aufbau, von der Produktionsschlacht, von der Verstaatlichung und Verbesserung der Industrien, von der fortschreitenden Kollektivisierung usw. sprechen.

Diese Verstofflichung und Technisierung von Seele und Kultur mittels einheimischer Künstler und Schriftsteller wird ergänzt und verstärkt durch Millionenauflagen aus dem Russischen übersetzter Sowjetliteratur, die für wenig Geld abgesetzt werden. Da sind u. a. die wissenschaftlichen Werke Mikjurins und Lisenkos, die Geschichte der bolschewistischen Partei und natürlich vor allem die Lebensbeschreibungen Lenins und Stalins. Jüngst erschien auch eine Abhandlung über die kommunistische Moral und die Entwicklung im Gefolge des Kommunismus, verfaßt vom verstorbenen Staatspräsidenten der UdSSR. (Vgl. „Times" vom 22. April 1951.)

Eine Ausstellung in Leningrad. Die Prawda vom 20. Mai 1951 bringt unter der Überschrift: „Der Vatikan im Dienste des Imperialismus" folgende Mitteilung: „Großen Zustroms erfreut sich in Leningrad die Ausstellung ‚Der Vatikan im Dienste des Imperialismus', die vom Museum für Religionsgeschichte bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR veranstaltet wurde. Die Ausstellung beginnt mit der Abteilung ‚Geschichte des Papsttums und der Inquisition'. Zahlreiche Originaldokumente, Modelle, Bilder, Stiche, Bücher und andere Ausstellungsgegenstände machen mit der blutigen Geschichte des Papsttums bekannt, zeigen seine Rolle als treuen Diener der Ausbeuterklassen, als Unterdrücker der Freiheit der Völker. Die aufregenden Seiten des Kampfes der Volksmassen gegen das Papsttum werden hier aufgeschlagen. Die Ausstellung ‚Der Vatikan im Dienste des Imperialismus' deckt die Verbindung des Papsttums mit dem Faschismus auf, enthüllt die Beziehungen des Vatikans zur Wall-Street und die vatikanische Verschwörungs- und Spionage-Organisation in den Volksdemokratien. Das Ausstellungsmaterial beweist auch den ständig wachsenden Widerstand der Völker gegen die Politik der amerikanischen Kriegsbrandstifter, in deren Dienst der Vatikan steht. — Bereits 40000 Menschen haben die Ausstellung besucht."

Während man im zweiten Weltkrieg den Kampf gegen die Religion etwas zurückstellte, ist er sofort nach Friedensschluß wieder aufs heftigste entbrannt. Mit allen Mitteln der Propaganda wird jede Form der Religion herabgesetzt und lächerlich gemacht. Obwohl es Katholiken nur in den neu eroberten Gebieten der Sowjetunion gibt, richtet sich der Hauptkampf des Kreml doch gegen die katholische Kirche und vor allem gegen das Papsttum, in dem man den stärksten und entschiedensten Gegner des bolschewistischen Systems erblickt.

Weibliche Soldaten. Nach dem Beispiel der Sowjetunion werden nun auch in den „volksdemokratischen" Ländern die Frauen vom 18. Lebensjahr ab in die allgemeine Wehrpflicht einbezogen. Sie ist abzuleisten durch aktiven Dienst, der in der Armee zwei, bei der Marine und Luftwaffe drei Jahre, bei der Grenz- und Sicherheitspolizei 27 Monate beträgt. Nach Beendigung der aktiven Dienstzeit sind die Frauen bis zum vierzigsten Lebensjahr zur Teilnahme an Reserveübungen verpflichtet. Eine tschechische Leutnantin schrieb am 13. Januar 1951 in der Prager „Mladá Fronta": „Eine Frau in Uniform ist heute keine Seltenheit mehr. Unsere Mädchen sind sich nicht nur der Gleichberechtigung der Frau in unserer jungen Volksdemokratie vollkommen bewußt, sondern sie wissen auch, daß sie als gleichberechtigte Staatsbürgerinnen die Pflicht haben, diesen Staat verteidigen zu helfen . . . Darum sind viele Frauen ins Heer eingetreten, kühne Pionierinnen, die bereit sind, sich der harten militärischen Ausbildung zu unterziehen und das Kriegshandwerk zu erlernen. — Vielfach wird heute noch behauptet, die Frau gehöre weder in die Kaserne noch an die Front. Aber wir Frauen sind fest entschlossen, den Beweis zu erbringen, daß diese Ansicht falsch ist. Beispiele . . . zeigen uns, wie die Frau, die man früher für unfähig dazu hielt, auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens die schwierigsten Posten vorbildlich ausfüllt. Das Gleiche gilt von der Frau

im Heer. Die Verteidigung des Friedens ist für uns Frauen gleichbedeutend mit ... der Schaffung eines neuen, volksdemokratischen Heeres ... In der Sowjetunion haben sich die Frauen an allen Fronten des großen vaterländischen Krieges bewährt ..." — Gewiß eine Spitzenleistung der materialistischen „Dialektik", die das Wesen der Frau als Lebensspenderin in sein Gegenteil verkehrt.

Konversion und Information in USA. Nach den im nordamerikanischen „Catholic Directory" mitgeteilten Statistiken steht die Konversionsbewegung zur katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten seit 1939 in einem dauernd steigenden Aufstieg, wie folgende Zahlen beweisen:

1930	auf	20203702	Katholiken	38232	Konversionen
1935	„	20523053	„	63845	„
1940	„	21403136	„	73677	„
1945	„	24402124	„	87430	„
1949	„	27766141	„	119173	„

Während die Zunahme der katholischen Bevölkerung in USA 1939 5 %, 1944 12 %, 1949 16 % betrug, war die Zunahme der Konversionen erheblich größer: 1939 35 %, 1944 29 %, 1949 41 %. Im ganzen sind in den letzten 13 Jahren mehr als eine Million Erwachsener zur katholischen Kirche übergetreten. Diese Zahlen sind so eindrucksvoll, daß manche nichtkatholische Kreise argwöhnen, man wolle aus den USA unbedingt ein katholisches Land machen. Dabei ist aber das Mittel, dem dieses Wachstum vor allem zuzuschreiben ist, das legitimste der Welt — wenigstens in einem demokratischen Land. Es ist: die Information.

Die ganze Bewegung (wir folgen hier der „Orientierung", Zürich, 15. Jg. Nr. 2) ging von der Beobachtung aus, daß es in USA zahlreiche Nichtkatholiken gab und gibt, die völlig falsche Vorstellungen vom Katholizismus haben. Durch Gründung apologetischer Vereinigungen und einer Gesellschaft für Informationen über den Katholizismus wurde die Möglichkeit geschaffen, die Nichtkatholiken, vor allem durch Flugschriften, über den katholischen Glauben aufzuklären. Die von Bischöfen und Laien geförderte Informationsstelle veröffentlicht Aufklärungsartikel in 425 nichtkatholischen Zeitungen (vgl. den Umschaubeitrag im Maiheft dieser Zeitschrift „Neues Presseapostolat"). Außerdem wendet sich die Gesellschaft über 102 amerikanische Rundfunksender an die nichtkatholische Öffentlichkeit.

Natürlich können diese Informationsmittel für gewöhnlich nur ein erstes Aufmerksam-werden bewirken, dem ein eingehender, meist sehr individueller Konversionsunterricht folgen muß (erst der sprunghafte Anstieg der Konvertitenzahl hat eine Zusammenfassung zu „Katechumenatsklassen" notwendig gemacht, in denen von besonders spezialisierten Geistlichen unter Heranziehung neuester Lehrmittel, zum Beispiel Film, die Einführung in Glaube und Leben des Katholiken gegeben wird). Aber der Grundsatz, durch bessere Information die Mauer von Irrtümern und Vorurteilen niederzulegen, die viele Nichtkatholiken von einer Beschäftigung mit der katholischen Kirche, ihrem Wirken und Wollen abhält, ist sicher richtig. In dem Büchlein „Vorurteile. Ein großes Hindernis der religiösen Einigung Deutschlands" (Paderborn 1937, F. Schöningh, 116 S.) hat A. Gehlen S.J. an einigen Dutzend Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit (1900—1934) gezeigt, welche Macht das konfessionelle Vorurteil über das Menschenherz hat, aber auch, wie schnell seine Scheinmacht zusammenschmilzt, wenn ihm die Wahrheit im Verein mit der Gnade gegenübertritt. Sicher würde der Grundsatz „Mehr und bessere Information" auch in Deutschland die von vielen Vorurteilen vergiftete Atmosphäre reinigen und der Kirche zahlreiche Suchende zuführen helfen.

Eine neue Filmzeitschrift. Im Mai erschien im Paulinus-Verlag, Trier, das erste Heft der „Internationalen Film-Revue" in deutscher Ausgabe, die in Zusammen-

arbeit mit dem „Internationalen Katholischen Filmbüro“ (Brüssel, Schriftleitung: Dr. A. Ruszkowski, Paris) und in Verbindung mit der kirchlichen Filmzentrale in Köln von Dr. A. Funk, Trier, redigiert wird (jährlich 4 Hefte, DM 16.—). Damit hat das katholische Filmschaffen im deutschen Sprachgebiet den Anschluß an ein Organ von internationalem Format gewonnen, der allen, die sich aus höheren Gründen um diese „verkannte Industrie“ (vgl. Vorwort) bemühen, nur erwünscht sein wird. Erzbischof Berning, der Beauftragte der Fuldaer Bischofskonferenz für das Filmwesen, betont in einführenden Worten die Bedeutung des Films als Massenbildungsmittel und die Verantwortung, die sich von da aus für die katholische Arbeit am Film ergibt. Harald Braun, dessen „Nachtwache“ die Rekordzahl von acht Millionen Besuchern angezogen hat, dringt in einem Leitartikel zum Kernproblem vor, um das es dem Christen von seiner Sicht aus über alles Geschäftliche und Künstlerische hinaus geht — der „Frage nach dem Menschen“. Doch zeigt der Inhalt der übrigen Hauptbeiträge, daß neben dem Grundsätzlichen auch die zahlreichen praktischen Fragen des Filmwesens zu ihrem Recht kommen. Eine nach Ländern aufgegliederte Umschau (S. 65—78) beschließt das Heft, das in seiner gepflegten Ausstattung und seinem reichen Bildschmuck die Ansprüche erfüllt, die man an eine internationale Revue zu stellen gewohnt ist. Die Weite der Themenstellung und ihrer Behandlung wird dem Unternehmen auch über katholische Kreise hinaus Beachtung sichern.

Film in Zahlen. Das eben genannte Heft der „Internationalen Film-Revue“ gibt in einem eingehenden Bericht „Die Filmproduktion der Welt“ (S. 23—31) Zahlen, aus denen die Bedeutung des Films als weltweites Mittel der Massenbildung erneut sichtbar wird. Hier einige Einzelheiten: In etwa 50 Ländern wurden 1949 etwa 1800 Filme (abendfüllende Spielfilme, Kurzfilmproduktion nicht eingerechnet) gedreht, davon mehr als die Hälfte in den fünf Ländern USA (409), Indien (250), Japan (200), Mexiko (110), Frankreich (103): zusammen 1072. Anschließend kommt Italien (81), England (66), Deutschland (59), Ägypten (57), China (50), Philippinen (50): zusammen 363. Der Rest verteilt sich auf 36 andere Länder.

In der Anzahl der Lichtspieltheater stehen die Vereinigten Staaten mit Abstand an der Spitze (19500), dann folgt Italien (7900), Frankreich (5145), Deutschland (5023), Großbritannien (4767), Spanien (3900) usw. In der „Kinofreudigkeit“ der einzelnen Länder dagegen kommt nach USA (mit 3700 Millionen Besucher) sofort England (1456 Mill.), dann Italien (607 Mill.), Deutschland (520 Mill.), Frankreich (374 Mill.), Spanien (200 Mill.).

Die durchschnittlichen Kosten für einen langen Spielfilm betrugen 1949 in USA etwa 1250000 Dollar im Negativ, in Deutschland etwa 800000 DM, von denen 200000 auf Schauspielergagen und 300000 für Atelier und Bauten verwandt wurden. In den 250 nordamerikanischen Unternehmen arbeiten etwa 35000 Angestellte. 237468905 Dollar wurden dort 1949 in der eigentlichen Produktion an Gehältern ausgezahlt. Nimmt man dazu die zahlreichen Nebenindustrien: Kopier- und Entwicklungslabors, Erzeugungsstätten für Farbfilme, Kameras, Tonfilmprojektoren usw., dann läßt sich ermessen, welche Bedeutung auch wirtschaftlich gesehen der Filmindustrie hier und anderswo zukommt.

Bedrohte Jugend — drohende Jugend

„Kinder und Uhren dürfen nicht nur aufgezogen werden, man muß sie auch laufen lassen." So launig diese Worte Jean Pauls klingen, so wahr sind sie. Das Fordern ist ebenso wichtig wie das Gewährenlassen. Aber wie die rechte Mitte finden, wie wissen, wann man „aufziehen", wann man „laufen" zu lassen hat? Dieser Frage versucht die Schriftenreihe nachzugehen, die im Ernst Klett Verlag erscheint, eine „heilpädagogische Hausbücherei", herausgegeben von Prof. Josef Spieler. Das Sammelthema der Reihe bildet die Überschrift dieser Zeilen.

Die bislang erschienenen 15 Bändchen lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen: Körperliche Fehler und Gebrechen, Seelische Mängel und Fehlentwicklungen, allgemeine Lebensfragen.

Unter die Körperfehler — das Wort einmal ganz weit gefaßt — fallen nicht nur angeborene Mißbildungen, sondern auch Ergebnisse von Haltungsfehlern, ferner das Einnässen, das Stammeln und Stottern.

Über die „Haltungsfehler und andere Gebrechen" berichtet *Ferdinand Tönne*. In einem ersten Abschnitt kommen die verschiedenen körperlichen Mißwuchsarten wie beispielsweise Hohlfuß, Klumpfuß, Schiefhals, ferner Haltungsfehler des Rumpfes, Folgen von Tuberkulose der Knochen, der Gelenke, der Wirbelsäule, schließlich die schweren Erkrankungen: spinale Kinderlähmung und fortschreitender Muskelschwund zur Sprache. Die Übersicht läßt auf manches aufmerksam werden, was sich Eltern und Erzieher zur Orientierung mühsam aus der Fachliteratur zusammensuchen müßten. In den übrigen Teilen werden Fragen behandelt, die Eltern und Erziehern von körperlich behinderten Kindern und Jugendlichen Schwierigkeiten bereiten können, zum Beispiel die zunächstliegende: Wie behandelt man körperlich behinderte Kinder und Jugendliche, worauf hat man zu achten? Körperlich Behinderte können leicht in die Isolierung geraten, zu Eigenbrödlern, Grüblern und unfrohen Menschen werden. Wie verhindert man diese Entwicklung? Gefährlich sind übertriebenes Mitleid und verwöhnende Liebe. Beides läßt die Selbsthilfe — die entscheidende Spontaneität — verkümmern. Der Satz „Je härter das Leben — umso härter die Vorbereitung" ließe sich dahingehend auswerten, daß alle Bemühungen innerhalb der Erziehung auf Selbsthilfe ausgerichtet sein sollten. Dauernde Beschäftigung, Gewöhnung an die Arbeit hat große Bedeutung. Ebenso der Frohsinn im Umgang, der das Kind formt, Lebenskraft und Lebensmut bewirkt.

Aus dem Schriftchen „Aber er näßt immer noch" von *J. Spieler* erfährt der Leser, worin dieses unangenehme und hartnäckige Leiden begründet ist. Bedingungen und Ursachen sind mannigfacher Art. Grundsätzlich ist zu sagen, daß dieses Leiden eine Fehlleistung ist, die nicht angeboren, sondern (in den ersten zwei Lebensjahren) erworben wird. Für die Heilung sind manche unbedeutende Kleinigkeiten wie etwa Belohnung, Anerkennung, Wecken usf. recht wertvoll. Das Wichtigste ist nach Auffassung des Autors, daß das Kind seelisch in Ordnung gebracht wird: „Psychische Verstimmung und Unordnung drückt sich in körperlichen Fehlleistungen aus."

Über die Sprache des Kindes und die Beeinträchtigungen des Sprechvermögens handeln die drei instruktiven Hefte „Deines Kindes Sprache" *(J. Spieler)*, „Wenn Kinder stammeln" *(Josephine Kramer)*, „Wenn dein Kleinkind anfängt zu stottern" *(Peter Schneider)*. In der ersten Broschüre wird die Sprachentwicklung zur Darstellung gebracht: vom Schreien geht der Weg über das Lallen zum Sprechen. Die Sprachentwicklung kann verlangsamt und sprunghaft vor sich gehen. Hinweise auf eine rechte Sprachpflege durch Atmen, Singen, Erzählen sind wertvoll. Bei den Hemmungen überrascht das Nichtsprechenwollen des Kindes als Ursache — übrigens ein Hinweis auf die Eigenwilligkeit, die auch bei manchen anderen Entwicklungserscheinungen (Trotz) von Bedeutung ist. Das Stammeln wird von der Autorin in allen möglichen Abarten vorgeführt:

als Anstoßen, Unfähigkeit, das „G" zu sprechen, als Lispeln, Verwechseln von Lauten usw. Die Möglichkeiten sind mannigfaltig. „Das sprachgebrechliche Kind selber behandeln wollen ohne Anleitung, ist eine sehr riskante Sache" (S. 54). Der Schaden kann leicht größer sein als der Nutzen. Am besten läßt man sich Auskunft über Untersuchungs- und Behandlungsmöglichkeiten in einem Institut für Heilpädagogik oder von einem Sprachheilarzt bzw. Hals-, Nasen- und Ohrenarzt geben. Behandlung in einem Internat kann nützlich sein: der Wechsel der Umwelt regt auch zur Sprechänderung an. In der Schweiz, der Heimat der Autorin, gibt es verschiedene Institutionen, in denen ausschließlich oder vorwiegend sprechbehinderte Kinder unterrichtet werden. Als Leitsätze für die Behandlung des Stammelns, die übrigens in gleicher Weise für das Stottern gelten, wären zu nennen: 1. Das Kind nie bloßstellen, 2. Es vor dem Spott der Kameraden schützen, 3. Sätze und Wörter ruhig und langsam ein- bis zweimal vorsprechen und nachsprechen lassen, 4. Auf Fehler liebevoll, aber konsequent aufmerksam machen usf. Im Bändchen über das Stottern werden die seelischen Ursachen der Störung besonders eingehend behandelt: in vielen Fällen sind es kindliche Konflikte, die zum Stottern Anlaß geben. Demnach wäre die Umwelt „krankmachender Faktor". Allerdings ist eine besondere Konstitution als Grundursache anzusehen. Als vorbeugende Maßnahmen nennt der Autor: vernünftige Lebensführung, Erziehung zur Selbstbeherrschung, seelische und körperliche Abhärtung, Erziehung zu Mut und Selbstvertrauen, Pflege eines gesunden Geltungsstrebens, Vermeiden von Überforderungen, von Angst und Unsicherheit. Für die Behandlung des Stotterers ist neben Hör- und Sprechübungen die Auflösung und Bereinigung der Konflikte wesentlich.

In der zweiten Gruppe — seelische Mängel und Fehlentwicklungen — sollen die zwei Veröffentlichungen von *Linus Bopp:* „Warum Pechvogel?" und „Das ängstliche Kind" besonders hervorgehoben werden. Manches Kind und manche Erwachsene, die intellektuell gut beanlagt sind, leiden unter dem „Pechhaben", einem Verfolgtsein vom „Unglück". Zunächst will es scheinen, als handle es sich um Schicksalhaftes. Bei näherem Zusehen wird jedoch klar, daß es Charakterfehler sind, die die Voraussetzung des Versagens bilden. Das seelische Gespaltensein, das Uneinssein mit sich selbst sieht der Verfasser als Hauptursache des „Unglücks" an. Weitere Gründe sind: unsaubere Willensentscheidungen, das böse Gewissen, Angst, ungeordnete Selbstliebe usf. Ermutigung wird als Weg der Heilung, Geschlossenheit als Ziel genannt. Sehr wertvoll sind die Hinweise auf Selbstbescheidung, Selbstentscheid und Risikofreude als Grundlagen geraden Wachstums.

Bei dem Büchlein „Das ängstliche Kind" spürt man die analytische Erfahrung des Autors allenthalben. Einer Aufzählung und Beschreibung der Formen der Angst: Spielscheu, Schulangst, Sprechangst, Beichtangst, Dunkelangst usf. folgt eine Klärung des Begriffes, die nicht im Vordergründigen stecken bleibt, sondern philosophische und theologische Überlegungen einfließen läßt. Sehr treffend ist die Bemerkung, daß sich manche „Existenzphilosophen" (wir fügen hinzu: manche Analytiker und analytisch Behandelte) in und aus ihrem Elendsgefühl (der Angst) zu maßlosem Stolz erheben. Der Prometheusstolz packt sie: „Ich will kein Glück als Gunstgeschenk des Blitzers, ich hole mir die Gnade her als Raub" (Burte). Die Angst, die zu Gott hinführen sollte, treibt von ihm fort zu Selbstherrlichkeit und Größenwahn. Die Therapie richtet sich nach der Art der Angst. Wenn der Autor gesunde Religiosität als „Hauptvorbeugungs- und Haupterziehungsmittel" nennt, trifft er ins Schwarze, da alles andere unterstützende Hilfe, aber keine grundsätzliche Befreiung leisten kann.

Von den übrigen Heftchen der Gruppe seien wenigstens kurz erwähnt: „Wenn Kinder trotzen" *(Arthur Wieland),* „Wenn Kinder lügen" *(Josef Spieler).* Die Titelbilder — zwei treuherzige Kindergesichtchen — stimmen den Leser schon zur Nachsicht, was noch kräftig betont wird durch Hinweise auf das Verhalten des Erwachsenen, der bekanntlich auch einmal trotzt und nicht immer bei der Wahrheit bleibt. (Eine psychologische Untersuchung will sogar wissen, daß sich bei einem Wahrheitsexperiment von 48 Erwachsenen nur sechs wahrheitsgemäß verhielten! „Dieses niederschmetternde Ergebnis erhält dadurch noch eine stärkere Betonung, daß darunter zwölf Personen waren, die auf

Grund des Lehrerurteils und des allgemeinen Eindrucks als wahrhaftig besonders ausgesucht waren. Nur drei von diesen zwölf bedienten sich überhaupt nicht der Lüge." S. 34.)

Gerhard Pfahler, der bekannte Psychologe und Autor des wertvollen Buches „Der Mensch und seine Vergangenheit" gibt in packender Weise Einblick in die Werkstatt der Seele, in die Tiefenwirkung ihrer Erfahrungen und Erlebnisse mit dem Schriftchen „Kobolde und böse Geister im Kinderherzen". Das Verhalten der Erwachsenen, besonders der Eltern: nicht nur was sie sagen, viel mehr noch was sie tun, prägt sich der kindlichen Seele ein. Worte und Taten sinken auf den Grund der Seele, in ihre „Tiefen" (die Kammern des Gedächtnisses), von wo sie bis ins Alter hinein — meist unerkannt — wirken, in gutem und in bösem Sinn.

Die übrigen fünf Bändchen befassen sich mit allgemeinen Lebensfragen des Kindes: „Euer Sohn in der Entwicklungskrise" *(Alois Gügler),* „Wenn Kinder Fehler machen" *(A. Wieland),* „Euer Sohn — Euere Tochter vor der Berufswahl" *(Wilhelm Arnold),* „Kinder und Jugendliche richtig an die Hand nehmen" *(Josef Spieler),* „So Schulkinder für das Leben erziehen" *(Kurt Seelmann).*

Recht lehrreich und voll guter Anregungen sind vor allem die beiden ersten Schriften. Die rechte Mitte zwischen unsachgemäßer Strenge und weichlicher Nachgiebigkeit wird hier gefunden. Die erste Schrift ist für Eltern geradezu unentbehrlich. Die drei Teile: Entstehung der Krise, Überwindung der Krise, Verhütung der Krise geben in ihrer Kürze und Handlichkeit selbst vielgeplagten Eltern die Möglichkeit guter Orientierung. Sie lernen ihr Kind, das sich infolge der leiblichen Entwicklung und vielleicht anderweitig begründeter Einflüsse in Ausnahmezuständen befindet, verstehen. Auch das zweite Bändchen bahnt in geschickter Weise ein Verstehen der Situation des Kindes, damit auch der Fehler an. Der wichtige Unterschied zwischen Irrtum und Fehler (= schuldhaftem Versagen) klärt vieles. Manche Eltern möchten ihren Kindern gerne bei den Schulaufgaben behilflich sein. Der gute Wille und das nötige Wissen allein genügen nicht, es bedarf des Geschicks, das man nur durch Einsicht in die Situation des Kindes erwerben kann.

Die drei übrigen Broschüren zeigen Wege in der heute so schwierigen Frage der Berufswahl und der Vorbereitung des Kindes für den Beruf. In dem Büchlein, das der Berufswahl gewidmet ist, findet sich eine Anzahl von Verzeichnissen, aus denen die verschiedenen Berufe mit ihren Ausbildungsbedingungen entnommen werden können. Eine besondere Würdigung verdient das Bändchen von *K. Seelmann,* das in einfacher Weise manch gute Erkenntnis der Psychotherapie verwertet, die — sieht man genau zu — nicht mehr und nicht weniger leistet, als den „gesunden Menschenverstand" zu seinem Recht kommen zu lassen. Auf eine kurze Formel gebracht, sagt sie, daß jegliches Verhalten — auch das schlechte — eine Ursache und oft sogar einen Sinn hat. Von beiden Voraussetzungen aus klärt sich auch das, was der Erzieher bei „Schwierigkeiten" zu tun hat. Was jeder gute Lehrer zu allen Zeiten sah und zu tun verstand, was aber infolge der oft einseitig intellektuellen Ausbildung der Lehramtskandidaten in Vergessenheit geriet, wird hier mit neuen Worten vorgebracht. Gut, daß es einmal wieder gesagt wird.

Man kann von den Bändchen der Reihe sagen, daß sie sowohl der Themenwahl nach wie durch die anschauliche, beispielreiche Schreibweise und die hübsche Ausstattung verdienen, bekannt und viel benützt zu werden. Hubert Thurn S.J.

Umschau

Staatswissenschaften und Theologie

In einer Zeit allgemeiner Sehnsucht nach echten, letzten Werten, in der die christlichen Politiker[1] nach klaren Richtlinien für ihre Entscheidungen suchen (die sie nur aus in der Theologie verankerten Staatswissenschaften[2] empfangen können) und die christlichen Rechts- und Staatswissenschaftler sich um eine Verbindung ihrer Disziplinen mit der Welt der Religion bemühen, erscheint es angemessen, an das zu Unrecht vergessene Büchlein des gelehrten Staatsmannes *Adam Heinrich Müller Ritter von Nitterdorf*[3] „Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlegung der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere“[4] zu erinnern, in dem zum erstenmal in nachscholastischer Zeit der Versuch unternommen wird, die Rechts- und Staatswissenschaften aus der Theologie zu entwickeln. Adam Müller hat der Aufklärung entgegengehalten, daß alles Wissen zwei Elemente habe, eines aus Gott und eines aus der empfangenden oder entgegenerzeugenden Kraft des Menschen. Es besteht also notwendig aus Glauben und Wissen und so ist alle Wissenschaft auch notwendig theologisch. Aus dem Verstande stammt die Kenntnis von den „Einzelheiten“ der Dinge, aus der Offenbarung das Wissen über ihren Zusammenhang mit dem Universum.[5]

Aus einer solchen Grundhaltung heraus lehrt Adam Müller, daß die Staatswissenschaften vier Disziplinen umfassen (S. 37): die Moral oder Wissenschaft vom Guten und Bösen; die Jurisprudenz oder Wissenschaft vom Recht und Unrecht; die Ökonomik oder Wissenschaft von Heil und Unheil, von Segen und Fluch; die Politik oder Wissenschaft vom Nutzen und Schaden. Moral und Ökonomik oder die Wissenschaften von den göttlichen Gesetzen und der göttlichen Haushaltung bilden den allgemeinen theologischen, Jurisprudenz und Po-

---

[1] Walter Dirks, Zur christlichen Grundlegung der Politik, in: Frankfurter Hefte IV (1949) S. 833 ff.

[2] Die Postulierung der letzten Werte für jede Wissenschaft bleibt der Theologie vorbehalten; die Feststellung der speziellen Prinzipien (und ihre Zurückführung auf die allgemeinen grundsätzlichen Kategorien) ist jedoch Aufgabe der Einzelwissenschaften.

[3] Adam Müller (1779 — 1829) ist der Hauptvertreter der romantischen Staats- und Wirtschaftslehre. Auf origineller philosophischer Basis stehend, schrieb er über Staat, Recht, Wirtschaft, Literatur und Ästhetik. Er nahm entscheidenden Anteil an der Entwicklung der Staatswissenschaften, insbesondere der Volkswirtschaftslehre und bewährte sich seit 1813 praktisch als österreichischer Diplomat. Mischler nennt ihn einen notwendigen Faktor für die Kenntnis der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts (Allgemeine Deutsche Biographie, 22. Band, Leipzig 1885, Duncker & Humblot S. 501 ff.). Adam Müller bezeichnete seinen Übertritt zur katholischen Kirche (30. April 1805 in Wien) als glücklichsten Entschluß seines Lebens. Sein Lieblingsplan war die Schaffung einer katholischen Zeitschrift.

Eine Einführung in die Philosophie Adam Müllers bietet das von Erich Przywara verfaßte Vorwort zu: Adam Müller / Schriften zur Staatsphilosophie / Ausgewählt und herausgegeben von Rudolf Kohler, Theatiner-Verlag, München 1925. Dieses Buch enthält folgende für die Beziehungen der Staatswissenschaften zur Theologie interessanten Arbeiten Adam Müllers: 1. Daß Christus nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben sei (S. 60 ff.); 2. Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere (S. 177 ff.); 3. Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage (S. 247 ff.). In dem letzten Essay entwickelt er die bedeutende Theorie, daß alle menschliche Haushaltung drei Elemente habe: die Arbeit (das Werkzeug); das Material (das Kapital) und die Kraft (die überall aus dem göttlichen Segen herzuleiten ist).

[4] Leipzig 1819 bei Friedr. Christ. Wilh. Vogel (Neuauflage: Wien 1898 bei Braumüller); die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von 1819.

[5] Wissen und Glauben, in: Adam Müllers vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, Wien 1812, Camesinasche Buchhandlung, S. 370 f.

litik den besonderen und irdischen Teil des Ganzen. Moral und Jurisprudenz haben es zunächst mit den ausgesprochenen, göttlichen und menschlichen Gesetzen, Ökonomik und Politik mit der großen Tradition der hausväterlichen Liebe zu tun, die wir mittelbar oder unmittelbar aus den Händen Gottes empfangen.

Die Moral (S. 35) betrachtet den Menschen als einen Knecht Gottes, das heißt, als ein juristisches Objekt des als juristisches Subjekt sichtbar offenbarten Gottes. Als juristische Objekte Gottes sind alle Menschen gleich vor Gott; keiner ist so groß, daß er nicht mit dem geringsten in gleicher Verpflichtung zu Gott stände. Alle Menschen sind Diener Gottes.

Der Mensch ist, durch Gottes Willen, juristisches Subjekt. Gott hat seine juristische Subjektivität auf alle Menschen, jedoch unendlich verschieden nach Art und Maß, übertragen. Keiner ist so gering, daß er nicht durch Gottes Gnade Rechte habe. Aber diese von Gott gesetzten Rechte sind endlich, also können sie nicht gleichartig sein. Dem endlichen Subjekt muß ein endliches Objekt, jedem Recht seine Pflicht entgegenstehen. Daß die Menschen ungleich vor dem Gesetze sind, daß jeder Einzelne einen verschiedenartigen Anteil an der Herrschaft über die Erde und über seines Gleichen habe, ist der oberste Grundsatz der Jurisprudenz (S. 35/36).

Die Ökonomik, welche Vorbereitungswissenschaft der Politik ist (wie die Moral die der Jurisprudenz), geht von der Erkenntnis aus, daß der Mensch ein Kind sei in der großen Familie Gottes, Glied in dem großen Haushalt oder Staat unter dem Haupte Gott. Als Glieder dieses Haushalts sind alle Menschen gleichgestellte Erben seiner Seligkeit, gleiche Gegenstände seiner versorgenden Liebe (S. 36).

Die Politik (politische Ökonomie, Staatsverfassungs-,Staatsgesetzgebungs-, Staatsklugheits - Lehre, Nationalökonomie, Lehre von den Nationalreichtümern, Finanz-, Cameral- und Polizeiwissenschaft, kurz sämtliche Staatswissenschaften, die nicht zur Jurisprudenz gehören) lehrt (S. 36/37): Der Mensch ist durch Gottes hausväterliche Anordnung sein Ebenbild, nämlich gleichfalls Haupt einer Gliedschaft; Gott hat seine Vaterschaft an jeden Einzelnen deputiert, hat jedem Einzelnen einen besonderen Wirkungskreis seiner Freiheit gegeben. Die wahre Freiheit (deren Zerrbild die Willkür bildet) ist nur unter den Freiheiten der Übrigen, also im Gehorsam gegen diese und gegen Gott, den Verteiler und Urquell aller Freiheiten, möglich. Niemand vermag Vater zu sein, als wer treue Kindschaft übt; niemand Herr, als der Untertänige.

Aus den theologisch fundierten Staatswissenschaften ergibt sich, daß die Religion im Mittelpunkt des Staatslebens steht. Die einfache und kindliche Nachfolge Gottes zeigt dem Einzelnen den Weg zur Lösung allen Widerstreites zwischen dem Recht und dem Nutzen (S. 30). Die Staaten verdanken der Religion den Sinn für das Lebendige, durch sie siegt die qualitative Auffassung über die quantitative. Wo sie ist, tritt der Wille zur Macht zurück vor der Anerkennung der Gegenseitigkeit aller Verhältnisse, vor der Staatengemeinschaft. Die Menschheit, der Staatenbund, sind keine leeren Worte, der Geist der Menschheit ist der Geist Christi. Der Staatenbund ist der weitere Ausbau des Individuums, welches Christus heißt.[6]

Wenn wir im Anschluß an das kühne Gedankengebäude Adam Müllers versuchen, den gegenwärtigen Stand seines Anliegens darzustellen, müssen wir die Beziehungen der Sozialwissenschaften zur Welt der Religion[7] betrachten; denn nur diese umfassen nach der herrschenden Lehre[8] sowohl die juristischen

[6] Maria Schlüter-Hermkes, Adam Müller, in: Staatslexikon. 3. Band. Freiburg i. Br. 51929, Herder, Sp. 1435—1439.

[7] Es wurde mit Absicht statt des Wortes „Theologie" die Bezeichnung „Welt der Religion" gewählt, da es sich vielfach um die katholische Sozialethik bzw. -philosophie handelt, die nicht direkt am Offenbarungscharakter der Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes teilnimmt.

[8] Vgl. die einschlägigen Stichworte in: Der Neue Herder.

(Staatslehre, Staatsrecht), sozialen (Soziologie) und wirtschaftlichen (Volkswirtschaftslehre, Betriebswirtschaftslehre) Staatswissenschaften wie auch die Jurisprudenz.[9] Im Hinblick auf die vielfachen Überschneidungen zwischen den juristischen Staatswissenschaften mit der Jurisprudenz im engeren Sinne dürfen wir uns dabei bezüglich der Verbindung der einzelnen Disziplinen zur Welt der Religion auf Soziologie, Nationalökonomie, Betriebswirtschaftslehre und Jurisprudenz beschränken.

Soziologie (Gesellschaftslehre) ist die Lehre von den verschiedenen Arten menschlicher Vergesellschaftung und von den verschiedenen Gebilden (Kameradschaft, Gruppe, Masse). O. v. Nell-Breuning S. J. nannte sie einmal[10] „die Propädeutik für den wissenschaftlichen Ausbau der Lehre vom corpus Christi mysticum, wie die Philosophie überhaupt die Vorschule zu Theologie bildet". Nikolaus Monzel spann diesen Gedanken weiter aus und bezeichnete als Aufgaben einer „soziologischen Theologie": 1. die Erforschung der Formen oder Strukturen zwischenmenschlicher Verbundenheit in der Gesamtkirche und der ihr ein- und untergeordneten sozialen Beziehungen und Gebilde; 2. die Anwendung der soziologischen Methode auf die der Kirche inhärierenden objektiven Sinngebilde, wie Lehre, Recht, Kultsatzungen, und auf die der Lehrvermittlung, der Rechtsverwirklichung, der Kultausübung dienenden sachlichen Einrichtungen.[11] Das Christentum erscheint hier in erster Linie nicht als eine Weltanschauung oder Lehre, sondern als eine soziale Realität von natürlich-übernatürlicher Art.

Es handelt sich also zunächst um eine Heranziehung der Soziologie, um das Rüstzeug zu schaffen zur Lösung theologischer Probleme, worauf sich erst allmählich auch umgekehrt eine theologische Fundierung der Soziologie ergeben könnte.

Die Volkswirtschaftslehre bemüht sich um die Beziehungen zwischen den Menschen und den wirtschaftlichen Gütern mit dem Ziele, die Lebenshaltung der Menschen zu verbessern (A. Weber). Die metaphysische Frage nach dem Sinn der Wirtschaft wurde schon von der Scholastik gestellt; in neuerer Zeit hat vor allem Heinrich Pesch S. J. wirtschaftsphilosophische bzw. -ethische Probleme erörtert.[12] Die neueste systematische Untersuchung über die Beziehungen zwischen Nationalökonomie und Theologie bietet der evangelische Christ Constantin von Dietze,[13] der zu folgenden Ergebnissen kommt: 1. Die Nationalökonomie setzt bei ihren theoretischen Untersuchungen bestimmtes Handeln der Menschen voraus und stellt es damit als Regel hin. Die Grenzen, in denen sie sich hierbei zu halten hat, ergeben sich aus der Natur des Menschen, über welche von der Theologie Belehrung zu holen ist. 2. Die Nationalökonomie muß die Einordnung der wirtschaftenden Menschen in die societas behandeln. Dabei geht sie von bestimmten Vorstellungen über weltliche Ordnungen (namentlich über den Persönlichkeitswert der Menschen) aus, die wiederum Gegenstand der Theologie sind (vgl. Alfred Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne

[9] Es entspricht ganz dem Gedanken der alten universitas, alle Wissenschaften, die sich mit der menschlichen Gesellschaft oder einzelnen gesellschaftlichen Erscheinungen befassen, in einer höheren Einheit zu vereinen. Die Dozententagung des Katholischen Universitätsvereins in der Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg (22./23. Mai 1948) hat sich deshalb auch dafür ausgesprochen, an der geplanten Katholischen Universität für die Rechts- und Staatswissenschaften eine einheitliche gesellschaftswissenschaftliche Fakultät zu schaffen.

[10] in: Der Mensch in seinen sozialen Gebundenheiten, Köln 1946.

[11] Die Soziologie und die Theologen, in: Hochland 41 (1949) S. 259 ff.

[12] Lehrbuch der Nationalökonomie, I. Bd., Freiburg i. Br. [4]1924, Herder; Ethik und Volkswirtschaft, Freiburg i. Br. 1918, Herder.

[13] Nationalökonomie und Theologie, Tübingen-Stuttgart 1947, Furche-Verlag. (Über Othmar Spann, den letzten Nachfahren romantischer Staats- und Wirtschaftslehre und sein Verhältnis zur katholischen Theologie unterrichtet Karl Pichl in: Wort und Wahrheit 5 [1950] S. 712 ff.)

Gott, Münster 1948, Regensberg, und Guido Fischer, Christliche Wirtschaftsethik, in dieser Zeitschrift Bd. 142 [1948] S. 112 ff.).

Die Betriebswirtschaftslehre setzt sich die Aufgabe, den Aufbau und die Lebensgesetze der wirtschaftenden Betriebe, ihre Beziehungen zueinander und die in ihnen wirksamen Kräfte zu untersuchen, um die Betriebe zur höchsten Wirtschaftlichkeit zu führen und dadurch der Gesamtheit zu dienen (Th. Beste). Schon in einem sehr frühen Stadium der Geschichte der jungen Wissenschaft bestanden Bestrebungen, „weltanschauliche Probleme" in die Betriebswirtschaftslehre hineinzutragen,[14] doch erst in den letzten Jahren wurde eine Verbindung zur katholischen Sozialethik zunächst fragmentarisch und tastend,[15] dann systematisch[16] hergestellt.

In dem Aufsatz „Der Mensch im Betrieb"[17] zeigt O. v. Nell-Breuning S.J. die „kopernikanische Wende" auf, die sich in der Betrachtung des Betriebes vollzieht. Man sieht nicht länger den Menschen als Mittel und den Betrieb als Zweck an, sondern erkennt die Wechselbezogenheit: Der Mensch im Betrieb hingeordnet auf die möglichst vollkommene Verwirklichung des Betriebszwecks, der Betrieb umgekehrt darauf hingeordnet, die im Betrieb tätigen Menschen durch diese ihre Betätigung im Betrieb und für den Betrieb zur möglichst reichen Entfaltung ihrer Persönlichkeit zu führen.

Die Jurisprudenz, die das objektive Recht und dessen Auswirkung im Rechtsleben behandelt (K. Petraschek), ist durch die Lehre vom Naturrecht[18] zunächst mit der natürlichen Theologie verbunden, darüber hinaus aber ist dem kirchlichen Lehramt nicht allein die Verkündung und die authentische Auslegung der Offenbarungswahrheiten, sondern auch des natürlichen Sittengesetzes und des Naturrechts übertragen. Es gelten darum unverändert die Anschauungen A. Müllers, wie sie Alexander Dombrowsky[19] formuliert hat: „Das Ius divinum ist die Quelle des positiven Rechts, und die göttlichen Gesetze sind das Maß, das, an die irdischen angelegt, über ihre Rechtmäßigkeit entscheidet. Diese göttlichen Gesetze sind in den Aussprüchen Christi und der Apostel niedergelegt, über die ein Interpretationsstreit unmöglich ist, da eine 1800jährige, von der römischen Kirche bewahrte Tradition ihren Sinn bestimmt hat."

Jüngst hat Günther Küchenhoff die Aufgabe in Angriff genommen, die Naturrechtslehre dadurch zu vertiefen und zu verchristlichen, daß er die Rechts- und Gesetzesordnung nicht nur aus der Gerechtigkeit, sondern auch aus der Liebe ableitet.[20]

Im Rahmen der Bemühungen um eine Verbindung der Gesellschaftswissenschaften mit der Welt der Religion nimmt die Sozialtheologie[21] des katholischen

---

[14] J. Mand, Die Betriebswirtschaftslehre als normative Wissenschaft in den Fragen der betrieblichen Menschenführung, in: Die Betriebswirtschaft, Zeitschrift für Handelswissenschaft und Handelspraxis 34 (1941) S. 116 ff. u. 162 ff. (zur Unterrichtung über nationalsozialistische Ideen und die Betriebswirtschaftslehre); E. Riedl, „Bürgerliche" und marxistische Betriebswirtschaftslehre, in: Neue Betriebswirtschaft 1 (1950) S. 8 ff. und R. Oertel, Marxismus und Kontenrahmen, in: Betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis 2 (1950) S. 422 ff. (über marxistische Ideen und die Betriebswirtschaftslehre).

[15] Reinmar Fürst, Betriebswirtschaftslehre und Sozialethik, in dieser Zeitschrift, Band 144 (1949) S. 465 ff.

[16] Wilhelm Kalveram, Der christliche Gedanke in der Wirtschaft, Köln 1949, J. B. Bachem.

[17] in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft 20 (1950) S. 257 ff.

[18] Paul Roth, Naturrecht und Menschenrechte, in dieser Zeitschrift, Band 146 (1950) S. 412 ff.

[19] Adam Müller, Die historische Weltanschauung und die politische Romantik, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 65 (1909) S. 377 ff.

[20] Naturrecht und Christentum, Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag.

[21] Sozialtheologie im Dienste der sozialen Bildung, in: Offizielle Festschrift zum 73. Deutschen Katholikentag in Bochum Nr. 4; Soziologie und christliche Gesellschaftslehre, und Sozialtheologie, in: Die Kirche in der Welt 2 (1949) S. 317 ff. bzw. 471 ff.; Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie, in: Tübinger Theologische

Priesters L. H. Ad. Geck (Direktor des Katholisch-Sozialen Instituts Königswinter und Privatdozent für Soziologie und Sozialpolitik an der Universität Bonn) eine Sonderstellung ein. Ihr Anliegen sprengt die Grenzen der Soziologie und verbindet die gesamte Sozialsphäre unmittelbar mit den tiefsten Wahrheiten der Offenbarung.

Im erhabenen Zusammenleben der drei göttlichen Personen in der Einheit des einen Gottes sieht Geck das Urbild alles Zusammenlebens, das die vollkommene Sozialordnung darstellt. Aus dem „trinitarischen Grundgesetz" leitet er die Einheit als primäres Sozialprinzip ab. Diesem sind als sekundäre Sozialprinzipien nach- und zugeordnet: Liebe, Gerechtigkeit, Solidarität, Subsidiarität und soziale Kontinuierlichkeit (die Entsprechung zur Ewigkeit Gottes als Wesensmerkmal der Allerheiligsten Dreifaltigkeit).

Die aus der Lehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit entwickelten Sozialprinzipien beziehen sich auf die primären Sozialverhältnisse (die Beziehungen von Mensch zu Mensch), nicht auf die sekundären (materiellen) Probleme (Fragen des Eigentums und der wirtschaftlichen Wohlfahrt). Es werden jedoch auch die für die sekundären Sozialprobleme geltenden Prinzipien aus den christlich-katholischen Glaubensquellen (nicht aus der Sozialphilosophie) hergeleitet.

Wenn die Sozialtheologie im Aufsuchen der Sozialprinzipien sich weit von den Erscheinungen des Alltagslebens entfernt, so tut sie das nur, um mit höherer und tieferer Erkenntnis auch dem Alltagsleben besser dienen zu können. Das geht insbesondere daraus hervor, daß Geck eine Studie „Die christliche Fabrik in sozialtheologischer Schau" vorbereitet, die gewiß ein besonders schönes Beispiel dafür sein wird, wie der „Alltag" — das Objekt aller Sozialwissenschaften — emporgehoben werden kann, wenn man „die zeitlichen Dinge im Lichte des Ewigen sieht".

Der Bericht über „Sozialtheologie" führt uns zu A. Müller zurück. Die geistige Verwandtschaft, die zwischen ihm und Geck besteht, kann nicht übersehen werden. So wie A. Müller der Aufklärung die romantische Staatsphilosophie entgegengesetzt hat, müht sich Geck darum, in einer Zeit, die durch die Flucht in eine ganz unverbindliche, aber sich „christlich" nennende Ethik gekennzeichnet ist (Denis Johnston), die gesamte Sozialsphäre in den ewigen Mysterien der katholischen Religion zu verankern. Reinmar Fürst

Quartalschrift Jg. 1950 S. 28—53; Sozialtheologie als Aufgabe, in: Trierer Theologische Zeitschrift 89. Jg. (1950) S. 161 ff. und Erkenntnis und Heilung des Soziallebens. Zum Aufbau der Sozialwissenschaft, in: Soziale Welt 1 (1949) S. 3 ff.

Lebendige Liturgie

Die Kirche ist lebendig, wenn ihr Lebensrhythmus auch nicht immer dem unserer modernen Nervosität entspricht. Man darf die Ehrfurcht, mit der sie die alten überkommenen Riten und Gebete hütet, nicht mißverstehen. „Die Liturgie der Kirche ist keine Versteinerung" (A. Bea). Nicht archäologische oder ästhetische Gesichtspunkte sind für die Kirche in erster Linie entscheidend, sondern das religiöse Heil der Menschen. Sie ist Seelsorgerin und hat darum nie Bedenken gehabt, wenn es not tat, ihre Liturgie lebendig neu zu formen. Sie tat es z. B. unter den drei heiligen Päpsten Gregor dem Großen, Pius V. und Pius X. und tut es heute wieder. Das Wort „Reform" ist für diesen Vorgang nicht sehr glücklich gewählt. Es hat einen tadelnden Nebenton und ist einseitig nach rückwärts gerichtet. Gewiß sucht die liturgische Erneuerung verschüttete Quellen freizulegen; aber ihr innerstes Anliegen ist dabei nicht das Alte, sondern das Echte und Lebendige.

Die Ostervigil. Wenn wir Weihnachten am 25. Dezember und die Erscheinung des Herrn am 6. Januar feiern, so wissen wir alle, daß diese Daten nicht den genauen Tag des Festgeschehens

bezeichnen wollen. Beim Osterfest ist das anders. Die Auferstehung geschah am dritten Tag nach dem Pascha, das heißt, am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Darum die erbitterten Kämpfe um das Festlegen des Ostertermins in den ersten Jahrhunderten. Nie hätte man damals daran gedacht, die Auferstehung des Herrn schon am Karsamstag-Morgen zu feiern.[1] P. Jungmann hat gezeigt, wie es dann allmählich dazu kam, daß die „mater omnium sanctarum vigiliarum" (Augustinus) — die Mutter aller heiligen Vigilien — aus der Osternacht verdrängt und auf den Karsamstag-Abend, schließlich auf den Karsamstag-Morgen vorverlegt wurde.[2]

Jahrhundertelang wußte man es nicht besser. Je mehr aber das liturgische Verständnis neu erwachte, umsomehr empfand man das Unmögliche dieser Vigilfeier, in der das Alleluja erklang, während der Herr noch im Grabe ruhte und die Vesper gesungen wurde, während die Sonne aufging. Da ferner der Werktagscharakter des Karsamstags der Gemeinde weithin die Teilnahme unmöglich machte, spielte sich die erhabenste aller christlichen Mysterienfeiern vor fast leeren Bänken ab.

Die Teilnahme der Gläubigen war wohl der Punkt, der den Heiligen Vater Pius XII. vor allem bewegte, den von so vielen Bischöfen, Priestern und Liturgiefreunden ersehnten und erbetenen Schritt zu tun. Am 9. Februar 1951 erschien das Dekret „De solemni vigilia paschali instauranda".[3] Es gestattete die nächtliche Feier der Ostervigil zunächst für dieses Jahr „ad experimentum". Die Bischöfe wurden gebeten, über den Verlauf und die Teilnahme der Gläubigen zu berichten. Nach den ersten vorliegenden Nachrichten ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der Zustrom überall da sehr lebhaft war, wo die Oberhirten von der päpstlichen Erlaubnis Gebrauch gemacht haben. Der Eindruck der Lichtfeier war oft ergreifend, wenn man auch sagen muß, daß zwischen der Bekanntgabe des Dekretes und der Osterfeier ein allzu kleiner Spielraum blieb, so daß viele von dem Neuen einfach überrascht wurden.

Die Neueinführung der Ostervigil ist es aber nicht allein. Es ist eine große Freude und berechtigt zu kühnen Hoffnungen, wenn man sieht, wie folgerichtig und aufgeschlossen die liturgische Kommission, der die Durchführung übertragen war, die Feier gestaltet hat: Wie die Osterkerze als Symbol des Erstandenen nun im Mittelpunkt der Liturgie steht, wie die Erneuerung der Taufgelübde (in der Muttersprache!) in sie eingebaut ist, wie der Priester zuhört, während der Diakon singt, wie Stufengebet und Letztes Evangelium gestrichen sind und vieles ähnliche, was hier nicht im einzelnen dargestellt werden kann.

Prof. B. Fischer, Trier, urteilt zusammenfassend: Die liturgische Kommission „hat ein Musterbeispiel dafür geliefert, wie man bei aller Treue zum Alten (und zuweilen zum Älteren!) Liturgie, die ‚museal' zu werden drohte, ins Leben zurückgerufen hat. Erst spätere Zeiten werden ermessen können, welcher Dienst hier um die Mitte unseres so tief in den Karfreitag eingetauchten Jahrhunderts der Osterfrömmigkeit des christlichen Volkes geleistet worden ist. Unauslöschlicher Dank aber gebührt dem Papste, unter dessen Ehrentiteln einst, wenn es wieder selbstverständlich geworden ist, daß der ‚vigor christianus' in der Osternacht keinen Christen schlafen läßt (Cf. Aug. Sermo 219; PL 38, 1088), sondern ihn hintreibt zur großen Feier der Erlösung, wahrlich nicht der geringste lauten wird: ‚Instaurator Sanctae Vigiliae Paschalis, matris omnium sanctarum vigiliarum'."[4]

[1] Vgl. Paul Doncoeur, „La restauration de la Vigile Pascale" in Etudes, April 1951, S. 103 ff.

[2] „Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum". Liturgisches Jahrbuch, 1. Bd. 1951, S. 48 ff.

[3] AAS (1951) XXXIII S. 128 ff. Vgl. auch den Kommentar von A. Bugnini C. M. Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" Sectio Historica 24 (48 S.) Rom 1951.

[4] „Die Wiederherstellung der Ostervigil" in: „Trierer Theologische Zeitschrift" März/April 1951 S. 69.

Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Jeder weiß, welchen Raum der Psalter im Beten der Kirche einnimmt. Das tägliche Chorgebet in den Klöstern, das tägliche Breviergebet des Priesters ist zum guten Teil Psalmengebet. Das ganze liturgische Beten ist von lauter Psalmentexten durchwoben. Nun ist es aber ein offenes Geheimnis, daß das meistbenutzte Buch der Vulgata das sprachlich unzulänglichste ist. Der in der Kirche seit ihrer Frühzeit gebräuchliche lateinische Psalter (das Psalterium Gallicanum) ist die sklavische Übertragung der ungenügenden Übersetzung der Septuaginta, die auch Hieronymus nicht wesentlich verbessern durfte, eben weil sie so eng mit der Tradition verbunden war.

Wieder haben Jahrhunderte diesen Zustand ertragen. Ganze Generationen von Priestern und Ordensleuten beteten Psalmen, die stellenweise kaum verständlich waren. Inzwischen hatte die semitische Sprachwissenschaft erhebliche Fortschritte gemacht. Es gab längst befriedigende Übertragungen der heiligen Lieder in die modernen Sprachen. Kein Wunder, daß die Priester immer lebhafter nach einer verständlichen und getreuen lateinischen Übersetzung verlangten. Immer mehr verbreitete sich der Wunsch, „daß Gott in seiner Kirche durch das gemeinsame Gebet so vollkommen wie möglich verherrlicht werde" (V. Hartl).

Der uralte Brauch schien jede Änderung auszuschließen. Doch „traditioneller Brauch" ist nicht dasselbe wie Tradition im theologischen Sinn. „Er kann sein Gewicht verlieren" (A. Bea). Schließlich geht es der Kirche darum, daß das Gotteslob mit geistiger Erkenntnis vollzogen wird. Vor allem aber verwehrt eine ungetreue Übersetzung selbst da, wo sie sinnvoll und schön ist, die Erkenntnis des offenbarten Gotteswortes. „Je treuer und genauer ... eine Übersetzung den Urtext wiedergibt, desto näher steht sie dem inspirierten Wortlaut" (ders.).

So wagte Pius XII. auch diesen Schritt. Am 19. Januar 1941, im zweiten Jahr seines Pontifikates, beauftragte er das Päpstliche Bibelinstitut mit einer neuen lateinischen Übersetzung, und bereits am 24. März 1945 erschien das Motuproprio „In cotidianis precibus", das den neuen Psalter in die Hände der betenden Kirche legte, ohne ihn verpflichtend vorzuschreiben. P. Augustin Bea S. J., der damalige Leiter des Bibelinstitutes, hat über das Werden und den Geist des neuen Psalters, dem er den Namen Psalterium Pianum geben möchte, in einer eigenen Veröffentlichung Rechenschaft abgelegt.[5]

Mit Recht sagt P. Bea, die Einführung dieser Übersetzung sei „ein Ereignis von ganz außerordentlicher Bedeutung für die Geschichte der Heiligen Schrift und für das liturgische Leben der Kirche." Die Aufgabe war dreifach: Herstellung des hebräischen Urtextes, Ermittlung des Wortsinnes und klare, verständliche Übersetzung in ein kirchlich-sakrales, in der liturgischen Sprache verwendbares Latein. Nur der Fachmann wird ermessen, welche Fülle von Problemen sich hinter diesen paar Worten verbirgt — und welche Leistung mit dem schmalen Büchlein vollbracht wurde, das nun als „Psalterium Breviarii Romani" in aller Hände ist.[6]

Eines ist sicher: unzählige Priester sind dem Heiligen Vater von Herzen dankbar für dieses große Geschenk; denn es ist eines. Die Psalmen sind jetzt verständlich! Ihre Latinität ist gereinigt, ohne daß sich ein kalter Humanismus eingedrängt hätte. Sie sind schlicht und schön und lassen etwas von der heiligen Kraft des Urtextes verspüren. Manche liebgewordenen Verse sind im neuen Psalter nicht mehr anzutreffen; aber dafür hat nun der Leser und der be-

[5] „Die neue lateinische Psalmenübersetzung — Ihr Werden und ihr Geist". Von Augustin Bea S. J. (170 S.) Freiburg 1949, Herder.

[6] Die offizielle wissenschaftliche Ausgabe mit kritischem Apparat ist betitelt „Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani". Romae 1945, Institutum Biblicum. — Zu den deutschen Übersetzungen von A. Allgeier und R. Guardini, die auf der neuen lateinischen Übersetzung fußen, vgl. in dieser Zeitschrift „Im Dienste der Heiligen Schrift", April 1951, S. 74.

trachtende Beter die Gewißheit: dies ist das offenbarte Gotteswort.

Wie nicht anders zu erwarten, hat die neue Übersetzung nicht alle Wünsche erfüllen können. Unter den rund hundert anerkennenden Veröffentlichungen zum Psalterium Romanum finden sich auch einige kritische Stimmen. Sie berühren vor allem die dichterische Atmosphäre und den Erdgeruch der Ursprache. P. Bea setzt sich in seinem Buch mit ihnen auseinander. Auch sonst findet der Leser dort eine Fülle kritischen, philologischen und exegetischen Materials. Er sei angelegentlich auf diese Veröffentlichung verwiesen.

Das neue Rituale. Wieder ein Schritt voran! Wieder ist ein Wunsch in Erfüllung gegangen, den ungezählte Priester und Laien seit langem äußerten: Auf römische Anregung begann im Jahre 1940 die von der Fuldaer Bischofskonferenz beauftragte Liturgische Kommission die Vorarbeit für ein einheitliches Rituale der Bistümer Deutschlands, und am 21. März 1950 approbierte Kardinal Micara das fertiggestellte Werk.[7] Das Rituale ist das Buch, in dem die Form für die Sakramentenspendung, die Weihungen und Segnungen niedergelegt ist. Es gibt ein römisches Rituale. Aber die einzelnen Bistümer durften Rituale mit landesüblichen Bräuchen beibehalten. Solche Vielfalt hat ihr Gutes; aber sie bringt auch manche Unzuträglichkeiten mit sich, zumal in unseren Tagen der Freizügigkeit und Massenwanderung ganzer Bevölkerungsteile.

Daneben steht das Problem der Sprache. Die Riten, die ein Sakrament umgeben, wollen helfen, seinen Sinn zu erschließen; sie wollen Katechese sein: Anschauungsunterricht. Durchkreuzt aber nicht die lateinische Sprache in vielen Fällen diese Absicht? Gerade hier bei der Sakramentenspendung und bei anderen Segnungen und Weihungen empfindet der Seelsorger oft schmerzlich den Umstand, daß die Anwesenden den Sinn der ergreifenden Texte nicht verstehen.

Nun hat die Kirche ein Buch der Riten offiziell bestätigt, das die Gebete in schlichtem edlem Deutsch bringt und nur noch bei der eigentlichen kurzen sakramentalen Formel an dem Latein des katholischen Erdkreises festhält. Das mag dem Priester wie den Gläubigen zum Bewußtsein bringen, daß hier der eigentliche Bezirk des Mysteriums beginnt. Denn ohne Zweifel hat die sakrale Sprache auch diesen Wert, das Geheimnis zu schützen und zur Ehrfurcht zu erziehen. Einweihung und Verständnis ist nicht dasselbe wie flache Aufklärung.

Die kirchliche Leitung hat sich als weitblickend und voll Verständnis erwiesen. „Es wäre bedauerlich, wenn in kleinlicher klerikaler Kritik am neuen Rituale (die) großen Horizonte vergessen würden. Vielleicht wird es einmal als einer der größten Ruhmestitel der Kirche unseres Jahrhunderts gelten, daß sie trotz der Last zweitausendjähriger Geschichte ‚wendig' genug war, sich entschieden und allen Traditionsbedenken zum Trotz auf die neue Seelsorge-Situation umzustellen. Dürfen wir sie schelten, wenn sie um keinen Preis will, daß die Menschen, die zu ihr kommen, um aus ihrer Hand die Sakramente und Sakramentalien zu empfangen, den Eindruck haben, sie träten in ein Museum, in dem man Unverstandenes, aber durch graues Alter ehrwürdig Gewordenes verehrt? Sie sollen statt dessen das beglückende Gefühl haben, daß diese zweitausendjährige Mutter Kirche immer noch lebendig und verständlich in ihr ganz konkretes heutiges Leben hineinspricht und hineinwirkt."[8]

Für den unerfahrenen Blick mag das Erreichte wenig bedeuten. In Wirklichkeit ist es viel. Die Liturgiegeschichte beweist, wie unscheinbare Änderungen oft unendlich weitreichende Wirkungen auszulösen vermögen. Theodor Klau-

[7] Collectio Rituum ... pro omnibus Germaniae dioecesibus (176 S.). Regensburg 1950, Pustet.

[8] B. Fischer, „Grundsätzliches zum neuen Rituale" in: „Trierer Theologische Zeitschrift", März/April 1951, S. 105.

ser weist in seinem Forschungsbericht „Abendländische Liturgiegeschichte“ [9] darauf hin, wie vieles zum Beispiel ins Wanken kam, als man anfing, den Kanon, der zunächst laut gesprochen wurde, leise zu beten. „Die ganze Entwicklung der Frömmigkeit in den späteren Jahrhunderten“ könne geradezu von dieser einen Abweichung hergeleitet werden.

Doch damit erkennen wir noch ein weiteres: die Last der Verantwortung, die bei jeder Änderung auf der kirchlichen Leitung ruht. Heißsporne täten gut daran, die ernste Schlußbemerkung Klausers zu durchdenken: „Wer sich an diesem einen Beispiel (des leise gebeteten Kanons) verdeutlicht hat, wie groß die Verantwortung dessen ist, der auf solchem Boden einen entscheidenden Schritt unternimmt, der wird die Ungeduld in allen Fragen der liturgischen Erneuerung ablegen. Jahrzehnte intensiver Planung und Besinnung sind nicht zu viel, wenn es gilt, die weitere Entwicklung eines Organismus zu bestimmen, der noch in Jahrhunderten und Jahrtausenden leben und wirken soll.“ [10]

Franz Hillig S.J.

Eine russische Untergrundbewegung?

„God's Underground“ ist der Titel eines Buches, das in Amerika und England großes Aufsehen erregte.[1] Für jeden, dem das russische Christentum am Herzen liegt, wäre es tatsächlich der sensationellste und zugleich hoffnungsfreudigste Bericht, der seit 1917 über dieses Thema erschienen ist — wenn die geschilderten Dinge nicht nur als Einzeltatsachen, sondern als Zustände nachprüfbar wären.

Es handelt sich um den Erlebnisbericht eines katholischen Priesters, der anderthalb Jahre lang unerkannt der Roten Armee als Sanitätsoffizier angehörte. Zuerst nahm er sich in seiner kroatischen Heimat der geistlichen und leiblichen Nöte der Partisanen an, kam 1944 mit ihnen in die Slowakei, wo sie sowjetischen Heereseinheiten angegliedert wurden. Es gelang P. Georg — seinen wahren Namen hält er verständlicherweise geheim — von Frühling bis Herbst 1945 Rußland zu bereisen, wobei er bis nach Moskau kam. Als Priester interessierte er sich natürlich vor allem für das Christentum und entdeckte eine religiöse „Untergrundbewegung“ von beträchtlichem Ausmaß, die sich von der offiziellen Staatskirche getrennt hat und nicht geringe Sympathien für den Katholizismus zeigt. Ihre Geistlichen spenden, von der Polizei verfolgt, im geheimen die Sakramente und haben eine Methode gefunden, den Staatsgesetzen zum Trotz Minderjährigen Religionsunterricht zu erteilen. Es gibt bei ihnen sogar gewisse Gemeinschaften, die eine Art klösterlichen Lebens führen. Umherziehende Sänger mischen unter ihre Volkslieder immer wieder geistliche Melodien. Wenn kein eigener Priester vorhanden ist, senden die Gläubigen Taufwasser, Eheringe, sogar Erde von den Gräbern mit der Post zum nächsten Geistlichen, um sie segnen zu lassen. Es wird berichtet, wie Kinder mehrmals die Taufe empfangen, weil jedes Familienmitglied sie ohne Wissen des andern zum Priester bringt. Durch ein besonderes Kode-System wird die religiöse Untergrundbewegung organisiert und zusammengehalten. In politischer Hinsicht sind ihre Mitglieder erklärte Feinde des Bolschewismus und haben bereits einen „Plan“ christlich-sozialistischer Prägung bereit, der nach dem Sturz des herrschenden Regimes verwirklicht werden soll.

Das Buch ist der Natur der Sache nach ein äußerst spannender Reisebericht, kein Dokumentenband. Belege für die oft ans Unglaubliche grenzenden Mitteilungen wird man daher vergeblich suchen. Politiker interessierten sich vor allem für die Frage, ob der genannte

[9] Bonn 1949, Peter Hanstein, S. 30.
[10] ebd. S. 31.

[1] Deutsche Ausgabe: „Partisanen, Christen und Bolschewiken“. Erlebnisse in der östlichen Untergrundbewegung. Nach dem Bericht von P. Georg, aufgezeichnet von Gretta Palmer. (302 S.) Rex-Verlag, Luzern 1950, DM 11.80.

„Plan" — der bis in Einzelheiten hinein dargelegt ist — nennenswerte Verbreitung hat. Die zu Zehntausenden vernommenen Displaced Persons scheinen wenig davon zu wissen, die vor allem zuständigen Wlassow-Leute wurden ausgeliefert. Wir möchten gern erfahren, ob die christliche Untergrundbewegung wirklich so stark ist, wie es nach dem Bericht P. Georgs den Anschein hat. Predigten gegen „Sektierer", die im Amtsblatt des Moskauer Patriarchats sogar gedruckt wurden und uns vorlagen, deuten in dieser Richtung. Daß es ähnliche politische und religiöse Erscheinungen auf dem Gebiet der UdSSR überhaupt gibt, ist von vornherein anzunehmen und steht auch durch zahlreiche unverdächtige Zeugen fest. Aber das Ausmaß solcher Bewegungen wäre entscheidend. P. Georg ist mit Hilfe persönlicher Beziehungen nur in ganz bestimmt eingestellte Kreise gekommen — stehen vielleicht hinter jedem „Untergrundchristen" hundert bewußte oder unbewußte Atheisten, hinter jedem politischen Gegner Stalins viele überzeugte oder doch nutznießende Anhänger?

Wir sind weitgehend auf die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters angewesen. Weihbischof Fulton J. Sheen, der als Schriftsteller und Radioredner im nordamerikanischen Katholizismus und weit über dessen Grenzen hinaus in hohem Ansehen steht, tritt in einem Begleitwort voll für die Glaubwürdigkeit P. Georgs ein: „Ich lernte den Verfasser dieses Buches vor etwa zwei Jahren kennen und stand seitdem in direkter und indirekter Verbindung mit ihm — nicht nur in Amerika, sondern auch in China, das wir im letzten Frühjahr miteinander bereisten ... Ich weiß, daß die Geschichte dieser geistigen Odyssee hinter dem Eisernen Vorgang authentisch ist. (Gerade die Echtheit dieser Erlebnisse gebietet, daß der Name dieses Priesters geheim bleibt ...)"

Und trotzdem: Wer ist der anonyme P. Georg? Eigene Erkundigungen, wir dürfen sagen aus ersten Quellen, ergaben folgendes Bild: Der Verfasser des Buches ist tatsächlich katholischer Priester, Kroate, spricht neben Russisch mehrere andere Sprachen und spielte in der antinazistischen Untergrundbewegung der Slowakei eine bedeutende Rolle. Von Mai bis November 1945 bereiste er wirklich die Sowjetunion; ob er dabei bis nach Moskau kam, ist nicht nachweisbar. Bei dem katholischen Priester der dortigen französischen Botschaft hat er klugerweise jedenfalls keinen Besuch gemacht! Nach seiner Rückkehr kam er über Belgien in die Vereinigten Staaten, wo er auf Bitten von Msg. Sheen der Journalistin Gretta Palmer seine Erlebnisse diktierte. Diese hat dann seinen Bericht in literarische Form gebracht. P. Georg wird als frommer, pflichttreuer Priester geschildert, allerdings sei er sehr phantasiebegabt. Heute soll er unter den antikommunistischen Partisanen Chinas wirken.

Wird mit vorstehenden Angaben die Glaubwürdigkeit P. Georgs in etwa gestützt, so bekommt sie einen schweren Stoß durch die Tatsache, daß die oben erwähnten religiösen Praktiken, angefangen von den geheimen Priestern bis zur Versendung von Taufwasser durch die Post, bereits in einem Buche von N. S. Timasheff, Religion in Sovjet Russia, New York 1942, zu finden sind. Die Seiten 69—81 dieses Buches zeigen solche Ähnlichkeit mit Erlebnissen P. Georgs, daß man ihm den Vorwurf machte, sie daher übernommen zu haben. Dr. Timasheff, heute Professor an einer Jesuitenuniversität in USA, verlegt diese Ereignisse in die Jahre 1937/38, in denen die Orthodoxe Kirche selbst — also keine Gegenorganisation — in die Katakomben gedrängt war. Wir können die Frage der Abhängigkeit aus Mangel an Unterlagen nicht entscheiden, doch ist die auch anderweitig bezeugte Tatsache von der Existenz geheimer christlicher Kreise in der UdSSR mit entsprechenden Seelsorgsmethoden davon unabhängig. Daß es diese gab und gibt, steht fest. Die Frage nach ihrem Ausmaß und ihrer Bedeutung bleibt aber leider offen.

Das Buch P. Georgs läßt aufhorchen, weil es über stärkste religiöse und damit antibolschewistische Kräfte inner-

halb der Sowjetunion berichtet. Man hat daher alle, die seine Glaubwürdigkeit anzweifeln, als Opfer kommunistischer Gegenpropaganda bezeichnet. Anderseits benützen die Kommunisten selbst die Gelegenheit, das Christentum und besonders den Vatikan, dessen Agent Pater Georg sei, als hochverräterisch zu brandmarken. Die jeweilige Tendenz solcher Deutungen liegt auf der Hand. Zusammenfassend möchten wir annehmen, daß diesem überaus spannenden Bericht trotz aller journalistischen Ausschmückung wirkliche Erlebnisse aus neuester Zeit zugrunde liegen, die geeignet sind, unsere Hoffnung auf eine christliche Zukunft Rußlands hochzuhalten.

Heinrich Falk S.J.

Besprechungen

Philosophie

Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. Von August Brunner. (233 S.) München 1951. Kösel-Verlag. Gln. DM 8.50.

Da der Mensch nur durch Erziehung zum geistigen Leben erwacht und heranwächst, spielt der natürliche Glaube schon in den Anfängen des menschlichen Lebens eine ausschlaggebende Rolle. Aber auch im späteren Leben wird diese nicht geringer. Ohne den natürlichen Glauben an andere Menschen ist keine Kultur und kein menschliches Leben möglich. So selbstverständlich ist diese Tatsache, daß sie von der Philosophie meist übersehen wurde und eine philosophische Untersuchung über das Wesen, die Begründung und die Grenzen des Glaubens kaum zu finden ist. Diese Untersuchung will das vorliegende Werk bieten. Es zeigt, daß der Glaube im strengen Sinn als die Annahme fremder Mitteilung über Tatbestände personhafter Seinsart eng mit der von der Philosophie ebenso vernachlässigten Fremderkenntnis verknüpft ist. Er beruht auf dem Vermögen, das nur geistigen Seienden eignet, sich an die Stelle eines andern zu versetzen, ohne daß die Selbstheit dadurch aufgehoben würde, mit ihm dessen Welt von seinem Standpunkt aus anzusehen und in diesem Mitgehen ihn selbst zu erkennen. Glaube in diesem Sinn ist die zeitlich wie metaphysisch erste, vollste und wirklichkeitsnächste Erkenntnisart, von der alle andern Erkenntnisarten abkünftig sind. Er steht in Zusammenhang mit den Kategorien Offenbarung, Vertretung, Geben und Nehmen, die ausführlich zur Sprache kommen. Je dinghafter und gegenständlicher aber ein Erkenntnisbereich ist, um so mehr verschwindet das Glaubensmoment; andere Momente, die in der Glaubenserkenntnis untergeordnet und darum unbeachtet bleiben, werden vordringlich und verselbständigen sich. Im gleichen Maße wird der Glaube zu einer minderwertigen und bloß vorläufigen Erkenntnis.

Die Ergebnisse des ersten Teils werden im zweiten Teil auf den christlichen Glauben angewendet. Setzt man an die Stelle der menschlichen Mitteilung die Offenbarung des rein personhaften Gottes, so ergeben sich von selbst alle Eigenschaften, die der Glaube nach kirchlicher Lehre besitzt. Die Vermittlung durch Christus, die sich in der Kirche fortsetzt, erscheint als wesentlich. Das Verhältnis von Sicherheit und Wagnis, von Dogma und Leben, von religiöser Erkenntnis und Gottesbegriff, von Glaube und Theologie wie von Glaube und Wissen erhellt sich aus den Ergebnissen über das Wesen des Glaubens. So wird die wahre Rangordnung der verschiedenen Erkenntnis- und Wissensarten, die unter dem überwältigenden Eindruck der Naturwissenschaften zum Schaden der ganzen Kultur so lange verkannt worden ist, wieder sichtbar. Zugleich aber wird jede Art von Fideismus, der die Wissenschaft ihrer berechtigten Eigenständigkeit beraubt, als ein falsches Heilmittel zurückgewiesen.

A. Brunner S.J.

Autonomismus und Transzendenzphilosophie. Von Hans-Eduard Hengstenberg. (476 S.) Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag. Geb. DM 12.80.

Das ungemein originelle und eigenwillige Denken Hengstenbergs erreicht mit diesem Werk seinen Höhepunkt. Frühere Veröffentlichungen hatten die Möglichkeit und Notwendigkeit eines philosophischen Transzendierens über die Erfahrungswelt vorausgesetzt. Es scheint aber bezeichnend für die intellektuelle Redlichkeit und kritische Mündigkeit heutiger christlicher Philosophie, daß sie sich der Gültigkeit dieser Voraussetzung immer wieder formell und ausdrücklich vergewissern will. So kreist denn das Denken im vorliegenden Buch um die große Urfrage: reine Weltimmanenz, und das heißt Autonomismus, oder Transzendenz, also Weltoffenheit hin zu einem überweltlichen Gott?

Es handelt sich im Grunde darum, ob die konstituierenden Prinzipien des welthaften Seins eine in sich geschlossene (autonome) Erklärung dieses Seins bereitstellen oder irgendwie über sich hinausweisen, eine „objektive Intentionalität" besitzen, der nur von

einer transzendenten Wirklichkeit her Genüge geschieht. Hengstenberg findet in mühevollen, aber immer neu ansetzenden und auf frühere Untersuchungen zurückgreifenden Analysen, daß endliches Sein in und durch sich einen „Sinn" vollzieht, der nicht aus den inneren Prinzipien des Seienden verstanden werden kann, sondern ihr Aufeinanderbezogensein überhaupt erst ermöglicht, zugleich aber auch ihre ontologische Dynamik wie mit „Erfüllung" beschenkt. Der „neue" Gottesbeweis, der hier versucht wird, dürfte, insofern er (im wesentlichen) vom Sinn des Seienden aufsteigt, eine Art teleologischer Beweis sein; nur liegt die Teleologie nicht erst im Miteinanderwirken vieler Seiender (z. B. der Organe in einem Organismus), sondern bereits im Wesen des Seins von endlich Seiendem, in seinem ontologischen Innenaufbau. Damit kommt H.s Philosophieren dem Drängen moderner Geistigkeit entgegen, nicht bei (sinnfreien) Seinsstrukturen als solchen stehen zu bleiben, sondern Sein vom Sinn her zu sehen und zu deuten. Er glaubt geradezu, die klassische Ontologie, die nur auf dem Seinsbegriff aufruhe, sei nicht in der Lage, das Problem der Transzendenz zu meistern. Aber Verstehen von Sein als Sein (vgl. auch S. 240 f.) führt ja unmittelbar zum Sinnbegriff, zu einer inneren Feinstruktur des Seins von Seiendem, die als Struktur logoshaft, sinnvoll ist. Darum treffen manche scharfe Bemerkungen gegen die herkömmliche Seinsmetaphysik nicht ganz ins Lebendige. Anderseits kann allerdings die Tendenz, das Denken des heiligen Thomas und der christlichen Philosophie überhaupt von belastenden Restbeständen eines unkritisch mitgeschleppten Aristotelismus (zumal im Bereich der Potenz-Akt-Theorie) zu reinigen, nicht ernst genug genommen werden. Hengstenberg gehört zu den unentwegtesten und unnachsichtigsten Vorkämpfern dieses Anliegens.

Als Kabinettstück darf die Systematik des Buches gelten. In hoher methodischer und didaktischer Bewußtheit wird zunächst durchgeführt, welche ontologischen Unterschlagungen eine autonomistische Philosophie sich zuschulden kommen läßt. Damit wird sie negativ und indirekt überwunden; denn freilich gibt es für den Metaphysiker keinen größeren Tadel „als den Nachweis, daß er eine Wirklichkeit übersehen, verleugnet habe". Dann aber wird positiv und direkt aus dem im Autonomismus wegerklärten „Sinn" des Seienden die Transzendenz zum Aufleuchten gebracht. Wenn es auch einem weniger geschulten Leser schwer werden mag, mit den oft sehr verwickelten und terminologisch eigenwilligen Gedankengängen Schritt zu halten, in sich selber sind sie von bedeutendem Interesse und verdienen, gerade auch in ihren polemischen Partien, eine ernste fachliche Diskussion.

H. Ogiermann S.J.

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

Das Buch stellt eine Sammlung von Aufsätzen dar, die, neubearbeitet und erweitert, früheren Veröffentlichungen entnommen sind. Seine Fragen kreisen um die Themen Gott, Mensch, die Wahrheit und das Übel, Fragen, die uns heute alle bewegen und die der Verfasser vom Denken der Gegenwart und der christlichen Philosophie her beleuchtet. Er geht den Wandlungen des modernen Geisteslebens nach und verzeichnet darin nicht wenige Positiva, die eine bessere Gestaltung der Zukunft erhoffen lassen. Wenn man auch anderseits klar das Fehlende sieht, tut eine Rückbesinnung auf das bisher Erreichte doch gut und ermuntert zu weiterer Arbeit. Vielleicht am deutlichsten zeigt sich der Fortschritt in den Wandlungen der modernen Seelenkunde, die sich von der atomisierenden und mechanisierenden Assoziationspsychologie zur ganzheitlichen und personalistischen Seelenauffassung erhoben hat. — Das kenntnisreiche und gut geschriebene Buch ist geeignet, viel Licht und Klarheit zu geben.

W. Brugger S.J.

Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. Von Paul Wilpert. (231 S.) Regensburg, J. Habbel. Geb. DM 15.—.

Aus Zitaten, besonders bei Alexander von Aphrodisias und Sextus Empiricus, wird hier der Gedankengang der Frühschrift des Aristoteles „Über die Ideen" und seiner Nachschrift der platonischen Altersvorlesung „Über das Gute" wiederhergestellt. Die Überlegungen sind scharfsinnig und überzeugend. Für die Kenntnis der platonischen Altersphilosophie und ihrer Kritik durch Aristoteles bringt die Arbeit neues Licht. „Von der Ideenlehre der platonischen Mannesjahre über die Prinzipiendebatte des Greises führt ein gerader Weg der Problementwicklung und Problemverarbeitung zu den naturphilosophischen Grundkonzeptionen des Aristoteles" (S. 107).

A. Brunner S.J.

Hegels Vorreden. Mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie. Von E. Metzke. (284 S.) Heidelberg, F. H. Kerle. Broschiert 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 zu 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.

Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie. Von Pauls Jurevics. (270 S.) Freiburg, K. Alber. Geb. DM 8.40.

Ein Schüler Bergsons stellt die Lehre seines Meisters klar und verständlich dar. Das Werk ist getragen von einer großen Verehrung für Bergson, die dieser persönlich auch sehr verdient. Aber vielleicht ist darum die kritische Auseinandersetzung mit seinen Ansichten doch etwas zu kurz gekommen. Das große Verdienst, das sich Bergson durch seine Bekämpfung des Materialismus errungen hat, steht außer Zweifel; er hat seinen Zeitgenossen wieder den Blick für das wesentlich Neue und Eigenartige des Lebens geöffnet. Es ist ferner zuzugeben, daß seine letzte Absicht auf eine Philosophie des Geistes ging. Aber er ist doch wohl zu sehr in den Kategorien des biologischen Lebens stecken geblieben. Das macht sich überall bemerkbar, in seiner Lehre von der Dauer und von der Intuition, besonders aber bis zuletzt in seiner Religionsphilosophie. Das Verhältnis Gottes zum élan vital ist, was auch Jurevics bemerkt, nie geklärt worden, und auch das personhafte Sein Gottes kam nie genügend zum Ausdruck, wiewohl Bergson persönlich sich am Schluß seines Lebens zu der Überzeugung von der Wahrheit des Christentums durchgerungen hat.

A. Brunner S.J.

Kirche und Menschheit

Die katholische Kirche, die Führerin der Menschheit. Von Hans Rost. (544 S.) Westheim bei Augsburg, Gangolf Rost. Gebunden DM 13.80.

Eine Kultursoziologie nennt der Verfasser sein Werk. In neunzehn Kapiteln zeigt er den Einfluß der katholischen Kirche auf allen Gebieten des Lebens. Man mag manche Tatsachen anders deuten, auf jeden Fall wird man dem Verfasser dankbar sein, daß er eine solche Menge interessanten Stoffes systematisch ordnete und so eine brauchbare Handreichung für apologetische Vorträge bot. Das Buch wird jeder mit Nutzen lesen, dem die katholische Kirche als eine merkwürdige Erscheinung im Leben der Welt aufgefallen ist. Freilich darf man dabei nicht übersehen, wie der Verfasser mit Recht betont, daß das eigentliche Leben der Kirche sich nicht in der Arbeit an der Kultur zeigt oder gar darin erschöpft. Die Fülle des Lebens der Kirche ist in ihrem Christusgeheimnis, in Sakrament und Lehre. Etwas davon ahnen läßt das erste einführende Kapitel, dem man nur an einigen Stellen, etwa bei der Erwähnung der Unfehlbarkeit des Papstes, bei der Darstellung der Lehre über die Eucharistie und bei dem, was über das Gewissen gesagt ist, eine treffendere Ausdrucksweise gewünscht hätte. Diese kleinen Ungenauigkeiten heben den Wert des Buches aber nicht auf. Denn seine Grundthese, daß nur eine recht verstandene Bindung an die Kirche der Welt das Heil bringen kann, hat der Verfasser im Ganzen eindeutig bewiesen.

O. Simmel S.J.

Staat — Recht — Gesetz

Souveränität und Freiheit. Eine Streitschrift von Rainer Barzel. (90 S.) Köln, Balduin Pick Verlag 1950.

Mit verdienstvollem Mut geht Vf. gegen das Götzenbild der verabsolutierten Souveränität des modernen Staates an, mit der weder im Außenverhältnis ein echtes Völkerrecht noch im Innenverhältnis wahre staatsbürgerliche Freiheit vereinbar ist. Die auf gediegener naturrechtlicher Grundlage aufgebaute Schrift ist mit einer geschickt getroffenen Auswahl positiven Materials ausgestattet. Nicht nur der „Jugend Europas", der die Schrift gewidmet ist, sondern auch allen noch nicht völlig im alten Souveränitätsdenken verhärteten Politikern kann die Lesung des Büchleins angelegentlich empfohlen werden.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Griechisches Rechtsdenken. Von Erik Wolf. 1. Bd.: Vorsokratiker und frühe Dichter. (435 S.) Frankfurt/Main, V. Klostermann. Geb. DM 24.—.

Die Untersuchung erstreckt sich über die Zeit von Homer bis Aischylos. Sie kreist um die beiden „göttlichen Worte" Themis und Dike und ihr Gefolge. Es sind göttliche Mächte, nicht Setzungen und Offenbarungen eines Gottes, sondern die uranfängliche Seinsordnung selbst, das Sein-im-Recht. Themis ist die Ordnung der anfänglichen, urtümlichen Lebensbereiche, die Fügung und Gefügtheit des Seins. Dike ist die Zuteilung des einem jeden Zukommenden. Sie werden kund nicht in Gesetzen in der jetzigen Bedeutung des Wortes, sondern als unabänderlich-unabwendbare Schicksalsfügungen und gebietende Weisungen, die das, was Recht ist, anzeigen. Diese Auffassung hält sich in der ganzen hier behandelten Zeit durch. Doch tritt Themis immer mehr zurück, Dike und noch später Nomos erhalten eine fortschreitend größere Bedeutung. Zugleich schwindet das anfängliche Vertrauen darauf, in diesen Fügungen drinzustehen und das Recht ganz und richtig zu vernehmen, wenn man sich an das Herkömmliche hält. Dike steht gegen Dike; alles Im-Recht-sein ist zugleich auch Im-Unrecht-sein. Ja, bei Aischylos stehen selbst die Götter nicht mehr fraglos im Recht drin, und auch ihnen ist das Letzte entzogen, „eine allgemeine Fügung des Seins, die über Göttern und Menschen ist und das Unentscheidbare entscheidet" (S. 415).

Die Erklärung der Texte dringt tief in die altertümliche, von dem platonisch-christ-

lichen Denken so verschiedene Denkweise ein und ist in der allgemeinen Linie richtig gesehen, wenn man auch den Eindruck hat, daß besonders im IV. Teil „Die Ursprünge der Rechtsphilosophie" oft allzuviel aus den Texten herausgelesen wird. Das Kapitel über Aischylos bedeutet eine wirkliche Vertiefung des Verständnisses dieses Dichters. Der Einfluß des Kulturgeschichtlichen und Sozialen als Anlaß und Gelegenheit der Erkenntnis wird wohl zu gering eingeschätzt; doch ist das Bestreben richtig, durch diese Bereiche hindurch auf das frühgriechische Seinsverständnis durchzustoßen. Zur richtigeren und tieferen Erfassung frühgriechischer Religion und Philosophie ist das Werk eine wertvolle Hilfe. A. Brunner S.J.

Charles Baron de Montesquieu. Vom Geist der Gesetze. Eine Auswahl, übersetzt und erläutert von Friedrich August Freiherr von der Heydte. (VIII, 184 S.) Berlin, Walter de Gruyter. Geb. DM 10.50.

In einer Zeit, da man sich wieder auf die Wurzeln der abendländischen Rechtsüberlierung und auf Wesen und Wert des Rechtsstaates besinnt, gewinnt das Hauptwerk des großen Montesquieu eine neue Gegenwartsnähe. So ist es kein Zufall, daß kurz nacheinander drei Auswahlausgaben aus dem „Geist der Gesetze" erschienen sind: die erste, französische, von B. Groethuysen (Montesquieu 1689—1755. Introduction et choix. Genève — Paris 1947), die zweite in deutscher Sprache von C. Cornides (Montesquieu, Gesetze und Prinzipien der Politik. Eine Auswahl, Fribourg-Frankfurt a.M. 1949), und die hier vorliegende.

Es bedeutet keine Schmälerung der beiden ersten Ausgaben, wenn man feststellt, daß die dritte bei weitem die wertvollste ist. Dies liegt vor allem an der umfangreichen „Einführung" (S. 1—73), die in glänzender Sprache und mit der rechten Verbindung historischer und juristischer Betrachtungsweise die geistige Vorgeschichte des Montesquieuschen Hauptwerkes schildert: die politische Entwicklung Frankreichs und Englands im 18. Jahrhundert, die Anfänge der liberalen Staatslehre in England und die Auswirkung der englischen liberalen Staatstheorie auf die Verfassungen der englischen Kolonien in Nordamerika, die Wegbereiter der liberalen Staatstheorie auf dem Festland. Dann wendet sich die Darstellung Montesquieu selbst zu: Jugend — „Persische Briefe" — Reisen — „Gründe für die Größe und den Niedergang der Römer" — Reife — „Vom Geist der Gesetze" — Versöhnung — Schweigender Ausklang — Lehrmeister des modernen Rechtsstaates.

Es folgt die Auswahl von Texten, die mit zahlreichen erläuternden Fußnoten versehen sind. Den Schluß bildet ein Namen- und Sachverzeichnis sowie ein Literaturnachweis. Alles in allem: ein prächtiges Buch, an dem man seine Freude hat.

G. Stadtmüller

Literatur- und Sprachgeschichte

1. Geschichte der deutschen Dichtung. Von Wilhelm Kahle. (563 S.) Münster, Regensbergsche Verlagsbuchhandlg. Geb. DM 14.—.

2. Geschichte der deutschen Dichtung. Von Gerhard Fricke. (388 S.) Tübingen, Dr. Mathiesen u. Co. Geb. DM 7.—.

3. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Helmut de Boor und Richard Newald. Erster Band: Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, 770—1170. Von Helmut de Boor. (VIII und 268 S.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Geh. DM 9.—, in Ganzleinen DM 12.—. (Sammlung: Handbücher für das germanistische Studium.)

4. Formgeschichte der deutschen Dichtung. Erster Band: Von der Sinnbildsprache zur Ausdruckssprache. Der Wandel der literarischen Formensprache vom Mittelalter zur Neuzeit. Von Paul Böckmann. (700 S.) Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag. Geb. DM 32.—.

1. Es ist ein kühnes und weitgespanntes, aber dankenswertes Unterfangen, die gesamte deutsche Dichtung, von der Frühzeit bis in unsere Tage, von einem zentralen Gesichtspunkt, dem christlicher Wertentscheidung, zu betrachten, wie *Wilhelm Kahle* es durchführt. Hier überschneiden sich die Schwierigkeiten. Am stärksten zeigt sich des Verfassers Einfühlungsgabe dort, wo die Religiosität in der Zeitepoche und im Leben und Wirken der Dichter selbst liegt (aus der neueren Zeit z. B. Barock, Romantik, Heinrich von Kleist). Hier wird die stets lebendige Beschreibung und Deutung des dichterischen Werkes zu einer wohlabgerundeten, packenden Darstellung. Wo der Verfasser weniger innere Beziehung zur Materie hat und wo — in unserem Jahrhundert — die Scheinreligiosität zur allgemeinen Gehirn-Akrobatik gehört (z. B. Expressionismus), stehen oft statt Charakteristiken bloße Behauptungen (so auch in der Kritik der Kritik in Anmerkungen). Die stets offene Frage, ob und inwieweit sich Erscheinungen der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit wissenschaftlich erfassen lassen, sowie die notgedrungen knappe Behandlung dieser Stoffteile führen dazu. Schuld daran trägt (nicht nur bei Kahle) das Streben nach Vollständigkeit, die doch stets nur relativ bleiben kann. Man würde manche hier ungenannt bleibende Namen lieber finden als andere, auch wenn sie nur am Rande vermerkt sind. Man spürt, daß der Kern der Arbeit, der seinen Mittelpunkt dort hat, wo

die innige Beziehung zur christlichen Religion (übereinstimmend oder gegensätzlich) im dichterischen Werke liegt, zu einer allgemeinen Literaturgeschichte erweitert wurde — und man würde am liebsten den Kern wieder herausschälen.

2. Auch *Gerhard Fricke* wendet sich nicht an den Gelehrten, sondern an die Allgemeinheit der an der deutschen Dichtung und ihrer Geschichte Interessierten. Er will drei leitende Gesichtspunkte vereinen: die zusammenfassende Charakteristik der übergreifenden Epochen und Stilrichtungen zu einem fortlaufenden geistesgeschichtlichen Gesamtüberblick, die Einordnung und Erörterung aller bedeutenden einzelnen Persönlichkeiten und Werke, sowie die deutende Erschließung vor allem der schöpferischen und überdauernden Gestalten und Leistungen. Hier liegen die Schwierigkeiten mehr auf äußerem Gebiete: das gesteckte Ziel in einem hiefür schon sehr beschränkten Rahmen anzustreben, erfordert immer wieder Verzicht. Und die Gefahr liegt darin, daß der Verzicht auf Kosten tiefgreifender Begründungen der vorgetragenen Erkenntnisse und Ansichten gehen kann — und manchmal auch gehen muß, ebenso auf Kosten des näherer Ausführung Werten. Dadurch kann aber ab und zu die eingehaltene große Richtlinie eine doch verschobene Blickrichtung hervorrufen, hier z. B. bei dem eindringlich behandelten Verhältnis Schillers zur Kantischen Philosophie. Indem zwar das Hinausgehen Schillers über Kant erwähnt wird, nicht aber sein daraus folgender ausgesprochen scharfer Gegensatz zu Kants formalistischer Ethik zum Vorschein kommt, wird der falsche Eindruck einer völligen Harmonie zwischen Schiller und Kant hervorgerufen. — Im Rahmen des Möglichen löst der Verfasser seine Aufgabe in abgerundeter selbständiger Gestaltung. Er schließt mit dem Übergang zum Expressionismus, ein weiterer Band soll unser Jahrhundert behandeln.

Mancher Versuch, die üblichen Tatsachendarstellungen durch solche unter zusammenfassenden Gesichtspunkten zu ersetzen, wie Kahle und Fricke es unternahmen, würde gewinnen, wenn sich die Selbstbeschränkung nicht auf die Zusammendrängung, sondern auf die radikale Streichung aller für den Leitgedanken, für die Entwicklung der deutschen Dichtung und nicht zuletzt für uns heutige Menschen unwesentlichen Namen und Abschnitte beziehen würde.

3. Die Literaturgeschichte von *de Boor und Newald*, die auf acht bis neun Bände berechnet ist — hievon liegt der erste vor —, soll ein Lehr- und Handbuch für den angehenden Fachmann, für den Studierenden, werden. Sie geht daher von dem Standpunkt aus, vor allem grundlegendes, geordnetes Wissen zu vermitteln, also die heute geltenden Forschungsergebnisse übersichtlich darzustellen. Es kommt den Verfassern nicht darauf an, neue Methoden oder Betrachtungsweisen darzustellen. Die auch bei dem vorgesehenen Umfang unumgänglich notwendige Auswahl zu treffen, sehen die Verfasser als ihre besondere verantwortliche Aufgabe an. Wenn auch jede geistesgeschichtliche Darstellung persönliches Gepräge tragen muß, kommt die wissenschaftliche Objektivität dadurch zur Geltung, daß bei allen bedeutsamen Fragen die Problematik sichtbar wird und daß in methodisch wichtigen oder instruktiven Fällen auch die verschiedenen Meinungen zu Worte kommen. So wird im Studierenden die für den Forschenden so wesentliche Erkenntnis geweckt, daß jede geistige Leistung Probleme stellt, und daß Wissenschaft bedeutet: Probleme zu sehen und ihre Lösung zu versuchen.

4. Völlig an die Fachwelt wendet sich *Paul Böckmann* mit seinem neuartigen, aber auch grundlegenden Versuch, die deutsche Dichtung und die Bedeutung der einzelnen Werke „von der Form her zu erläutern und von den formgeschichtlichen Zusammenhängen aus die ihnen zugehörige überzeitliche Wirkungsmacht freizulegen". Es ist eine wissenschaftliche Spezialforschung, die, bisher nur auf Einzelgebiete der Literatur angewendet, hier zu einer Entwicklungsgeschichte ausgeweitet und vertieft wird. Sie geht von der Überzeugung aus, daß gerade die Entwicklung der literarischen Formgeschichte an die eigentliche Leistung der Dichtung heranführt und einen Weg zu einem vertieften Selbstverständnis des Menschen bildet. Der Verfasser will auf diese Art einen neuen Zugang zu den verschiedensten Epochen des literarischen Lebens eröffnen. Auf Grund jahrelanger Einzelforschungen hat er die Entwicklung der literarischen Formgeschichte vom Mittelalter bis zum Sturm und Drang zusammenfassend dargestellt und die innere Systematik dieses Vorgangs herausgearbeitet. In einem zweiten Bande soll die Formenwelt der klassisch-romantischen Zeit und des 19. Jahrhunderts als eine Entfaltung der Ausdruckshaltung zur Darstellung kommen. Dr. W. Michalitschke

Geschichte der deutschen Sprache. Vierte, erweiterte Auflage mit 4 Karten. Von Adolf Bach. (296 S.) Heidelberg, Quelle u. Meyer. (Sammlung: Hochschulwissen in Einzeldarstellungen.)

Die Erweiterung des vorliegenden Werkes in der vierten Auflage berührt vor allem die deutsche Wortgeschichte, wobei der Verfasser bestrebt ist, das Leben des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Bedeutung an ausgewählten Beispielen vorzuführen. Er gibt so dem Leser eine allgemeine Vorstellung vom Leben des deutschen Wortschatzes in Vergangenheit und Gegenwart,

innerhalb der großen Zusammenschau, die das Buch anstrebt.

Es wäre zu wünschen, daß bloßen Ansichten nicht die äußere Form von Erkenntnissen gegeben werde, sondern daß ihnen gegenteilige, durch die Forschung gewiß fundierte Überzeugungen wenigstens auf gleicher Ebene gegenübergestellt, nicht aber geradezu herabsetzend abgetan werden. Der Verfasser versucht, den überragenden Einfluß der Prager Kanzlei Karls IV. unter Johannes von Neumarkt auf die Gestaltung der niederhochdeutschen Schriftsprache zu bagatellisieren, dabei in veralteter Überschätzung der Leistung Luthers, die hier keineswegs unterschätzt werden soll, diesen von Böhmen ganz loszulösen, und erklärt schließlich: „Ein Mann wie Johannes von Neumarkt zu Beginn der Epoche ist in seiner Wirkung erheblich überschätzt worden" (S. 210). Demgegenüber sei nur auf die eingehenden Ausführungen Josef Nadlers, auf dessen Kenntnis gerade dieses Gebietes man sich gewiß stützen darf, in seiner 1951 erschienenen Geschichte der deutschen Literatur verwiesen, in denen der übermächtige Einfluß der Prager Kanzlei unter Führung Johannes von Neumarkt auf die deutsche Sprachgestaltung, insbesondere auf die Durchsetzung des Ostmitteldeutschen als Grundlage der niederhochdeutschen Gemeinsprache zum Ausdruck kommt (S. 56 ff.), wobei es heißt: „Wenn von Böhmen her verdeckte und sichtbare Pfade mitten in Luthers Werk hineinführen . . ." (S. 66). Während Bach meint, das Ostmitteldeutsche sei dann zur Grundlage unserer niederhochdeutschen Gemeinsprache geworden, „nicht zuletzt durch den Umstand, daß Martin Luther sich ihrer bediente" (S. 169), sagt Nadler, Luther habe „damit den laufenden Sprachvorgang nicht abgeschlossen, sondern eher zunächst gehemmt, weil seiner mitteldeutschen Bibel aus Gründen des Bekenntnisses eine bairische und eine alemannische entgegen und aus sprachlichen Gründen eine niedersächsische zur Seite trat" (S. 129). Hiezu sei bemerkt, daß sich Bach (zu seinem § 122 a) durchwegs auf Quellen beruft, die aus einer Zeit stammen, in der die Vertretung dieser Ansichten „Pflicht" war. Damit soll kein einzelner Forscher verdächtigt, aber auf die gebotene Vorsicht gegenüber einem oft unbewußten Einfluß hingewiesen werden.

Dr. W. Michalitschke

Schriften um A. Schweitzer

1. Sinngebung des Lebens. Aus Geist und Gedankenwelt Albert Schweitzers. Von Rudolf Grabs. (157 S.) Hamburg, Richard Meiner.

2. Bei Albert Schweitzer in Afrika. Von Charles R. Joy und Melvin Arnold. Mit 148 Abbildungen von Charles R. Joy. (157 S.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Gln. DM 11.80.

1. Was der durch wertvolle Bücher über Schweitzer bekannte Verfasser in „Sinngebung des Lebens" bietet, ist eine kurzgefaßte, systematisch verarbeitete Auslese aus Schweitzers weltanschaulichem Gedankengut. Daß der große Menschenfreund von Lambarene uns als Persönlichkeit viel zu sagen hat, steht außer Zweifel. Aber er ist auch ein tiefer Denker, der alle geistigen Strömungen seines Zeitalters mit scharfem Verstand und warmem Herzen durchdacht und festgestellt hat, daß es krank ist. Was er dazu sagt, ist die Diagnose des kundigen Arztes. Er scheut sich auch nicht, die Eiterherde am Leibe des siechen Europas aufzuschneiden. Sein Aufruf zum Denken und Nachdenken verdient Gehör. Wenn wir auch seine Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben als unzulänglich bezeichnen müssen und als Christen den Abstand seiner Theorien von unserem Credo schmerzlich empfinden, so hindert uns das nicht, in seiner edlen Geistigkeit einen Bundesgenossen gegen das drohende Verderben zu sehen. (Vgl. zu Obigem unseren Aufsatz „Albert Schweitzer" in dieser Zeitschrift April 1950, S. 29 ff.)

2. Das schön ausgestattete Buch Joy-Arnolds führt mitten in Dr. Schweitzers Gegenwart hinein. „Dies Buch ist die Geschichte einer Pilgerfahrt", steht im Vorwort. Zwei Amerikaner haben sie gemacht — zum Missionsspital in Lambarene und zu dem Manne, der für die ganze westliche Welt ein Sinn- und Vorbild geworden ist. Was sie dort gesehen und erlebt haben an Sorgen, Hoffnungen, Schwierigkeiten und neuen Plänen, das schildern sie in Wort und Bild. Der Bild- und Textbericht aus dem Alltag von Lambarene ist sehr lehrreich. Man tut einen Blick in die sozialen, hygienischen, religiösen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Eingeborenen, den Kampf Albert Schweitzers und seiner Helfer mit Krankheit, Aberglauben, Vorurteilen, dem Klima und Not aller Art. Aber man erkennt auch die erstaunlichen Erfolge eines jahrzehntelangen Wirkens.

Nicht ohne Ergriffenheit sieht man die noch ungebrochene Gestalt des greisen Doktors durch die Räume seines Spitals oder die Niederlassung wandern. Noch ist er die Seele des ganzen Werkes — seit dem Jahre 1913. Das sind bald vierzig Jahre. Seine Feder schafft nicht mehr die geistigen Werke von ehedem, aber von seiner nimmermüden Liebe zu allem Leben, zu der ganzen Schöpfung Gottes strahlt eine Macht aus, die eindringlicher predigt als viele Bände.

G. Fr. Klenk S.J.

Theater

Großes Theater. Begegnungen mit Gustaf Gründgens. Von Alfred Mühr. (260 S.) Berlin, Oswald Arnold Verlag. DM 12.50.

Gustaf Gründgens, der sagenhafteste der deutschen Schauspieler, hat die Beredsamkeit eines Panegyrikers bei Lebzeiten nicht nötig, aber die Tausende der Enthusiasten werden begierig nach einem Buch greifen, das ihrer Begeisterung durch die aufgefrischte und bereicherte Erinnerung neue Nahrung gibt. Im Schatten eines so großen Ruhmes läßt es sich gut plaudern: über das Theater im allgemeinen und das berühmte ehemalige Haus am Berliner Gendarmenmarkt im besonderen. Das Wort des Gefeierten selbst, man solle von den Schauspielern nicht so viel Wesens machen (zitiert auf den Seiten 238 und 246), darf man als keine zu strenge Mahnung auffassen. W. Barzel S.J.

Tagebuch. 1946—1949. Von Max Frisch. (464 S.) Frankfurt/Main, Suhrkamp-Verlag. DM 12.50.

Man entdeckt vielleicht nicht das geheime Prinzip, nach dem Max Frisch, wie er im Vorwort zu verstehen gibt, sein „Mosaik" von Aufzeichnungen, Entwürfen und Reflexionen zusammengesetzt hat, aber man wird von der Person, die sich da mit solcher Bescheidenheit in den Mittelpunkt stellt, gefangen genommen. Obwohl Frisch über nichts als seine eigenen Sorgen schreibt, ist er nie eitel und immer an den Leser gewandt: er muß wirklich etwas zu sagen haben.

Als Schweizer ist Frisch besorgt, den Anschluß an das in Europa Geschehene und Geschehende zu behalten, und es zeigt sich, daß das Schicksal der „Verschonten" in manchem den Vorteil der größeren Unvoreingenommenheit bietet. Ihn, Max Frisch, hat jedenfalls „die Angst, ein Pharisäer zu sein" (S. 148), davor bewahrt, einer zu werden. Sein Kontakt mit vielen, auch östlichen Hauptstädten gibt ihm eine Übersicht, um die ihn, wer immer nur „dabei" war, beneiden möchte.

Das Denken Frischs, des Dramatikers, bemüht sich besonders um das „Verhältnis zwischen dem schöpferischen und dem kritischen Vermögen"; denn darin entscheide sich „die Größe eines Lebenswerkes" (S. 409). Viele der Bemerkungen über Literatur, Theater, Kultur, vielleicht noch mehr die über bestimmte Dichter (Brecht 285, 338) möchte man sich herausschreiben. Wenn Frisch über das Leben im allgemeinen spricht, orakelt er nicht und versucht nicht weiser zu sein, als er ist. Diese kluge Unbefangenheit, verbunden mit entwaffnender Ehrlichkeit, erweist eine unwiderstehliche Gewalt, Autorität zu gewinnen. W. Barzel S.J.

Des Zaren Silbersporn. Von Georg Hermanowski. (56 S.) Mainz 1950. Matthias-Grünewald-Verlag. DM 2.20.

Eine Komödie, die das Komische bis ins Unmerkliche vergeistigt. Verschwörer, die von einem humorvollen Zaren unschädlich gemacht werden, indem sie im gefährlichen Augenblick einen Orden erhalten. Am Schluß wird zur Liebe und Vergebung ermahnt, nachdem vorher möglichst wenig verbrochen wurde. Es geht also auch so. Allerdings ist es nicht sehr aufregend. W. Barzel S.J.

Weltpassion (ein Weltentag). Von Georg Hermanowski. (60 S.) München, Dr.-Heinrich-Buchner-Verlag.

Der Teufel predigt mit den Worten der Schrift, und der Bischof kommt, weil er den Bann über ihn verhängt, ins Gefängnis. Eine dramatische Situation, die den Zustand dämonischer Irreführung der Welt treffend und aufrüttelnd darstellt. Leider wird es der Zuschauer bei diesem Stück nicht leicht haben. Ein Zuviel an Originalität, romantischer Ironie und rhetorischen Jamben ist der Klarheit des Werkes ein wenig abträglich.
W. Barzel S.J.

Nein. Das Drama eines gefährlichen Wortes in drei Akten und einem Vorspiel. Von Armin Petersen. (90 S.) Berlin, Erich Blaschker.

Ein gut gearbeitetes Tendenzstück, dessen These der radikale Pazifismus ist. Mit Ausnahme des Schlusses, wo er der reinen Agitation mit surrealistischen Mitteln verfällt, bemüht sich der Verfasser immer, auch der Gegenseite das Wort zu geben und ihr sogar bisweilen ein wenig Sympathie zukommen zu lassen. Bei aller geschickten Handhabung der Szenen wird das Ganze jedoch keine sehr tiefgründige Zustimmung wecken. Die Ereignisse bleiben Episoden, und der Held erreicht nicht das Maß menschlicher Bedeutung, das den Beweis zwingend machte. Zudem ist die Parteiergreifung, zu der überredet werden soll, rein negativ. „Nein" ist wirklich ein zu gefährliches Wort, als daß man einem, der es ungemildert auf seine Fahne schreibt, ohne Bedenken folgen möchte. W. Barzel S.J.

Ein Schlesienbuch

Schlesien. Von Will-Erich Peuckert. (392 S.) Hamburg, Claassen-Verlag. Gebunden DM 12.50.

Es ist wohl kein Zufall, daß den Schlesiern, die schon früher in dem bekannten Werk von Josef Partsch eine klassische Landeskunde besaßen, jetzt im Exil diese prachtvolle Biographie ihrer heimatlichen Landschaft geschenkt wird. Schlesien ist ja das Land der 666 Dichter, und die „Magie des Wortes" ist nach Nadler die eigentliche schlesische Stammesgabe. Man merkt es diesem Buch sofort an, daß es in der Heimat eines Angelus Silesius, Jakob Böhme, Gustav Freytag, der beiden Brüder Hauptmann und Hermann Stehrs gewachsen ist. Wie Partsch hat auch Peuckert sein Buch erwandert, und mehr noch wie bei seinem Vorgänger ver-

bindet sich in ihm der Gelehrte und Künstler, der Forscher und Sinnierer. Auch darin wirkt das Buch echt schlesisch, daß es nicht rational, sondern hintergründig ist, daß viele persönliche Erlebnisse und Erinnerungen, Bekenntnisse und Stimmungen, symbolische Bilder und mythische Elemente in den Text verwoben sind, daß es mit Ehrfurcht vor dem Unsagbaren und mit dem Herzen, ja mit Herzblut geschrieben ist. Wenn Peuckert von Schlesien sagt, daß der Mensch und das Land in eines zusammengehen, so gilt das auch von unserem Buch: der Mensch spiegelt sich in der Landschaft und die Landschaft spiegelt sich im Menschen. Und zwar ist es der so merkwürdig „getuppelte" schlesische Mensch, dessen Seele unruhig hin- und herflattert zwischen dem Hier und Drüben, zwischen ja und nein, zwischen Zeit und Ewigkeit. So bewegt sich auch die Darstellung meist zwischen zwei Polen, zwischen Wissenschaft und Dichtung, zwischen Geschichte und Mythos, zwischen Märchen und Tragödie. Und darin gerade liegt der eigentümliche Reiz und Zauber des Buches. — Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß man bei einem so durch und durch persönlichen Werk nicht allen Formulierungen, Argumenten und Thesen zustimmen kann. Begreiflich ist auch, daß der Niederschlesier Peuckert zu den oberschlesischen Menschen und Problemen nicht die gleiche innere Vertrautheit und seelische Einfühlung besitzt wie zu seinen engeren Landsleuten. Aber dieser Mangel kann die herzliche Freude an Peuckerts Buch nicht trüben. Es wird immer zu den wertvollsten, sympathischsten und ergreifendsten Zeugnissen schlesischer Heimatliebe zählen. E. Laslowski

Romane und Erzählungen

Der Zaubertrank. Roman. Von Dagmar Edquist. (309 S.) Zürich, Verlag Orell Füßli. Gln. DM 13.50.

Der Roman führt uns in die Geburtsstunde der Neuzeit, voll von Schmerzen und Kämpfen um das Neue, das werden soll. So muß Arvid Ståhlbeck kämpfen gegen Hexenglauben und Liebesgetränke, gegen die Borniertheit von Medizinern und Pastoren, und muß es bitter erleiden, seiner Zeit um vieles voraus zu sein.

Bei aller Bewunderung für die meisterhafte Zeichnung des Zeitkolorits packt doch immer wieder der ewig menschliche, an keine Zeit und an kein Geschlecht gebundene Kampf des Menschen mit sich selbst, um den Sieg des besseren Ich gegen alle niederen Kräfte der Feigheit und des Müdewerdens. — Daß Arvid Ståhlbeck diesen Kampf bis zum Ende austrägt und besteht, das ist es, was im letzten dieses Buch lesens- und liebenswert macht. G. Wolf S.J.

Die Kelter Gottes. Roman. Von Arthur Maximilian Miller. (302 S.) München, Kösel. Geb. DM 7.80.

„Uva war ich / Getreten bin ich / Vinum werd' ich." Unter dieses Leitwort Notkers von St. Gallen stellt Miller seinen Roman, in dem Heribert, der Mönch, die Geschichte Reglindis' von Thanneck erzählt, die als von Gott geheimnisvoll verwandelte Dienstmagd „Regel" in freiwilligem Leid und selbstübernommener Sühne ihren gefangenen Vater und dessen grausamen Widersacher erlöst. Ein uralter Vorwurf, den schon Hartmann von Aue in seinem „Armen Heinrich" behandelt hat, wird hier mit Geschick und starker Wirkung neu aufgegriffen. Vielleicht übersetzt uns der Verfasser dieses Thema einmal in unsere Tage. Er dürfte sicher mit gleicher, wenn nicht noch stärkerer Wirkung rechnen. G. Wolf S.J.

Legenden. Von Lotte-Lore Karsten. (142 S.) Augsburg, Verlag J. W. Naumann. Geb. DM 6.50.

Aus großem Verstehen und großer menschlicher Güte sind diese Legenden entstanden. Sie bringen in gefeilter, besinnlicher Sprache Neues und Altes, erzählen vom Bettler Franz und der Dienstmagd Notburga, von Cäcilia und der geheimnisvollen Pförtnerin Maria, und meinen, daß keiner verzweifeln darf, der an die Liebe Gottes glaubt. Es wird heute vieles auch unter katholischem Vorzeichen geschrieben, was gar nicht notwendig wäre. Daß diese Legenden geschrieben wurden, ist notwendig. Noch notwendiger, daß die Menschen unserer Zeit sich wieder die Zeit und die Stille nehmen, sie zu lesen. G. Wolf S.J.

Der Erwählte. Roman von Thomas Mann. (320 S.) Frankfurt/Main. S. Fischer Verlag. DM 15.—.

Da dem Rezensenten das Buch noch für eine eingehende Auseinandersetzung in weiterem Zusammenhang wichtig ist, möchte er hier nicht mehr vorwegnehmen, als zu erwähnen, daß sich nunmehr auch Thomas Mann dem Thema zugewandt hat, das die Romanciers zur Zeit so sehr beschäftigt: das Verhältnis von Sünde und Heiligkeit. Mit reifer Meisterschaft der Form wird die Legende des Gregorius auf dem Stein, die nach französischer Vorlage Hartmann von Aue in seinem Epos gestaltet hat, auf Thomas-Mannisch neu erzählt. Wer sich von dem ironisierenden Ton in der Behandlung ernster religiöser Ereignisse nicht abgestoßen fühlt (was wohl mehr eine Sache des Temperaments als der Weltanschauung ist), hat eine Lektüre vor sich, die Erschütterung und Genuß so zu vereinen weiß, daß das eine dem andern, so weit es geht, förderlich ist. Welches von beiden dem Verfasser freilich ernster erschienen ist, das bleibt noch die Frage. W. Barzel S.J.

Die Überwindung des Nihilismus

Von WILHELM GRENZMANN

Das Wort „Nihilismus" bezeichnet in einem vieldeutigen Sinn geistige Haltungen der modernen Zeit und findet sich gleichermaßen im Bereich des Denkens wie des Handelns. Es ist zugleich eines der unklarsten und beunruhigensten Worte, sprachlicher Ausdruck einer tiefgestörten Ordnung. Ja es ist, wie der Wortsinn zur Genüge anzeigt, das Nomen für das Verweilen im äußersten Grenzbereich des Menschenmöglichen. Es hat den Beiklang des Eschatologischen und des Apokalyptischen: des Eschatologischen, insofern sich in ihm Endzeit und Untergang anzukündigen scheinen; des Apokalyptischen, da sich unter Sturm und Wetter und dem Brausen der Elemente Gerichtsstunden über ein Geschlecht, wenn nicht über die Menschheit vollziehen. Im Wort „Nihilismus" stellt unsere moderne Welt sich und ihren gegenwärtigen Zustand in Frage — mehr als das: sie begreift darin alles ein, was auf unsere gegenwärtige Zeit und ihre Verhängnisse hingeführt hat. Es liegt das Äußerste an Verneinung darin: Zerstörung des Bestehenden, Abbau bis auf den Grund, Beseitigung alles Gewesenen und Gedachten, Vernichtung jeglicher auf den Glauben an die Ordnung der Welt gegründeten Lebens- und Daseinsform — es scheint eigentlich keine Hoffnung aufzulassen.

Am Anfang des modernen Nihilismus steht Nietzsches Wort: „Gott ist tot". Die berühmte Stelle befindet sich in der „Fröhlichen Wissenschaft" (18), wo er den „Tollen Menschen" am hellen Vormittag mit einer Laterne auf den Markt gehen und unaufhörlich schreien läßt: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!" Er erregt unter den Spießbürgern, die längst nicht mehr an Gott glauben, Spott und Gelächter. „Der tolle Mensch", heißt es weiter, „sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken."

„Wohin ist Gott?" rief er, „ich will es euch sagen. Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Ah, wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? ... Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet, wer wischt das Blut von uns ab? ..."

In verzweifelten Sätzen solcher Art drückt sich das Bekenntnis eines Menschen aus, der sich plötzlich in erschütternder Weise der Tatsache seines Atheismus bewußt wird. Er spürt das Fundament unter sich, das Firmament über sich wanken und fällt ins Bodenlose. Was ist das für ein Gott, dessen Nicht-Anwesenheit Nietzsche beklagt? Die Antwort heißt nicht anders als: Tot ist der Gott des Christentums. Tot auch ist die Welt des Christentums.

Mit der Entfernung Christi aus den Herzen der Menschen ist die Fülle der christlichen Daseinsordnung preisgegeben. Verloren ist die unbegreiflich große Lehre von der Herablassung Gottes zur Kreatur, der Erhebung des Menschen aus der Sünde in eine durch die Gnade geschenkte Göttlichkeit. Verloren ist das geheimnisvolle Zueinander von Schuld und Erlösung. An dessen Stelle ist das Vakuum getreten. Dies um so mehr, als mit der christlichen Welthaltung die gesamte abendländische Ordnungswelt preisgegeben wurde. Neben dem Christentum kannte Nietzsche keinen stärkeren Widersacher als Sokrates, dessen Name ihm für das antike Denken die Bedeutung eines Symbols hatte.

Jedoch: das Verhältnis von Oben und Unten war im Denken des Jahrhunderts bereits aufgehoben, ehe das Christentum Nietzsches Angriff zu spüren bekam. Nietzsche deckt eine Situation auf, die bereits vor ihm da war. Er schafft den Nihilismus nicht, er findet ihn vor. Sein Satz: „Gott ist tot!" spricht aus, was die Zeit im Bewußtsein hatte, ohne es sich eingestehen zu wollen. Er zerreißt die Schleier, die die Zeit sich selbst vorgehängt hatte, und zwingt seine und die nachfolgende Generation zur Konsequenz: von nun an wird man mit einem neuen Verhältnis zur Welt rechnen müssen. Er nimmt auch das Wort „Nihilismus" auf, das schon in der Romantik geprägt worden war, aber er gibt ihm ein neues Gewicht; Nihilismus ist die Welt ohne Gott, das menschliche Dasein ohne Gott.

Die Russen hatten das Problem genauer gesehen, ehe es den Deutschen durch Nietzsche klar gemacht wurde. Turgenjew handelte 1861 in seinem Roman „Väter und Söhne" davon, Dostojewski ging in seinem ganzen Lebenswerk den Erscheinungen des Nihilismus nach, sprach seine Warnungen aus und bot die Aussicht auf die einzige Lösung. Nihilismus ist für Dostojewski begründet im Verlust der Teilhabe an dem Leben Christi, in der Preisgabe der göttlichen Ordnung, in der Hinwendung zum Dämonischen, Sündhaften, Untermenschlichen. Nihilismus beruht auf dem Abfall von Gott. Er wird einzig überwunden durch die Bekehrung zum göttlichen Gesetz, zu den ewigen Werten, zu Christus. Er zeigt die Lösung des Problems an Raskolnikoff, — der zum Schluß zu den Evangelien greift, um ein neues Leben zu beginnen —, in den „Dämonen" und in den „Brüdern Karamasoff".

Das Problem des Nihilismus wird also in der Geburtsstunde der schweren auf uns zukommenden Krisis in einer ähnlichen Weise gesehen: er hat seinen Grund in der faktischen Auflösung der christlichen Welt. Mit anderen Worten: er ist die Folge davon, daß die metaphysischen Bindungen und Gewißheiten preisgegeben oder verlorengegangen sind. Man glaubt nicht mehr an ein unveränderliches, gesetzgebendes, uns verpflichtendes Sein. Der Mensch sieht sich in eine beziehungslose Leere gestellt. Um Nietzsche zu wiederholen: es gibt kein Oben und kein Unten mehr. Aber Dostojewski und Nietzsche denken sich die Überwindung des Nihilismus in entgegengesetzter Weise. Dostojewski erklärt den Menschen für schuldig an den Verwirrungen der Welt und ruft auf zu Umkehr, Besinnung und Wiederbegründung des Lebens in Christus als der sinngebenden Mitte des Alls. Nietzsche — und mit ihm die unübersehbare Gefolgschaft eines halben Jahrhunderts — macht die entgegengesetzte Aussage: der Mensch ist nicht

in Ordnung, weil die Welt nicht in Ordnung ist, er hat teil an den chaotischen Grundverhältnissen der Welt, seine Schuld geht auf in einer höheren, allgemeinen, ihn umfassenden „Schuld" des Seins. Er wird der Verantwortlichkeit enthoben. Damit spricht Nietzsche eines der entscheidenden Worte, die das Wesen des modernen Nihilismus bezeichnen. Die Grundgegebenheit des modernen Nihilismus ist der Unglaube an das Ordnungsgefüge der Schöpfung, die Ablehnung des höheren Ranges der Idee, des Typischen, des Allgemeinen, überhaupt die Leugnung der Dualität von Oben und Unten, dafür die Hinnahme des bloß Dynamischen, Fließenden, Gestaltlosen, „Lebendigen", Maß- und Gesetzlosen, des Sinnlosen als das, was alles Dasein umgreift und bestimmt. Alles Individuelle wird in eine heraklitisch-dionysisch verstandene Welt einbezogen, von ihr entlassen und wieder zurückgeholt, von einem unendlichen „panta rhei" an die Oberfläche geworfen und wieder verschlungen. Das Dasein verabsolutiert sich. Die Vorhänge werden nach allen Seiten zugezogen. Der Mensch gehört zur Erde und nur zu ihr. In der Lehre von der „ewigen Wiederkehr" fand Nietzsche die ihn tief befriedigende Ersatzform für die verlorene metaphysische Beheimatung in einem transzendent Absoluten.

Nietzsche verstand sich im Vollsinn des Wortes als Nihilist, aber es ging ihm darum, eine Lebensform zu finden, die solch erschütternden Verhältnissen Rechnung trüge. Er selbst glaubte, eine nicht berücksichtigte, tiefverschüttete Schicht des Menschseins entdeckt zu haben und damit die Grundlage, auf der wir uns einrichten könnten. Im Zeichen des Dionysos meinte er der Welt eine neue Entwicklung von Jahrtausenden ermöglichen zu können.

Die Lösung aber ist diese: an die Stelle des gottgebundenen Menschen tritt in Nietzsches Denken der autonome Mensch. Der den Geboten Gottes entlaufene Mensch wird Gesetzgeber seiner selbst. Er wird mehr als das: er wird Quelle seiner selbst in jedem Sinne. „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte. Nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch." Indem Nietzsche jede transzendente Macht über das Gewissen verwirft, stellt er den Menschen ganz auf sich allein. Autonomie heißt: keinen Gott zum Zeugen seines Innern haben. Der Mensch will allein sein, ohne einen Mitwisser. Um der Autonomie des Gewissens willen, die kein richtendes Auge erträgt, existiert Gott nicht — darf Gott nicht einmal existieren. „Wenn es Gott gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter."

Zwei Weisen der Überwindung des Nihilismus stehen sich also gegenüber: Die eine, die in der schuldbekennenden Rückkehr zu den verlassenen Seins- und Heilsordnungen die einzige Möglichkeit erkannte, den Verhängnissen zu entrinnen, die tatsächliche und unleugbar tiefe Unordnung der Welt als einen Anruf zu großer und kleiner missionarischer Tat zu betrachten, bereit, bei sich selbst zu beginnen, um in der beschwörenden Anrede des Nächsten aufzuhören — dies ist die Geste Dostojewskis, der zu gleicher Zeit nur sehr wenige ähnlich starke Partner im Abendland hatte —, und die andere, die das unbeschreibliche Wagnis darstellt, die Tradition von Jahrtausenden zu verleugnen, ja das ganze Menschsein auf eine Probe seiner selbst zu stellen, die Pfeiler des Seins zu verrücken und damit ein Experi-

ment durchzuführen, wie es die Weltgeschichte nicht kennt. Es ist wesentlich, zu erkennen, daß sich die abendländische Menschheit in großen Teilen mit Nietzsche diesem Experiment unterzog. Genauer gesagt: daß sie sich von Nietzsche mit Peitschen in eine Richtung treiben ließ, die sie bereits eingeschlagen hatte. Sie mußte einmal erfahren, was es heißt, einen den göttlichen Ordnungen entgegengesetzten Weg zu gehen.

Wir sind damit bei dem Punkt angekommen, an dem sich die modernen nihilistischen Entwicklungen verbinden. Ihr Gemeinsames ist der Wille, ernst zu machen mit der Beheimatung in der Welt und dem Verzicht auf den Ausblick nach draußen. Mit dieser Welt sich vertraut zu machen, ist die Forderung, die sich dem Menschen grundsätzlich stellt. Er kann es tun, indem er sich mit ihr in Einklang zu setzen sucht, auf welchem Wege es auch geschähe; oder aber, indem er sich zu ihr in Widerspruch setzt, das Chaos als Herausforderung betrachtet und im Kampf mit ihm sich selbst erst findet. In tragischer Entgegensetzung gegenüber dem Ungeheuren bleibt ihm dann, mit Jaspers zu sprechen, „wenigstens das Nichts anzuerkennen, keiner Täuschung zu verfallen, das letzte Sein im verschwindenden Nichtsein zu spüren; ich verlasse mich, so lange ich lebe, auf meine Kraft; ich trotze allem und lebe, wie ich will, weil ich sterben kann ohne Erwartung eines Anderen; das Leben ist mir nichts mehr, darum fürchte ich den Tod nicht; er ist mir gleichgültig wie irgend ein anderes der alltäglichen Ereignisse; weil dem Tod verfallen, bin ich zu allem fähig."

Das Chaos und der Übermensch — dies sind die beiden Pole des modernen Nihilismus; sie stehen zueinander in wechselweiser Spannung. Das Chaos ruft den Übermenschen auf, daß er es bändige: dies die ein halbes Jahrhundert durchtönende Lehre im Bereiche der Poesie, der schönen Künste, der Politik. Weil der Boden unter uns dröhnt, nicht von zeitweiligen Erschütterungen, sondern aus einer dunklen, weltimmanenten und in diesem Sinne transzendenten Tiefe heraus, müssen wir gewappnet sein. Der Übermacht der Welt, die keine Ordnung kennt, sondern die Sinnlehre und Sinnwidrigkeit in sich selbst ist, müssen wir uns entgegensetzen mit verdoppelter Kraft, durch Übersteigerung aller unserer Fähigkeiten. Der Übermensch hat seine Maße nicht mehr im Menschsein, sondern außerhalb seiner selbst, in einer Phantasmagorie. Die immer in unser Dasein hineinragende Macht des Chaos kann der Mensch nur bestehen, wenn er sich ihr entgegensetzt mit seiner ganzen Kraft, in der verzweifelten Anspannung seines Könnens, in der Verwirklichung von allem, was er vermag. Er hat die Welt zu bestehen als der Feind eines Ungeheuren — aufgerufen zu Haß und Gewalttat, Erwecker der eigenen Dämonien, die sich nun in ihm selbst erheben und sich ihrerseits die Herrschaft über ihn anmaßen. Der Nihilist legt nicht die Hände in den Schoß, im Gegenteil: er ist in der Regel ein Mensch äußerster und ruheloser Aktivität. Dies die tragische Übersteigerung des Menschen, die Nietzsche allen zumuten mußte, die auf seinem Boden stehen. In der Begegnung mit dem Nichts wachse der Mensch zu heroischer Größe, in der Erfahrung des Nichts finde sich der Mensch erst selbst. Alle großen Leistungen der Kultur seien dem Nichts abgetrotzt. Nach Gottfried Benn, der heute eine der erregendsten Gestalten in der Auseinandersetzung mit dem Nihilis-

mus ist, haben alle großen Geister der weißen Völker „nur die eine Aufgabe empfunden, ihren Nihilismus schöpferisch zu überdecken". Die großen philosophischen, künstlerischen und politischen Leistungen hätten nur die Qualität der „Überdeckung" — man könnte auch sagen: der Verhüllung, weil eben niemand die Konfrontation mit dem Nichts aushält und es darum mit einer Isolierschicht abdichtet. Neue Perspektiven schienen sich auf dieser Grundlage aufzutun. Das Germanentum der Sagas, der Edda und des Hildebrantliedes wie der tragische Boden der griechischen Kunst wurde besser verstanden. Die Ahnung des Nichts sei produktiv, es gebe im Grunde nichts Produktiveres. Aus solcher Leere entwickelt sich kein fatalistisches Nichtstun, sondern das Gegenteil: ein Heroismus des Lebens. „Die Ecce-Homo-Schauer verbreiten Seligkeiten, im Nihilismus begründet sich ein Glücksgefühl", so meint Gottfried Benn in seiner Rede auf Heinrich Mann. Die Überdeckung und scheinbare Bewältigung des Nichts zeigt den Menschen in seiner Größe. Mag sie auch der Angst, dem horror vacui entspringen: was dabei geleistet wird, ist gewaltig.

Aber das ist doch nur die eine Seite. Man kann demgegenüber nicht leugnen, daß das Chaos letztlich Recht behält und mit magischer Kraft auch den Widerstrebenden, auch den Kraftvollsten an sich zieht. Der Abgrund ist für jeden offen und holt jeden zu sich herab, die Tapferen wie die Feigen; und so, wie die Dinge liegen, bleibt keine Erinnerung übrig, weder an die heroische Tat und das tapfere Ertragen noch an das schwächliche Versagen. Da wir nicht über den Tod hinausreichen, gibt es keine weitere Sinnerfüllung in einem anderen Leben. So wird die Frage der Welt an den Menschen, wie er sich zu ihr verhalten solle, doch nicht beantwortet, wenn er sagt: im Widerstand, in der Gegnerschaft. Es gibt auch ein anderes: sich der unbesiegbaren Gegenmacht beugen, das Unvermeidliche auf sich nehmen — klaglos oder klagend, liebend oder resignierend. Findet dort der Mensch sein Glück in der Überbetonung des Ich, so hier in der Aufhebung der Individuation, im mystischen Einklang mit dem Ganzen der Welt, im selbstvergessenen Einssein mit dem Lebensstrom. Auch für diese Haltung zur Welt findet man ein Vorbild in Nietzsche, der, „von Lebensströmen geschüttelt und gepackt" (Flake), verlangte, daß man lerne, das vermeintliche Ich abzuwerfen und „kosmisch" zu empfinden. Nietzsche, der selbst zum Kanal der Ideen Darwins wurde, wies den Weg zur Biologisierung des Menschenbildes. Und so kommt es, daß wir in der Geschichte der letzten fünfzig Jahre dieses eigentümliche Hin und Her zwischen passiver Hingabe und aktiver Gegnerschaft beobachten, zwischen Weltbejahung und Weltverneinung, Ichentsagung und Ichbetonung, ohne doch immer daran zu denken, daß die beiden Haltungen Schößlinge aus einem Wurzelstock sind.

Wir müssen es uns versagen, die Linien über Nietzsche hinauszuverfolgen, um diese Gedanken bei ihren Ursprüngen zu fassen. Nietzsche hielt sich in unberechtigter Weise für einen Denker ohne Vorbild; vielmehr war er nicht nur an seine Zeit, sondern an ihre Voraussetzungen gebunden. Sedlmayr hat dargetan, daß die Ursprünge unserer Zeit im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts liegen. Roßteutscher („Die Wiederkehr des Dionysos") verfährt ähnlich: der erste Einbruch des dionysischen Geistes liegt im Zeitalter Rousseaus. Die Entwicklung des modernen Denkens hat es mit sich gebracht,

daß an die Stelle des Glaubens an die Weltvernunft, woran das Denken bis Hegel festhielt, die Überzeugung trat, daß der Grund der Welt unvernünftig sei. Schopenhauers Philosophie ist die erste folgerichtige Fassung dieses Denkens. Mit Nietzsche jedoch brach ein Vulkan los.

Eine Analyse des Denkens und Dichtens in den letzten fünfzig Jahren würde, wenn sie hier möglich wäre, ergeben, daß sich die Grundsituation Nietzsches: der Mensch und das Chaos wiederholt. Wer immer die Stimme zu einer gültigen Aussage erhebt, sieht sich in die Situation des Nihilismus gestellt. In verschiedener Ausprägung wiederholen sich die beiden Formen des Weltverhaltens: die Bemühung um Aufhebung oder Überbetonung des Ich. Einige nur sehr kurz zu charakterisierende Beispiele mögen es erweisen.

Noch jenseits aller Krisen und ohne quälendes Problembewußtsein erscheint der dionysische Glaube bei Gerhart Hauptmann, der sich mit dem Beginn des Jahrhunderts zu einem gegenchristlich verstandenen Griechentum bekannte. Die Erfahrung der allumfassenden Macht des Lebens steht bei ihm wesentlich im Zeichen der Freude, mit der er die Energien des Lebens begrüßt. Die Fülle des sprießenden Lebens, das Hintergründige, Elementare, der Rauch überwältigt den Dichter. Der Blick schärft sich, daß überall Dämonisches in Lockung und Segnung zu spüren ist. Das Auge richtet sich auf die Antike, auf Dionysos und Demeter. Auf seiner Griechenlandreise (1907), als er Olympia, Delphi, Athen, Sparta und Korinth besuchte, empfing er den größten Eindruck aus Natur und Landschaft und aus der primitiven Lebensechtheit eines naturnahen Hirtenvolkes. Hier sah er den Ausdruck ewigen Lebens. Die Annäherung an die Grundkräfte der Welt setzt eine besondere Wahlverwandtschaft voraus, die im Zusammenhang mit der schlesischen Naturmystik verständlich wird.

Aber die Natur hat nicht nur diese Seite, und nicht jeder ist für sie aufgeschlossen, ja es scheint sogar, als habe die Zeit wenig Organe nach dieser Richtung entwickelt. Der starke Eindruck, der gerade von George ausging, zeigt, von welchem Daseinsgefühl die Zeit erfüllt war. In ihm erkannten sich die Eigenwilligen, zur Absonderung und Vereinzelung Neigenden wieder. Stefan George machte klar, wie man sich zur Wehr setzt, wie man sich im Widerstand steigert. Auch sein Grunderlebnis ist das Verhältnis von Mensch und Chaos. Aber er gibt sich nicht preis, er widersetzt sich, er glaubt an jenes „befechten, zwingen". Die dunkle Welt, die er halb in Angst, halb in Geringschätzung das „Andere" nennt, fordert das Ich in unversöhnlicher Gegnerschaft zum Entweder-Oder heraus. Zwischen Ich und Nicht-Ich ist Feindschaft gesetzt, nur das dem Chaos Entrissene gehört in den Kreis des menschlichen Umgangs. Die Nachwirkung reformatorischen Denkens zeigt sich an einer Stelle, der man im allgemeinen die katholisch-kirchliche Herkunft nachsagt. Dem Chaos dieser Welt geht die totale Verteufelung voraus. Dieser Dichter bot seine Stirn den Blitzen der Unterwelt, aber vor ihm entwich das Leben: die Sprache, vielbewundert und von seinem Kreis über alles gepriesen, wurde metallisch, künstlich, fremd, „vertotet". Die Überwindung des Nichts war nur scheinbar; er setzte ihm falsche Götter entgegen.

Die Situation Rilkes: Er ist neben Kafka der heute wohl am meisten bewegende Dichter, der nur schwer Erschließbare, der Einsame, in dem sich gleichwohl der moderne Massenmensch — der Technik, der Wirtschaft, der Wissenschaft — am liebsten spiegelt. Welch geheime Zuordnung, müßte man sagen. Alle, die keine Zeit mehr haben und darum seelisch veröden, holen sich Rat bei diesem Nachdenklichsten und Verschlossensten aller Dichter. Aber die Zuordnung hat ihre guten Gründe: die Einsamen gehen zu dem Einsamen, nicht um sich Erlösung, sondern Bestätigung zu holen. In Rilke drückt sich ein neuer Versuch aus, mit der Welt in einem außerchristlichen Sinn fertig zu werden: nicht durch rauschhafte, sondern durch fromme Hingabe des kleinen Ich an das umfassend Ganze. Das immer wieder neu Bewegende in Rilkes Gestalt und Dichtung beruht darauf, daß er den Anruf zu religiöser Erweckung erfuhr und diesem auf dem ihm eigenen Wege nachging. Er schaute nach der Möglichkeit aus, wie der Mensch erlöst werden könne von der Gebrochenheit seines Daseins und aufgehe in der Hut des Ganzen. Er verkündete die Erlösung als einen vom Menschen selbst zu leistenden Prozeß in mehrfacher Richtung: als Tat der Liebe, die ohne Grenzen ist — als ein mystisches Hinübertreten auf die „andere Seite" der Welt, wie er es selbst mehrfach erlebte und beschrieb — als die Leistung des Künstlers, der an die Grenze des „Säglichen" tritt und die Kreatur von ihrer Stummheit erlöst. Rilke stand gewiß in einer unendlichen Entfernung vom Christentum, aber es scheint zu den Paradoxien im Bereich des Religiösen zu gehören, daß Unendlichkeiten mit einem einzigen Schritt überwunden werden können. Die unübersehbare Gefolgschaft der Freunde, die Rilke auch unter den Christen hat, zeugt davon, daß echte religiöse Erweckung Menschen verschiedener Art zusammenführt. Dennoch ist seine Welt ein Ausdruck des unerlösten Suchertums unseres Jahrhunderts. Er ist eine ihrer bedeutendsten Formen. Der Georgesche Wille zur Gesetzgebung des autonomen Menschen und der Rilkesche Wille zur vollen Entäußerung sind Zeugnisse für dieselbe Verlorenheit der menschlichen Existenz, die den Zusammenhang mit dem Ordnungsgefüge der Schöpfung verloren hat.

Gottfried Benn ist noch einmal Empörer in der Art Georges und des Übermenschen Nietzsches. Das Ich steht in gewaltsamem Widerspruch gegen das Nichts. Wir erblicken „am Grunde nur strömendes Hin und Her, eine Ambivalenz zwischen Bilden und Entformen, Stundengötter, die auflösen und gestalten . . . Dies Nichts, das wir hinter allen Gestalten sehen, allen Wendungen der Geschichte, den Begriffen, hinter Stein und Bein." Aber eben durch diese Verhältnisse werde der Mensch aufgerufen, in Macht und Kraftentfaltung sich dem Nichts entgegenzustemmen und allem Fiktionalismus die tapfere Haltung des Starken entgegenzusetzen. Keineswegs befänden wir uns heute in einer äußersten Situation. Nie sei es anders gewesen als heute, der Geist habe nie etwas anderes geatmet als diese Ambivalenz zwischen Bilden und Entgleiten, habe nie sich anders erlebt als in der Differenzierung zwischen den Formen und dem Nichts. Es ist seine Erwartung,

„daß unter dem nicht mehr aufzuhaltenden Realitätszerfall, der Frigidisierung . . . sich ein radikaler Vorstoß der alten noch substanziellen Schichten vorbereiten wird und daß die zivilisatorische Endepoche der Menschheit, aus der ja allerdings wohl ganz ohne Zweifel alle ideologischen und theistischen Motive völlig verschwunden sein werden, gleichzeitig die Epoche eines großartig halluzinatorisch-konstruktiven Stils sein wird, in dem sich das Her-

kunftsmäßige, das Schöpfungsfrühe noch einmal ins Bewußtsein wendet, in dem sich noch einmal mit einer letzten Vehemenz das einzige unter allen Gestalten metaphysische Wesen darstellt: der sich durch Formen an Bildern und Gesichtern vom Chaos differenzierende Mensch."

Die Reihe ließe sich fortsetzen — ins Unbegrenzte. Wiechert nahm die Unerklärlichkeiten der dunklen Schöpfung auf sich, um sie in der Liebe, nicht im Glauben zu überwinden. Er hat die Versuchung des Hasses bestehen müssen. An der Lösung des Christentums ging er vorbei. Er will, so steht es in seinen Jerominkindern, den Anblick des Nichts in Tapferkeit und Wahrhaftigkeit ertragen und nicht mehr zulassen, daß „die magischen Tröstungen der Jahrtausende" die Schmerzen der Kreatur verdecken, „daß man vor die dumpfe Urangst aller Kreatur die gefärbten Bilder einer Zauberlaterne" schöbe. Er verlangte eine Tapferkeit des Bestehens, „eine ohne alle Illusionen und Träume, ohne Jenseits und ohne Himmelsliebe, aber eine, die von der Ehrfurcht vor dem Leben erfüllt ist, vor der Arbeit, vor der Menschlichkeit; vor der Ehrfurcht auch vor dem Unerforschlichen." Sein letzter Wunsch war: zu trösten. Sein Trost war zwar höchst fragwürdig, durch nichts gesichert und bestätigt, und dennoch eigentümlich stark, verführerisch, faszinierend. Wiecherts Gefolgschaft war unübersehbar. Er ist nach den Erkundigungen eines akademischen Amtes der meistgelesene Schriftsteller der studentischen Jugend gewesen, die sich durch ihn verstanden sah. „Das Menschenherz ist so dunkel, daß es in jedem bedeutenden Menschen, in bestimmten Lagen und Nöten, ein ‚Licht' findet. Es scheint so, als sei der wahre Schriftsteller seit der Verflüchtigung der allgemeinen Glaubensatmosphäre mit der providentiellen Rolle betraut, durch die Art seiner Lebensbewältigung solch ein Licht zu sein." (K. Pfleger, E. Wiechert. Sanctificatio Nostra, Mai 1951.)

Wir brauchen nicht weiter zu gehen. Ähnliches zeigt sich im Werk von Kasack (Die Stadt hinter dem Strom), im späten Thomas Mann, bei den französischen Existenzialisten. Camus' „Pest" zieht die Schlußfolgerung: das Chaos bändigen kann man nicht. Eines Tages ist die Pest da, niemand weiß, woher sie kommt. Der Arzt Rieux wird ihrer nicht Herr, obgleich er tut, was er vermag. Zuletzt erlischt die Pest ebenso grundlos, wie sie gekommen ist, aber sie ist damit doch nicht aus der Welt. Der Arzt weiß es: die Bazillen verbergen sich in Möbeln und Teppichen, und wenn ihre Zeit gekommen ist, beginnt das Leiden von vorn.

Ziehen wir aus so entgegengesetzten Erscheinungen die vorläufigen Schlußfolgerungen! Die mit der Spannung von Chaos und Mensch sich ergebende Auseinandersetzung scheint unendlich, unaufhebbar und grenzenlos unfruchtbar und trostlos zu sein. Der Mensch in der Gefangenschaft der Weltimmanenz dreht sich um sich selbst — er findet aus dem circulus vitiosus keinen Ausweg. Er lebt in den Ketten der von ihm selbst geschaffenen Welt. Die Kurve der Stimmungen, die einmal auf der Höhe des Frohlockens und des Aufjauchzens über eine vermeintliche Freiheit begann, hat sich schnell nach unten bewegt in Richtung auf den dunkelsten Daseinspessimismus. Deutlich ist, daß der Nihilismus wesentlich ein Vorgang der Reduktion ist. Darin begreift sich der Mensch immer als ein Geringerer im Vergleich zu dem, was er wirklich ist. Das gilt auch und erst recht, wenn der Mensch

glaubt, sich über sich selbst hinauszusteigern. In dem Anspruch auf Autonomie und dem Versuch, sie zu verwirklichen, liegt in Wahrheit ein Absturz in unermeßliche Tiefen. Daran kann auch die adlige Gestalt großer Dichter und Denker nicht irre machen, die gerade im Ringen um ein echtes Verhältnis zur Welt erweisen, wie wahrhaftig der Verlust des Ganzen erfahren wurde. Der Verzicht auf Transzendenz, Erlösung und Gnade beraubt den Menschen seiner größten Güter. Die Bestände mögen in verschiedener Weise abgebaut oder in Frage gestellt werden — am Ende steht jedenfalls die Neigung, mit dem Weltsinn auch den eigenen Lebenssinn radikal zu verneinen.

Charakteristisch ist die Aufhebung des polaren Denkens. Indem man alle Gewichte auf die eine Seite legt, wird die andere bedeutungslos. So wird aus jedem Sowohl-als-auch ein Entweder-oder. Auf diese Weise kommt es zu den vielen unter sich verschiedenen Grenzhaltungen, die für das gegenwärtige Denken und Dichten so kennzeichnend sind. Rilkes Hinwendung zum „Weltinnenraum" und Georges naturfeindliche Geistbetonung finden sich in keiner Mitte, sondern schließen sich aus. Was bei Nietzsche wenigstens im Vollzug eines Lebensganzen noch vereinigt war, tritt bei der auf ihn folgenden Generation weit auseinander. Bei Gerhart Hauptmann (oder Hermann Stehr) von Mystik zu sprechen, ist kaum angängig, wenn man bedenkt, in welchem Maße echte Mystik das Element des Geistes einschließt.

Die Abkehr von der menschlichen Mitte und die Betonung des Ausnahmezustandes scheint sich in zweifacher Weise auszusprechen: sie verdeutlicht sich als Abtrünnigkeit von der Gesundheit des Geistes und des Körpers, als Freude am pathologischen Befinden, als Annäherung an die unteren Grenzen des menschlichen Daseins. Thomas Mann wandelt bekanntlich seit den „Buddenbrooks" dieses Thema in der verschiedensten Weise ab, zuletzt in „Lotte in Weimar", dem „Doktor Faustus" und — besonders kraß und fragwürdig — in dem Roman „Der Erwählte". Die Entfremdung aus allen Ordnungen der Welt wird ein Denken am Rande des Wahnsinns (Sedlmayr), ja aus der Mitte des Wahnsinns. Der Grundgedanke des Humanismus, daß die Harmonie der Welt sich aus naturgegebenen Ordnungen herstellen lasse, ist nicht nur preisgegeben, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Oft scheint die unterste Tiefe entfesselt zu sein. Diese in Schrecken und Grauen getauchte Befreundung mit den chaotischen Grundverhältnissen der Welt gewinnt ihre Argumente oft auch durch die Überzeugung, daß der Mensch unterschiedslos mit allen Wesen an dem allgemeinen Strom des Lebens Anteil habe und keine weitere Auszeichnung besitze. Gottfried Benn knüpft in seiner Akademie-Rede an ein Wort von Thomas Mann an:

„ . . . Alles Transcendente ist tierisch, alles Tierische ist transcendent." Das heißt: der Mensch ist nicht Gott, sondern dem organischen Leben zugeordnet, von hier aus nimmt er seinen Weg, zu diesem kehrt er als zu seinem Ziele zurück. „Wenn es nämlich noch eine Transcendenz gibt, muß sie tierisch sein; wenn es noch irgendwie eine Verankerung gibt, kann es nur im Organischen sein . . . Sie allein, die organische Masse allein trägt eine Transcendenz, die Transcendenz der frühen Schicht. Die primitiven Völker erheben sich noch einmal in den späten. Die mystische Partizipation, durch die in früheren Menschheitsstadien saughaft und getränkeartig die Wirklichkeit genommen und in Räuschen und Ekstasen wieder abgegeben wurde, durchstößt die Bewußtseinsepoche . . . Also der Körper plötzlich ist das Schöpferische, welche Wendung, der Leib transcendiert die Seele — welche gegen Jahrtausende gerichtete Paradoxie!"

Der Pan-Vitalismus als Erbe des Mechanismus und des Materialismus ist eine der gefährlichsten menschlichen Möglichkeiten. Der Gegensatz steht dazu in einer notwendigen Entsprechung: die Feindlichkeit gegen das Leben, die Entfernung aus allen organischen Bezügen, das Vertrauen auf das menschliche Vermögen, das Ungeformte zu bewältigen durch Fesselung des Wachstums, Kontrolle der freien Regungen, Bezwingung durch Form und Organisation, „Vertotung" des Lebendigen. Stefan Georges Herrentum hat zum Bezirk des Lebens kaum einen Zugang. Sabine Lepsius berichtet einmal von ihm, wie dämonisch sich der Dichter selbst in der Landschaft ausnahm. Wer einen Eindruck davon gewinnen will, bis zu welchen Grenzen ein solches, sich vom Leben entfernendes Denken führt, braucht nur Jüngers Buch über den „Arbeiter" zu lesen. Darin entwickelt sich das Bild einer totalen Arbeitswelt, in der der Einzelne von seinem angemaßten Übermenschentum nichts behält, sondern eine bloße Funktion ausübt, einen Platz ausfüllt, als Arbeitsmann oder Soldat in Reih und Glied sein Ich vergißt und ein Wesen ohne Namen und Bedeutung wird. Das Beunruhigende in der Lehre vom Übermenschen ist, daß mit ihr der Untermensch gefordert wird (vgl. F. G. Jünger, Nietzsche, S. 132). Sie zeigt ihre schreckliche Wahrheit in der menschlichen Wirklichkeit: die alle Grenzen sprengende Individualität fordert den entmündigten Menschen geradezu heraus — beide leben voneinander, und mit vollem Recht, weil sie beide unterhalb der Grenze dessen sind, was Menschen in Wahrheit sind.

Gibt es Anzeichen dafür, daß dieser Nihilismus überwunden wird? Es ist immer mißlich, an die Gegenwart eine solche Entscheidungsfrage zu stellen und Ausblicke in eine weitreichende Zukunft zu tun. Diagnosen sind oft versucht worden. Jaspers, Benn und Toynbee geben sie in ihrer Weise. Guardini hat soeben das Bild eines vierten Zeitalters entworfen, das dem Ende der „Neuzeit" folge. Sedlmayr, Thielecke und Röpke entwickeln ihre Perspektiven. Die Antworten heißen im allgemeinen: wir hoffen es, aber wir wissen es nicht. Dürfen wir es wagen, die literarisch-poetischen Entwicklungen daraufhin abzuhorchen? Es mag geschehen mit den äußersten Vorbehalten.

Zunächst einige allgemeine Erwägungen: Es ist eine allgemein verbreitete Überzeugung unserer Zeit, daß wir in einen Grenzzustand geraten sind, der weitere Entwicklungen in gleicher Richtung schwer denkbar erscheinen läßt. Sedlmayr meint, wir hätten nach 1920 Extremzustände ohne Analogie erreicht, „jenseits welcher man sich kaum etwas anderes vorzustellen vermöchte als die totale Katastrophe oder den Beginn der Regeneration." Auch Thielicke (Der Nihilismus, S. 160) glaubt, daß wir uns in einer Epoche ohne Analogie befinden, und stellt die Frage, ob wir uns auf einen Super-Tod und einen Super-Untergang zu bewegen oder auf einen Beginn — ohne eine Antwort darauf zu geben. Desgleichen ist Toynbee davon überzeugt, daß wir in ein äußerstes Stadium eingetreten sind. Benn verkündet den vierten Menschen, den Nietzsche inaugurierte: „Der Mensch ohne moralischen und philosophischen Inhalt, der den Form- und Ausdrucksprinzipien lebt. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, der Mensch habe noch einen Inhalt und müsse noch einen haben. Der Mensch hat Nahrungssorgen, Familiensorgen, Fort-

kommenssorgen, Ehrgeiz, Neurosen, aber das ist kein Inhalt im metaphysischen Sinne."

Nun kann sich die äußerste Entleerung der Welt auch als eine Situation des Heils darstellen. Es gibt im Verhängnis der Grenzsituation auch einen Segen: der Mensch ist bis an den Rand seiner Möglichkeiten geführt und zu der Frage genötigt, wer der wirkliche Herr seines Lebens sei. Was sich als verzweifelter, ja gotteslästerlicher Nihilismus darstellt, ist zugleich Bekenntnis einer unerfüllten Sehnsucht. Im Vorraum unserer Verhängnisse hat dies einmal der englische Dichter Francis Thompson in seiner großen Ode „The Hound of Heaven" ausgesprochen: Gott ist auf der Jagd nach der ihm entfliehenden Seele und holt sie zuletzt ein. Wieviel religiöses Verlangen bei Rilke, wieviel ungestillte Sehnsucht bei Wiechert! Wieviel Nähe zur Wahrheit selbst im befremdenden Gewande: das Bewußtsein von der Ungeborgenheit und Gebrochenheit des Menschen; das Erschrecken vor den Dämonien der Welt. Wie nahe berührt sich der Irrtum mit der Wahrheit, daß Gott nicht bloß außerhalb der Welt, sondern auch in ihr ist. Es ist so, als bleibe auch im Irrtum ein Tor offen, in das Gott eintreten kann. Die wesensunmögliche Trennung von Göttlichem und Menschlichem, der Verlust des Mittlers zwischen Gott und Mensch: dies alles scheint durch sich selbst zur Korrektur aufzurufen. Das Verharren in der Grenzsituation weckt bereits das religiöse Bedürfnis. Der Nihilismus kann in religiöses Verlangen umschlagen. Er widerlegt sich damit selbst, indem er offenbar macht, daß die in ihn Verstrickten in Wahrheit nach Gott ausschauen.

Die Überwindung des Nihilismus scheint sich in drei Formen zu vollziehen: erstens durch eine rationale Bewältigung des Lebens und seiner Erscheinungen, wodurch eine schrittweise Annäherung an das Sein hervorgerufen wird; zweitens durch einen schwer begründbaren, jedoch auf innerer Nötigung beruhendem Absprung aus dem Nihilismus in eine oft glühend ergriffene Glaubenswelt; drittens durch einen Glaubensvollzug, der die mit dem Nihilismus aufgerufenen Schwierigkeiten auf höchster Ebene der Lösung entgegengeführt sieht, sei es nun, daß dieser Glaube einer unerschütterten Tradition entstammt, sei es auch, daß er als Endglied einer Kette schmerzlicher Auseinandersetzungen und Denkbemühungen in einer echten Konversion geschenkt wird.

Im ersten Fall befinden wir uns in jener Schicht literarischer Erscheinungen, die sich agnostisch auf der Grenzlinie zwischen Sein und Nichtsein bewegen und zu einer sicheren Lösung nicht zu kommen vermögen. Aber in dieser Unentschlossenheit soll das Nein nicht stärker betont werden als das Ja, das in ihr enthalten ist. Denn in Wahrheit ist es der Ruf des Seins, der durch alle Finsternisse hindurch an unsere Ohren klingt.

Dies ist die allgemeine Situation des seltsam großartigen Franz Kafka. Die ungeheure Kompliziertheit seines Werks läßt sich wohl auf einige Grunderscheinungen zurückführen. Kafkas Helden sind Angerufene; sie werden durch einen Ruf von außen getroffen, von einer unbekannten Macht in Bewegung gesetzt. Sie machen sich auf den Weg, um dem Ruf zu folgen,

aber der Rufende wird nicht gefunden. Die treibende Unruhe, die durch den unbekannten Beweger hervorgerufen wird, hört niemals auf — sie bleibt bis zum Tode. Wer ist der Rufer? Das ist eine Frage, die offen bleibt. Der Mensch ist in dieser Welt fremd. Er ist immer unterwegs, um irgendwo anzukommen und sich zu beheimaten, aber er lebt zur Welt in einem wesensmäßigen Mißverhältnis. Wohin er auch kommt, er ist nirgendwo ein Zugehöriger, sondern immer ein Ausgestoßener. Das Dasein macht uns zum Gefangenen einer ichfremden Welt, umgibt uns mit Mauern eines Gefängnisses, aus dem es keine Befreiung gibt. Das Dasein hält fest, indem es abstößt. — Das Dritte ist die Problematik der Schuld. Der Bankprokurist K. (im „Prozeß") wird in Strafe genommen, ohne daß er jemals erfährt, was gegen ihn vorliegt. Sein ganzes Leben ist nichts als der Versuch, dahinterzukommen, was er getan habe. Die Undurchdringlichkeit unserer Verstrickung spricht sich an anderer Stelle in der Paradoxie aus: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde."

Kafka steht bereits im Bereich des Geheimnisses. Man hat gemeint, die Verfluchtheit und Verhexung seiner Welt mache das tremendum des Bösen sichtbar. Kein Zweifel, daß über die Rückgewinnung des Bösen der Weg zu Gott sich öffnen kann. Aber es scheint doch, als kündige sich das Absolute in Kafkas Werk selbst an. Nach Max Brods Angabe sollte der Roman „Das Schloß" damit endigen, daß der Landvermesser K. im Augenblick des Todes die Einweisung in das Dorf erhält; zwar bestehe kein Rechtsanspruch, aber mit Rücksicht auf gewisse Umstände wolle man ihm gestatten, hier zu leben und zu arbeiten. In dem Fragment „Vom Bau der chinesischen Mauer" bleibt der Mensch am Rande der Welt in Erwartung der kaiserlichen Botschaft, die ihn bisher nicht erreicht hat. Der Mann vom Lande, der ein Leben lang vergeblich den Zugang zum „Hause des Gesetzes" sucht, erkennt vor dem Tode im Dunkel einen Glanz, der aus der Türe zu ihm kommt. An anderer Stelle verlängern sich die Treppen unter den Füßen des Steigenden. Zwischen Ich und „Instanz" liegt, so scheint es, eine unüberwindliche Entfernung. Und dennoch ist der Mensch „von der Quelle nur durch ein Gebüsch getrennt".

Auf dem schmalen Grat zwischen Nichtsein und Sein wandeln zu müssen, hoffenden Auges in ein neues Land hinüberzusehen, ohne es doch betreten zu dürfen: dies scheint auch die Bestimmung von Ernst Jünger zu sein. Jünger war immer in der Nähe des Abgrunds, aber mit einer ungeheuren Anstrengung des Denkens versucht er, sich die Ordnungen der Welt zurückzuerobern. Ein Mensch der Zusammenbrüche und Umkehrungen ist er nicht.

„Der Weg zu Gott in unserer Zeit ist ungeheuer weit, als hätte der Mensch sich in grenzenlosen Räumen verirrt, die sein Ingenium erfunden hat. Daher liegt auch in der bebescheidensten Annäherung ein großes Verdienst. Auch sie kann nicht gelingen ohne göttliche Zuwendung. Gott muß neu konzipiert werden. In diesem Zustand vermag der Mensch im wesentlichen nur Negatives: Er kann den Kelch, den er verkörpert, reinigen. Das wird sich lohnen für den neuen Glanz, durch Zuwachs an Heiterkeit. Doch selbst die höchste Regel, die er sich zu geben vermag, vollzieht sich im atheistischen, im gottleeren Raum, der fürchterlicher ist als der gottlose. Dann eines Tages, nach Jahren kann es sein, daß Gott antwortet — sei es, daß er sich langsam, wie mit Fühlern des Geistes nähert, sei es, daß er sich im Blitze offenbart."

In dieser redlichen Bereitschaft, zu empfangen und die Welt offenen Sinnes zu durchfahren, liegt Jüngers Grenze und Größe. Denkend und dichtend durchbricht er die Bereiche der empirischen Welt, kehrt sich nach innen und lebt in der Nähe der Mysterien, beobachtend, schauend und träumend. Mensch und Welt sind ihm Transparente einer hintersinnigen, schöpferischen Welt. Man müßte sie nur ergreifen und ganz Ja zu ihr sagen können. Steine zeigen ihm den „Hieroglyphenstil der ersten Urkunden". „Gott gab die Rätsel auf — in unerhörter Fülle bargen sie die roten Riffe, die Meeresgärten, der kristallene Grund. Man würde keines von ihnen lösen und doch zufrieden sein. Wer kennt die Bedeutung nur eines der Hieroglyphen auf einer Muschel, auf einem Schneckenhaus?" In Sätzen dieser Art spricht sich die Besonderheit von Jüngers Welthaltung aus. Das Universum wie die einzelnen Dinge sind zu gleicher Zeit in sich ruhende Wirklichkeiten und Symbole. Hinter unserer Welt tut sich erst die tiefere Wirklichkeit auf. Sie hat den Vorrang vor allem, was wir in diesem Leben erkennen dürfen.

Damit sind wir nun längst nicht mehr im Bereich des Dichtens, sondern des philosophierenden Denkens. Es begibt sich auch hier, daß die Grenze ihre Anwesenheit bemerkbar macht. Das Sein verkündet seine Übermacht. Die Konstruktionen der Menschen erweisen sich als unhaltbar. Die Ordnungsmächte des Seins bekunden ihre Gültigkeit durch sich selbst. Die Transzendenz kündigt sich an in der Chiffreschrift der Welt. In der Welt wird die Seele der Dinge, um mit Jaspers zu sprechen, sichtbar, und aus ihr spricht die Anwesenheit der Transzendenz. Worte solcher Art hören sich an wie ein wiedergewonnener Platonismus oder Aristotelismus. Das Wort „Chiffre" ist eines der bezeichnenden Worte sowohl aus der Philosophie Jaspers' wie aus dem Denken Jüngers. In den Zeichen dieser Welt verbergen sich nicht nur die Gedanken der Ewigkeit, sie verraten sich in ihnen auch.

Mit solchen Bekenntnissen wird vieles von den vergangenen Entwicklungen widerrufen. Widerrufen wird vor allem der Ansatz Nietzsches. In Dionysos läßt sich der Grund der Welt nicht finden. Wir müssen manche Station der letzten Jahrzehnte — und Jahrhunderte — wieder zurücklegen, an Erfahrungen und Einsichten reicher. Kein echter Gewinn wird dabei preisgegeben, Verlorenes jedoch wieder in unsern Besitz zurückgeführt. Die verhängnisvolle Verflachung und Nivellierung, der Verlust der Welttiefe, die Einebnung der inneren Welt, die Einbuße der metaphysischen Spekulation — alles dies belastet uns heute schwer.

Die Bemühung, den Nihilismus zu überwinden, macht oft an der Grenze des Glaubens halt. Kafka und Jünger sind in ihrer Weise Zeugen dafür. Sie stehen für viele andere. Nicolai Hartmann, der Erbauer einer neuen Ontologie, vermag in der Anthropologie und Ethik den Schatten Nietzsches nicht zu überspringen. Der souveräne, sittlich handelnde Mensch müsse gottlos sein. Jünger, der selbst „über die Linie" hinaus zu sein glaubt, weiß selbst am besten, daß trotz aller Anstrengung der Absturz drohende Möglichkeit bleibt.

Denn wir müssen uns zugestehen: eine Sicherung und Befestigung gegen den Nihilismus ist nur auf eine Weise gegeben — durch die Hinwendung zur vollen Wirklichkeit. Erst durch die Einbeziehung der Offenbarungswirklichkeit wird der Dimensionsverlust der Jahrhunderte wieder aufgehoben. Indem Christus die Mitte der Welt wird, stellen wir die Spannungsbögen wieder her, in denen sich der Mensch und die ganze Welt bewegt. Das Oben und Unten, dessen Abwesenheit Nietzsche erschreckte, wird erst dann ganz hergestellt. Es zeigt sich dann, nicht nur, wie viel größer die Welt ist, sondern auch, daß die Bezüge, in denen wir leben, in Wahrheit unendlich sind. Was für ein Oben und was für ein Unten, wenn wir dafür Seligkeit und Verdammnis einsetzen! Wir sind zur Anschauung geschaffen, aber wir können untergehen in einer Weise, gegenüber welcher die Auflösung im Chaos ein geringer Tod zu sein scheint. Es gibt einen Himmel und es gibt eine Hölle. Diese ist vielleicht schrecklicher als alles, was Menschen in den letzten Jahrzehnten über das Chaos gebrütet haben, aber: es gibt eben über der Hölle den Himmel, der sich über die Menschenwelt ausbreitet. Es gibt nicht nur das Chaos des Teufels, sondern über ihm Gott den Allmächtigen, den Vater aller Dinge.

Die Selbstbefreiung aus der Umklammerung des Nihilismus geschieht oft in einer ruckhaften Bewegung, im plötzlichen Absprung ins Gegenteil, im Vollzug des Paradoxes, wodurch der Glaube als „Wagnis" angenommen wird. Hans Egon Holthusen ist kürzlich einer Reihe von auffälligen Konversionen unter diesem Gesichtspunkt nachgegangen („Konversion und Freiheit" in: Merkur, 1951, 3. Heft). Man kann darüber nicht rechten. Sie verbinden sich mit allen denen, die nach langer Entwicklung den Glauben als ein Geschenk der höchsten Stunde annehmen oder ihn inmitten aller Dunkelheiten zu bewahren hatten. Wir stünden vor einer neuen Aufgabe, wollten wir dieses Thema behandeln. Seitdem Dichter von Weltgeltung wie Bergengruen, Gertrud von le Fort, R. A. Schröder, Claudel, Eliot und so viele andere ihre Stimme erhoben haben, ist unser Vertrauen gestärkt, daß wir die Linie zu neuer Weltbetrachtung bereits überschritten haben. Die christliche Dichtung lebt aus der Mitte des Glaubens; sie setzt voraus, was andern ein Problem ist; die Ordnung der Welt aus der Blickrichtung der Offenbarung. Ihr bemerkenswertestes Zeugnis ist der theologische Roman, eine neue Artbezeichnung, die aus dem geistigen Bilde der Gegenwart erwächst. Das Dogma als lebendige Kategorie unseres Daseins, das Gebot Gottes — sie sind Basis unseres Lebens, Richtschnur unseres Handelns. Die Überwelt strahlt in unser Dasein hinein und erweist sich als richtend, behütend, bewahrend, rettend. Die große Dichtung unserer Tage zeigt auch die scheinbar vordergründigste Realität mit dem Hintergründigen verknüpft. Unsere Welt ruht in den Händen Gottes; wir spüren seine Macht am Druck, der uns festhält, an der sanften Bewegung, die uns beruhigt, an der Richtung des Geschehens, die sich uns mitteilt. Es gibt Romane, die die Wirklichkeit der sakramentalen Welt (der Taufe, der Ehe) zur Grundlage haben oder das Nein Gottes gegenüber natürlichem Menschenstreben aussprechen (Ruth Schaumanns „Übermacht"). Der Priester ist der von Gott Auserwählte, sein

Werkzeug, der am meisten Versuchte, am schwersten Gefährdete, heillos Überlastete. Die Grenzen der empirischen Welt werden undeutlich: die Überwelt wird hereingelassen, Engel und Teufel bewegen sich uns zu, das Universum spielt auf der irdischen Bühne mit. Die Neigung unserer Zeit zum „Surrealismus", zur Überschreitung der den Sinnen und dem Verstand greifbaren Welt, zeigt und bestätigt sich in der christlichen Welt, mit dem Unterschied, daß hier als Wahrheit und Wirklichkeit erscheint, was dort dunkler Traum und Gewebe der Phantasie ist.

Wir dürfen die Mahnung zum Widerruf, zur Umkehr, zur Besinnung nicht mißverstehen. Es ist damit nicht eine „Restauration" gemeint. Wer sich nicht hat anfechten lassen, findet keine Gelegenheit zur Überwindung. Es hilft kein Jammern über „den Abfall von Gott", über Säkularisierung des Geistes und dergleichen mehr, so lange wir nicht einsehen, daß unser Nihilismus der Absturz in die Sünde ist. Auch dürfen wir uns nicht eines Besitzes rühmen, der uns jeden Tag genommen werden kann. Es gibt eine Seligpreisung der Armen, und es ist denkbar, daß diejenigen, die alles verloren haben, Gnade finden, die andern nicht. Wie es eine felix culpa gibt, so gibt es auch einen gesegneten Irrtum. Wieviel tiefer wird meist der Glaube von denen ergriffen, die ihn wiedergewonnen haben! Der Weg zum Sinn führt viele am Rande des Nichts vorbei. Allein durch die Gefahr des Nichts ist philosophierend der Weg zu finden (Jaspers). Mit den Worten Thielickes: „Niemand kommt zur Wahrheit und damit zu einem tragfähigen Weg über den Abgrund des Nichts, der sich nicht diesem Scheitern stellt." Wer wissen will, was leben heißt, muß einmal den Tod gesehen haben. Wer von der Seligkeit des Glaubens sprechen will, muß den Unglauben bestanden haben. Was der Mensch sei, erfährt man nirgends so wie an der Grenze seiner Möglichkeiten.

So ist das Zeitalter des Nihilismus, das zu überwinden uns aufgegeben ist, doch auch eine gesegnete Periode der Weltgeschichte. Der Mensch erfährt an sich selbst, wie nichtig er ist ohne Gott. Das Christentum erweist seine göttliche Herkunft durch sich selbst: seitdem Christus in der Welt erschienen ist, kann eine Kultur ohne ihn nicht mehr aufgebaut werden. Im Gegenteil, jeder Versuch, es zu tun, steht bereits im Zeichen des Fluches, des Abfalls und des Untergangs. Das Zarathustraideal Nietzsches ist ein Rückgriff auf jene Zeiten, die auf die Erlösung warteten. Aber im Sinken reckt der Mensch der Gegenwart die Hand aus nach dem rettenden Gott; und er erfährt, daß Gott anwesend ist — inmitten seiner Leere. Der Reisende, der in Kafkas Parabel im Tunnel den Zug verlassen muß und auf ein vermeintliches Licht am Ausgang zutappt, ahnt nicht, daß er die Helligkeit im Rücken hat. Nicht wir haben Gott, sondern Gott hat uns. Wir wollen es genauer sagen: zwischen uns und der Finsternis steht Jesus Christus.

Anthroposophie und Christentum

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Die Katastrophe des totalen Materialismus läßt manche Menschen nach Heilmitteln ausschauen, die der wunden Menschheit Linderung, wenn nicht gar Genesung bringen könnten. Daß die Anthroposophie[1] dabei, vor allem im deutschen Raum, besonders beachtet wird, ist nicht verwunderlich. Ist sie doch gerade im Gegensatz zum platten Materialismus des vergangenen Jahrhunderts entstanden. Ihr Begründer, Rudolf Steiner, nannte sie auch „Geisteswissenschaft" oder „Geheimwissenschaft". Die Anthroposophie will echte Wissenschaft sein, eine solche freilich, die meint, hinter der Welt der Sinne liege noch eine andere „höhere Welt" des Geistes, die zwar nicht ohne weiteres jedem offenstehe, die sich aber jedem auftue, der sich Mühe gibt, den anthroposophischen Weg der Erkenntnis einzuschlagen. Nur in diesem Sinn, nicht etwa im okkulten oder spiritistischen, will sie als „Geheimwissenschaft" verstanden werden. „Es handelt sich bei der Geheimwissenschaft um die rein erzählende Mitteilung von Erfahrungen, die in einer anderen Welt gemacht werden können als in derjenigen, welche mit physischen Augen zu sehen, mit Händen zu greifen ist. Und des weiteren kommt es darauf an, daß durch diese Wissenschaft auch die Mittel bezeichnet werden, durch welche der Mensch die Wahrheit solcher Mitteilungen erfahren kann."[2] Insofern der Mensch diese übersinnliche Welt erkennen kann und dadurch ein Weiser, ein „Eingeweihter" wird, heißt diese Wissenschaft auch Anthroposophie. „Anthropo-Sophia ist nun im doppelten Sinne Weisheit vom Menschen: 1. Sofern der Mensch als höchstes Gebilde unserer sichtbaren Welt als Gegenstand in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wird, 2. sofern die neue Erkenntnis dem Menschen nicht nach Art altvergangener Offenbarungen passiv geschenkt wird, sondern von ihm in aktiver Erkenntnismühe errungen werden muß. Selbsterziehung, Selbstverwandlung, Selbststeigerung der menschlichen Bewußtseinskräfte bilden daher das Fundament der Anthroposophie."[3]

Es gibt kaum ein Gebiet des menschlichen Lebens — wie könnte es auch bei einer „Wissenschaft vom Menschen" anders sein! —, dem die Anthroposophie nicht ihre Aufmerksamkeit schenkte, der Erziehung vor allem (Waldorfschulen), aber auch der Medizin, der Kunst nicht weniger als der sozia-

[1] Vgl. *Bernhard Martin,* Was ist Anthroposophie? in dieser Zeitschrift Bd. 145 (1949/50) 109—124. Vom gleichen Verfasser erschien im Pilgerverlag Speyer ein „geistiger Rechenschaftsbericht": Von der Anthroposophie zur Kirche (396 S.) DM 9.80. Sowohl Aufsatz wie Buch zeigen, was die Anthroposophie für den modernen Menschen anziehend macht. Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Anthroposophie und Christentum werden jedoch weniger herausgearbeitet.

Otto Zimmermann, Anthroposophische Irrlehren in dieser Zeitschrift Bd. 95 (1918) 328—342, 453—466.

Georg Bichlmair, Christentum, Theosophie und Anthroposophie. (86 S.) Wien 1950, Herder, DM 1.80. Der Verfasser zieht einen klaren Trennungsstrich zwischen der Neugnosis — nichts anderes ist für ihn die Anthroposophie — und dem Christentum.

Kirche und Anthroposophie. (132 S.) München 1950, Christian Kaiser, DM 4.20. Eine wertvolle, gut unterrichtende, klar Stellung nehmende Schrift von seiten der evangelischen Kirche gegen die Anthroposophie.

[2] *Rudolf Steiner,* Die Geheimwissenschaft im Umriß, Leipzig 1910³, 3.

[3] *Otto Julius Hartmann,* Anthroposophie, Freiburg 1950, 11.

len Frage. Auf all diesen Gebieten kann die Anthroposophie richtige Erkenntnisse aufweisen, vor allem auf denen der Biologie und Psychologie. Indem sie nämlich mit der modernen Wissenschaft den Menschen wieder als ein ganzheitliches, geisterfülltes Gebilde auffaßt, gewinnt sie viele Erkenntnisse, die einer rein materialistischen Weltanschauung verschlossen blieben. Und da sie diese Erkenntnisse in ein einheitliches System zu bringen weiß, so hat sie für viele, die, von der Meinung des Tages hin- und hergerissen, hier zum erstenmal ein geschlossenes Weltbild finden, eine große Anziehungskraft. Dabei wird allerdings der Unterschied zwischen den richtig erkannten Tatsachen und ihrer aus dem anthroposophischen System heraus erfolgenden Deutung völlig verwischt und aus der Richtigkeit der Tatsachen auf die Richtigkeit des anthroposophischen Systems geschlossen.[4]

Für den Deutschen kommt noch ein weiterer Umstand hinzu. Da die Wirklichkeit oft nur schwer zu finden ist und sich in Worten auch nie vollkommen ausdrücken läßt, ist dem Deutschen nur zu leicht das Dunkle, Schwerverständliche, Geheimnisvolle an sich schon Kennzeichen der Wahrheit. „Man darf sagen, daß wir die besten Hoffnungen für die Zukunft der Theosophie in Deutschland hegen dürfen [als Steiner diese Worte sprach, gehörte er noch zur theosophischen Gesellschaft, von der er sich 1912 wegen Meinungsverschiedenheiten über Christus trennte]. Denn das ganze Wesen des deutschen Volksgeistes drängt zur Theosophie. Da, wo die deutsche Geisteskultur ihre schönsten Blüten getrieben hat, da lag überall eine verborgene, aber deshalb nicht weniger wirksame theosophische Gesinnung bei den Trägern dieser Kultur zugrunde. Denn nicht nur ist die tiefe Mystik eines Meister Eckehart und Tauler, eines Valentin Weigel [protestantischer Mystiker, † 1588 als Pfarrer in Zschopau, d. V.], Jakob Böhme, Angelus Silesius und der geheimen mystischen Gesellschaften aus dieser Gesinnung und Denkweise erflossen, sondern auch die Weltbetrachtung unserer neueren Denker, Fichtes, Schellings, Hegels ruhen auf diesem Grunde.“[5] Es sei dahingestellt, inwieweit diese Behauptung richtig ist; Tatsache ist, daß die deutschen Mystiker vor allem um ihrer rätselhaften Dunkelheit willen geliebt werden. Und da die Anthroposophie gerade das Geheime, Verborgene, Übersinnliche, die letzten Tiefen der Welt zu erkennen sich bemüht, kann man verstehen, daß viele, die der öde Rationalismus der Vergangenheit anekelt, sich ihr zuwenden. Es ist aber noch kein Rationalismus, wenn man sich bemüht, in der Weitergabe einer Erkenntnis sich möglichst klar und einfach auszudrücken. Und es ist noch nicht das Zeichen einer besonderen Tiefe, unklare, schillernde, zweideutige Begriffe anzuwenden. Es kann etwas unbegreiflich oder nur schwer verständlich sein, weil es tatsächlich das menschliche Begreifen übersteigt oder doch sehr hohe Anforderungen an das menschliche Denken stellt; es kann etwas aber auch deswegen unverständlich sein, weil es in sich sinnlos ist. Das erste ist Tiefe, das zweite täuscht nur Tiefe vor.

---

[4] Um des engeren Themas dieses Aufsatzes willen kann auf die Stellung der Anthroposophie zu den übrigen Lebensgebieten nicht eingegangen werden.

[5] *Rudolf Steiner* in einem 1903 auf der Tagung der europäischen Sektionen der theosophischen Gesellschaft zu London gehaltenen Vortrag, zitiert bei *Schröder,* Die Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners, Leipzig 1917, 1.

Der Mangel an begrifflicher Schärfe und Klarheit führt meist auch zur Toleranz, die dem modernen Menschen zwar als Inbegriff aller Menschlichkeit erscheint, weil sie alle Meinungen als gleichberechtigt gelten läßt, die aber in Wirklichkeit doch nichts anderes ist als ein Mangel an geistiger Kraft zur Unterscheidung. Die wahre Toleranz lehnt jede Verschwommenheit ab, aber sie gesteht jedem Menschen das Recht zu, seinem Gewissen zu folgen.[6]

Tiefe und Toleranz sind es vor allem, deren sich die Anthroposophie rühmt und derentwegen sie gerade religiöse Menschen, aus evangelischen Kreisen vor allem, aber auch aus katholischen, in ihren Bann zieht. Viele von ihnen haben gespürt, daß eine von Aufklärung und moderner Wissenschaft allein getragene Verkündigung dem Gehalt der Botschaft Christi nicht gerecht wird. Denn das Geheimnis gehört zum Wesen des Christentums. Und gerade zu ihm scheint die Anthroposophie eine besondere Nähe zu haben. Es werden nicht nur die großen Themen der christlichen Verkündigung aufgegriffen — innerer Mensch, Wiedergeburt, Auferstehung, Liebe, Leben, höhere Welt, Geist, nicht zuletzt Christus und seine erlösende Tat von Golgatha —, sondern die Anthroposophie weiß darüber scheinbar tiefer und würdiger zu reden als oft die gewöhnliche Predigt. „Anthroposophische Geisteswissenschaft ist heute nur möglich, weil die Gottestat von Golgatha geschah."[7] Überdies verlangt der Weg der Anthroposophie von jedem, der ihn gehen will, strenge Selbstzucht. Zorn, Ärger, Furchtsamkeit, Aberglaube, Vorurteilssucht, Eitelkeit, Ehrgeiz, Neugierde und andere Fehler, die den meisten Menschen anhaften, müssen energisch bekämpft werden. Dagegen sind Ehrfurcht, Milde, Güte, Hingabe, Liebe, Lauterkeit zu pflegen. Ohne diese Tugenden gibt es keine Versenkung in die höhere Welt. Die Anthroposophie ist zwar nicht selbst ein religiöses Bekenntnis, aber da sie sich die Erforschung des eigentlich Geistigen zur Aufgabe macht, „kommt es, daß die geisteswissenschaftliche Weltbetrachtung in gewisser Beziehung den Menschen vertiefen muß, auch in Bezug auf die Gegenstände des religiösen Lebens".[8] „Deshalb ist dieser Weg im eigentlichen Sinn ‚christlich'."[9] Es sind nicht die Schlechtesten, die bei einer Lehre, die so sehr das Übersinnliche, Geistige, die „Gottestat von Golgatha" betont, das suchen, was ihnen anderswo vielleicht nicht geboten wird: Tiefe, Ernst, die Forderung, die tragende Kraft des Lebens. Daß sie ehrlich überzeugt sind, in der Anthroposophie eine Hilfe für das Leben gefunden zu haben, darf man ohne Einschränkung zugeben. Genau so aber muß ohne Einschränkung gesagt werden, daß zwischen der Anthroposophie und dem Christentum unvereinbare Gegensätze bestehen.

Für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Anthroposophie fällt von vornherein weg, was Steiner über die Entwicklung der Welt und der Menschheit schreibt.[10] Er will diese Geschichte nämlich in der sogenannten „Akasha-Chronik" geschaut haben. Die Richtigkeit einer Schau kann aber nur von

[6] Vgl. *Max Pribilla,* Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz, diese Zeitschrift Bd. 144 (1949) 27—40.

[7] *Hartmann,* Anthroposophie, 93.

[8] *Steiner,* Die Aufgabe der Geisteswissenschaft, Berlin 1916², 23.

[9] *Hartmann,* Anthroposophie, 93.

[10] *Steiner,* Geheimwissenschaft im Umriß, 107—287.

denen überprüft werden, die ebenfalls diese Schau besitzen. An sich ist es nach anthroposophischer Lehre jedem möglich, diese „Schau" zu erlangen, wenn er sich nur mit Geduld, Eifer und Entsagung der anthroposophischen Schulung unterzieht. Aber es sind wohl nicht nur die Außenstehenden, die ohne diese „Schau" auskommen müssen, sie fehlt offenbar auch den meisten Anthroposophen; denn eines der hauptsächlichsten Argumente der Anthroposophen ist nicht etwa der Appell an die eigene Einsicht, sondern das „Rudolf Steiner sagt". Immerhin gesteht Steiner zu, daß man seine Mitteilungen auch begreifen könne, ja, daß es sogar ein guter Weg sei, von diesem Begreifen zur eigenen Schau vorzudringen.[11] Man kann also auch versuchen, sich klar zu machen, was die „Akasha-Chronik" ist. J. W. Hauer, ein guter Kenner indischer Religionsgeschichte und Philosophie, hat sich eingehend mit dieser rätselhaften Chronik befaßt.[12]

Das Wort „Akasha", nicht jedoch die Idee, die Steiner damit verbindet, kommt aus dem Indischen und heißt Äther. Im Steinerschen Sinn kommt es zum erstenmal bei Frau Blavatsky vor, der Gründerin der theosophischen Gesellschaft, der Steiner bis 1912 angehörte. In ihrem Buch „Isis Unveiled" (Bd. I, 163 ff.) spricht sie davon, daß alle Gedanken, Charaktere, Menschen und göttliche Visionen im Äther, der nach Art einer Weltseele zu verstehen sei, erschienen. „Rudolf Steiner sagt": „Sie [gemeint sind die geistigen Kräfte, d. V.] lassen ihre Spuren, ihre genauen Abbilder in der geistigen Grundlage der Welt zurück."[13] Auf diese Weise hat sich die ganze Geschichte der Welt und Menschheit in der „Akasha-Chronik" eingeprägt. Steiner gewann nun durch die anthroposophische Schulung Einsicht in diese geistige Grundlage der Welt. Er sah dort unter anderm auch, daß es einmal „atlantische Vorfahren" des heutigen Menschen gab. Auf Grund seiner „Schau" schrieb er eine kleine Schrift über diese Vorfahren des heutigen Menschengeschlechtes.[14] Wenige Jahre vorher, 1896, war zu London das Buch von W. Scott-Elliot, „Atlantis, nach okkulten Quellen",[15] erschienen. Darin wird auf eine sehr phantasievolle Weise — die Ergebnisse der Erforschung altamerikanischer Kulturen und die Erfindungen der modernsten Technik werden kunterbunt durcheinander gemengt — die Geschichte, Kultur und der schließliche Verfall von Atlantis geschildert. Hauer, der die Übereinstimmung Steiners mit dem Engländer bis ins einzelne nachweist, schreibt: „Bedeutsam aber ist, daß der moderne Hellseher [Steiner, der diese „Schau" hellseherische Fähigkeit nennt, d. V.] die Atlantier in der Richtung fortgeschritten erschaut, in der die technische Entwicklung seiner eigenen Zeit fortgeschritten ist. Einen schlagenderen Beweis für die Beeinflussung des Hellsehers durch seine Umgebung kann es kaum geben."[16] Solange also für die Existenz der „Akasha-Chronik" kein anderer Beweis erbracht ist als die Behauptung Rudolf Steiners, in ihr gelesen zu haben, wird man nach den Gesetzen der historischen Kritik mit Recht daran zweifeln dürfen. Da überdies die Grundzüge der Anthroposophie

[11] Ebd. 19.
[12] *J. W. Hauer,* Werden und Wesen der Anthroposophie, Stuttgart 1923, 89—95.
[13] Geheimwissenschaft, 112.
[14] Unsere atlantischen Vorfahren, Berlin 1908.
[15] Deutsche Übersetzung, Leipzig 1903.
[16] *Hauer,* a.a.O. 92.

auch ohne die Mitteilungen, die Steiner aus der „Akasha-Chronik" hat, eindeutig festliegen, soll nur in einigen Punkten auf diese Schau zurückgegriffen werden.

Steiner kam von der Naturwissenschaft her, vor allem von Darwin und Häckel. Und die Naturwissenschaft der damaligen Zeit mit ihrer entwicklungsgeschichtlichen Auffassung blieb zeitlebens sein Idol, so daß er nie mehr davon loskam und all sein Denken sich in naturwissenschaftlichen Kategorien vollzog. Er kennt zwar ihre Grenzen, vor allem die der Naturwissenschaftler seiner Zeit; aber ihre Methoden, die Exaktheit ihrer Forschung, die Sicherheit ihrer Ergebnisse, ihrer Voraussagen auf Grund erkannter Gesetzmäßigkeiten, das alles nimmt ihn gefangen. „Derjenige, welcher die Wesenheit des Geistes untersucht, kann von der Naturwissenschaft nur lernen. Er braucht es nur wirklich so zu machen, wie sie es macht."[17] Wenn sich auch die Betrachtungsart auf dem Gebiete des Geisteslebens von der naturwissenschaftlichen unterscheidet, wie etwa die geologische von der physikalischen, so ist sie doch ganz in ihrem Sinn gehalten. Wie das zu verstehen ist, geht aus einem Vergleich hervor, den Steiner bringt, um die Wiederverkörperung des Menschen klar zu machen. Wie die Naturwissenschaften aus bestimmten Stellungen der Gestirne die künftigen Konstellationen berechnen können, so liege in dem, was in uns lebt, bereits der Hinweis auf künftige Erdenleben.[18] Die Anthroposophie glaubt, die materialistische Weltanschauung in dem Maße überwinden zu können, als es ihr gelinge, „die höheren Wesensglieder des Menschen zu ebenso exakten und wachen, wissenschaftlichen Erkenntnisorganen auszubilden, wie es zunächst heute nur die physische Organisation ist".[19] Man sieht: die Naturwissenschaft und ihre Methoden sind das bestimmende Vorbild für Steiners „Geisteswissenschaft". Niemand wird den wissenschaftlichen Charakter der Naturwissenschaften leugnen, niemand ihre Ergebnisse gering anschlagen. Trotzdem kann ihre Methode, die am reinsten in der Erforschung des Stoffes zum Ausdruck kommt, nicht auf die Erkenntnis des Geistes angewandt werden.[20]

An der Vermengung von Stoff und Geist leidet die Anthroposophie von Grund auf, auch wenn sie noch so oft das Wort „Geist" gebraucht und sich „Geisteswissenschaft" nennt. Falsch ist darum schon ihre Auffassung vom Menschen. Und darin liegt einer der Unterschiede, die sie abgrundtief vom Christentum trennen.

Der Ursprung des Menschen liegt nach Steiner nicht etwa in einem Schöpfungsakt Gottes — der Begriff der Schöpfung ist einer der wenigen christlichen Begriffe, die die Anthroposophie nicht entstellt hat, weil sie ihn als unvereinbar mit ihrem System nicht anwendet —, sondern seine heutige Gestalt ist ein „in äonenlanger erdgeschichtlicher Entwicklung errungenes Geschenk der göttlich-geistigen Hierarchien [kosmische Geistwesen, d. V.] an uns".[21] Steiner hat diese Entwicklung in der „Akasha-

---

[17] *Steiner,* Das Christentum als mystische Tatsache, Leipzig 1910[4], 6.
[18] *Steiner,* Die Aufgabe der Geisteswissenschaft, 17.
[19] *Hartmann,* Anthroposophie, 85.
[20] *August Brunner,* Erkenntnistheorie, Köln 1948, 89—182; 322—335.
[21] *Hartmann,* Anthroposophie, 95.

Chronik" geschaut. Am Anfang aller Entwicklung war der Geist. „Wenn aber solche geistige Beobachtung der Erde immer weiter zurückgeht, so kommt sie an einen Entwicklungspunkt, an dem alles Stoffliche erst anfängt zu sein. Es entwickelt sich dieses Stoffliche aus dem Geistigen heraus. Vorher ist nur Geistiges vorhanden."[22] Wie Stoffliches sich aus Geistigem entwickeln kann, ist genau so unbegreiflich, weil innerlich unmöglich, wie die Entwicklung des Geistes aus dem Stoff.

Mechanistisch-materialistische Vorstellungen kommen vor allem in dem zum Ausdruck, was Steiner über die heutige Gestalt des Menschen sagt. So richtig die Erkenntnis ist, daß der Mensch als „Vereinigung aller Naturreiche"[23] das „höchste Gebilde unserer sichtbaren Welt" ist, so falsch ist seine Aufgliederung in selbständige Wesensglieder, wie sie die Anthroposophie vollzieht. Steiner nennt „dasjenige, worinnen der Mensch der mineralischen Welt gleich ist", den „physischen Leib".[24] Dieser zerfällt mit dem Tod, weil er dann seinen eigenen Kräften überlassen ist. Solange der Mensch lebt, werden diese auflösenden Kräfte durch den „Ätherleib" zusammengehalten. „Beim Ausdruck Ätherleib ist unter ‚Leib' kein Stoffliches, unter ‚Äther' kein Physikalisches zu verstehen. Der Ätherleib der Lebewesen ist vielmehr ein gesetzmäßiges, ganzheitliches Gefüge wirkender Formkräfte."[25] Wie sich diese Beschreibung zu der Rudolf Steiners verhält, wird nicht klar. Nach ihm soll mit dem Wort Äther „nur die Feinheit des in Betracht kommenden Gebildes angedeutet werden".[26] Fein in diesem Sinn bedeutet wohl die Qualität eines Stoffes. Steiner hat hier die gleiche Auffassung wie das „Fremdwörterbuch zur theosophischen Literatur", das den wägbaren Weltstoff in allergrößter Verdünnung oder Verfeinerung Äther nennt.[27] Tatsächlich wird auch hier wieder das vermaterialisierende Verständnis des Geistigen sichtbar. Diesen Ätherleib versteht man nur, wenn man sich zum ‚universale ante rem', „also zu einem lebendig-wirkenden (!) Begriffs-Wesen (ätherische Geistgestalt)",[28] zu einem „zeugenden Urbild"[29] erhebt. Diese „Begriffs-Wesen" sind in einem „ätherischen Kosmos wesender Gedanken", „woraus wir uns beim Herabsteigen zu Konzeption und Geburt unseren menschlichen Ätherleib zusammenziehen und mitbringen".[30] Das, was der Mensch an den Dingen als gemeinsam erkennt, indem er die Dinge ihrer Einmaligkeit entkleidet (abstrahiert), was aber in der konkreten Wirklichkeit niemals so vorkommt, wird hier zum „lebendig-wirkenden Begriffs-Wesen" (!) erklärt und hypostasiert.

Diese Begriffs-Wesen leben in einem ätherischen Kosmos, dem Reich der platonischen Ideen vergleichbar. Der an sich schon fragwürdige platonische Begriff der „Teilnahme" wird dann sehr viel stofflicher als „zusammenziehen" verstanden. Will man den Worten ihren Sinn lassen, dann

---

[22] *Steiner,* Geheimwissenschaft, 110.
[23] *Hartmann,* Anthroposophie, 95.
[24] *Steiner,* Geheimwissenschaft, 17.
[25] *Hartmann,* Anthroposophie, 32.
[26] *Steiner,* Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Berlin 1914[6], 140, Anm. 2.
[27] Fremdwörterbuch zur theosophischen Literatur. Von *Dr. Erich Bischoff.* Leipzig, 3. Auflage, 2.
[28] *Hartmann,* Anthroposophie, 32.
[29] Ebd. 32.
[30] Ebd. 33.

soll damit wohl nicht viel anderes ausgedrückt sein, als was Steiner „verdichten" nennt. „So kann man durch geistige Beobachtung verfolgen, wie sich aus einem vorangehenden durchaus Geistigen die stofflichen Dinge, Vorgänge und Wesenheiten gleichsam verdichten."[31] Daß dieses „Begriffs-Wesen" doch nichts anderes ist als ein stoffliches Gebilde, geht auch daraus hervor, wie man sich das Ineinander von physischem Leib und Ätherleib vorstellt. Der Ätherleib ist ebenso gegliedert wie der physische Leib, wenngleich im Ätherleib alles in lebendigem Durcheinanderfließen ist, was im physischen Leib als gesonderte Teile besteht. So liegt dem physischen Herzen ein „ätherisches Herz" zugrunde, dem physischen Gehirn ein „ätherisches". Den Ätherleib, der ohne jedes Bewußtsein ist, hat der Mensch mit den Pflanzen gemeinsam. Durch den Astralleib, der ein Teil des astralen Kosmos ist, wird der Ätherleib zum Bewußtsein erhoben. Während des Schlafes verläßt der Astralleib wieder den physischen Leib und geht in den astralen Kosmos ein. Dieser Leib ist dem Menschen mit den Tieren gemeinsam.

Etwas ganz Neues und den Menschen völlig aus seiner Umwelt Heraushebendes ist das vierte Wesensglied, das Ich. Seine Aufgabe ist es, dem Menschen eine bleibende Erkenntnis zu schenken, während das Tier nur dem Augenblick lebt. Dieses Ich ist jedoch nicht einfach, sondern es steigt in drei Stufen, auch Seelen genannt, auf, bis es auf der höchsten in das Göttliche eintaucht; denn es ist „mit dem Göttlichen von einerlei Art und Wesenheit".[32] Man kann dieses Ich „als Teil der göttlichen Wesenheit" betrachten, „den sie damals abgegeben hat als ein Stück oder einen Tropfen ihres eigenen Inhalts, und der nun versenkt ist in das viergliedrige menschliche Gefäß, so daß, was heute in uns Menschen ruht, ein in Selbständigkeit individualisierter Tropfen der Gottheit ist".[33] Steiner behauptet zwar, daß es trotzdem nicht Gott sei, so wenig wie der Tropfen aus dem Meer das Meer selbst sei. Aber Behauptung und Vergleich bestätigen nur seine materialistische Auffassung des Geistes. Teil und Ganzes gehören wesentlich in den Bereich des Teilbaren, des Stoffes.

Man kann die verschiedenen Strukturen des Menschen gewiß für sich betrachten, aber man kann sie nicht wie die Anthroposophie zu selbständigen Wesensgliedern erklären, deren höchstes in seiner äußersten Spitze sogar „mit dem Göttlichen von einerlei Art und Wesenheit" wäre. Dem widerspricht die fundamentale Einheit des Menschen. Was in den Pflanzen das pflanzliche Lebensprinzip — Ätherleib nennt es die Anthroposophie — leistet, vollbringt im Menschen die Geistseele, die keineswegs göttlicher, unendlicher Geist ist, sondern endliches, geschöpfliches Wesen. Schon die Tatsache, daß rein vegetative Störungen des leiblichen Lebens ihre Rückwirkungen auf unser geistiges Dasein haben können, beweist das zur Genüge. Die mangelnde Funktion eines Organs, etwa des Magens, hat ihre spürbaren Auswirkungen auf die geistige Arbeit des Menschen. Das Gleiche gilt für das sinnliche Leben des Menschen, das nach der Anthroposophie

---

[31] *Steiner,* Geheimwissenschaft, 110.
[32] *Steiner,* Geheimwissenschaft, 32.
[33] *Steiner,* Das Vaterunser, Berlin 1914[4], 13.

durch ein „den Tieren sowie dem Menschen zukommendes Wesensglied“[34] getragen ist. Wäre das tatsächlich der Fall, so müßte der Mensch das tierische Bewußtsein erkennen können. Nichts aber ist uns so fremd wie ein Tier. „Es ist unmöglich, sich ein solches Bewußtsein anders als ein abgeschwächtes menschliches Bewußtsein vorzustellen. Aber in Wirklichkeit ist das tierische Bewußtsein nicht ein schwächeres anormales menschliches Bewußtsein, sondern eine eigene Seinsstufe, die mit der menschlichen gewisse Ähnlichkeiten besitzt, aber auch durchgehende Unterschiede aufweist.“[35]

An der nicht wegzuleugnenden Tatsache der wesenhaften Einheit des Menschen kann auch die Anthroposophie nicht vorübergehen. Sie versucht diese Einheit aus ihrem System heraus zu erklären. „Die Naturreiche sowie die Wesensglieder innerhalb des Menschen bilden freilich nicht mechanisch übereinander gelagerte ‚Schichten‘, sie durchdringen vielmehr einander und werden allesamt vom Ich durchdrungen.“[36] Indem das Ich, der Geist, von der äußersten Seelenspitze her, auf die verschiedenen Leiber wirkt, entwickelt der Mensch jedoch neue Wesensglieder. So wird der verwandelte Astralleib Geistselbst genannt, der Ätherleib Lebensgeist und der physische Leib als höchste Verwandlung des Menschen Geistmensch. Es ist gewiß richtig, daß das Ich, der Geist im Menschen, die niederen Bereiche des menschlichen Seins beherrschen, in Zucht nehmen muß. Wenn nicht mehr gesagt werden sollte, könnte man durchaus zustimmen. Aber die neuen Wesensglieder sind, ebenso wie die schon erwähnten, selbständig. So entsteht statt der Einheit des Menschen eine neue Aufgliederung in drei Leiber, drei Seelen (Stufen des Ich), drei Geister.[37]

Man kann hier nicht mehr von der Einheit sprechen, die jeder Mensch meint, wenn er sagt, ich sehe, ich denke. Die Auflösung der wesenhaften Einheit geht jedoch noch weiter. „Inbegriff aller meditativen Bemühungen um ein höheres Bewußtsein ist daher das Streben, sein Denken von der Verhaftung ans Gehirn zu lösen.“[38] Das erkenntnistheoretische Problem, das hinter diesem Satz sichtbar wird, wie nämlich der Mensch die räumlich von ihm getrennten Dinge erkenne, wird freilich so nicht gelöst. Denn wenn das „Ichwesen in Wahrheit außerhalb des Leibes in den Lichtseiten des Kosmos ausgebreitet lebt, und uns von dorther in Auge, Ohr, Gehirn hereinspiegelt, was wir wahrnehmen und denken“,[39] ist zwar ohne Schwierigkeit einsichtig, wie das Ich an die verschiedenen Gegenstände herankommt, aber Erkenntnis ist damit nicht mehr ein Lebensvorgang des einen Menschen, sondern das Reflexionsergebnis eines Spiegels oder einer Maschine.

Die menschliche Erkenntnis ist jedoch etwas ganz anderes, sie ist Ausdruck der einen menschlichen Person, in der Geist und Leib sich aufs innigste durchdringen.[40]

Was die Anthroposophie heute für viele anziehend macht, ist sicher die Tatsache, daß sie auf die Frage nach dem Leid in der Welt eine viel ein-

---

[34] *Hartmann*, Anthroposophie, 52.
[35] *Brunner*, Erkenntnistheorie, 138.
[36] *Hartmann*, Anthroposophie, 90.
[37] Geheimwissenschaft, 17—44.
[38] *Hartmann*, Anthroposophie, 32.
[39] Ebd. 118.
[40] *August Brunner*, Der Stufenbau der Welt, München 1950, 1—56.

gängigere, weil vereinfachende Antwort als das Christentum zu geben weiß.[41] Der Hinweis auf die Allmacht und Weisheit Gottes genügt heute vielen Menschen nicht. „Dagegen muß sich ... eine moderne, zur Freiheit erwachte Seele mit Recht auflehnen und empört ausrufen: ‚Was kümmert mich der göttliche Ratschluß! Ich will die Gründe wissen, warum gerade meine Seele dieses Schicksal erhielt'."[42] Es gibt sicher einen Hinweis auf die Weisheit und Allmacht Gottes, der der Größe und Würde des Allheiligen nicht entspricht. Wo dieser Hinweis als letzte Lösung verstanden wird, die doch manchmal mit zu großer Selbstverständlichkeit angepriesen wird, muß er mit Recht abstoßen. Aber den unerforschlichen Plänen des göttlichen Ratschlusses gegenüber ist die Lösung der Anthroposophie ein eindeutiger Kurzschluß. Nicht mehr Gott, sondern ‚Ich' ganz persönlich habe mein jetziges Schickhal bestimmt. Weil im früheren Leben des Menschen diese oder jene Tat stand, darum hat er jetzt dieses sonst unerklärliche Schicksal durchzumachen. In einer pantheistischen Entwicklungsphilosophie mag der Gedanke vielleicht gar nicht so absurd sein, mit dem Christentum ist er unvereinbar. „Die Taten dieses neuen Lebens sind durch jene des vorigen in einer gewissen Weise verursacht. Diesen gesetzmäßigen Zusammenhang eines früheren Daseins mit einem späteren hat man als Gesetz des Schicksals [Karma nennt es die Anthroposophie mit einem indischen Ausdruck] anzusehen."[43]

Schon die Worte zeigen, daß der Zusammenhang zwischen früherem Leben und jetzigem nach Art der naturwissenschaftlichen Kausalität aufgefaßt ist. Damit ist aber gerade das zerstört, was das tiefste Wesen der menschlichen Person ausmacht, die Freiheit und die durch sie begründete Verantwortung. Wo die Taten des jetzigen Lebens durch jene des früheren nach gesetzmäßigen Zusammenhängen verursacht sind, kann von Verantwortung so wenig die Rede sein wie bei den Wellen, die durch den Steinwurf im See entstehen. Aber auch wenn nur das, was dem Menschen von außen zustößt, Ereignisse etwa, die ohne jedes Zutun seinerseits über ihn kommen, als Wirkung der Taten des früheren Lebens angesehen wird, so jedoch, daß innerhalb dieses Rahmens die Freiheit noch gewahrt bleibt, ist zwar die Würde der menschlichen Person an sich gewahrt, aber die geistige Entscheidung des Menschen wird nicht anders verstanden als das mechanische Geschehen, das sich in die unendliche Reihe der naturgesetzlichen Kausalität auflösen läßt. Echte Verantwortung kann nicht dadurch eingelöst werden, daß die zu verantwortende Tat in den gesetzmäßigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung gestellt wird. Verantwortung sagt ihrem Begriff nach sich vor einer verpflichtenden Person über sein Tun und Lassen ausweisen müssen. Es ist das billigende oder mißbilligende Wort dieser anderen Person, das die Ordnung herstellt, die der zu verantwortenden Tat entspricht. Wäre diese Tat selbst die Ursache der neuen Ordnung, dann könnte man zwar von Kausalität sprechen, aber nicht von Verantwortung. Der Unterschied zwischen beiden ist dem Menschen jedoch genau bewußt.

---

[41] *Walter Brugger*, Wiederverkörperung, in dieser Zeitschrift Bd. 142 (1948) 252—264.
[42] *Hartmann*, Der Mensch als Selbstgestalter seines Schicksals, Frankfurt 1950[6], 215.
[43] Geheimwissenschaft, 87.

Die Verantwortung, die der Mensch so deutlich in seinem Gewissen spürt, verlangt allerdings einen anderen Gottesbegriff als ihn die Anthroposophie Steiners kennt. Das Göttliche, die Gottheit, von der sie redet, ist nicht der Gott Abrahams, der Gott Jesu Christi, der persönliche Gott. Hier liegt der letzte Grund, warum die Weltanschauung, die den Menschen so sehr in den Mittelpunkt stellt, dessen Würde, seine Personalität in ihrer Einmaligkeit, so völlig aufhebt. Die Anthroposophie Steiners ist Pantheismus, auch wenn er meint, es könne „die gründlichste Widerlegung des Pantheismus gerade durch die Geisteswissenschaft gefunden werden".[44] „Pantheismus ist die Lehre, daß Gott und Welt nicht zwei wahrhaft voneinander geschiedene, außereinander bestehende Wesenheiten sind, sondern daß Gott selbst die Alleinheit, das All selbst Gott, alle Dinge Modi, Partizipationen der Gottheit, diese den Dingen (als deren substantiale Wesenheit) immanent, einwohnend ist, so daß alles zwar nicht selbst Gott, aber doch (sub specie aeternitatis betrachtet) von göttlicher Natur ist."[45] Das Ich des Menschen ist nach Steiner „mit dem Göttlichen von einerlei Art und Wesenheit".[46] Der Mensch ist ein „Ausfluß der göttlich-geistigen Wesenheit",[47] also doch eine Partizipation der Gottheit. Diese ist dem Menschen genau so einwohnend wie das Wasser, das von vielen Schwämmchen aufgesogen in diesen ist. So nämlich ist nach Steiner der Vorgang der menschlichen Individualisation aus der Gottheit.[48] Die drei höheren Glieder des Menschen, Geistselbst, Lebensgeist, Geistmensch, sind nichts anderes als Modi der Gottheit. Sie können nämlich nicht bloß als höchste Prinzipien des Menschen betrachtet werden, sondern auch als „drei Prinzipien in der Gottheit selbst".[49] Das Reich, um das wir im Vaterunser bitten, ist nichts anderes als ein „Prozeß der unendlichen Vermannigfaltigung, der unendlichen Vervielfältigung, diese Wiederholung der Gottheit".[50] Geist und Gott sind für Steiner völlig identisch. Den fundamentalen Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Geist kennt er nicht. Darum ist die „höhere Welt", in die der Anthroposoph durch erkennende Meditation eindringt, für ihn völlig gleichzusetzen mit der Welt Gottes, in die der Christ sich durch das Gebet erhebt.[51]

Der Begriff eines außerweltlichen Gottes, der die Welt übersteigt, weil er wesenhaft „jenseits" der Welt ist, „oben" wie die Schrift sagt, der ganz anders als die Welt ist, bleibt für die Anthroposophie unvollziehbar. Deshalb sucht man auch vergebens in diesem Weg, der „im eigentlichen Sinn christlich" sein will, das grundlegende Wort aller christlichen Botschaft, Gnade. Was als „Geschenk göttlich-geistiger Hierarchien an uns" bezeichnet wird, die heutige Gestalt des Menschen, hat mit Gnade im christlichen Sinn nicht das geringste zu tun. Gnade ist der Liebeserweis des Vaters, der uns durch seinen Sohn, Jesus Christus, im Heiligen Geist den Zutritt in jene Welt aufgetan hat, zu der wir von uns aus keine, nicht die geringste

---

[44] Aufgabe der Geisteswissenschaft, 23.
[45] *Eisler*, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Berlin 1910³, II, 974, Pantheismus.
[46] Geheimwissenschaft, 32.
[47] Das Vaterunser, Berlin 1914⁴, 8.
[48] Ebd. 11.
[49] Ebd. 13.
[50] Ebd. 17.
[51] Ebd. 6.

Möglichkeit haben. Durch keine noch so intensive „Selbststeigerung der menschlichen Bewußtseinskräfte" öffnet sich diese Welt dem Menschen. Keine noch so „aktive Erkenntnismühe" gibt jene Erkenntnisse, die wir durch die mit Christus ein für allemal abgeschlossene Offenbarung passiv empfangen. Freilich will dieses „passiv" nicht sagen — die Anthroposophie hat hier etwas Richtiges gespürt —, „die Erlösung sei so etwas wie ein automatischer Fahrstuhl, der den Menschen ohne eigenes Zutun emporführe".[52] Der Mensch muß tatsächlich mitwirken. Aber diese Mitwirkung darf wieder nicht so verstanden werden, als könnte der Mensch auch nur irgend etwas aus eigener Kraft zu seinem Heile tun, wie es das anthroposophische Bild nahelegt. „Wie es mit dem Verhältnis von ‚Arbeit' und ‚Gnade' oder von ‚Freiheit' und ‚Gnade' im anthroposophischen Schulungs- und Erkenntnisweg steht, kann das Gleichnis einer Pflanze verdeutlichen: Diese kann freilich das Sonnenlicht nicht selbst hervorbringen, sondern ist auf dessen gnadevolles Geschenk angewiesen. Sie muß jedoch aus eigener Mühe [gesperrt vom Verf.] Blätter bilden und sich dadurch der Sonne öffnen, sonst findet die Sonnengnade keine Organe, durch die sie sich offenbaren kann und verströmt ungenutzt."[53] Dieses Bild widerspricht ganz offenbar dem Konzil von Orange (529), das, eingedenk des Wortes Christi „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Jo 10, 5), folgenden Satz aufstellte: „Wer sagt, wenn wir — ohne Gnade Gottes — glauben, wollen, verlangen, uns abmühen [gesperrt vom Verf.] arbeiten, beten, wachen, uns anstrengen, bitten, suchen, anklopfen: dann werde uns die Barmherzigkeit Gottes verliehen . . . der widerspricht dem Apostel, der sagt: ‚Was hast du, das du nicht empfangen hättest?' (1. Kor 4, 7)."[54] Die Anthroposophie ist eine Weltanschauung ohne Gnade; sie ist eine Vergötzung des Menschen.

Gnadenlos ist sie auch, weil sie denen, die ihren Weg gehen, die einzige Quelle der Gnade verschließt, Jesus Christus. Denn der Christus, von dem die Anthroposophie redet, ist nicht der menschgewordene Sohn Gottes, sondern ein mythisches Wesen.

„Wer Jesus sagt, sagt Geschichte."[55] Die Anthroposophie entwertet die Geschichte. „Man darf annehmen, daß Tatsachen in den Evangelien deshalb überhaupt nicht als geschichtlich genommen werden wollen, so als ob sie nur als Tatsachen der Sinneswelt zu gelten hätten, sondern als mystisch."[56] Nach diesem Grundsatz deutet Steiner das Lazaruswunder.[57] „Kein Zweifel

[52] Hartmann, Anthroposophie, 11.

[53] Ebd. 11.

[54] 2. Kirchenversammlung von Orange im Jahre 529, zitiert nach *Neuner-Roos,* Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1948², Nr. 699. Die 2. Kirchenversammlung von Orange war an sich nur eine kleine Provinzialsynode. Sie genießt jedoch wegen ihrer an Augustinus angelehnten Lehre und wegen der Bestätigung durch Papst Bonifaz II. fast ökumenisches Ansehen. Das Konzil von Trient hat vor allem in der Gnaden- und Erbsündenlehre die Sätze des Konzils von Orange zum Teil fast wörtlich gegen die Reformatoren übernommen.

[55] *Cullmann,* Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950², 39. Es werden absichtlich nur protestantische Theologen zitiert. Ein großer Teil von ihnen hat nämlich, unvoreingenommen den sachlichen Tatbestand erforschend, die Anschauungen der wie man gerne sagt „dogmatisch gebundenen" katholischen Theologie in manchen Punkten wieder gewonnen. Damit wird aber sichtbar, wie „dogmatisch gebunden" in Wirklichkeit die extremen Ansichten der religionsgeschichtlichen Schule waren, denen Steiner zum Opfer fiel.

[56] *Steiner,* Das Christentum als mystische Tatsache, Leipzig 1910, 119.

[57] Ebd. 126—138.

kann sein, daß der Vorgang in Bethanien eine Erweckung im geistigen Sinne ist", also eine Initiation nach Art der Mysterienkulte.

Der mystische Sinn der Schrift, den die Kirche zu allen Zeiten lehrte,[58] schließt die genaue und exakte Erforschung des sachlichen Sinnes nicht aus, sondern verlangt sie geradezu. Die Evangelien sind zwar keine wissenschaftliche Geschichtsschreibung im modernen Sinn, aber sie wollen echte geschichtliche Ereignisse berichten. „Der theologische Standpunkt braucht an sich der historischen Zuverlässigkeit keinen Eintrag zu tun, weder bei den Synoptikern, noch beim Johannesevangelium. Ist doch das vierte Evangelium nach dem großen und klaren Zeugnis des johanneischen Jüngerkreises Jo 21, 24 von dem Apostel Johannes verfaßt, wie auch das Evangelium selbst 1. 14, 19. 35, vgl. 1. Jo 1. 1—2 den Anspruch erhebt, von einem Augenzeugen geschrieben worden zu sein."[59] Daß man Quellen von „historischer Zuverlässigkeit", die die moderne protestantische Exegese den Evangelien wieder zubilligt, dann richtig liest, wenn man sie nach Art der Mysterienweisheit versteht, kann ruhig bestritten werden. Daß diese Weisheit der Boden sei, „aus dem der Geist des Christentums hervorgewachsen ist",[60] wurde zwar zu Steiners Zeiten von der religionsgeschichtlichen Schule der protestantischen Theologie als letzte wissenschaftliche Erkenntnis angepriesen, heute aber gilt diese Ansicht als veraltet und überholt. Gerade vom Johannesevangelium, auf das Steiner sich mit Vorliebe beruft — in einer merkwürdigen Verkennung blieb ihm verborgen, daß es gerade gegen jene geschrieben wurde, die wie er die Geschichte entwerteten —, schreibt Paul Feine: „Es würde ein vollständig falsches Bild gezeichnet, wollte man die genannten Elemente [die typisch johanneische Sprache wie etwa Licht, Leben, Wahrheit usw. d. V.] als aus dem Griechentum und den orientalischen Religionen in das Christentum eingeführt denken. Das würde eine Hellenisierung und Orientalisierung des Christentums bedeuten, welche sein Wesen verändert hätte. So steht es aber nicht. Sondern all das Genannte hat seine festen und unausrottbaren Wurzeln in Grundelementen des christlichen Glaubens, welche nur in der Auseinandersetzung mit den damaligen Anschauungen und Strömungen in einer für jene Zeit verständlichen Weise herausgearbeitet worden sind."[61] Es erübrigt sich darum, weil das Prinzip falsch ist, auf Einzelheiten von Steiners Evangelienerklärungen einzugehen. Was Steiner geschaut hat, findet sich in seinen Grundzügen mehr oder weniger bei allen popularisierenden Vertretern der religionsgeschichtlichen Schule.

„Und das Wort ist Fleisch geworden" (Jo 1, 14). In diesem Wort ist das Christentum auf seine kürzeste Aussage gebracht. Das „Wort", von dem der Evangelist spricht, ist nicht die Weltvernunft Philos, wie Steiner meint,[62] sondern der eingeborene Sohn Gottes. „Das nt.liche und so auch das johanneische Denken aber hat kein primäres Interesse an einer ‚Weltvernunft'

---

[58] Enzyklika ‚Divino afflante Spiritu', AAS 35 (1943) 297—325.
[59] *Feine*, Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1936⁷, 14.
[60] Christentum als mystische Tatsache, 156.
[61] *Feine*, Theologie des Neuen Testaments, 344.
[62] Christentum als mystische Tatsache, 172.

oder an einem halbgöttlichen Zwischenwesen ‚Logos', das zu beschreiben wesentlich wäre und das — unter anderem — auch eines Tages in die Person eines irdischen Menschen einging . . .; überhaupt nicht an ‚Vorstellungen' — auch nicht an theologischen —: sondern einzig und allein an dem in der Person Jesu Geschehenen."[63] Der, dessen in die Schwachheit des Fleisches gehüllte Herrlichkeit der Evangelist geschaut hat (Jo 1, 14), und das Steinersche „Sonnenwesen", das auch „Christus" genannt wird,[64] haben keine Gemeinsamkeit. Sie stehen sich wie Ja und Nein (2. Kor 1, 19), wie Licht und Finsternis (2. Kor 6, 14) gegenüber. „Wie stimmt Christus mit Belial überein?" (2. Kor 6, 15). Vom „Wort" des Johannesevangeliums könnte nie der Satz gesagt werden, den Steiner von seiner „Weltvernunft" schreibt: „In Jesus ist der Logos selbst persönlich geworden."[65] Denn der Logos, von dem Johannes spricht, ist als Sohn Gottes bereits von Ewigkeit her die zweite göttliche Person. Von dieser göttlichen Person sagt der Evangelist, sie sei Fleisch geworden, „in der Fülle der Zeit" „aus dem Weibe geboren" (Gal 4, 4), so jedoch, daß er sein Gottsein nicht aufgab (Phil 2, 6 ff.). Diesen Gottmenschen beten die Christen an. Er ist etwas anderes als der „vergottete Mensch" Steiners. Dieser ist und bleibt Mensch, auch wenn in der Johannestaufe irgendein kosmisches Wesen, Sonnengeist, Christus genannt, auf ihn herabkommt.[66]

Nur im wahren Gottmenschen ist die Welt wieder zur Einheit gekommen, weil er allein der „Erstgeborene aller Schöpfung" ist, in dem Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares geschaffen ist (Kol 1, 16). So ist er die Mitte, weil „durch ihn und auf ihn hin" alles geschaffen ist. Er allein, der Gottmensch, kann die neue Einheit, den endgültigen Kosmos von Himmel und Erde begründen. Eine solche Einheit kann nie durch ein „Sonnenwesen", das „höhere Ich",[67] den „Idealmenschen", der in Christus Jesus lebt,[68] „in dem jedes menschliche Ich seinen Urgrund findet",[69] begründet werden. Darum ist die Einheit der anthroposophischen Weltanschauung, durch die sie heute so viele Menschen anzieht, in einem viel wirklicheren, aber dafür umso schrecklicheren Sinn, als sie wahrhaben möchte, blendend. Sie hüllt den Menschen ins Dunkel und macht ihn blind für die eigentliche geistige Wirklichkeit der Welt. Sie liebt die Verschwommenheit, das Nebelhafte, damit die Abgründe, an die sie den Menschen ausliefert, nicht sichtbar werden. Sie, die den Menschen aufgliedernd zerreißt, zerreißt auch die Einheit der Welt, die Einheit des Kosmos von Himmel und Erde, die im Blute des Gottmenschen Jesus Christus begründet ist.

Die Anthroposophie gibt zwar vor, das Mysterium von Golgatha zu feiern, aber da der Christus, von dem sie redet, nicht der Christus ist, der auf Golgatha wirklich starb, darum hat auch die Tat von Golgatha, ohne die die Anthroposophie heute angeblich gar nicht möglich ist, nichts mit dem Sterben des Gottmenschen, das die Christen verehren, gemeinsam. Dazu kommt

[63] *Kittel,* Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 134.
[64] Geheimwissenschaft, 279.
[65] Christentum als mystische Tatsache, 112.
[66] Ebd. 159.
[67] Geheimwissenschaft, 242.
[68] Ebd. 282.
[69] Ebd. 282.

ein weiterer Grund. Die Christen glauben — so ist es ihnen nämlich geoffenbart —, daß Christus für die Sünden der Welt gestorben ist. Sünde aber im christlichen Begriff ist etwas völlig anderes als die Anthroposophie darunter versteht. Die Sünde ist für sie nicht das, was den Menschen von Gott trennt, Himmel und Erde auseinanderreißt, sondern nichts weiter als die Verfallenheit des Menschen an die Materie. „Es ist Urschuld des Menschen, wenn er am Vergänglichen mit seiner Erkenntnis haftet."[70] „Eigentlich christlich" ist ein anderes Wort: „Vater ich habe gesündigt wider den Himmel und vor dir" (Luk 15, 18). Auf Golgatha verband sich nicht „das Christus-Ich" mit dem „Erden-Menschheitswerden",[71] sondern auf Golgatha hat der Vater in Christus die Welt mit sich versöhnt, indem er den Menschen ihre Sünden nicht mehr anrechnet (2. Kor 5, 19). Golgatha ist also nicht ein kosmisches Ereignis, sondern ein geschichtliches Handeln Gottes, die Erlösung der Menschen aus der Sünde, die Überwindung der tiefsten Zerrissenheit der Welt durch Gott. Erst dadurch wurde auch die Schöpfung in ihrer Gesamtheit angerührt, verwandelt, heimgeholt. Die Durchgeistigung der Materie, die durch die geschichtliche Auferstehung Jesu Christi herbeigeführt ist, ist nicht eine pantheistische Entwicklung im Sinne Steiners, nicht ein Schöpfen „aus der Kraft des Welten-Ichs", das als „Christus-Ich" die Tat von Golgatha vollbracht hätte, sondern der Erweis der „Macht Gottes" (Röm 1, 4).

Steiners Anthroposophie ist ein trauriger Monolog des Menschen. Denn ein echtes Gespräch zwischen Gott und Mensch entsteht nur von Person zu Person, wenn sie sich in ehrfürchtiger Liebe einander begegnen. Darum hat sie auch keinen Platz für den Glauben. Sie betrachtet ihn nur als Folge des materialistischen Weltbildes.[72] Sie will keine Erkenntnis, die ihr „nach Art altvergangener Offenbarungen passiv geschenkt wird".[73] Aber damit stößt sie den Menschen in eine trostlose Verlassenheit. Sie verschließt ihm die Tore zu dem, der immer schon in Liebe auf den Menschen wartet und, wenn er ihn auch nur von ferne sieht, schon hinauseilt, um ihn zu umarmen und zu küssen (Luk 15, 20). Aus der tiefen Not und Einsamkeit des modernen Menschen kann ihn nicht die Anthroposophie herausführen, sondern allein der Vater unseres Herrn Jesus Christus, den wir in unbegreiflicher Gnade auch unseren Vater nennen dürfen. Der Weg zu diesem Gott aber führt nicht über den anthroposophischen Weg der erkennenden Meditation, sondern allein über die demütige Anbetung: Vater!

---

[70] Christentum als mystische Tatsache, 37.
[71] *Hartmann,* Anthroposophie, 121.
[72] *Hartmann,* Anthroposophie, 12; vgl. dagegen *Brunner,* Glaube und Erkenntnis, München 1951, Kösel.
[73] Ebd. 11.

Alexis Carrel als Zeuge für Lourdes

Von GEORG SIEGMUND

Ein Gelübde einlösend hat Franz Werfel als Jude durch seinen Roman „Das Lied der Bernadette" der breiten Öffentlichkeit ein Zeugnis für Lourdes gegeben, das einen verbreiterten, wenn auch verflachten Nachhall in dem bekannten gleichnamigen Film gehabt hat. Damit stellte sich erneut das Problem der Wunderheilungen von Lourdes zur Debatte, die jedesmal aufflammt, wenn — meist im Anschluß an eine Pilgerfahrt mit Kranken — die Nachricht von einer plötzlichen Heilung durch die Blätter geht. Darum treffen Auseinandersetzungen mit den Heilungsberichten immer wieder auf ein verständliches Interesse. Kürzlich legte F. L. Schleyer eine „Kritische Untersuchung" darüber vor.[1] Das Buch erhebt den Anspruch, zum erstenmale eine größere Zahl dieser Heilungsfälle zu analysieren. Der Analyse von 232 Krankengeschichten ist eine allgemeine Einführung über die Geschichte der Entstehung der Wallfahrt, eine Beschreibung des in Lourdes geübten Verfahrens bei der Feststellung von Heilungen und ein statistischer Überblick über die Heilungen vorausgeschickt. Schon im Vorwort erhebt der Verfasser grundsätzliche Bedenken gegen die Konstatierbarkeit „extramedikaler" Heilungen vom medizinisch-kritischen Standpunkte aus. „Einer der am schwersten wiegenden Einwände gegenüber den Lourdes-Fällen ist zweifellos, daß in keinem einzigen von ihnen bekannt ist (noch auch bekannt sein kann), welchen Einfluß die inneren und äußeren ‚Mitursachen' (Martini) auf die Entwicklung des Krankheitsgeschehens und besonders etwa eines Heilungsvorganges gehabt hatten. Die mangelnde Kenntnis dieser zahlreichen mitwirkenden Faktoren ist so entscheidend, daß sie nicht nur die Berechtigung, eine ‚extramedikale' Heilung zu behaupten, illusorisch macht, sondern auch den Sinn einer kritischen Nachprüfung solcher Behauptungen in Frage stellt. Im klaren Bewußtsein dieses fundamentalen Defektes haben wir uns, um dennoch zu einem Ergebnis zu gelangen, mit dem Nachweis beschieden, warum im Einzelfall die Deduktionen der Lourdes-Autoren auf Grund konkreter, an die vorliegenden Texte anknüpfender Überlegungen unbegründet erscheinen müssen" (V).

Nach diesen Vorbehalten geht Schleyer an eine kritische Durchforschung von Krankengeschichten, die in dem vielfältigen Schrifttum über Lourdes-Heilungen veröffentlicht worden sind. Er hat dabei seine Aufgabe keineswegs leicht genommen, sondern eingehend fachärztliche Gutachten zu Rate gezogen. Er betont ausdrücklich, daß in seiner Monographie die Heilungen nur als medizinisches Problem aufgefaßt und untersucht werden. Die Ergebnisse, zu denen er gelangt, sollen nicht zu Rückschlüssen hinsichtlich der religiösen Wahrheiten berechtigen. Das Ergebnis der Studie von Schleyer ist durchweg negativ; die meisten Berichte sind unzureichend und erlauben

[1] *Franz Lothar Schleyer,* Die Heilungen von Lourdes. Eine kritische Untersuchung. (202 S.) Bonn 1949, H. Bouvier. Kart. DM 11.—.

nicht die Anerkennung der Heilung als einer „extramedikalen". Dennoch läßt er wenigstens einige Ausnahmen bestehen. In der zusammenfassenden Überschau am Schlusse heißt es: „Von den 37 ohne Bedenken als medizinisch unerklärlich bezeichneten Heilungen des hier vorliegenden Materiales scheinen zwölf den drei Hauptforderungen, die man wohl an eine extramedikale Heilung stellen muß, am ehesten zu genügen. Wir möchten diese Bedingungen, die sich annähernd mit den Forderungen Benedikts XIV. und Le Becs decken, so formulieren: 1.) Vollständige Heilung einer schweren Krankheit oder wenigstens erheblicher krankhafter Veränderungen (bei eindeutig feststehender Diagnose) innerhalb abnorm kurzer Zeit. 2.) Vorhandensein von längere Zeit vor und kurze Zeit nach der Heilung mit modernen Mitteln erhobenen Befunden. 3.) Ausreichende Nachbeobachtung, es sei denn, die morphologische beziehungsweise funktionelle Zustandsänderung ist bei einmaliger Feststellung bereits überzeugend genug" (196).

Wir können Schleyer zugestehen, daß bei weitem die meisten der Heilungsberichte, wie sie uns vorliegen, wissenschaftlich zu Ausstellungen Anlaß geben. Diese Feststellung ist aber bereits in Lourdes selbst gemacht und unzweideutig schon vor Schleyer ausgesprochen worden. In den Heften der französischen ärztlichen Vereinigung der Laënnec-Freunde sind 1948 zwei Hefte erschienen: „Les guérisons de Lourdes", in denen Fachärzte zu den bisherigen Heilungsberichten Stellung nehmen. So bedauert der Augenarzt A. Merlin in seinem Beitrag über Augenkrankheiten die ungenügenden Angaben der meisten Dokumente und sieht sich gezwungen, die meisten aus der Diskussion herauszuhalten, aber nicht, weil er positiv an der Echtheit der Heilung zweifelt, sondern nur weil nun keine Sicherheit mehr zu gewinnen ist.

Ein entscheidender Mangel der Studie von Schleyer aber ist die von vornherein negativistische Einstellung, die es für überflüssig erachtet, die Phänomene selbst einmal in Augenschein zu nehmen, was doch für einen positivistisch eingestellten Forscher selbstverständliche Voraussetzung sein sollte, um sich ein eigenes Urteil über die Arbeit des ärztlichen Konstatierungsbüros von Lourdes zu machen. Hier muß ihm ein Zeuge für Lourdes gegenüber gestellt werden, den er selbst nicht nennt, der aber trotz seines Skeptizismus und Positivismus den Mut gehabt hat, sich — und das nicht nur einmal — die verschrienen Dinge an Ort und Stelle anzusehen und sie durch Jahrzehnte hindurch sorgfältig zu studieren. Es ist kein Geringerer als einer der bedeutendsten Physiologen der jüngsten Zeit: Alexis Carrel.

Alexis Carrel wurde 1873 als Sohn eines Lyoner Seidenhändlers geboren. Nach seinem medizinischen Studium an der Fakultät von Lyon wurde er dort Prosektor der Anatomie und interessierte sich vor allem für gewisse an die Pathologie grenzende Fragen. Früh machte er sich durch Erfindungen als Chirurg einen Namen. Wie er selbst berichtet, wurde er von der experimentellen Naturforschung so in Bann gezogen, vor allem aber durch die Schärfe deutscher Kritik so geblendet, daß er zu der Überzeugung kam,

außerhalb der positiven Methode gäbe es überhaupt keine Gewißheit. In den Gläubigen sah er naive Kinder oder engstirnige Fanatiker. Er selbst kam bald auf den Standpunkt eines unduldsamen Skeptizismus. In Lourdes-Heilungen glaubte er nichts anderes als die Wirkung von Autosuggestion sehen zu sollen. Immerhin schienen ihm die merkwürdigen Berichte, die in katholischen Zeitungen und Zeitschriften erschienen, auch dann der Beobachtung wert, wenn sie ganz natürlich zu erklären wären. Da schreckte ihn ein erstes Erlebnis auf. August Vallet, langjähriger Leiter des Ärztebüros von Lourdes hat es uns — wohl nach Carrels eigener Erzählung — berichtet.

Man hatte dem vielverheißenden jungen Prosektor um die Jahrhundertwende die Vorbereitung eines Fachkongresses übertragen. Gelegentlich kam bei dieser Tagung die Tischunterhaltung auf einige schwierige Fälle der Krankenhauspraxis. „Da fällt mir Ihre junge Kranke ein, was tun Sie in diesem Falle?" wurde der Prosektor von einem Professor gefragt. Es handelte sich um ein Kind, das wegen eines kalten tuberkulösen Abszesses an der rechten Hüfte schon lange ohne Erfolg behandelt wurde. „Ich habe sie nach Lourdes geschickt" — gab der junge Chirurg mit einem Lächeln zur Antwort. „Nach Lourdes? Da fängt ja die ganze Welt an zu lachen. — Und glauben Sie, daß Sie Ihre Kranke auf diese Weise heilen können?" „Wahrhaftig", — lautete die Antwort — „als ich ihr den Rat gab, ich gestehe es, habe ich kaum damit gerechnet. Was wollen Sie? Irgend etwas mußte doch geschehen. Diesen Morgen aber, meine Herren, habe ich meine Kranke aus Lourdes wieder gesehen. Fürwahr, ich muß Ihnen eine ganz erstaunliche Mitteilung machen: ich habe sie geheilt wiedergefunden." „Geheilt?" „Ja, vollständig geheilt. Keine Spur mehr von Eiterung. Lourdes hat in einigen Tagen Erfolg gehabt, wo ich seit Monaten scheitere. Das gehört in den Bereich des Wunders." Ein kalter Schauer überlief die ganze Gesellschaft. Die Schule von Lyon war damals noch ganz materialistisch und liebte keine Kuren, die ans Wunderbare grenzten, worin man nur Flausen sah. „Oh, ich erkläre nicht" — unterbrach der Berichterstatter das allgemeine Stillschweigen — „ich diskutiere nicht. Ich stelle keine Hypothesen auf, gebe keine Deutung. Ich melde Ihnen nur die Tatsache. Das ist alles! Und der Mechanismus . . .?" „Zwecklos weiter darüber zu reden", unterbrach der Professor den Assistenten und schnitt ihm das Wort ab. „Mit solchen Ideen, glaube ich Ihnen sagen zu können, haben Sie nichts unter uns zu suchen. Niemals wird die Fakultät von Lyon Ihnen die Tore öffnen." „Wenn es so steht, gehe ich meiner Wege", kam die prompte Antwort.[2]

Seit diesem Erlebnis im Jahre 1902 „zu einer Zeit also" — sagt Alexis Carrel selbst — „wo es für einen jungen Arzt noch schwierig und für seine künftige Karriere gefährlich war, sich mit solchen Dingen abzugeben", hat er sich mit der wissenschaftlichen Erforschung der Lourdesheilungen bis zu

[2] Nach *August Vallet,* Mes conférences sur les guérisons miraculeuses des Lourdes[4] 1937, 21 f.

seinem Tode (1945) befaßt und darüber sehr interessante Berichte veröffentlicht.

Bevor der junge Gelehrte seine Heimat mit Nordamerika vertauschte, um am Rockefeller-Institut in Neuyork berühmt zu werden, hatte er 1903 selbst Gelegenheit, in Lourdes als Begleitarzt eines Pilgerzuges Beobachtungen zu machen. Ein anderer Arzt, der seine Zusage gegeben hatte, aber plötzlich verhindert wurde, hatte ihn um Vertretung gebeten. Gern nahm er das Angebot an, nur um mit skeptischen Augen alles zu betrachten und die Wirkungen der Autosuggestion zu entlarven.

Was er damals erlebte, hat er in einem Bericht niedergeschrieben, der sich nach seinem Tod in den nachgelassenen Papieren fand, 1949 in Frankreich veröffentlicht wurde und demnächst in deutscher Übersetzung erscheinen wird.[3]

Bevor wir auf diesen Bericht eingehen, sei erst der zusammenfassende Bericht Carrels über Lourdesheilungen in seinem Buche „Der Mensch — das unbekannte Wesen" erwähnt. In diesem Buch, das ein Welterfolg geworden ist und kürzlich seine zweite deutsche Auflage erlebte,[4] hat Carrel die Summe eines reichen Forscherlebens, das sich unter ungewöhnlich günstigen Umständen entfalten konnte, zusammengetragen. In der Vorrede des Verfassers heißt es: „Der Verfasser dankt es den technischen Vervollkommnungen der modernen Zivilisation, daß er imstande ist, solch gewaltiges Schauspiel wahrzunehmen. Diese technischen Hilfsmittel haben ihm erlaubt, sein Augenmerk gleichzeitig auf verschiedene Gegenstände zu richten. Er lebt in der Neuen Welt, aber auch in der Alten. Es ist ihm vergönnt, den größten Teil seiner Zeit im Rockefeller-Institut für ärztliche Forschung zu verbringen: als einer der Wissenschaftler, die dort durch Simon Flexner zusammengerufen worden sind. An dieser Stätte hat er die Erscheinungsformen des Lebens seinem Studium unterzogen, während gleichzeitig so unvergleichliche Fachgelehrte wie Meltzer, Jacques Loeb, Noguchi und viele andere ihre analytischen Untersuchungen anstellten. Dank Flexners genialem Wirken hat man das Studium der lebenden Substanz mit einer bislang unerreichten Weite des Gesichtskreises in Angriff genommen. Man durchforscht dort die Materie auf jeder ihrer Entwicklungsstufen, auf ihrem allmählichen Anstieg bis zur Bildung des Menschen" (10).

Wie erfolgreich Carrel an dieser Arbeit mit teilnahm, geht aus der Tatsache hervor, daß er für seine Arbeiten über das Nähen von Blutgefäßen und die Erhaltung aus ihrem Organismus herausgenommener lebender Gewebe 1912 den Nobel-Preis erhielt. Während des Krieges 1914—1918 unterbrach er seine Forschertätigkeit, organisierte in Frankreich die Lazarette und schuf völlig neue Methoden in der antiseptischen Behandlung. 1931

---

[3] *Alexis Carrel*, Le voyage de Lourdes suivi de Fragments de Journal et de Méditations. 44e mille. Plon, Paris 1949, 163 S. — Die deutsche Übersetzung wird von der Deutschen Verlags-Anstalt Stuttgart verlegt werden.

[4] Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt (21.—30. Tausend). Gln. DM 11.50.

erhielt er für seine Forschungen über das Krebsproblem die Nordhoff-Jung-Medaille. Das 1935 erschienene Werk „L'homme, cet Inconnu" sollte die Synthese seines Forschungslebens darstellen. Es machte ihn mit einem Schlage weltberühmt. Carrel ist freilich noch darüber hinausgewachsen. Das Buch ist stark von positivistischem Geiste geleitet und greift in philosophischen und theologischen Fragen gelegentlich fehl. Carrel war sich wohl dessen bewußt. Jedenfalls arbeitete er an einer weiteren Synthese, die zugleich die Brücken zum Christentum hin bauen sollte. Noch zehn Jahre Arbeit hätte sich der Forscher gewünscht, als ihm ein vorzeitiger Tod die Feder aus der Hand nahm. Eine kleine Schrift „Das Gebet" (La Prière) zeigt seine im Grunde religiöse Haltung. „Der Mensch hat Gott nötig wie Wasser und Sauerstoff." Zu erwarten ist aus dem Nachlaß noch die Veröffentlichung der Fortsetzung und Vollendung des Werkes „Der Mensch — das unbekannte Wesen", die „La conduite de la vie" (Die Führung des Lebens) betitelt sein wird.

„Beinah jeder Satz in diesem Buche" — heißt es in der Vorrede zu „Der Mensch das unbekannte Wesen" — „gibt die Frucht langwieriger Arbeit eines Wissenschaftlers wieder, die Frucht seines geduldigen Forschens, oft eines ganzen, dem Studium eines einzelnen Problems geweihten Lebens. Um knapp sein zu können, hat der Verfasser riesige Beobachtungsmassen in aller Kürze zusammenfassen müssen" (14). Nach dem Urteil von Vallet gilt dieser Satz auch für seinen Bericht über Wunderheilungen. Weil er in seiner präzisen Knappheit den Tatbestand geradezu klassisch beschreibt, sei er vollständig angeführt. Es heißt hier:

„Wie die Gesetze der Thermodynamik ein Perpetuum mobile unmöglich machen, so stehen die physiologischen Gesetze dem Wunder entgegen — das ist noch immer die Auffassung der meisten Physiologen und Ärzte. Zieht man aber die in den letzten fünfzig Jahren beobachteten Tatsachen in Betracht, so kann diese Auffassung nicht aufrecht erhalten werden. Die bedeutendsten Fälle von Wunderheilung hat das Ärztliche Büro in Lourdes aufgezeichnet. Unsere gegenwärtige Auffassung vom Einfluß des Gebetes auf pathologische Schädigungen gründet sich auf die Beobachtung von Patienten, die beinahe von einem Augenblick zum anderen von den verschiedensten Gebrechen geheilt wurden, zum Beispiel von Bauchfelltuberkulose, kalten Abszessen, Knochenentzündung, eitrigen Wunden, Lupus, Krebs usw. Der Heilvorgang selber unterscheidet sich im einzelnen nur wenig. Oft tritt ein heftiger Schmerz auf, sodann ein plötzliches Gefühl der Heilung. In ein paar Sekunden oder Minuten, längstens in einigen Stunden vernarben die Wunden, die pathologischen Symptome verschwinden, der Appetit kehrt wieder. Zuweilen vergehen die funktionellen Störungen, bevor noch der anatomische Schaden geheilt ist. Die Skelettentartungen der Pottschen Krankheit, die krebsigen Drüsen können noch zwei oder drei Tage vorhanden sein, nachdem die hauptsächlichen Schäden schon behoben sind. Was das Wunder vor allem charakterisiert, ist eine ungeheure Beschleunigung der organischen Heilvorgänge: die anatomischen Schäden vernarben zweifellos in viel kürzerer Zeit, als man es normalerweise gewöhnt ist. Die einzige unerläßliche Voraussetzung des Geschehens ist das Gebet. Dabei ist es nicht notwendig, daß der Patient selber betet. Er braucht nicht einmal religiös gläubig zu sein; es genügt, wenn jemand in seiner Nähe im Zustand des Gebetes ist. Das sind Tatsachen von höchster Bedeutung; sie erweisen die Wirklichkeit gewisser, ihrem Wesen nach noch unbekannter Verwandtschaften zwischen den psychologischen und organischen Vorgängen. Auch die objektive Bedeutung der seelischen Energien ist damit bewiesen, von denen Hygieniker, Ärzte, Erzieher und Soziologen fast nie wissenschaftlich etwas haben wissen wollen. Hier öffnet sich dem Menschen eine neue Welt" (S. 204 ff.).

So vorzüglich die knappe Zusammenfassung der Tatsachen hier ist, so kann doch dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß zwischen Anfang

und Schluß ein gewisser Widerspruch besteht. Heißt es am Anfang, die Auffassung, es könne keine Wunder geben, könne nach den in den letzten fünfzig Jahren beobachteten Tatsachen nicht mehr aufrecht erhalten werden, so erweisen doch die letzten Sätze, daß Carrel sich vom Banne des positivistischen Denkens nicht eigentlich frei machen konnte. Er läßt Wunder nicht Wunder sein, sondern nennt es Wirkung seelischer Energien, die bislang wissenschaftlich noch unbekannt seien. Demnach wären also diese „Wunder" nur in einem sehr relativen Sinne Wunder, insofern als sie bei ihrem ersten Bekanntwerden unser Verwundern hervorrufen, kommenden Geschlechtern aber als etwas völlig „Natürliches" gelten können. In diesem Sinne darf auch ein anderes Wort von Alexis Carrel, das einem Aufsatz der Zeitschrift „The American" entstammt, nicht gepreßt werden. Hier sagt er: „Ich glaube an wunderbare Heilungen. Nie werde ich das erschütternde Erlebnis vergessen, als ich sah, wie ein großes krebsartiges Geschwür an der Hand eines Arbeiters vor meinen Augen zu einer kleinen Narbe zusammenschrumpfte . . . Verstehen kann ich es nicht, aber bezweifeln kann ich das auch nicht, was ich mit meinen eigenen Augen gesehen habe!"[5]

In der aus dem Nachlaß herausgegebenen Schrift „Le Voyage de Lourdes" berichtet Carrel mit der brutalen Realistik eines reinen Positivisten seine scharfsichtigen Beobachtungen bei einer Lourdes-Pilger-Fahrt und kleidet sie in eine überaus plastische Sprache. Er spricht in einer unpersönlichen Weise von diesen Beobachtungen, die er einem L. Lerrac — nur der umgekehrte eigene Name — zuschreibt. Insbesondere beschreibt er eine Kranke und ihre Heilung. Für den Namen Marie Bailly setzt er Marie Ferrand. Während des Transportes im Zuge wurde Carrel zum erstenmale zu Marie F. gerufen. Auf ihrer Matratze lag die halbangekleidete Kranke ausgestreckt, das Gesicht grünlich, aber bei Bewußtsein. Die eifrigen Hände der Pflegerin entblößten den geschwollenen Leib. Die Haut glänzte ausgespannt bis zur Ansatzstelle der Hüften, die unter der Haut hervorragten. Der Leib schien gewaltsam ausgedehnt durch kompakte Stoffe (matières solides); eine flüssige Tasche befand sich in der Nähe des Nabels. Das Ganze war der typische Anblick einer tuberkulösen Peritonitis (Bauchfellentzündung). Die Anamnese ergab, daß auch die Eltern an Tbc gestorben waren. Im Alter von 17 Jahren hatte die Kranke gehustet und Blut gespuckt, mit 18 Jahren eine Brustfellentzündung gehabt. Damals hatte man ihr zweieinhalb Liter Flüssigkeit aus der linken Seite entfernt. Sie blieb krank, der Leib schwoll an. Die Krankenhausdiagnose hatte tuberkulöse Peritonitis festgestellt. Das Ansinnen auf eine Operation war von einem Chirurgen wegen des schlimmen Allgemeinzustandes abgelehnt worden. Carrel befürchtete, die Kranke werde Lourdes nicht lebendig erreichen.

In einem Gespräch mit einem früheren Schulkameraden vertritt Carrel mit scharfer Dialektik den Standpunkt des ungläubigen Skeptikers: es kann

[5] Zitiert nach *J. Hartmann,* Lourdes, Zürich 1939, S. 206.

keine wunderbare Heilung geben; selbst wenn es sie gäbe, könnte man niemals die Wirkung unbekannter Naturgesetze ausschließen. Freilich — ließ er sich hinreißen zu beteuern: Wenn diese Marie F. geheilt würde, so wäre das ein wirkliches Wunder; ich würde sofort glauben und Mönch werden! „Diese Kranke hat eine tuberkulöse Bauchfellentzündung im letzten Stadium. Ihre Eltern sind beide an Tbc gestorben. Sie hat tuberkulöse Wunden gehabt, Lungen-Kavernen, und hat seit einigen Monaten eine Peritonitis, die durch einen Arzt und Bromilloux, den bekannten Chirurgen von Bordeaux, diagnostiziert ist. Diese Arme ist in einem elenden Zustand; ich war schon gezwungen ihr Koffeinspritzen zu geben. Ich fürchte, sie stirbt mir zwischen den Fingern" (41). Bei der letzten Untersuchung vor dem Bad in der Piszine schließt Carrel seine Anweisungen mit den Worten: „Sie wird sehr rasch sterben; sie kann höchstens noch einige Tage leben; aber sie ist verloren" (46). Er ruft einen Kollegen, seine Beobachtungen bestätigen zu lassen. Dieser erklärt ihm: „Sie ist schon in der Agonie; sie kann vor der Grotte sterben." Die Ärzte raten ab, die Kranke zur Piszine bringen zu lassen. Aber da man es doch tut, gehen die Ärzte mit. „Man geht, ‚das unmögliche Wunder der Auferstehung einer Toten zu versuchen'" (47). Das Bad in der Piszine scheint keinen Erfolg zu haben. Man bringt die Kranke vor die Grotte. In Begleitung eines weiteren Arztes geht Carrel wieder zu Marie F. „Ihm schien sich der Anblick ihrer Gestalt verändert zu haben; die fahlen Widerscheine schienen verschwunden, auch die Haut schien minder bleich. ‚Ich bin halluziniert', sagte er sich. Das ist ein psychologisch interessantes Phänomen; man muß es notieren! Er zog seinen Schreibstift und notierte auf der Manschette die genaue Zeit seiner Beobachtung. Es war 2,40 Uhr. ‚Doch habe ich', sagte er sich, ‚bis heute noch niemals Halluzinationen gehabt.' Sich zu M. wendend: ‚Betrachten Sie diese Kranke! Scheint sich ihr Anblick nicht gebessert zu haben?' — ‚Die Besserung ist kaum merklich, wenn sie überhaupt da ist', sagte M. ‚Ich sehe bloß, daß ihr Zustand sich nicht verschlimmert hat.' Carrel kam nahe heran, Puls und Atmung zu prüfen. Einen Augenblick später sagte er zu M.: ‚Die Atmung ist langsamer geworden.' ‚Mir scheint immer noch, sie stirbt bald', erklärte M., der ungläubig etwas Außerordentliches, ein Wunder, nicht sehen konnte. Carrel antwortete nicht. Er hatte unter seinen Augen eine offensichtliche und schnelle Besserung des Allgemeinzustandes. Etwas kam. Er sträubte sich gegen eine innere Anwandlung. Über die Brüstung gelehnt strengte er seine ganze Beobachtungskraft an, nur auf Marie F. hingewandt. Jetzt hielt ein Priester vor der Menge der Pilger und der Kranken eine Ansprache. Gesänge und Anrufungen ertönten. Die Gestalt von Marie F. änderte sich dauernd. Die Augen glänzten, ekstatisch zur Grotte gewandt. Eine bedeutende Besserung trat ein. Die Pflegerin beugte sich zu Marie F. und hielt sie. Schlagartig fühlte Carrel, wie er selbst erbleichte. Er sah auf den Bund, wie die Decke langsam herabsank auf das Niveau des Leibes. Erschrocken rief er M. an, aufzupassen. ‚Aber ja', sagte dieser, ‚es scheint eine Minderung

eingetreten zu sein. Aber es ist ohne Zweifel bloß die Decke.' Von der Basilika schlug es drei Uhr. Nach wenigen Minuten schien die Schwellung des Leibes völlig verschwunden zu sein. ‚Ich glaube wahrhaftig, ich werde närrisch', sagte Carrel. Wieder näherte er sich Marie F., beobachtete ihre Atmung und sah sich ihren Hals an. Das Herz schlug regelmäßig, obgleich schnell. Auf alle Fälle hatte sich hier etwas ereignet. ‚Wie fühlen Sie sich', fragte er sie. ‚Ich fühle mich ganz wohl, nicht sehr kräftig, aber ich fühle, daß ich geheilt bin', antwortete Marie F. ganz leise. Es gab nichts mehr zu zögern. Der Zustand von Marie F. hatte sich gebessert. Sie war nicht wieder zu erkennen. In tiefer Verstörung, unfähig zu reflektieren, ohne den Platz zu verlassen, kam Carrel den anderen zuvor über das, was sich ereignet hatte" (58—60). Eilig teilte Carrel seine Beobachtung Boissarie, dem Leiter des Ärzte-Büros, mit. Die Nachuntersuchung ließ an der Tatsache keinen Zweifel. Boissarie hat später Carrels Beobachtung ein Muster der Unparteilichkeit und Strenge genannt. Sie wurde durch ihn veröffentlicht.

Carrel sollte sein voreiliges Wort: „Wenn ich die Heilung von Marie F. sehe, glaube ich!" nicht so schnell wahr machen. Wie F. Leuret, der jetzige Leiter des Ärzte-Büros angibt,[6] sträubte sich Carrel zunächst lange gegen die Annahme eines Wunders, versuchte einen Irrtum der Diagnose anzunehmen, bis er schließlich doch innerlich überwunden der Wahrheit die Ehre gab und das Wunder anerkannte.[7]

Psychohygiene

Von HUBERT THURN S. J.

Unter Psychohygiene versteht man im allgemeinen alle Maßnahmen, Verhaltensweisen, Einrichtungen usf., die dem Schutz der seelischen Gesundheit dienen. Dabei steht im Vordergrund die Bewahrung der seelischen Gesundheit, wenngleich deren Wiederherstellung von der Fragestellung nicht ausgeschlossen wird.

Psychische Hygiene geht in erster Linie den Staat, das Gemeinwesen, die Öffentlichkeit an. Unter Psychohygiene im öffentlichen Gesundheitsdienst versteht man „die Gesamtheit aller Erkenntnisse und Maßnahmen, die geeignet sind, die gesunde Bevölkerung durch Belehrung, Aufklärung und behördliches Beispiel von schädigenden Einflüssen, von Vorurteilen, von Mißtrauen und unberechtigter Angst zu befreien, um deren Kräfte einzusetzen zur Förderung des sozialen Aufbaus, des gegenseitigen Vertrauens, des familiären und beruflichen Wohlergehens, die widerstandsschwa-

---

[6] *François Leuret* et *Henri Bon*, Les guérisons miraculeuses modernes. Presses Universitaires de France. Paris 1950, p. 101.

[7] Durch Carrels Eintreten für die Wunderheilungen von Lourdes ist die Frage, welche Stellung die unvoreingenommene ärztliche Wissenschaft diesen Tatsachen gegenüber einnimmt, erneut brennend geworden. Ihrer Beantwortung soll ein weiterer Beitrag dienen.

chen, in besonders anfälliger oder gefährlicher Lebensphase befindlichen, durch intellektuelle Unbeholfenheit oder durch Empfindsamkeit, Haltlosigkeit sowie Anpassungsunfähigkeit vermehrt anfälligen, zu neurotischen Reaktionen neigenden Individuen im Rahmen der Volksgemeinschaft zu unterstützen, die von Geisteskranken, geistig Abnormen und Asozialen auf deren gesunde Umgebung ausgehenden psychischen Schädigungen zu verhüten, schließlich die öffentliche Gesundheits-, Wohlfahrts-, Verwaltungspolitik so zu beeinflussen, daß bei allen Planungen und Entscheiden auch Überlegungen des geistigen Gesundheitsschutzes maßgeblich mitbestimmend sind."[1]

Neben dieser Psychohygiene gibt es eine bescheidenere, private, die des einzelnen Menschen, der sich und die ihm Anvertrauten vor seelischem Schaden zu bewahren sucht. Diese Psychohygiene geht vor allem aus auf Schutz vor der seelischen Krankheit, der Neurose.

Auf dem Kongreß „Das schwer erziehbare Kind in Schule und Familie, seine ärztliche Behandlung und seine pädagogische Betreuung", der am 30. und 31. Juli 1950 in Düsseldorf stattfand, referierte Frau Dr. Dührßen (Berlin) über seelenärztliche Erfahrungen in der praktischen Arbeit an Berliner Kindern.[2] Sehr eindrucksvoll war der durch Beispiele belegte Hinweis auf die Wichtigkeit „psychohygienischer Prophylaxe", der Vorbeugung seelischer Erkrankung. Eine Behandlung seelischer Krankheit ist kostspielig, aber nicht nur das, sie braucht sehr viel Zeit und ist immer ein Risiko. Psychohygiene lohnt sich demnach, gerade die private, bescheidene, die jeder leisten kann. Versuchen wir einen Einblick in ihre Möglichkeiten zu gewinnen.

Dazu gehört zunächst einmal Aufklärung: die Einsicht in die Zusammenhänge seelischer Krankheit, ihres Wesens, ihrer Entstehung und Artung.

Unter Neurose verstehen wir den mißglückten Versuch, mit einer Lebensschwierigkeit fertig zu werden. Neurose ist deshalb „Folge mangelhafter Erlebnisverarbeitung".[3] Der Mensch, der einen Verlust, ein Versagen, eine Lebensschwierigkeit nicht zu verarbeiten, das heißt nicht auszutragen oder zu tragen versteht, „erkrankt". Ob sich nun Zwänge, Skrupel, Angst, Depressionen einstellen oder Entwicklungshemmungen, Perversionen, Beziehungswahn und paranoia-ähnliche Zustände das Erscheinungsbild der Krankheit bestimmen — der Ursprung war ein Unvermögen, und die Folge ist das Ausbleiben des regelrechten Aufstiegs zur Reife, zur Ausgeglichenheit und Ganzheit.

Neurose ist — wie dies in einem früheren Beitrag ausführlich dargelegt wurde — wohl zu scheiden von psychopathischen Störungen, die vor allem in der Form der Haltlosigkeit einen schlechten Ruf haben. Die „Verfe-

---

[1] Öffentliche Gesundheitspflege und Psychohygiene, in dem Sammelwerk: „Die Psychohygiene", hrsgg. von Federn-Meng, Verlag Hans Huber, Bern 1949, DM 28.—.

[2] Vgl. Psychol. Rundschau, 1950, 5.

[3] *Ernst Speer,* Vom Wesen der Neurose, Georg-Thieme-Verlag, Stuttgart 1949, 9 ff.

mung" der Neurose (die übrigens von der Medizin ausging, man denke in diesem Zusammenhang an die „Schimpfwörter" Hysterie, Neurotiker, Perverser usf.) ist hauptsächlich daraus zu erklären, daß sie von anlagebedingter Entartung nicht genügend geschieden wurde. Neurose ist weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, Umweltprodukt, darin allerdings ähnlich schicksalhafter Natur wie die anlagebedingte Entartung.

Daher ist der Schuldcharakter der Neurose sowohl im allgemeinen wie im Einzelfall sehr schwer zu erweisen, jedenfalls liegt er nie so eindeutig auf der Hand, wie dies von puritanischen Richtungen innerhalb der Psychotherapie angenommen wird.[4] Diese Richtungen unterscheiden auf Grund mangelnder begrifflicher Sauberkeit zu wenig oder gar nicht zwischen Ursache und moralischer Schuld. Daß beispielsweise ein Mensch, der bereits in früher Kindheit infolge Verwöhnung oder Härte Minderwertigkeitskomplexe erwarb, im Verlauf seiner Entwicklung Ursache mancher Entscheidungen wird, die objektiv fehlerhaft sind und darin und dadurch tiefer in den Zwiespalt oder die Isolierung treiben, wird niemand bestreiten wollen. Aber diese Entscheidungen — objektive Fehlentscheidungen — einfachhin moralisch schuldhaft zu nennen geht nicht an, da zur moralischen Schuld Freiheit erfordert wird, die Freiheit aber infolge der Kindheitseinflüsse und eines vielleicht wenig entwickelten Selbstbesitzes gestört sein kann. Zudem: „Es ist eines der wichtigsten Merkmale der Neurose, daß sie sich aus dem Unbewußten heraus bildet. Es gibt keine Neurosen, die im vollen Licht des wachen Bewußtseins heranwachsen."[5] Nun aber ist die Freiheit nur im Licht des vollen Bewußtseins möglich, ein weiterer Grund, der die einfachhin behauptete Schuld bezweifeln läßt. Übertrieben scheint deshalb die Auffassung, daß jede Neurose (schuldhafte!) Freiheitsberaubung sein soll, da sie freiwillige Leidvermeidung sei. Das Entstehen der Neurose ist mannigfaltiger.[6] Daß eine „Bescheinigung", die dem Kranken die prinzipielle Unfreiheit bestätigt, ein „falsches Attest" wäre, wird allerdings richtig gesehen, da die neurotische Unfreiheit partikulär ist, nur gewisse Bereiche, vor allem natürlich den Komplexbereich, betrifft.[7]

Die Erscheinungsformen der Neurose, also die Arten, sind recht verschieden. Noch reichhaltiger sind die Einteilungsschemata und Bezeichnungen, die von den verschiedenen Fachleuten gewählt wurden. I. H. Schultz geht beispielsweise bei seiner Namengebung von dem Gedanken der mehr oder weniger tief sitzenden Ursachen aus.[8] Danach gibt es unter anderem Randneurosen, Erkrankungen, die gleichsam am Rande der Persönlichkeit stehen, in der Randzone stecken bleiben, und Kernneurosen, deren Grundlagen

---

[4] Näheres vgl. *Georg Trapp,* Krankheit und Schuld, in dieser Zeitschrift, November 1948.
[5] *Speer,* a.a.O. 23.
[6] Vgl. *Alexander Mitscherlich,* Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, Claassen und Goverts Verlag, Hamburg 1948, 71 ff.
[7] *Paul Matussek,* Metaphysische Probleme der Medizin, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg 1948, 66 ff., 71.
[8] *I. H. Schultz,* Seelische Krankenbehandlung, Berlin 1943.

charakterogener Art sind, die der Heilbehandlung naturgemäß größeren Widerstand entgegensetzen. H. Schultz-Henke nennt vier „Hauptneurosenstrukturen": die schizoide Struktur, die depressive Struktur, die zwangsneurotische Struktur und die hysterische Struktur.[9] Hier liegt als Einteilungsgesichtspunkt die „Zuwendung", also der Kontakt zugrunde. Je nachdem die Zuwendung überhaupt gefürchtet oder die Hingabe gescheut wird, ob die Aggressivität im Vordergrund steht oder sexuelle Unausgereiftheit die zwischenmenschliche Bewährung vereitelt, ist die Kontaktstörung mehr oder weniger folgenschwer. Für eine Darstellung der Psychohygiene eignet sich am besten das Schema von Speer.[10] Er unterscheidet die Zwangsneurose, die Sucht, die Reifungskrisen, die sogenannte Organneurose. Der Ordnungsgesichtspunkt ist nicht einheitlich. Die Zwangsneurose wird besonders hervorgehoben, weil sie mehr als die übrigen Neuroseformen auf vitaler Schwäche beruht, daher schon, mindestens bei schweren Fällen, an eine Entartung des Lebensgrundes denken läßt. Die Sucht ist eine geradezu „klassische" Form der Neurose, da sich die „Besessenheit", das „Unentrinnbare", das „Gefangensein" kaum bei einer anderen Erscheinungsform der Neurose stärker ins Blickfeld des Beobachters schiebt. Die Reifungskrisen bieten naturgemäß reichliche Möglichkeit zur Bildung oder Auswirkung seelischer Krankheiten. Die von E. R. Jaensch durch viele Beobachtungen und Experimente erhärtete Tatsache der (oft extremen) Auflockerung innerhalb gewisser Lebensphasen (Lysis) bringt ein Unsicherwerden mit sich, das im Hinblick auf störende Einflüsse oder die Auswirkung einer latent vorhandenen Krise gefährlich werden kann.[11] Die Organneurose zeigt sodann in drastischer Weise, daß das Seelische Bedeutung für den ganzen Menschen besitzt — so gering es von manchem veranschlagt werden mag, weil es und solange es keinerlei massive körperliche Symptome setzt. Magen- und Darmbeschwerden, Herzattacken u. a. können seelisch bedingt sein und — wenn die Seele nicht „geheilt" wird — zu krankhaften Organveränderungen führen.

Was vermag nun die Psychohygiene im Hinblick auf diese seelischen Krankheiten zu leisten? Welche Verhütungsmaßregeln und -richtlinien hat sie erarbeitet?

Wir verweisen zur eingehenden Orientierung auf das umfangreiche Werk „Die Psychohygiene", einen Sammelband wertvoller Einzeldarstellungen, der von Federn-Meng herausgegeben wurde (vgl. Anmerkung 1). In 43 Beiträgen wird auf 400 Seiten von namhaften Autoren zu vielen wichtigen Fragen der Psychohygiene Stellung genommen. Die dort behandelten Themen sind so mannigfaltig, daß sie hier auch nicht andeutungsweise zur Darstellung kommen können. Die Themengruppen sind: Psychoanalyse und andere

---

[9] *H. Schultz-Henke,* Lehrbuch der analytischen Psychologie, Georg Thieme, Stuttgart 1951, 103 ff.

[10] *Speer,* Vom Wesen der Neurose.

[11] *E. R. Jaensch* und *Rud. Hentze,* Grundgesetze der Jugendentwicklung, Leipzig 1939.

Psychotherapie, Sonderfragen der Medizin, Soziologie, Angewandte Psychohygiene, Entwicklung und Stand der Psychohygiene.

Versuchen wir nun im Hinblick auf die obengenannten Neuroseformen psychohygienische Gesichtspunkte geltend zu machen. Als erste Krankheitsart wurde die Zwangsneurose genannt. Sie äußert sich in Zwang zu bestimmten Vorstellungen, zur Wiederholung bestimmter Verrichtungen, zu einem „Zwangszeremoniell" oder einem Zwangssystem, in zwanghafter Angst und Phobien.

Obwohl in schweren Fällen, wie schon gesagt, immer Vitalschwäche vorliegt, die sich in Gefühlen der Lebensunsicherheit, der Unzulänglichkeit und Befangenheit quälend bemerkbar macht, sind Verhütung und Heilung nicht ausgeschlossen.

Für die Verhütung von leichteren zwangshaften Gewohnheiten ist vor allem wichtig das „Principiis obsta", die Anleitung oder der Vorsatz zum Widerstand gegen beginnende zwangshafte Verhaltensweisen, zum übungsmäßigen Sichversagen gegenüber den Antrieben. Der Werdegang des Zwanges, das langsame Heranwachsen zwangshafter Gepflogenheiten, einer Art Versklavung, kann auf diesem Wege beeinflußt und oft unterbunden werden. Der weitere Hinweis, in möglichst großer Freiheit seine bewußten Entscheidungen zu fällen, sich frei zu halten für vernünftige Überlegungen und entsprechendes Handeln, vervollständigt diese einfache Regel.

Da die Lebensunsicherheit bei Menschen, die zu Zwängen neigen, oft groß ist, ist es wichtig, eine Verstärkung dieses Gefühls tunlichst zu verhüten. Ein lebensunsicherer Junge beispielsweise, der eine „nervöse" Mutter hat, die — unendlich verkrampft — die Erziehung einseitig leitet, wird leicht zwangsneurotisch reagieren. „Nimmt man nach sorgfältigem Studium des Zustandsbildes alle sich bietenden Möglichkeiten wahr, welche auf eine Ermutigung des Kranken und eine Erhöhung seines Gefühls der Lebenssicherheit abzielen, dann fallen bedeutende zwangsneurotische Antriebe fort."[12] Für solche und ähnliche Fälle ist der Ausgleich, der Neubau und die Befestigung gesunder Beziehungen zu den Personen der Umgebung sehr wichtig. Die Psychohygiene legt demnach in Fällen schon vorhandener Lebensunsicherheit und Ängstlichkeit Mut, Freiheit und Selbstsicherheit als Erziehungsziele nahe und rät ab von jeder Art von Ängstlichkeit, übermäßiger Sorge und übertriebener Rechtmäßigkeit, m. a. W. sie fordert eine „vernünftige" Umgebung.

Sehr wichtig für die Verhütung des Zwanges ist die Entwicklung der Liebesfähigkeit. Zwangskranke sind meist (ungewollt) „krasse Egoisten". Liebesfähigkeit ist das Gegenteil von Egoismus: Zuwendung zum anderen, und erschwert das Abgleiten in die Zwangshaftigkeit. Für die Erziehung käme es nach ausgiebiger Kenntnisnahme der Eigenart und der Umwelteinflüsse darauf an, im einzelnen zu zeigen, wie der Lebensunsichere zu „für-

[12] *Speer*, a.a.O. 61.

sorglich denkender und handelnder Zuwendung zum anderen" gelangen kann.

Bei schockartigen Entmutigungen können eigenartige Zwangsmechanismen auftreten, zum Beispiel Zittern, Übelkeit, Platzangst usf., die festgehalten werden und — wenn sie nicht in den Zusammenhang ihres Ursprungs gestellt werden — reichlich sinnlos anmuten. Solche Einstellungen können oft durch eine einzige Unterredung entlarvt und vertrieben werden. Handelt es sich doch hier um assoziative Verknüpfungen, deren Mechanik und Ursprung nur durchschaut zu werden braucht, um unwirksam zu werden. Die Psychohygiene entnimmt diesen Zusammenhängen die Tatsache der Gefährlichkeit plötzlicher Entmutigung und die Notwendigkeit der Schonung des Selbstgefühles und der unbefangenen Lebenssicherheit bei Menschen, deren Lebenshintergrund bereits die Unsicherheit in besonderem Ausmaß beherbergt. Sie wird aber auch darauf hinweisen müssen, daß solche schockartigen Entwicklungen leichter heilbar sind als dies zunächst scheint, indem der Ursprung einer solchen Entwicklung aufgespürt, die Ursache reproduziert und verarbeitet wird.

Hier ist ein Hinweis auf die religiöse und sittliche Unterweisung am Platze. Der Zwang zum Grübeln und der religiöse Skrupel wachsen aus dem Boden der Unsicherheit. Aber sie könnten oft vermieden werden, wenn die Angst nicht durch unzweckmäßige religiöse Unterweisungen — vielleicht von schockartiger Wirkung — wachgerufen würde. Ethische Strenge von skrupulöser Genauigkeit ist sehr wohl geeignet, bei unsicheren Menschen zu Krampf, Zwang und Skrupeln Anlaß zu geben, eine Tatsache, die dem Seelsorger wie auch der Mutter zu denken geben sollte.

Die Sucht nannten wir als zweite Art der Neurose. Sie läßt als ein Musterbeispiel der Fesselung und Unfreiheit diese Wesenszüge der Neurose klar erkennen.

Der Süchte gibt es viele. Wir nennen hier einige: Habsucht, Verschwendungssucht, Nikotin- und Alkoholsucht, Morphinismus, Kokainismus und Opiumsüchtigkeit, manche Perversionen des Geschlechtstriebes u. a. m. Allen Süchten liegt die gleiche Ursache zugrunde. „Trotz vielfältig zusammenwirkender seelischer Bedingungen und Entwicklungslinien ist die Welt der Süchte eine merkwürdig einförmige Welt."[13] Sucht spezifiziert sich aus belanglosen Gründen, ihre letzte Ursache ist eine Haltung der Person, das Nicht-fertigwerden mit Belangvollem. Speer weist darauf hin, daß es Süchte mit vollkommen harmlosen Mitteln gibt; mit Mitteln, die außerhalb der Rauschgiftreihe stehen und mit völlig giftfreien Mitteln. Nach von Gebsattel kann sogar „jede Richtung menschlichen Interesses süchtig entarten"[14] und

---

[13] *H. Schultz-Hencke,* Der gehemmte Mensch, Thieme-Verlag, Stuttgart 1947, 153.
[14] Zitiert nach: *Karl Jaspers,* Allgemeine Psychopathologie, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg 1948, 269.

C. G. Jung zeigt, daß es einen (metaphysischen) Ort gibt, an dem das „Hindernis", das die Sucht hervorrief, abgelesen werden kann: die Phantasie.[15]

Entscheidend für die Entstehung der Sucht ist demnach die Person, der Charakter, das persönlich und charakterlich begründete Versagen.

Speer weist darauf hin, daß ähnlich wie bei der Zwangsneurose auch bei der Sucht zu unterscheiden ist zwischen Sucht als Entartungserscheinung und Sucht aus Not, aus seelischer Not. Für die Sucht als Entartungserscheinung ist die Haltlosigkeit und Unerziehbarkeit charakteristisch. Sucht aus Not wird eher in ihrer Unzweckmäßigkeit, in ihrer entwürdigenden Unfreiheit und Dämonie vom Süchtigen selbst durchschaut, er leidet nicht nur an ihr, er möchte sie beseitigen.

Sucht ist — wie alle Neurose — von den zugrundeliegenden Lebensschwierigkeiten her gesehen eine Scheinlösung. Als Flucht zu einem — unzweckmäßigen — Mittel ist sie Vogelstraußpolitik: der Süchtige weicht der Lebensschwierigkeit aus. Von entscheidender Wichtigkeit ist die aus der ungelösten Lebenssituation sich ergebende Stagnation des Lebensflusses, die „Leere": „Wer durch seine Artung und seine Situation immer wieder in diesen Zustand verfällt, liefert sich an eine Sucht aus, durch die er ihm entrinnen möchte."[16]

Die Psychohygiene wird, wenn sie erfolgreich sein will, nie beim Äußern stehenbleiben dürfen. Für die Sucht bedeutet dies, daß zwar äußere, staatliche Maßnahmen zur Verhütung der Süchtigkeit in Bezug auf Morphium, Kokain, Opium usf. einige Bedeutung haben, da sie den folgenschweren Mißbrauch dieser Mittel verhindern.[17] Aber Sucht und Süchtigkeiten verhindern, heißt mehr als das. Suchtverhütung beginnt mit der Ehrlichkeit, mit der sich ein Mensch seiner eigentlichen Lebensschwierigkeit stellt: dem Versagen, dem Verzicht, dem Zwang, der Unentwickeltheit seines Charakters, der Unterlegenheit, dem Widerspruch zwischen Sein und Schein, dem Neid und der Bosheit, die in ihm selber sind, der Schuld und vielem anderen, das als Aufgabe bewältigt werden soll. Die „Leere", die durch Verdrängung entstand, das „Elendsgefühl", das aus dem Bewußtsein einer unerledigten drängenden Aufgabe hervorwuchs, wird verschwinden, in dem Maße sich der Mensch bemüht, zu einer Klärung, zum Ausgleich mit der Umwelt und dem „Gesetz" zu kommen.

Für den religiösen Bereich sind Sucht und Suchtverhütung insofern von Bedeutung, als die Auseinandersetzung mit dem „Schatten", dem Bösen, zu vielen schweren Konflikten Anlaß werden kann. Diese Konflikte zielen in ihrer deprimierenden Wirkung auf Vergessen und werden zum Anlaß für alle Arten von Sucht. Das Wort „Schatten" und der damit bezeichnete Sachverhalt spielt in der Psychotherapie, der seelischen Heilbehandlung, eine hervorragende Rolle. Viele Menschen leiden seelisch tief unter dem Wider-

[15] *C. G. Jung*, Psychologie und Erziehung, Rascher-Verlag, Zürich, 143.
[16] *Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie, 269.
[17] *Prof. Dr. med. Hans Fischer*, Prophylaxe der Suchterkrankungen, in: Die Psychohygiene.

spruch von Wollen und Können, Gesetz und Freiheit, Müssen und Mögen. Mancher Sucht, die heilbehandelt werden muß, liegt dieser peinliche Gegensatz zugrunde. Die Neurose wird nur dann beseitigt, überwunden, geheilt, wenn der Mensch sich entscheidet, aus dem Dilemma ausbricht. Aber wie soll er sich entscheiden? Die Antwort: so, wie es sein Gewissen fordert, scheint klar und eindeutig; aber wie schwer ist es, den Entschluß zur Tat werden zu lassen! Man hat versucht, die Schwierigkeiten des Gewissensentscheides zu beseitigen, indem man von der „Integration" des Bösen sprach.[18] Was kann das anders heißen, als daß das Böse mitleben, das heißt aber ausgelebt werden soll. Daß das keine Lösung bedeutet, stellt ein Beitrag einer Wochenzeitschrift fest, der man keine konfessionelle „Enge", vielleicht aber Lebensnähe nachsagen kann.[19] Integrieren, annehmen und aufnehmen soll der Mensch seine einmalige Individualität mit all ihren Schwächen und Grenzen. Diese „Aufnahme" bedeutet Selbsterkenntnis, die Verwirklichung des uralten „Gnothi sauton" (erkenne dich selbst), die notwendige Voraussetzung des Handelns, das einer Änderung, Besserung und Umkehr gleichkommt. Diese Aufnahme sagt folgerecht nicht kampflose Preisgabe, wohl aber Hinnahme von Versagen und Schwäche, ein „Dennoch" der Rückkehr und eines immer neuen Anfangs.

Es ist das große Verdienst der analytischen Psychologie, die Bedeutung der Kindheitseinflüsse für die Entwicklung des Menschen dargetan zu haben. Wächst das Kind — vielleicht schon in den ersten Lebensjahren — nicht „gerade" heran, sind Verwöhnung oder Härte zum Beispiel für die Erziehungsweise charakteristisch, so ist der Weg von der Unselbständigkeit zur Selbständigkeit — denn das darf wohl als Sinn und Wesen der Reifung angesehen werden —, gefährdet, sind Reifungskrisen beinahe unvermeidlich.

Die Selbständigkeit kann eine innere und eine äußere sein. Wichtiger als die äußere ist die innere, die wir mit Sachlichkeit, Wirklichkeitsanpassung, Objektivität, Rechtlichkeit usf. umschreiben können. Bleibt diese innere Selbständigkeit aus, so fehlt die Ausgeglichenheit, Nüchternheit und Klarheit, die wir zur Reife rechnen.

In diesem Zusammenhang sei auf einen Komplex von Störungsmöglichkeiten verwiesen, die man unter dem Begriff „Frustration" zusammengefaßt hat.[20] Frustration ist gleichbedeutend mit dem Erleben des unbefriedigten oder verletzten Rechtsgefühls, und zwar in allen seinen Abarten. Begriffe wie: Beeinträchtigung, Benachteiligung, Zurückgesetztwerden, Zukurzkommen gehören ebenso hierher wie enttäuschte Erwartung und Gefühle erlittenen Unrechts.

Die Frustration erwächst aus einem Rechtsanspruch, der immer das Ergebnis persönlicher Lebenserfahrungen ist. Wird diesem Rechtsanspruch

[18] *Friedrich Seifert,* Seelsorger und Seelenarzt, Zeitwende 1948, Heft 6.
[19] Gibt es eine neue Ethik? in: „Wochenend" vom 17. Jan. 1951.
[20] *Henri Ellenberger,* Über den Begriff der Frustration, in: „Die Psychohygiene".

nicht entsprochen, reagiert der Mensch mit Traurigkeit oder Ärger und Aggression. Der Rechtsanspruch ist ebenso wie die Disposition zu den beiden Reaktionen nach Richtung wie Intensität von Mensch zu Mensch sehr verschieden. Ist die Empfindlichkeit gegenüber Enttäuschungen und Ungerechtigkeiten (auch nur vermeintlichen) sehr groß, so spricht man von einem Frustrationskomplex, einer Frustrationsneurose.

Der Komplex entsteht auf Grund von Erlebnissen folgender Art: zu wenig oder zu viel Liebe, kritische Stellung in der Familie, ungerechte oder vermeintlich ungerechte Strafen, plötzliche und einschneidende Änderungen in der Familie (Tod, Scheidung der Eltern, Konkurs, wirtschaftliche Schwierigkeiten usf.), Heim-Aufenthalt, der erzwungen wird, um das Kind los zu sein, Mißerfolge in der Schule oder in der kindlichen Gemeinschaft, die als „ungerecht" angesehen werden,[21] desgleichen körperliche Häßlichkeit und Unbegabtheit, kurzum „Unordnung und frühes Leid" (Thomas Mann) sind hier von Bedeutung.

Die Entwicklung der Frustration kann in verschiedener Richtung verlaufen. Günstig ist die Bildung einer sozial-wertvollen Kompensation. Ungünstig sind Flucht- und Betäubungsreaktionen wie Trunksucht, Kleptomanie, sexuelle Ausschweifungen usf. Neben der Kompensation ist die Aggression häufig. Ausdruck der Aggression ist der Machthunger, dessen Ziel das Ausleben der angestauten Rachegefühle ist. Wird die Machtposition nicht erreicht, können Egozentrismus in der Form unablässigen Nörgelns und Unzufriedenseins, hochmütige Selbsterniedrigung oder Ressentimenthaltungen (als Ergebnis unbefriedigten Rachebedürfnisses) Ergebnis der Entwicklung sein. Masochismus (Selbstquälerei), der eine wichtige Rolle bei Organneurosen spielen soll, Fatalismus und Verfolgungsideen sind weiterhin mögliche Endstadien der Frustration.

Mit allen diesen Verstimmungen wird die Reife erschwert oder verhindert, sind Reifungskrisen gegeben, die durch die Stagnation und falsche Richtung der „libido", der seelisch-geistigen Kräfte hervorgerufen werden.

Die Psychohygiene wird sich vorschauend vor allem die Pflege des Rechtsempfindens des Kindes angelegen sein lassen. Sie wird das kindliche Rechtsgefühl schonen und eingedenk sein, daß sich das Rechtswissen und -fühlen des Kindes von dem des Erwachsenen erheblich unterscheiden kann. Sie wird auch mit der Tatsache rechnen müssen, daß das Rechtsgefühl fehlentwickelt sein kann und dann einer Korrektur bedarf.

Eine zweckmäßige Erziehung wird zu vermeiden suchen, daß die Kinder ihre Frustrationsgefühle behalten und aufstauen. Hinweise, wie man sich durch symbolische Handlungen oder Humor entlasten, Enttäuschungen überwinden, sich trösten, verzeihen kann, gerade durch das Letztgenannte glücklicher und zufriedener wird, sind hier ebenso notwendig wie wertvoll.

---

[21] Vgl. dazu die instruktive Schrift: *Artur Kern,* Sitzenbleiberelend und Schulreife, Verlag Herder, Freiburg 1951, und *Theodor Bovet,* Die Ordnung der Freiheit, Katzmann, Tübingen 1951.

Wenn ein Frustrationskomplex bereits besteht, wird sich der Erzieher hüten, durch Strafen oder Moralisieren die Situation zu verwickeln, den Widerstand zu versteifen. Eine ruhige Klärung oder Erklärung und, wenn Mißstände oder Mißverständnisse zu beseitigen sind, deren Abstellung und Aufhellung, wären die richtigen Hilfen.

Findet sich ein Frustrationskomplex bei einem Menschen, der hohen ethischen Sinn besitzt, so kann die Therapie versuchen, das feine Empfinden für Ungerechtigkeiten auszuwerten im Streben nach Gerechtigkeit und in der Umgestaltung der Aggressivität zu einer Energiequelle im Kampf gegen Ungerechtigkeiten.[22]

Zu dem Wort „Organneurose" führt E. Speer aus: „Das Wort Organneurose stammt aus einer Zeit, in der man von einem ‚nervösen' Herz, von einem ‚nervösen' Magen sprach und sich dabei vorstellte, daß ein Organ für sich allein ‚nervös' sein könne. Heute wissen wir, daß eine Störung der Erlebnisverarbeitung nach außen hin sichtbar werden kann unter dem Bild einer Störung des Regelablaufs einer Organtätigkeit."[23]

Man spricht oft von einem „Sich-krank- oder Gelb-ärgern" und drückt damit genau das aus, was die Organneurose ist: Wirkung einer seelischen Not auf die Organe, die für den Menschen der „anfällige Punkt" sind. Die Organe reagieren zunächst wie kranke und werden bei entsprechend langer Dauer ihrer ungewöhnlichen Belastung krank.

Wichtig ist die Erfahrung ärztlicher Therapie, daß trotz eindeutiger Diagnose für eine Organneurose schwere Körperschäden vorhanden sein können, die jedoch nicht rechtzeitig erkannt werden. Dazu ein ehrliches Geständnis: „Es ist überaus wichtig, sich klar darüber zu werden, wie schwer die Beurteilung scheinbar neurotischer Zustände für uns Ärzte sein kann. Keiner von uns ist vor Irrtümern sicher. Ich selbst habe keineswegs immer den richtigen Riecher gehabt."[24]

Für Organneurosen ist die Psychohygiene leicht in Worte zu fassen und ebenso schwer — wenigstens in vielen Fällen — praktisch durchzuführen. Bei allen Neurosen, bei denen Organe beteiligt sind, ist die seelische Behandlung und Heilung, der eine eingehende Analyse des zu Grunde liegenden Konfliktes vorauszugehen hat, wesentlich. Können bei schwierigen Lebensumständen die Störungsquellen nicht verstopft werden, so kann doch in manchen Fällen die innere Einstellung und Haltung des Menschen zu den Lebensschwierigkeiten geändert werden. Eine solche Änderung käme einer Reifung gleich: der Mensch hat sich gewandelt, ist stärker, fester, widerstandsfähiger geworden. Das gleiche wird die Psychohygiene zur Verhütung der Organneurosen raten: lassen sich die Umweltbedingungen, die neurotisierend wirken, nicht beseitigen, so läßt sich oft die Gesinnung des Menschen

---

[22] Wertvolle Hinweise für die genannte Reifungsstörung und für viele andere finden sich in: *Herbert Schiff*, Elternfehler — Kinderschicksal, Braumüller-Verlag, Wien 1948, Bd. 3, Erkenntnis und Besinnung. [23] *Speer*, a.a.O. 88—93. [24] Ebd.

ändern. Anstatt die Konflikte zu verdrängen, die Gefühle aufzustauen, sollte ein Versuch gewagt werden, sie anders zu sehen, das Verhalten anzupassen, bewußt zu lernen oder umzulernen, Fehler einzugestehen usf. Daß die Grenze des Möglichen hier bald erreicht sein kann, wurde bereits gesagt.[25] In solchen Fällen sind Organneurosen schicksalhaft wie einfache Körperkrankheiten, die Gesetzen folgen, auf die die Seele gar keinen oder geringen Einfluß besitzt.

So sehr die Psychohygiene berechtigt ist, so sehr die Verhütung von Leid, Entwicklungshemmung, Krampf usf. in den Rahmen der allgemeinen Vervollkommnungsbestrebungen der Menschheit gehören — die Neurose hat auch ihren Sinn, kann ihn wenigstens haben. Auf diese Tatsache hat C. G. Jung des öfteren hingewiesen. Das Leid der Neurose kann zu Tiefe, Einkehr, Umkehr führen. Neurose kann Durchgang, Prüfung bedeuten und darin religiösen Sinn haben. Ein Trost für alle, über die sie als Schicksal hereinbrach, aber auch für die, deren Schuld und Sünde in ihr offenbar wurde.

Die Volkshochschulen in Deutschland

Von PAUL ROTH

Im Jahre 1949 erstattete ein von dem Militärgouverneur der britischen Besatzungszone in Hannover einberufener Ausschuß von deutschen, englischen und Schweizer Gelehrten sowie Vertretern der Kirchen, der Gewerkschaften und der Regierung ein Gutachten zur Hochschulreform. Dieses Gutachten behandelt in seinem Abschnitt IX die Erwachsenenbildung,[1] die methodisch eingeteilt wird in die fachliche Weiterbildung und die „politisch-soziale Bildung". Mit dem Hinweis, daß die Versuche auf dem Gebiet der politisch-sozialen Bildung in Deutschland wie in anderen Ländern weithin unbekannt seien, geht das Gutachten hierauf näher ein und bedauert, daß die Hochschulen in Deutschland sich hieran nur wenig beteiligt hätten. Diese politisch-soziale Bildung könnte man Erwachsenenbildung im engeren Sinn nennen, und in diesem Sinn ist der Ausdruck seit dem ersten Weltkrieg gleichbedeutend mit „freier Volksbildung" mehr und mehr in Gebrauch gekommen. Die wesentlichen Träger dieser Bildungsarbeit sind die Volkshochschulen (VHS), freie Bildungsanstalten, die ohne Aufnahmebedingungen und Prüfungen jedermann als Hörer zulassen.

Bevor die Entstehung, Geschichte und gegenwärtige Lage der VHS in Deutschland dargestellt wird,[2] müßte eigentlich eine Klärung des Begriffs

[25] Vgl. *V. v. Weizsäcker,* Studien zur Pathogenese, Georg Thieme, Wiesbaden 1946.

[1] Abgedruckt in der Zeitschrift „Freie Volksbildung", Jahrg. 1949, Heft 4.

[2] Der Bitte um Auskünfte oder Material haben in freundlicher Weise entsprochen die Landesverbände der VHS von Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein und Nordwürttemberg, das Amt Volkshochschulen des Senats Berlin, die Volkshochschule Hamburg, die Arbeitsgemeinschaft der Landesverbände der deutschen VHS und das Ruskin-College in Oxford. Zu besonderem Dank ist der Verfasser ferner verpflichtet den Herren Rektor Brüggemann, Hardehausen, Professor Dr. Buchwald, Heidelberg, Dr. Werner Picht, Freiburg i. Br. und vor allem Herrn Eduard Weitsch, Deisenhofen bei München.

der Bildung gegeben werden. Dies hat aber seine Schwierigkeiten. Leopold von Wiese zählt in der Einleitung seines Sammelwerks „Soziologie des Volksbildungswesens" acht Hauptarten dieses Begriffs auf.[3] Max Scheler bezeichnet Bildung als eine „Kategorie des Seins, nicht des Wissens und Erlebens", als „Gestaltung des menschlichen Gesamtseins",[4] Paul Natorp unterscheidet Bildungsarbeit an Erwachsenen in intellektueller und technischer Hinsicht einerseits, in sittlicher, ästhetischer und religiöser Hinsicht anderseits.[5] So wichtig die Frage ist, welche Bildung die VHS vermitteln soll, scheint es doch nicht zweckmäßig, mit theoretisch-philosophischen Untersuchungen über das Bildungsproblem zu beginnen. Ein Überblick über die Geschichte der freien Volksbildung, der die Schwierigkeiten und Wandlungen auf diesem Gebiete zeigt, wird besser geeignet sein, in dieses Problem einzuführen.

Die wirtschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts mit ihren Rückwirkungen auf die Gesellschaft war der Hauptanlaß für die Entstehung der Volksbildungsbestrebungen. Fabrikindustrie und Kapitalismus, Technisierung und Proletarisierung, Liberalismus und Sozialismus sind die Stichworte dieser Entwicklung, die die geistige Volksgemeinschaft zerstörte, den Ausschluß weiter Volksschichten von dem durch die Schulen vermittelten höheren Bildungsgut mit sich brachte und zugleich die Verbreitung von Halbbildung begünstigte.[6] Die im 19. Jahrhundert aufkommenden sozialistisch-liberalistischen Strömungen suchten dem entgegenzuwirken. Zunächst waren es seit 1848 die Arbeitervereine, die sich bemühten, ihren Mitgliedern Wissen zu vermitteln. „Wissen ist Macht — Macht ist Wissen" war das Thema der Festrede Wilhelm Liebknechts zum Stiftungsfest des Dresdener Bildungsvereins im Jahre 1872. Nach 1870 trat der Liberalismus in der freien Volksbildung führend hervor, und zwar bevorzugte er die Verbreitung von Wissen durch popularisierende Vorträge. Im Sinne der Aufklärung traute man der Wissenschaft die Kraft zu, die Menschen frei zu machen und soziale Gegensätze zu überbrücken. Die 1871 gegründete „Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung" entfaltete eine umfangreiche Tätigkeit durch Veranstaltung von Vorträgen und Unterhaltungsabenden sowie durch die Verbreitung von Büchern. Ihr Wirken erstreckte sich über ganz Deutschland, besonders unter ihrem späteren Generalsekretär Tews. Bis 1910 waren ihr 7000 Vereine angeschlossen.

Die Gesellschaft blieb aber nicht allein. Seit 1890 wurden zahlreiche weitere Organisationen mit dem Ziel der Volksbildung gegründet, unter denen auch der Volksverein für das katholische Deutschland zu nennen ist. Die Kunst — Theater, Musik, Museumsführungen — wurde in zunehmendem Maße in die Volksbildung einbezogen. In Berlin befaßte sich damit u. a. die Zentralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen, an der seit 1895 Dr. von Erdberg wirkte, bis zu seinem Tode 1929 eine der führenden Persönlichkeiten der Volksbildungsarbeit. Angeregt durch das angelsächsische Vorbild

---

[3] München und Leipzig 1921, S. 12.
[4] *Max Scheler,* Bildung und Wissen, 3. Aufl., Frankfurt a. M., 1947, S. 5.
[5] *Paul Natorp,* Volkskultur und Persönlichkeitskultur, Leipzig 1911, S. 85 ff., S. 113 ff.
[6] Vgl. *Werner Picht,* Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland, Braunschweig 1950, S. 17.

der „Erweiterten Universität" (University Extension) traten auch in Deutschland die Hochschulen der Volksbildungsarbeit näher. Diese Bewegung breitete sich von Wien auf die reichsdeutschen Hochschulen aus und gipfelte 1899 in der Gründung des „Verbandes für volkstümliche Kurse von Hochschullehrern des Deutschen Reichs".

So stand die freie Volksbildung in Deutschland nach außen hin in den letzten Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg in hoher Blüte. Auch die Beteiligung der Arbeiterschaft, eine Kernfrage aller sozialen Bildungsbestrebungen, war beachtlich. Aber schon vor dem ersten Weltkrieg regten sich gerade bei den führenden Männern der Volksbildungsbewegung Zweifel, ob diese „verbreitende" Form der Bildungsarbeit, wie man sie später kritisch nannte, der richtige Weg sei, den tieferen sozialen Zweck zu erfüllen, nämlich die Menschen innerlich zueinander zu führen. Dann kam der Krieg mit seinen Verfallserscheinungen und der Revolution als Abschluß. In erschreckender Klarheit zeigte sich, wie weit man von einer Volkseinheit entfernt war, und aus den Schriften verdienstvoller Führer der Volksbildung wie des evangelischen Pfarrers Georg Koch[7] spricht tiefe Erschütterung über diese Erkenntnis. Jetzt sah man ein, daß bei allem „sozialen Idealismus"[8] die bisherige Methode der freien Volksbildung eine „caritative" war, ein „Philanthropismus bürgerlicher Aufklärung",[9] eine „Fürsorgetätigkeit",[10] ja, wie Weitsch es ausdrückt, ein „Almosengeben".[11] Angesichts des Zusammenbruchs, der auch das Ansehen der Akademiker und der anderen in der Öffentlichkeit und auch im Volksbildungswesen führenden Schichten in Mitleidenschaft zog, erhob man die Frage, ob es nicht neue und bessere Wege der Volksbildung gebe. Denn — das muß anerkannt und hervorgehoben werden — gerade die leitenden Männer der Volksbildung verzagten nicht, sondern stellten sich dem Problem noch während des Kriegs und unmittelbar nach seinem Ende, so auf der Marburger Tagung vom Jahre 1916, die die Frage der „Dorfkirche", das heißt der Gründung christlich-idealistischer VHS auf dem Lande behandelte, auf der Frankfurter Tagung, die 1917 von dem Ausschuß der deutschen Volksbildungsvereinigungen einberufen wurde, und auf der Tagung von Mohrkirch-Oberholz 1919 mit einem grundlegenden Referat von Picht.

Das Ergebnis dieses Ringens um neue Wege der Volksbildung war die VHS-Bewegung. Der Name „Volkshochschule" kommt aus Dänemark, der große Däne Grundtvig (1783—1872) ist ihr geistiger Vater.[12] Kirchlicher Reformator und Dichter, glühender Patriot und Volksmann, litt Grundtvig tief unter dem Niedergang Dänemarks, der sich gerade in seinen jungen Mannesjahren nach dem unglücklichen Krieg mit England im Anfang des

---

[7] *Georg Koch,* Der Volkshochschulgedanke (Ausgewählte Aufsätze), Kassel 1928.
[8] *Picht,* a.a.O. S. 51.
[9] *Georg Koch,* a.a.O. S. 95.
[10] *Picht,* a.a.O. S. 59.
[11] *Eduard Weitsch,* Zur Sozialisierung des Geistes, Jena 1919, S. 13.
[12] Das grundlegende Werk hierüber ist das Buch von *A. H. Hollmann,* „Die dänische Volkshochschule", 1909, unter dem Titel „Die Volkshochschule und die geistigen Grundlagen der Demokratie" 1919 in Berlin in neuer Auflage erschienen. S. a. „N.S.F. Grundtvigs VHS", Langensalza, o.J., und die bereits angeführte Sammlung von Aufsätzen des Pfarrers Koch, eines großen Verehrers Grundtvigs.

19. Jahrhunderts zeigte, und er sah den Weg zur nationalen und geistigen Wiederaufrichtung Dänemarks in der Hingabe an den völkischen, dänisch-nordischen Gedanken. In der Überfremdung Dänemarks durch romanische und deutsche Einflüsse erblickte er die wesentliche Ursache des Verfalls, und mit aller Leidenschaftlichkeit wandte er sich gegen diese Einflüsse vor allem auf dem Gebiet des Erziehungswesens. Die herkömmliche humanistische Lateinschule pflegte er als „Schule zum Tode" zu bezeichnen, ihr wollte er eine „Schule zum Leben" entgegenstellen. In dieser „Volkshochschule" sollten junge Menschen nicht aus Büchern, sondern durch das lebendige Wort in vaterländischer Geschichte und Landeskunde, Sprache und Dichtung unterwiesen werden.

In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts begann Grundtvig mit der Entfaltung seiner Erziehungslehre. Die praktische Verwirklichung verdankt Dänemark seinem Mitarbeiter, dem Schuhmacherssohn und Volksschullehrer Kristen Kold. Dieser entwickelte vor allem die Organisationsform der ländlichen Heimschule, in der junge Menschen fünf bis sechs Monate mit ihren Lehrern zusammenleben. 1844 trat die erste dänische VHS ins Leben, aber erst der unglückliche Krieg von 1864 brachte als Reaktion des nationalen Bewußtseins die VHS-Bewegung zur vollen Blüte; auf ihr beruht der heutige Hochstand der bäuerlichen Wirtschaft in Dänemark. Daß diese dänischen Heim-VHS im Schleswiger Grenzgebiet auch ihre Bedeutung in dem deutsch-dänischen Volkstumskampf hatten, folgt schon aus Grundtvigs übersteigerter Auffassung der Mission des dänischen Volkes und seiner damit zusammenhängenden Deutschfeindlichkeit.

Das dänische Vorbild, das für die andern skandinavischen Staaten maßgebend wurde, wirkte sich nun auch in Deutschland aus. Es gab wohl schon 1918 in Deutschland vereinzelte ländliche Heim-VHS, vor allem in Schleswig unter dem Einfluß des Nachbarlandes.[13] Aber eine einfache Übertragung der Ideen Grundtvigs auf Deutschland war nicht möglich. Hier gab es ja nicht, wie in Dänemark, ein einheitliches Bauerntum mit gleicher Tradition und Konfession, und vor allem war das dänische Vorbild auf städtische Verhältnisse kaum übertragbar; auch Grundtvig war das für Kopenhagen nicht gelungen. So gab es in Deutschland in der nun mit Macht einsetzenden VHS-Bewegung von vornherein zwei Fragen und Ziele: die ländliche Heimschule und die städtische Abendschule. In zahlreichen Tagungen, Besprechungen und Beratungen setzten sich die verschiedenen Richtungen auseinander, wobei auch die Jugendbewegung mit ihrem Suchen nach neuen, die Jugend innerlich erfüllenden Lebensformen unter Führung von Wilhelm Flitner eine Rolle spielte.[14] Auch Staat und Länder erkannten die große Bedeutung der Erwachsenenbildung für den geistigen Wiederaufbau. So wurde von Erdberg als Oberregierungsrat in das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung berufen und mit diesem Aufgabengebiet betraut. Von ihm stammt die klare Formulierung des Unterschieds der beiden VHS-Typen: „Die Aufgaben der ländlichen VHS und der städtischen volkstümlichen Hochschulkurse liegen in ganz verschiede-

[13] Dargestellt bei *von Erdberg*, Freies Volksbildungswesen, Berlin 1919, S. 115 ff.

[14] *Wilhelm Flitner*, Das Problem der Erwachsenenbildung, Langensalza 1923. — *Derselbe*, Die Abendvolkshochschule, Berlin 1924.

nen Richtungen. Jene wollen Charaktere, Menschen bilden, diese auf dem Grunde gefestigter Persönlichkeiten zu einer Vertiefung der Bildung durch die Beziehung zur wissenschaftlichen Kultur führen."[15] Anhänger der Heim-VHS wie Eduard Weitsch, der Schöpfer der ausgezeichneten VHS in Dreißigacker bei Meiningen, unterstrichen die Notwendigkeit, daß „die VHS erzieherisch wirken solle und deshalb auf Kleinbetrieb angewiesen sei".[16] Dies stieß aber natürlich unter städtischen Verhältnissen auf große Schwierigkeiten, und Befürworter einer umfassenderen Volksbildung wie Tews wandten ein, daß man auf diese Weise „nur einen unbedeutenden Teil der Bevölkerung erreichen und sich mit der tieferen Bildung von wenig Auserwählten begnügen" würde,[17] wogegen von der anderen Seite geltend gemacht wurde, daß eben von den wirklich Durchgebildeten eine tiefere Wirkung ausgehe. Dieses Problem des Gegensatzes extensiver und intensiver Bildung hat nicht nur historische Bedeutung, sondern wirkt auch in die VHS-Bewegung der Gegenwart hinein.

Jedenfalls wurden VHS in großer Zahl begründet, so daß führende Persönlichkeiten, die mit Besorgnis wahrnahmen, daß solchen Gründungen oft der innere Gehalt fehlte, von einem VHS-Fieber, ja einem VHS-Rummel sprachen. So war es fast zu begrüßen, daß die Inflation einen Rückschlag brachte. Im ganzen ging die Bewegung aber weiter. Auch zahlreiche Verbände und andere Volksbildungsinstitute entstanden, schließlich 1927 der Reichsverband der deutschen VHS, dessen Gründung dem damaligen thüringischen Regierungsrat Buchwald, jetzt Professor der Universität Heidelberg, verdankt wird. Die Beteiligung der Hochschulen ging zurück, bis auf wenige Ausnahmen wie Jena, wo das Bestehen der Karl-Zeiß-Stiftung und die Wirksamkeit von Flitner, Buchwald, Lotze und anderen besonders günstige Bedingungen schufen. An den Universitäten Köln, Jena, Leipzig und anderen wurden VHS-Seminare eingerichtet. Hervorhebung verdient der 1923 gegründete Hohenrodter Bund — Hohenrodt war ein Ferienheim bei Freudenstadt —, eine lose Vereinigung führender Männer der VHS-Bewegung mit von Erdberg, Bäuerle, Flitner an der Spitze, der das Grundziel verfolgte, „intensive exakte Unterrichtsmethoden mit beseelter Lebensfülle zu verbinden".[18] Dieser Bund, der nach dem zweiten Weltkrieg 1948 erstmals wieder auf der Comburg bei Schwäbisch-Hall zusammentrat,[19] war auch der Träger der 1927 von dem Preußischen Kultusministerium unter Mitwirkung des Reichs und der Länder gegründeten „Deutschen Schule für Volksforschung und Erwachsenenbildung" mit dem Sitz in Berlin, die durch zahlreiche Tagungen, Akademien und Arbeitswochen wirkte. So bestand bis zum Einbruch des Nationalsozialismus eine große, freie VHS-Bewegung.

---

[15] *Erdberg*, a.a.O. S. 41.
[16] *Eduard Weitsch*, a.a.O. S. 80.
[17] Zitiert bei *von Wiese*, a.a.O. S. 106.
[18] *Picht*, a.a.O. S. 199.
[19] Nach einem Bericht hierüber in der Zeitschrift „Denkendes Volk", 2. Jahrg. 1948, Heft 7 wurde unter Beteiligung von Vertretern des Auslands über die Erwachsenenbildung in England, den Vereinigten Staaten, Schweden, Dänemark und der Schweiz sowie über die deutschen VHS berichtet und über die Bedingungen der Volksbildungsarbeit im heutigen Deutschland beraten. Bekannte Namen aus der deutschen VHS-Bewegung nach dem ersten Weltkrieg werden unter den Teilnehmern genannt, z. B. Flitner, jetzt Professor in Hamburg, und Bäuerle, zu dieser Zeit Württembergischer Kultusminister.

Daß es eine freie Bewegung sein sollte, ohne Zwang, Prüfungen und staatliche Bevormundung, hatte sich bei aller Förderung durch Staat und Gemeinden durchgesetzt. Nach Picht bestanden in Deutschland Ende 1932 216 Abend-VHS und 81 VHS-Heime.[20]

Kein totalitäres System kann eine freie Volksbildung dulden, denn es setzt an Stelle von Schule und Bildung die „Schulung". Das tat auch der Nationalsozialismus, sobald er zur Macht gelangt war. Die VHS wurden unterdrückt, ihr Eigentum weggenommen und Parteistellen ausgeliefert. Kraft durch Freude, Hitler-Jugend und andere Parteiformationen übernahmen die „Ausrichtung" der Jugendlichen und Erwachsenen. Wer diese Zeiten miterlebt hat, wird sich mit Schaudern der Schulungsabende erinnern, auf denen ein kümmerlicher Kulturwart eine vervielfältigte Schablone der Parteileitung reproduzierte. Dann kam der zweite Weltkrieg und hinterließ weit schlimmere Verwüstung und Zerstörung als der erste. Zwölf Jahre nationalsozialistischer Entartung des Geisteslebens, Vernichtung von Wohnraum und Bildungsstätten, Flüchtlingselend, Hunger und Not, und über dem verkleinerten Deutschland die fremde Militärregierung. Trotzdem lebte hie und da schon 1945, meist durch die Tatkraft alter Vorkämpfer der Bewegung, eine VHS wieder auf, und von 1946 ab häuften sich die Neugründungen. Die Währungsreform brachte, vor allem durch den Rückgang der Hörerziffern, eine vorübergehende Störung. Im Lauf der Jahre bildeten sich Verbände der VHS entsprechend den elf Bundesländern, in West-Berlin nahm eine Abteilung des Magistrats das Volksbildungswesen in die Hand. Im Jahre 1950 schlossen sich die Verbände der VHS der Bundesländer zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammen.

In diese Entwicklung wurde aber von Anfang an durch Eingriffe der Besatzungsmächte ein fremdes Moment hineingetragen. So mußte 1946 in jeder Stadt Westfalens ein Fünferausschuß gebildet werden, der eine VHS ins Leben zu rufen hatte. Am 28. Oktober 1947 beschloß der Kontrollrat in Berlin die Direktive Nr. 56 „Grundlegende Richtlinien für Erwachsenenbildung in Deutschland".[21] Im Punkt 1 heißt es da: „Das Hauptziel der Erwachsenenbildung sollte sein, tätige Helfer für die demokratische Erziehung Deutschlands heranzubilden, indem der erwachsenen Bevölkerung die neuesten sozialen, politischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse allgemein zugänglich gemacht werden." Also eine politische Umschulung intellektualistischen Charakters — ein psychologischer Fehlgriff, der wohl, wie so mancher andere, letzten Endes der irrigen These von der Kollektivschuld entsprang. In Wirklichkeit ist die VHS als Trägerin einer freien, in die Tiefe gehenden, den ganzen Menschen erfassenden geistig-sittlichen Bewegung kein Werkzeug politischer Schulung. Die Tatsache aber, daß Angehörige aller Schichten zusammenkommen, daß sie als Gleiche mit Gleichen zusammenarbeiten, daß das Suchen nach einem Verständnis der Gegenwart, nach Überwindung der Not der Zeit aus der Erkenntnis der Ursachen dieser Not heraus eine Grundaufgabe der VHS sein muß, ergibt klar, daß diese im reinsten Sinn eine Einrichtung demokratischen Geistes ist. Mit Recht sagt Dr. Monsheimer, der Leiter der großen VHS Lübeck: „Im

[20] *Picht*, a.a.O. S. 193.
[21] Abgedruckt in der Zeitschrift „Freie Volksbildung", 2. Jahrg., 1948, Heft 1.

gegenwärtigen Deutschland ist die VHS einer der wichtigsten und unentbehrlichsten Übungsplätze für eine wirklich wohl begründete, nicht von oben befohlene, sondern frei von unten gewachsene Demokratie."[22] Und Ministerialdirektor Koch beklagt bei einem Vergleich der VHS-Bewegung von heute mit der vor dreißig Jahren: „Das ist heute nach meiner Überzeugung unsere innere Krankheit, daß die VHS nach dem zweiten Weltkrieg bei uns nicht gewachsen ist, sondern gemacht wurde."[23]

Der fremde Antrieb, der bei dem Wiederaufbau der VHS-Bewegung in Deutschland mitgewirkt hat, ist dieser Bewegung in ihrem Wesen und inneren Gehalt sicher nicht förderlich. Aber es ist zu hoffen, daß dieses Moment mehr und mehr zurücktreten und mit dem Besatzungsstatut ganz verschwinden wird. Schließlich kann ja die auf Freiwilligkeit beruhende Bewegung, die seither einen beachtlichen äußeren Stand erreicht hat, sich nur aus eigener Kraft erhalten. Die entscheidende Frage ist, ob sie auf dem richtigen Wege ist. Wie schwer diese Frage zu beantworten ist, geht unter anderm daraus hervor, daß der seit über dreißig Jahren in der freien Volksbildung führend tätige Eduard Weitsch noch 1949 die Frage aufwerfen konnte: „Gibt es heute eine VHS-Bewegung in Deutschland?"[24] eine Frage, die er ziemlich kritisch beantwortet. Denn in verstärktem Maße tritt heute wie nach dem ersten Weltkrieg das schwierige Problem auf, was das wahre Ziel und die richtige Methodik der VHS-Arbeit sei.

Beim Ausgang des ersten Weltkriegs war man sich, wie bereits dargelegt, in der deutschen Volksbildungsarbeit darüber klar geworden, daß die Verbreitung von Wissen allein noch keine Bildung im tieferen Sinn bedeutet, und hatte daraus vor allem die Lehre gezogen, daß Bildung erarbeitet und die Tätigkeit der VHS daher auf dem Grundsatz der Arbeitsgemeinschaft aufgebaut werden müsse.[25] Mit der Katastrophe des zweiten Weltkriegs stand man einem noch viel größeren Zusammenbruch gegenüber. Mit einem betriebsamen Aufbau früherer Formen oder einer von der Gegenwart abgewandten Flucht in das Geistige waren die sozialen Aufgaben der Zeit nicht zu meistern. Zu diesen Aufgaben gehörte vor allem die Hinarbeit auf eine neue soziale Gemeinschaft. Eine Volksbildung ohne Volk oder die Einrichtung bürgerlicher Vortragsunternehmungen konnten diesem Ziel nicht näher führen. Denen, die an der geistig-sittlichen Welt irre geworden waren, die auf die Frage nach dem Sinn des Lebens in Beruf und Familie, in Staat, Volk und Menschheit eine Antwort suchten, sollte hier eine Hilfe geboten werden, um sich diese Antwort zu erarbeiten. Romano Guardini sieht die Aufgabe der VHS darin, „nach jener Einheit zu suchen, in welcher das wissenschaftliche Denken und die Deutung des Lebens, das Verhältnis zu den Dingen und das zum anderen Menschen, die Verbundenheit mit dem

---

[22] In einem Aufsatz „Adult Education in Germany" in der Zeitschrift „New Epoch" des Ruskin College in Oxford, 1947, Nr. 2.

[23] In einem Vortrag „Gegenwartsaufgaben der VHS" vom 28. Januar 1950, Sonderbeilage der Zeitschrift „Volkshochschule im Westen", 2. Jahrg., Heft 1, März 1950.

[24] In der Zeitschrift „Freie Volksbildung", 3. Jahrg., 1949, Heft 6.

[25] In diesem Absatz sind Gedankengänge und Formulierungen aus dem Schlußkapitel „Das Ergebnis" und dem Nachwort „Die Aufgabe der Erwachsenenbildung nach dem zweiten Weltkrieg" des Buches von *Dr. Picht* verwertet.

Vergangenen und die Ahnung des Kommenden zusammengehen."[26] Damit ist der freien Volksbildung eine soziologisch wesentliche Stellung zugewiesen, die ihre hohe Bedeutung kennzeichnet, und zugleich die Antwort auf das im Eingang offen gelassene Problem gegeben, welche Bildung die VHS zu vermitteln hat. Die Frage ist nun, ob und in welchem Maße die gegenwärtige VHS-Bewegung in Deutschland diese Anforderungen erfüllt.

Es ist keine Kritik an der hingebenden und uneigennützigen Arbeit, die zahlreiche leitende Persönlichkeiten dieser Bewegung, darunter viele aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, heute leisten, wenn man feststellt, daß das dargelegte Ziel bei weitem noch nicht erreicht ist. Gewiß hat sich die VHS-Bewegung zahlenmäßig stark ausgedehnt. Eine genaue Gesamtstatistik hierüber war leider nicht zu erlangen. Bayern zählte im Herbst 1948 103 Volksbildungseinrichtungen mit 34600 Hörern im Trimester, Nordrhein-Westfalen 1950 rund 180 VHS mit 170000 Kursteilnehmern im Jahr, Nord-Württemberg im Herbst 1948 32 VHS mit 20600 Hörern im Trimester, Rheinland-Pfalz 1949 24 VHS mit 16100 Hörern im Trimester. Eine Statistik des Deutschen Städtetags für 1949[27] erfaßt über 100 Städte mit mehr als 10000 Einwohnern. In diesen führten die VHS 10765 Kurse mit 250000 Teilnehmern durch, außerdem 2296 Einzelveranstaltungen. Berlin allein, das in dieser Statistik nicht inbegriffen ist, hatte im Jahre 1950 in seinen 12 VHS 4268 Kurse mit 97894 Belegungen und 1354 Einzelveranstaltungen.[28] Nimmt man diese Zahlen zusammen und berücksichtigt, daß die Gemeinden mit weniger als 10000 Einwohnern, also auch die ländlichen VHS, dabei noch fehlen, so ergibt sich, daß jedes Jahr Hunderttausende durch die VHS gehen.[29] In der Mehrzahl der Fälle sind die Städte die Träger der VHS oder unterstützen doch die VHS-Vereine finanziell. Die genaue Höhe der städtischen und staatlichen Zuschüsse für die VHS ist nicht bekannt. Sie liegen aber weit unter den Aufwendungen für andere kulturelle Zwecke wie Theater oder Hochschulwesen. Befriedigend ist, daß nach der genannten Städtestatistik 26 % der Hörer unter 21 Jahren, 21,4 % zwischen 21 und 31 Jahren als waren, in West-Berlin sogar ein Drittel unter 20 Jahren. Aber andere Zahlen enthüllen schwache Seiten der VHS-Bewegung. So verzeichnet die Städtestatistik unter den Hörern nur 15,2 % Arbeiter gegenüber 29,6 % Beamten und Angestellten und 20,7 % Schülern, Berlin nur 8 % Arbeiter. Ferner sind in Berlin über die Hälfte der Kurse praktischer Natur, in der Städtestatistik nehmen Sprachen, Elementar- und kaufmännische Kurse 30 % ein, Sozialwissenschaften, Philosophie und Psychologie nur 20,4 %, Kunst 20 %. Dies zeigt, was auch eine Durchsicht von Arbeitsplänen verschiedener VHS bestätigt, daß die sogenannte „utilitaristische" Richtung in der VHS-Arbeit sehr stark ist, sicherlich zum Nutzen vieler junger Leute; aber das ist keine VHS-Arbeit im tieferen Sinn. Natürlich liegen hier

---

[26] Zitiert in der vom Württembergischen Kultusministerium herausgegebenen Übersicht „Die VHS und Volksbildungswerke in Nordwürttemberg", S. 33.

[27] Nach dem Bericht hierüber in der Zeitschrift „Kulturarbeit", 2. Jahrg., 1950, Nr. 11.

[28] Nach dem vom Amt „Volkshochschulen" des Senats herausgegebenen, sehr lehrreichen Heft „Die VHS in Berlin".

[29] Nach Pressemeldungen anläßlich der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Landesverbände deutscher VHS in Mainz im Mai d. J. umfassen diese Verbände im Bundesgebiet 1200 VHS mit 600000 Teilnehmern.

in der Praxis die Dinge nach Ort und Gegend oft sehr verschieden, zumal gerade in der VHS-Arbeit die Person des Leiters von großer Bedeutung ist.

In der Literatur des VHS-Wesens, insbesondere in den zitierten Zeitschriften, findet sich manche Kritik. Umsomehr verdient hervorgehoben zu werden, daß es Ansätze gibt, die einen erfreulichen Fortschritt der Arbeit in die Tiefe anzeigen. Hier ist an erster Stelle die durch eine Vereinbarung der VHS des Landes Niedersachsen mit dem Deutschen Gewerkschaftsbund im Oktober 1948 ins Leben gerufene Abteilung „Arbeit und Leben" zu nennen. Das Ziel dieser Abteilung, ihre Schüler zur Mitarbeit im öffentlichen Leben zu befähigen, ihre Methode aufsteigender, planmäßig fortschreitender Kurse, ihre von der Lebenswelt des Arbeiters ausgehende Einstellung, schließlich die durch die Beteiligung der Gewerkschaften gesicherte soziale Zusammensetzung der Hörerschaft bedeuten einen Vorstoß in ein von den VHS bisher nur unzulänglich bebautes Gebiet. Diese Arbeit-und-Leben-Bewegung hat sich seit ihrem Entstehen auch auf andere Bundesländer ausgebreitet. Eine ähnliche Arbeitsgemeinschaft „Land und Leben" ist mit den Bauernverbänden gebildet worden.

Auch die freudige Übernahme einer Reihe sozialer Sonderaufgaben zeugt von einer gewissen inneren Kraft der VHS-Bewegung. Dahin gehören die kulturelle Betreuung von Bergarbeitern und Bergarbeiterheimen im Aachener und im Ruhr-Gebiet, die Berücksichtigung der Notlage der Erwerbslosen gerade in geistiger Hinsicht, beispielsweise durch die Tages-VHS für Erwerbslose in Hamburg, und die VHS-Arbeit in den Lagern der German Civilian Labour Organization, das heißt der 40000 im Dienste der britischen Besatzungsmacht stehenden deutschen Werktätigen. In ländlichen Heim-VHS ist schließlich von vornherein anzunehmen, daß hier echte VHS-Arbeit geleistet wird. Die meisten Heim-VHS besitzen Schleswig-Holstein, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen; Ziffern für das ganze Bundesgebiet liegen leider nicht vor. In Verbindung mit einer Heim-VHS in dem Jagdschloß Göhrde in Niedersachsen besteht seit Anfang 1950 ein „Seminar für Erwachsenenbildung", ein wertvoller Versuch des Leiters Dr. Borinski, in halbjährlichen Kursen jeweils zwölf ausgewählte Seminaristen für die sozialpädagogische VHS-Arbeit heranzubilden. Die Landesverbände der VHS beschlossen auf ihrer Mainzer Tagung im Mai 1951, dieses Seminar als Institut für das gesamte Bundesgebiet anzuerkennen.

Auch in der sowjetischen Zone Deutschlands gibt es Einrichtungen, die sich VHS nennen, in Wirklichkeit aber Propagandastellen des Kommunismus unter sowjetischer Führung und Kontrolle sind. Wenn General Shukow in seinem Befehl Nr. 22 den VHS die Aufgabe stellt, „die deutsche Bevölkerung im Geiste der Demokratie, des Antifaschismus und des Antimilitarismus zu erziehen",[30] so heißt das natürlich für jeden Kundigen, sie zum Kommunismus zu erziehen. Von den Ministerien für Volksbildung bestellte „Inspekteure" besorgen die Überwachung. Damit hören die VHS auf, Organe der freien Volksbildung zu sein. Es ist erstaunlich, daß dies in der einschlägigen Literatur Westdeutschlands fast nie klar zum Ausdruck gebracht wird.

---

[30] *Picht,* a.a.O. S. 235.

Ein Blick in die Arbeitspläne ostzonaler VHS zeigt die zunehmende kommunistische Vergiftung. „Übungsgemeinschaft für dialektischen Materialismus" (Eisenach 1949), „Weltgeschichte der Sklaverei und Hörigkeit" (Leipzig 1950), „Einführung in das Kapital von Marx" (Aue 1949), „Der Fünfjahrplan" (Halle 1950), dazu zahlreiche Kurse über die Sowjetunion zeigen die Richtung an. Noch deutlicher geht dies aus der im 5. Jahrgang erscheinenden ostzonalen Zeitschrift „Volkshochschule" hervor, die besonders für Volkshochschullehrer und -leiter bestimmt ist. „Die Volkshochschule in der Friedensfront" ist der Spitzenartikel der Nr. 8 von 1950. Es heißt darin unter anderm: „Die VHS Annaberg-Buchholz hat in den Dörfern des Erzgebirges den Abwurf der Kartoffelkäfer zum Anlaß einer großen Aufklärungsaktion unter den Bauern genommen." Die folgende Nummer macht in Friedenspropaganda. Ihr Leitartikel beginnt: „Die VHS sieht ihre Hauptaufgabe in der Bewußtseinsbildung der Werktätigen. Aus dieser Zielsetzung heraus ergibt sich für sie die Verpflichtung, die Volkswahlen im Oktober zu einem Sieg der Friedenskräfte über die anglo-amerikanischen Kriegstreiber und ihre deutschen Helfershelfer zu gestalten." Der Leiter der VHS Halle, ein Dr. Emmerling, hat die traurige Aufgabe, diese Propaganda an die VHS im Westen weiterzugeben und versucht, in diesem Rahmen in „Friedensgespräche" einzutreten. Freilich muß er immer wieder feststellen, daß der Widerhall sehr schwach ist.

In bezug auf wissenschaftliche, technische und Fortbildungskurse sind die Arbeitspläne ostzonaler VHS reichhaltig, und man kann annehmen, daß den Hörern auf diesen Gebieten viel Gelegenheit zur Belehrung geboten wird. Die Möglichkeit aber, daß Hörer sich auf solche Studien beschränken und von der politischen Schulung fernhalten, wird durch den zunehmenden Zwangscharakter der VHS immer geringer. Wahrscheinlich werden die VHS der Ostzone in absehbarer Zeit Zeugnisse ausstellen, wie das jetzt schon in den sogenannten Betriebs-VHS geschieht, und bei diesen Zeugnissen wird natürlich ein erfolgreicher Besuch der politischen Schulungskurse Voraussetzung sein. Die Parole der Errichtung von VHS in den Betrieben und auf dem Lande hat der Generalsekretär der SED Ulbricht ausgegeben. Die völlige Entartung der VHS geht gerade aus diesen Betriebs-VHS hervor, die in Leipzig im Jahre 1950 schon 11000 Hörer zählten. „Die Betriebs-VHS", heißt es in Nummer 7 der ostzonalen „Volkshochschule" von 1950, „ist für den innerbetrieblichen Nachwuchs an Fachkräften und technischer Intelligenz sowie für die Hebung des politischen und fachlichen Niveaus der Werktätigen verantwortlich." Damit ist der Charakter dieser Institution als Partei- und Fachschule klar herausgestellt.

Eine Erörterung der Hörerziffern der VHS der Ostzone hat unter den gegebenen Verhältnissen nur geringe Bedeutung. Es sind ja „Planziffern", deren Erfüllung nötigenfalls erzwungen werden kann. Für 1949 gibt das Mitteilungsblatt des sächsischen Volksbildungsministeriums für die Länder der Ostzone folgende Trimester-Hörerzahlen an: Sachsen 68140, Sachsen-Anhalt 39730, Thüringen 24814, Brandenburg 11809, Mecklenburg 12278. Es kann ohne weiteres angenommen werden, daß diese Zahlen heute höher sind.

Die Frage der Erwachsenenbildung ist kein deutsches Sonderproblem. Wir sahen bereits, daß von Dänemark und den skandinavischen Ländern einerseits, von England andrerseits wichtige Anregungen für Deutschland ausgegangen sind; die Schweiz und Österreich haben sich wiederum deutsche Erfahrungen zunutze gemacht. In den Staaten alter europäischer Kultur treten ja naturgemäß bei den Bemühungen um Erwachsenenbildung ähnliche Methoden und Motive auf. In weniger entwickelten Staaten dagegen, etwa in Asien, dem mittleren Orient, manchen Staaten Südamerikas ist das Ziel der Erwachsenenbildung in erster Linie Bekämpfung des Analphabetentums und Elementarunterricht. Im ganzen ist aber die Frage der Erwachsenenbildung auch ein internationales Problem. Als solches ist sie in den Gesichtskreis und Arbeitsbereich der Vereinten Nationen und ihrer Organisationen getreten, insbesondere der Unesco, der Spezialorganisation für Wissenschaft, Kultur und Erziehung.

Die Unesco hat im Juni 1949 erstmals eine internationale Konferenz für Erwachsenenbildung nach Helsingör in Dänemark einberufen. 27 Länder und 21 internationale Organisationen waren mit 106 Delegierten vertreten, aus Deutschland waren außer Vertretern der Besatzungsmächte auch drei Deutsche als Beobachter anwesend. In dem als Broschüre erschienenen Bericht der Unesco über diese Konferenz wird zunächst mitgeteilt, daß die Delegierten einmütig feststellten, es sei unmöglich, eine für alle Länder und alle „Versuchstypen" gültige Definition der Erwachsenenbildung zu geben. Doch lassen sich, dem Bericht zufolge, gewisse Grundaufgaben der Erwachsenenbildung aufzeigen: Bei der Behebung der Gegensätze zwischen den sozialen Schichten mitzuwirken; den Geist der Demokratie und der Toleranz zu fördern; der Jugend, die die Unordnung in der Welt erschüttert hat, Hoffnung und Vertrauen zu geben; Völker, die in Abgeschlossenheit und Vereinzelung leben, zum Gemeinschaftssinn zurückzuführen und den Sinn für Zugehörigkeit zu einer Weltgemeinschaft zu pflegen.

Im Anschluß an die genannte Konferenz hat die Unesco 1950 ein wertvolles und aufschlußreiches „Répertoire International" der Erwachsenenbildung herausgeben. In diesem Handbuch wird die Erwachsenenbildung im Zeichen der großen Ziele der Vereinten Nationen und ihrer Spezialorganisationen, der Völkerverständigung und Friedenssicherung, gesehen. Es wird ausgeführt, daß jeder Lehrgegenstand der Erwachsenenbildung internationale Tragweite und damit Beziehung zu der einen oder anderen Tätigkeit der Vereinten Nationen oder ihrer Organisationen habe. Sache der Unterrichtsleiter sei es, in sich selbst und in ihrer Arbeitsgruppe den „internationalen Geist" zu entwickeln. Dann wird im einzelnen dargelegt, daß für das Arbeitsgebiet der Erwachsenen- wie der sogenannten Grunderziehung (Elementarbildung Erwachsener in rückständigen Ländern) nicht nur die Unesco unmittelbar zuständig sei, sondern auch eine Reihe der übrigen Organisationen im Rahmen ihrer Sonderaufgaben: das Interationale Arbeitsamt für Freizeitgestaltung und Weiterbildung der Arbeiter, die Organisation für Ernährung und Landwirtschaft für Hebung der Bildung unter Landwirten und Landarbeitern, die Welt-Gesundheitsorganisation für Aufklärung auf dem Gebiet der Hygiene und des Gesundheitswesens. Den

Hauptteil des Handbuchs bilden Einzeldarstellungen der Erwachsenenbildung in dreißig europäischen und außereuropäischen Ländern. Deutschland fehlt darin noch; aber es ist zu hoffen, daß es mit anderen noch nicht behandelten Ländern in der für Ende 1951 geplanten endgültigen Ausgabe dieses wertvollen Handbuchs vertreten sein wird.

Das Hauptproblem der internationalen Konferenz von Helsingör war die Frage, inwieweit und wodurch die Erwachsenenbildung zur Verständigung der Völker beitragen kann. Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß es nationale Körperschaften sind, von denen die Erwachsenenbildung ausgeht, daß also von diesen Körperschaften aus eine Verständigung auf internationaler Grundlage angestrebt werden müsse, ferner, daß es gerade für die Erwachsenenbildung wertvoll ist, sich mit den geschichtlichen, sozialen und geistigen Lebensbedingungen anderer Völker zu befassen. Wiederholt wurde betont, daß das deutsche Volk nicht länger außerhalb der europäischen Familie bleiben dürfe, vielmehr einen wichtigen Beitrag in der Frage der Erwachsenenbildung leisten könne. Eine besondere internationale Organisation für Erwachsenenbildung zu schaffen, wurde für verfrüht gehalten. Doch solle die Unesco diesem Gebiet besondere Aufmerksamkeit widmen und hier vor allem den Austausch von Erfahrungen und persönlichen Beziehungen fördern.

Prüft man die in Helsingör vertretenen Meinungen über die internationale Erwachsenenbildung im engeren Rahmen der VHS, so ist gerade für Deutschland zu betonen, daß deren Aufgabe an erster Stelle eine nationale ist, vor allem heute, wo wir vor der schwierigen Aufgabe stehen, dem einzelnen und vor allem dem jungen Menschen wieder die Möglichkeit zu geben, sich sinnvoll und bewußt in eine Gemeinschaft einzuordnen. Eine solche Aufgabe kann, wie die Ideen Grundtvigs zeigen, mit einer Abwehr gegen Fremdes verbunden sein; aber im allgemeinen dürfte sich auch hier die alte Erfahrung bewähren, daß eine tiefere Einsicht in die Bedingtheiten des eigenen Volkes zugleich aufgeschlossen macht für Eigenart und Wert anderer Völker. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus dürfte eine planmäßige Förderung internationaler Beziehungen in der Erwachsenenbildung ihre Bedeutung auch für die Völkerverständigung haben, eine größere Bedeutung als die intellektualistisch-aufklärerischen Bemühungen um die Verbreitung von Wissen und formaler Bildung. Sehr gut hat der englische Staatssekretär im Unterrichtsministerium, Sir John Maud, in seinen auf der Konferenz von Helsingör vorgetragenen Thesen den Gedanken der Gemeinschaft, in der der Mensch in seiner Gruppe, in der Nation, aber auch mit anderen Nationen leben soll, als Basis der Erwachsenenbildung herausgestellt.[31] Vorläufig sind aber nur Ansätze zur Verwirklichung dieses Ideals auf internationaler Ebene vorhanden.

Sonderfragen der ländlichen Volksbildung behandelte im Februar 1951 eine internationale Konferenz in Bad Dürkheim, auf der Deutschland, Frankreich, die Vereinigten Staaten, Großbritannien, Schweden, Dänemark, Kanada und die Unesco vertreten waren. Sie betonte die Notwendigkeit der

[31] Abgedruckt in der Zeitschrift „Denkendes Volk", 3. Jahrg., 1949, Heft 11/12.

Persönlichkeitsbildung und lehnte eine Beschränkung der Volksbildung auf reine Wissensübermittlung ab.[32]

Der Ausblick auf die internationalen Verbindungen in der Erwachsenenbildung lenkt den Blick darauf, daß die VHS wegen ihrer soziologischen Bedeutung wohl ein besonders wichtiger, aber bei weitem nicht der einzige Faktor auf diesem Gebiet sind. Es gibt in Deutschland eine Reihe Lehranstalten sozialpolitischer Art wie die Sozialakademie in Dortmund, die Akademie für Gemeinwirtschaft in Hamburg, die Akademie der Arbeit in Frankfurt a. M., die Hochschule für Politik, Wirtschaft und Arbeit in Wilhelmshaven, die Hochschule für Politik in Berlin, die gleichnamige Hochschule in München und schließlich das „Seminar für Volkshochschullehrer in der Großstadt" an der Freien Universität Berlin, die die dringend erwünschte Annäherung der Hochschulen an die freie Volksbildung wieder aufgenommen hat. Nicht zu vergessen ist die tägliche Einwirkung auf die Erwachsenen durch Buch, Theater und Kunst, vor allem aber durch Presse, Rundfunk und Kino. Wo die VHS Tausende erfassen, erreichen diese Formen der Beeinflussung Millionen. Schon hieraus erhellt ihre Bedeutung und ihre Gefahr. Endlich ist noch hinzuweisen auf die zahllosen Vereine wissenschaftlicher, künstlerischer, geselliger, sportlicher Natur und nicht zuletzt auf die weltanschaulichen und religiös eingestellten Verbände. Als Beispiel sei nur die wertvolle Arbeit in der Kolpings-Jugend genannt.

Damit kommen wir abschließend zu der Frage der VHS-Bewegung in katholischer Sicht, eine Frage, die um so wichtiger ist, als für die freie Volksbildung im allgemeinen das Prinzip der weltanschaulichen und religiösen Neutralität gilt.

Dieser Grundsatz der freien Volksbildung ergibt sich schon daraus, daß sie sich an alle wendet. Sie will ja die deutschen Menschen ohne Unterschied ihrer sozialen Herkunft und ihrer persönlichen Anschauungen zusammenführen, also daran mitwirken, die gerade in Deutschland so tiefen Spaltungen in Bezug auf Stand, Bildung und Glauben zu überbrücken. Vor dem ersten Weltkrieg ging man in dieser Hinsicht bei der Volksbildungsarbeit, die, wie oben dargelegt wurde, im wesentlichen eine Vortragstätigkeit war, sogar so weit, weltanschauliche Themen überhaupt zu vermeiden. Dieser Standpunkt war sicher falsch, denn damit wurde ja der Erörterung und Klärung gerade der wichtigsten den Einzelmenschen bewegenden Probleme ausgewichen, die Bildungsarbeit also ihres wichtigsten Gebietes beraubt. Er wurde auch in der VHS-Bewegung nach dem ersten Weltkrieg aufgegeben, aber die VHS selbst blieben, zum Unterschied von politisch und weltanschaulich ausgerichteten Erziehungsinstitutionen, als solche neutral. Wohl aber wurden nun im Rahmen der VHS Weltanschauungsfragen bevorzugt behandelt, und man suchte sogar nach Methoden, um eine möglichst vielseitige Durcharbeitung derartiger Fragen zu sichern. Dabei war und ist es im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft, unbeschadet der Neutralität der VHS als solcher, möglich, ja fast unvermeidlich, daß sich ganz konkrete Auffassungen und Anschauungen von Fall zu Fall durchsetzen. In diesem Sinn gilt das Prinzip der Neutralität der VHS auch noch heute, wobei daran er-

[32] Nach dem Bericht in der Zeitschrift „Volkshochschule im Westen", Heft April/Mai 1951.

innert sei, daß demokratisches Wesen wohl der VHS eigen ist, aber nicht ihre Zweckbestimmung sein darf.

Bedeutet nun der Neutralitätsgedanke der VHS etwa ein Hindernis für die Beteiligung von Katholiken? Josef Antz hat in dem bereits genannten Sammelwerk Leopold von Wieses über die Soziologie des Volksbildungswesens das Thema „Katholizismus und Volksbildung" behandelt[33] und diese Frage unbedingt verneint. Die deutschen Katholiken, so führte er aus, haben sich „stets zum Gedanken der deutschen Volksgemeinschaft bekannt, in klaren Worten ihrer Führer, in opfervollen Taten und Leiden des ganzen Volkes. So müssen sie auch eine VHS wollen, die beim Wiederaufbau der deutschen Volksgemeinschaft helfen kann." Diese Auffassung gilt sicher auch für unsere Zeit. Daß überdies auch im Rahmen einer VHS ausgesprochen katholische Anliegen behandelt werden können, zeigt unter anderm das Beispiel der VHS Heidelberg, die in ihrem Arbeitsplan eine katholische Glaubensschule in Gemeinschaft mit dem katholischen Bildungswerk enthält, oder der unter der Leitung von Inge Scholl blühenden VHS Ulm, die seit fast vier Jahren religiöse Bildungsarbeit in Verbindung mit beiden Konfessionen betreibt.

Diese positive Einstellung gegenüber dem Neutralitätsprinzip der VHS ändert freilich nichts an der Erkenntnis, daß Bildung im tiefsten Sinne zurückgehen muß auf die letzten Gründe, also nur eine an die Religion gebundene Bildung sein kann. Es ist darum zu begrüßen, wenn, wie in Niedersachsen, sowohl evangelische wie katholische Land-VHS bestehen, die untereinander und zum Landesverband in guten Beziehungen stehen. Katholische Land-VHS gibt es in der Bundesrepublik zur Zeit elf.[34] Der Arbeitsplan der Land-VHS Hardehausen bei Paderborn zeigt, daß hier VHS-Arbeit im besten Sinne geleistet wird: „Der Mensch in Welt und Überwelt — Die ländliche Familie — Die Dorfgemeinschaft — Der Berufsstand — Volk, Staat und Völkergemeinschaft — Die Kirche — Kunst und Kultur — Praktische Übungen."

Es ist zu beklagen, daß die VHS-Bewegung und die VHS-Arbeit bei aller Anerkennung und Förderung durch Staat, Gemeinden und öffentliche Körperschaften über ihre eigenen Kreise hinaus nicht die Würdigung und Unterstützung findet, die ihrer Bedeutung entspricht, ja daß man diese Arbeit und ihre Bedeutung nicht einmal genügend kennt. Auch auf die Arbeit für die VHS lassen sich die Worte anwenden, die der heilige Petrus Canisius vor nahezu vier Jahrhunderten der Not seiner Zeit gegenüber aussprach: „Es kommt jedem zu, in diesem gemeinsamen Schiffbruch mit ganzer Anstrengung das zu tun und zu betreiben, was sich geziemt für das Heil der Seinigen, für das Vaterland, das in Gefahr ist."[35]

---

[33] *Wiese,* a.a.O. S. 262 ff.

[34] Nämlich in Engelburg bei Passau, Freudenberg bei Cleve, Füssenich bei Zülpich, Haltern bei Recklinghausen, Hardehausen bei Paderborn, Indersdorf bei Dachau, Rulle bei Osnabrück, Seckach/Nordbaden, St. Ulrich/Südbaden, Wernau/Neckar und Wies bei Steingaden.

[35] Leben und Wirken des ehrwürdigen Vaters und Lehrers Petrus Canisius, Landshut 1826, S. 118.

Zeitbericht

Quellen des asiatischen Nationalismus — Siam im Kräftespiel der Weltpolitik — Belgisch-Kongo — „Christliche Juden" in Palästina — Sowjetische Lebenshaltung — Die Vollversammlung des französischen Episkopats

Quellen des asiatischen Nationalismus. Als das 19. Jahrhundert zu Ende ging, hatte es den Anschein, als ob Asien sein Wesen ganz verloren hätte. Es schien in seiner Eigenart zu verlöschen und sich als prägsame Masse der europäischen Geistesform zu überlassen. Seine Außenpolitik wurde im wesentlichen vom Westen her bestimmt, wenn es nicht überhaupt als Kolonialgebiet unter unmittelbarer Herrschaft der Weißen stand. Heute ist dieser „älteste" Erdteil zu sich selbst erwacht. Ohne es zu ahnen, haben die westlichen Völker dieses Erwachen in entscheidender Weise beschleunigt. Indem sie den Menschen des Ostens mit ihrem eigenen Bildungsgut erfüllten, erfüllten sie ihn auch mit dem ganzen politischen und kulturellen Sprengstoff des westlichen Lebens. In den britischen, französischen, holländischen und amerikanischen Besitzungen wurden die eingeborenen Schüler von ihren weißen Lehrern über die Fortschritte der europäischen Zivilisation und Kultur genauestens belehrt. Sie hörten vom Kampf zwischen König und Parlament in England, vom Aufstand der nordamerikanischen Kolonien gegen das englische Mutterland, vom Kampf der Niederländer gegen die spanische Fremdherrschaft, von der französischen Revolution, von den mittel- und südamerikanischen Freiheitskriegen, von den neueren europäischen Umsturzbewegungen usw. Es war selbstverständlich, daß sie sich darüber ihre Gedanken machten und die Anwendung auf ihr eigenes Land ins Auge faßten. Weiter wurden viele Asiaten erst auf dem Umweg der westlichen Bildung mit ihrer eigenen Geschichte vertraut. Sie erfuhren mit Staunen, daß die Unterlegenheit Asiens erst jüngeren Datums sei. So mußten die Portugiesen, als sie zum erstenmal Asien erreichten, feststellen, daß die einheimischen Stoffe und manche andere Artikel denjenigen an Qualität überlegen waren, die sie aus ihrer Heimat mitgebracht hatten, um damit im Osten Handel zu treiben. Noch im 18. Jahrhundert bauten die Asiaten bessere Schiffe als die Europäer.

All diese Erkenntnisse bildeten den Untergrund für eine Wandlung der asiatischen Seele gegenüber der westlichen Vorherrschaft. Als im russisch-japanischen Krieg (1903—1905) zum erstenmal ein asiatisches Volk in der neueren Geschichte über ein europäisches siegte, bedeutete das für das Denken des Ostens eine Umwälzung von ungeheurer Tragweite. Man erzählt, daß die Anamiten im Jahre 1905 auf ihren Feldern Lotosblumen pflanzten. Es waren Ehrenzeichen für die Japaner und Sturmzeichen für die Europäer. Die folgenden Jahrzehnte haben noch mehr verändert, und die japanischen Siege und Eroberungen der vierziger Jahre haben unauslöschliche Eindrücke hinterlassen. Daß sie schließlich verjagt wurden, konnte daran nichts mehr ändern. Der Nimbus des Westens war zerstört. (Vgl. Osservatore Romano vom 23. Mai 1951, Nr. 118, S. 3.)

Siam im Kräftespiel der Weltpolitik. Siam ist das einzige Land Süd-Ostasiens, das niemals auf den Stand eines europäischen Kolonialgebietes abgesunken ist. Dies verdankt es in erster Linie der geschickten Außen- und Innenpolitik zweier seiner Herrscher im 19. Jahrhundert. Es gewährte den ausländischen Kaufleuten freien Zutritt, schützte ihre berechtigten Interessen, so daß sie keinen Grund hatten, das Einschreiten ihres Heimatstaates anzurufen, und, da dies sicher noch längst nicht genügt hätte, die weißen Eroberer fernzuhalten, spielte es den Eigennutz der einen Macht gegen den der anderen aus. Im Westen nisteten sich die Briten in Burma, im Osten die Franzosen in Indochina ein; die Könige von Siam nützten die einen gegen die anderen, um beide fernzuhalten. Das wichtigste von allem aber waren wohl ihre sozialen Reformen, die ihr Reich vor innerer Zersetzung bewahrten.

Heute sieht sich das Land weniger vom Imperialismus europäischer Kolonialmächte als von jenem neuerwachten in seiner asiatischen Umgebung bedroht. Indes sind die Vorbedingungen zur Abwehr hier besser als in anderen Gebieten des südostasiatischen Raumes. Innenpolitisch bietet Siam den Aufwieglern weniger Angriffsflächen, weil seine sozialen Verhältnisse gesünder sind als in den Nachbarstaaten. Seine Volkswirtschaft beruht auf der Reiserzeugung. Er wird in den großen Flußniederungen gepflanzt. Neben Großgrundbesitzern gibt es Hunderttausende von Kleinbauern. Ein Übel ist, daß die Bewirtschaftung der Reisgebiete von den großen Landeigentümern und von Wucherern finanziert wird. Aber die Regierung kämpft dagegen an. Siam besitzt über siebentausend Kreditgenossenschaften, deren Bürgschaft die Regierung übernommen hat. Sie gewähren dem Bauern Darlehen zu erträglichen Bedingungen, damit er das Land, das er zu bebauen gedenkt, erwerben und bewirtschaften kann. Man hat auch bereits begonnen, Absatzgenossenschaften zu gründen. Die Bauern sind konservativ und, solange sie mit einem bescheidenen Wohlstand rechnen können, für kommunistische Werbung unzugänglich.

Da Siam nie von Weißen beherrscht gewesen ist, ist seine Außenpolitik auch nicht wie die seiner Nachbarn in Gefahr, sich von verletztem Nationalstolz leiten zu lassen. Es hat gegenüber der bolschewistischen Bedrohung keine neutrale Stellung bezogen, sondern sich eindeutig auf die Seite des Westens gestellt.

Freilich belastet eine schwere Problematik das Land. Die Bauern leben ihr ländliches Leben, ohne sich viel um Politik zu kümmern. Diese wird von der Hauptstadt Bangkok gemacht. Seitdem die absolute Monarchie beseitigt ist, kämpfen im Rahmen eines konstitutionellen Königtums einige kleine Gruppen um die Macht. Von Zeit zu Zeit erfolgt ein Staatsstreich der einen Richtung gegen die andere. Wer gerade regiert, übt diktatorische Gewalt aus. Augenblicklich hält Marschall Pibul Songramm das Heft in den Händen. Er hat zwei Regierungsziele: Verteidigung gegen den Kommunismus und Verbesserung der nationalen Wirtschaft. (Vgl. Osservatore Romano, 30. Mai 1951, Nr. 123, S. 3.)

Belgisch-Kongo. Relativ spät im Vergleich mit Holland, das schon um die Jahrhundertwende daran ging, seine Kolonien wissenschaftlich zu erforschen, machte sich Belgien daran, das Kongogebiet (mit seinen etwa 2,4 Millionen Quadratkilometern achtzigmal größer als das Mutterland) durch die Errichtung des Institut national pour l'étude agronomique du Congo Belge (1933) wissenschaftlich zu erschließen. 120 Wissenschaftler — in wenigen Jahren sollen es 200 sein — arbeiten in diesem Institut an der Erforschung der Bodenverhältnisse, der klimatischen Bedingungen und aller anderen Umstände, von denen die gedeihliche Wirtschaft eines Landes abhängt. Drei Prozent der Gesamtausgaben, die für die Kolonie aufgewendet werden, sind jährlich für diese wissenschaftliche Arbeit bestimmt. Das Institut hat verschiedene Zweigstellen, die über die ganze Kolonie verteilt sind und von denen eine jede nach der örtlichen Lage besondere Aufgaben hat. Die Arbeit dieses Instituts ist auf weite Sicht geplant. Denn die Erfolge stellen sich oft erst nach Jahrzehnten ein. Sie kommen sowohl der Schutzmacht als auch den Eingeborenen zugute. So konnte man den Ertrag der Ölernte von 800—1000 kg/ha im Jahre 1934 auf 2000 im Jahre 1950 steigern. Das bedeutet für die Wirtschaft von Belgisch-Kongo eine jährliche Mehreinnahme von 50 Millionen bfrs. Den Eingeborenen kommt vor allem die Züchtung einer schädlingsfreien Baumwollpflanze zugute. Während der eingeborene Bauer Mühe und Not hatte, seine Familie kümmerlich zu ernähren, geben ihm die wissenschaftlichen Forschungen des Instituts allmählich eine sichere Grundlage für ein ausreichendes Leben.

Von besonderer Wichtigkeit für das Kongogebiet ist die Forstwirtschaft. Gehören doch die Wälder des Landes zu den ausgedehntesten der Erde. Ihre Nutzbarmachung steht erst am Anfang.

Hand in Hand mit den landwirtschaftlichen Versuchen geht die geologische Erforschung des Bodens, da das Kongogebiet reich an seltenen Erzen ist. Kupfer steht weit an erster Stelle der Produktion. Neuere technische Anwendungen ergaben auch eine große Ergiebigkeit in Kobalt.

Für das leibliche Wohl der Eingeborenen sorgen die zahlreichen, über die ganze Kolonie hin verstreuten medizinischen Stationen, die nichts anderes als Zweigstellen großer medizinischer Institute zur Erforschung vor allem von Tropenkrankheiten sind. Die älteste dieser Anstalten wurde bereits 1897 errichtet.

Der geistigen Förderung der Eingeborenen dienen die Missionsschulen. Belgisch-Kongo gehört zu den blühendsten Missionen der katholischen Kirche. 22 % der Bevölkerung sind katholisch, mit den Katechumenen sind es sogar 30 %. Die protestantischen Missionen erfassen etwa 5 % der Gesamtbevölkerung. Heft 1 des 24. Jahrganges des „Bulletin des Missions" gibt eine eindrucksvolle Übersicht über die Arbeit der katholischen Missionen aller Orden auf allen Gebieten des Lebens.

„Christliche Juden" in Palästina. Wie der Ökumenische Pressedienst meldet (18. Jg. Nr. 21 vom 25. Mai 1951), hat das „Ministerium für Glaubensangelegenheiten" in Palästina allen Einwohnern das Recht zugestanden, ihrer religiösen Überzeugung zu folgen. Trotzdem besteht für die nicht-orthodoxen Juden nicht die gleiche Freiheit und noch viel weniger für die christlich gewordenen Juden. „Nach übereinstimmender Meinung der meisten Beobachter ist die Lage der Judenchristen geradezu unhaltbar, nicht weil sie irgendwelchen gesetzlichen Einschränkungen unterworfen wären, sondern weil sie keine Anstellung finden können bzw. keinen Zugang zum sozialen Leben der jüdischen Gemeinschaft haben."

Der gleiche Pressedienst bringt eine Nachricht über die „Messianische Bewegung" in Palästina. Es handelt sich dabei um christusgläubige Juden, die sich jedoch weigern, einer nicht-jüdischen Kirchengemeinde anzugehören. Sie anerkennen Jesus als Messias, aber sie verstehen ihn zionistisch. Ihr Führer, Rabbi Daniel Zion, „soll bei den staatlichen Behörden um Anerkennung der Judenchristen seiner Bewegung als eine einheimische Kirche unter gleichzeitiger Ausweisung aller fremden Missionare nachgesucht haben."

Sowjetische Lebenshaltung. Es ist Stalin weit besser als Hitler gelungen, Kanonen statt Butter zu erzeugen. Die gesteigerte Kohlenförderung und Stahlerzeugung kommt in erster Linie der Kriegsindustrie zugute. Für die Verbrauchsgüter verblieb ein unzureichender Rest. Die Last dieser Kriegswirtschaft liegt am schwersten auf den Schultern der Millionenheere von Zwangsarbeitern, aber auch die Masse der „auf freiem Fuße" lebenden Sowjetbürger mußte eine bedeutende Senkung ihrer Lebenshaltung hinnehmen. Die Ziele, die der letzte Fünfjahresplan für die Verbrauchsgüter gesteckt hatte, gestatteten keine Aufbesserung für den Sowjetmenschen. Im Gegenteil, selbst wenn diese Ziele erreicht sein sollten, was immerhin zweifelhaft ist, mußte der Lebensstandard gesenkt werden. So wird die Fleischerzeugung für 1950 auf 1,3 Millionen Tonnen angegeben. Sie übertrifft um weniges die Erzeugung von 1938 (1,14 Millionen Tonnen). Da aber die Bevölkerung in diesem Zeitraum um 35 Millionen gewachsen ist, folgt daraus, daß die Fleischration pro Kopf von 6,8 Kilogramm 1938 auf 6,4 Kilogramm 1950 gesunken ist. Was die Baumwollgewebe angeht, hat die Forschungsabteilung der europäischen Wirtschaftskommission festgestellt, daß in den UdSSR der Verbrauch des einzelnen von 3,3 kg im Jahre 1938 auf 2,2 kg im Jahre 1948 zurückgegangen ist. Das besagt eine Kürzung um 34 %.

Große Klagen hört man in der ganzen Sowjetunion über Minderwertigkeit der Erzeugnisse, über Vergeudung von Material und Maschinen infolge des orts- und sachunkundigen Bürokratismus, der die einzelnen Unternehmen fernlenkt. So wurden

zum Beispiel zu Dnjepropetrowsk ganz moderne Papierfabriken eingerichtet. Nachdem die teuren Maschinen aufgestellt waren, stellte sich heraus, daß sie sich nur für die Verarbeitung von Baumstämmen eigneten, und von diesen konnte die Umgebung nur für kurze Zeit den nötigen Vorrat liefern. Die schweren Maschinen mußten wieder entfernt und durch leichtere ersetzt werden, für die der Rohstoff auch von fernher beschafft werden konnte. Die abgebauten Maschinen liegen nun schlecht verpackt in einem halboffenen Schuppen und warten, bis die entlegene Zentralverwaltung für sie eine neue Verwendung findet. Auch über Mangel an Facharbeitern wird geklagt. Indes scheint es, daß sowohl die Berichte über Rohstoff- und Maschinenvergeudung als auch solche über ungeeignete Arbeiter nicht verallgemeinert werden dürfen. Viele Berichte vor dem zweiten Weltkrieg haben ähnliches behauptet, und mancher deutsche Soldat hatte dann in Rußland selbst Gelegenheit, sich zu überzeugen, wie vieles davon übertrieben war. (Vgl. Osservatore Romano vom 23. Mai 1951, Nr. 118, S. 3.)

Die Vollversammlung des französischen Episkopats. Die Kirche Frankreichs kennt keine Einrichtung, die der Fuldaer Bischofskonferenz bei uns genau entspräche. Das Gremium, in dem die Anliegen der französischen Katholiken regelmäßig besprochen werden, ist die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe. Darum mußte es Aufsehen erregen, als am 3. und 4. April des Jahres der gesamte Episkopat des Landes zusammentrat. Das war seit 1906 und 1811 nicht mehr geschehen. 106 Bischöfe tagten unter dem Vorsitz von Kardinal Liénart in Paris. Was die französische Öffentlichkeit dabei vor allem beeindruckte, ist das veränderte geistige Klima, wenn man diese drei Versammlungen vergleicht.

Im Jahre 1811 hatte Kaiser Napoleon die Bischöfe zusammengerufen, um den Widerstand des von ihm gefangen gehaltenen Pius VII. zu brechen. Die Versammlung mußte sich ein kaiserliches Polizeibüro gefallen lassen. Sie spielte keine glorreiche Rolle, und mit Recht vermerkte die französische Presse, diese peinliche Erinnerung helfe, manche Vorgänge im Nazideutschland und im heutigen Osteuropa milder zu beurteilen. — Die Versammlung von 1906 stand im Zeichen der Trennung von Kirche und Staat (am 9. Dezember 1905 war die Loi de Séparation erlassen worden). Die Kirche protestierte, nahm die Armut auf sich und ging in die „Résistance". Der Ausdruck fiel schon damals.

Im Jahre 1951 eine ganz andere geistige Atmosphäre: Keine drängende kirchenpolitische Not, kein Hineinspielen politischer Probleme, sondern die Behandlung seelsorglicher Aufgaben. Die Trennung von 1905 hat die Kirche in kein Ghetto einzusperren vermocht. Die Verhandlungen der Bischöfe waren geöffnet zur ganzen Weite der Anliegen des französischen Volkes. Wohl ist die Kirche äußerlich an Macht und Anhängerschaft seit damals zurückgegangen, so stellt „Le Monde" fest. Aber sie sei auch frei geworden von Abhängigkeit und geläutert. Sie habe an Kühnheit und geistiger Bedeutung gewonnen und übe selbst auf ihre Gegner Anziehungskraft aus.

Über Inhalt und Ergebnis der Beratungen sind nicht viele Einzelheiten an die Öffentlichkeit gedrungen. Drei Themengruppen haben die Versammlung vor allem beschäftigt: Erstens Fragen der Organisation, der überdiözesanen Vereinheitlichung, der Katholischen Aktion und bischöflicher Kommissionen. Zweitens: Seelsorge- und Missionsaufgaben in der Gegenwart; das Mitgestalten an den Kulturaufgaben der Neuzeit. Drittens: Die Schulfrage. Die französischen Oberhirten haben eine ruhige und doch feste Erklärung abgegeben, die sich auf die Erziehungs-Enzyklika Pius' XI. und auf die Verkündigung der Menschenrechte 1948 beruft. Sie halten es für eine Fabel, daß die katholische Schule die Jugend in zwei Lager spalte und wenden sich gegen totalitäre Gleichmacherei. (Vgl. Études, Mai 1951.)

Umschau

Parteigebundener Atheismus

Während kommunistische Werberedner in aller Welt die grundsätzliche Gottlosigkeit ihrer Auftraggeber je nach Bedürfnis zu verschleiern suchen, machen die Bolschewisten selbst innerhalb der Sowjetunion kein Hehl daraus, daß sie erbitterte Feinde jeder Religion sind. Der Artikel „Atheismus" in dem soeben in Moskau erschienenen 3. Band der „Großen Sowjetischen Enzyklopädie"[1] gibt darüber authentischen Aufschluß. Wir bringen im folgenden einen teils wörtlichen, teils freien, aber sinngetreuen Auszug aus diesem 13 Spalten füllenden Aufsatz.

Zu Anfang wird Gottlosigkeit als Ergebnis sowohl des Klassenkampfes als auch der wissenschaftlichen Forschung hingestellt. Atheismus war schon immer die Waffe der fortschrittlichen Klassen gegen die Reaktion, die sich stets hinter der Religion verschanzt. Während man aber bei früheren Umwälzungen nur bis zu einer Reformation der jeweiligen Glaubenslehren kam, ging der dialektische Materialismus von Marx und Lenin erstmals zu einer radikalen und kämpfenden Gottlosigkeit über. Die nun folgende Darlegung der Geschichte des Atheismus beginnt mit den Anfängen der griechischen Philosophie und führt eine Menge von Namen auf, unter denen auch Leonardo da Vinci, Kopernikus und Galilei nicht fehlen. Sie endet mit einem Lob der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, die Lenin so sehr schätzte, während Feuerbach als Erfinder einer „Religion der Liebe" abgelehnt wird.

Der vormarxistische Atheismus hatte nach unserem Text zwar bewiesen, daß die Materie ewig und absolut ist, hatte die Finalität und die Übernatur geleugnet, Dogmen und Riten verspottet, konnte aber trotzdem die Religion nicht endgültig vernichten, weil der damalige Materialismus noch nicht dialektisch war. Erst die Selbstbewegung der Materie machte Gott, den „ersten Beweger", wirklich überflüssig. Vor allem aber wußte man vor Marx noch nicht, daß der ideologische Überbau, zu dem auch die Religion gehört, völlig von der materiellen Basis bestimmt wird. Man glaubte die Religion allein durch Volksaufklärung zerstören zu können — ein Vorhaben, das Lenin „bourgeois" nennt. Die Französische Revolution konnte mit ihrem „Kult der Vernunft" gar keinen Erfolg haben. Als das Bürgertum dann an die Macht gekommen war, änderte es sofort seine Haltung der Religion gegenüber. Es schloß einen Bund mit der Kirche und bekämpfte die Naturwissenschaft, um die Arbeiter desto besser aussaugen zu können.

Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte des Atheismus in Rußland wird festgestellt, daß erst „die genialen Arbeiten von Marx, Engels, Lenin und Stalin eine warhaft wissenschaftliche Theorie der kämpfenden Gottlosigkeit brachten. Sie eröffneten eine neue Ära im Kampf gegen den religiösen Glauben", stützten sich auf das „Felsenfundament des dialektischen und historischen Materialismus, . . . ließen für klerikale Dummheiten nicht den kleinsten Schlupfwinkel . . . Der proletarische Atheismus hat als materialistische Weltanschauung in der UdSSR gesiegt und

[1] Dieses auf 50 Quartbände berechnete Monumentalwerk erscheint auf Anweisung des Ministerrats der UdSSR und zwar in einer Auflage von 300000 Exemplaren. Es soll laut Vorwort „mit erschöpfender Vollständigkeit die Überlegenheit der sozialistischen Kultur über die Kultur der kapitalistischen Welt dartun" und „auf der Grundlage der marx-leninschen Theorie eine parteiliche Kritik der modernen reaktionären bourgeoisen Strömungen in den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und Technik geben". Interessant ist, daß die erste Auflage dieses Werkes, die sogar auf 65 Bände veranschlagt war, schon nach Erscheinen des ersten Drittels zurückgezogen wurde, weil sich die „Parteilinie" inzwischen gewandelt, und die in den ersten Bänden vertretenen Theorien mitsamt ihren Verfassern bereits liquidiert waren. Ein Zeichen für die Dauerhaftigkeit sowjetischer „Wissenschaft".

außerdem Millionen Arbeiter in aller Welt ergriffen." Marx und Engels wandten der religiösen Frage größte Aufmerksamkeit zu, betrachteten den Gottesglauben als eine verkehrte, phantastische Widerspiegelung der Wirklichkeit. „Die Religion", schrieb Marx, „ist der Seufzer der unterdrückten Kreatur, die Seele der herzlosen Welt, der Geist gefühlloser Widerwärtigkeit. Sie ist Opium für das Volk." „Unwiderleglich" bewies dann Lenin, daß die „Hilflosigkeit der ausgebeuteten Klassen im Kampf mit den Ausbeutern genau so unvermeidlich den Glauben an ein besseres Jenseits hervorruft, wie die Hilflosigkeit des Wilden im Kampf mit der Natur den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. erzeugt ... Die Furcht vor der blinden Macht des Kapitals ... das den Proletarier und kleinen Besitzer ‚plötzlich', ‚unvorhergesehen', ‚zufällig' vernichten kann — das ist die Wurzel der heutigen Religion." Kriege fördern nach Lenin die Religiösität der Massen. Jede Religion ist ihrem Wesen nach ausbeuterisch und schädigt das Volk, weil sie die Unterdrückung und Ungleichheit segnet und befestigt. Religion fordert Geduld und verspricht dafür einen Lohn im Himmel. Das ist glatter Betrug und lenkt die Kräfte der Menschen ab von einer revolutionären Verbesserung des einzig wirklichen Erdenlebens. Die Hauptfunktion der Religion, die Versöhnung der Unterdrücker mit den Unterdrückten, verhindert die Revolution oder stört sie jedenfalls. Darum ist der Kampf gegen Gott und die Kirche ein Teil des Klassenkampfes. Besonders muß man solche Bewegungen verfolgen, die den Sozialismus oder die Wissenschaft mit der Religion verbinden und versöhnen wollen. Der Betrug dieser „Diplom-Lakaien der Klerisei" ist die gefährlichste Form der religiösen Ideologie, vor allem in neuester Zeit. Den religiösen Sozialisten und den gläubigen Wissenschaftlern und Philosophen, die ihrem Obskurantismus ein gelehrtes Mäntelchen umhängen und die alten Dogmen durch „wissenschaftliche Ergebnisse" stützen wollen, dieser „religiösen Agentur des Imperialismus" wird schärfster Kampf angesagt.

Nun folgen zahlreiche Stellen aus den Werken von Lenin und Stalin als „unübertroffene Musterbeispiele marxistischer Parteilichkeit". Die Partei kann nicht zulassen, daß ihre Mitglieder die Religion als Privatsache betrachten, sondern fordert von jedem einen aktiven Atheismus. Lenin verlangte die Trennung von Kirche und Staat hauptsächlich aus dem Grunde, um die religiösen Vorurteile besser zerstreuen zu können. „Wir haben unsere Partei u. a. gerade zu diesem Zweck gegründet." Stalin meint: Im Programm der Partei gibt es einen Punkt über die Freiheit des Religionsbekenntnisses. Danach hat jeder das Recht (im Original gesperrt), sich zu irgendeiner Religion zu bekennen. Strafmaßnahmen und Verfolgungen sind nicht zweckmäßig. Trotzdem wird die Partei gegen jede Religion kämpfen, weil diese ihrem Programm geradewegs zuwiderläuft. Der heutige Arbeiter, schrieb Lenin, wirft die religiösen Vorurteile mit Verachtung von sich und überläßt den Himmel den Pfaffen und den bürgerlichen Heuchlern, um sich statt dessen ein besseres Leben auf dieser Welt zu erkämpfen.

Der Atheismus wächst angeblich nur im Zusammenhang mit dem Klassenkampf. „In allen Ländern, besonders in den Volksdemokratien, gibt es Freidenkerverbände, die viele hunderttausend Mitglieder zählen. Klerikale und Dunkelmänner aller Art kämpfen erbittert auf seiten der Imperialisten gegen das demokratische Friedenslager. Auf jede Weise bemühen sie sich, der Reaktion zu dienen und die Arbeiter vom revolutionären Kampf abzuhalten. Das Bollwerk der schwärzesten Reaktion ist der Vatikan. Eine päpstliche Bulle schloß alle, die mit dem Kommunismus sympathisieren, aus der Kirche aus, alle, die für die Freiheit und Autorität des Volkes kämpfen. Die katholischen Agenten in den Volksdemokratien organisieren Verschwörungen und Spionage zugunsten des anglo-amerikanischen Im-

perialismus.“ In diesem Stil geht es weiter.

Natürlich wird das Anwachsen der Gottlosigkeit in den kapitalistischen Ländern freudig begrüßt; trotzdem wird festgestellt, daß eine endgültige Ausrottung der Religion nur unter dem Marxismus-Leninismus möglich ist. In der Sowjetunion hat man es hierin am weitesten gebracht, weil hier die ökonomischen Wurzeln der Religion (Ausbeutung durch Privatunternehmer, Arbeitslosigkeit, Verarmung der Massen) schon beseitigt sind. Planwirtschaft und sozialistischer Aufbau stärken in den Arbeitern das Vertrauen zu ihrer eigenen Kraft. Industrie und Kolchose lieferten die materiellen Voraussetzungen zu schneller Überwindung des religiösen Aberglaubens. Technik, Wissenschaft und Kultur haben die primitiven religiösen Vorstellungen zerstört, Bruchstücke aus der Vergangenheit werden vom kämpfenden Atheismus bald ganz beseitigt sein. Die Gewissensfreiheit, wie sie in Art. 124 der Verfassung formuliert ist (Trennung von Kirche und Staat; Freiheit nicht der religiösen, sondern bloß der antireligiösen Propaganda), leistet dabei die beste Hilfe.

„Die UdSSR ist das Land der atheistischen Weltanschauung.“ Man hat nicht nur mit der Religion gebrochen, sondern eine neue, höhere Kultur an ihre Stelle gesetzt: den Kommunismus. Aber „trotz der gewaltigen Erfolge des Atheismus gibt es in der UdSSR viele Menschen, die sich noch nicht endgültig von religiösen Vorurteilen und religiösem Aberglauben freigemacht haben. Die Religion ist zäh und langlebig. Sie besteht als Überbleibsel der Vergangenheit weiter.“ Sie hindert die Arbeiter daran, sich wirkliche Kenntnisse zu erwerben, hindert ihre Erziehung im Geiste der marxleninschen Weltanschauung. Die kapitalistische Einkreisung sucht die Reste der Religion in der Sowjetunion zu stärken, um sie für ihre imperialistischen, räuberischen Ziele zu gebrauchen. „Der Kampf um den vollen Sieg des Atheismus ist darum die aktuelle Aufgabe aller Organisationen der Partei und des öffentlichen Lebens.“ Stalin versichert noch einmal: „Die Partei kann hinsichtlich der Religion nicht neutral sein; denn sie steht auf seiten der Wissenschaft . . . die religiösen Vorurteile verstoßen aber gegen die Wissenschaft; denn jede Religion ist der Wissenschaft entgegengesetzt.“ — Bis hierher der russische Text.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen — die „Wissenschaftlichkeit“ der Ausführungen richtet sich von selbst — greifen wir nur den Hauptpunkt heraus. Sehr folgerichtig betrachtet der Marxismus-Leninismus die Gottlosigkeit als einen höchst wichtigen Teil des Klassenkampfes. Der Umsturz muß nach ihm mit allen Mitteln angestrebt und ohne irgendwelche moralische Bedenken durchgeführt werden. Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Menschenwürde — all das steht der Revolution nur im Wege. Die Religion verteidigt aber diese Werte. Also muß sie und vor allem Gott, ihr Fundament — als größtes Hindernis beseitigt werden. An die Stelle Gottes tritt die Materie als das Absolute (Materialismus); nicht Einheit und Liebe ist die letzte Bestimmung des Seins, sondern Widerspruch, Kampf und Haß (Dialektik). Diejenigen Eigenschaften, die Gott als der Erstursache des Seins zukommen (Unendlichkeit, Ewigkeit, Selbstbewegung usw.), werden in Widerspruch zu aller Vernunft und Erfahrung der Materie beigelegt. Das letzte Ziel einer solchen Metaphysik ist es, einen sittlichen Gesetzgeber, der sich im Gewissen der Menschen kundtut, auszuschalten und dadurch freie Bahn zu schaffen für alles, was zur Durchführung der Weltrevolution dienlich scheint. Gottlosigkeit ist eines der höchsten und dringendsten Anliegen jener, die als Führer des Proletariats alte Weltherrschaftsträume verwirklichen wollen.

Heinrich Falk S.J.

Probleme christlicher Filmkritik

Der gewöhnliche Kinobesucher braucht, wenn er daheim gefragt wird, nur zu sagen, daß es ihm gefallen, daß er es

leidlich gefunden oder daß er sich schwarz geärgert habe. Der berufliche Filmkritiker hat es schwerer. Man verlangt von ihm, daß er ein wenig mehr als nur einen Satz von sich gibt, daß er seine Meinung schriftlich niederlegt und sie wenn möglich sogar begründet.

Wahrscheinlich ahnt der Leser, der etwa in dem „Film-Dienst" blättert, nichts von den Qualen, die es den armen Rezensenten gekostet hat, den kurzen Abschnitt zu verfassen, in dem er etwas Vernünftiges, Verläßliches und Maßgebliches über einen Film sagen soll. Vielleicht rümpft der Leser sogar die Nase und meint, in der Tagespresse sei über denselben Film viel „spritziger" geschrieben worden, und überhaupt sei die amtliche kirchliche Filmberatung zu eng und vor allem zu moralisch eingestellt.

Eine solche Bemängelung hat nicht immer unrecht. Es muß zugegeben werden, daß nicht alle Rezensionen gerade blendend geschrieben sind. Der Entfaltung von kritischer Eleganz steht ohnehin die Enge des gewährten Raumes hindernd im Wege. Auch gibt es wohl wenige katholische Filmjournalisten, die sich der Gefahr nicht bewußt wären, die daraus entsteht, wenn der moralische oder apologetische Gesichtspunkt zu einseitig betont wird. Aber wie es besser machen?

Um sich über ihre Sorgen und Nöte auszusprechen, trafen Ende Mai fast hundert katholische Filmkritiker aus mehr als zwanzig Nationen in Luzern zu einer Arbeitstagung zusammen. Von einem kurzen Kongreß kann nicht erwartet werden, daß er in einer so schwierigen und umfänglichen Frage endgültige Lösungen zustandebringt. So ist das Ergebnis nicht ein fertiges System der katholischen Filmkritik gewesen, aber der Austausch der Meinungen ergab eine gute Übersicht über die zu bewältigenden Probleme.

Sehr glücklich stellte der Hauptreferent der Tagung, J. L. Tallenay (Paris), die Aussprache gleich zu Beginn unter die wichtige Unterscheidung von „information" und „formation". Der Filmrezensent muß zunächst seinen Leser darüber unterrichten, welchen Stoff, welchen Inhalt, welche Herkunft, welche Absicht, welchen Stil und welches Verhältnis der Film zu anderen Filmen hat. Denn die Leser haben ein Recht, all dies zu erfahren. Zugleich darf er aber nicht zu viel darüber berichten, einmal, um nichts vorwegzunehmen, was der Besucher des Filmes besser selbst feststellt, zum andern, um nicht mehr von dem knapp bemessenen Raum zu verbrauchen, als dafür zur Verfügung steht. Denn die andere Aufgabe darf auf keinen Fall zu kurz kommen: dem Leser zu helfen, sich ein richtiges Urteil zu bilden.

Dafür muß der Kritiker sich zuerst selbst klar geworden sein, was er von dem Film hält. Vielleicht hätte man bei der Erörterung in Luzern die sehr simple Unterscheidung allen übrigen vorausschicken sollen, die der Titel der Tagung macht: „Der christliche Filmkritiker und sein Publikum". Es sind zwei verschiedene Vorgänge: der Filmkritiker findet für sich ein Urteil über einen Film, — und der Kritiker fragt sich, wie er die Resultate seiner Prüfung am besten der Öffentlichkeit mitteilt.

Um den Film als Kunstwerk zu würdigen, muß der Kritiker ein geschultes Organ für die ästhetischen Qualitäten der Filmkunst besitzen. Obwohl es selbstverständlich auch hier objektive Maßstäbe gibt, werden wegen der Fülle der zu beachtenden Rücksichten oft Meinungsverschiedenheiten über den künstlerischen Wert eines Filmes herrschen. In den Tageszeitungen werden die Filme gewöhnlich fast ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt besprochen, und gerade weil der Geschmack eine so breite Skala von Möglichkeiten der Betrachtung bietet, finden gescheite Köpfe hier ein günstiges Feld, Witz und Esprit glänzen zu lassen. Der christliche Filmkritiker darf bei der formalen Rücksicht nicht stehenbleiben. Er muß die Mühe auf sich nehmen, der die „spritzigen" Schreiber wohlweislich aus dem Wege gehen, und sich mit der geistigen Aussage des Films (falls sie vorhanden ist) auseinandersetzen; und was das Un-

dankbarste ist, am Ende muß er, ob er sich damit unbeliebt macht oder nicht, eine klare Stellung beziehen.

Die Aussage eines Films ist manchmal leicht, manchmal schwer zu erfassen. In dem Film „Morgen ist es zu spät" zum Beispiel weiß am Schluß jeder, was hier über die sexuelle Aufklärung der Jugend gesagt werden soll, nämlich etwa: es kommt nichts Gutes heraus, wenn die Erwachsenen die Kinder kindisch behandeln. Der Kritiker braucht also nur noch zu untersuchen, wie diese Aussage im Laufe des Films ihre Überzeugungskraft behält oder verliert, und er kann mit einer kleinen Warnung vor den etwas überhitzten dramatischen Effekten des Endes ohne weiteres sein Ja sprechen.

Es ist wahrscheinlich gut, daß es nicht immer so einfach ist, hinter den Sinn eines Filmes zu kommen. Doch was durch die Verschlüsselung an Kunst gewonnen wird, bedeutet für den armen Rezensenten ein Mehr an Kopfzerbrechen. So spürte man etwa bei dem Film „Epilog" die ganze Zeit recht deutlich, daß da unbedingt etwas gesagt werden sollte, aber es war entweder so tiefsinnig oder so verworren, daß nicht herauszubekommen war, was. Oder bei dem Film „Orphée": man meinte, man wisse, was gemeint war, und sicher wußte man es tatsächlich, aber es war so viel gleichzeitig gemeint, daß man es nicht in den Griff bekam.

Viele Filme wollen überhaupt nichts aussagen, aber sie tun es wider Willen doch. Ihre Absicht ist nur zu unterhalten, aber da auch Scherz und Zeitvertreib in Beziehungen zum wirklichen Leben des Menschen stehen, kann es vorkommen, daß plötzlich und wie aus Versehen über eine ernste menschliche Frage etwas Richtiges oder Falsches ausgesprochen wird. Der christliche Filmkritiker muß ein Ohr haben, das zu hören, und dann muß er sich entscheiden, ob er zustimmt oder nicht.

Ein Film ist noch nicht deswegen abzulehnen, weil ein einzelner Satz etwa das Fortleben nach dem Tode anzweifelt oder weil eine einzelne Szene gegen die guten Sitten verstößt. Der Film „Die Sünderin" ist nicht deswegen abzulehnen, weil die Titelheldin darin für einige Augenblicke unbekleidet zu sehen ist, sondern weil eine ursprünglich religiös gefaßte Idee in ihrer Durchführung gänzlich verunglückte und zu einer religiös unechten und untragbaren Lösung geführt wurde. Der Geist und der Sinn des Ganzen ist ins Auge zu fassen, wenn das Urteil gefällt wird. Freilich können sich Teilabschnitte durch die Herausforderung, die sie enthalten, dem Gesamten des Films gegenüber so selbständig machen, daß ein im übrigen lobenswertes Werk sich ihretwegen die Anerkennung verscherzt. So muß der gewissenhafte christliche Filmkritiker manchem lustigen und auch sonst erfreulichen Streifen seine ungeteilte Zustimmung versagen, weil ihm zum Beispiel die Ehe auch im Spaß nicht aufhört, heilig zu sein.

Wenn der Kritiker für sich Klarheit über den Film gewonnen hat, dann erhebt sich die Frage, wie dem Publikum der Urteilsspruch nun unterbreitet werden soll. Konkret heißt das für den Rezensenten: Wo ist der Punkt in dem oft doch reichlich verzweigten Gebilde eines Films, an dem ich ansetzen kann? An welcher Stelle wird das Ganze getroffen und hält doch zusammen, wenn ich meinen kritischen Nagel einschlage? Noch konkreter heißt die Frage oft: Wie lautet mein erster Satz? Das ist die schriftstellerische Seite des Problems. Vorher (oder nachher) aber ist gewöhnlich ein Problem zu lösen, das eine noch unerbittlichere Festlegung fordert: der Film muß seine „Note" bekommen.

Das System der moralischen Klassifikation der Filme, von der nordamerikanischen Legion of Decency zuerst entwickelt und nun von den amtlichen Filmstellen vieler Bischofskonferenzen übernommen, wird oft wegen seiner Starrheit kritisiert. Jeder, der einmal damit befaßt gewesen ist, weiß, eine wie leidige und unliebsame Angelegenheit es sein kann, einem lebendigen Film mit einer toten Zahl zu Leibe zu rücken. Aber es wird sich in der Praxis kaum anders machen lassen. Letztlich müssen

wir einem Pfarrer oder einer Mutter klipp und klar sagen können, ob der Film, der an ihrem Ort gezeigt wird, einwandfrei ist oder nicht.

Ohne Zweifel wird eine Art von gewaltsamer Abkürzung geübt, wenn man Empfehlung oder Verbot durch eine kahle Chiffre ausdrückt, und es ist nicht verwunderlich, daß gerade über diesen Punkt in Luzern am heftigsten debattiert wurde. Ist es nicht ein bedenkliches Zeichen, wenn es eine Reihe von Fällen aufzuzählen gibt, in denen ein von der gesamten übrigen Kritik als künstlerisches Meisterwerk gepriesener Film in der katholischen Liste unter Nummer 3 („abzuraten") oder Nummer 4 („abzulehnen") rangierte?

Das Stichwort, nach dem man sich in dieser Schwierigkeit wohl am besten orientiert, gab der bekannte Pfarrer Heß, Filmbeauftragter der evangelischen Kirche Deutschlands, an: es ist die seelsorgerliche Rücksicht, die für uns vor allen anderen kommen muß.

Mit der Note der offiziellen kirchlichen Filmbewertung ist kein Urteil über den künstlerischen Wert eines Filmes abgegeben. Es wird lediglich festgestellt, wie weit ein Film nach seelsorgerlichem Ermessen dem Seelenheil der Gläubigen für zuträglich gehalten werden kann. Dies öffentlich und ohne Scheu kundzutun, legt die Verantwortung dem Hirtenamt als nicht zu vernachlässigende Pflicht auf.

Das schließt freilich nicht aus, daß tatsächlich in dem einen oder andern der bedauerten Fälle ein Fehlurteil gefällt worden ist. Es mag bisweilen unterlaufen, daß aus Ängstlichkeit oder Übereifer die Prädikate zu streng gewählt werden.

Vielleicht wäre die Ansicht, die ein Rechtsanwalt aus Dublin während der Diskussion vortrug, hinsichtlich der Strenge oder Milde der Bewertung für die offizielle wie für die inoffizielle katholische Filmkritik mit Nutzen zu erwägen: In den rein moralischen Belangen könnten wir die Welt durch eine Filmbenotung doch nicht verbessern, dagegen sei nicht die geringste Nachsicht am Platz, wenn es sich um die christliche Weltanschauung handle: hier liege die eigentliche Gefahr beim heutigen Film.

Zugunsten dieser Meinung kann hinzugefügt werden, daß sich ja bis zu einem gewissen Grad tatsächlich „das Moralische von selbst versteht", jedenfalls viel mehr als das Theologische, vor allem das eigentlich Geoffenbarte. Daß der Mensch nicht rauben, morden und ehebrechen darf, das sieht am Ende doch jeder ein, wenn er es nicht schon immer gewußt hat. Aber die Irrtümer bezüglich der natürlichen wie besonders der übernatürlichen Beziehungen zu Gott werden nicht so leicht durch die Erfahrungen des Lebens korrigiert. Deswegen ist hier die Verantwortung größer als dort.

Das kann selbstverständlich nicht heißen, daß die Wachsamkeit der kirchlichen Beobachtungsstellen nachlassen soll, sich um die moralischen Verheerungen, die ein Film anrichten kann, zu sorgen. Aber man darf das Verantwortungsgefühl nicht übertreiben und man muß das Mögliche im Auge behalten. Wenn eine zu ängstlich behütende Vorsorge in der Filmbewertung beim Publikum nur Verachtung, Gelächter oder gar den Trotz zur Folge hat, daß es sich einen als unsittlich gebrandmarkten Film erst recht ansehen geht, dann ist es vielleicht besser, da nachzugeben, wo Nachgiebigkeit noch möglich ist, und die Verteidigung auf die Positionen zu beschränken, die unter keinen Umständen aufgegeben werden dürfen. Eingedenk des Grundsatzes, daß der christliche Kritiker nicht so sehr der abstrakten „Moral" als den Seelen zu dienen hat, müssen wir Sorge tragen, daß wir nicht wegen einer vorzeitigen Versteifung auf das Wünschenswerte die Möglichkeit einbüßen, bei der Auseinandersetzung über das Unabdingbare gehört zu werden.

Für die Jugend ist die Grenze, an der spätestens Halt gerufen werden muß, natürlich enger zu ziehen. Aber die Erwachsenen wollen heute, ob sie es in Wirklichkeit sind oder nicht, für „mün-

dig" angesehen werden. In seiner Zusammenfassung am Schluß der Tagung legte Abbé Bernard (Luxemburg), der Präsident des OCIC (Office Catholique International du Cinéma), nachdrücklichen Wert auf diesen Punkt. „Der christliche Kritiker muß seine Leser als Erwachsene betrachten und das Risiko, das eine solche Haltung einschließt, auf sich nehmen und bedenken."

Mit diesem Respekt vor der geistigen Selbständigkeit des Gläubigen ist es unvereinbar, wenn man ihm einfach die nackte Ziffer, die den Grad der Zulässigkeit des Films angibt, an den Kopf schleudert. Wenn man dem Leser zu eigener Einsicht verhelfen will, muß man der Zensur eine Begründung beifügen. Dies wird immer kurz geschehen müssen, soll die Filmkritik nicht ins Unübersehbare anschwellen. In den Kirchenblättern geschieht es oft sehr kurz, manchmal so kurz, daß von Begründung nicht mehr viel die Rede ist. Aber was dort vielleicht nicht anders zu machen ist, wird im „Film-Dienst" auf befriedigendere Weise geleistet. Da dieses Blättchen sehr billig ist, könnten alle, die für den Filmbesuch anderer Verantwortung tragen, von diesem praktischen Hilfsmittel, das die kirchliche Filmstelle zur Hand gibt, leicht Gebrauch machen.

Der katholische Journalist, der an einer Zeitung oder einer Zeitschrift über Filme schreibt, erfreut sich meist einer größeren Bewegungsfreiheit, was den Raum betrifft, und kann deshalb nicht nur zeigen, daß er etwas von der künstlerischen Seite des Films versteht, sondern hat auch die Gelegenheit, sich in eine ausführliche Erörterung über die Aussage eines Filmes einzulassen. Diese Gelegenheit nach Kräften auszunutzen, wurde jeder in dem oben zitierten Resumé Abbé Bernards eingeladen. In dieser Hinsicht werde von der anderen Seite heute so viel versäumt, daß die christlichen Kritiker alles daransetzen müßten, um es nachzuholen.

Wir dürfen hier die Probleme nicht ganz übergehen, die der christliche Kritiker mit jedem seiner andersgläubigen Kollegen teilt. Wie ist der subjektive Eindruck von einem Film mit den objektiven Normen in Einklang zu bringen? Frage der geistigen Selbstzucht. — Wieviel persönliches Bekenntnis soll eine Rezension enthalten, um sie lebendig zu machen, und wieviel sachlicher Bericht muß dem die Waage halten? Frage der schriftstellerischen Haushaltung. — Welche Autorität darf der Kritiker sich zumessen und wie weit muß seine Bescheidenheit gehen, sich nicht für klüger zu halten als jeden, der mit ihm das Kino besucht? Frage des öffentlichen Taktes. — Für dies und manches andere wurden gute Ratschläge erteilt, und wer sie alle befolgt, kann es wohl mit einiger Sicherheit zu einem Musterkritiker bringen.

Die ästhetischen Fragen einer „Filmdramaturgie" wurden, da sie nicht eigentlich zum Thema gehörten, nur gelegentlich angeschnitten. Sie sind zu verwickelt, um sie im Rahmen dieses Berichtes auch nur aufzählend zur Sprache zu bringen.

Eine ungemein praktische Frage ergab sich gegen Schluß der Aussprache: Ist der christliche Kritiker frei? Viele der Anwesenden beteuerten, es sei ihnen auch in der nichtkirchlichen Tagespresse ohne Einschränkung erlaubt zu sagen, was sie denken. Andere hatten die Erfahrung gemacht, daß ein von wirtschaftlichen Mächten ausgeübter Druck die Meinungsäußerung in Filmfragen einenge. Diese Fälle aufzudecken und die Unabhängigkeit der christlichen Filmkritik sicherzustellen, wäre eine ebenso notwendige wie vielleicht interessante Aufgabe für solche, die sich stark genug dazu fühlen.

Werner Barzel S.J.

„Konzentrationsklöster" in Böhmen-Mähren

Ende 1949 errichtete die kommunistische Regierung der Tschechoslowakei das „Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten", dessen Ziel die Gleichschaltung der Kirche mit dem Staat ist. Eine Hauptstütze der Kirche sind die Orden. Gegen

sie richtete sich deshalb in erster Linie der Angriff der Staatsmacht. Ende März 1950 fand der bekannte Prozeß gegen zehn Ordensobere und andere prominente Persönlichkeiten aus verschiedenen Orden statt. Das ließ schon ahnen, daß ein Schlag gegen die Orden selbst geplant war, und dieser ließ in der Tat nicht lange auf sich warten.

In der Nacht vom 13. zum 14. und 27. zum 28. April wurden alle Häuser der Männerorden von der Polizei umstellt und zwangsweise geräumt. Die Insassen verschleppte man in wenige „Konzentrationsklöster". In Böhmen und Mähren waren es folgende: Zeliv, Bohosudov, Broumov, Kraliky, Heijnice und Osek. In Zeliv wurden die Obern und solche Ordensleute, die sich besonders hervorgetan hatten, interniert. Die Deportation geschah gewöhnlich auf brutale Weise. Die Ordensleute mußten in aller Eile die notwendigsten Sachen zusammenraffen und wurden dann unter polizeilicher Bewachung weggeschleppt. Als Begründung gab man an, sie seien alle mit schuld an den Verbrechen der im März abgeurteilten Obern. Ähnliche Maßnahmen wurden auch in der Slowakei ergriffen.

Die „Konzentrationsklöster" werden nicht von Ordensobern geleitet, sondern von einem durch das „Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten" ernannten Rat — natürlich alles Kommunisten. Ihm unterstehen etwa 15 Polizeibeamte, die die Ordensleute Tag und Nacht auf Schritt und Tritt bewachen und jeden Kontakt mit der Bevölkerung verhindern. Die Unterbringung ist, da eine große Zahl von Personen in nur wenigen Häusern zusammengepfercht wurde, denkbar schlecht, die Kost dagegen verhältnismäßig gut. Auch können die Gefangenen Pakete von ihren Angehörigen oder Bekannten empfangen. Die internierten Ordensleute müssen täglich acht Stunden schwere Arbeit leisten, vielfach auch an Festtagen. Die einen schickt man in die Fabrik, andere müssen auf dem Feld arbeiten oder im Wald Bäume fällen, manche sind im Haus selbst beschäftigt. Gemeinsame religiöse Übungen werden durchweg nicht verhindert. Die Feier der heiligen Messe ist möglich, wenn auch nicht jeder Priester täglich zelebrieren kann. Manche Kommunitäten halten trotz der großen Ermüdung von der Arbeit das Chorgebet. Diese „Konzentrationsklöster" sind ein Gemisch von Ordenshaus und K.Z. Da jede apostolische Arbeit unmöglich gemacht wird, klingt es wie blutiger Hohn, wenn Minister Fierlinger erklärte, jetzt endlich könnten die Ordensleute sich ihrem eigentlichen Beruf hingeben.

Das Schlimmste ist nicht die harte materielle Lage, sondern die seelische Qual, das ständige Bewachtsein, die Freiheitsberaubung, der Mangel an geistiger Nahrung und, neben der Ungewißheit über die Zukunft, vor allem der Zwang, unaufhörlich die kommunistische Propaganda über sich ergehen zu lassen. Für die systematische Bearbeitung ist ein eigener „Kulturreferent" angestellt, der die Aufgabe hat, die Ordensleute für die Zusammenarbeit mit der Regierung zu gewinnen. Der Kulturreferent hält den Internierten regelmäßig Unterrichtsstunden über die kommunistische Lehre und liest ihnen kommunistische Zeitungen und Zeitschriften vor. Nicht selten wollte man die Gefangenen zwingen, selbst die Zeitungen vor der versammelten Kommunität vorzulesen. Das stieß auf heftigen Widerstand, und man erreichte, daß ein solches Ansinnen zurückgezogen wurde. Freilich wurden diejenigen, die am nachdrücklichsten Einspruch erhoben hatten, in das strengere Konzentrationskloster von Zeliv überführt.

Vor Beginn des Schuljahrs im Sommer 1950, suchte man mit falschen Versprechen die jungen Ordenskleriker zu bewegen, ihre Studien am staatlichen Priesterseminar in Prag fortzusetzen. Einige wenige ließen sich täuschen, die überwiegende Mehrheit zog es jedoch vor, ohne Möglichkeit des Studiums weiter in Gefangenschaft zu bleiben oder harten Militärdienst zu leisten, als sich der Gefahr der Exkommunikation auszusetzen.

Die Ordenspriester bearbeitet man ständig, Pfarreien im Dienste des „Staats-

amtes für kirchliche Angelegenheiten" zu übernehmen. Die weitaus meisten zogen diesen Lockungen die Gefangenschaft vor.

Um die Ordensleute leichter gefügig zu machen, hatte man, wie gesagt, die Obern und andere hervorragende Persönlichkeiten von vornherein in einem besonderen Konzentrationskloster interniert. Im August 1950 wurden viele andere, die sich durch ihren Widerstand hervorgetan hatten, dorthin verschleppt. In manchen Klöstern versammelten sich bei ihrem Abtransport alle Insassen am Eingang, erneuerten gemeinsam das Versprechen der Treue gegenüber dem Orden, den Bischöfen und dem Papst und sangen das „Christus vincit ..." Zwei Wochen später brachte man die jüngsten Kleriker (bis zu 20 Jahren) in ein besonderes Konzentrationskloster, Hajek bei Prag. Dort bearbeitete man sie mit raffinierten Mitteln, um sie ihrem Beruf abspenstig zu machen, was freilich nur in sehr wenigen Fällen gelang. Wieder zwei Wochen später wurden sämtliche Laienbrüder nach Heijnice verschleppt, um sie dem Einfluß der Priester zu entziehen. Anfang September wurden zwei Konzentrationsklöster aufgelöst. Es bleiben jetzt noch vier: In Zeliv sind nach wie vor die Obern und andere besonders „gefährliche Leute", in Heijnice die Laienbrüder, in Kraliky und Osek die Priester. Einige junge Kleriker befinden sich noch in Hajek. Die alten, arbeitsunfähigen Ordensleute sind seit November in dem früheren Kapuzinerkloster Opocno untergebracht, die Jüngeren größtenteils zum Militärdienst eingezogen. Viele Ordensleute schmachten im Gefängnis.

Was die Zukunft bringen wird, ist ungewiß. Die Regierung scheint die in Zeliv Internierten dauernd dort festhalten zu wollen. Den Ordensleuten in den andern Konzentrationsklöstern versprach man Befreiung, aber bisher ist nichts geschehen. Man will sie mit allen Mitteln bewegen, in den Dienst der kommunistischen Regierung zu treten.

Wilhelm de Vries S.J.

Religiöse Schriften

Das religiöse Schrifttum, das in den Jahren des Kirchenkampfes und Krieges fast ganz darniederlag, beginnt wieder kräftig aufzublühen. Es kommen auch langsam wertvolle Bücher auf den Markt, die in der Zwischenzeit in der Schweiz und in Österreich erschienen sind. Und es ist erfreulich, daß das religiöse Buch zu den Sparten gehört, die mit am meisten gefragt sind. Die Menschen suchen Nahrung für ihr inneres Leben und spüren wohl instinktiv, wie in einer entchristlichten Umwelt ihr Glaube bedroht ist, wenn sie ihm nicht durch geistige Kost neue Nahrung zuführen.

Dem schleichenden Gift der Entchristlichung im modernen Denken geht das Buch von *Michael Pfliegler* „Die religiöse Situation" nach (220 S., Graz, Anton Pustet, geb. DM 4.25). Es zeigt geschichtsphilosophisch die Entwicklung zur Katastrophe; aber auch, wie in ihrer Ausweglosigkeit ein neuer Ansatz zum Glauben gegeben ist.

„Die Hoffnung" ist das Thema einer Schrift von *G. Desbuquois* (201 S., Basel, Thomas Morus, Auslieferung: Herder, Frankfurt/M.). Es sind Meditationen aus dem Geist der heiligen Theresia von Lisieux, in denen der Verfasser Gott zur Seele sprechen läßt, ein Verfahren, das man bei einem mittelalterlichen Autor leichter erträgt als bei einem modernen. Jedem Kapitel sind Schrifttexte vorangestellt und jedes schließt mit Worten der heiligen Theresia, deren Fundstellen man gern angegeben sähe.

Ein zentrales Anliegen christlicher Frömmigkeit behandelt *Adolf Hechelmann* mit erfreulicher Klarheit und Sachlichkeit, so daß das Büchlein auch den männlichen Leser ansprechen wird: „Leben im Heiligen Geist". In enger Fühlung mit der Heiligen Schrift wird hier in allgemein verständlicher Weise das Geheimnis des Hl. Geistes, seine Rolle in der Kirche und sein Leben im Erlösten dargestellt (102 S., Hamburg, Josef Toth).

Die katholische Marienkunde, herausgegeben von *Paul Sträter S.J.*, liegt mit dem 3. Band jetzt abgeschlossen vor: „Maria im Christenleben" (390 S., Paderborn, Schöningh, geb. DM 14.70). Auch an diesem Band hat wieder eine Reihe von bekannten Fachleuten mitgearbeitet: P. Raitz von Frentz: Die „Vollkommene Andacht" des heiligen Grignion de Montfort; P. Ferdinand Kastner: Die Marienverehrung Schönstatts; Carl Feckes: Die Weihe an Maria; P. Dominikus Thalhammer: Maria und der Priester. Andere Beiträge behandeln die Marienverehrung im Volk, in den Kongregationen, in den Missionen. Den reichhaltigen Band schließt ein Aufsatz des Herausgebers über die „Sinndeutung der Marienverehrung".

Eine „Studie über die Auswirkungen der Seligpreisungen im Gemeinschaftsleben" nennt sich das Buch von *Gerald Vann O.P.* „Das göttliche Erbarmen", das aus dem Englischen übertragen ist (253 S., Bonn, Borromäus-Verein, geb. DM 6.50). Auf tiefsinnige, wenn auch etwas komplizierte Weise werden hier die Seligpreisungen mit den Gaben des Heiligen Geistes und den einzelnen Sakramenten verbunden. Die theologischen Gedanken lehnen sich an den heiligen Thomas an.

Eine knappe und konzentrierte Erklärung der Sakramente bietet der bekannte Franziskanertheologe *Thaddäus Soiron O.F.M.*, „Der sakramentale Mensch". Vom Sinn und Aufbau der Sakramente (100 S., Freiburg, Herder, Pappbd. DM 2.80). Die Schrift eignet sich besonders für theologisch geschulte Leser. Volkstümlicher und lockerer ist das Beichtbüchlein von *Richard Gräf*, „Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit" (119 S., Regensburg, Pustet, kart. DM 4.80), das im wesentlichen Anregungen für die Auswertung der Beicht im Christenleben gibt.

Praktische Anleitung zum wesenhaften Beten zusammen mit einer ganzen Lehre vom Gebet enthält das stark gefragte Buch von *Franz Moschner* „Christliches Gebetsleben", das bereits in 2. Auflage vorliegt (338 S., Freiburg, Herder). Es betont vor allem das innere Beten, die Betrachtung und die Kontemplation. „Theologische Gebete" nennt *Romano Guardini* eine Sammlung auserlesener Texte, die ein schmales Büchlein füllen (53 S., Frankfurt/M., Josef Knecht, kart. DM 3.50). Sie wollen zeigen, wie nicht nur das Herz, sondern auch der Geist beten soll.

Zu den vielen Deutungen des Vaterunsers tritt eine neue aus franziskanischem Geist: *Leo Veuthey*, „Das Vaterunser — Gebetswort und Gebetsgeist" (60 S., Düsseldorf, Patmos-Verlag, geb. DM 3.80). Nach dem Titel des französischen Originals will es ein Vaterunser für innerliche Menschen sein und ihnen den Reichtum unserer inneren Erhebung aufschließen. — In einem dünnen Bändchen legt der Herder-Verlag, Freiburg, eine Auswahl aus den Schriften des feinsinnigen Bischofs *Fénelon* vor: „Biblische Betrachtungen" (68 S., Pappbd. DM 2.50), die auf die Tage eines Monats verteilt sind. Das Büchlein wird manchem auf Gängen und Reisen ein lieber Begleiter sein.

Die lebendige Teilnahme am Meßopfer ist ein Hauptanliegen der liturgischen Erneuerung. Noch längst nicht sind die Erkenntnisse der führenden Werke, etwa der von Parsch und Jungmann, in die Breite des Kirchenvolkes gedrungen. Darum sind alle Versuche zu begrüßen, die Messe dem Verständnis der Menschen von heute nahe zu bringen. *Alois Beck* tut es auf eine konkrete und schlichte Weise, die sein Buch auch für Volkskreise geeignet erscheinen läßt: „Meßerklärung. Nach dem Rundschreiben Papst Pius XII. ‚Mediator Dei'" (131 S. Im Selbstverlag des Verfassers. Auslieferung: Mödling bei Wien, Missionsbuchhandlung St. Gabriel, geb. DM 3.50).

„Messe als Mitte" von *Josef Eger* (139 S., Stuttgart, Schwabenverlag, geb. DM 4.50) geht unter Verzicht auf Einzelerklärung mehr auf das Grundsätzliche. Eine aufrüttelnde Schrift, wie auch die kleine, weckende, für weitere Verbreitung geeignete von *Abbé Dutil* „Deine Messe — dein Leben" (45 S., Landshut, Die Schmiede), die in Frankreich eine Auflagehöhe von 390 000 erreicht hat. Das Problem der Meßhäufigkeit wurde bisher fast ausschließlich von der Liturgik aus angegangen. *Karl Rahner S.J.* widmet ihm nun eine gründliche dogmatische Studie, die aber von ganz praktischen Fragestellungen ausgeht und sie immer im Auge behält: „Die vielen Messen und das eine Opfer". Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit (117 S., Freiburg, Herder, brosch.

DM 3.50). — Eine wertvolle Hilfe für den oft mit Arbeit überladenen Seelsorger, aus seinem Priesterleben ein gelebtes Meßopfer zu machen, bietet *Martin Manuwald S.J.*, „Meßopfer und Priesterleben" (114 S., Mainz, Matthias Grünewald), knappe und wesentliche Gedanken, die wie von selbst in die Meditation hinüberführen. Anregungen zur Pflege priesterlichen Geistes nennt *Franz Joseph Peters* die Lesungen, die, aus Priestervorträgen hervorgegangen, nun unter dem Titel „Einkehr" zu besinnlicher Erwägung vorgelegt werden (314 S., Bonn, Buchgemeinde, geb. DM 7.80).

Einer der geistigen Väter des abendländischen Mönchtums, *Johannes Cassianus,* verdient in diesem Zusammenhang neue Aufmerksamkeit. „Weisheit der Wüste" ist die ansprechende Auswahl aus seinen Werken betitelt, die Alfons Kemmer O.S.B. besorgte (199 S., Einsiedeln/Köln, Benziger, Band VII der Sammlung „Licht vom Licht", geb. sfr. 9.20). Im gleichen Verlag ist eine buchtechnisch sehr gepflegte, geradezu bibliophile Ausgabe der Benediktinerregel erschienen: „Die Regel des heiligen Benedikt". Übersetzt und kurz erklärt von *Eugen Pfiffner O.S.B.,* mit ausführlichen Registern und einem Literaturverzeichnis (181 S., geb. sfr. 8.80).

Josef Hosse übertrug aus dem Italienischen das Buch von *Leo Veuthey* „Einswerden mit Christus" (153 S., Düsseldorf, Patmos-Verlag, geb. DM 6.80). Es will eine franziskanische Geisteslehre sein und gibt einen systematischen Aufriß des gesamten geistlichen Lebens unter besonderer Heranziehung großer Franziskusjünger.

Einen kurzen Blick in „Die Weisheit der Großen Theresia" vermittelt ein hübsches Bändchen von *Nora von Wydenbruck* (125 S., Olten/Schweiz, Walter, geb. DM 6.60). 60 Seiten biographischer Abriß, im übrigen eine Auswahl aus der „Seelenburg"; eine Kostprobe, die den Wunsch wecken will, die unvergleichliche Heilige näher kennenzulernen.

Als ein Vorläufer des heiligen Franz von Sales gilt der gütige und gemütstiefe Benediktinerabt *Ludwig von Blois,* genannt Blosius (gest. 1566). Robert Löhrer O.S.B. hat in der obengenannten Sammlung „Licht vom Licht" seinen „Grundriß des geistlichen Lebens" herausgegeben. Damit wird uns ein Klassiker katholischer Frömmigkeit wieder zugänglich gemacht (167 S., Einsiedeln/Köln, Benziger).

Zu den wesentlichen Werken über das geistliche Leben gehört „Die geistliche Lehre" von *Louis Lallemant S.J.* (374 S., Luzern, Räber). *Robert Rast* hat sie mustergültig übersetzt und neu geordnet. *Hans Urs von Balthasar* sagt in einer Vorbemerkung Wichtiges vor allem als Korrektur zu Bremonds Lallemant-Deutung.

Peter Dörfler macht es sich zur Aufgabe, den vielen, die durch den Film „Monsieur Vincent" auf den heiligen Vinzenz von Paul aufmerksam geworden sind, ein zuverlässiges Lebensbild zu zeichnen. In seinem „Vinzenz von Paul" tut er es mit männlich kräftiger Hand (140 S., München, Kösel, geb. DM 5.80). Von Dörflers herber, gemütstiefer Holzschnitt-Technik hebt sich die gewandte Darstellung von *Hans Kühner* ab, die neben einer biographischen Einführung von 117 Seiten den Heiligen selbst in einer Auswahl aus seinen Briefen, Vorträgen und Gesprächen zu Worte kommen läßt: „Vinzenz von Paul" (270 S., Einsiedeln/Köln, Benziger, geb. DM 14.80). Es ist der 10. Band der von Hans Urs von Balthasar herausgegebenen Sammlung „Menschen der Kirche", die sich auf einem hohen Niveau hält. Hier sei auch auf die Schrift *von Balthasars* „Der Laie und der Ordensstand" hingewiesen (135 S., Freiburg, Herder, Pappbd. DM 4.50). Von Balthasar will die religiösen Kräfte des Ordensstandes für die katholische Aktion einsetzen und sieht in den von der Kirche neu anerkannten „Weltlichen Instituten" die Möglichkeit, den gebildeten Laien, ohne daß er seinen Beruf verläßt und Theologe wird, ordensähnlich zu erfassen. Die päpstlichen Dokumente über die „Weltlichen Institute" sind im Anhang beigefügt.

Der bekannte Bildband „Das wahre Gesicht der Heiligen" von *Wilhelm Schamoni* hat in 3. Auflage den Kreis seiner Freunde erweitern können. Die Einleitung enthält eine ausführliche Darstellung des Heiligsprechungsprozesses. Die neue Auflage ist vor allem um eine Auswahl von Schriftproben der Heiligen bereichert (315 S., München, Kösel, geb. DM 19.80).

Franz Hillig S.J.

Besprechungen

Zur Zeitgeschichte

Die ungeklärten Fälle. Von Jürgen Thorwald. (241 S.) Stuttgart, Steingrüben-Verlag. Kart. mit 12 Fotos DM 7.50.

Spannende Berichte über das Ende von Udet, Dietl, Prien, Mölders, Todt, Lasch und Wlassow. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sich um ihren oft geheimnisvollen Tod das zähe Gerücht bildete, sie seien von den Machthabern des Dritten Reiches liquidiert worden. Thorwald sucht nachzuweisen, daß dieser Verdacht nur bei Dr. Todt berechtigt ist. Er bleibt bei dieser Feststellung nicht stehen. Er fragt, wie sich solche Gerüchte überhaupt bilden und zäh halten konnten. Ein tiefes Mißtrauen gegen die führenden Männer begann sich im Herzen des Volkes festzusetzen und klammerte sich an jedes Zeichen. Zugleich ahnte es die wachsende Spannung zwischen den skrupellosen und den anständigen Männern.

Das Buch bringt zum Bewußtsein, in wie verwickelter Lage sich die anständigen Deutschen während des Krieges oft befanden. Es enthüllt in furchtbarer Anschaulichkeit den Wahnsinn einer verstiegenen und verantwortungslosen Führung, läßt aber auch erkennen, wie tragisch sich dabei die politische Ahnungslosigkeit eben dieser Anständigen auswirkte.

Viele Leser werden wegen der spannenden Reportage nach dem Buch mit dem kriminalistischen Titel greifen. Hoffentlich sind sie für die Lektion empfänglich, die es in seiner ernsten Dramatik erteilt.

F. Hillig S.J.

Regierung Dönitz. Von Walter Lüdde-Neurath. (168 S.) Göttingen 1950, „Musterschmidt" Wissenschaftlicher Verlag. Brosch. DM 4.60.

Bei dem unentrinnbaren Zwang, mit dem eigenen Schicksal fertig zu werden, hatten die wenigsten Deutschen in den Tagen des Zusammenbruchs Zeit und Bedürfnis, sich mit den Entscheidungen des Kabinetts Dönitz, der letzten deutschen Reichsregierung, zu befassen. Lüdde-Neurath, der, ab Herbst 1944 persönlicher Adjutant von Dönitz, in dieser Stellung auch verblieb, als sein Chef über Nacht zum Erben des deutschen Chaos bestellt worden war, hat die Geschichte des Kabinetts Dönitz und damit die Geschichte der Kapitulation anhand eigener Aufzeichnungen und amtlicher Schriftstücke erstmals zusammenhängend dargestellt. Es geht dem Verfasser einzig darum, die Ereignisse zwischen Hitlers Tod und der Aufhebung der letzten Reichsregierung durch Gefangennahme von seiten der Alliierten so wiederzugeben, wie sie tatsächlich gewesen sind, weshalb er auch bewußt darauf verzichtet, geschichtliche Wertungen vorzunehmen oder die Rechtlichkeit des alliierten Vorgehens kritisch zu prüfen. Da mit der Zerschlagung der letzten gesamtdeutschen Regierung der erste Schritt zu einer möglichen Spaltung Deutschlands getan worden war, reichen die damals getroffenen Entscheidungen tief in unsere Gegenwart hinein und geben dem Buch eine ungesuchte Zeitnähe. Wer den Bericht mit vergleichendem Seitenblick auf unsere heutige Wirklichkeit liest, kommt an der bitteren Einsicht nicht vorbei, daß die Nachkriegsentwicklung für den Westen sehr viel günstiger verlaufen wäre, wenn sich die Alliierten zu einer weniger „kompromißlosen" Zielsetzung verstanden hätten, als sie in der Forderung nach bedingungsloser Übergabe festgelegt und durchgesetzt worden war.

L. Volk S.J.

Am Räderwerk der Zeit. Erinnerungen aus der katholischen und sozialen Bewegung und Politik. Von Joseph Joos. (181 S.) Augsburg 1950, Winfried-Werk. Brosch. DM 3.50, geb. DM 4.30.

Der besonders um die Arbeiterwohlfahrt hochverdiente Sozialpolitiker bietet ein anschauliches Bild von dem sozialpolitischen Ringen der deutschen Katholiken in den Jahren von 1903 bis zur Gegenwart. Vieles, was unsere hastende, stürmische Zeit schon längst vergessen hat, wird wieder lebendig: die Anfänge der sozialen Betätigung, die Gründung der Arbeitervereine und der Arbeiterpresse, der Volksverein für das katholische Deutschland, die christlichen Gewerkschaften und der Gewerkschaftsstreit, die katholische Arbeiter-Internationale, die ersten katholischen Versuche zu einer deutsch-französischen Verständigung usw. Eingehend schildert der Verfasser auch die Zustände in der Weimarer Republik und schließlich den schweren Abwehrkampf der katholischen Arbeiterführer gegen den Nationalsozialismus. Er selbst wurde 1940 verhaftet und kam ins KZ Dachau. Mit Pietät gedenkt er der vielen edlen Männer, deren Mitarbeiter und Leidensgefährte er war. Irrungen und Versäumnisse der Katholiken werden nicht verschwiegen, aber alle bitteren Erfahrungen haben seinen Glaubensmut nicht gebrochen und lassen ihn auch für die Zukunft an dem Ziel festhalten: in einem Christentum der Tat für die Versöhnung der Klassen und der Völker zu wirken. Diesem Ziel wollen auch seine Erinnerungen dienen.

M. Pribilla S.J.

Die deutsche Opposition gegen Hitler. Eine Würdigung von Hans Rothfels. Zweite Auflage. (249 S.) Krefeld 1951, Scherpe-Verlag. Geb. DM 8.50.

Die Schrift geht auf eine öffentliche Vorlesung zurück, die der Verfasser — seit 1939

Emigrant — am 21. Juli 1947 an der Universität Chicago gehalten und dann 1948 in englischer Sprache zu einem Buch erweitert hat. Die öffentliche Meinung der damaligen Zeit war zumal in Amerika noch erfüllt von der Kollektivschuld des deutschen Volkes und verweigerte vielfach überhaupt den Glauben an das Bestehen einer Widerstandsbewegung im Dritten Reich. Im Unterschied von vielen seiner jüdischen Leidensgenossen, die Anklagematerial gegen Deutschland zusammentrugen, bot der Verfasser die Kritik und den Fleiß des geschulten Historikers auf, um unter Zurückdrängung der Kriegspsychose und der durch sie bedingten Vorurteile ein Bild der vielgestaltigen und vielschichtigen Opposition unter dem Naziterror zu zeichnen. Es standen ihm dazu nicht nur die Berichte aus der Heimat zur Verfügung, sondern auch viele ausländische Quellen, die für die Deutschen unzugänglich waren. Er setzt die Greuel, die von den Nazis begangen worden sind, als bekannt voraus und vertuscht sie in keiner Weise. Aber er gibt auf diesem dunklen Grunde eine Ehrenrettung der vielen Männer und Frauen, die sich dem Terror und dem Ungeist der Nazis in aktiver oder schweigender Opposition entgegenstellten. Mit aller Klarheit spricht er aus, daß das erste Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft das deutsche Volk war. Bei der Schilderung der einzelnen Gruppen und Richtungen der deutschen Opposition kommt es ihm besonders darauf an, das geistige Band aufzuzeigen, das sie vereinte. Es war das Bewußtsein der Verantwortung für die Untaten, die den deutschen Namen befleckten, und der Aufstand des Menschlichen gegen das Untermenschliche, das im Schutz der Geheimhaltung und unter dem Druck des Terrors die Oberhand gewonnen hatte. Immer wieder hebt der Verfasser hervor, wie stark die religiösen und insbesondere die christlichen Motive in der deutschen Opposition wirksam waren. Mit aller Schärfe betont er, daß die deutsche Widerstandsbewegung allein auf ihre eigenen Kraftquellen angewiesen war und vom Ausland keinerlei Unterstützung fand. Eingehend weist er auch nach, daß in dem Gedankengut der deutschen Opposition fruchtbare Ansätze für die Neugestaltung der nationalen und internationalen Verhältnisse in Gerechtigkeit und Frieden enthalten sind.

So ist in einer Zeit der Verwirrung und Verhetzung ein sachliches und mannhaftes Buch entstanden, das die auf dem deutschen Volke lastenden tiefen Schatten nicht leugnet, aber auch denen, die mutig und aufrecht widerstanden, gerecht wird, mag ihnen auch der äußere Erfolg versagt gewesen sein.

Der Verfasser besorgte selbst die deutsche Ausgabe, die in allem Wesentlichen mit der amerikanischen übereinstimmt.

M. Pribilla S.J.

Erinnerungen. Von Ernst v. Weizsäcker. (391 S.) München 1950, Paul List. Gebunden DM 11.80.

Die Erinnerungen des ehemaligen Staatssekretärs im Auswärtigen Amt und letzten deutschen Botschafters am Vatikan spiegeln die politische Geschichte der letzten Jahrzehnte wider, erlebt und gesehen von einem Mann mit ausgezeichneter Beobachtungsgabe und sachlichem, kühlem Urteil. Seiner schlichten Darstellung verleihen einen besonderen Reiz die unbedingte Aufrichtigkeit und die bescheidene Verhaltenheit, die aus jeder Zeile seines Berichtes ohne Bitterkeit sprechen. Das Buch ist weder eine Selbstrechtfertigung noch eine Anklage gegen andere. Aus konservativen, protestantischen Kreisen Württembergs stammend, gelangte der Verfasser von der Kaiserlichen Marine in den diplomatischen Dienst, der ihn über Basel, Kopenhagen, Genf und Oslo schließlich als Staatssekretär an der Seite Ribbentrops ins Auswärtige Amt führte. In normalen Zeiten wäre er wohl ein zünftiger, erfolgreicher Diplomat geworden. Was sein durchgeistigtes, verantwortungsbewußtes, den Frieden ersehnendes Leben verdüstern sollte, ist die Verquickung mit dem Ungeist des Nazitums. Alles, was er darüber zu erzählen weiß, bestätigt und ergänzt das bekannte Bild einer Welt voll Unverstand und Barbarei, gegen die er als Bremser anfänglich hoffend, später verzweifelnd mit den unzulänglichen Mitteln des diplomatischen Kleinkrieges ankämpfte. Je länger er aber in seiner amtlichen Stellung verblieb, desto klarer ergab sich einerseits die Aussichtslosigkeit seiner Bemühungen (S. 348), anderseits seine Verstrickung in das Netz einer verderbten Gesellschaft, in die er seiner ganzen Gesinnung nach nicht hineinpaßte.

Daher durchzieht das Buch wie ein Schatten eine schwierige Zweifelsfrage, die sich unwillkürlich auch dem Leser aufdrängt; sie begleitete den Verfasser seit 1933 „in Permanenz" (S. 368). Es ist die Frage, die in der damaligen Zeit unzählige ehrenhafte Beamte, die dem Nationalsozialismus innerlich widerstrebten, dauernd bedrückt hat. Trotz immer wiederkehrender Bedenken und nach Beratung mit einsichtigen Freunden hatte sich der Verfasser nach bestem Wissen und Gewissen entschlossen, auf seinem schweren Posten auszuharren, um unter vielfachen Tarnungen und Anpassungen von innen her den Kriegsabsichten Hitlers entgegenzuwirken und die Übel wenigstens zu verringern oder hinauszuzögern. Er hält diesen Entschluß rückblickend auch heute noch für richtig. Wer die verrotteten Zustände im Dritten Reich berücksichtigt, wird ihm deshalb keinen Vorwurf machen, im Gegenteil seine Beweggründe achten. Nur durch eine Tragödie der Irrungen konnte dieser rechtlich denkende Mann des Friedens unter die Kriegsverbrecher geraten und in Nürnberg

zu sieben Jahren Gefängnis verurteilt werden. Gleichwohl muß gesagt werden, daß vielleicht ein anderer in derselben Lage mit derselben Gewissenhaftigkeit seinen Abschied genommen hätte, um in schwankender Zeit klare Fronten zu schaffen und in keiner Weise mit einem verbrecherischen System etwas zu tun zu haben.[1] Bei der Undurchsichtigkeit der menschlichen Dinge (zumal in einer völlig verstörten Zeit) kann niemand mit Sicherheit entscheiden, wer von beiden objektiv richtig oder richtiger gehandelt hätte. Als Lehre für die Zukunft ist von grundlegender Bedeutung die Bemerkung S. 96, daß die Jahre 1919—1933 für den Politiker und eine echte Fachkritik wichtiger und aufschlußreicher seien als die Ära Hitler, die „doch kaum noch etwas anderes war als ein schauerlicher Totentanz um den Weltfrieden". So bestätigt denn auch dieses wertvolle Buch, wie notwendig es ist, den Anfängen der Übel zu widerstehen, und daß man dem Volk oder doch seinen führenden Schichten die Augen öffnen muß, damit sie die Anfänge der Übel rechtzeitig erkennen.

M. Pribilla S.J.

6 Jahre danach. Vom Chaos zum Staat. Herausgegeben vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung. (128 S.) Wiesbaden 1951, Limes-Verlag. Brosch. DM 2.70.

Gegenüber den vielen Klagen und Kritiken, die unser öffentliches Leben erfüllen und immer auf das hinweisen, was noch zu tun übrigbleibt, ist es das gute Recht der Bundesregierung, wenn sie in dem vorliegenden Rechenschaftsbericht weiteren Kreisen des Volkes in der nüchternen Sprache der Zahlen vor Augen führt, wo wir 1945 standen und was inzwischen durch angestrengteste Arbeit auf allen Gebieten der Verwaltung und Wirtschaft, der Technik und Wissenschaft geschafft worden ist. Von der unfaßbaren Vernichtung des deutschen Volksvermögens und dem entsetzlichen Elend der Heimatvertriebenen führte ein beschwerlicher Weg wirklich aus dem Chaos zu einem einigermaßen geordneten Staat, der — anfangs völlig rechtlos — heute vollberechtigtes Mitglied im Europarat ist. Nicht mit Unrecht kann man daher von einem Wunder des deutschen Wiederaufstiegs sprechen, den 1945 niemand für möglich gehalten hätte. Viele Umstände haben zu diesem Wiederaufstieg geholfen, nicht nur der eiserne Fleiß des deutschen Volkes, sondern auch die Veränderung der weltpolitischen Lage und besonders die Hilfe Amerikas (Marshallplan). Und was auch die Opposition sagen mag, auch die Bemühungen der Bundesregierung haben dazu mitgewirkt. Alles das wird mit Dokumenten und Statistiken genau belegt, wobei auch die schweren Mißgriffe der Alliierten in den ersten Nachkriegsjahren — Folgen der nachwirkenden Kriegspsychose — nicht verschwiegen werden. Der Bericht zeigt deutlich, was in dieser harten Zeit dem deutschen Volk not tut und förderlich ist: geduldige, einträchtige Arbeit, nicht negative Kritik und aufwühlende Agitation.

M. Pribilla S.J.

Die Wendepunkte des Krieges. Von Herbert A. Quint. (260 S.) Stuttgart 1950, Steingrüben-Verlag. Geb. DM 7.80.

In sechs Kapiteln hat Quint strategisch entscheidende Wendepunkte des zweiten Weltkriegs festgehalten (Unternehmen „Seelöwe" — Die Schlacht vor Moskau — Rommel bei El Alamein — Funkmeßtechnik entscheidet den Luftkrieg — Invasion im Süden — Die Hintergründe von „Overlord"). Er ist durch diese Herausstellung wichtiger Kriegsabschnitte all denen entgegengekommen, die sich nicht selbst durch die schon heute wieder bändereiche Kriegsliteratur hindurchlesen können. Es ist dabei weniger seine Absicht, eine lückenlose Chronologie der betreffenden Kampfhandlungen zu geben, als vielmehr an ihnen die Momente herauszuheben, die das Teilergebnis der einzelnen Kriegsschauplätze entscheidend mitbestimmt und so in ihrer Gesamtheit die deutsche Endkatastrophe herbeigeführt haben. (Zu fragen wäre allerdings, ob nicht auch die Schlacht von Stalingrad unter die großen Wendepunkte aufgenommen und in einem eigenen Kapitel dargestellt werden müßte.) Als Ganzes genommen erneuert diese Zusammenschau wichtiger Kriegsentscheidungen wieder ein Gesetz moderner Kriegführung, das schon eine Grunderkenntnis des ersten Weltkriegs hätte sein können, daß nämlich die Tapferkeit des Frontsoldaten und die Kühnheit der Truppenführung nur bedingt und zeitweilig die technische Überlegenheit der Gegenseite aufwiegen können und daß auf die Dauer nur jene Armeen siegreich sein werden, die als stärksten Verbündeten das mächtigere Wirtschaftspotential auf ihrer Seite haben.

L. Volk S.J.

Angewandte Psychologie

Wissenschaftliche Menschenkenntnis. Von Dr. Walter Jacobsen. (52 S.) Hamburg 1948, Verlag Elbe-Rhein, Hans Schlichting. DM 2.40.

Nach besonderer Betonung der Ganzheit der menschlichen Person (für eine sachgemäße Handhabung der Eignungsuntersuchung

[1] So der Generalstabschef L. Beck, der in die Opposition ging und den Widerstand von außen organisierte; vgl. diese Zeitschrift Bd. 145 (Januar 1950) S. 254—260 und M. Pribilla, Deutsche Schicksalsfragen (Frankfurt ²1950) S. 122—124. Tatsächlich hat weder Beck noch Weizsäcker das deutsche Schicksal wenden können.

wichtig) werden die Anwendungsgebiete der Psychologie (Schul- und Elternberatung, Schülerbeurteilung, Gerichts-Hilfe, Fürsorge usf.) behandelt. Auch die Psychotechnik kommt zu ihrem Recht. Mit den Beiträgen „Auslese für Industrie und Wirtschaft" und „Der rechte Platz im Leben" finden die gut orientierenden Ausführungen ihren Abschluß.
H. Thurn S.J.

Menschentypen, Tugenden und Laster. Von Bernhard Nießen. (360 S.) Köln 1951, Verlag Dr. Reinhard.

Der Autor, Schüler Fr. Tillmanns und Th. Münkers, gibt in seiner Veröffentlichung einen guten Überblick über die Typenlehren: Pfahlers, Kretschmers, C. G. Jungs, E. R. Jaenschs, Heymans und Wiersmas, wobei der Typenlehre Pfahlers besondere Bedeutung beigemessen wird. Die Absicht des Verfassers ist, die aufgezeigten Menschentypen in Zusammenhang mit christlichen Haltungen, Forderungen, Gesetzen usf. zu bringen und auf diesem Wege Gesetzmäßigkeiten zu finden, die ein besseres Verständnis der Verschiedenheiten und der verschiedenen Schwierigkeiten der Typen und auch des konkreten Menschen ermöglichen. Als Illustration dient eine Reihe von zum Teil sehr ausführlichen Charakteranalysen. Ein recht nützliches Buch.
H. Thurn S.J.

Die Psychohygiene. Von Federn-Meng, herausgegeben von Maria Pfister-Ammende. (423 S.) Bern 1949, Verlag Hans Huber. DM 28.—.

In diesem umfangreichen Werk, auf das wir bereits hinwiesen (S. 278, 280), werden die Grundlagen und Ziele seelischen Gesundheitsschutzes erörtert. Neben wertvollen monographischen Beiträgen (z. B. über den Wandertrieb, die Harntriebhaftigkeit usf.) finden sich andere aus der Soziologie (z. B. über die seelische Hygiene vor der Ehe, die Überorganisation der Familie) und aus der angewandten Psychohygiene (z. B. Psychohygiene und Berufsberatung). Sehr interessant ist der mehr als 100 Seiten umfassende Überblick über die Entwicklung und den Stand der Psychohygiene in den verschiedenen Ländern, unter denen die Schweiz, was Güte und Reichhaltigkeit der schützenden Einrichtungen angeht, eine Sonderstellung einnimmt.
H. Thurn S.J.

Glücklichere Ehen. Praktische Ehepsychologie. Von Dr. med. P. Plattner. (85 S.) Bern 1950, Verlag Hans Huber. DM 4.80.

Die Anzahl der Veröffentlichungen über die Ehe und ihre Schwierigkeiten ist nicht gering. Im vorliegenden Buch versucht der Autor mittels der bekannten Typenlehre von C. G. Jung die oft ebenso rätselhaft anmutenden Gesetzmäßigkeiten der Gattenwahl wie auch des Auseinander- und Gegeneinanderlebens aufzudecken. Gegenseitiges Verständnis, Einblick in die fremde Wesensart und deren Anerkenntnis, also der Werthaftigkeit, ist sicher oft die Voraussetzung des Sich-Findens und der Bejahung schicksalhafter Verbundenheit.
H. Thurn S.J.

Kindheit und Jugend als Erziehungsaufgabe. Von Anton Wallenstein. (377 S.) Freiburg 1950, Verlag Herder. DM 12.80.

Der Untertitel des Buches „Anregungen und Winke für Eltern, Lehrer, Seelsorger" gibt mit sehr bescheidenen Worten einen Einblick in die Absicht des Autors. Tatsächlich ist sowohl der mehr grundsätzliche Teil wie auch der spezielle („Die besonderen Erziehungsprobleme der heutigen Zeit") so reichhaltig, durch viele Beispiele so praktisch-brauchbar und durch seine gute wissenschaftliche Begründung so zuverlässig, daß das Buch als eine gute pädagogische Anleitung gelten darf — dies im Sinn der Fremd- wie auch der Selbsterziehung. Der Autor weist selbst darauf hin, daß man das Buch älteren Jugendlichen (über 17 Jahre) zur Lektüre in die Hand geben kann. Es mag solchen Jugendlichen ähnlich ergehen wie der Jugend nach dem ersten Weltkrieg, die aus dem Studium der Sprangerschen Jugendpsychologie ausgezeichnete Förderung erfuhr.
H. Thurn S.J.

Elternfehler — Kinderschicksal. Von Dr. Herbert Schiff. (104 S.) Wien 1949, Wilhelm Braumüller, Universitätsverlag. Auslieferung F. A. Brockhaus, Stuttgart. DM 4.20.

Der Autor, der aus der Schule Külpe-Fröbes-Lindworsky hervorging und mit den Erfahrungen der analytischen Psychologie vertraut ist, hat mit vorliegender Broschüre die Absicht, „einen Leitfaden der Erziehungsschwierigkeiten zu schaffen, der diese ihrem Wesen nach erklären und sie untereinander sowie den pathologischen Erscheinungen gegenüber einigermaßen abgrenzen und damit zugleich der Heilung wie der Prophylaxe dienen" soll. Die Fehlerziehungsformen als neurotisierende, distanzlose und Wunsch-Erziehung werden an vielen praktischen Beispielen erläutert. Ein klares und praktisches Werk, das notfalls den Erziehungsberater überflüssig macht, auf jeden Fall aufmerken läßt und zum Durchspielen von Möglichkeiten bei konkreten Schwierigkeiten gute Dienste leisten wird.
H. Thurn S.J.

Geborgenheit und Entwurzelung des jungen Menschen. Von Prof. Dr. Adolf Busemann. (92 S.) Ratingen 1951, Verlag Alois Henn. DM 3.20.

Der bekannte Psychologe weist in einer kurzen Übersicht zunächst die Wurzeln des kindlichen und jugendlichen Seelenlebens nach: Familie, Heim, heimatliche Lebens-

umwelt. Diesen Ausführungen schließen sich Gedanken an, die dem „Aufbau der Seelenkraftordnung" gewidmet sind. Bei der Darlegung der Entwurzelung werden die Störungen, die durch die Entwurzelung verursacht werden, ebenso gründlich wie die Wege zu deren günstiger Beeinflussung behandelt. In einem Anhang „Wege zum Verständnis der Jugend" kommt neben anderem der Aufzählversuch als Mittel zur Aufhellung der Störungsart und damit wohl auch des Einzelschicksals zur Sprache. H. Thurn S.J.

Graphologie

Handschrift und Existenz. Von Alfred Daim. (245 S.) Graz-Salzburg-Wien 1950, Verlag Anton Pustet. DM 10.80.

Wer die Graphologie kennt, weiß, wie sehr deren Maßstäbe aus den Schichten der „Lebendigkeit", insbesondere der seelischen Vitalität, gewachsen sind und wie leicht dem „Ethos" die Qualität des weniger Wertvollen (im Vergleich zum „Eidos") zugeschrieben wird. Des Autors Absicht ist es, das was die Krone des Menschen ist, das sittliche Sollen, auch an die Spitze der menschlichen Werte zu stellen. Ferner die Merkmale für die graphologische Analyse auf den Ausdruck sittlicher Qualitäten zu prüfen und eine breite Auswertung nach der Seite der sittlichen Werte hin zu ermöglichen.

Die Absicht des Autors ist löblich, er erreicht vieles. Jedoch wird man daran festhalten müssen, daß sich das Sittliche mit dem „guten Willen" (wenigstens im christlichen Bereich) deckt. Daher wird nicht nur das Vollbringen, sondern auch sein Ausdruck oft vermißt werden, ohne daß der Mensch sittlich minderwertig wäre. Und umgekehrt oftmals ein Vollbringen vorhanden sein, dem das Wollen oder die Anstrengung fehlte.

H. Thurn S.J.

Die Lebensgestalt der Handschrift. Von Dr. Hans Knobloch. (208 S.) Saarbrücken 1950, West-Ost-Verlag.

Ein prächtig ausgestattetes, durch Hineinnahme aller Schriftbeispiele in den Text angenehm zu lesendes Buch. Die Gruppen von Merkmalen, die das Gerüst der Darstellung bilden, sind die gleichen, die C. Groß aufstellte: Bewegung, Raum, Form. Neu und sehr wertvoll ist die systematisch durchgeführte Sentenz, daß alles „Deuten" der Merkmale nur im Erlebnis möglich ist: die erlebende und darin schon charakterisierende Betrachtung der Schrift ist deren Deutung. Damit wird der Intuition (im Gegensatz zur rein gegenständlichen Erfassung) innerhalb des graphologischen Arbeitens die Stelle eingeräumt, die ihr gebührt: die erste. Der Eindruck, die Anmutung ist alles.

H. Thurn S.J.

Symbolik der Handschrift. Von Max Pulver. (315 S.) 5. durchgesehene und erweiterte Auflage, Zürich 1949, Orell-Füßli-Verlag. Ln. DM 16.50.

Trieb und Verbrechen. Ders. (238 S.) 5. Aufl., Zürich 1948. Ln. DM 14.—.

Intelligenz im Schriftausdruck. Ders. (218 S.) Zürich 1949. Ln. DM 14.—.

Das in drei Teilen gegliederte Werk des großen, international bekannten Graphologen behandelt die Grundlagen der Technik in einem ersten Teil. Die Ausführungen gehen weit über den Rahmen des (im engen Sinn) Graphologischen hinaus! Charakterologisches, Psychologisches, Anthropologisches dient hier der tieferen Orientierung. Viele Gedanken Pulvers sind längst in die Wissenschaft eingegangen, z. B. die über die Symbolik des Schriftfeldes. Behält man sich immer vor Augen, daß die geistreichen Erklärungen der verschiedenen Merkmale Möglichkeiten, nicht aber Notwendigkeiten sind, wird man viel lernen können, ohne sich fehl zu orientieren.

Im zweiten Band wird gleichsam eine Probe aufs Exempel geboten. Die Grundlagen dienen den schwierigen Analysen abartigen Seelenlebens und seiner Hintergründe. Selbst wer nicht immer folgen mag, wird sich im allgemeinen den Herleitungen kriminellen Tuns nicht verschließen können. Sexualtrieb, Ichtrieb, Machttrieb sind nach Auffassung des Autors die hauptsächlichen Mächte der Zerstörung. Die ruhige Beurteilung, der keine Verurteilung folgt, verfehlt ihren Eindruck nicht. Schuld und Schicksal verflechten sich geheimnisvoll.

Der dritte Band behandelt das höchst interessante Thema Intelligenz und Schriftausdruck. Die Intelligenz wird zunächst psychologisch untersucht und dann erst auf ihren Ausdruck erforscht. Pulver unterscheidet: Ordnungsleistungen, Zuwendungsleistungen, Abstraktionsleistungen, Intensitäts- und Konzentrationsleistungen, schließlich Auffassungsleistungen überhaupt. Die Zuordnungen der Merkmale sind oft verblüffend fein empfunden, leuchten ein und schärfen den Blick.

H. Thurn S.J.

Die Seele im Namenszug. Von Theodor Valentiner. (101 S.) Bremen-Horn 1950, Walter-Dorn-Verlag. DM 4.80.

Eine interessante Studie, die sich die Aufhellung bekannter Persönlichkeiten: Goethes, Beethovens, Th. Carlyles und Schillers auf Grund der Unterschrift angelegen sein läßt. Auf Grund zunächst unbedeutend erscheinender, auf diesem Weg gewonnener Charakterzüge werden Entgleisungen, Schwächen, Sonderbarkeiten usf. verständlich gemacht, größere Zusammenhänge erarbeitet, so daß das Bild Tiefe bekommt. Die Kombination ist allerdings oft ungewöhnlich.

H. Thurn S.J.

Die Wiedergeburt des Vaters

Von FRIEDRICH HEER

Immer mehr Menschen gelangen heute zur Überzeugung: die „Krise" der Gegenwart, dieser historischen Stunde, ist umfassender, als man etwa 1945 glauben wollte. Und es fehlt uns vielfach nicht nur an den „Mitteln", sie zu „beheben", sondern bereits an den Werkzeugen, sie zu erkennen. Mit Absicht wählen wir hier technizistische Begriffe: weiter verbreitet und tiefer verwurzelt in der Christenheit, als wir oft glauben möchten, ist der Aberglaube, daß man nur neuer Methoden, Techniken, Praktiken etwa in der Pastoral bedürfe, um der Krise auf den Leib zu rücken. Also: mehr und volksnahere Predigt, mehr Volksmission, Presseapostolat, mehr Schulung von Helfern . . . Kein Zweifel, diese und andere Dinge sind wichtig, sie können sich aber erst entfalten und wirksam erweisen, wenn das Erste gelungen ist: der Einstieg in die Tiefe, das Rühren an das Heile, Unversehrte, Heilige. Das Ergriffenwerden der menschlichen Person, der Existenz, vom Christlichen in jener Tiefe, deren Schichtung wir heute gern mit psychologischen Begriffen wie Unterbewußtsein, „Es", „Ich" in Signaturen zu begreifen versuchen.

Kein Zweifel ist uns heute über jene Tatsache belassen, der es nüchtern ins Auge zu sehen gilt: der Erosionsprozeß, die Abbröckelung, das Schwinden christlich-autochthoner Substanz im mitteleuropäischen Raum (und weit darüber hinaus) geht unaufhaltsam weiter (die Restauration auf politischem und religiösem Gebiet, vielfach versucht, erweist sich oft als Weg zu weiterer Auflösung). Nur unter schwierigsten Bedingungen entwickeln sich Substrate, Zellgewebe eines organischen, neuen religiösen Lebens, das in jene Tiefen rührt, in denen die Unruhe, Angst, Qual der Zeit überwunden wird, weil in ihr der Mensch am Herzen Gottes ruht. Und von ihm getröstet wird und die Kraft des Glaubens, der Freude, der Hoffnung und der Liebe erhält. Eben diese Kräfte tun aber not, soll sich der Christ als Kern der Résistance des Menschen wider alles Außer-, Gegen- und Untermenschliche heute und morgen behaupten können.

Wer viel mit Menschen zu tun hat, merkt es bald: eingestanden oder uneingestanden, bewußt oder unbewußt, fehlt vielen das große Trauen. Das Trauen auf Gott, jenes selbstverständliche, unerschütterliche Vertrauen, dieses Sich-an-Gott-Lassen, Anheimgeben, das das echte Heidentum der Antike schon in etwa vorgebildet hatte in manchen Ausformungen seines Schicksalsglaubens, das Reife und Erfüllung aber erst fand im christlichen Vaterglauben.

Aus dem großen Problemkreis der heutigen Weltkrise wollen wir diesen einen Aspekt herausgreifen und ihn in Andeutungen zu umreißen versuchen. Eine erschöpfende Behandlung muß künftigen religionsgeschichtlichen,

soziologischen, historischen, nicht zuletzt dogmatischen und missiologischen Arbeiten vorbehalten bleiben.

Das Gebetsgut der Kirche fußt auf dem Schatz der Psalmen und der Liturgie. In beiden nimmt Gott als König und Gott als Vater eine überragende Stellung ein. Ein ganz hoher Prozentsatz der Gebete fußt letztlich auf dieser Erlebnisgrundlage: Gott ist König, Gott ist der König und Gott ist der Vater. Offensichtlich handelt es sich hier um weit mehr als um Vorstellungen, Begriffe, Einkleidungen in das historische Gewand einer urtümlichen Zeit; Einkleidungen, wie wir sie etwa häufig finden in der Symbolsprache des Alten Testaments oder des heiligen Paulus. Gott i s t König und Gott i s t Vater — tiefste und umfassendste religiöse Erlebnisse unserer letzten dreitausend Jahre ruhen ebenso wie die äußere Formung unserer Bekenntnisse auf dieser gott-menschlichen Beziehung: Gott-König und Gott-Vater. Und nun gehe man einmal die Straßen unseres zerrütteten Europas landauf, landab, trete in Katen und Baracken, Pfarrstuben, Montagehallen, Sportstadien, Fabriken und Wohnblocks und befrage daselbst: den einsamen Dorfpfarrer, den Pfarrer in der Großstadtdiaspora, den Mann in der Straßenbahn, den Fernlastfahrer, den Arzt und Ingenieur. Stand auf Stand gehe man ab und vergesse dabei nicht, immer wieder auch unsere Christen zu befragen: was ist ihnen Gott-König, was ist ihnen Gott-Vater? Wer einigermaßen zu fragen versteht, das heißt wer Geduld, Demut und Kraft zum Hören besitzt und sich nicht gleich mit Vordergrundantworten zufrieden gibt, mit jener gelernten, anerzogenen Katechismus-Klugheit der bien-pensants, die Bernanos und vor ihm schon ein größerer, der Pfarrer von Ars, in ihrer seinshaften Schwäche entlarvt hat, wer also zu fragen versteht, der wird, so er Gewissen und Umsicht besitzt, erschrecken. Für die überwiegende Mehrheit unserer Mitmenschen und Mitchristen sind Gott-König und Gott-Vater leere Hülsen, zumindest schwache, immer farbloser werdende problematische Begriffe, mit denen sie nichts „anfangen" können.

Gott ist König. Was ist ein König? — 1951.

Gott ist Vater. Was ist ein Vater? — 1951.

Jede ernsthafte Untersuchung dieser Art kommt zur Feststellung: Gott-König und Gott-Vater sind heute keine Wurzelbegriffe mehr, sie greifen nicht in die Tiefen der Seele, wecken und binden nicht positiv deren unterste und oberste Kräfte. Das Verschatten des Gottesbildes, der Gottesvorstellung, ja des Gotterlebnisses in der heutigen europäischen Menschheit hängt eng zusammen mit der soziologischen, historischen, politischen und religiösen Entleerung dieser archetypischen Vorstellungsbilder mensch-göttlicher Beziehung. Diese Entleerung, deren psychologische und religiöse Reichweite unübersehbar ist, erscheint in wesentlichen Bezügen als Ergebnis eines vielhundertjährigen innereuropäischen Kampfes gegen die Könige und Väter. Nietzsches vielberufenes und oft falsch verstandenes Wort „Gott ist tot" ist nur das Schlußwort dieses historischen Kampfes um die Könige und Väter. Wir haben also vom Sterben und vom Tod der Könige und Väter in diesen letzten Jahrhunderten zu sprechen.

Das Europa der neueren Jahrhunderte, jener sogenannten Neuzeit, die vom 12. bis 19. Jahrhundert reicht — ich habe mich um ihre periodische

Festlegung mehrfach bemüht („Gespräch der Feinde", „Aufgang Europas", „Die Tragödie des Heiligen Reiches") ist im Kampf gegen die „Könige" und „Väter" gewachsen. Versuchen wir, diesen Kampf in Stichworten festzuhalten. „König" und „Vater" sind nicht gleichbedeutende, wohl aber geschichtlich tief verwandte Phänomene. Der „König" kommt von „künne", er wird „gekürt" aus einem bestimmten heilskräftigen Geschlecht. Das „non ex sanguinibus" des Johannes-Prologs richtet sich gegen diese mächtigen Geschlechter der alten Welt; die Feudal- und Sippenordnung Europas bis zum 19. Jahrhundert wird von solchen Geschlechtern beherrscht. Auch die deutsche Reichskirche des 9. bis 19. Jahrhunderts ist in ihrem soziologischen und geistigen Gefüge undenkbar ohne sie. Der König ist Herr eines „Hauses". Die Hauswirtschaft umfaßt — wieder bezeugt sich hier ein erstaunlicher Zusammenhang antiker und alteuropäischer Ordnungen, die Otto Brunner in zahlreichen Forschungen herausgestellt hat — nach aristotelisch-antikischer Lehre das Gesamtleben; Ethik also und „Wirtschaft" (des Hauswirts wie auch des „Himmelwirts", wie Gott in mittelhochdeutschen Quellen heißt); dazu Politik, Politik des Staates, der Gemeinschaft, Jurisprudenz und Lebenslehre, alle Ordnungen des inneren und äußeren Lebens. Das Schicksal Zentraleuropas läßt sich „reduzieren" auf den Kampf um den heiligen Kaiser, um das Heilige Reich. Gregors VII. Entsakralisierung des „Christus Domini" Heinrichs IV. wird „bestätigt" im König Marke Gottfrieds von Straßburg, der in seiner Heillosigkeit nichts anderes ist als der Vollzug des historischen Urteilsspruches in der Tiefenschau der Dichtung. Dieser Kampf findet seine Fortsetzung im europäischen Streit um das „Erzhaus", die Casa d'Austria, La Maison d'Autriche im 17. bis 20. Jahrhundert. Die „aufgeklärten" atheistischen Republikaner der Zweiten und Dritten Republik Frankreichs führen mit ihrem erbitterten Kampf gegen Österreich nur folgerichtig jene Bewegung zu Ende, die lange vor Voltaire und der Französischen Revolution begann, aber in diesem Manne und jener Erscheinung gipfelte. Die Entsakralisierung des französischen Heil-Königtums, des Rex christianissimus, des mit dem Himmelsöl in Reims gesalbten Roi Thaumaturge, des Wunden heilenden Königs (noch in der Restaurationsepoche nach 1815 wird vom französischen König der Vollzug dieses Heilsoffiziums verlangt): die geschichtliche Legitimität, das historische Seinsrecht wird den Bourbonen abgesprochen zuerst in einem jahrhundertelangen Kampf gegen den heiligen Karlskaiser, gegen Karl den Großen, den Ahnherrn und Stützpunkt ihrer legitimen Ansprüche. Voltaire gelingt, im Bewußtsein der Zeit, der „Nachweis", daß Karl der Große und mit ihm so viele heilige Könige der heiligen Geblütsordnung Verbrecher, Tyrannen, gott- und heillose Gewaltherrscher waren. Der Königsmord der Revolution, die Verkündigung der Fraternität bildet nur den ersten Abschluß dieser Entwicklung, die sich gleichzeitig gegen den geschichtlichen Sinn und das legitime Recht der Könige und Väter, der patriarchalischen und feudal-sippenmäßigen Ordnung Alteuropas wendet.

Ähnlich und zugleich ganz anders spielt sich die Entwicklung in England ab. Hier wäre zu verweisen auf den Hundertjährigen Krieg, den Kampf der Roten und der Weißen Rose, den Kampf der Pucelle, des Mädchens aus Domremy, für ihren französischen Heilskönig gegen den Heilsanspruch des

englischen Königs. Shakespeares Gesamtwerk behandelt das Sterben der Könige und den Versuch, neue Könige zu erheben. Every inch a king — das ist die eine Seite der Medaille; die andere aber breitet das Gemälde geschändeter, heilsschwach gewordener Könige aus. Im King Lear umfängt dieser größte Dichter des englischen Mittelalters das Gesamtproblem: die Krise des „Königs" und die Krise des „Vaters" wird in einer Person vereinigt: King Lear . . . Auch England schickt einen König aufs Schafott und entwickelt im Denken seines Puritanismus, seines religiösen Nonkonformismus, seines Deismus, Empirismus und Sentimentalismus sehr wirksame ideologische Anti-Dota gegen Königskult und Königsglaube. Zugleich aber, und das ist hoch bedeutsam für die Erkenntnis des Geistes dieses Volkes, trägt es beharrlich neue Bausteine zu einer neuen Festigung und Wiederherstellung seiner Königs- und seiner Väterwelt zusammen. Die Beanspruchung der päpstlichen Gewalt durch die englischen Könige für sich (seit dem 12. Jahrhundert als Tendenz streng verfolgt, Heinrich VIII. ist nur ein Markstein dieser Entwicklung in Verbindung mit einer sehr ernsten religiös-politischen Eifersucht wider den Vater in Rom) will ebenso in diesem Zusammenhang gesehen werden wie die Versuche Newtons, Moores, Clarkes und anderer Naturforscher, Gott-König und Gott-Vater als Gesetzgeber der Weltordnung zu sichern, wie das strenge Festhalten an der mittelalterlichen Königskrönungsliturgie, wie der Kampf um das Prayer-book, um die Psalmenreligiosität; wie letztlich gewisse romantisch-gotische „Renaissancen". England ist bekanntlich bis zum heutigen Tag rechtlich, soziologisch das mittelalterlichste Land Europas geblieben.

Im deutschen Raum verlagerte sich der Kampf gegen die Könige früh auf den Kampf gegen die Väter. Nach Canossa, nach dem Ende des staufischen Sacrum Imperium wird „der Kaiser" sehr schnell in Tiefenschichten des Volksbewußtseins teilweise zu einer mythologischen Gestalt — als „Kinderkönig" und „Dritter Friedrich" spielt er eine merkwürdige Rolle im Innenleben des gemeinen Volkes, von dem etwa noch die Reformatio Sigismundi, die Volkssage und Volksweissagung künden. Anderseits halten sich auch hier zäh und scharf antikaiserliche Tendenzen (ich habe einmal versucht, dies an der Entfaltung der bösartigen Karlslegende und einer nicht minder übelwollenden Ottonensage in Spätmittelalter und der frühen Neuzeit aufzuzeigen: dieser jähzornige herrscherlich grausame Kaiser Karl oder Otto der Sage und Legende weist alle Kennzeichen des väterlichen Versagens auf, das das deutsche Denken so sehr erregen sollte). Beachten wir noch: das Denken der deutschen Philosophie im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt sich im reichsfreien, von zahlreichen Fürstentümern und kleinen „Reichen" bevölkerten Raum Südwestdeutschlands. Preußen nimmt eine Sonderstellung ein; hier gelingt eine gewisse Wiedererweckung des Vaters. Noch der „alte Kaiser" Wilhelm I. zeigt typushaft „väterliche" Züge; wie bedroht von schärfstem Zwiespalt auch hier der Vater-König ist, zeigt die Auseinandersetzung Friedrichs II. mit seinem Vater. Friedrich II. ist irgendwie schon ein Kind der Französischen Revolution; er ist der „vaterlose", auf Autogenese bedachte Herrscher-Herr des neuen absoluten Staates, der mit seinen Kriegskommissaren und Verwaltungssystemen vorbildlich für Europa wird. (Die preußisch-protestantische Vaterwelt beleuchtet ungemein auf-

schlußreich Jochen Kleppers bekannter Königsroman „Der Vater"). Unzweifelhaft spielt im deutschen Aufstand gegen die „Väter" der deutsche Protestantismus eine bedeutende Rolle. Das Nichtverstehen der auctoritas des geistlichen Vaters, des „Papstes in Rom" müssen in höchst tragischer Weise viele Pastorenväter bezahlen. Die Geschichte der Säkularisierung des protestantisch-theologischen Denkens ist auch die Geschichte der schwierigen dialektischen Beziehungen der Theologen-Väter und Theologen-Söhne. Nietzsches Bindung an „die Mutter", seine Abneigung gegen die Vater-Welt wurzelt hier. Wie neuere Beobachter mit Recht vermerkt haben, ist Nietzsche eifersüchtig auf Christus, den er als „Bruder" nicht begreift und voll Ressentiment wider die nichtbewältigte Vaterwelt seines Hauschristentums ablehnt. Eine behutsame historische Untersuchung müßte die weltgeschichtliche Abhängigkeit aufzeigen, die von Luthers „Vatermord", von seiner Absage an den Papa zu Rom, zu Nietzsches „Gott ist tot" führt. Noch Karl Barths Lebenswerk ist unverständlich ohne seine Gegenstellung gegen seinen geistigen Vater-Lehrer, den er sich weigert, als geistlichen, zum Heil führenden Vater anzunehmen: Adolf von Harnack.

Es kann hier auch nicht annähernd versucht werden, den deutschen Kampf Vater-Söhne im weltlichen Raum der letzten Jahrhunderte zu umreißen. Mögen einige Daten genügen: Nicolaus von Cues, Leibniz und in der Dichtung etwa Gryphius und Grimmelshausen hatten um eine Rettung des Vaterbildes gerungen. Die erste deutsche Revolution, vom Sturm und Drang bis zum deutschen Idealismus reichend, hatte in offener und öfter noch in versteckter Form den Bruch der Söhne mit den „Vätern" verkündet. Zahllos fast sind die Sturm- und Drangdramen, die sich mit diesem Problem beschäftigen: sie sind die deutsche Form jener Auseinandersetzung, die in Frankreich Voltaire, die Enzyklopädisten und die Französische Revolution heraufführen. Hier wären aber nun nicht nur diese „ausgesprochenen" Angriffe zu behandeln, gipfelnd in Schillers fragwürdiger Darstellung der Vaterwelt (Die Räuber, Kabale und Liebe, sein Kant-Bezug), sondern vielleicht mehr noch Goethes Umschweigen des „Vater". Immer wieder bricht in ihm sein Prometheus-Komplex auf. Faust ist der vaterlose Mensch, sein Gang zu den „Müttern" bezeugt, wie Goethes Verehrung der durchaus weiblich konzipierten und konzipierenden „Natur", die tiefe Auflehnung des „Olympiers" wider das Kreuz, den Sohn und den Vater. Zudem sei nur verwiesen auf die Abwehrhaltung Grillparzers, auf das tiefinnere Ringen Stifters, dieser dämonischen, gefährdeten Natur, um ein neu-altes Begreifen der Väterwelt. In jeder Hinsicht ein Ende ist das erste „bürgerlich"-realistische Drama Deutschlands, Hebbels „Maria Magdalene", 1843. Eine geschlossene Welt, aus der es weder für „Gott", noch für den Menschen, für das Kind oder den Vater einen Ausweg gibt.

Das Ende des 19. Jahrhunderts ist in Europa durch den Einbruch der Russen in die Literatur, später erst, nach der Mode der Anempfindung, in das Denken gekennzeichnet. Verlockend wäre es, dem Kreisen um unser Problem nachzugehen, von Turgenjews „Väter und Söhne" bis zu Tolstoj. Als Gipfel ist natürlich Dostojewskij anzusehen. Er ist der einzige, der diese große europäische, ja Weltfrage bis zum letzten durchzudenken wagt: bis zum Vatermord — aus „religiösen" (theistischen und atheistischen) Beweg-

gründen: „Die Brüder Karamasow". Ein Seitenblick auf die russische Beschäftigung mit dem „Mutterproblem" — „Mutter Rußland", die Sophia-Spekulation von Tschaadajew bis Solowjow, zeigt aber bereits, daß wir hier an eine hochbedeutsame Frage rühren, die weltgeschichtliche Durchblicke öffnet, aber auch in den letzten hundert Jahren zwischen Bachofen und Schubart zum Tummelplatz gefährlicher Spekulationen geworden ist. Es ist dies vielleicht eine Kardinalfrage der inneren Existenz des „Abendlandes", der „western civilization", aller unserer „Vaterländer": ob wir heute im Übergang von einem patriarchalischen zu einem matriarchalischen Zeitalter stehen. Der Eintritt Rußlands, Chinas und Indiens öffnet in dieser Hinsicht sicherlich Aspekte; die Frage erhebt sich auch, inwieweit Amerika hier ein Gegengewicht bildet oder aber eine große Entwicklung unterstützt. (Nur ein kurzes Streiflicht kann hier auf den in der „großen Literatur" von Melville bis zu Thomas Wolfe umschwiegenen Vater fallen. Zu beachten wäre sehr die Renaissance des Vaters in vielen amerikanischen Sekten und nicht zuletzt in der Frömmigkeit der Farbigen. Welche Gegensätze und Zusammenspiele aber auch hier zwischen dem Gott-Vater der Spirituals, der als Uralt-weiser, im eisgrauen Barte durch die Glut der Baumwollfelder schreitet — The Green Pastures — und Richard Wrights „Native Son"!)

Bleiben wir bei unserer Situation in Europa. In den letzten siechen Jahren Nietzsches, des unglücklichen „Vatermörders", erscheinen die ersten Schriften Sigmund Freuds. Seither steht „der Vater" bei uns im Brennpunkt geistig-seelischer Auseinandersetzungen — vom Finder des „Oedipus"-Komplexes bis zu C. G. Jungs „Vater", zu Thomas Manns Josephs-Trilogie ... Der „Vater" als Moloch, als Urheber der Urschuld und des ersten Mordes — wer sieht heute in dieser Verzerrung und Übersteigerung nicht das verzerrte Bild des „Vater-Gottes" durchscheinen? Alles Nichtbegreifen, jede Auflehnung gegen den Vater-Gott, seine väterliche Güte, Allweisheit, Allmacht scheint sich hier in psychologischen, ethnologischen, religionsgeschichtlichen und soziologischen Studien einzukleiden, in sie zu flüchten. Bei den Dichtern ist es das gleiche. Rilkes lebenslange, immer bitterer werdende Angriffe gegen das Christentum ruhen auf seinem Nichtmehrbegreifen des Vaters. André Gides „Rückkehr des verlorenen Sohnes", seine persönliche Rückkehr zum Christentum scheitert an dem verengten Begriff, den dieser Hugenott und Puritaner vom Glauben seiner Väter hat.

Diese literarischen Zeugnisse sind jedoch nur Spitzen und Wellenreiter der in der Gegenwart erst zu voller Auswirkung kommenden Bewegung gegen den Vater, nunmehr in der Tiefe des soziologischen und politischen Raumes. — Die französische Demokratie schickt mit dem König den „Vater" auf das Schafott. Ihre Geburtsschwäche im eigenen Land, in allen „Vaterländern" Europas, die sie nachahmen, ruht darauf, daß sie ihre „Brüderlichkeit" im immer noch vaterrechtlichen Europa nicht zu voller Lebenskraft zu entwickeln vermag: infolge vielfachen Widerstands der vaterhaft-patriarchalischen Inseln, Kreise, Landschaften und konservativ-soziologischen Gruppen. Nicht zuletzt infolge ihres eigenen schlechten Gewissens, das seinen Schatten über die Königs- und Vatermörder warf. Nur dort, wo autochthone „Brudergemeinden", also zumeist christliche Nonkonformisten aller Art einen Boden für den neuen Brudersinn bereitet haben, vermochte

sich bisher diese „westliche" Demokratie aus ihrem Taumeln und Schwanken zwischen Vater- und Bruderbezügen zu lösen. Diese Schwäche der westlichen Demokratie gibt zu denken. Sie kann hier naturgemäß nur angedeutet werden. Immerhin ist es dieser seinsschwachen, vom Ursprung schwer belasteten Demokratie gelungen, in Europa die Könige zu töten, zu vertreiben oder zu Wahrzeichen ihrer eigenen Macht zu verengen. Hier wäre auch auf den Kampf freimaurerischer Bruderschaften gegen den König-Vater einzugehen, der so augenscheinlich sichtbar wird etwa in Thomas Garrigue Masaryks Bindung an eine amerikanisch-nonkonformistische Religiosität, die seinen Kampf gegen das Haus Österreich und die Apostolische Majestät des Kaisers und Königs stützt. — Dieser politische und so zweifelhafte Sieg gelang der Demokratie aber nur, weil er getragen wurde von der Revolution der industriellen Gesellschaft.

Nicht politisch-revolutionäre Einzelakte der „Demokratie", sondern die viel umfassendere, Schritt für Schritt, Tag für Tag, Jahr um Jahr sich ausfaltende Revolution dieser Gesellschaft hat die Vaterwelt Europas, seinen altadeligen Kosmos ebenso wie seinen altbäuerlichen Aufbau zum Einsturz gebracht. Diese beiden Grundformationen Europas, ungebrochen von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, ruhen auf dem „Haus": auf einer wirtschaftlichen, ethischen und religiösen, zutiefst politischen (im Sinne der polis allumfassenden) Lebenseinheit. Die industrielle Revolution bricht die Häuser: die Grundherrschaften des Adels, die sie in kommerziell geführte Güter wandelt oder zerschlägt, dazu die patriarchalischen Häuser der bäuerlichen Welt-Ordnung (aus dem Bauern wird der „Agrarier", der „Land-Wirt", der „Land-Besitzer" und anderseits „Land-Prolet"), diese Revolution bricht zuletzt die Bürger-Häuser in der Stadt, deren Wirtschafts-, Berufs-, Standes- und Sippeneinheit sie auflöst. Die vielberufene Krise der Familie heute ist Ausdruck dieser Entwicklung. Die alte Familie, mit dem Vater als „Hausherrn" einer gemeinsam wirtschaftenden Lebenseinheit, gibt es in der modernen Massenwelt kaum mehr. Die neue Familie als „famille ouverte", wie sie etwa die katholische französische Familienbewegung und Kreise um „Oeconomie et Humanisme" anstreben, als Lebens- und Glaubensgemeinschaft von Gliedern, die mit, durch und für einander Christ und Staatsbürger werden, wachsen wollen, gibt es erst in Ansätzen. Gerade auf diesem Gebiet zeigt sich deutlich, wie unsere Restaurationsversuche zu weiterer Auflösung führen.

Der „Vater" hat in der gegenwärtigen Entwicklung der industriellen Gesellschaft seinen Ort verloren. Sie hat ihn als „Herrn" der Familie ebenso depossediert, expropriiert, um mit Marx zu sprechen, wie die politische als Herrn in einer feudalständischen Gesellschaftsordnung. Das naturwissenschaftliche Denken hat ihn als „Herrn der Schöpfung" entthront — man vergleiche etwa Pico della Mirandolas „De dignitate hominis" mit Darwins oder Russells Platzanweisung des Menschen in der Naturgeschichte. Die Dichter und Denker haben als verkappte Theologen dem Vater die Seinsmacht, den Wertrang, das historische (heilsgeschichtliche) Recht geraubt; die nonkonformistischen (nichtkatholischen) Theologien haben ihm entweder begrifflich-einseitig übersteigert und dergestalt verengt, oder verflacht

oder ganz abgeschafft. Die zahlreichen neu-gnostischen und pantheistischen Ideologien kämpfen geschlossen in einer Front gegen den Vater-Gott.

Das Ergebnis ist — unsere heutige Lage: Nach dem Tod der Könige und dem Sterben der Väter haben heute Millionen Menschen in Europa, wohl die überwiegende Mehrheit der europäischen Bevölkerung, kein natürliches, „angeborenes" Vater-Erlebnis mehr; ein Erlebnis, das durch die Umwelt getragen wird und auf der realen, ökonomischen, rechtlichen und politischen Stellung des „Vaters" als Herr des „Hauses" und Haupt der Familie beruht. (Die Millionen vaterloser Kinder, die Kinder aus geschiedenen, brüchigen Ehen usw. sind nur ein Teilausdruck dieses Gesamtphänomens des europäischen Vaterverlustes.)

Europa ist vaterlos geworden. Jede Statistik beweist dies (im kleinen Österreich etwa sind 30 Prozent der Schulkinder vaterlos) — und jeder Blick in die Literatur, Kunst, Wirtschaft und Politik bestätigt es; das Fehlen echter Autorität, gewachsener Verantwortung, natürlicher Führungsgruppen; die ungemein schwierige Entstehung neuer Eliten als verantwortungstragende „Klassen", die innerste Unsicherheit, Unbeständigkeit unserer politischen und gesellschaftlichen Ordnungen wird mitbedingt durch dieses Fehlen des „Vaters". Die westliche Demokratie, deren Psychanalyse eine lohnende Aufgabe wäre, siecht dahin, da sie den Vatermord nicht vergessen und schon infolgedessen die neue Brüderlichkeit nicht verwirklichen kann. Dasselbe gilt für weite Bereiche unserer westlichen europäischen Religiosität. Das quellfrische, das sichere Wurzeln in den Gründen fehlt, da der Vater nicht mehr in seiner natürlichen, hierarchischen Seinsmacht und Wertigkeit erlebt wird.

Hier aber können wir nun eine wichtige Beobachtung machen. In dieser ganzen heutigen Welt wird geschäftig und betriebsam an einer Reihe von Aufgaben und Problemen gearbeitet — auf Konferenzen, Tagungen, in Vereinen, Organisationen, Machtformationen; mit Presse, Partei, Heer. Sehr oft sind das Vordergrundaufgaben, dringende Tagesfragen der Wirtschaft, Politik und Kultur. Mit Tageslösungen und Nicht-Lösungen. Viele Teil- und Halberfolge. Von diesen Vordergrundfragen sind die Zeitungen und Bücher voll. Und leider oft auch religiöse Veranstaltungen.

Es muß wohl so sein, so wie jeder Tag seine Plage hat. Man sollte sich vielleicht nicht zu sehr ereifern über diesen Betrieb. Zugleich werden, mehrfach in einer verborgenen Dialektik zu diesen „Veranstaltungen", in der Stille des Unterbewußten, im Bewußtsein einzelner Persönlichkeiten, in den Erfahrungen und Leiden der Völker und der Individuen, einige große „letzte" Probleme neu „behandelt", entfaltet, entwickelt, zur Frage gestellt. Das heißt, sie werden neu bewußt in der ganzen Schwere eines spezifischen Gewichtes. Das sind Kernfragen, die Raum und Zeit neu formen. Ein neues Raum- und Zeiterlebnis sind die kostbaren und gefährlichen Siegesfrüchte, die ein „neuer Mensch" eines neuen Zeitalters sich erwirbt: als „Werkzeuge" in seinem physischen und metaphysischen Existenzkampf. Zu diesen im Hintergrund stehenden Kernfragen gehört in Europa die Wiedergeburt des Vaters.

Das ist nicht die Sache (res, causa) einer Restauration. Restauration ist in solchen Wendezeiten Weg und Mittel Spätgeborener zu weiterer Destruktion. Keine Organisation, keine Vereinigung, keine technische, überhaupt

keine willentliche Anstrengung und Angestrengtheit kann sie bewirken. Die Erweckung eines neuen Vaterbewußtseins, Vatererlebnisses setzt in anderen, tieferen Gründen an. In Schichten des Un-, Unter- und Überbewußtseins, im Individuum, in Kollektiven und Gemeinschaften, in die nur das Gebet, die Entsagung, das Opfer, der Schmerz und die aus dem Leid erwachsende Danksagung hinab- und hinaufreichen. Geburt verhüllt sich. Ist verborgen und geborgen in Schweigen. Unsere Zeit gehört nun, wie alle Zeichen sagen, nicht mehr den Rednern und Tätern, den Phraseuren und Akteuren, sondern bereits den Geburten. Das ist der größte menschliche Trost, den unser Zeitgeschehen zu geben vermag.

Die Wiedergeburt des Vaters besitzt eine bedeutsame Ansatzstelle im Ringen des jüdischen Volkes um eine neue Begegnung mit dem Vater. Des Volkes also, dessen Geschichte ein einziger, tragischer, großartiger und furchtbarer Kampf um, gegen den Vater, mit dem Vater ist. Die Krisis der letzten Jahre und Jahrzehnte hat in der Krisis des einst auserwählten Volkes erstaunliche denkerische Leistungen gereift: Edith Stein, Simone Weil, Paul Ludwig Landsberg — im Hintergrund Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Buber, Franz Rosenzweig . . . Unter den Lebensberichten aus einer Zeit des Schreckens stehen als ergreifende documents humains im Vordergrund einige jüdische Selbstzeugnisse. Man nehme das Tagebuch der kleinen Anne Franck zur Hand . . . Welchen Weg hat das jüdische Bewußtsein in seinem Ringen um neue Selbstfindung zurückgelegt: von Sigmund Freuds psychoanalytischen Deutungen des Alten Testaments bis zu Martin Bubers „Moses" (Zürich 1947), zu Marc Chagalls Illustration des Alten Testaments, zu den Dichtungen etwa noch Friedrich Thorbergs („Ja, mein Vater"), zu Robert Musil und Hermann Broch . . . Genau in der Mitte steht das Werk Franz Kafkas. Diese wohl größte religiöse Dichtung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (in blaßblauen Nebeln gehen Rilkes Sterne unter, Empfindeleien im Angesicht dieses Werks; selbst die prunkende Artistik eines Claudel kann vor ihm nicht bestehen, entblättert sich wie ein Makart-Bukett). Wir wiederholen es: diese größte religiöse Dichtung unserer Zeit kreist um „den Vater". Sie ist zunächst ein Kommentar um Kafkas nie abgesandten „Brief an den Vater" und sie ist dann, gipfelnd im „Schloß" und im „Prozeß", ein Gang des verlorenen Sohnes durch das Labyrinth der alten Zeit und des alten Raumes im Gesetz bis hin vor Sein Antlitz. Das verhüllt bleibt. Wie es dem Moses verhüllt blieb.

„Vater unser" . . . Dem Christen hat Der Sohn das Antlitz des Vaters gezeigt. Der Sohn, der uns zu Brüdern gemacht hat. „Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode. Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder . . . Wer die Güter dieser Welt besitzt, aber sein Herz verschließt, wenn er seinen Bruder Not leiden sieht, wie soll in dem die Liebe Gottes bleiben?" (1 Jo 3, 14 ff.). Johannes, der Geschichtsdenker des Neuen Bundes, weiß: der Kyrios durchbricht den Kreislauf der Äonen, der Sterngötter, der Kaisergötter und Gottkaiser der alten Imperien und beruft ein neues Volk — non ex sanguinibus, nicht aus den blut- und bodengebundenen Vater-Sippen und -Klans, sondern ein Volk von Brüdern. Dieses christliche Bruder-Sein, in der feudalen Altväterordnung Alteuropas ökonomisch, sozio-

logisch und politisch möglich nur in kleinsten Inseln und Kommunitäten, will heute weltweit verwirklicht werden. Das ist der „Sinn" der „Weltlichen Institute", der Liebesbewegung eines Igino Giordani, dann der Domus christianae, der Pro-Civitate-Christiana-Bewegung. Die Spiritualität dieses neuerwachenden christlichen Bewußtseins hat Aussage gefunden etwa in dem kleinen kostbaren Werk des Priors der „Kleinen Brüder des Père de Foucauld", R. Voillaume, „Au Coeur des Masses". Dieser neue Missionsorden von Arbeiter-Priester-Brüdern baut seine Kontemplation wie sein Mit-Leben mit den Ungläubigen, Andersgläubigen, Elenden und Verlassenen auf der Verehrung „unseres Bruders und Herrn Jesus" auf. — Brüderliche missionarische Gemeinschaften von Priestern und Laien — im Sinn einer Paroisse missionaire — bestehen heute schon in nahezu allen katholischen Ländern oder sind still im Entstehen und Wachsen begriffen.

Diesem Brudersinn erwachsen heute weltgeschichtliche Aufgaben:

1. Die Überwindung der Ghetto-Situation des Christen, des Katholiken in der heutigen Welt. Eingeschlossen in seinen Klan, seine Partei, seine „monde clos", bildet der Christ nicht mehr jenes tertium genus (wie die frühen Christen selbst sich nannten), das dem Stoß-Gegenstoß, dem Kreislauf des Aktions- und Reaktionsmechanismus enthoben ist, sondern spielt mit — ein Rad, ein Hämmerchen, ein Stein, ein Gewicht unter vielen andern.

2. Dieses notwendige Überwinden der Parteiung, der Egozentrik, des Selbst-Herrlichen ermöglicht erst die Befreiung der in Angst, Einsamkeit, Superindividualismus und Kollektivismus erstickenden Menschen von heute, die in Haßneurosen ein Zeitalter neuer „Glaubens"kriege heraufzuführen drohen.

3. Der neue, wahrhaft zeitgerechte christkatholische Brudersinn „überwindet" — weil er in der rechten Seinsordnung steht — die falsche fehlgeleitete Fraternität der religiösen und politischen Sekten. Vergessen wir nicht — diese fand deshalb so große Verbreitung in aller Welt und wurde im positiven und negativen Sinn so überaus fruchtbar, weil das christkatholische Brudersein in seiner fundamentalen Bedeutung viel zu wenig von uns erkannt wurde.

4. Damit ergibt sich zum ersten Mal ein wurzelechter Ansatz für christliche Demokratie: durch positive Überwindung der Vatermordkomplexe der französischen Demokratie in einer Neukonstituierung der „Menschenrechte", beruhend auf der Gotteskindschaft und Gottessohnschaft aller Menschen, gemittelt in der Erlösung durch DEN SOHN.

5. Der wichtigste und größte Gewinn — er ist Geschenk, Gabe, von „oben", nicht „Tat", „Leistung", „Produktion" von unten — ist die „Wiedergeburt des Vaters": das wahre Brudersein, die „Erkenntnis" jedes Nächsten als „alter Christus" (wie Franz den Aussätzigen „erkannte"). Das Wandeln und Handeln mit diesem Bruder-Nächsten gründet, wirkt (nicht „schafft", „agiert") jenes Trauen und Vertrauen der entfremdeten, verfremdeten Menschen zu den Christen — und stiftet einwurzelnd das Vertrauen — auf den VATER. So daß sie, die „Anderen", aufhören zu fragen: „Was wollen sie von uns?", „Was wollen sie mit uns tun?" „Wozu wollen sie uns wieder mißbrauchen, diese Christen . . ."

6. Dieses Trauen und Vertrauen — auf den Vater —, als kostbarste Frucht reifend im Zusammenleben der Christen mit den „Anderen", vermag dem

heutigen Menschen letztlich die Hierarchie der Werte und die Hierarchie der Ordnungen, den Seins- und Realitätscharakter des Übernatürlichen zu erschließen. Das christkatholische Brudersein dem Welt-Menschen gegenüber überschreitet in jeder Realsituation, im täglichen Lebenskampf, im Herzschlag jeder Begegnung die „natürlichen" Gegebenheiten — weil es vom Christen den Sprung über den eigenen Schatten, die Opferung des „Ichs" fordert. Und ihn auch dazu befähigt. So wird dieses Brudersein ein Führer zur Transzendenz: aus dem „Vater, Dein Wille geschehe" wird dem „Anderen" zum ersten Mal die Überwindung der Immanenz einsichtig — als „möglich", als „wirklich", als Wirklichkeit.

7. Dieser neue Vaterdienst, bezeugt im Brudersein, vermag den selbstentfremdeten, seinem Ursprung, Ort und Seinsstand entfremdeten Gegenwartsmenschen zur vertrauenden Aufschließung dem Heiligen Vater gegenüber zu bewegen. Nicht als Herr der Kronen und Kathedralen, der fliegenden Festungen und Divisionen steht dieser heute vor dem Menschen, sondern als Hüter der ersten und letzten Ordnung der Menschenrechte — als Vater der Menschen (vgl. Papinis „Briefe des Papstes Coelestin VI. an die Menschen").

Nach diesen sieben hier skizzenhaft entwickelten Punkten, die mannigfacher Erörterung, Auseinandersetzung und Ausführung bedürfen, hier nur noch ein Schlußwort über die deutsche Religiosität und Katholizität. Die religiöse Gespaltenheit der Nation ist nur der vielleicht sichtbarste Ausdruck eines tiefen „Unbehagens". Es ist nicht nur, seit dem 12. Jahrhundert zumindest, in steigendem Maße ein politisches, soziologisches, wirtschaftliches und nationales Ressentiment gegen den „pabest ze Rome". Luthers Pochen auf „den treuen Gott", sein unglücklicher, unseliger Fiduzialglaube (seltsam vorgeformt schon im Ringen des ebenso unglücklichen Mönches Gottschalk um die „Gnade") weist gerade mit seiner Überspitzung und Überzerrung auf eine tief innere Schwierigkeit des Volkes hin: das sensible und hochgemute, erregbare und leicht verletzte „Gemüt" des deutschen Volkes suchte stärksten Trost in diesem Treuglauben an den „starken Gott" — besang ihn in tausend Liedern — und floh dann in die lichte Dunkelheit seiner Mystik, seiner Philosophie, weil es diesen Gott als „Vater" nicht zu begreifen vermochte, weil er sich als „Vater" immer wieder dem Begreifen entwand.

Härter, unerbittlicher, ehrlicher als alles Ja-Sagen der Lippen, der politischen Ideologien und Willensbildungen ist das Gewissen der Sprache: sie hat es nicht vermocht (wie, ganz „natürlich", in der westlichen Welt: padre, père, father) dem Priester den Vater-Namen zu geben. Das ist das Schicksal der Nation, deren großartig-prunkvoller feudaler Reichskirchenbau (1803 durch Napoleon zerschlagen) durch tausend Jahre die Bewunderung und das Befremden der Umwelt erregt hat. (Wichtige Belege für die Erkenntnis ihrer Problematik bilden die Briefe des heiligen Clemens Maria Hofbauer, etwa an Kardinal Litta und Kardinalstaatssekretär Consalvi.)

Es ist schwierig, über letzte Haltungen und Versuchungen — eines Volkes und oder eines Zeitalters — ein Wort zu wagen. Vielleicht aber wird diesem großen Volke durch ein neues christkatholisches Brudersein — das hier umkämpft werden wird, wie in kaum einem andern Land — ein neuer Weg zum Vater gewiesen. Zum Vater im Himmel und zum Vater auf Erden.

Geheime Bruderschaften im bolschewistischen Rußland[1]

Von NIKOLAUS GURJEW

Regennasse rote Fahnen klatschten im Winde gegen die Häusermauern und die typischen Petersburger Schneegraupen fielen, mit Regen vermischt, vom nachtschwarzen Himmel, gegen den die festlichen Feuerwerksraketen wie Meteore anschossen, um dann als rot-, grün- und blauleuchtende Kaskaden zur Erde zurückzuschweben. Hoch über dem Häusermeer der Stadt, die seit 1924 in Leningrad umgetauft ist, leuchtete auf der Kuppel der mächtigen Isaak-Kathedrale, dem jetzigen „Gottlosen-Museum", ein Kranz elektrischer Lampen, und die schwarzen Wasser der Newa spiegelten die Lichter der illuminierten Schiffe der Baltikum-Flotte, die zur Zehnjahresfeier der Revolution den Fluß heraufgekommen waren. Auf der anderen Seite der Newa, an den Bastionen der Peter-Pauls-Festung, leuchteten, flankiert von den Bildnissen Lenins und Stalins, die Worte: „Es lebe die Oktoberrevolution 1917/1927!" Und überall prangte die Zahl zehn.

Trotz des schlechten Wetters waren die Straßen voll von grauen Menschenschwärmen und die Luft erfüllte dumpfes Gemurmel. Der Hauptstrom bewegte sich über den ehemaligen Néwski-Prospekt, doch keine Freude leuchtete aus den müden Augen.

Aus diesem grauen Menschenstrom ragte plötzlich ein junger schwarzhaariger Mann von etwa 23 Jahren um Haupteslänge hervor. Sein blasses, vergeistigtes Gesicht leuchtete in der Dunkelheit wie von innerer Glut erwärmt und ähnelte in seinen edlen Linien den Köpfen, die der Maler Iwánow in seinen römischen Etüden verewigt hat. Der breite, muskulöse Körper des auffallenden Festbesuchers war mit einer schwarzen Mönchskutte bekleidet und in der Hand hielt er einen Rosenkranz aus Birkenrinde. Wie eine sich öffnende Mauer teilte sich die Menschenmenge vor der ungewöhnlichen Erscheinung. Die Angst, ein Agent der GPU könnte eine auch nur zufällige Berührung mit diesem „Wahnsinnigen" beobachten und sie als Bekanntschaft mit ihm deuten, ließ die Spaziergänger vor Schreck erstarren. Doch schon nach kurzer Wanderung verließ der Mönch den Néwski-Prospekt wieder, um einer kleinen Kapelle zuzueilen, die noch als Kirche benutzt werden durfte. Den Innenraum betretend bekreuzigte er sich voll tiefer Andacht. Der Gottesdienst war gerade zu Ende und der Bischof hob die sich kreuzenden Hände zum Segen, daß sie einen Augen-

[1] Das Buch „God's Underground", dessen Glaubwürdigkeit in manchen Punkten nicht über jeden Zweifel erhaben ist (vgl. den Umschaubeitrag „Eine russische Untergrundbewegung?" im letzten Juniheft, S. 231—233) hat die Frage nach dem Bestand und der Breitenwirkung christlicher Unterströmungen in der Sowjetunion neu aufgeworfen. Wir geben hier einem Augenzeugen das Wort, der aus langjähriger genauer Kenntnis der Verhältnisse zunächst einen Ein- und Überblick über die religiösen Bewegungen in den höheren Schichten der Bevölkerung gibt, soweit er ohne Gefährdung Lebender heute gegeben werden kann. Ein zweiter Beitrag wird die Lage in den breiten Massen der Großstadt und auf dem Lande schildern. Die Schriftleitung.

blick lang wie eine römische Zehn über den Häuptern der Gläubigen schwebten. Der junge Mann zuckte zusammen. Auch hier die „Zehn", die an diesem Tag das ganze Stadtbild beherrschte! Diese zehn Jahre bolschewistischen Regimes hatten die russische Kirche erschüttert. An Stelle der liquidierten und verhafteten Priester waren vielfach Popen getreten, die sich selbst und ihren Glauben an den Kreml verrieten. Wenige Tage erst waren vergangen, seit der Vertreter des gefangenen Moskauer Patriarchen, der Metropolit Sergius, einen Vertrag mit der Sowjetregierung geschlossen hatte, doch schon wurde in ganz Rußland ein Protest gottgetreuer Bischöfe und Priester gegen diesen Vertrag verbreitet. Es war wohl nur eine schwache Stimme, die in die sowjetische Wüste rief, und doch bildeten sich als Antwort, außer der starken oppositionellen „Josefinischen Kirche", christliche Bruderschaften und Sekten, wie die „Feodorowianer", „Anisimowianer" u. a. Die Zeit war voll von Zweifeln, die Gläubigen eine Herde ohne Hirten, die verzweifelt nach Halt und Trost suchte. Das Schicksal des jungen Mönches, dessen Erscheinen in den Straßen Leningrads solches Erschrecken ausgelöst hatte, war ein typisches Beispiel für diese Zeit.

Boris Iwánow war der Sohn des bekannten Lokomotiv-Ingenieurs Iwánow. Da auch die Sowjets den Spezialisten brauchten, konnte der Vater seiner Familie ein erträgliches Leben in der trotz der Revolution verhältnismäßig gut erhaltenen Wohnung auf der Wasiljew-Insel bieten. Boris, der Liebling der Familie, studierte Naturwissenschaften, doch plötzlich verließ er Heim und gesichertes Leben, um als Mönch durchs Land zu ziehen und die Menschen zu Gott zurückzurufen. Nach seinem Fortgang entdeckte seine Mutter unter der Wäsche seines Bettes Steinplatten, auf denen er schon die ganze Zeit über geschlafen hatte. Der Bischof von Petersburg, der diese Form des Protestes den Sowjets gegenüber nicht billigte, verwehrte dem jungen Mann seinen Segen. Deshalb wanderte Boris zur Sophienkathedrale nach Nowgorod. Dort wurde er vor der Kirchentür verhaftet, doch schien ihm irgend jemand helfen zu wollen; denn er landete nicht im GPU-Gefängnis, sondern in der psychiatrischen Station des Krankenhauses. Professor Ostánkoff erklärte ihn indes als völlig normal und so gelangte er schließlich doch in das GPU-Gefängnis. Auf die Drohungen, man werde ihn erschießen, antwortete er, das werde wohl nicht geschehen, da er des Martyrertodes nicht würdig sei. Er sollte recht behalten. Die GPU verschickte ihn zur Zwangsarbeit auf die Solowki-Inseln und dort fand er bei dem Rettungsversuch für einen Mitgefangenen während eines Sturmes im Weißen Meer den Tod. Er war jung, voll Bekennermut und bereit zum Kampf für seinen Glauben. Aber auf sich allein gestellt, ohne erfahrene Führung, war er verloren; die sowjetischen Henker hatten es leicht, diese glühende Flamme auszulöschen. Es brannten viele solcher Flammen in Rußland, obwohl die sowjetischen Machthaber mit dem Dekret von 1918, das Staat und Kirche trennte, ihnen das Öl des

Glaubens zu entziehen versucht hatten. Die Wirkung auf die Gläubigen war eher aufrüttelnd gewesen. Geheime religiöse Schulen waren entstanden, von denen diejenige des Missionars Sokólski (Verfasser der Broschüre „Biblische Kosmogonie") durch ihre Auflösung im Jahre 1923, bei der man Sokólski erschoß, am meisten bekannt wurde.

Das grausame Vorgehen der GPU und die Leichtigkeit, Kinder auszuforschen, machten es unvermeidlich, daß eine geheime religiöse Erziehung erst von einer höheren Altersstufe an einsetzen konnte. Wohl ließen viele Mütter ihre Kinder heimlich taufen, häufig auch ohne Wissen des Vaters, aber sie Gebete zu lehren, konnte gefährlich werden. Dritten gegenüber nahmen die Mütter meist eine Haltung ein, wie ihr Frau von B. einmal in den Worten Ausdruck verlieh: „Um Gottes willen, sprechen Sie zu meinen Kindern nicht von Religion. Ich will nicht, daß sie für alle Zukunft im Elend leben müssen!" Als im Jahre 1943 der deutsche Panzergeneral von Kleist in Pjatigórsk anordnete, daß nun alle Kinder wieder getauft werden sollten, strömten Tausende in diesem Gebiet zu den Taufbecken. Diese Tatsache beleuchtet am besten die wahre Stimmung unter der Bevölkerung. Es war im Sowjetstaat keine Seltenheit, daß von 1930 ab Mittelschüler höherer Klassen keine Ahnung mehr hatten von Christus und Christentum. Aber trotz aller „tabula rasa"-Methoden lebt auch in den „Oktober-Kindern" (den nach der kommunistischen Oktoberrevolution Geborenen) die Sehnsucht nach Religiosität. Ein Komsomólze (Jungkommunist), der ohne jede christliche Erziehung aufgewachsen war, drückte dieses religiöse Bedürfnis einmal so aus: „Manchmal gehe ich in den Wald und spreche. Ich weiß nicht mit wem, aber in meinem Innern spreche ich wirklich mit jemand und es scheint mir, es hört mich auch jemand. Vielleicht aber ist es auch nur eine Art Katharsis." Warum er eine solche Katharsis, eine solche Reinigung, nicht mit einem seiner Parteiführer zusammen unternahm, konnte er nicht erklären.

Schon in den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution hatte sich die orthodoxe Kirche gespalten. Alexander Wedénski, der sich selbst Bischof von Petersburg und London nannte, hatte im Mai 1923 die sogenannte „Lebendige Kirche" gegründet, die der Volksmund alsbald als „Rote Kirche" bezeichnete. Als Attribut der neuen „Lebendigkeit" trug er auch eine Kopfbedeckung, die mehr an einen Feuerwehrhelm als an eine Mitra erinnerte.

Ein anderer Sowjet-Kirchenbegründer in Petersburg war Krasnitzki. In der Kirche „Johannes des Barmherzigen" las man Ankündigungen wie diese: „Heute Dankgottesdienst für den Sieg des chinesischen Proletariats", oder „Trauergottesdienst für Wladimir Ilitsch Lenin" usw. Sollte das christliche Leben unverfälscht weiter bestehen, blieb nichts anderes übrig als in den „Untergrund" zu gehen.

In diese Zeit der entscheidenden Veränderungen für das christliche Leben in Rußland fiel auch die erste Begegnung zweier Generationen. In Petersburg bekannten sich die Professoren Sergius Askóldow, Wladimir Ähren,

der weltbekannte Nationalökonom Pítirim Sarókkin, der Mathematiker, Pfarrer Pawel Florénski und andere zum religiösen Denken Wladimir Solowjóws. Ihr Einfluß auf die jüngere Generation war bedeutend. Als Pítirim Sarókkin z. B. in einer Vorlesung in kühler Rede erklärt hatte, „Wir müssen für unser Leben die christliche Kirche als Beispiel nehmen", war dies ein starker Anreiz für die jungen Hörer, sich mit diesem von den Sowjets so verworfenen christlichen Kirchenleben zu beschäftigen. Das war 1922, und Sarókkins wissenschaftlicher Ruf war zum Glück groß genug, um ihn damals vor einer Verschickung zur Zwangsarbeit zu bewahren. Er wurde nur, wie es in jener Zeit einigemale geschah, aus der UdSSR ausgewiesen.

Ebenfalls starken Eindruck auf die akademische Jugend machte der Artikel „Schicksal des Gottesglaubens im Kampf mit dem Atheismus" von Alexander Wedenski, Professor der Logik und Erkenntnistheorie (nicht identisch mit dem „roten Bischof" Wedenski). Auch die Begegnung freier denkender Religionsphilosophen mit der nach einer sinnvollen Darstellung des Gottesglaubens suchenden jüngeren Generation trug dazu bei, daß mehrere geheime religiöse Bruderschaften entstanden. So fand sich schon gegen 1923 um den Philosophen S. Askóldow[2] und seinen Schülern, Dr. med. Ivan Andrejewski, ein geheimer religiöser Kreis, der sich von 1926 an „Bruderschaft des heiligen Seraphim von Sárow" nannte.

Nach der Lektüre des „Antichrist" von Solowjów hatte Askoldow einst geschrieben: „An diesem Tage wurde ich zum Seelsorger geboren." Die bedeutendsten Arbeiten dieses Gründers der Seraphim-Bruderschaft, von denen jedoch bisher nur ein Teil im Westen bekannt ist, sind: „Verbindung von Gut und Böse", „Gedanke und Wirklichkeit", „Bewußtsein als Ganzheit", „Zeit, Überzeitlichkeit und Ewigkeit", mehrere Artikel in der Enzyklopädie Brockhaus und Jéfron und die 1944 in Prag mit dem zweiten Preis ausgezeichnete Arbeit „Dialektischer Materialismus". Den dritten Preis für dasselbe Thema erhielt sein Schüler Dr. Andrejewski, der jetzt als Professor der Theologie in Jordanville bei Neuyork lebt.

Die Spuren, die Askoldows leidenschaftliche Vorträge, bei denen sein edles Gesicht mit den großen blauen Augen unter silberweißem Haar wie ein antikes Bild wirkte, bei seinen Zuhörern hinterließen, waren von nicht geringerer Wirkung als seine Schriften. Die größte Bedeutung für seine Hörer dürfte aber sein Werk „Verbindung von Gut und Böse" erlangt haben. Er unterschied das „ursprüngliche Gute" und das „ursprünglich Böse" von „anerzogener Gutheit" und „anerzogener Bosheit" und beleuchtete ihre Wechselwirkungen. „Ursprüngliche Gutheit" und „anerzogene Bosheit" oder „ursprüngliche Bosheit" mit „anerzogener Gutheit" können nicht nur mechanisch miteinander verbunden sein, sondern stellen eine organische Zu-

[2] S. Askoldow, mit bürgerlichem Namen Sergejew, geb. 5. 3. 1871 im Gouvernement Kostromá, obere Wolga, als unehelicher Sohn des Philosophen Alexéj Koslow. 1900 Dissertation: „Grundlagen der Erkenntnis und Anthologie". Er bewertete sich selbst als Schüler in direkter Linie von Plato-Leibniz-Lotze-Teichmüller-Fechner-Baader-Lopátin und Wladimir Solowjów. In Westeuropa bekannt geworden durch Henri Bergson, Paris. Gestorben 1945.

sammensetzung dar. Er erklärte dies an geschichtlichen Beispielen. Das positive Prinzip des Zarentums im Zusammenhang mit dem negativen des Despotismus und der Korruption; die Französische Revolution, bei der im Namen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit mit ursprünglicher Bosheit gegen anerzogene Bosheit gekämpft worden war u. a. m. Es ist verständlich, daß seine Hörer, angesichts des kommunistischen Systems, unter dem sie selbst lebten, die Gültigkeit dieser Gedanken zu tiefst bejahten.

In der Gegenwart erinnert der von einzelnen Christen in den UdSSR sicherlich auch aufrichtig gemeinte Versuch, im Namen anerzogener Gutheit die äußere kirchliche Hierarchie der Moskauer patriarchischen Kirche zu retten, obwohl sie sichtbar der natürlichen Bosheit dienstbar ist, besonders stark an Askoldow. Bei diesen Gedanken sehe ich im Geiste die herrlichen Orchideen und farbenprächtigen Blüten der sibirischen Taigá, wie ich sie während meiner Verschickung kennengelernt habe. Die ganze bunte Pracht ist jedoch duftlos, wenn nicht sogar übelriechend, und alle Versuche von Botanikern, Taigablumen auf Duft zu züchten, blieben bisher vergeblich. Das Ergebnis, daß die Blüten bei den Versuchen auch starke Einbuße an ihrer Schönheit erlitten, kann man nicht als „Erfolg" ansprechen, dafür umsomehr als „Analogie".

In den Jahren 1926/27 hatte die Seraphim-Bruderschaft in der Wohnung von Professor Andrejewski in der Kirchstraße im Petrograder Viertel Leningrads ein Asyl gefunden. Die Menschen, die sich dort unter den Ikonen, vor denen ein „ewiges Licht" brannte, zusammenfanden, gehörten den verschiedensten Berufen, Bevölkerungsschichten und Nationen, aber auch den verschiedensten Konfessionen an. So fanden sich Russisch-Orthodoxe mit römischen Katholiken genau so zusammen wie mit Protestanten, Baptisten und vielen anderen. Religiöse Gesinnung als Folge der Unterdrückung verband alle miteinander. Jeden Sonntag war das kleine Arbeitszimmer Dr. Andrejewskis vom frühen Morgen bis zum späten Abend überfüllt. Die Sitzungen der verschiedenen Gruppen, die nach Vertrauenswürdigkeit und geistlicher Schulung gestuft waren, lösten sich stetig ab. Über 400 Vorträge waren in diesem Kreis gehalten worden, bis ihn die GPU 1928 zerstörte. Die Themen waren so verschieden wie die Mitglieder: „Das Reich der Engel", „Klassifikation der Typen nach Kretschmer", „Ewigkeits- und Unendlichkeits-Idee in Philosophie und Mathematik", um nur einige zu nennen. Die Meinungen waren nicht immer streng orthodox. So gab es unter den russischen Orthodoxen auch Anhänger der römisch-katholischen Lehre vom Fegfeuer. Der Inhalt sämtlicher Vorträge war in einem Protokollbuch festgehalten worden, in dem auch über 300 Namen von Mitgliedern standen. Dieses Buch konnte vor dem Zugriff der GPU gerettet und rechtzeitig vernichtet werden.

Die Seraphim-Bruderschaft stand mit dem ehemaligen Sergius-Kloster und mit dem Stáretz Niktári, der bei Koselsk im Moskauer Gebiet im Walde lebte, in Verbindung.

Die Beziehungen zum Sergius-Kloster waren hauptsächlich bedingt durch die Schriften des Mystikers Ignatius Brjantschanínow, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts dort als Prior gelebt hatte. Sie wurden von den Mitgliedern der Bruderschaft viel gelesen. Das von Bartolomeo Rastrelli erbaute Kloster am finnischen Meerbusen, etwa 20 Minuten Eisenbahnfahrt von Leningrad entfernt, wurde 1927 von den Sowjets niedergerissen. Einst hatte Ignatius Brjantschanínow über sein Kloster geschrieben: „Vor mir liegt, von seltenen Weiden unterbrochen, der graue Streifen des finnischen Golfes. Rechts leuchten die weltlichen Lichter der Hauptstadt des riesigen russischen Reiches und links dräuen aus dem Meer die dunklen Mauern der Festung Kronstadt."

Nun, nach der Zerstörung, starrten zwischen umgestürzten Kreuzen und zerfallenden Gräbern die Kirchenmauern, mit Resten blauen Glases in den Fensterhöhlen, in den weißen nordischen Nächten gespenstisch zum Himmel und erhöhten die mystisch-angstvollen Schauer in den Herzen der Besucher. In den Ruinen lebte bis 1928 der Stáretz Warnáwa mit zwei Mönchen, von denen einer als Arzt großen Ruf genoß. Stáretz Warnáwa, ein gelähmter Greis mit seltsam durchdringendem Blick, überreichte jedem seiner Besucher ein kleines Stückchen Brot und sprach ihn mit seinem Namen an; auch Menschen, die das erstemal bei ihm erschienen. Die Mitglieder der Bruderschaft machten dort häufig Besuche. Da in einem nahegelegenen Dorf auch noch der als Teufelsaustreiber bekannte Pfarrer Ismail lebte, kamen zahlreiche Fremde in diese Gegend, was der GPU natürlich nicht lange verborgen bleiben konnte. Ismail, ein großer, dicker, rotgesichtiger Mann, der mehr an einen alten russischen Gutsbesitzer als an einen Geistlichen erinnerte — er trug über seinem schwarzen Talar stets einen breiten, bunten, orientalisch anmutenden Gürtel —, beschwor „Besessene", die zu ihm gebracht wurden, nach dem Ritus des Metropoliten Peter Mogíla, der im 15. Jahrhundert in Kiew gelebt hatte. Ismail stellte sich dabei neben einen großen mit Wasser gefüllten Kessel und hielt einen scharf geschliffenen Dolch in den Händen. 1928 griff die GPU ein und vernichtete die beiden religiösen Sammelpunkte.

Ein anderer geistiger Pol der Bruderschaft war Stáretz Niktári, der die Tradition der Starzen des Klosters Optina Pústyn vertrat. Stárez Niktári war als Hellseher so bekannt, daß die Dorfbewohner seine Fähigkeiten bei jeder nur erdenklichen Gelegenheit ausnützten. Der heiligmäßig lebende Einsiedler willfahrte mit unendlicher Geduld, ob es sich nun um einen verschollenen Menschen oder um eine verlaufene Kuh handelte. Er hatte auch den zweiten Weltkrieg vorausgesagt und daß das bolschewistische Regime diesen überstehen werde. Dann aber bereite sich, wie schon eine alte russische Prophezeiung aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts sagt, das Ende des Sowjetstaates vor. Wenn man in den Kirchen „Christus ist erstanden" singe, werde die Entscheidung fallen.

Außer durch persönliche Besuche hielten die Mitglieder der Bruderschaft auch schriftlich, und zwar durch Boten, mit dem Stárez Niktári Verbindung. Eigenartigerweise hat die GPU, die sonst jede religiöse Betätigung als Konterrevolution verfolgte, nicht gewagt, Stárez Niktári zu belästigen. Er starb 1932 in hohem Alter. Sein materielles Erbe, Evangelium, Ikone und Talar, gelangten auf geheimnisvollen Wegen erst nach Wendlingen bei Stuttgart und wurden später nach Jordanville bei Neuyork gebracht.

Im Februar 1928 wurden Professor Askoldow, Andrejewski und über 80 andere Mitglieder, darunter auch der Verfasser dieses Berichtes, verhaftet. Die GPU hatte in der Wohnung von Dr. Andrejewski Haussuchung gehalten, wobei betrunkene GPU-Soldaten alle Bücher und Manuskripte wild durcheinanderwarfen und dann die Wohnung tagelang besetzt hielten. Jeder Besucher wurde verhaftet. Ein zwölfjähriges Mädchen, das vor dem öffnenden Rotarmisten zu fliehen versuchte, wurde erschossen.

Die Urteile gegen die Verhafteten lauteten für einen der ältesten geistigen Führer, Pfarrer Sergéj Tischomírow, auf Tod, für die übrigen auf fünf bis zehn Jahre Zwangsarbeit. Die Parteipresse brachte dazu zwei Artikel. In der „Roten Zeitung" Leningrads schrieben die Brüder Tur unter der Überschrift: „Die Asche der Eiche" (die Eiche als Sinnbild der Religion), in der Iswestija war der Aufsatz „Die blaue Internationale" betitelt. Selbstverständlich wurde der religiöse Sinn der Bruderschaften in Konterrevolution und Spionage umgelogen. Bei dieser „Abrechnung" der Sowjetpresse ging es gegen alle religiösen Vereinigungen, nicht nur gegen die Seraphim-Bruderschaft; sogar die Rosenkreuzer waren genannt. Während des zweiten Weltkrieges gelang es Askoldow und Andrejewski auf die deutsche Seite zu kommen. Professor Andrejewski war für heldenhaften Kampf gegen eine Epidemie im Nowgoroder Gebiet von der deutschen Heeresleitung ausgezeichnet worden, Professor Askoldow wurde eine führende Persönlichkeit im Abwehrkampf gegen den Bolschewismus. Beim Zusammenbruch 1945 befanden sich beide in einem kleinen Ort bei Berlin, wo Professor Askoldow schwer krank darniederlag. Er schickte seinen Schüler auf die Flucht. „Sie müssen fliehen, um weiter in unserem Sinne zu arbeiten. Ich bleibe hier und bitte Gott, er möge mir den Tod schenken, ehe die roten Verbände hier eintreffen." Am 15. Mai drangen die Sowjettruppen in die Stadt ein. In dieser Stunde war Askoldow nicht mehr unter den Lebenden. Zwei Tage vorher hatte er noch an Andrejewski geschrieben, aber erst zwei Jahre später gelangte diese Nachricht in die Hände des Empfängers. Es war das Bekenntnis des unermüdlichen Erziehers, daß er gerade in der letzten Zeit dem Christentum immer näher gekommen sei und daß er seine letzte Arbeit über „Seelenwanderung" verbrannt habe.

Mit der Seraphim-Bruderschaft verbunden waren verschiedene kleinere religiöse Zellen der Leningrader Mittelschulen, die sich als literarische Zirkel tarnten. Die Mitgliederzahl betrug selten mehr als 30 bis 40 Personen. Alle Zirkel zusammen hatten vielleicht 500 Mitglieder.

Bedeutender als diese Schülerzirkel war die Vereinigung „Kosmische Akademie der Wissenschaften", der hauptsächlich junge Lehrer und Gelehrte angehörten und deren Vorsitzender, Georg, 1927 eines natürlichen Todes starb. Ihren Sammelpunkt hatte sie in Leningrad in der Röntgenstraße. In dieser Gruppe wurden die gegensätzlichsten Meinungen vertreten; vom religiösen Idealismus über Materialismus bis zum Solipsismus. Die Vorträge, die bei den Sitzungen gehalten wurden, bewegten sich natürlich auch in sehr weitem Rahmen, zum Beispiel „Der Mensch als bewegliches System des Gleichgewichts", „Der religiöse Sinn in den Zeichen des slawischen Alphabets". Einen der interessantesten, aber auch gefährlichsten Vorträge hielt Frau Dr. Tatjana Krukówa, Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Sie war auf einer Dienstreise in Prag gewesen und berichtete über das Leben der dortigen Emigration. Grund genug, um gegen alle Mitglieder der „Kosmischen Akademie" Anklage wegen Spionage zu erheben. Tatjana Krukówa starb 1930 in einem GPU-Gefängnis an Tuberkulose.

Diese „Kosmische Akademie" hatte ein sonderbares Brauchtum. Jedes Mitglied mußte eine Gipsfigur besitzen, die einen alten Mann mit wallendem Haar und Bart darstellte, außerdem war es Pflicht, einen Spazierstock mit eingeschnittenen Zeichen zu benützen. Im Januar 1928 wurden beinahe alle Mitglieder, über 40 Personen, verhaftet, und zu drei bis acht Jahren Zwangsarbeit verurteilt.

Rein religiöser Natur war die „Bruderschaft vom heiligen Gregor dem Theologen". Begründer und Vorsitzender war der junge Ägyptologe Nikíta Meschtschérski. Daß dieser Mann mit seinem edlen Antlitz und seinem typisch aristokratischen Aussehen so lange in der UdSSR in Freiheit leben konnte, war allein schon ein Wunder. Auf dem Gebiet der Ägyptologie machte er sich durch seine Arbeit über den Leydener Papyrus (2400 v. Chr.) einen Namen; sein Hauptinteresse aber galt der Forschung über die christlichen Kirchenväter.

Den Sammelpunkt dieser Bruderschaft bildete ein altes Haus im deutschen Viertel Leningrads auf der Wasíljew-Insel. Ein kleines, an eine Klosterzelle erinnerndes Zimmer war mit Ikonen aus dem 16. und 17. Jahrhundert und kunstvoll gezeichneten Schriften ausgeschmückt. Die alten Ikonen galten als unirdische Sinnbilder, während solche neuerer Zeit als zu vermenschlicht und realistisch abgelehnt wurden. Unter den Ikonen befand sich auch eine eindrucksvolle Darstellung des heiligen Nikíta in rotem Panzerhemd, ein Schwert in den Händen. Von den Schriften glaubten viele Mitglieder, daß einzelne Worte aus diesen magische Kräfte ausstrahlten. Sie vertraten die Auffassung: Das Wort „Gott" *ist* schon Gott. Jede Versammlung dieses Kreises begann bei Kerzenlicht und Weihrauchduft mit einem Gottesdienst, der mit tiefen Verbeugungen der Mitglieder endete. Nach der heiligen Handlung beschäftigten sie sich meist mit dem Studium alter Schriften, wie denen des heiligen Gregors des Theologen, Athanasius von Alexandrien und anderen.

Die Bruderschaft, die etwa 50 Mitglieder zählte, stand mit Altgläubigen in Verbindung, die zur Gruppe der „Jedinowérje", der „Einheitsglauben-Bewegung" gehörten. Diese erkannten die kirchliche Hierarchie an, lehnten jedoch den im 17. Jahrhundert eingeführten neuen Ritus ab. Sie fielen wie die Gregorius-Bruderschaft einem GPU-Provokateur, Zarikoff, zum Opfer. Als erster wurde der Stellvertreter Dr. Meschtschérskis, der junge Philosophiestudent Inokénti Astanin, verhaftet. Drei Jahre darnach traf die Nachricht ein, daß er sich im Fernen Osten in der „Tundra des Schweigens" befand. Allen Gefangenen, die dort im Sumpf arbeiten mußten, war nicht nur jede Verbindung mit der Außenwelt, sondern auch jede Unterhaltung untereinander bei strengsten Strafen verboten.

Dr. Meschtschérski wurde 1931 in der „Nacht der Aktiven Gottlosen" verhaftet. Mehrere GPU-Brigaden holten damals alles, was irgendwie als Christ bekannt oder denunziert war. Als ich einige Jahre später das alte Asyl auf der Wasiljew-Insel besuchen wollte, öffneten mir völlig fremde Menschen, die von einer Familie Meschtschérski nichts wußten. Einige Admirale, die aus verdunkelten Ahnenbildern von den Wänden auf mich herabblickten, bewiesen mir aber, daß ich mich nicht in der Wohnung geirrt hatte. Die Meschtschérskis waren einst große Seeleute gewesen.

Eine Bruderschaft, zwar mit christlichen Vorzeichen, jedoch völlig anderer Art, war in den Jahren 1920 bis 1930 in Leningrad ein Kreis, dessen Führung die Tochter des weltbekannten Mathematikers und Astronomen, Professor Iwánow († 1930), Tatjana Iwánow, innehatte. Die Mitglieder dieses Kreises setzten sich hauptsächlich aus Gelehrten und Mittelschullehrern zusammen. Ihr Versammlungsort war die kleine Wohnung von Tatjana Iwánow auf der Petrograder Seite, dem ältesten Viertel Leningrads. Im Versammlungszimmer hing ein eigenartiges, aus Indien stammendes Bild, das vor einem feurigen Hintergrund einen „heiligen" Affen darstellte. Christliche Embleme fehlten. Diese Ausstattung des Zimmers, sowie die Verbindung Tatjana Iwánows mit Maximilián Walóschin, 30-Grad-Freimaurer (gest. in Paris), lassen einen Zusammenhang mit dem französischen Templerorden vermuten. Themen bei den Zusammenkünften waren zum Beispiel „Darf man einen Menschen im Namen einer Idee töten?", „Weiße Herrenrasse" (das Spezialthema Tatjana Iwánows), „Objektive und subjektive Metapsychologie". Auch Dichterlesungen fanden statt, wie die in Versform gebrachte „Erste Legende der Menschenschöpfung" von Schalamówitsch. Frau Iwánow machte häufig Besuch in der Villa Waloschin zu Koktabel an der Südküste der Krim, in der sich außer einer bedeutenden Freimaurerbibliothek auch die Freimaurerhierarchie Rußlands befand. Der Kreis Iwánow hatte etwa 20 Mitglieder, die jedoch durch ihre Berufe weite Kreise zu beeinflussen vermochten. Tatjana Iwánow wurde 1933 von der GPU „liquidiert."

Eine ähnliche Bruderschaft hatte der Dozent der Meteorologie und Synoptik, Arkádi Sinjágin, Sohn eines ehemaligen Börsenmannes, gegründet. Es

waren nur wenige Mitglieder, jedoch alle Vertreter verschiedener Wissensgebiete, die im akademischen Leben Rußlands keine unbedeutenden Rollen spielten. Unter ihnen befanden sich der Assistent Professor Marr's, des weltbekannten Schöpfers der Jephiten-Theorie, und ein naher Mitarbeiter des Schamanen-Forschers, Tan Bagoras. Arkádi Sinjagin wurde während der Jeschow-Aktion „liquidiert". Versammlungsort dieser Gruppe war der erhalten gebliebene Wintergarten einer eleganten Wohnung am altvornehmen Néwski-Prospekt. Themen waren: „Menschliche Ernährung durch ‚Brana'" (Duft), „Mystische Erlebnisse mit Christus" und ähnliche. Die Mitglieder dieses Kreises verlangten, daß jeder geistig entwickelte Mensch imstande sein müsse, sich sowohl auf die philosophische Ebene zu erheben als auch einem Feind die Kehle durchzubeißen. Der ganze Kreis wurde 1930/31 vollständig vernichtet.

Die GPU liquidierte damals auch eine Freimaurerloge in Leningrad, die unter der Leitung des ehemaligen Zarenoffiziers Tüfjájew gestanden hatte.

Der mit der Tradition Rußlands eng verbundenen Rosenkreuzer-Bruderschaft in Moskau (gegründet zur Zeit Katharinas d. Gr. von N. S. Nówikoff, dem Besitzer der ersten populärwissenschaftlichen Bibliothek Rußlands) gehörten in den Jahren 1930/33 die bedeutendsten Wissenschaftler Moskaus an, darunter ein sehr bekannter orthodoxer Theologe und ein Bischof derselben Kirche. Auch der Sohn des bekannten Antisemiten, Staatsanwalt Schmakóff (1924 aus UdSSR geflohen, 1926 in Brasilien gestorben), Ingenieur Schmakoff, der selbst durch sein Buch „Geistige Pneumatologie" bekannt wurde, war Mitglied. In der Rosenkreuzerbibliothek zu Moskau, die vollständig erhalten geblieben war, befanden sich Bücher, von denen nur zwei Exemplare erschienen waren. Versammlungsort war der 30 Kilometer von Moskau entfernte Ort Nikolina Gorá. Seit 1934 fehlt über diese Vereinigung jede Nachricht. (Schluß folgt.)

Versuch über Rilke

Von HUBERT BECHER S. J.

Die drei großen deutschen Lyriker, die gegen Ende des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hervortreten, haben ein sehr verschiedenes Schicksal gefunden. Stefan George ist fast vergessen und erntet kaum anderes als Widerspruch, so daß man geneigt wäre, bei aller Eingrenzung und Ablehnung seine geschichtliche Leistung und bleibende Bedeutung herauszustellen. Hugo von Hofmannsthal ist in seiner Tiefe und Größe überhaupt noch nicht recht erkannt. Nur wenige schätzen ihn, wie er es verdient, während der Ruhm, den ihm die Vertonung einiger Werke durch Strauß und die Wiener Bühne brachte, schnell verblaßt ist. Einzig der rätselhafte Rainer Maria Rilke erfreut sich einer Beachtung, die eher zu steigen als zu sinken scheint.

Dies bedeutet nicht, daß sein Wesen und Werk im sicheren Besitz seiner Verehrer wären. Ob es nun von Verehrung und Hingabe geschriebene Erinnerungsbücher sind,[1] ob es sich um Arbeiten handelt, die seine geistige Entwicklung darstellen[2] oder ihn in seinen wichtigen Motiven[3] verstehen wollen, ob sie mit Hilfe seiner Briefe und der Zeugnisse seiner Freunde den geistigen Ort suchen, an dem seine bedeutendsten Werke entstanden sind,[4] oder ob vorsichtige und saubere Kommentare geschrieben werden,[5] man kann das Urteil verantworten, Rilke bleibe nach wie vor eine unerkannte und dunkle Erscheinung. Der unbedingten Verherrlichung steht zwar nicht so sehr leidenschaftliche Ablehnung als eine unwillkürliche Scheu gegenüber, sich mit ihm zu beschäftigen. Die große Mode des Stundenbuches und der Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke ist im allgemeinen vorüber. An ihre Stelle sind die Duineser Elegien getreten; aber nur wenige haben den Mut zu sagen, daß sie sie nicht verstehen.

Man kann nicht daran zweifeln, daß diejenigen, die Rilke im Leben nahestanden, sich bewußt oder unbewußt bemühten und bemühen, ein bestimmtes Bild des Dichters zur Geltung zu bringen, in dem die dunklen Züge beiseite gelassen werden. Die Herausgeber seiner Briefe gehen mit Vorsicht zu Werke. Man fühlt sich dabei fast an das Schicksal des Nietzsche-Nachlasses erinnert. Widersprechende Stimmen werden als skandalsüchtig bezeichnet. Und doch rechtfertigt der Umstand, daß das so umfangreiche Briefwerk des Dichters ebenso zu ihm gehört wie seine eigentlichen Dichtungen, die Forderung einer allseitigen Erhellung. Gleichwohl können alle diese Zeugnisse nur Hilfen bedeuten, um die Dichtung Rilkes zu verstehen und zu würdigen.

Eines ist sicher: Menschen, die dem Dichter im Leben sehr nahestanden, haben die größten Einwendungen gegen ihn und seine Dichtung erhoben. Niemand wird etwa Rudolf Kaßner die Berechtigung absprechen, über die Kunst und den Künstler zu urteilen. Wenn er es sich auch versagte, der Öffentlichkeit Entscheidendes mitzuteilen, so bleibt die Tatsache bestehen, daß er sich von Rilke entfernte. Er trug auch kein Bedenken, auf die Frage, ob gewisse Vermutungen, die die Beschäftigung mit der Rilkeschen Dichtung aufkommen lassen, Mißverständnisse oder echte Erkenntnisse seien, Erschütterndes mitzuteilen.

Gewiß kommt es nicht darauf an, Tatsachen und Urteile zusammenzustellen, die Rilke abträglich sind, aber die Wahrheit fließt aus Licht und Schatten zugleich. Vielleicht kann die Zukunft den Dichter besser beurteilen, als es die heutige Quellenlage gestattet. Wir müssen für heute feststellen, daß das uns zugängliche Werk Rätsel und Dunkelheiten, Widersprüche und Gegensätze in Fülle bietet. Wer zeigte wie er Weichheit und Gefühlsseligkeit und zugleich Härte? Bildhaftigkeit und zugleich Abstraktheit, Hingabe

---

[1] *Elisabeth Schmidt-Pauli,* Rainer Maria Rilke. Ein Gedenkbuch. Lorch-Stuttgart 1946, Bürger-Verlag. (296 S.) — *Maurice Betz,* Rilke in Paris. Zürich 1948, Arche-Verlag. (208 S.)

[2] *Anni Carlsson,* Gesang ist Dasein. Rilkes geistiger Weg von Prag nach Muzot. Ein Beitrag zur Typologie des Genius. Hamburg 1949, Hoffmann und Campe. (208 S.) DM 7.80.

[3] *Karl Joseph Hahn,* Rainer Maria Rilke. Eine Studie. Regensburg 1949, Joseph Habbel. (228 S.) DM 6.—.

[4] *Dieter Bassermann,* Der späte Rilke. Essen 1948, Hans von Chamier. (540 S.)

[5] *Heinrich Kreutz,* Rilkes Duineser Elegien. Eine Interpretation. München 1950, C. H. Beck. (155 S.)

und Einsamkeit, Jubel und Trauer, Demut und geistige Hybris, Spontaneität und Reflexion? Dem Rausch der Gesichte folgt fast völliges Versiegen, der Leichtigkeit der dahinströmenden Verse die mühsame Arbeit am Wort, die er selbst mit der verbissenen Tätigkeit des Steinmetzen vergleicht. Wer ist dieser Dichter, der auf der einen Seite von religiöser Sehnsucht und Wonne überfließt und sich hinwiederum leidenschaftlich gegen Christus und das Zwielicht des Christentums wendet, bis er schließlich den Namen Gottes ganz verschweigt?

Die Kreise, die sich mit Rilke beschäftigen, gehören den verschiedensten Lagern an. Bejahung und Verneinung ist nicht an eine bestimmte Anschauung geknüpft. Ein großer Teil der eindringlichsten Arbeiten stammt von betont christlichen Männern und Frauen. Sie gehen geradezu andächtig Rilkes Worten nach. Mißdeuten sie ihn oder erahnen sie einen echten Kern, den nur äußere, zu Irrtum verführende Schalen, das heißt die christusfeindlichen Äußerungen des Dichters umgeben?

Rilkes Weg führt von der Unverbindlichkeit leichter Natur- und Liebesgedichte zu den steilen Graten der Elegien und dem Kristallgebirge der Orpheussonette. Zwar wird man, von seinen letzten Schöpfungen zurückschauend, auch schon am Anfang gewisse Wesenskeime entdecken, aber die Zeitgenossen, wie George und Hofmannsthal, setzen doch mit einer ganz anderen Bestimmtheit ein, und schon ihre Erstlinge haben volles Gewicht. Dagegen führt Rilkes Werdegang zu viel größeren Höhen. Er ringt auch mit unvergleichlich mehr Aufwand an Kraft. Schon deswegen verlohnt es sich, sich mit ihm zu beschäftigen.

Der Lebensgang des Dichters, seine Äußerungen über die Kunst und seine Werke selbst sollen der Gegenstand unseres Versuches sein.

Der aus wirtschaftlich auskömmlichen, im geistigen Grund unglücklichen Familienverhältnissen stammende Sohn Prags (geboren 1875) glaubte einem uradeligen Geschlecht Kärntens anzugehören und der Letzte zu sein. Das war er. Seine Mutter sah ihn am liebsten in Mädchenkleidern. Der Vater wollte aus ihm, dem denkbar unsoldatischsten Menschen, einen Offizier machen und belastete ihn mit einer das ganze Leben vergiftenden Kadettenzeit, die in den wenigen Wochen des Kasernendienstes 1916 mit ihren schweren seelischen Erschütterungen wieder auflebte.

Als Rilke nach Abschluß seiner Gymnasialzeit von Prag nach München ging, verließ er keine Heimat. Er sollte auch nie eine Heimat finden. Heimatlosigkeit und Ruhelosigkeit sind die bestimmenden Züge des äußeren Lebens. Studentenbuden, möblierte Zimmer, Hotels, Schlösser und Landhäuser sind in bunter Folge seine Behausungen. Selten weilt er länger als ein halbes Jahr an einem Ort und in einer Umgebung. Alle Landschaften Deutschlands, Italien, Frankreich, Schweiz, Spanien und Afrika, Dänemark, Schweden, Rußland besucht er, und meistens so, daß er einen bestimmenden Einfluß erfährt. Dieser wird, wie in Rußland, Spanien, Paris sogar zu einem tiefprägenden Erlebnis. Vorübergehend ist er recht arm und in bedrängter Lage. Meist aber findet er freigebige Freunde. In seinem Verleger Kippenberg gewinnt er einen selbstlosen und opferbereiten Verwalter der wirtschaftlichen Dinge. Er weiß die Güter dieser Welt auch auszukosten. Seine

schwache Gesundheit und körperliche Empfindlichkeit erklärt, entschuldigt aber nicht immer die Ansprüche, die er stellt. Doch ist er wiederum persönlich ungemein anspruchslos. Er ist voller Hingabe, aber gleichwohl nie ein bequemer Gast. Bald bedarf er der Menschen und immer wieder neuer Menschen, bald flieht er sie und schließt sich in die Mauern von Duino und Muzot ein. Aber auch hier wieder verbindet ihn ein ungemein lebhafter Briefverkehr mit der Umwelt, mit seinen zahlreichen Freunden und Verehrern, und mehr noch den Freundinnen und Verehrerinnen.

Die Fülle der Eindrücke, Erlebnisse und Beziehungen bedeutet Reichtum, den er schöpft und ausschöpft. Alles dient ihm, zu dem Kern und dem Wesentlichen vorzudringen, das er in allen Erscheinungen wiederzufinden vermag. Auch dies erklärt die schließlich erreichte abstrakte Geistigkeit seiner Dichtung, in der gleichwohl die mannigfachsten Bilder, Vergleiche und Andeutungen zu Symbolen, zu einer konkreten Fassung seiner geistigen Schöpfung werden.

Wichtiger ist noch, daß ihn der Reichtum zu immer größerer Armut treibt. Kaum je hat ein Dichter so die Hinfälligkeit, die Hohlheit und Schattenhaftigkeit der Erde erlebt und gestaltet. Nirgendwo vermag Rilke Wurzeln zu schlagen, bei niemandem sich zu binden. Meer und Gebirge, Ebene und Hügelgelände entzücken nur vorübergehend, überwältigen im Ansturm und schlagen ihn dann in die Flucht. Ähnlich ist es mit den Menschen. Er findet die treuesten und hingebendsten Freunde, deren Schwärmen zuweilen die Zone des Peinlichen berührt. Der Dichter selbst erwidert die Neigung, ruht aus und schenkt sich. Seine Hingabebereitschaft verliert oft das Maß. Es ist aber keine eigentliche Hingabe, sondern ein grenzenloses Sich-ausgeben, das er selbst Haltlosigkeit und durchaus keine Güte nennt. Im letzten Grund behält er sich selbst. Er steigert sogar seinen Willen, in sich selbst zu stehen. Es kommt zu keiner eigentlichen Bindung, selbst mit den Frauen nicht, von Männern und Männerfreundschaften ganz zu schweigen. Rilke macht zwar Versuche. 1901 heiratet er die Bildhauerin Clara Westhoff, verläßt sie aber wieder. Um Liebe und die Möglichkeit einer neuen Ehe kreisen auch später noch seine Gedanken; ja er wirbt noch im eigentlichen Sinn (um Magda von Hattingberg). Die Freundschaft mit Frau Lou Andreas-Salomé durchdauert das ganze Leben, aber viel Fremdheit ist zwischen sie getreten.

Alles, was Rilke gibt, ist etwas von ihm, aber nicht er selbst. Sein eigentliches Ich bleibt einsam und letztlich unverstanden wie im Elternhaus und in der Kadettenanstalt. Er beklagt das oft, aber im Grunde bejaht er es und sieht darin das Wesentliche des menschlichen Daseins. In ihm ist kein wahrhafter Wille zur Mitwirkung, sondern ein entselbstetes Sich-brauchen-lassen-wollen. Das „Wir" hat keinen unmittelbaren Sinn für ihn. Eine unbedingte Gebundenheit an einen Menschen, einen gültigen, selbst alles umfassenden Gehalt, der nicht nur durch uns Menschen hindurchwirkt, sondern auch unsere Mitwirkung verlangt, kennt und will Rilke nicht. Nie ist es ihm aufgegangen und hat er es erfahren, daß aus der Vereinigung ein Höheres wird. Das Wort Hofmannsthals „Gebunden werden und dann kräftig binden" konnte er nicht fassen. So blieb es ihm auch eigentlich versagt, das Wesen der beiden Geschlechter zu erkennen. Er, der nicht bloß als Kind Mädchen-

kleider trug, sondern in seinem ganzen Leben weibliche Züge zeigt, machte schließlich aus der Frau Stoff; das Männliche aber auszubilden blieb ihm versagt, selbst wenn er etwa einen Vers dichtet wie „Denn im Manne will der Gott beraten sein". Seine körperlich-seelische Liebesfähigkeit bezog sich im letzten Grund auf sich selbst, und Narziß ist ihm nicht von ungefähr ein besonders vertrautes Symbol. Sein Wesen, mochte es noch so hinfällig und bedürftig sein, blieb im Ich befangen, und sein auf das Schöne gerichteter Sinn suchte in sich das Absolute.

Ein Dichter, dessen Lebensgang so außerordentlich ist, wird auch in seiner Kunst seine eigentümliche Prägung haben. Zuerst fällt auch hier das Gegensätzliche auf. Neben der Leichtigkeit, dem Fluß, der Biegsamkeit und Weichheit seiner Verse stehen Härte und Mühe. Die Versenkung ins Sinnenhafte und das Erfülltsein vom Bild sind ebenso groß wie das Abstrakte von Fügungen, wie wir sie bei Philosophen, bei Plato und Hegel, finden. Bald strömt die dichterische Ader mühelos fort; dann kommen Zeiten wüstenähnlicher Trockenheit. Im Rausch der Eingebung gestalten sich die höchsten Versgebilde, von denen der Dichter selbst sagt, daß er einer besonderen Gnade bedürfe, um sie im Nachschauen zu verstehen. Und dann wieder sind seine Werke das Ergebnis härtester und nachhaltigster Arbeit. Nachdem Rilke Rodins Gefährte geworden war, wird die „Arbeit" für ihn das Wesentliche. In den neuen Gedichten und in der festen Prosa des Malte Laurids Brigge ist sie am deutlichsten zu erkennen. Gerade in dem letztgenannten Werk erreicht die „Arbeit" ihre höchste Vollendung, insofern der Gegenstand, das Gefühlsselige und Zerfließende des Zwischenreiches nur mit größter Kunst gedichtet und verdichtet werden konnte.

Es ist nicht die geringste Leistung Rilkes gewesen, daß er seiner körperlich schwachen Natur und seinem von allen Eindrücken so abhängigen und hin und her gerissenen Geist diese Arbeit abzuringen vermochte. Er wurde schließlich zu einem auch im handwerklichen Sinn des Ausdrucks gültigen Meister des Wortes. Freilich zeigen sich hier auch Schwäche und Gefahr. Die Kunst gerät in die Nähe der Manier. Während in der Frühzeit (aber auch später noch) der Fortgang des Gedankens und die Formung des künstlerischen Gebildes vom zufälligen Wort und dem Reim abhängen, stört später mehr und mehr der Eindruck, daß er nach einer Methode arbeitet. Um in den Kern vorzudringen, umkreist der Dichter seinen Gegenstand und findet schließlich die Pforte in den inneren Kreis. Indem er sie aufsprengt, legt er die Eingeweide bloß, die im gefügten Wort wie in Eis erhalten und konserviert werden. Dadurch erhält die künstlerische Schöpfung eine Dichte und ist in ihrer Mitte so zusammengezogen, daß nur wenige Werke mit ihr verglichen werden können.

Diese Wortkunst erinnert an die gleichzeitigen Bestrebungen der bildenden Kunst eines Rodin, Marc usw. Man vergleiche etwa den Tiger des letztgenannten Malers mit dem Panther Rilkes. Wenn man daneben etwa den Löwen Dürers aus dem Bilde des heiligen Hieronymus im Gehäus betrachtet, ahnt man die Kraft und den Fortschritt dieser neuen Kunst. Dennoch entsteht die Frage, wer das Wesen der Kreatur, die nach Erlösung seufzt und die in ihrer Art die Spur der Schöpfung Gottes ist, besser und vollständiger

getroffen, wer subjektiv ausgewählt und übersteigert, nicht aber restlos ins Herrliche verwandelt habe. Das „Herzwerk" des Dichters strebt danach, Absolutes zu verkörpern und als ewige Gestalt, als einen „schrecklichen Engel" darzustellen, den man im Anschauen ertragen muß.

Ein solcher „Arbeiter" wird sich auch selbst häufig Rechenschaft von seiner Kunst geben müssen. In der Tat sind die Briefe und andere Äußerungen des Dichters voll von Erwägungen über seinen Beruf. Er weiß genau, daß er sich oft von der Leichtigkeit seiner Ausdrucksfähigkeit verführen ließ und sich mit dem Billigen zufrieden gab. In seinen Urteilen geschieht es zuweilen auch, daß er sich widerspricht. Von seinem Stundenbuch, das ihm am meisten zu seinem Ruf verhalf, meinte er einmal, es habe darin jeder Vers und jede Strophe ihre bestimmte Stelle und es gäbe kein Mehr und kein Weniger. Richtiger urteilt er wohl, wenn er anderswo von dem „Ungefähr" der Gestaltung schrieb und zugab, er habe in der Art dieser Verse damals ununterbrochen weiterschreiben können. Je weiter Rilke in seiner Kunst kommt, desto mehr verschreibt er sich und verfällt er der Härte, die ihren höchsten Ausdruck in den Duineser Elegien erreicht und die er in den letzten Gedichten wenn möglich noch steigert. Es entstehen Bildungen, deren Ideal der gewollte Torso ist, der in jedem, wenn auch noch so kleinen Teil das Ganze des Gehaltes zur Darstellung bringt. Das ist der Zug zum Absoluten, das in sich selber steht. „Da ordnet um das eine Angeschaute sich neu die plötzlich schauende Natur." An die Stelle der Rundung der menschlichen Persönlichkeit im humanistischen Sinn tritt das „bebende Gleichgewicht" der Kräfte. Die Frau vor dem Spiegel sagt nicht: „Das bin ich; nein: dies ist. So ohne Neugier war zuletzt dein Schau'n und so besitzlos, von so wahrer Armut, daß es sich selbst nicht mehr begehrte: heilig."

Die Prüfung des Formalen führt ohne weiteres in den Gehalt der Aussagen.

Der Höhepunkt des dichterischen Verhältnisses Rilkes ist die Entpersönlichung des „Gesang ist Dasein". Dies ist umso bemerkenswerter, als gerade Rilke von einer so persönlichen Feinfühligkeit war, daß er sich mit einem Fahnentuch vergleichen kann, das sich jeder Bewegung willig aussetzt und ohne sie schlaff und tot ist. Wenn wir absehen von den frühesten Versuchen, in denen der Genius seine Schwingen prüfte, aber im Nachurteil selbst feststellen mußte, daß sie noch nicht trugen, so gelingt es ihm, gültig alles auszusagen, was durch ihn hindurchgeht. Selbst das, was ihm seiner Veranlagung nach höchst ungemäß ist, ergreift ihn zum mindesten vorübergehend. Das zeigen die in den ersten Kriegstagen 1914 entstandenen Preisgesänge auf den Waffengang des deutschen Volkes oder seine erste Begeisterung in den Revolutionstagen 1918. Die gefühlige Hingerissenheit des Stundenbuches oder die bis an die Grenze des Säglichen gehende Kleinmalerei der Stimmungen des Malte verraten ebenso die geistige Vielfältigkeit seines Empfindens. Ihr entspricht die Tatsache, daß er so viele und so verschiedene Menschen anzuregen, geistig zu erwecken und sich anzunähern wußte. Dennoch strebt er, wie nach Einsamkeit, nach der letzten Unpersönlichkeit des Es und des reinen Daseins. Dieses aber ist namenlos.

Ein ähnlicher und damit innerlich verbundener Gegensatz wird berührt, wenn wir feststellen, wie Rilke voller Sinnenhaftigkeit und Sinnlichkeit ist und schließlich im reinen Gedanken endet. Er läßt sich mit Lust auf den Versuch ein, die fünf Sinne in gleicher Weise anzubauen. Vom Auge ist das ohne weiteres klar. Was für ihn das Ohr war, belegt jedes Gedicht, wenn man es hört und auf den Klang achtet. Außerordentlich vermag er das Körpergefühl wiederzugeben, so daß er auch hier die Nachempfindung weckt. Das Sinnliche im engeren Sinn des Wortes bezeugt sich in seinem Dichtwerk selbst zuerst verhüllt, dann freilich bis zu peinlicher Schamlosigkeit.

In steigendem Maß — und bis zu welcher Höhe steigt der Dichter! — wird dann aber das Sinnenhafte vom Gedanken an den Rand gedrängt und schließlich nur noch dünne symbolische Hülle. Auch sie wird zurückgelassen, wie das Erdreich im Gebirge zurückbleibt und sich das Felsgestein der abstrakten Aussage entblößt: Überzähliges Dasein entspringt ihm im Herzen. Dies geschieht bei einem Dichter, der eine Fülle von Eindrücken in sich aufgespeichert hat, vom Töpfer am Nil bis zum sonntäglichen Postamt. Er sieht aber das Einzelne im Ganzen, und sein Anschaun und seine Sinneswahrnehmung wird in einer einzigartigen Allgemeinheit mit abstrakten Erkenntnissen und dem Bildungswissen zusammengefügt. Das Sägliche wird zum Sächlichen fast philosophischer Wortgebung.

Der innere Anstoß, ja der Grund einer solchen Entwicklung ist die Hinfälligkeit des eigenen Wesens und aller mit Sehnsucht und Wärme begrüßten Erlebnisse. Wie er sich in der Kadettenanstalt aus der Schar der robusten Mitschüler in einer Ecke des Kirchhofs zurückzog, wie er sich im Turm von Muzot barg, so flüchtet er in die reine geistige Anschauung. In wachsendem Ringen hatte er seine in Rußland geweckte religiöse Sehnsucht nach Gott zu erfüllen gesucht, von mystischer Vereinigung geträumt und — vorübergehend — sich ihrer gerühmt. Was ihm die Schönheit nicht bot, versuchte er dann über den Einstieg in das Dunkel und in den Abgrund, durch die Aufmerksamkeit und Liebe zum Häßlichen und Entsetzlichen zu erreichen, um sich selbst zu übersteigen. Das Namenlose erfüllte ihn schließlich.

Das Gebrechliche und Zwiespältige des Selbstbewußtseins bereitete ihm Qual, bis er in Andacht zum „Ding" seinen Weg entdeckte. In unglaublicher Zartheit tastet er nach dem Ding oder setzt sich verbissen um in des Steines Gleichmut, um, einfachhin, da-zu-sein. Das offene Auge des Tieres wurde ihm ein weiteres Symbol. Die geschlossene Unberührtheit, das „florische" Selbstgefühl des Mädchens, der Menschenknospe, sagte ihm dasselbe. Das höchste Bild für diesen Tatbestand wird dann der Engel der Elegien. In all dem ist Dasein und fehlt die Erbsünde dessen, der haben und besitzen will. Die Armut des heiligen Franziskus deutet er um in den Verzicht auf die Geldsummen des Geistes. So entblättert er die Rose des Weltzusammenhangs Blatt für Blatt, um am Ende zu glauben, den wahren Sinn der Welt in dem, von dem man nichts mehr aussagen kann, gefunden zu haben. So wird das Ding, der größte Gegensatz zum Geist, Norm und Inbegriff. Der Geist soll nach Rilke wie ein Ding ohne Selbstbesitz einfach da sein. Das Dunkel der Materie wird zum Höchsten und Letzten seiner Anschauung, ist Angelpunkt der Welt. Alles andere ist Abfall von der rechten Weltdeutung.

Gott, zuerst Gegenstand, wird Richtung des Herzens und schließlich wird auch dies nicht mehr genannt, da Rilke im einfachen Dasein zu stehen und zu bestehen glaubt. Malte scheiterte daran, daß er immer wieder suchte, eine Stütze zu finden, da er immer wieder um Hilfe rief und eine Antwort erwartete. Wenn er auch, der nicht von Menschen geliebt werden wollte, um sich nicht in der Bindung zu verlieren, sich schließlich dahin durchrang, diese Liebe zu ertragen, so wollte er doch von Gott noch eine Antwort. Dadurch unterlag er und ging zugrunde.

Rilke wollte über ihn hinauswachsen. Er nahm die Liebe, den umfassenden Akt des ganzen Menschen, als Ansatzpunkt seines Suchens und deutete sie als ein einsames Strahlen ins Unendliche. Liebe ist dann eine mühsame Leistung, eine Arbeit, die über die höchste Armut und Selbstentäußerung in die Freiheit führt. Statt Ich und Du mit ihren gegenseitigen Ansprüchen und Fragwürdigkeiten steht das liebende Es in einsamer Festigkeit und Absolutheit.

Das liebende Dasein muß sich vor allem im Tod und am Tod bewähren. An ihm entscheidet sich das Leben. Vergebens sucht Rilke nach einem Wort, das in sich beides, Leben und Tod zugleich bedeutet. Der Augenblick des Todes gewährt die Möglichkeit, einfach da zu sein, wenn man ihn bejaht. Dort ist das ganze Sein des Lebens gesammelt. Er ist schlechthinnige Gegenwart, wie sie auch das Ding hat. Neue Möglichkeiten, neuer Wandel und damit neue Hinfälligkeiten, neues Versagen, neues Hoffen verlieren hier ihren Sinn. Schon im Stundenbuch hat er darum Gott angerufen: „Erfülle, du gewaltiger Gewährer, nicht jenen Traum der Gottgebärerin, — Richt auf den Wichtigen: den Tod-Gebärer, und führ uns mitten durch die Hände derer, die ihn verfolgen werden, zu ihm hin." Bei dem Tod ist man schlechthin beim „Hier" im Welteninnenraum. Der Weg dorthin führt über die Berge des Urleids in den Elegien und ermöglicht dann die einer Toten gewidmeten Preisgesänge des Opheus: „Hiersein ist herrlich."

Es ist überaus mühsam, diesen Weg des Dichters nachzuvollziehen, der in einer Fülle von Gesichten und Symbolen, nicht in einer Kette von Gedanken, zum Ende zu kommen sucht. Hat man sich aber einmal im Versuch des Nachlebens hindurchgefühlt, lichtet sich das Dunkel Rilkes. Die schönen Gestalten werden dann wirklich Versuchungen, an denen man vorüber muß. Je mehr man hinter sich bringt, desto näher ist man der Vollendung. Rilke war überzeugt, daß er in seinem Tod dieses Daseins teilhaftig sein werde. Darum dichtet er sich auch seine Grabinschrift: „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, Niemandes Schlaf zu sein unter so viel Lidern."

Wer diese geistige Folge in sich aufnimmt, wird erkennen, daß die Frage nach der Existenz Gottes für Rilke nicht mehr besteht. Es ist ebenso abwegig, ihm Leugnung Gottes zuzuschreiben wie ihn des Pantheismus zu zeihen, wozu das Wort vom Weltinnenraum oder vom Hiersein verführen könnte. Der Mensch ist zum geistigen „Es" geworden, das sich über alle anthropomorphen Aussagen erhebt und in der Erhebung alles Frühere preisen zu können glaubt. Von Gott gibt es keine Aussage mehr. Ob er da ist oder nicht, das ist nicht die Frage. Zwischen ihm und dem Dichter besteht „Diskretion". Einst konnte Adam im Paradies an der Hand und in der Ge-

meinschaft Gottes allem seinen Namen geben, die Gottferne aber führt den Dichter zum Namenlosen.

Ein solcher Dichter wird erst recht nichts mit der Offenbarung des dreipersönlichen Gottes im menschgewordenen Wort anzufangen wissen. So wird Rilkes Abneigung, ja Haß gegenüber Christus und Christentum verständlich. Rilke will die Schattenhaftigkeit der Erlebnisse überwinden, auch er Sucher nach dem Absoluten und Unbedingten. Christus aber ist Mittler. Hier und da schreibt ihm der Dichter die eigene Auffassung der Liebe, das Strahlen ins Unendlich-Leere zu: „Die Christen haben nicht erkannt, daß er ein Zeigefinger war, und haben wie Hunde nach seiner Hand geschnappt." „Statt vom Kreuzweg aus, wo nun der Wegweiser hoch aufgerichtet war in die Nacht der Opferung hinein, statt von diesem Kreuzweg aus weiterzugehen, hat sich die Christlichkeit dort angesiedelt und behauptet, dort in Christus zu wohnen." Aber das eigentliche Urteil bleibt eine völlige Verwerfung des Mittlers, des Erlösers von Sünde und Schuld, der Stütze und des Trostes. Das Leben jedes Menschen ist soviel wert, als er die Trostlosigkeit auf sich nimmt und gerade in der untröstlichen Trostlosigkeit das Tor zum Sein sieht. Es ist unmöglich, Rilke umzudenken und für das Christliche zu retten, indem man etwa versucht, die konkreten Erscheinungen christlicher Lebensart, das Dogmatische und Kirchliche, das Gehaben der Christen, deren Ungenügen ein dem Wesentlichen zugewandter Geist erkannt habe, für Rilkes Haltung verantwortlich zu machen. Seine „religiöse Produktivität" geht ganz andere Wege. Wie für ihn der Tod der höchste Akt des Lebens ist, so ist das „Es", von dem nichts ausgesagt werden kann und das nichts von sich aussagt, alles. Die Welt in ein Diesseits und Jenseits zu teilen, geht nicht an und ist die schlimmste Verirrung zumal des Christentums, von dem man höchstens sagen kann, es stehe als irgendeine Hypothese an der göttlichen Peripherie. Das gestaltlose Es als reiner Akt ist an die Stelle des personalen Gottes getreten. Wer die alle Erscheinungen begleitende Trostlosigkeit überwunden, überstanden und hinter sich gebracht hat, mag denn rühmen und die Fülle und Mächtigkeit seines Gemütes am Hiesigen entfalten. Rilke ist nicht dazu gekommen. „Halten wir uns dem Wandel zwischen die Zähne, daß er uns völlig begreift in sein schauendes Haupt." Der seine Kinder verschlingende Saturn war alles, was er erreichte.

Die Haltung Rilkes zur Zweiheit der Geschlechter, zu Liebe und Ehe zwischen Mann und Frau, zu echter Freundschaft, zu verantwortlicher Mitwirkung unter den Menschen in der Geschichte und in der Welt der Dinge ergibt sich aus diesen Voraussetzungen von selbst. Er verneint sie.

Man kann alle Schönheiten der Rilkeschen Kunst würdigen, man kann erschüttert vor seiner rein menschlichen Leistung stehen, die er sich in unsäglicher Geduld abrang, man kann — oft — seine unerbittliche Aufrichtigkeit bewundern. Dennoch kann man sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß in der Rilkeschen Dichtung eine Verkehrung der Wesenheiten und ihrer Ordnung enthalten ist. Der lebendige Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen den Menschen, zwischen Mensch und Welt besteht hier nicht mehr.

Um so drängender wird die Frage, warum dieser Dichter eine solche Anziehungskraft ausübt und weshalb ernste Geister es für ein vordringliches

Anliegen halten, in sein Werk einzuführen. In Rilke verdichtet sich die Not der Gegenwart. Darin, daß er Zeuge der Arbeit ist und durch Wort und Beispiel den Arbeiter preist, daß er in zähem Bemühen ringt, verkörpert sich die herrische Kraft eines Geschlechtes, das auch die Atome sprengt. Der unerbittliche Wille um die möglichst scharfe Bestimmung der Gegebenheiten und auch der undeutlichsten und im Dunkel verwurzelten menschlichen Regungen, vollzogen mit dem verständnisvollen Nacherleben aller Hinfälligkeiten, wie bei Malte, wird das bewunderte Vorbild der nach Hilfe Ausschauenden, wird Haltung und Hoffnung so vieler Werdenden, Suchenden, Ungeborgenen. Schon allein das Nacherleben verschafft ihnen Erleichterung. Dazu kommt die liebenswürdige Form der Briefe, kommt die Weichheit und träumerische Verschwärmtheit der ersten und mittleren Werke Rilkes. So konnte das Stundenbuch bei vielen an die Stelle der Heiligen Schrift oder der Nachfolge Christi treten. Der Dichter strahlt Aufrichtigkeit aus; er ist ein großes Talent, das sich bemüht und doch nicht Forderungen stellt, die das Leben verändern sollen. Im Gefühl werden die Nöte überwunden und die große, übergroße, aber ins Allgemeine und Gemeinschaftsleben verschwimmende „russische" Sehnsucht beschwichtigt. Andere wieder begeistert die schöne Geschlossenheit seiner Kunst, die voller Atem und Wirklichkeit ihre Gebilde baut.

Rilke regt an, weil er zwischen Naturverbundenheit und dem Kultur- und Zivilisationswissen steht (wie beklagt er die Lückenhaftigkeit seiner Bildung, das Fehlen eines festen Stammkapitals an Wissen und Kenntnis!). Wer immer zwischen Natursehnsucht und dem oft so zufälligen geistigen Besitz, im eigentlichen Sinn ungeformt und ungebildet, taumelt, wird sich von Rilke angesprochen fühlen. Er wird sich nicht daran stoßen, daß er das bedeutende und das unbedeutende Wort mit dem gleichen Nachdruck ausspricht und zwischen Dichterischem und Undichterischem nicht unterscheidet.

Tiefer führt es, wenn wir beachten, wie Rilke sein eigenes Ich und das seiner Leser von der Hinfälligkeit, Begrenzung, dem Zufall und der Angst zu befreien spricht. Das lockende Allgemeine des russischen Erlebnisses, das die Verantwortung abnimmt und im Dunkeln die Rätsel zu lösen vorgibt, scheint den Weg ins Offene zu weisen, das der Verzagte und Gescheiterte um so heißer ersehnt, als er von sich selbst befreit zu werden wünscht.

Letztlich ist es die umfassende Schau des Dichters, die von allen Seiten ausgeht und alles auf eine Mitte führt. Wer immer an der Vielfalt und Zerstreuung leidet, wer sich in der Verwirrung nicht auskennt, erwartet vom Dichter eine Führung, die sein unbedingter Wille zum letztlich Haltbaren und Gültigen verheißt und seine Dichtung ausspricht. Rilke verkörpert also in Wahrheit in seiner Person die aus ihrer Mitte und ihrer Ordnung gefallene Menschheit der Gegenwart. Er ist der lebendige Träger aller ihrer Sehnsüchte; er ist offen für alle ihre Hoffnungen, die schließlich auf das Absolute gehen. Da er zugleich mit solcher Kraft des Wortes Zeugnis gibt, wird nicht nur der Schweifende sich gern Rilke anvertrauen. Auch diejenigen, die den Menschen unserer Tage ihre eigentliche Heillosigkeit aufzeigen und sie retten wollen, werden seine Dichtungen als geformte Diagnose be-

grüßen und versuchen, den aus der Fassung geratenen Mitmenschen zur Ordnung und zum Heil zurückzuführen.

Hier aber endet die Bedeutung Rilkes. Das Heil liegt nicht im florischen Dasein, nicht in der Befreiung vom Ich um jeden Preis, nicht im allgemeinen. Nur in dem Gegenüber von Ich und Du, bei dem das Ich seine Verantwortung bewahrt und sich zugleich wahrhaft hingibt, steht die Wahrheit. Das gilt für Schöpfer und Geschöpf, Mann und Frau, für die Freunde und, in einem wahren, wenn auch innerlich anderem Sinn, für Mensch und Welt, Mensch und Ding. Hier hat Rilke nichts Eigentliches zu sagen, und wer einzelne Worte und Aussagen von ihm anführt, verkennt ihren wahren Zusammenhang. Rilke kann Versuchung zu gemütsweichem Verströmen wie zu letztem Geistesstolz werden, der in die Erstarrung der Einsamkeit führt. Rilke kann nicht „Vater unser" sprechen. Er kennt nur den reinen Bezug, nicht die aufeinander Bezogenen.

Jeder Dichter bemüht sich um der Menschheit große Gegenstände. Jeder wird geprägt durch seine Zeit und ihre Kräfte. Die Größe des Dichters aber bemißt man insgemein daran, daß er trotz des persönlichen Eigentones und der Verwurzelung in seiner Zeit eine überzeitliche und allgemeingültige Antwort und Formung fand. Niemand wird daran zweifeln dürfen, daß Rilke mit einer Hingebung und Aufrichtigkeit, die ihn über die meisten seiner Zeitgenossen und dichterischen Ahnen stellt, um diese höchsten Gegenstände gerungen hat. Wenn wir als Kinder unserer, das heißt seiner Zeit uns auch nicht vermessen dürfen, abzuwägen, was bleibt und was vergeht, so scheint uns doch das Urteil berechtigt, daß Rilke seiner Zeit und ihrer Verlorenheit verhaftet und verfallen blieb. Dazu kommt, daß Rilke einerseits den Eindruck erweckt — und er ist voll begründet —, mit allem Ernst zum Letzten vordringen zu wollen, und daß er anderseits aus rein ästhetischen Gründen seine Gedichte baut und abschließt, damit sie „schön" sind. Es ist sogar nicht ungerecht, wenn man ihm manchmal ein Spiel mit dem schönen Schein vorwirft. Daß er trotz manchem lobendem Wort zu keinem der ganz großen Meister der Wortkunst, zu den griechischen Tragikern, zu Homer, Dante, Cervantes, Goethe ein eigentliches Verhältnis gehabt hat, ist gerade in diesem Zusammenhang wichtig.

Rilke wollte Herzwerk leisten, wollte zum Wesen und zum Wesentlichen vordringen. Es ist kein billiges Wortspiel, wenn wir sagen, daß er der Dichter des Ver-wesens sei. Wie alle Weltinhalte und ihre Bezüge im schönen Schein ineinander verschwimmen und sich auflösen und das Ich zum Staub und zum Stein des „Es" entseelt wird (auch rein formal: „Ein für alle Male ist's Orpheus, wenn e s singt"), ist bei Rilke erschütternd nachzuerleben. Das aber ist Tod, der uns „bestürzt", wenn ein zur Seligkeit Berufener „fällt", ihm (dem Tod) verfällt.

Die Flügel der Freiheit

Eine Meditation zur Ferienzeit

Von FRANZ HILLIG S. J.

Der Urlaub schenkt uns für vieles neue Augen, auch für die Bibel. Nun können wir sie einmal frei von beruflichen Nebengedanken wie Unterricht oder Predigt lesen; nur weil es uns freut, und weil da eine Geschichte ist, die schon lange auf uns wartet und uns wie eine vertraute Landschaft ruft. Aber man hatte nie Zeit. — Zwar fehlen uns hier draußen am Ufer des Sees oder auf der Bank des Parks die Lexika und Kommentare; doch dafür scheint die Sonne auf das Buch, und das Vogelgezwitscher in Baum und Strauch macht seine Begleitmusik dazu.

So lesen wir denn, während das Vöglein mit dem wippenden, rostroten Schwanz vom Zweig auf den Weg und vom Weg auf den Zweig hüpft — das geflügelte Geschöpf, das unserer plumpen Schwere spottet — jene alte Geschichte aus den Königsbüchern, in der es auch um Flügel und Fesseln geht, aber um Flügel anderer Art. Wir lesen sie wie der Maler, in dessen Auge der Funke gezündet hat. Was ihn erfüllt, ist schöpferische Freude, Eroberungswille. Diesen Morgen hält er fest. So wie die jubelnden Kinderarme die Welt umfangen wollen. Seht die weiße Fläche, das Rechteck seines Kartons! Zuerst die Grundierung. Nun das Blau des Himmels. Sein klarer Spiegel wie aus Stahl. Und nun, hier und hier, rund und sicher die Schneebälle der Wolken.

Laßt ihn malen! Auf unsern Knien liegt das Buch, das uns das Leben verstehen lehrt, weil es die Fülle des Lebens in sich schließt. Da war also, so lesen wir, während es rings in den Büschen zwitschert und trillert und wir auf Entdeckungen gespannt sind, ein Mann mit Namen Isai. Es war in den Tagen Sauls und der Mann war alt. Drei seiner Söhne standen im Feld gegen die Philister. (Immer diese Kriege; aber so ist das Leben!) Mag uns im Augenblick unklar sein, was das für Leute sind, die Philister, und wie sie zu ihrem üblen Ruf gekommen sind, uns erscheinen sie hier im winddurchpflügten Park als die geschworenen Feinde alles jungen, unbändigen Lebens. Philister sind verknöcherte Beamte, Menschen, denen selbst ein Frühlingstag nicht die Seele mit leichter Schwinge befreit. Urlaubsunfähige Menschen, so wollen wir sie einstweilen definieren. Möglich, daß der Fortgang der Geschichte noch mehr über sie verrät.

Denn nun spannt sich der Bogen: Der alte Isai will wissen, wie es seinen Söhnen im Felde geht. Offenbar war die Front nicht allzuweit weg. So soll der Jüngste nach ihnen schauen. „Nimm ein Epha von diesem gerösteten Korn und diese zehn Brote und bring sie flugs deinen Brüdern ins Lager! Diese zehn Milchkäse bring dem Oberst! Erkundige dich, wie es deinen Brüdern geht und laß dir ihre Löhnung mitgeben!“ Das ist lebensnah! Sertillanges hat die Heilige Schrift das „Brevier der Wirklichkeit“ genannt. Wirklich, man hat den Eindruck, daß ein paar tausend Jahre den Menschen

nur wenig zu ändern vermögen. Das mit dem Wehrsold zum Beispiel und mit den Käsen. Man möchte nur wissen, was so ein Käse wog. Der Herr Oberst kann lachen! (Wir bekommen selbst Lust, nach unserm Frühstücksbrot zu greifen, zumal uns noch einige Aufregungen bevorstehen.)

Der Junge, den der Vater dergestalt von der Herde wegrief, heißt David. Auch der Bestimmungsort trägt einen klingenden Namen: „Du findest sie im Terebinthental." — Jetzt nehmt die Staffelei und spannt den Rahmen! Jetzt brauchen wir Blau und Grün und Weiß. Hügel und Lärchen und einen Bach. David, hast du gehört? Sie sind im Terebinthental! Das wird eine Erinnerung sein für dein Leben! Das wird einen Klang bekommen in der Geschichte der Menschheit! Es gibt, in der Bibel und außer ihr, Namen, die haben es in sich. Kariathiarim zum Beispiel, wie es in der Vulgata heißt. „Kariathiarim", das alljährlich im Offizium der Fronleichnams-Oktav wiederkehrt und ein Vögelchen in sich trägt oder viele kleine Schellen.

Beim Terebinthental ist es anders. Ich finde, es atmet eine junge Schwermut. So, als hätte Botticelli es gemalt. Das Terebinthental ist der Schauplatz des Kampfes. Dennoch triumphiert in ihm das helle Grün. Das Königsbuch spricht von zwei Höhenzügen, die das Tal begrenzen. (Wir haben sie uns als leichte Schwingungen zu denken.) Auf dem einen sitzen die Israeliten, auf dem andern die Philister. Man sieht das Blinken von Helmen und Rüstungen und das spitze Gewürfel der Zelte. Dazu Fahnen, Quasten und Wimpel, Reittiere und der Troß. Doch all dieses Menschen- und Kriegswerk darf auf unserm Bild nur wie ein buntgestickter Saum sein. Darüber hinaus dehnt sich weit das Tal. Wir brauchen auch einen flinken Bach. Frei und leicht schweben ein paar Wolkenbälle hoch über dem Terebinthental. Malt, wenn ihr könnt, jenes Unbestimmbare mit hinein, das den großen Entscheidungsstunden, den „Sternstunden der Menschheit", wie eine Ahnung des Geistes vorauszugehen pflegt.

Da hinein gerät unser David mitsamt dem Brot und den zehn Käsen für den Oberst. Er läßt das alles bei der Wagenburg. Es drängt ihn zu seinen Brüdern, ihn lockt die Spannung der Front. Aber in jenen Tagen vor Erfindung der Artillerie war es mehr kalter Krieg. Die Schlachtreihen marschierten auf, und man beschimpfte sich. Auch das ist so alt wie die Menschheit. Im Eisenbahnabteil so gut wie im Parteienverkehr irgendeiner Behörde kannst du das studieren: Meinungen stoßen aufeinander. Blicke und Worte werden scharf. Man steigert sich in Wut und Mut hinein. Ob es ernst wird und wann, ist dann Sache des Zufalls.

Im Terebinthental ist ein Kerl ganz für das Schimpfen da. Er tut gar nichts anderes. Während wir hier draußen sitzen in Sonne und Wind, spüren wir förmlich, wie die Bibel sich darin gefällt, den Unhold zu schildern und alle Züge von ungeschlachter Kraft und Roheit auf ihn zu häufen. Aus Geth stammt er und mißt über sechs Ellen. Und erst seine Super-Rüstung! Nach dem damaligen kindlichen Stand der Produktion ist sie schrecklich genug anzusehen: der Panzer allein 5000 Sekel schwer. Dem entspricht der Helm,

die ehernen Beinschienen, der Schild und die Lanze so groß wie ein Weberbaum. So gerüstet kann der Mann es wagen, den Leuten Sauls täglich seine Herausforderungen und Beschimpfungen mit Lautsprecherstärke ins Gesicht zu schreien. Schon sein Name verbreitet Schrecken. Goliath nennt er sich. Schüttle keiner den Kopf; so etwas ist möglich. Noch gestern erlebten die Völker der Erde das gleiche Schauspiel. Und müssen wir wirklich an gestern denken, um lebendige Analogien zu dieser üblen Geschichte zu finden?

Das Dumme ist, daß der Wilde einen Zweikampf will. Zwar ist der Brauch alt, nur setzt er jedem die Pistole auf die Brust: Willst du es mit dem wagen? Jeder zuckte zurück und sah zu, daß er in die zweite oder dritte Reihe geriet. Im ganzen Heere Sauls fand sich kein ebenbürtiger Kämpfer. Kein Versprechen half. Steuerfrei sollte der Mann samt seiner Familie werden, der ihn erschlug. Der König würde ihn reich machen und ihm die Hand seiner Tochter geben. Aber in ihren Herzen saß die Angst. Wie sollte das noch ausgehen?

Wie David zu den Brüdern stößt, bekommt er die Spannung, die in der Luft liegt, gleich zu spüren. Der Empfang ist frostig und gereizt. Was muß der Junge neugierig seine Nase hier hereinstecken und Zeuge ihrer Blamage werden? Sie ahnen wohl auch instinktiv und hassen in ihm die Überlegenheit des Genius. Doch der heiße Atem des Geschehens läßt keine Zeit für derlei Menschlichkeiten. David sieht alles und versteht. Sein junges Herz ist tief getroffen. Bedenkt, was hier geschieht! Israel ist nicht irgendein Volk. Saul ist nicht irgendein König. Wovon hier Tag für Tag das Terebinthental widerhallt, das ist Verhöhnung der Schlachtreihen Gottes.

Die zwei Heerlager repräsentieren zwei Welten. Die Masse der Heiden und Götzendiener und das kleine, schmelzende Häuflein, der „Rest", wie es beim Propheten heißt. Die Rückständigen, die sich noch den Luxus leisten, an Gott zu glauben. Es sind keine Helden; denn sie haben Angst. Und es sind doch die Seinen. Er deckt sie tatsächlich und er wird in ihnen getroffen. Das ist das Erschütternde. Nicht daß die Witwe weint, ist das Schlimme und daß die Armen ausgebeutet werden und die Kinder vor den Bomben und Panzern flüchten müssen (obwohl das alles bitter und schlimm genug ist). Das eigentlich Schlimme ist der Angriff auf Gott, der darin liegt. Der Wille des Schöpfers wird mit Füßen getreten. Goliath, das ist die freche Willkür, die sich in Gottes Welt breitmacht.

Schaut euch doch um in diesem Park: Ist das nicht ernst und heilig? Reinheit und Duft der Blüten; Kraft und Treue im Wuchs dieser Bäume; darüber die leuchtende Weite des Himmels: Gottes Welt und über ihr sein Gesetz; nein, in ihr. Das hat Adalbert Stifter so stark empfunden: diesen lauteren, stillen, selbstverständlichen Gehorsam der Kreatur. „In den Gewächsen der Erde ist kein Trotz und Laster, wie in den Menschen, sondern sie folgen einfältig den Gesetzen des Herrn und gedeihen nach ihnen zu Blüte und Frucht" (Der Hochwald). Im Anblick der Natur kommt uns zum

Bewußtsein, wie häßlich und unfruchtbar die Frechheit des unbotmäßigen Menschen ist. Goliath verkörpert sie. Nicht eine Frechheit auf der Ebene des menschlichen Umgangs oder des zwischenstaatlichen Verkehrs, sondern metaphysisch. Nach Art des Prometheus. Überheblichkeit und Hohn. Nihilismus. „Wo ist jetzt euer Gott? Zeigt ihn mir doch!"

Man meldet dem König einen jungen Mann. Er soll sich für den Zweikampf bereit erklärt haben. Der Vorhang des Königszeltes wird beiseite geschoben. Da steht er: ein jugendlicher Hirt. In Zivil und ohne Waffen. Noch ein richtiger Junge! Aber seine Rede ist seltsam wissend und herrscherlich. Der König solle beruhigt sein: „Keiner verliere seinetwegen den Mut. Dein Knecht will hingehen und mit diesem Philister kämpfen." Jugendlicher Idealismus! Der König hätte fragen können: „Verstehst du dich auf Musik, machst du Gedichte?" Hätte David beides leugnen können? — „Du bist noch ein Knabe", gibt ihm Saul zu bedenken. „Er aber ist ein Kriegsmann von Jugend auf (und was für einer! Du hast ihn gesehen)." Ja, er hat ihn gesehen. „Aber mein Herr höre auf seinen Knecht: Wenn ich die Herde meines Vaters hütete, und es brach ein Bär oder Löwe ein und riß eines der Tiere, dann stellte ich mich ihnen und überwand sie. Der Herr, der mich aus ihren Krallen errettet hat, wird mich auch aus der Hand dieses Philisters erretten, der die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnt."

Gut denn, man bringe die Rüstung des Königs! Dumpf und dunkel ist es hier drinnen im Königszelt. Nicht ohne Mühe ist schließlich der Panzer angelegt, der für einen andern gemacht ist. Das Schwert ist umgeschnallt. Nun die Beinschienen, der Helm, der Schild, die Lanze. Und nun schreite einmal aus! Unmögliche Maskerade! Gerade so wie jetzt werden wohl damals die Vögel geschmettert haben vor lauter Hohn. Über wen? Über den Hirten, über den König? Wahrscheinlich über beide. Nur gut, daß das Zelt sie deckt. Was hätten die Krieger gespottet und die eigenen Brüder: Seht da den Naseweis, das Muttersöhnchen! Wie eine Schildkröte kommt er daher! Das wird einen Kampf geben!" — Ewiger Unverstand der Bürokratien und kleinen Geister. Zum Schießen gehört das Gewehr 98. Anders geht das nicht. Wozu haben wir die Dienstvorschrift. Man kämpft mit Lanze und Schwert, fertig! Man deckt sich mit Panzer, Helm und Schild. Das ist erschöpfend! Das sind die ehernen Gesetze. Wehe, wer sich ihnen entzieht, wer nicht in die Schablone paßt und aus der Reihe tanzen will!

So beschämend die Maskerade ist (denn wir lieben den jungen Hirten bereits und spüren, für welche Würde diese Stirn bestimmt ist), so ist uns der Anblick doch heilsam. Wir haben den Panzer Sauls unglaublich entwickelt. Wir leben inmitten von Maschinen. Wir kennen nur noch Formblätter und Dinformate. Wir ersticken in Bürokratie. Wir schleppen uns in der Rüstung der Wissenschaft. Immer mehr wissen wir über immer weniger, meint Shaw bissig von unserm Spezialistentum. Schließlich wüßten

wir alles über nichts. Schildkröten sind wir geworden! Im Urlaub ahnen wir es auf einmal und staunen den kleinen Vogel wie ein Wunder an, den Vogel, der wahrhaftig Flügel hat: die Flügel der Freiheit. — Oder ist es nicht eine ernste Stunde, wenn unsere Kinder, deren Schultern auch für ein Flügelpaar geschaffen schienen, zum ersten Mal den Ranzen anlegen und vom „Schulzwang" erfaßt werden, von der staatlich genormten Schule, deren Vertreter in Ohnmacht fallen, wenn man ernstlich private Schulen und solche, die nach dem freien Willen der Eltern gestaltet sind, für möglich hält. Der erste Schultag ist der Anfang eines langen Weges, der gewiß nicht nur Härten und Dunkel aufweist (und die Kleinen gehen ihn an der Hand manches wackeren und guten Lehrers), und doch fragt man sich bedrückt: Was wird aus der Phantasie, aus dem Übermut, aus der quellenden Ursprünglichkeit der kleinen Menschlein werden, wenn all die Panzer und Schienen sich auf sie gelegt haben. Ade, ihr Flügel!

Einmal muß die Stunde des Dienstes schlagen — und wir machen ja Ferien, um ihn neu leisten zu können. Wir sind in den Weinberg gerufen zur Arbeit. Gehorsam und Opfer sind die heiligen Vorstufen der Ernte. Aber der Weinberg gehört dem Vater, und er will einen Dienst in Freiheit und Freude. Ein bißchen Freude braucht der Mensch. Er will geliebt und verstanden sein. Er braucht jenes Maß an Sympathie und Förderung, das Schwingung bedeutet. Umspanne das Glockenrund, und die Glocke verstummt.

Spürt ihr, wie groß die Stunde ist, da David den Panzerplatten entsagt, die ihn zu erdrücken drohen? Er bekennt sich zur Schwingungsweite des Lebens. David, das ist die Freiheit der atmenden Brust. Das ist der freie Schritt im lockeren Hirtenkittel. Heraus aus der Rüstung und dem dumpfen Königszelt! Gebt ihm den leichten Hirtenstab zurück und die kleine Schleuder, die so harmlos aussieht! Hinaus ins Freie; hinaus an den Bach, der so munter murmelt und seit vielen Jahren die Kiesel blank schleift; weiß er, wozu? Ihr Kiesel im Terebinthental, seht ihr den rotblonden Hirten, der sich zu euch niederbeugt? Fünf glatte, schöne Steine liest er auf und läßt sie in seiner Hirtentasche verschwinden. Er braucht euch für das Werk der Befreiung.

Nun geht alles schnell. Nun, da David zu sich selbst gefunden hat, geht alles leicht. Ein Wehen und Brausen erfüllt das Terebinthental. Woher kennst du doch diesen stürmenden Schritt? Es ist die Göttin des Sieges. Im Louvre steht sie, die wunderbare Nike von Samothrake. Haupt und Arme sind ihr abgeschlagen, doch das hat ihre Dynamik nur gesteigert. Flügel und Gewand sind ein einziger Sturm. Sie erscheint wie eine Schwester Davids. Voran und hinauf! Freiheit und Weite und Sieg des Geistes!

Oben auf der Anhöhe steht der Philister, der Panzermensch, der Roboter ohne Herz und Seele. Wieder ist seine Lautsprecheranlage in vollem Gang und ergießt den ganzen Hohn des gottlosen Materialismus über den Knaben, der da heraufgelaufen kommt. Über den Hirten, der ein Sänger ist.

Der auf die Rüstung der Technik verzichtet. Auch David hat einen Ruf. Er klingt wie Musik und ist kindlich und schrecklich zugleich: „Du kommst zu mir mit Schwert, Lanze und Spieß. Ich aber komme zu dir im Namen des Herrn der Heerscharen." Meine Zuversicht ist der Lebendige. Meine Waffe, das ist jenes Werkzeug, das Gott mir wie einen Flügel an die Schulter heftete — und die kleine, harmlose Schleuder daran. Wunder des Menschenarms, Wunder der durchseelten Hand. Kraft des Geistes, der sich konzentriert. Komm, du Stein aus dem Bach, klares, gewisses Geschöpf! Nun ist die Stunde der Freiheit da. Wirble im Schwung durch die Luft, blitze sekundenlang in der Sonne! Und nun: schlag den zischenden Flammenbogen mitten in die Stirn des Ungeheuers!

Goliath wankt, Goliath fällt wie ein schwerer, ungeschlachter Turm. Seine eigene Rüstung zieht ihn hinab. Sie schlägt über ihm zusammen und wird sein Grab. Der Hirtenknabe aber, der mit Bären und Löwen fertig wurde, hat des Riesen Schwert ergriffen und trennt das wüste Haupt vom ungeschlachten Leib. — Und schon tut sich vor David der Jubel auf nicht nur des Heeres; der Jubel eines ganzen befreiten Volkes. Denn mit Goliath sind die Philister geschlagen. Das Land ist frei. Kein Gifthauch entweiht mehr Gottes reine Luft. Die Frauen, die verängstigt in ihren Häusern saßen, kommen hervor. Aus allen Städten Israels ziehen sie singend und tanzend dem heimmarschierenden Heere entgegen. Sie singen mit Zimbeln, Pauken und Jubeltanz: „Saul hat tausend erschlagen, David aber zehnmal tausend!" Sie meinen es gut; aber sie reizen den Argwohn des Königs. (Sie sind nicht immer so gute Psychologen, wie man glaubt.)

Doch es ist Zeit zum mittäglichen Ferienmahl. Wir müssen David seinem Schicksal überlassen. In den Königsbüchern steht zu lesen, wie es weiter geht. David wird vieles durchleben und durchleiden müssen; sein Weg wird durch Ehre und Erhebung, durch Flucht und Sieg und Schuld führen, ehe die Saiten seiner Leier den tiefen, gültigen Klang bekommen und seine Lieder in das ewige Gut der Menschheit eingehen werden.

Unzählige in Welt und Kloster singen und lesen täglich aus dem Psalter Davids. Sie lieben die Lieder der Gottessehnsucht und des göttlichen Erbarmens, die darin stehen; aber sie wundern sich, daß so oft der Kampflärm in ihnen widerhallt. Sie spüren: Es sind Lieder eines Königs, dessen Hände abwechselnd Leier und Schwert geführt haben. (Deshalb durften sie ja auch dem Herrn das Haus nicht bauen.) Und doch hat Gott es so gefügt, und die Kirche sieht tiefe Weisheit darin: Es ist der Realismus der Schrift. Auch unser Leben ist so.

Denn wohl ist Goliath tot; aber der Widersacher, die alte Schlange, treibt noch sein Wesen. Noch immer ist die kleine Schar vom Feind umdroht und kämpft in der Wehrlosigkeit des Lammes wider die Wölfe. Der ganze Alte Bund ist durchsichtig auf das Lamm. Im jungen David sehen die Väter Jesus vorgebildet. „Ich bin der gute Hirt." Ohne den Aufwand irdischer

Macht ist er dem Feind entgegengegangen. Sein Kreuzestod ist sein Sieg in der Schwachheit. Er ist der Stein, der die Macht des Widersachers zerschlägt. Und so stützt sich das Vertrauen der Seinen nicht auf die Sicherung irdischer Macht. Ihr Vertrauen ist wie das des Hirten vom Terebinthental der Herr der Heerscharen.

Man kann ganz anders Ferien machen, wenn dieses Vertrauen uns trägt. Unwillkürlich haben wir die alte Geschichte, da wir sie im sonnigen Park lasen, in eine durchsonnte Landschaft hineingestellt und sie etwas übermütig glossiert. Aber ist das so unberechtigt? Hört nicht, wer sie aufmerksam liest, etwas wie Übermut heraus? Gott lacht über den Widerstand der Menschen. Er wird spielend mit den Feinden fertig. Und er hat unserer Seele so etwas wie Flügel gegeben: die Flügel der Freiheit. Spannten wir sie nur und ließen uns tragen von seiner triumphierenden Freude!

Die Cocktail Party und das intellektuelle Theater

Von WERNER BARZEL S. J.

Die französische Zeitung „Réforme" ließ fortlaufend in ihrer theaterkritischen Spalte je einen oder zwei Prominente zu den folgenden beiden Fragen Stellung nehmen:

„Wie erklären Sie sich, daß heute ein so starker Zug zum intellektuellen Theater zu bemerken ist?" — „Wie erklären Sie sich, daß Gott auf dem zeitgenössischen Theater wieder zugelassen wird?"

Die Antworten fielen sehr verschieden aus, und man wird vielleicht, als man am Ende der Serie alles zusammenrechnete, nicht viel klüger gewesen sein als zuvor. Aber eine Tatsache wird die Umfrage für das Bewußtsein der Öffentlichkeit erhärtet haben — ob es nun eine vorübergehende Erscheinung ist oder ob eine bleibende Neuerung damit begonnen hat und was immer die Gründe für sein Entstehen sind —: es gibt das „intellektuelle Theater". Die Geschichte wird ihm einen besonderen Platz zuweisen, so wie sie das naturalistische oder das expressionistische Drama in eigenen Stilkategorien verzeichnete.

Das Merkwürdigste am intellektuellen Theater ist seine Verknüpfung mit dem Religiösen. Liegt es daran, daß Gott für uns Heutige nur noch von der intellektuellen Erörterung in die dramatische Auseinandersetzung hineingezogen werden kann (statt daß wie bei den großen Tragikern von Äschylos bis Ibsen seine Gegenwart im dramatischen Konflikt selbst erscheint)? Oder ist es der Intellekt, der als erster Gott wieder als den wichtigsten Mitspieler in allen Situationen, die des Theaters wert sind, entdeckt hat?

Die Kritiker sind nicht immer erfreut, wenn ihnen im Theater eine folgenschwere Gedankenanstrengung zugemutet wird. Man muß ihnen freilich das Recht zugestehen, das Theater von der rein philosophischen Diskussion und

dem dialogisierten Überzeugungsvortrag freizuhalten. Aber so einfach lassen sich etwa Paul Claudels oder Gabriel Marcels Themenstücke nicht abtun. Es mag nicht jedermanns Sache sein, wenn auf der Bühne zu angestrengt oder zu ernsthaft gedacht wird, aber der berechtigte Eifer, der die undramatischen und damit unberufenen Thesenverfechter von der Bühne verjagen will, dürfte sich hier wohl vergreifen. Sonst müßte man auch von Camus und oft auch von Sartre sagen, daß, was sie schreiben, kein Theater mehr ist. Der Unterschied besteht schließlich nur in einem geringen Mehr an Geschicklichkeit oder Pikanterie und vor allem darin, ob Gott in seiner Gegenwart oder in seiner Abwesenheit befragt wird.

Die „pièce à thèse" schafft eine neue Gattung von Dramatik, die sich von der Commedia dell'Arte und anderen mehr ergötzlichen Stilarten so weit wie nur überhaupt möglich entfernt haben mag. Daß sich gerade in dieser Stilart eine religiöse Auseinandersetzung großen Ausmaßes anbahnt, kann aus kritischen wie aus religiösen Gründen unangenehm sein. Aber man kann sich mit der Berufung auf keinen von diesen Gründen weigern, an der Auseinandersetzung teilnehmen.

Ist es Angst vor dem religiösen Ernst oder fühlt man sich wirklich von ihr so ermüdet, daß man T. S. Eliots neuer Komödie „Die Cocktail Party" einfach jederlei dramatische Qualität absprach? Auf der anderen Seite ist das Stück wieder so gelobt worden, daß man versucht ist, die Frage umzukehren: Hat man den religiösen Ernst übersehen und sich damit alles, was tatsächlich das Mitgehen zur Anstrengung machen kann, kurzerhand erspart? Man kann an diesem Stück die Probleme des intellektuellen und des religiösen Theaters und ihrer gegenseitigen Verbindung vielleicht besonders gut studieren.

Das letzte Stück Eliots, der „Familientag", stellte die Aufmerksamkeit des Zuschauers streckenweise auf eine harte Probe. In unendlichen Gesprächen von vollendeter Diktion gaben Mitglieder der höchsten englischen Gesellschaft ihre edlen oder trüben, jedenfalls aber gepflegten Gedanken zum besten. Es war sehr tiefsinnig und bedeutungsschwer, worüber man sich da auf der Bühne unterhielt, aber es konnte auf die Dauer niemandem verübelt werden, wenn ihm der tiefen, schönen und frommen Worte allmählich zuviel wurden. Dieses intellektuelle Theater nötigte Respekt ab, aber etwas weniger Respekt wäre vielleicht eine ganze Menge mehr Freude gewesen.

Anders die „Cocktail Party". Eliot gibt zu, daß er sich habe beraten lassen, und das ist dem Stück sehr gut bekommen. Es ist ebenso gescheit wie „Familientag", aber viel lockerer, und die Weisheit setzt sich nicht mit solcher heimlichen Selbstgefälligkeit in Szene.

Manche sagen, es geschehe immer noch nicht genug. Aber bei dieser „Cocktail Party" passiert sicher nicht weniger als sonst in Gesellschaftskomödien. Ein Ehepaar steht in einem Doppeldreieck, dessen einzelne Punkte, zur größeren Verwirrung, manchmal zusammenfallen. Edward be-

trügt Lavinia mit einem Mädchen, das Lavinia, ohne es zu wissen, den jungen Mann wegschnappt, mit dem Lavinia Edward betrügt. Der junge Mann vertraut sich Edward an, ohne zu ahnen, daß es sein Nebenbuhler ist, der ihn so wohlmeinend von dem jungen Mädchen zu trennen sucht. Das schafft eine genügend vertrackte Konstellation. Sie ist zu Anfang vom bürgerlichen Wohlanstand verschwiegen, dann wird alles aufgedeckt und wieder in Ordnung gebracht. Allerdings geschieht dies, ohne daß, wie üblich, alle möglichen Situationen der Verkennung und Verwechslung zur Belustigung des Publikums durchexerziert werden. Darin ist diese Komödie eben „intellektuell", daß die Witze sozusagen nicht mehr erzählt, sondern, wie bei einer Tafelrunde, die sie schon oft gehört hat, nur mehr mit einem Titel oder einer Andeutung benannt werden.

Außer der Entflechtung der erotischen Wirrsal geschieht nicht nur manches, was auch sonst die Munterkeit von Komödien erhöht, sondern auch einiges, was sonst in Komödien nicht vorkommt, weil es gewöhnlich dort die Munterkeit stören würde.

Der Schluß ist zwar versöhnlich und sogar heiter, aber durchaus kein happy-end. Es ist nicht das „Glück", das Edward und Lavinia finden, sondern es wird ihnen der harte Verzicht auferlegt, der sie von der Illusion zur Wirklichkeit und von der Ichbefangenheit zur wahren Gemeinschaft führt. Sie müssen erkennen, daß sie bisher einander in Wahrheit nie geliebt haben und daß auch die Abenteuer, die sie zum Ersatz suchten, ihnen die Erfahrung der echten Liebe versagt haben. Erst nachdem jeder zu der Nüchternheit des andern zurückgekehrt ist und sie beide das Schicksal der „Mittelmäßigkeit" (59), das über ihre Liebe verhängt ist, auf sich genommen haben, kommen sie zu einem Zustand, der zwar von den Erwartungen, die ein ungeläutertes Verlangen an das Liebesleben stellt, nur sehr wenige erfüllt, der aber noch das Beste ist, „was unsereiner — die Heiligen natürlich ausgenommen", aus einer schlimmen Lage machen kann (114). Dies sind einige der Ratschläge, die ihnen zu ihrer Heilung gegeben werden: „Ergeben Sie sich darein, der Narr zu sein, der Sie sind" (29). „Ihre Aufgabe ist nicht, Ihr Gewissen zu reinigen, sondern die Last auf Ihrem Gewissen zu tragen" (115). Sie „halten sich aufrecht an den täglichen Pflichten, lernen übertriebene Erwartungen zu vermeiden, werden tolerant gegen sich selbst und andere, geben und nehmen, was in den täglichen Verrichtungen zu geben und zu nehmen ist. Sie klagen nicht; sind zufrieden mit dem Morgen, der sie trennt, und mit dem Abend, der sie, zu gelegentlichen Gesprächen am Kamin, wieder vereint; zwei Menschen, die wissen, daß sie sich nicht verstehen, die Kinder aufziehen, die sie nicht verstehen, und die s i e nie verstehen werden." — „In einer Welt voller Wahnsinn, Gewalt, Dummheit, Gier — ist das ein gutes Leben" (126).

Das klingt nicht sehr rosig. Aber wem das zu „intellektuell" ist, der könnte auch sagen, es sei ihm zu verständig. Eliots Problem ist die menschliche Reife oder der Prozeß, der zur Reife führt. Sollte man nicht froh sein,

daß es jemandem gelingt, dieses Problem, dessen Lösung das Vergießen von Herzblut nur selten vermeidlich macht, in einer Komödie zu behandeln? Denn so geistig es auf dieser Cocktail Party auch zugeht, sie bleibt, bei allem Ernst, doch eine wirkliche Komödie.

Wer selbst sehr reif ist, mag dann vielleicht einen Schritt weitergehen als Eliot und hinzufügen, daß nach der Resignation etwas folge, was hier noch nicht erreicht sei und das mit dem Namen „Glück", auch für irdische Verhältnisse, durchaus nicht zu optimistisch bezeichnet wäre. Es mag sein, daß Eliot noch nicht am Schluß menschlicher Weisheit angelangt ist, aber darüber müssen Weisere als er urteilen. Den meisten von uns ist er jedenfalls genügend weit voraus. Das anzuerkennen fällt vielleicht deshalb manchem so schwer, weil Eliot es leider bisweilen nicht unterlassen kann, seine Überlegenheit wie einen Trumpf auszuspielen.

Das Sich-abfinden mit der Banalität seiner selbst und seiner Umwelt ist der eine Weg, der zur Wirklichkeit und damit zur Reife führt. Eliot weiß noch einen anderen, den außergewöhnlichen, den heroischen, der nur für die Wenigen bestimmt ist. Zwar spürt man deutlich, daß der Dichter in dem, was jetzt kommt, mehr eine Vorahnung wagt als eine Erfahrung mitteilt, aber obwohl er diesen „großen" Weg nicht so genau kennt wie den „kleinen", liegt ihm sehr daran, ihn zu weisen.

Das junge Mädchen Celia ist zu einer ähnlichen Ernüchterung bezüglich dessen, was sie bisher für Liebe hielt, gelangt wie das Ehepaar Edward-Lavinia. Aber sie gehört nicht zu den Mittelmäßigen; sie ist eine Auserwählte. Sie geht ins geheimnisvolle „Sanatorium". Was das bedeutet, erfahren wir erst am Schluß: sie ist in einen strengen Orden eingetreten und hat im Dienste von kranken Eingeborenen ein grausames Martyrium erlitten. Das ist stark, aber so wie es, in einer bloßen Erzählung, dargestellt wird, bleibt es allgemein und konventionell. Der Dichter sucht auch nicht zu vertuschen, daß er im Grunde über diesen Weg nicht viel weiß. Trotzdem hätte man gern Genaueres gerade darüber erfahren.

Allzu deutlich werden darf er indessen gar nicht. Sonst würde man ihm, was man jetzt schon recht heftig tut, noch mehr vorwerfen, daß er predigt. Er muß ja im Rahmen der Komödie bleiben. Darum verschlüsselt er alles. Das Wort Gott wird nie ausgesprochen. Aber alles dreht sich um Gott. Obwohl das Stück keineswegs eine Predigt ist, könnte man seinen Sinn so fassen, daß es den Zwecksatz einer Predigt, und zwar einer recht biederen, ergäbe. Etwa: Suche zu erkennen, was Gott von dir will; tue es unverzagt und du wirst froh werden.

Die Bescheidung, zu der das Ehepaar angeleitet wird, könnte noch von einer rein menschlichen Weisheit angeraten werden. In der Entscheidung Celias trifft das Stück endlich auf den eigentlichen Gegenspieler, den es bis dahin sorgfältig verborgen gehalten hat, obwohl er immer insgeheim in der Mitte der Auseinandersetzungen gestanden hat. Er muß tatsächlich erst genannt werden; denn die Tarnung durch das rein Gesellschaftlich-

Humane war zu dicht. Aber er wird auch jetzt nicht beim Namen genannt, sondern nur durch Umschreibungen angerufen.

Celia eröffnet ihrem Psychiater, woran sie leidet. Es ist das Bewußtsein auswegloser Einsamkeit und ein „Gefühl der Sünde" (121). Beides sind Symptome dafür, daß ihr nichts als Gott fehlt.

Alle menschliche Sympathie und Gemeinsamkeit sind so lange hoffnungslose Versuche, über die Grenzen des menschlichen Ich in eine größere Wirklichkeit vorzudringen, als Gott nicht in den Bund miteingeschlossen ist. Daß Edward und Lavinia zur Erlösung ihrer Ehe hinfinden, indem sie den Dritten hinzulassen, ohne dessen Dabeisein menschliches Nehmen und Geben letztlich unfruchtbar bleibt, wird nirgends ausdrücklich gesagt. Aber von hier, dem Angelpunkt des Stückes aus, wird klar, daß es so gemeint war.

Celia freilich geht den schwereren Weg. Er ist „nicht einsamer als der andere. Aber wer den anderen nimmt, kann seine Einsamkeit vergessen. Sie vergessen Ihre nicht" (128).

Keiner von den beiden Wegen ist an sich der bessere. „Beide Wege sind notwendig. Es ist ebenfalls notwendig, zwischen beiden zu wählen." Celia wählt den zweiten. „Es ist eine grauenvolle Reise" (128). „Jeder trifft eine Wahl . . . und er muß dahin gehen" (166).

Man kann, wenn man will, sich an Sartres „Fliegen" erinnert fühlen. Dort durfte und mußte einer wählen, weil der Gott, der im Notwendigen waltet, sich plötzlich als ohnmächtiges Gespinst erwies. Hier ist es Gott selber, der die Freiheit gibt und zugleich fordert, daß von ihr Gebrauch gemacht werde. Weder Sartres Orest noch Eliots Celia müssen sich auf die „grauenvolle Reise" begeben. Orest, einem unvorhergesehenen Überfluß an Freiheit gegenübergestellt, entscheidet sich in der Verzweiflung, die aus der Erkenntnis stammt, daß alles willkürlich und nichts notwendig ist. Celia entscheidet sich im „Glauben, der aus der Verzweiflung entspringt" (126). Dieser Glaube hat erkannt, daß es letztlich nur ein Notwendiges gibt, nämlich das zu tun, was Gott will. So stellen Sartre und Eliot überraschenderweise dieselbe Frage: wie aus dem Willkürlichen das Notwendige zu machen sei. Und sie beantworten sie in einer Verschiedenheit, die trotz einer bestimmten Ähnlichkeit nicht größer gedacht werden kann. Der eine: man muß das Fehlen der Notwendigkeit, das sich aus dem Fortfall Gottes ergibt, durch einen gesetzgeberischen Akt von eigenen Gnaden ersetzen: das heißt, man muß aus dem Willkürlichen durch Willkür das Notwendige schaffen. Der andere: ich muß die Freiheit, die der persönliche Gott mir schenkt, dazu benützen, das, was ich frei wähle, so zu vollbringen, als sei es notwendig; denn das ist notwendig.

Man könnte nun fragen, ob nicht auch die Freiheit, die Eliot für Celia entdeckt, ein wenig weitergehe als die orthodoxe Freiheit der Kinder Gottes. Vielleicht trennt die Einsamkeit, in der Celia sich durch eine „Offenbarung" (120) findet, sie nicht so gründlich von „allen Menschen", wie sie glaubt. Vielleicht ist es wirklich nur, wie sie selbst anmerkend manchmal

argwöhnt, ein psychischer Ausnahmezustand, der sie so allen Bindungen entreißt, daß sie meint, nur ein außergewöhnlicher Entschluß könne sie wieder auf einen festen Platz in der Seinsordnung stellen.

Noch erheblicher wird diese Frage, wenn wir uns das genauer ansehen, was Celia unter ihrer „Sünde" versteht. Sie hat, nach den Begriffen der Moral, mit Edward Ehebruch begangen. Aber das ficht sie nicht an. Sie würde es, dieselben Bedingungen vorausgesetzt, wieder tun (124). Was sie beunruhigt, ist nicht die „Sünde im gewöhnlichen Sinn" (121). „Es ist nicht das Gefühl von etwas, das ich je t a t, wovon ich mich befreien möchte, oder von etwas in mir, das ich loswerden könnte —, sondern von Leere, von Versagen vor jemandem, oder irgend etwas außer mir" (123). Daß sie Gott, den persönlichen, Liebe anbietenden und Gegenliebe fordernden Gott nicht gesucht und gefunden hat, das macht ihre Sünde aus und, wie sie richtig empfindet, ihre „Hölle" (128). Und diesen Gott endlich zu treffen und ihm die Antwort zu geben, die sie bislang schuldig blieb, ist ihr nichts zu schwer, und an dieser Aufgabe gemessen ist ihr alles andere gleichgültig. „Ich fühle, ich muß . . . sühnen — ist das das richtige Wort?" (123).

Moraltheologisch betrachtet, könnte diese Auffassung wie etwas aussehen, das auf „Situationsethik" hinausliefe. Aber Eliot hat wohl kaum die Absicht, sich in den Streit zwischen christlicher Essenz- und Existenzphilosophie zu mengen. Als Dichter würde er ohnehin nur zu schnell darin zermalmt werden. Auch geht man wohl über das Anliegen Eliots hinaus, wenn man ihn etwa wegen gewisser Formulierungen, wie der vorhin angeführten vom „Glauben aus der Verzweiflung", auf eine bewußt protestantische Position festlegen wollte. Eliot ist nicht römisch-katholisch, aber er hat wohl kaum vor, in dem Stück daraus ein Prinzip zu machen. Er will zeigen, daß es schlimmer ist, Gott nicht zu besitzen als unglücklich oder unmoralisch zu sein. Er will inmitten einer modernen und mondänen Welt das Geheimnis christlicher Wirklichkeit aufrichten. Da es ihm verwehrt ist, das auf die naive Art Calderons und der Mysterienspiele zu tun (in „Mord im Dom" hat er es selbst noch versucht), muß er zu Verkleidungen greifen. Daß das der Klarheit nicht immer förderlich ist, kann man ihm daher schwerlich zur Last legen.

Er macht es sich nicht so leicht, Gott einfach ein Pseudonym zu geben. Gott als „Jupiter" oder „Bettler" auftreten zu lassen, nimmt der Auseinandersetzung immer sehr viel von ihrem Ernst. Eliot meint den wirklichen Gott, den unzugänglichen, unberechenbaren, schweigenden Partner eines jeden Schicksals, der sich in keine bestimmte Rolle zwingen läßt. Darum begnügt er sich damit, Gott sozusagen „anzupeilen". Aber er tut das mit solcher Präzision, daß niemand, der sich nicht mitzugehen weigert, eine Begegnung mit Ihm vermeiden kann.

Ein solcher Ernst ist allem Spielerischen abhold. Es ist Eliot lieber, daß das Theater ein wenig zu kurz kommt, als daß er sich von der Ernsthaftigkeit seiner Fragestellungen abbringen läßt. Die Tiefe, in die er vorstößt,

ist mit den anschaulicheren und unmittelbareren Mitteln der Bühne schwer zu erreichen. So bleibt allein das Wort übrig. Es ist wahr, daß die entscheidenden Wendungen dieses Stückes sich in Worten ereignen und durch Worte dargestellt werden. Aber wie sollte es anders gemacht werden, wenn das Drama dort stattfindet, wo Eliot es ansiedelt? Vielleicht würde ein stärkerer, elementarerer Dramatiker als Eliot auch die von ihm betretenen Bereiche durch Vorgänge statt durch bloße Gespräche zu erforschen wissen. Aber auf einen solchen Dichter müssen wir noch warten. Solange wir ihn nicht haben, müssen wir zufrieden sein, wenn auf „intellektuelle" Weise dem Theater ein neuer Stoffkreis erschlossen wird.

Doch kann man nicht sagen, daß hier nur geredet würde. Es sind keineswegs nur Sprecher auf der Bühne versammelt, die mit vorher verteilten Rollen über ein Problem diskutieren. Was sie sagen, betrifft sie selbst, und in den Worten geschehen Entscheidungen, entladen sich Konflikte, spielen sich Schicksale ab. Wenn Eliot auch auf vieles verzichtet, was von Schaulustigen als „dramatisch" bezeichnet wird, so ist sein intellektuelles Theater keineswegs undramatisch. Wer der Aufführung der „Cocktail Party" ein klein wenig mehr Aufmerksamkeit schenkt, als sie zu erwecken scheint, wird kaum ohne tiefe Aufregung davonkommen.

Bei den Zitaten, die angeführt wurden, ist es unberücksichtigt geblieben, daß diese Texte Verse sind. Die deutsche Übersetzung ist leider der Höhe Eliot'scher Verstechnik nicht gewachsen (was auch kaum zu erwarten ist). Bei der Aufführung in München wurde nicht versucht, die Verse metrisch zu sprechen. Das fiel nicht auf, weil diese Verse der Prosa so nahe kommen, wie es möglich ist, ohne daß die beiden Gattungen sich vermischen. Diese Poesie ist gänzlich „unpoetisch"; sie entfernt sich möglichst wenig vom alltäglichen Sprachgebrauch und übernimmt die einfachsten Sätze aus der gewöhnlichen Rede der Menschen. Man mag diese Art des Verses „erwachsen" oder „blasiert" finden. Eliot ist nicht der einzige, der sie anwendet. Ein Münchener Kritiker meinte, diese Sprache sei „gebildet", aber keine Dichtung. Jedoch: was soll ein Dichter tun, der ein Gentleman der Sprache ist und an ihr alles Auffällige und Laute ebenso haßt wie in Anzug und Benehmen? Man muß das Original lesen, um zu spüren, wieviel mehr diese prosaische Poesie ist als Prosa.

Eliot will die Trennung der Reiche Kunst und Natur überwinden, um die Verbindlichkeit des einen für den andern zu erweisen. Es ist nicht Mangel an dichterischer Phantasie, was ihn so nüchtern macht, sondern der Wille, unter allen Umständen mit seiner Dichtung ernstgenommen zu werden.

Das Gleiche gilt für die Figuren des Stücks. Sie sind nicht lebensprühend, sie haben wenig eigentliches Bühnentemperament. Ihre Differenzierung liegt nicht in einem Reichtum an „Natur", sondern ihre Entfaltungsmöglichkeiten nehmen ihren Ausgang in dem Organ, das der Klugheit dient. Es ist nicht zu verwundern, daß es nicht allen Schauspielern gegeben ist, die-

sen Zugang zu erschließen. Wenn es aber gelingt, dann liegen „Rollen" vor ihnen, wie sie sich sie nur wünschen können.

Diese Geistigkeit, die natürlich zunächst in der Anlage und der Vorliebe des Dichters ihren Ursprung hat, wird wieder von dem Ernst gerechtfertigt, mit dem es ihm um wirkliche Erhellung wirklicher Gegebenheiten zu tun ist. Die Personen auf der Bühne sollen möglichst gewöhnliche Menschen sein und in denselben Problemen stecken, wie sie gewöhnlichen Menschen aufgegeben sind. Nur eins haben sie voraus: sie werden vom Dichter mit einer Leidenschaftlichkeit des Geistes begabt, die Entscheidungen mit äußerster Folgerichtigkeit auf sich nimmt. Das ist das Ungewöhnliche an ihnen.

Man kann nicht sagen, daß die Teilnehmer an dieser Cocktail Party herzlose Verstandestypen seien. Einige haben sogar sehr viel Herz. Zwar haben sie sich alle das Herz erst selber gestatten müssen, und sie wurden immer vom Verstand dazu angeleitet. Aber sie haben es manchmal weit gebracht in der Güte, die nicht angeboren ist. Nie jedoch bringen sie es fertig, ihr Herz offen zu zeigen. Sie müssen immer Versteck mit ihrer Menschenfreundlichkeit spielen. Drei von ihnen haben sich in einer Art von seelsorgerlichem Geheimklub verschworen, ihren Mitmenschen durch kleine und geschickte Hilfen unvermerkt auf den Weg zum Heil zu bringen. Sie tun das so geheimnisvoll, daß manche zweifeln, ob sie überhaupt noch Menschen sind oder nicht schon Engel. Aber sie sind wohl Menschen. Menschen, die sich ein wenig schämen, gut zu sein. Gestalten, die von einem Dichter erfunden wurden, der sich schämte, ein „Welttheater" zu dichten und deshalb lieber eine Komödie schrieb.

Niemand wird verkennen, daß dieses „intellektuelle" Drama einseitig ist. Seine Vorzüge sind auch seine Mängel. Es ist bisweilen geistig bis zur Körperlosigkeit, erwachsen bis zur Trockenheit und ernst bis zur Lustlosigkeit. Aber wenn es der Rückführung ins Blutvolle, Kindliche, unbefangen Spielerische bedarf, um auf dem Theater weiter zu gedeihen, so ist zu wünschen, daß dies nicht unter Aufgabe der Wegstrecke geschehe, die von diesem intellektuellen Drama zurückgelegt worden ist.[1]

---

[1] Die hier benutzte deutsche Ausgabe der „Cocktail Party", von Nora Wydenbruck besorgt, ist bei Suhrkamp erschienen. Die englische Ausgabe wurde von Faber and Faber, London, verlegt.

Wunderheilungen im Lichte der modernen Heilkunde

Von GEORG SIEGMUND

Immer wieder stehen totgesagte Dinge auf. Lange hat eine selbstbewußte rationalistische Kritik versucht, das Feld der krausen Wirklichkeit zu bereinigen und Schranken abzustecken, innerhalb deren allein „positive Phänomene" möglich sein dürfen. Insbesondere haben die jahrzehntelangen erkenntniskritischen Bemühungen immer wieder selbstherrlich a priori, das heißt vor jeder Insichtnahme der Phänomene selbst, die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen zu bezeichnen unternommen. Die ätzende Lauge der Kritik hatte die Aufgabe, unliebsame Krusten auf der Ebene des Wirklichen, die sich der Anordnung des reinen Gedankens nicht fügten, zu beseitigen, damit die Welt in das vorgefaßte Schema passe. Vor allem wurden jene Bestrebungen und Tatsachen energisch in diese selbstgesteckten Grenzen verwiesen, die ihrer Natur nach den irdischen Bereich überschreiten: Religion, Offenbarung, Wunder. Aber trotz aller Bemühung sind die Phänomene selbst der apriorischen Dekretierung nicht gewichen, und heute spricht man offen von einer rückläufigen Bewegung der Kritik.

Zu oft hat die Kritik nur das ergötzliche Schauspiel geboten, daß ihre haarscharfen Beweise einander widersprachen und sich gegenseitig aufhoben. So hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß sich die Fülle der Wirklichkeit nicht in irgendeines der monistischen Schemata einfangen läßt, sondern immer wieder über sie hinausgreift. Mit dieser Rückkehr zur Vernunft mußte aber auch der Wille erstehen, sich unbefangen von allen Vor-Urteilen den Phänomenen selbst hinzugeben, sie in ihrem Bestand und Wesen zu erheben, ehe man an eine Deutung herantritt. Erst wenn die Bemühungen um den Gegenstand selbst erfolgreich waren, hat die Reflexion über den eingeschlagenen Weg ihre Berechtigung. Welches eine richtige Methode ist, erfährt man immer erst nachträglich oder zum mindesten erst bei dem Ringen um den Eigen-Sinn eines Gegenstandes. Erkenntniskritik hat mit ihren Dekreten nicht am Anfang zu stehen; sie selbst ist — wie Nicolai Hartmann richtig sagt — die späteste aller Erkenntnisse.

So hat auch das positivistische Machtwort, das dem Wunder die Existenzberechtigung bestritt, die Wirklichkeit von Wunderheilungen nicht beseitigen können. Ebensowenig hat die aprioristische Behauptung, selbst wenn es „extramedikale Heilungen" gäbe, sei doch ihr Wundercharakter grundsätzlich unerkennbar, verhindern können, daß sich der unbefangenen Wissenschaft außergewöhnliche Erscheinungen aufdrängten und zur Auseinandersetzung aufforderten. Jede Kritik, auch wenn sie aus dem Willen einzureißen stammt und das gebotene Maß überschreitet, hat schließlich den Erfolg, daß die schwachen Stellen bisheriger Argumentation ausgebessert und die Stützen verfestigt werden. Freilich steht unsere deutsche medizinische Wissenschaft noch zu sehr in der Abwehr unechter Wunderheilungen, die medizinischen Scharlatanen zugeschrieben werden, als daß sie sich dem

Phänomen ernsthafter Fälle von außergewöhnlichen Heilungen zuwenden könnte.

Anders die französische Forschung. Als Beispiel sei aus der französischen Literatur das Buch der Ärzte François Leuret und Henri Bon über die „Modernen Wunderheilungen“[1] genannt. Leuret, außerordentlicher Professor an der Medizinischen Fakultät von Bordeaux, gegenwärtig Leiter des Ärztlichen Untersuchungsbüros, bezieht in seine Darstellung nicht nur in Lourdes festgestellte Wunderheilungen ein, sondern gibt einen Überblick über alle ärztlichen Prüfungen, soweit sie heute an Heilungen vorgenommen werden, die man einem übernatürlichen Eingriff Gottes zuschreibt. Wir erfahren hier, daß außer dem Ärztlichen Prüfungsbüro in Lourdes, das bereits im Jahre 1882 gegründet wurde, noch weitere ähnliche Einrichtungen bestehen. So in Fatima. Auch hier ist in der Nähe des Heiligtums ein Hospital gebaut und ein Büro ärztlicher Prüfung organisiert worden. Gelegentlich sind dort bis zu dreißig Ärzte anwesend, die sich an den Überprüfungen beteiligen. Ende 1950 wurde Dr. Meyrelles do Souto aus Lissabon damit beauftragt, eine Neuorganisation des ärztlichen Dienstes vorzunehmen. Ein weiteres ärztliches Prüfungsbüro wurde 1935 in dem irischen Wallfahrtsorte Knock eingerichtet, das „Knock shrine medical Bureau“, das ebenfalls die Aufgabe hat, eintretende Fälle von Heilungen zu konstatieren. Eine ähnliche Einrichtung findet sich in Loretto.

In Lourdes selbst ist in den letzten Jahren eine beachtliche Reorganisation des Büros vorgenommen worden. In das Buch der ärztlichen Besucher, die an den Prüfungen teilnehmen, hatten sich bis zum 15. Oktober 1949 25000 ärztliche Besucher eingetragen. „In dieser Zahl befinden sich Jahr für Jahr indiskutable Kompetenzen. So waren 1949 47 Fakultätsprofessoren aus Frankreich und anderswo da. Wir haben Ordinarien von London, Glasgow, Dublin, Louvain, Lille, Liège, Padua, Genua, Lyon, Paris usw. da gehabt. Wir haben 150 leitende Ärzte von großen Krankenhäusern Frankreichs, unzählige Spezialisten aller Art, 35 Neuropsychiater und — es ist wichtig dies zu erwähnen, denn es werden ja nicht bloß Neuropathen in Lourdes geheilt, wie oft behauptet wird — 30—40 Lungenspezialisten hier gehabt. Ebensoviel Ophthalmologen, Dermatologen, Hals-, Nasen-, Ohrenärzte. Vor allem viele Kinderärzte, was deshalb von Wert ist, weil oft Kinder in Lourdes geheilt werden“ (Leuret S. 119). Ein französischer Röntgenfachmann kommt jedes Jahr für vier Monate nach Lourdes, um hier mit einem ganz neuen Philipsröntgenapparat seine Hilfe zu leisten. „Die Ärzte, die nach Lourdes kommen, sind keineswegs immer Gläubige. Seit drei Jahren sind gekommen: Ungläubige, Agnostiker, Protestanten, Freimaurer, Atheisten, Juden, Muselmanen, Buddhisten, Konfuzianer, orthodoxe Schismatiker u.a. Manche von ihnen kommen mit ausgesprochener Feindseligkeit ... Alle erkennen loyal die Strenge der Prüfungen an, die

[1] *François Leuret* et *Henri Bon*, Les Guérisons miraculeuses modernes avec radiographies, plans et graphiques. (265 p.) Paris, Presses Universitaires de France 1950.

Ehrlichkeit derer, die hier arbeiten und sich mit der Frage nach der Wirklichkeit der übernatürlichen Tatsachen auseinandersetzen" (ebd. S. 118).

Das Büro hat nach der neuen Verfassung nur die Aufgabe, die Tatsachen unparteiisch zu beobachten, unechte Heilungen und Betrug — der auch immer wieder gelegentlich versucht wird — zu entlarven. Es ist dafür zuständig, eine Heilung für echt oder unecht zu erklären, aber ein Urteil über den Wundercharakter zu fällen, kommt ihm nicht zu. Gelangt es zu der begründeten Ansicht, daß in einem vorgeführten Fall eine außergewöhnliche Heilung vorliegt, dann wird ein Aktenstück angelegt, in dem die erreichbaren ärztlichen Dokumente gesammelt werden; der Geheilte wird nach Verlauf eines vollen Jahres zur Nachuntersuchung bestellt. 1948 wurden 83 Aktenstücke von Erstuntersuchungen angelegt. Nur 15 Geheilte stellten sich der Nachprüfung. Bestätigt die Nachprüfung den ersten Eindruck, so wird die ganze Akte dem „Medizinischen National-Komitee" vorgelegt. Das National-Komitee, eine Neueinrichtung auf Grund der Reorganisation, besteht gegenwärtig aus 15 der bedeutendsten Fachleute ganz Frankreichs. Bestätigt auch diese weitere Instanz den außerordentlichen Charakter, so wird auf Antrag des Büros von Lourdes von dem Heimatbischof des Geheilten eine kanonische Kommission damit beauftragt, den Fall nochmals zu untersuchen und ein Urteil vorzubereiten, ob wirklich ein wunderbarer Eingriff Gottes vorliegt. Dieses mehrfache Sieb strenger Prüfung durchlaufen nur wenige Fälle, nicht weil sich die andern zumeist als unecht erweisen, sondern weil entweder vom Geheilten und seinen Ärzten die Angelegenheit nicht weiter betrieben wird, oder — was heute leider nicht selten ist — weil Lourdes-feindlich eingestellte Ärzte, die die Geheilten behandelt hatten, sich weigern, Zeugnisse und Krankenpapiere herauszugeben und so die Prüfung der Heilung hintertreiben. Leuret führt krasse Beispiele dafür an, wie der Widerstand von Ärzten eine sachliche Prüfung unterbindet.

Um ein eigenes Urteil über Heilungen und ihre Prüfung zu ermöglichen, seien hier zwei Fälle mit einiger Ausführlichkeit berichtet. Der erste ist von der kanonischen Kommission als Wunderheilung anerkannt. Wir folgen hier dem zusammenfassenden Bericht der Kommission, der kürzlich veröffentlicht worden ist.[2] Der zweite Fall ist zwar noch nicht von einer kanonischen Kommission für wunderbar erklärt, aber wegen seiner interessanten Einzelheiten bereits von Leuret veröffentlicht worden.

Der erste Fall betrifft die Heilung der Krankenpflegerin Johanna Fretel aus Rennes. J. F. (= Johanna Fretel) wurde am 27. Mai 1914 in Sougal geboren und war immer von schwacher Gesundheit. In ihrer Kindheit hatte sie Masern, Scharlach und Diphterie. Nach schweren Leibschmerzen wurde sie im Januar 1938 wegen Appendicitis (Blinddarmentzündung) im Hôtel-

[2] Guérison miraculeuse de Mademoiselle Jeanne Fretel du diocèse de Rennes. Rapport de la Commission Canonique d'Enquête, in: Bulletin de l'Association Médicale Internationale de Lourdes Nr. 88 vom 1. 4. 1951.

Dieu zu Rennes operiert.[3] Sie verläßt das Krankenhaus, um im August wiederzukommen; denn sie fühlt von neuem dieselben Schmerzen, noch mehr, der Unterleib nimmt ständig an Umfang zu; seine Konsistenz wird fester und teigiger. Eine Behandlung mit ultravioletten Strahlen bringt eine Besserung bis zum ursprünglichen Zustand. Sie verbringt einige Monate in ihrer Familie, wird aber im Januar 1939 ganz bettlägerig und kommt zum drittenmal ins Krankenhaus, wo sie Dr. Maruelle wegen einer tuberkulösen Ovarialzyste mit Verwachsungen operiert. Die unmittelbaren Folgen der Operation sind zufriedenstellend; die Wunde schließt sich schnell. Die Besserung hält jedoch nur kurz an. Vom Monat September ab wird der Leib wieder schmerzhaft; immer heftigere Schmerzattacken treten auf. Am 18. März 1940 kommt sie von neuem ins Hôtel-Dieu. Dort behandelt man die Schmerzen zunächst mit Eisbeutel, jedoch ohne Erfolg. Der Chirurg stellt die Diagnose „Tuberkulöse Peritonitis" (Bauchfellentzündung) und nimmt Mai 1941 eine Eröffnung der Bauchhöhle (Laparotomie) vor. Die letzte Operation hatte eine Kotfistel zur Folge und blieb ohne Wirkung auf den Allgemeinzustand. Vier Versuche einer Schließung der Fistel bleiben ergebnislos (Dezember 1941, September 1942, Juli und September 1943). Erst im November 1944 gelingt ein günstiges Ergebnis. Doch bleibt der Leib hart und aufgetrieben. Am 31. Januar wird sie in das Sanatorium von Pessac (Gironde) aufgenommen (31. Januar bis 24. April 1946). Von hier kommt sie (April bis 2. Dezember 1946) in das Sanatorium von La Benne-Océan (Landes). Statt sich zu bessern verschlimmert sich der Zustand der Kranken. Während ihres Aufenthaltes in La Benne-Océan werden zwei chirurgische Eingriffe vorgenommen. 5. Juli 1946 erster Eingriff wegen einer nach außen gedrehten großen Zehe; am 16. Juli zweiter Eingriff wegen einer Eiterung, die einer Knochenentzündung des Oberkieferknochens zugeschrieben wird. Sie behält nur drei Zähne im Oberkiefer und sechs im Unterkiefer. Infolge dieser aufeinanderfolgenden Eingriffe fühlt sich die Kranke sehr mitgenommen. Sie magert ab. Infolge der fortschreitenden Verschlimmerung kommt sie am 3. Dezember 1946 in das Hospiz von Pontchaillou, um — wie sie sagte — dort zu sterben. Sie empfängt zum zweitenmale die Heilige Ölung (das erstemal hatte sie sie 1942 empfangen). Der Allgemeinzustand war schlimm. Seit einem Jahr hatte sie das Bett nicht verlassen und war unfähig sich zu erheben. Die Temperatur schwankt zwischen 39,5° morgens und 36,5° abends. Der aufgetriebene Leib stellt eine teigiggewordene, schmerzhafte Masse mit sonorem Klopfschall dar. Um die Schmerzen zu beruhigen, gibt man ihr Morphiumspritzen (6 Zentigramm täglich). Im April 1948 versucht Dr. Pellé ein letztes Mittel. Er unternimmt eine 25tägige Behandlung mit Streptomyzin, die immerhin eine Beruhigung der Schmerzen zur Folge hat. Das

[3] Alle Angaben über die Entwicklung der Krankheit von Januar 1938 bis Oktober 1948 sind von der Kommission dem sehr eingehenden Bericht von *Dr. Alfons Pellé,* o. Professor der Medizin in Rennes, entnommen.

Erbrechen jedoch — oft schwärzlich — besteht weiter. Die Temperatur geht durch die Behandlung herunter (dem Bericht hatten die Temperaturblätter der Krankenhäuser beigelegen), steigt dann aber wieder bis auf 40° am Morgen, um am Abend auf 36°, sogar 35,9° zu fallen. Von August bis Oktober 1948 wird die Kranke immer schwächer. Sie kann nur noch geringe Mengen Flüssigkeit zu sich nehmen. Zeichen von Meningitis (Gehirnhautentzündung) treten auf. Eiter geht in Mengen mit dem Stuhl ab, ebenso mit dem Erbrochenen, das mit schwarzem Blut vermischt ist. Häufig auftretende Herzschwächen bringen die Kranke in Lebensgefahr. Jede Hoffnung scheint dahin. Zum dritten Male in fünf Jahren empfängt die Kranke am 20. September 1948 die Heilige Ölung. Täglich werden drei bis vier Morphiumspritzen von je 2 Zentigramm gegeben. Die tuberkulöse Bauchfellentzündung ist in voller Entwicklung.

In einem Zustand sehr schwerer Kachexie (Verfall) kommt die Kranke am 4. Oktober 1948 mit dem Rosenkranzpilgerzug von Rennes nach Lourdes. Sie ist völlig erschöpft. Sie weiß nicht, daß man sie nach Lourdes bringt. Der Arzt, der den Pilgerzug begleitet, beschränkt sich darauf, ihr Morphiumspritzen zu geben. In Lourdes wird sie am 5. Oktober zur Sechs- und Sieben-Uhr-Messe an der Grotte und zu den Piszinen gebracht, ohne daß eine Besserung ihres Zustandes zu verzeichnen gewesen wäre. Am Freitag, den 8. Oktober, wird sie sterbend zur Krankenmesse am Bernadette-Altar gebracht. Bei der Kommunion zögert der Priester, ihr wegen des unaufhörlichen Erbrechens und ihres ausgesprochenen Schwächezustandes die heilige Kommunion zu reichen. Auf Ersuchen des Trägers reicht er ihr ein kleines Stückchen der Hostie.

„Da" — berichtet sie selbst — „empfand ich ein Wohlsein und wurde mir erst bewußt, daß ich in Lourdes sei. Man fragte mich, wie es mir gehe. Ich sagte: ich fühle mich sehr wohl. Ich habe noch immer einen harten und aufgetriebenen Leib, aber ich leide gar nicht. Man gab mir eine Tasse Milch-Kaffee, den ich mit Appetit nahm und behielt. Nach der Messe brachte man mich zur Grotte, immer auf der Tragbahre. Dort hatte ich nach einigen Minuten das Gefühl, es greife mir jemand unter die Arme und helfe mir, mich aufzurichten. Ich sitze. Ich drehe mich um, nachzusehen, ob mir jemand hat helfen können. Ich sehe niemand. Gleich darauf hatte ich beim Sitzen das Gefühl, dieselben Hände, die mir halfen, mich aufzusetzen, nähmen meine Hände, um sie auf den Leib zu legen. Ich habe mich zunächst gefragt, was eigentlich geschehe, ob ich geheilt sei oder ob ich aus einem Traum erwache. Ich fühlte, mein Leib war wieder normal geworden. Dann verspürte ich einen außerordentlichen Hunger." (Wörtliche Wiedergabe des eidlichen Berichtes der Geheilten vor der Kanonischen Kommission.)

Auf ihrem Krankenwagen ins Hospital zurückgebracht, erklärte Johanna Fretel dem Geistlichen des Saales, dem Dominikanerpater Blancherie von Rennes, sie fühle sich sehr wohl. Ein Arzt untersuchte sie und gab ihr die Erlaubnis zu essen. Sie aß mit einem erstaunlichen Appetit wie seit zehn Jahren nicht mehr. Am Nachmittag stand sie auf, kleidete sich allein an und ging — obwohl sie seit drei Jahren nicht mehr gegangen war — zu den Piszinen, wo sie ohne Ermüdung aufrecht ein Bad nahm.

Am nächsten Morgen bringt man sie auf dem Krankenstuhl ins Untersuchungsbüro. An der Untersuchung nahmen fünf Ärzte teil. Ein Arzt,

der nicht wußte, daß sie schon am Abend zuvor gegangen war, sagte ihr: „Gut, wenn Sie geheilt sind, wie Sie behaupten, dann stehen Sie auf und versuchen Sie zu gehen. Dann kann man ja sehen!" „Man wollte mir beim Aufstehen helfen. Aber ich wies jede Hilfe zurück und setzte mich in Bewegung. Der Arzt, der meine Magerkeit sah — ich hatte keine Waden mehr — wandte sich zu mir hin, als ob er Angst hätte, ich würde fallen. Aber ich hielt mich aufrecht. Als er das sah, ging er sehr schnell zur Waage, um mich zu wiegen. Obwohl er sehr schnell ging, folgte ich ihm auf dem Fuß und wurde gewogen. Man fand 44 kg. Man sagte mir, ich solle mich im nächsten Jahre wieder vorstellen." Die Rückreise im Zuge geschah ohne Ermüdung. Die Geheilte blieb lange auf, besuchte die Kranken und lehnte weitere Gaben von Morphium ab. Sie hat auch weiterhin keine Medizin mehr genommen. Sofort nach Ankunft hat sie ihre Arbeit wieder aufgenommen. In voller Gesundheit füllt sie wieder den anstrengendsten Posten im Hause aus, steht um halb sechs Uhr morgens auf und geht um elf Uhr abends zu Bett. Der Protokollbericht der ersten Untersuchung im Ärztlichen Büro bestätigte die von ihr berichteten Einzelheiten. Der Leibesumfang, der vor der Heilung 1 m betragen hatte, war auf 0,75 m zurückgegangen. Der Leib war flach und geschmeidig, nicht schmerzhaft bei Druck (Palpation). Alles war normal bis auf die Muskelatrophie. Dr. Pellé erklärte: „Ich habe J. F. am Tage ihrer Rückkehr von Lourdes wiedergesehen, habe sie untersucht und das Verschwinden aller pathologischen Zeichen festgestellt. Wir haben sie regelmäßig beobachtet und die dauernde Besserung ihres Allgemeinzustandes festgestellt. Während acht Tagen hat sie täglich 1,350 kg zugenommen (Temperaturblatt 18 notiert zugleich das Gewicht der ersten acht Tage). Die Temperatur ist normal, 36,8° morgens, 37,2—3° abends, Appetit und Schlaf sehr gut." Eine zweite Untersuchung in Lourdes am 5. Oktober 1949 unter Beisein von mehreren Ärzten ergibt einen Leibesumfang von 0,73 m und ein Gewicht von 58,4 kg. Man stellt fest, daß die Krankheit plötzlich zum Stillstand gekommen ist, obwohl sie vorher keine Neigung zur Besserung zeigte. Alle krankhaften Symptome sind verschwunden. Eine Heilung ohne Medikamente liegt vor. Streptomyzin, das einige Wochen hindurch ohne Ergebnis angewandt worden war, war bereits vier Monate vor der Heilung abgesetzt worden. „Eine medizinische Erklärung dieser Heilung kann nicht gegeben werden. Sie überschreitet die Naturgesetze." Der Bericht der zweiten Untersuchung in Lourdes trägt die Unterschrift von zwanzig ärztlichen Gutachtern.

Nach abermaliger Prüfung der gesamten Dokumente kam die Medizinische National-Kommission von Paris in der Sitzung vom 12. März 1950 zu dem Ergebnis: „Die Geschichte der eindrucksvollen Krankheit, die Beachtlichkeit des Aktenbündels, das 30 Temperaturblätter (18 vor, 12 nach der Heilung) umfaßt, die Qualität der Ärzte, die die Kranke untersucht haben, die gewissenhaft beobachteten Einzelheiten in dem Zeitabschnitt von April bis Oktober 1948, das Wiedergewinnen des Gewichtes (14 kg in

einem Jahre), verdienen besondere Beachtung und erlauben den Schluß auf eine unerklärliche Heilung."

Neben diesen Fall — ganz ähnlich der Heilung, die Alexis Carrel im Jahre 1903 miterlebte (vgl. Juliheft) — sei hier ein anderer aus der letzten Zeit gesetzt, der zugleich auf Probleme hinweist, die eine weitere Klärung geradezu herausfordern. Dieser Fall eines von doppelseitiger Chorio-Retinitis (Entzündung der Ader- und Netzhaut) und doppelter Opticusatrophie geheilten Knaben hat bereits eine lebhafte Diskussion im Ärzte-Büro selbst und in der Presse ausgelöst.

Gérard Baillie[4] wurde im Alter von zwei Jahren und einigen Monaten von einer beidseitigen Chorio-Retinitis befallen. Diese Krankheit besteht in einer infektiösen und fortschreitenden Degeneration der inneren Gewebsschichten des Auges, der Aderhaut (Chorioidea) und der Netzhaut (Retina); daher auch ihr Name. Unter der Einwirkung der visuellen Regionen des Auges zog sich allmählich das Gesichtsfeld zu, als ob sich langsam zwei schwarze Vorhänge schlössen. Sobald der Zerstörungsvorgang die optische Papille (Ausgangspunkt des Nervus opticus in der Retina) erreichte, atrophierte der Nerv; unheilbare Blindheit war die Folge. Bei dem Kinde zeigten sich die ersten Anzeichen dieser Krankheit im Anschluß an eine allgemeine Betäubung bei der Radikalkur eines Bruches. Im Alter von zweieinhalb Jahren war das Kind blind. Seine Eltern gaben es in eine Anstalt für blinde Kinder nach Arras, wo es mit folgendem von der Frau des Augenarztes Dr. Biziaut-Dünkirchen übergebenen Zeugnis aufgenommen wurde: „Doppelte Opticusatrophie. Unheilbare Blindheit" (Unterschrift Dr. Biziaut). In der Kinderblindenanstalt verblieb es zwei Jahre, ohne daß irgend jemand, weder Professoren, noch Pflegepersonal, noch Leiterin den mindesten Einwand gegen das tatsächliche Bestehen der Blindheit erhoben. Noch mehr, ein Augenarzt von Arras prüfte während seiner Anwesenheit im Institut auch G. B. und setzte von neuem auf die Krankenpapiere die gleiche Diagnose: „Zweiseitige Chorio-Retinitis. Doppelte Opticus-Atrophie. Unheilbare Blindheit."

Im Alter von viereinhalb Jahren wird das Kind nach Lourdes gebracht, dort von verschiedenen Ärzten gesehen, die die Blindheit bestätigen, wie es auch die Umgebung tat. Übrigens wird sich kaum jemand finden, der behauptet, ein vierjähriges Kind könne, ohne entdeckt zu werden, jahrelang Blindheit simulieren. In Lourdes stellt sich die plötzliche und unfragliche Tatsache ein: das Kind sieht. Beim Besteigen des holprigen Kreuzweges des Kalvarienberges wird das Kind von seiner Mutter an der Hand geführt. Bei der dritten Kreuzwegstation war es noch blind. Bei der vierten sieht es plötzlich, was seine naive Bemerkung dartut: „Mutter, du hast ein hübsches Kleid!" Es sieht — aber in einer eigenartigen Weise, die von höchstem

[4] Die Einzelheiten des Falles sind nach *F. Leuret,* Les Guérisons miraculeuses p. 199—205 berichtet.

wissenschaftlichem Interesse ist. Es sieht wie durch eine Spalte. Die beiden Vorhänge, die sich vor zwei Jahren im Verlauf einiger Monate geschlossen hatten, öffnen sich langsam wieder. Zuerst sah der Knabe einfach seine Mutter. Erst viel später kam dem Knaben zum Bewußtsein, daß er ja sein Gesicht damit wieder erhalten hatte. Noch am gleichen Abend wurde er untersucht. Er sah wie durch zwei gesonderte Rohre, die weder das Sehen des Ganzen auf einmal noch eine Abschätzung der Perspektive zu erlauben schienen. Aber am Sehen war nicht zu zweifeln. Er konnte eine Taschenuhr in die Hand nehmen, mit dem Finger auf nahe Gegenstände zeigen. Im Schlafsaal des Asyls sprang er von einem Bett zum anderen; stieg in einen Fahrstuhl und lehnte sich an die Knöpfe an. Am nächsten Tag wurde er zu einem vorzüglichen Augenarzt von Tarbes gebracht, Dr. Camps (ehemaliger Schüler der Nationalschule der Augenheilkunde von Paris, was eine besondere Auszeichnung besagt). Dieser war zunächst sehr skeptisch, prüfte das Kind mit der größtmöglichen Gewissenhaftigkeit und erklärte schließlich Dr. Leuret: „Dieses Kind hat eine zweiseitige Chorio-Retinitis mit beidseitiger Opticusatrophie. Es kann nicht sehen und darf nicht sehen." Aber es war unbestreitbar — das Kind sah. Es hatte zwar keine volle Sehschärfe und zunächst auch kein volles Gesichtsfeld, aber es konnte sich wie ein normalsichtiges Kind zurechtfinden. Im Auto nach Lourdes zurückgebracht, erlebte es unterwegs ein großartiges Schauspiel. Die Berge waren von einer leichten Schneeschicht bedeckt, die in der Oktobersonne funkelte. Entzückt klatschte das Kind in die Hände und fragte, was das für Dinge seien.

Nach der Pilgerfahrt ging das Kind zunächst in die Kinder-Blindenanstalt zurück, wurde aber von dort wegen der offensichtlich wiedergewonnenen Sehfähigkeit zu den Eltern heimgeschickt. Es besuchte dann eine Schule für normale Kinder und hatte regelmäßig einen Schulweg von drei Kilometern über belebte Hauptstraßen mit viel Autoverkehr zurückzulegen. Selbst in der Dämmerung machte das dem Knaben keine Schwierigkeiten. In der Schule betrug er sich wie ein normal Sehender, obwohl die Prüfung auf Sehschärfe nur zwei bis drei Zehntel ergeben hatte. Ein Jahr nach der Heilung wurde er in Lourdes wiederum durch einen englischen Augenspezialisten, Dr. Smith aus Glasgow, untersucht, der die Diagnose von Dr. Camps erneuerte: „Dieses Kind hat eine zweiseitige Chorio-Retinitis mit beidseitiger Opticusatrophie. Es dürfte nicht sehen." Aber es sah. Es konnte Buchstaben auf ein Stück weißes Papier schreiben, das man ihm stillschweigend vorgeschoben hatte. Es konnte kleine Rechenaufgaben, die seinem Alter entsprachen, lösen. Gérard nahm eine Addition vor, die nur durch ein +-Zeichen, eine Subtraktion, die nur durch ein —-Zeichen angedeutet war. Aus einer Menge von Dingen konnte er die richtigen herausfinden, wie auch Farbe und Abzeichen der Ärzte unterscheiden.

Begreiflicherweise löste die Heilung eine lebhafte Diskussion aus, ist man doch geneigt, von einer Wunderheilung eine restlose Wiederherstellung zu erwarten. Aber eine solche geschieht oft nicht einfachhin, oder besser

gesagt: es erfolgt nur eine lebenspraktische restitutio ad integrum, derart, daß ein völlig normales Leben wieder aufgenommen werden kann, ohne daß alle Zeichen der Krankheit so bald mitverschwinden. Die Ärztliche National-Kommission ordnete nochmals eine Untersuchung durch einen Augenspezialisten an. Dr. Lescaut-Lille nahm sie vor und kam zu dem überraschenden Ergebnis: „Es erscheint nicht fraglich, daß G. B. eine beidseitige Chorio-Retinitis mit doppelter Opticusatrophie gehabt hat. Aber gegenwärtig hat er sie nicht mehr. Und die Heilung einer Chorio-Retinitis ist eine Sache, die ich niemals gesehen habe." Es liegen hier zwei unausweichliche Tatbestände vor, der eine so außerordentlich wie der andere. Zunächst einmal: ein Kind sieht fast zwei Jahre hindurch, ohne daß es dem Augenbefund nach sehen können durfte, da seine gesamten Sehorgane zerstört sind. Es befindet sich sozusagen in der Lage eines Photoapparates, der Aufnahmen ohne Film oder Platten macht. Anderseits ist die Wiederherstellung einer zerstörten Retina und eines seit zwei Jahren atrophierten Opticusnerven noch niemals beobachtet worden. Wenn man ausnahmsweise in gewissen Fällen von Hirntumoren, die frühzeitig operiert wurden, eine Regeneration des Opticus nach drei oder vier Monaten vor sich gehen sah, so hat man doch niemals eine Regeneration des Opticusnervs nach Ablauf von zwei Jahren Atrophie beobachtet, noch überhaupt im Verlauf einer infektiösen Chorio-Retinitis.

Der außerordentliche, die Natur überschreitende Charakter dieser Heilung ist unverkennbar. Er zeigt darüber hinaus noch eines: Wir dürfen nicht apriori unsererseits Bedingungen aufstellen für Heilungen, die wir als Wunder anzuerkennen gewillt sind. Wunderbare Heilungen können anders geschehen, als wir es erwarten. Das beweist das eingangs Gesagte: eine erkenntnistheoretische Überlegung hat am Schluß und nicht am Anfang zu stehen. Was not tut ist zunächst — sagen wir einmal — eine Phänomenologie des Wunders. (Ein abschließender Beitrag folgt.)

Zeitbericht

Die Lage in Indien — Katholiken in Irak — Ein Paradies der Freiheit — Die Jugend Europas — Vertreter der „Paroisse Universitaire" in Rom — Um die Neubelebung des Sonntags — Jesuiten und japanische Bonzen — Soziale Aktion in Frankreich — Jesuiten auf wissenschaftlichem Arbeitsfeld

Die Lage in Indien schildert ein eingehender Bericht von M. Quéguinen in den „Etudes" (Mai 1951, S. 193—208). Die 1947 vollzogene Aufteilung des Landes in Hindustan und das mohammedanische Pakistan sollte die religiösen Spannungen zwischen den Anhängern dieser Religionen aus der Welt schaffen. Doch die Gebiete decken sich in Wirklichkeit keineswegs mit dem Bekenntnis. Während in Pakistan mehr als 17 Millionen Hindus und Sikhs leben, sind in Hindustan (der Indischen Union) über 35 Millionen Mohammedaner ansässig. Obwohl Pandit Nehru sich um den inneren Frieden bemüht und am 20. Januar die religiöse Neutralität des Staates

verkündet wurde, flackern die Unruhen immer wieder auf. Am 30. Januar 1948 wird Gandhi von einem Hindu ermordet. Im Februar 1950 kommt es in Bengalen zu ersten Aufständen. 3500000 Flüchtlinge treffen in Hindustan ein. Die von den Mohammedanern begangenen Greuel sind so groß, daß der Krieg vor der Türe steht. Ein Treffen der Ministerpräsidenten wendet das Schlimmste ab. Das Ergebnis ist die Vereinbarung vom 8. April 1950, die Religionsfreiheit verbürgt und von den Parlamenten der beiden Staaten angenommen wird. Die Flüchtlinge dürfen zurückkehren, doch nur wenige wagen den Weg in die Heimat. Über fünf Millionen Notleidende liegen der Regierung zur Last. Es gibt viel Elend und Verbitterung. Ihnen gegenüber hat der gemäßigte Nehru einen schweren Stand. Die Anhänger der fanatischen „Hindu Mahasabha" möchten den Gandhi-Mörder an seine Stelle setzen.

In der Ernährungsfrage ist ein wichtiger Schritt geschehen: 7500000 Bauern sind in die Lage versetzt worden, zu eigenem Grund und Boden zu kommen. Das geschah nicht durch Enteignung, sondern durch eine Abfindung der Eigentümer, zu der die Bauern selbst beizutragen haben. Doch sind mit dieser Reform, die ihre Früchte erst in der Zukunft zeitigen wird, die wirtschaftlichen Probleme des Landes noch nicht gelöst. Überschwemmungen, Erdbeben, eine beispiellose Trockenheit haben in Verbindung mit den Unruhen in Bengalen Indien in eine große Notlage versetzt. Die Ernte von 1950 brachte einen Ausfall von mehreren Millionen Tonnen, so daß große Lebensmittelknappheit und eine allgemeine Hungersnot zu befürchten ist. Gleichzeitig geht die industrielle Erzeugung zurück. Die wachsenden Lebenskosten, die Rationierung, die hohen Aufwendungen für die Rüstung, der schwarze Markt und die sozialistisch-kommunistische Propaganda, alles wirkt sich gegen Nehru und die Kongreßpartei aus. Noch ist Nehru der volkstümlichste und einflußreichste Mann Indiens; aber manches spricht dafür, daß sein Ansehen abnimmt.

Die Engländer haben bei ihrem Abzug aus Indien ein Volk zurückgelassen, das politisch nicht geeint und nicht reif ist. Der „Independence Act" von 1947 gab ihm eine provisorische Regierung, die Wahlen von 1951 sollen ihm eine endgültige bringen. Wie wird sie aussehen? Wer wird den entscheidenden Einfluß auf die Wählermasse der 170 Millionen gewinnen, die in Armut und Unwissenheit dahinleben? Der Kongreß ist krank, und gegen Pandit Nehru steht der starr konservative Block um Tandom mit seinen Anhängern, die den alten hinduistischen Anschauungen wieder zum Siege verhelfen wollen. Inzwischen ist der Streit um Kaschmir, der Hindustan und Pakistan entzweit, keineswegs beigelegt. Manche meinen, er könnte Pakistan in die Arme Moskaus treiben, das heute die zweitgrößte mohammedanische Macht der Welt ist.

In dem großen Ost-West-Konflikt, der um Korea entbrannt ist, sucht Indien eine dritte, vermittelnde Macht zu bilden. Es hat Rot-China anerkannt und in Verbindung mit den Arabern Verhandlungen angestrebt. Seine Haltung ist für den Europäer nicht leicht verständlich. Bei sich zu Hause ist Nehru ein entschiedener Gegner der Kommunisten, aber in China macht er ihnen den Hof und in Tonkin ermutigt er sie. Auf der einen Seite hat Pandit Nehru Sympathien für den westlichen Gedanken der Unabhängigkeit und Freiheit, auf der andern fühlt er, man möchte sagen blutmäßig, mit den rassischen, antikolonialen und sozialen Zielen der Kommunisten. Man darf nicht vergessen, daß ein Hauptziel der indischen Regierung seit Erlangung der Unabhängigkeit die Ausrottung des „Kolonialismus" darstellt. Saigon, Siam, Birma, die Philippinen, der Malaiische Archipel — allenthalben warten die Völker des Fernen Ostens auf die Befreiung. Und Moskau nutzt die Stunde. Überall schüren seine Sendlinge die Glut. Sie sind in Nepal eingedrungen. Rot-China ist in Tibet eingefallen. Bald wird es von Norden und Osten einen militärischen Druck auf Indien ausüben können. In Indien selbst fehlt es an Führerpersönlichkeiten und an einer großen, zündenden Idee. Seitdem die Unabhängigkeit errungen ist, leben alle die alten Rivalitäten der Religionen, Kasten und Provinzen wieder auf. Die

schlimmste Sorge aber ist der Hunger. Er treibt die Massen in die Arme des Kommunismus. Es wäre verhängnisvoll, wenn sich Amerika als Antwort auf die internationale Rolle Pandit Nehrus bestimmen ließe, seine zugesagte Hilfe zu verweigern.

Katholiken in Irak. Anläßlich der jüngsten Romreise des Patriarchen von Babylonien erinnerte der „Osservatore Romano" (Nr. 134 vom 11. 6. 51) an das Dasein und die Lebenskraft eines der ältesten östlichen Patriarchate, des chaldäischen. Sein kirchlicher Oberhirt, Josef VII, führt sein Amt in einem für die biblische Geschichte bedeutsamen Gebiet. Ur in Chaldäa war die Heimat Abrahams, in der Landschaft Babel lebten die verbannten Israeliten, und manche hebräische Propheten haben hier ihre Stimme erhoben. Babel und seine Reiche gehörten einst zu den stolzesten politischen und kulturellen Schöpfungen des Orients. Ursprünglich bezeichnete der Name Chaldäer einen Stamm, der sich vor Jahrtausenden die Vorherrschaft in Babylonien erkämpfte. Heute dient er dazu, die Katholiken des chaldäischen Ritus von den Nestorianern zu unterscheiden. Die Chaldäer sind jene Christen Mesopotamiens, welche die nestorianische Irrlehre aufgegeben haben und zur katholischen Einheit zurückgekehrt sind. Das geschah erstmals unter dem Patriarchen Johannes Sulaqa im Jahre 1551, ein Ereignis, dessen Vierhundertjahrfeier 1951 festlich begangen wird. Die Verbindung mit Rom war damals allerdings nicht von Bestand, sondern von mehrmaligem Wechsel zum Nestorianismus unterbrochen, bis die Heimkehr im Jahre 1834 unter dem Patriarchen Johannes Hormez endgültig wurde.

Nach jüngsten Statistiken leben in Irak unter 4794449 Einwohnern 268000 Christen; davon sind 200000 Katholiken, 60000 Nestorianer und andere Schismatiker, 8000 Protestanten. Der chaldäische Ritus, in dem Katholiken und Nestorianer weitgehend übereinstimmen, hat seine erste Entwicklung in Antiochien und Edessa gefunden. Seine uralte Sprache, die schon im Palästina der Zeit Jesu gesprochen wurde, spiegelt in sich das liturgische Leben der ersten christlichen Jahrhunderte.

Die katholische Kirche des Irak hat dank dem Eifer der Bischöfe und des chaldäischen Klerus, der Orden und Kongregationen im letzten Jahrhundert gute Fortschritte gemacht. Es gibt dort sieben Bistümer mit 111 Priestern, 83 Kirchen, drei Klöster der Patres vom heiligen Hormisdas, zwei Seminarien, verschiedene Schulen und soziale Vereinigungen. Katholische Missionare haben viel zur Entwicklung beigetragen. Sie gründeten Schulen, richteten sanitäre Hilfsstellen ein und arbeiten in den öffentlichen Krankenhäusern mit. Die Dominikaner kamen bereits 1233 ins Land, die Karmeliter 1604, die Kapuziner 1628, seit 1932 arbeiten in Irak auch amerikanische Jesuiten. Ihre höhere Schule zu Bagdad wirkt erfolgreich. Nicht wenig leisten für den mesopotamischen Katholizismus auch einige Schwesterngenossenschaften.

Ein Paradies der Freiheit. In der finnischen Zeitschrift „Liitto" (vom 12. 1. 1951) beschreibt F. Dalichow seine Eindrücke über einen anderen biblischen Landstrich, den kleinen Freistaat Libanon, der sich von Beirut aus etwa 100 Kilometer nach Norden und ebensoweit nach Süden erstreckt und sich neben dem größeren Syrien seit 1944 mit seinen eineinhalb Millionen Einwohnern voller Selbständigkeit erfreut. Dieses Land nun mit seinem klangvollen biblischen Namen ist nach dem Bericht „wahrscheinlich das blühendste, glücklichste Land der Erde geworden". Außer der Gunst der Lage und des Klimas, die eine unvorstellbare Fruchtbarkeit begünstigen, sind es gewiß auch die Ölleitungen Irak-Tripolis und der ausgesprochene Handelsgeist der Bewohner, die das Land mit einer beträchtlichen Goldschicht überziehen (befindet sich doch zum Beispiel das halbe südamerikanische Kaffeegeschäft in der Hand von Libanesen in aller Welt); vor allem aber führt der Berichterstatter die

überraschende wirtschaftliche Blüte auf die Freiheitlichkeit und Großzügigkeit zurück, die der Wirtschaftsgestaltung des Landes ihr eigentümliches Gepräge gibt.

„Im Libanon lebt eine Freiheit, wie sie wahrscheinlich nur noch vor 1914 in der Welt existiert hat. Jeder kann jedes Geschäft, Handel, Gewerbe oder was er sonst mag, betreiben, wie er will, kann kaufen und verkaufen, was ihm paßt, einführen und ausführen, was ihm beliebt. Steuern sind minimal und bestehen fast nur aus gelinden indirekten Abgaben, die nicht schmerzen . . . Jeder kann in diesem Land jede Devise der Welt kaufen, verkaufen, einführen, ausführen, ohne die geringsten Vorschriften, Beschränkungen oder gar Kontrollen. Die Folge dieser unwahrscheinlich großzügigen Zustände ist keineswegs das Chaos, die Gesetzlosigkeit, der Schwindel und was sonst die Wirtschaftstheoretiker voraussagen möchten, sondern . . . eine imponierende Blüte des Ganzen, ein Reichtum, der inzwischen lange genug gedauert hat, um nicht als Seifenblase angesehen werden zu können, die bald platzt. Sogenannte Finanzexperten schütteln über diese einmalige Konstruktion der libanesischen Finanz- und Devisenhandhabung den Kopf. Vielleicht aber hat dieser kleine Staat im Wirrwarr der verfahrenen Angelegenheiten unserer Zeit die Lösung gefunden, indem er die Freiheit zur klugen und sympathischen Herrscherin erhob." Die Frage allerdings, ob nicht umgekehrt diese Freiheit dort nur deswegen möglich ist, weil die „Decke" infolge der außerordentlich günstigen Gegebenheiten des Landes zwei- und dreifach für alle reicht und nicht wie anderswo an allen Ecken und Enden zu kurz ist, hat sich der Berichterstatter anscheinend nicht vorgelegt.

Die Jugend Europas. Gerade rechtzeitig zum „Treffen europäischer Jugend auf der Lorelei 1951" bringen die „Dokumente" (Offenburg und München, Kösel-Verlag) unter dem Titel „Front der Jugend" ein Sonderheft (104 S.) heraus, das einen beachtlichen Überblick über die Lage der Jugend in den Ländern der europäischen Völkergemeinschaft und ihre Haltung zum europäischen Gedanken bietet. Nach einer allgemeinen Einführung in den Stand der Frage und die Aufgaben internationaler Jugendarbeit (von Rémy Montaigne und Hans Mertens) äußern sich Jugendführer der einzelnen Länder zur Lage der jungen Generation in Belgien, Frankreich, Großbritannien, Italien, Holland, Österreich, Schweiz, Skandinavien, Spanien, endlich in der deutschen Bundesrepublik und der deutschen Ostzone. Die Berichte sind nüchtern und scheuen sich nicht, die bestehenden Hindernisse und Grenzen europäischen Denkens bei der Jugend einzelner Länder zu nennen, die besonders da groß sind, wo die Jugend entweder schwer mit Problemen im eigenen Land zu ringen hat (wie etwa in Spanien) oder aber aus einer verständlichen konservativen Haltung heraus (wie in England und der Schweiz) sich mehr abwartend verhält. Umso wichtiger sind die Ansatzpunkte zur Überwindung nationaler Verkapselung, die in der wachen Jugend aller Länder lebendig sind und durch sorgsame Pflege und geeignete Mittel (europäische Treffen, Austauschmöglichkeiten, Studium der europäischen Fragen in Elitegruppen usw.) unbedingt weiter gefördert werden sollten. Mit Recht sagt der Herausgeber G. Smolka im Vorwort: „Das künftige Europa wird mehr sein müssen als ein Ergebnis politischer und wirtschaftlicher Planung. Ohne die überzeugende Kraft eines Glaubens, ohne tiefe und echte Begeisterung entsteht nichts Großes, das der Geschichte standhält. Es wird alles darauf ankommen, ob die Jugend heute ihre geschichtliche Aufgabe erkennt und — erfüllt."

Vertreter der „Paroisse Universitaire" in Rom. In den Kar- und Ostertagen dieses Jahres hielten 2700 Mitglieder der „Paroisse Universitaire" ihr Jahrestreffen in Rom. „Paroisse Universitaire" ist nicht mit unserer „Hochschulgemeinde" gleichzusetzen, sondern so nennt sich der Zusammenschluß der katholischen Lehrer und Lehrerinnen, die im staatlichen höheren Schuldienst von der Universität bis zum Lycée und der Volksschule tätig sind. Es ist zugleich eine geistige Bewegung,

die vor rund 30 Jahren unter diesen geistig wachen Menschen aufbrach und in dem 1939 verstorbenen Père Paris ihren Vater verehrt.

Die Jahrestagungen dieser Gemeinschaft tragen immer zugleich den Charakter durchgeformter liturgischer Feier und geistiger Vertiefung. Das Thema war diesmal die Kirche. Ein neuer, tiefer Kontakt mit ihr erwuchs den Teilnehmern nicht weniger aus der Feier der Geheimnisse an den ehrwürdigen Stätten Roms — ein unvergleichliches Erlebnis wurde die nächtliche Feier der Ostervigil in Ara Coeli — als aus den Referaten. (Es traf sich übrigens, daß der Kreuzweg im Kolosseum gemeinsam mit einer deutschen Pilgergruppe gebetet wurde, und auch dieses Erleben wurde bewußt in die katholische Weite der Rombegegnung aufgenommen.)

Die Tagung war keine laute Demonstration; und doch trägt sie den Charakter eines Zeichens. Roger Pons hat es in einer Rede gedeutet. Welch ein Weg seit der Trennung von Kirche und Staat und der Gründung der antikirchlichen Laienschule! Nun sind fast 3000 Lehrer ebendieser Schule in Rom und huldigen dem Papst! Dieses Ereignis bedeutet einen Einschnitt: „Die Ära der Ängstlichkeit und des Sektierergeistes ist vorbei." Die katholischen Akademiker sind aus der „stummen und verschüchterten Anwesenheit an der Universität" hervorgetreten. Das Werk der geistigen Befreiung, das mit Lotte und Péguy begann, trägt nun seine Früchte. Das ist ein Ereignis, an dessen Segen die ganze Nation teilhat. Denn die Mitglieder der „Paroisse Universitaire" glauben an die „Notwendigkeit der Gegenwart von Christen in dem großen öffentlichen Dienst, den das Unterrichtswesen der Nation darstellt; und zwar gerade um der Einheit der Nation willen".

Auch der Heilige Vater stellte in seiner Ansprache an die Teilnehmer fest, welche geistige Wandlung sich in ihrer Heimat vollzogen habe: „Wie hätte man zu Ausgang des vorigen Jahrhunderts und noch zu Beginn des zwanzigsten über den mitleidig gelächelt, der es damals gewagt hätte vorauszusagen, daß Rom eines Tages, und eines gar nicht so fernen Tages, einen solchen Andrang der Pilger aus dem staatlichen höheren Lehramt Frankreichs erleben würde!" (AAS 43, 1951, S. 209.) Gewiß müsse die Kirche immer wieder auf die katholische Schule und eine aus christlichem Geist geformte Gesamterziehung dringen. Aber sollen auf der andern Seite die vielen jungen Menschen, die, aus welchen Gründen immer, eine weltliche Schule besuchen, ohne jede christliche Hilfe bleiben? Hier setzt das wichtige, aber auch Takt erheischende Apostolat der katholischen Lehrkräfte an den Staatsschulen ein.

Ein direktes dogmatisch-apostolisches Wirken ist ihnen oft aus äußeren und inneren Gründen versagt. Aber es gibt die stille Wirkung des gelebten Beispiels und das heimliche Ausstrahlen der Gnade. Auch lasse sich Röm 1, 20 so deuten, daß das ganze Reich des Wissens, des Geistes und der Geschichte Kunde gebe vom Lichte Christi und seiner Kirche. So wünscht ihnen der Heilige Vater Mut und Vertrauen zu ihrer schönen und offenbar von Gott gesegneten Aufgabe. (Études, Mai 1951, S. 220 ff.)

Um die Neubelebung des Sonntags. Mit dieser Frage befaßte sich eine Internationale Studienwoche, die im Mai dieses Jahres in Luxemburg tagte. Schon im September 1947 hatte der erste liturgische Kongreß Frankreichs das gleiche Thema zum Gegenstand (Le Jour du Seigneur, Paris 1948, R. Laffont, 379 S.). Wie damals, so trafen sich auch diesmal, wenngleich in kleinerem Rahmen, Vertreter aus Frankreich, Deutschland und Luxemburg, um über die Notwendigkeit und die Möglichkeiten zu beraten, wie man den Sonntag wieder zum Tag des Herrn machen könne, der er liturgisch und geschichtlich ist. Daß heute das Sonntagsbewußtsein bei den Christen so stark geschwunden ist, hat nicht nur theologische, sondern auch wirtschaftliche und soziale Gründe. So wichtig darum eine liturgische Gestaltung des Sonntags auch sein mag, mit der sich die meisten Vorträge befaßten, so wenig wird

sie allein dem Kirchenvolk zeigen können, daß der Sonntag der Tag der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung zum neuen Leben ist. Gerade die Franzosen, bei denen die Auflösung des Sonntags am weitesten fortgeschritten ist, wiesen darauf hin. P. Roguet O.P. vom Centre de Pastorale liturgique zeigte aus dem Wesen der eucharistischen Feier als dem Sakrament der Einheit des Leibes Christi, daß das Kultische allein nicht genüge, sondern im tätigen Leben verwirklicht werden müsse. Abbé Boulard, der eine eingehende Untersuchung über die Entchristlichung des französischen Landvolkes angestellt hat (Problèmes missionaires de la France rurale, Paris 1945, Éditions du Cerf), trat dafür ein, daß man die Formen der heutigen Erholung nicht ohne weiteres verurteilen dürfe. Der moderne Mensch, der tagaus tagein in die aufreibendste Arbeit eingespannt ist, müsse sich einmal freimachen und in die Natur hinausgehen. Es gelte nur, die neuen Formen zu verchristlichen. Vor allem müsse man das Erlösungsbewußtsein und die Bruderliebe wecken, die auch den ungläubigen Bruder umschließe. Ähnliche Gedanken werden in einem Buch ausgesprochen, das Wilhelm Stählin von protestantischer Seite zum Problem der Sonntagsfeier herausgegeben hat (Das Buch vom Sonntag, Kassel 1951, Johannes Stauda Verlag, 166 S., geb. DM 6.—). Laien und Theologen weisen darin auf die gegenüber früheren Zeiten völlig veränderten Verhältnisse hin. Für den modernen Menschen könne gerade die Erholung in der Natur wieder zu einer Begegnung mit Gott, dem Urquell alles Lebens führen. Die Botschaft von der Auferstehung, die der Sonntag verkündet, setzt eine gewisse Ansprechbarkeit des Menschen voraus, die heute weithin verschüttet ist. Im Dienst einer Neubelebung des Sonntags steht auch das bereits früher besprochene Buch von Dr. P. Louis, „Der Christ und sein Sonntag" (Echter-Verlag, 128 S., geb. DM 3.80), das Werk von Dr. Bang-Kaup, „Der Sonntag in der Seelsorge" (Frankfurt/M. 1951, St.-Michaels-Verlag Fr. Borgmeyer, 114 S., brosch. DM 3.30), „Das kleine Buch vom Sonntag", eine ansprechende Sammlung von besinnlichen Zeugnissen aus allen Jahrhunderten der Kirche von Helene Homeyer (Verlag O. Walter, Olten, 138 S., geb. DM 5.70) und das eben erschienene Heft „Eucharistiefeier am Sonntag" (231 S., Trier, Paulinus-Verlag, DM 6.50), das die Reden und Verhandlungen des ersten deutschen liturgischen Kongresses gesammelt darbietet (vgl. den Tagungsbericht von J. Jungmann in dieser Zeitschrift Bd. 146 [1950] 386—388).

Jesuiten und japanische Bonzen. Was der Beitrag des letzten Juniheftes dieser Zeitschrift „Mit buddhistischen Bonzen" im kleinen schildert, wurde im Februar dieses Jahres in größerem Stil verwirklicht, als sich führende Bonzen im Haupttempel der buddhistischen Soto-Sekte in der Hiroshima-Präfektur mit einer Reihe von Jesuitenmissionaren zu einer Tagung zusammenfanden. Der Nachmittag des 4. und der ganze Vormittag des 5. Februar war der Besprechung religiöser Fragen gewidmet. Nach dem gemeinsamen Mittagessen unternahm man eine Rundfahrt zur Besichtigung katholischer Anstalten in Hiroshima, bei der katholische Kirchen, Schulen, ein Waisenhaus und schließlich das Ordensnoviziat der Jesuiten in Nagatsuka besucht wurden. Hier gab es bei dem abschließenden Abendessen noch einen angeregten Gedankenaustausch über tiefste theologische Fragen wie Schöpfung, Vereinigung mit Gott, die Gottheit Christi, das Geheimnis des dreieinigen Gottes usw. Vier der buddhistischen Mönche übernachteten im Noviziat, um am folgenden Morgen der heiligen Messe beizuwohnen. Den Rangältesten von ihnen sah man zwei volle Stunden im Gebet versunken auf den Knien liegen.

Soziale Aktion in Frankreich. Die „Action populaire" ist unter den zehn Niederlassungen der Jesuiten in Paris seit etwa vierzig Jahren das Arbeits- und Studienzentrum für soziale Fragen. Ein Teil des Mitarbeiterstabes, der Mitglieder aller vier französischen Ordensprovinzen umfaßt, widmet sich wissenschaftlichen For-

schungen in Sozialphilosophie, Sozialrecht, Sozialpolitik, Landwirtschaftskunde, Volksbildung, Familienwesen usw. In einer reichen Fachbücherei mit angeschlossenem Zeitschriftenarchiv kann sich der Besucher über alle einschlägigen Fragen, auch anderer Länder, rasch und eingehend unterrichten. Ein zweiter, größerer Teil der Mitarbeiter wirkt, in Zusammenarbeit mit anderen Ordensgenossen im Lande, an der Verbreitung der Soziallehre: durch Beratung maßgebender Persönlichkeiten, Tagungen, Ausbildungslehrgänge für Priester, Seminaristen, Sozialfürsorger, Teilnahme an den jährlichen „Semaines sociales", vor allem aber durch die Veröffentlichung der beiden Zeitschriften „Revue de l'Action populaire" (Editions Spes) und „Cahiers d'Action religieuse et sociale" (ebd.). Die Verbindung mit der sozialen Wirklichkeit stellt jene kleine Zahl von Patres her, die sich als „Arbeiterpriester" monate- oder jahrelang in Fabriken, beim Straßenbau usw. betätigen. Mitten unter den Arbeitern schaffend und sich dem Arbeitermilieu völlig anpassend, suchen sie Wege zu tatkräftiger Hilfe und einer geeigneten Seelsorgsweise für das arbeitende Volk. Sie leben ganz „draußen" und kommen nur gelegentlich in das Haus der „Action populaire", um Erfahrungen auszutauschen und für ihre Arbeit geistig und innerlich neue Kraft zu schöpfen.

Jesuiten auf wissenschaftlichem Arbeitsfeld. Den Orden beim Einsatz neuester Mittel und Methoden im Dienste der Wissenschaft zeigen zwei Nachrichten aus Rom: Die Universität St. Louis (Missouri) erhielt vom Präfekten der Vatikanischen Bibliothek die Erlaubnis, die etwa 42000 wertvollen alten Manuskripte dieser Bibliothek auf Mikrofilm aufzunehmen. Man schätzt, daß die Aufnahme so vieler Handschriften etwa 25 Monate in Anspruch nehmen wird. — Zwei mit den Methoden der Erdbebenforschung vertraute Professoren, der eine von der Universität Boston, der andere von der Fordham-Universität (Newyork), beabsichtigen, die neuen Ausgrabungen unter dem St.-Peters-Dom mit eigenen Tongeräten zu untersuchen. Sie hoffen, von den bisher freigelegten Teilen aus das ebenso wichtige wie schwierige Gelände auf Grund der Schallwellen weiter zu erforschen und bisher unbekannte Gräber oder Grabkammern ermitteln zu können.

Mit dem in Beirut verstorbenen P. Maurice Bouyges (1878—1951) ist einer der bedeutendsten Kenner der arabischen Philosophie aus dem Leben geschieden. In Frankreich geboren, entdeckte er schon früh seinen besonderen Beruf zur Erforschung dieses Gebietes und dessen Wichtigkeit für die abendländische Philosophie des Mittelalters, die ohne die Weitergabe der antiken Philosophie durch die arabische nicht denkbar ist. Mit eisernem Fleiß erwarb er sich die notwendige umfassende Kenntnis der antiken und modernen Sprachen sowie der alten und mittelalterlichen Philosophie, um dann in einer langen, nur durch den ersten Weltkrieg unterbrochenen Forschertätigkeit ganz der wissenschaftlichen Erschließung dieses unabsehbar weiten Neulands zu leben. Er hinterließ neben anerkannten textkritischen Ausgaben arabischer Philosophen einen Kommentar zur Metaphysik des Averroes in drei umfangreichen Bänden von 2176 Seiten, der noch der Drucklegung harrt.

Umschau

Mariä Himmelfahrt als Frage der Tradition

In der Auseinandersetzung der beiden großen abendländischen Konfessionen kommt es zunächst viel weniger auf das Inhaltliche des jeweiligen Glaubenssatzes als auf die Art an, wie er zustande kommt. Hätte es dafür noch eines Beweises bedurft, so wäre er durch die Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hinreichend erbracht worden. Es ließe sich vermutlich leichter über den richtig verstandenen Inhalt dieses neuen Dogmas eine Einigung erzielen — glauben doch beide Konfessionen an die Auferstehung des Fleisches — als über die Art, wie es zustande kam. Dabei spielt die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zunächst gar nicht die entscheidende Rolle, wie es nach manchen Äußerungen, die zu vernehmen waren, scheinen möchte. Die Verkündigung des Dogmas hat vielmehr die Frage nach der Tradition neu gestellt, und zwar nicht bloß für die Katholiken, sondern auch für die evangelischen Christen, sofern ihr Protest innerlich wahrhaftig sein soll. Denn es ist eine Tatsache, daß zu Beginn der Reformation die beiden Konfessionen in Bezug auf das Festgeheimnis der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel rein inhaltlich gesehen noch gar nicht so weit auseinander waren.

Selbst Luther ließ in der Kirchenordnung, die er 1523 der Gemeinde Leisnig gab, das Fest wenigstens „noch eyn tzeytlang", wahrscheinlich nicht über 1529 hinaus, bestehen.[1] Auch gegen die von Nikolaus Hausmann verfaßte Anhalter Kirchenordnung aus dem Jahre 1532, in der das Fest Mariä Himmelfahrt neben dem Fest ihrer unbefleckten Empfängnis (8. Dezember) steht, erhebt er keine Einwendungen.[2] Und auch die von den Wittenberger Reformatoren, Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon, „sorgfältig durchgesehene und erwogene" und für „recht und christlich" befundene Ordnung der Grafschaft Lippe von 1539 zählt unter den Festen der „benedeiden Modergoddes" das Fest Mariä Himmelfahrt auf.[3]

Besonders bemerkenswert ist die Feier des Festes in der Mark Brandenburg. Dort hatte Joachim II. (1537—71) 1539 die Reformation eingeführt, die allerdings nicht so sehr die Lehre Luthers zugrunde legte, dem der Kurfürst nicht besonders gewogen war, sondern „nur die katholische Kirche von einigen Mißbräuchen reinigen"[4] sollte. Das hinderte jedoch den Kurfürsten nicht, die von vier Theologen 1539 verfaßte Kirchenordnung zur Begutachtung nach Wittenberg zu schicken. Sie fand die volle Billigung Luthers bis auf die Prozessionen, das Sakrament der Letzten Ölung und die Krankenkommunion.[5] Der „tag Assumptionis" hat darin seinen festen Platz, den ihm auch die 32 Jahre später überarbeitete Kirchenordnung von 1572 nicht streitig macht, obwohl diese den „tag Corporis Christi" zum „tag Coenae Domini" ummodelt und das Kirchweihfest als Reformationsfest feiert.[6] Das Fest wurde bis 1598 gefeiert, und zwar als eines der „größeren", wie aus einigen Visitationsberichten hervorgeht.[7] Im Dom zu Berlin zählte es sogar, allerdings noch aus der katholischen Zeit Friedrichs III. (1440—70), zu den sogenannten Propstfesten, an denen der Dompropst Hochamt und Vesper zu halten hatte. Es läßt sich nicht mehr feststel-

[1] WA 12, 35—37.

[2] Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 6. Bd., Leipzig 1902, II, 542.

[3] Emil Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, II, 497.

[4] Nikolaus Müller, Zur Geschichte des Gottesdienstes der Domkirche Berlin in den Jahren 1540—1598, S. 337, im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 2/3, Berlin 1906.

[5] WA 8, 622, Nr. 3420.

[6] Sehling, III, 86.

[7] Ebda III, 153 u. 235.

len, ob es diesen Rang auch in der Zeit der Reformation beibehielt. Bei dem konservativen Charakter Joachims II. darf man das wohl annehmen. Sicher ist nur, daß es 1585 nicht mehr in der Reihe der Propstfeste zu finden ist.

Bemerkenswert ist, daß 1574—77 noch unter Johann Georg (1571—98) ein Dombrevier gedruckt wurde, in dem Mariä Himmelfahrt ein eigenes Offizium erhielt, wenngleich die das Festgeheimnis besonders hervorhebenden Antiphonen und Versikel gestrichen wurden. Eine eigene Erwähnung verdient das Mysterienspiel, das am Fest Mariä Himmelfahrt im Dom stattfand. Der Text ist uns zwar nur aus dem Haller Stiftsbrevier erhalten.[8] Aber ein so guter Kenner der damaligen kirchlichen Verhältnisse wie Nikolaus Müller schreibt darüber: „So wahrscheinlich es dank dem Abhängigkeitsverhältnis des Berliner Doms von dem neuen Stift zu Halle ist, daß jener von diesem auch das Spiel am Tag Mariä Himmelfahrt entlehnte, so ungewiß ist es, wann dessen letzte Aufführung in Berlin stattfand. Freilich darf man mit der Möglichkeit rechnen, daß der letzte Tag diesseits des 1. November 1539 liegt. Hatte doch Mariä Himmelfahrt noch bis 1598 eine Stelle im Kalender des Berliner Doms und ein besonderes Offizium im Dombrevier".[9] Unter dem Gesang des Klerus und des Chores wurde eine Statue der Mutter Gottes aus dem Schiff der Kirche durch eine Öffnung im Gewölbe emporgezogen. Ein ähnliches Spiel wurde am Fest Christi Himmelfahrt aufgeführt.

Nimmt Brandenburg mit dieser noch durchaus katholischen Festfeier von Mariä Himmelfahrt eine besondere Stellung innerhalb des Protestantismus ein, so zeigen doch die erwähnten Kirchenordnungen, daß man das Fest nicht ohne weiteres radikal abschaffte. In den meisten Ordnungen allerdings, vor allem in jenen, die stark von der Wittenbergischen abhingen, ist das Fest von Anfang an gestrichen. Nur in manchen, etwa in Danzig, lebt es noch als sogenanntes Viergezeitenfest weiter, auch wenn es kirchlich nicht mehr gefeiert wurde. An ihm bekamen die Geistlichen die vierteljährlichen Abgaben des Zehnten. Auch die übrigen Kirchendienste, so in Danzig das Besorgen des Läutens durch die Blinden, wurden an diesen Festen entlohnt. Ab 1600 ist dann kaum mehr eine Spur des Festes in den Kirchenordnungen zu finden.

Eine ähnliche Entwicklung nahm die Feier des Festes in der Reformation Zwinglis.[10] In einer seiner Marienpredigten sagt Zwingli: „Ich vertraue auch festiglich, daß sie von Gott erhöht sei über alle Geschöpfe der seligen Menschen und Engel in der ewigen Freude." Damit ist zwar nicht formell der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ausgedrückt; aber das Wort gewinnt seine volle Bedeutung erst durch das Mandat des Rates von Zürich im Jahre 1526, wonach Mariä Himmelfahrt neben Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Allerheiligen als großes Fest zu feiern war. 1530 wurde diese Ordnung erneut eingeschärft.

Erst mit dem Eindringen des Kalvinismus schwand die Marienverehrung des Protestantismus. Ein Musterbeispiel dafür bieten die Verhältnisse in Anhalt. Dort hatte gegen Ende des 16. Jahrhunderts Johann Georg eine pfälzische Prinzessin kalvinischer Konfession geheiratet. Wenige Monate später, 1599, befahl er, die bisherige lutherische Kirchenordnung der kalvinischen anzugleichen. Bald darauf erging ein Memorial des Fürsten, in dem er die Abschaffung der lateinischen Gesänge, der Privatbeichte sowie der Apostel- und Marienfeste anordnete.[11]

Wenn sich der Kalvinismus auf die Dauer stärker als das Luthertum durchsetzte, so mag dieses seinen Grund darin

[8] Breviarius gloriosae et praestantissimae ecclesiae Collegiatae Sanctorum Mauritii et Mariae Magdalenae Hallis ad sudarium Domini, Bl. 166 f., zitiert bei Müller, S. 523, Anm. 1.

[9] Müller, a. a. O., 522.

[10] Karl Federer, Huldrych Zwingli und Mariä Himmelfahrt, in „Vaterland" Luzern, Nr. 261 (10. Nov. 1950) Kulturbeilage.

[11] Schling, II, 542 ff.

haben, daß die reformierten Bekenntnisschriften deutlicher und ausführlicher als das Augsburger Bekenntnis das Formalprinzip des Protestantismus von der Schrift als der alleinigen Glaubensnorm heraushoben. Darum waren sie stoßkräftiger als die lutherische Reform. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß das Prinzip auch schon bei Luther in aller Klarheit ausgesprochen wird. Gerade in einer Predigt aus dem Jahre 1522 zum Fest Mariä Himmelfahrt, in der sich Luther eindeutig dazu bekennt, daß die Mutter Gottes lebe, aber daß man nicht wisse, wie das zugehe, verwahrt er sich entschieden, daß man daraus einen neuen Glaubensartikel mache; „denn was die Schrift nicht klar schleußt, da bauet nicht auf".[12]

Man darf vielleicht sagen, daß weite Teile des Protestantismus zu Beginn der Reformation zum Geheimnis der Aufnahme Mariens in den Himmel inhaltlich keine von der römisch-katholischen und orthodoxen Auffassung sehr verschiedene Ansicht hatten. Man feierte das Fest, ohne sich über seine Berechtigung bewußt Rechenschaft zu geben, auch wenn die Reformatoren bereits vom Formalprinzip des Protestantismus her ihre Bedenken äußerten. 400 Jahre später ist die merkwürdige Tatsache festzustellen, daß die römische Kirche und die östliche Orthodoxie inhaltlich noch völlig übereinstimmen,[13] und die orthodoxe Kirche nur, wie leicht verständlich, den lehramtlichen Entscheid des Papstes ablehnt. Anders verhält es sich mit dem Protestantismus. Daß er von seinem Formalprinzip her Stellung gegen die Verkündigung des Dogmas nehmen würde, konnte nicht überraschen. Daß er auch dessen Inhalt so leidenschaftlich ablehnte, während Luther in seiner Predigt zum Fest die Sache einfach Gott befiehlt,[14] hat zwar nicht überrascht, aber doch nachdenklich gestimmt, und zwar, wie es scheint, nicht nur die Katholiken. Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß es aus Eifer für die Ehre Christi geschah, dessen einzigartige Stellung man bedroht sah. Man hätte den Protest vielleicht eher begriffen, wenn er von einem Protestantismus erhoben worden wäre, der noch wie Luther die Mutter Christi verehrte. So aber wurde er von einer Konfession erhoben, die, anders als Luther, überhaupt nicht mehr weiß, was Marienverehrung ist, und der damit, auch gerade im Hinblick auf die Schrift, ein wesentlich christliches Verständnis fehlt. Zeichnet sich darin nicht vielleicht der gleiche Vorgang ab, den Paul Tillich beklagt, wenn er dem modernen Protestantismus vorwirft, er habe zu Unrecht die sakramentale Grundlage des Christentums bis an den Rand des Verschwindens gebracht?[15] Man denke etwa an die so verschiedene Stellung des Abendmahles in den beiden Konfessionen! Karl Barth meint, dem modernen Protestantismus sei „mit Trinität und Jungfrauengeburt eine ganze dritte Dimension (sagen wir einmal: die Dimension des — mit religiös-sittlichem ‚Ernst' nicht zu verwechselnden — Geheimnisses) abhanden gekommen".[16] Diese Verarmung — anders kann man es im Blick auf die römische Kirche und jene des Ostens und auch auf Luther und die Anfangszeiten der Reformation nicht nennen — ist doch wohl gerade eine Folge des Formalprinzips der Reformation: „was die Schrift nicht klar schleußt, da bauet nicht auf". Nikolaus Monzel hat in einer eingehenden phänomenologischen Studie nachgewiesen, daß es ohne Tradition keine Religion gebe.[17] Irgendeine Art von Überlieferung nehmen heute auch protestantische Theologen an, Karl

[12] WA 10, 3 268 ff.

[13] Vgl. Maltzew, Menologium der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1901, II, 720—747.

[14] WA 10, 3, 268 ff.

[15] Paul Tillich, Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit (S. 24). Stuttgart 1950, Steingrübenverlag, Geb. DM 14.—.

[16] Karl Barth, Die Lehre vom Wort Gottes I, 1 (S. IX). München 1932.

[17] Nikolaus Monzel, Die Überlieferung, Bonn 1950, Peter Hanstein. Br. DM 8.50.

Barth[18] so gut wie Wilhelm Stählin[19]. Beide kommen dabei jeweils auf die Kirche zu sprechen. Dadurch allein wird schon sichtbar, daß die Antwort auf die Frage nach der Überlieferung nur dort richtig gegeben wird, wo die Frage nach der Kirche richtig beantwortet ist.[20]

Oskar Simmel S.J.

Friedrich Dessauer und die Technik

Professor Dr. Friedrich Dessauer beging am 19. Juli seinen siebzigsten Geburtstag. Diese Feier des bekannten Physikers, Politikers und Philosophen bietet eine willkommene Gelegenheit, auf sein literarisches Werk hinzuweisen, soweit es sich an weitere Kreise wendet, damit das große Anliegen, dem es sein Entstehen verdankt, in seiner Wichtigkeit und Dringlichkeit erkannt werde. All diese Werke haben den besonderen Reiz, daß hier ein Techniker und Naturwissenschaftler schreibt, der als Philosoph und Politiker über die Grenzen seines Faches hinauszuschauen befähigt ist, und ein Philosoph, der die naturwissenschaftliche Forschung wie das technische Planen aus eigener langjähriger Erfahrung kennt. Dazu spürt man in jeder Zeile eine fast leidenschaftliche Liebe zu seinem Beruf und den berechtigten Stolz auf die Leistungen der Technik.

Daß diese Leistungen und darum der Techniker selbst nicht genügend anerkannt sei und in der heutigen Gesellschaft nicht die ihm zukommende Stellung einnehme, ist ein erstes Anliegen Dessauers. Er bemerkt,[1] daß in manchen Staaten bereits etwa sechzig bis siebzig Prozent der erwerbstätigen Männer im weiten Berufskreis der Naturwissenschaft und Technik wirken. Ihr Einfluß nimmt von Tag zu Tag zu. Die richtige Einstellung zur Technik ist darum von nicht zu überschätzender Bedeutung für die Zukunft unserer Kultur. Die Technik wirkt nämlich auf den Menschen zurück und formt seinen Geist. Darum müssen wir wissen, was wir von ihr und von ihrer Wirkung auf den Menschen zu halten haben. Alle Werke Dessauers haben schließlich nur dies eine, eben erwähnte Ziel.

Dessauer selbst steht der Technik durchaus positiv gegenüber. Denn er sieht sie immer im Zusammenhang mit dem Menschen; gerade diese Sicht trieb ihn ja zu seinen philosophischen Untersuchungen. Aufkommen und Fortschritt der Technik ist für ihn ein Siegeszug des menschlichen Geistes, der sich die Natur unterwirft, gemäß dem Schöpferwort: „Erfüllt die Erde und macht sie euch untertan!“ (Gen 1, 28) Dieser Siegeszug ist mit vielen schweren Opfern erkauft worden, Opfern an Gesundheit und Glück — Dessauer hat sich in seinen röntgenologischen Forschungen selbst schwere Verbrennungen zugezogen —, die selten die gebührende Anerkennung gefunden haben. Undank und Verleumdung waren oft der Lohn, der auf die großen Wohltäter der Menschheit wartete. Fanden sie aber Berühmtheit, so wurde ihnen diese zuweilen zu einer noch unerträglicheren Last, als die Verkennung. Eine eigentümliche Mischung von Triumph und Enttäuschung kennzeichnet darum seine Darstellung und gibt ihr Spannung und menschliche Wärme, ob es sich nun um Mensch und Technik im allgemeinen handelt,[2] oder um ein einzelnes Schicksal wie Galilei[3] oder Röntgen[4] oder um die neuesten Errungenschaften der Atomphysik.[5]

---

[18] Karl Barth, Die Lehre vom Wort Gottes I, 2, 637 ff., Zollikon 1938.

[19] Wilhelm Stählin, Allein, Recht und Gefahr einer polemischen Formel, 15—21, Stuttgart 1950.

[20] Otto Semmelroth, Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche, in dieser Zeitschrift Bd. 148 (1950/51) 1—11.

[1] *Hornstein-Dessauer*, Seele im Bannkreis der Technik. (288 S.) Olten 1945, Otto Walter. Geb. DM 11.70 (S. 9).

[2] Mensch und Kosmos. (231 S.) Frankfurt/Main, Josef Knecht. Geb. DM 7.80.

[3] Der Fall Galilei und wir. (81 S.) Ebd. Geb. DM 4.—.

[4] Röntgen. Die Offenbarung einer Nacht. (167 S.) Ebd. Geb. DM 6.80.

[5] Atomenergie und Atombombe. (294 S.) Ebd. Geb. DM 9.80.

Mit Recht weist Dessauer auf die großen Wohltaten hin, welche die Technik der Menschheit gebracht hat, bessere Lebensbedingungen, Schutz gegen Krankheiten, leichtere Verbindung der Menschen untereinander. Sie hat den Lebensraum ungeheuer erweitert und beigetragen zur Emanzipation des Geistes.[6] Aber nicht nur ihre Wirkungen begründen ihren Sinn und Wert. Sie hat in sich selbst einen eigenen Sinn[7] und ist in sich etwas Geistiges.[8] Hiermit widerspricht Dessauer einem heute oft gehörten Bedenken, daß die Technik zum Materialismus verführe und die Geistigkeit unserer Kultur bedrohe. Dessauer ist nicht dieser Meinung. Er empfindet es bitter, daß ein Philosoph wie Spranger der Technik jeden eigenen Sinn abgesprochen und sie in das Gebiet der reinen Mittelhaftigkeit zu tausend Zwecken verwiesen hat.[9] Für ihn ist Technik ein geistiges Geschehen, das seinen Sinn und seinen Zusammenhang mit dem Ethos in sich selber trägt.

Die beiden Ansichten lassen sich wohl vereinen, wenn man Technik als Geschehen und Technik als Ergebnis unterscheidet. Es ist klar, daß Technik als Forschen und Planen wie jede menschliche Erkenntnis und jedes menschliche Wollen ein geistiges Geschehen ist. Als solches trägt es einen Sinn in sich, der sich aber nur in der richtigen Haltung verwirklicht, einer Haltung, die Dessauer offenbar selbstverständlich ist. Doch werden nicht alle zugeben, daß auch der Gegenstand des naturwissenschaftlichen Forschens geistig ist — „Alles, was der Naturforscher in seinem Gebiet erkennt, ist geistig; denn es ist Regel, Ordnung, Gesetz."[10] —, es sei denn, man setze Abstraktionen Geistigem gleich.

Was aber die Gefahr des Materialismus betrifft, so liegt auch sie nicht unmittelbar im Wesen der Technik, und Dessauer weist mit Recht darauf hin. Die Gefahr entsteht vielmehr aus ihrer Rückwirkung auf den menschlichen Geist. Es ist darum anregend, seine Ausführungen gerade über diesen Punkt zu lesen, über den er wie wenige aus der langen Erfahrung seines Berufskreises sprechen kann. Voraussetzung jedes naturwissenschaftlichen Erkennens ist die Hingabe an den Sachverhalt unter Zurückstellung von Laune, Wunschträumen und Willkür. Die endgültige Antwort, die die Natur dem Forscher auf seine Fragen gibt, ist immer eindeutig, eindeutig auch die beste Form und das geeignetste Material, wenn ein bestimmt umrissener technischer Zweck erreicht werden soll. An der Natur findet der Techniker sichere Führung, die ihn, wenn auch oft nach langem Suchen, des Zweifels endgültig enthebt und jede Wahl überflüssig macht. Kommt der Techniker aus diesem Raum der Sicherheit und Eindeutigkeit in die Welt der Menschen, in Politik und Wirtschaft, dann gehen ihm seine bisherigen Kriterien verloren. Hier ist alles mehrdeutig, und das sachliche Recht oder die Forderungen der Lage genügen nicht, um einer Sache zum Sieg zu verhelfen; allzuoft werden sie von der bloßen Macht und dem bösen Willen überspielt. Hier läßt sich nichts mehr mit Sicherheit vorausberechnen. Enttäuscht, zuweilen verbittert, zieht sich der Techniker dann leicht auf sich selbst zurück.[11] Das Gefühl wird durch die strengen Forderungen der wissenschaftlichen Objektivität wohl gebändigt; aber Dessauer verkennt nicht, daß es auch gefährdet ist. „Die Ratio ist Siegerin, und die Anima, die mitleidende, teilnehmende menschliche Seele, ist zurückgedrängt."[12] Eine gewisse Gefahr der Entpersönlichung auch außerhalb der Wissenschaft ist aber damit gegeben. Diese verführt dann leicht zu dem Glauben, durch eine möglichst mechanische Regelung aller menschlichen Verhältnisse ließen sich auch in der Menschenwelt die Eindeutigkeit und Berechenbarkeit herstellen, die im Bereich des Stoffes selbstverständlich sind. Daß

[6] Seele im Bannkreis der Technik, S. 52 ff. — Mensch und Kosmos, S. 157 f.
[7] Mensch und Kosmos, S. 156.
[8] Ebd., S. 32.
[9] Ebd., S. 155.
[10] Ebd., S. 32.
[11] Ebd., S. 72 ff. — Seele im Bannkreis der Technik, S. 152.
[12] Mensch und Kosmos, S. 68. — Seele im Bannkreis der Technik, S. 129.

dann der zum Scheitern verurteilte Versuch nur mit physischer Gewalt und Zwang unternommen werden kann, liegt in der Natur der Sache und wird durch das schreckliche Geschehen unserer Tage nur zu sehr bestätigt. Allerdings könnte Dessauer mit Recht darauf aufmerksam machen, daß hier das technische Denken seine Zuständigkeit überschritten hat; er könnte ferner darauf hinweisen, daß dieser Irrtum nicht nur bei Technikern zu finden ist, noch, wie gerade sein Beispiel zeigt, bei allen Technikern, sondern daß er auf die großen Massen der Gebildeten wie der Ungebildeten übergegriffen hat. Wenn der Technik Begünstigung des Materialismus vorgeworfen wird, so liegt diese also nicht in der Technik als solcher, sondern in der unberechtigten Verallgemeinerung des technischen, stoffbestimmten Denkens, das überall nur das Meßbare und Machbare als wirklich anerkennen will. Hier droht unserer Kultur die große Gefahr. Wenn Dessauer die Technik eng mit Ethos und Religion verknüpfen will, so kämpft er mit den einzig wirksamen Waffen gegen diese Gefahr.

Wie steht es aber mit dieser Verknüpfung? Hat die Technik zu diesen Bereichen eine unmittelbare Beziehung? Viele werden dies leugnen. Nicht so Dessauer. Für ihn führt sie naturgemäß zu ihnen hin. Dies zu zeigen bemühen sich nicht nur die bisher genannten Werke, sondern auch die beiden Bändchen: „Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft“[13] und „Am Rande der Dinge. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben“.[14] Unterscheidet man wiederum zwischen den Werken der Technik einerseits und der technischen Forschung und Arbeit wie auch dem Gebrauch, den man von ihren Ergebnissen macht, anderseits, so liegen die Dinge klar. Da die Sittlichkeit in der richtigen Haltung des Menschen den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit gegenüber besteht, so ist auch die Technik als Forschung und als Gebrauch der technischen Erzeugnisse entweder sittlich oder unsittlich; und in diesem Sinn besteht eine wesentliche Verbindung zwischen ihr und dem Ethos, wie Dessauer dies behauptet. Selbstverständlich sind die Erzeugnisse der Technik — wie Maschinen, Instrumente, Produktionsverfahren — von ihrer stofflichen Seite her sittlich indifferent; nur darum lassen sie sich wie zum Guten, so auch zum Bösen gebrauchen.

Die gegen die Technik erhobenen Bedenken wenden sich tatsächlich sehr oft nicht so sehr gegen die Technik als solche, als gegen die Irrlehre der letzten Jahrhunderte, der Fortschritt der Naturerkenntnis müsse notwendig einen Fortschritt der Sittlichkeit herbeiführen, ein Wunschglaube, dem sich heute nur mehr derjenige hingeben kann, der vor allen Tatsachen die Augen verschließt.

Tief beunruhigt ist Dessauer von der Tatsache, daß so viele Männer, die in Industrie und Technik tätig sind, der Religion ablehnend gegenüberstehen. Wie ist dies zu erklären? Ein erster Grund mag darin zu suchen sein, daß die christliche Verkündigung vielfach nicht die Form gefunden hat, die ihre Heilsbotschaft dem durch die Technik geformten Menschen verständlich nahebrächte.[15] Darum gibt Dessauer in dem eben genannten Werk dem Seelsorger wertvolle Winke, wie dies zu ändern sei. Verhängnisvoll für die Kirche wirkt sich auch heute noch das aus der Zeit zwar begreifliche Mißverständnis aus, das die Naturwissenschaft am Anfang der Neuzeit im Galileistreit erlebte und das die Forschung weithin in das religionsfeindliche Lager abgedrängt hat — eine ernste Warnung vor ähnlichen Irrtümern.[16] Zur Entchristlichung hat ferner die Tatsache beigetragen, daß die Naturwissenschaft den Raum des Geheimnisses zurückdrängte: „Der religiöse, geheimnisträchtige Raum weicht dem naturgesetzlichen, dem durchschaubaren, wie die Planeten-

[13] Frankfurt/Main, J. Knecht. (50 S.) Geb. DM 2.80.

[14] Ebd. (56 S.) Geb. DM 2.80.

[15] Seele im Bannkreis der Technik, Kapitel 11—13.

[16] Der Fall Galilei und wir.

engel der Gravitation gewichen sind."[17] Für den oberflächlichen Blick mochte es dann scheinen, als sei das Geheimnis endgültig aufgehoben oder werde sich doch durch weitere Forschung auflösen lassen. Auch diesen positivistischen Irrtum hat die Entwicklung widerlegt, aber seine Wirkung auf die Massen dauert noch an. Die tiefste Ursache der Entchristlichung dürfte aber in folgendem liegen. Dessauer sieht den Unterschied zwischen den Naturwissenschaften und dem Menschlichen im engeren Sinn darin, daß in jenen der Mensch dem Gegenstand gegenübersteht und sein Ich aus seiner Forschung heraushält, daß aber da, wo der Mensch als solcher zum Gegenstand des Erkennens wird, Objekt und Subjekt des Forschens sich immer mehr überdecken,[18] also ähnlich wie G. Marcel den Unterschied zwischen „problème" und „mystère" definiert. Die Versuchung liegt für den Naturwissenschaftler und Techniker nahe, auch außerhalb seines Berufes die Haltung des bloßen Gegenüberstehens einzunehmen, was die religiöse Haltung erschwert oder gar unmöglich macht. Er bildet sich leicht einen Begriff von Objektivität, der nur auf seinem engen Fachgebiet richtig ist. Alle diese Gründe haben zu dem Irrtum beigetragen, der im bürgerlichen Zeitalter herrschend war und den der Kommunismus, wie so manches andere bürgerliche Erbteil, getreulich mit sich weiterschleppt, als ständen sich Glaube und Wissen unvereinbar gegenüber. Dagegen spricht schon das Dasein so vieler Forscher, die wie Dessauer selbst zugleich auch überzeugte Christen waren. Dagegen sprechen vor allem die Tatsachen selbst. Mit Recht sagt Dessauer: „Der erhellte Raum, der Bestand unseres Wissens, enthält Geheimnisse."[19] „Am Rande der Dinge" stehend späht der Mensch über sie hinaus, eben durch die Geheimnisse der Dinge zu diesem Überstieg veranlaßt. „Geht man dem Geschehen in einer gewöhnlichen Glühlampe nach, so stößt man auf Tiefen der Schöpfung, die erschauern machen — so ist es aber überall."[20] Gott begegnet dem Forscher in der unverbrüchlichen Gesetzlichkeit der Natur.[21] Somit weist die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf eine andere Erkenntnis hin, durch die sie bedingt ist, auf den Glauben. „Glaube ist eine frühere Haltung, eine größere, umfassendere Beziehung zwischen Ich und Kosmos, als die objektbezogene, logisch-diskursive Verstandestätigkeit, als das Forschen".[22] Es „ergibt sich die Tatsache, daß der ganze erhellte Raum der Naturwissenschaft von unbekannten Faktoren durchsetzt ist, und die weitere, daß alles menschliche Naturwissen von unentbehrlichen Glaubenskomponenten begleitet ist."[23] „Glauben geht jedem Wissen voraus, hüllt jedes Wissen ein."[24] Dieser Glaube darf natürlich nicht als ein unbegründetes Fürwahrhalten oder als ein existentieller Entwurf des Subjekts betrachtet werden, noch im Sinne des Fideismus als eine bloße Übernahme der Überlieferung; er ist ein eigentliches, ursprüngliches, aber ungegenständliches Erkennen.[25] Somit muß auch der Techniker sich durch sein Gebiet zur Religion hingedrängt fühlen, dies umsomehr, da ja auch er ein Mensch mit allen Nöten des Menschseins ist. Auch die Technik selbst läßt sich in das religiöse Leben einbeziehen als Ausführung des göttlichen Auftrags im Dienste des Nächsten.[26] Allerdings wird das nur dort geschehen, wo der Naturwissenschaftler und Techniker sich bemüht, die Gefahren der geistigen Verbildung, die von seinem, wie mehr oder weniger von jedem Beruf droht, dadurch zu überwinden, daß er wahrhaft Mensch zu sein sich bemüht.

August Brunner S.J.

[17] Religion im Lichte der Naturwissenschaft, S. 11 f.
[18] Mensch und Kosmos, S. 137 f.
[19] Am Rande der Dinge, S. 23.
[20] Röntgen, S. 135, [21] Religion, S. 44 u. ö.
[22] Mensch und Kosmos, S. 146.
[23] Am Rande der Dinge, S. 25.
[24] Mensch und Kosmos, S. 147.
[25] *A. Brunner*, Glaube und Erkenntnis. München 1951, Kösel-Verlag, bes. Kap. 5. Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 142 (1948) S. 401 bis 414: Dogmenglaube und Freiheit.
[26] Seele im Bannkreis der Technik, Kapitel 11, 17—21.

Stimmen um Caux

„Was sollen wir von Caux halten? Soll ein Katholik mitmachen? Sollen wir es ablehnen? Oder sollen wir uns fernhalten und die Leute da oben einfach machen lassen?" Mit diesen Worten beginnt unser Züricher Mitarbeiter *J. David* einen Beitrag in der Zeitschrift „Die Schweizerin" (Verlag Benziger, Juli 1951, S. 221—227), in dem er seine eigenen Eindrücke von einem Besuch im Zentrum der „Moralischen Aufrüstung" wiedergibt. Der Erlebnisbericht schildert anschaulich, was in Caux tagtäglich „vor sich geht": Ankunft der Gäste, persönliche Begegnungen, die großen „Meetings" und Theateraufführungen, das Leben und Wirken der vierhundert jungen Helfer („Fulltimers"), die sich ganz in den Dienst der Sache stellen, endlich die besondere Atmosphäre von Caux unter dem Einfluß der „Vier Absoluten" — der rückhaltlosen Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit und Liebe. „Am besten versteht man, was sie sind und wollen, wenn man — sie selbst einmal übt! Es geht hier wie mit dem Exerzitienbüchlein des heiligen Ignatius. Man kann es nicht lesen. Man muß es ausüben, durchexerzieren. Nur so erfährt man, was eigentlich drin steckt" (S. 226).

Nach all diesen mit großer Aufgeschlossenheit gemachten Beobachtungen und Bemerkungen kommt der Bericht auf die Frage zurück: „Sollen wir Katholiken nach Caux gehen?" und gibt darauf die Antwort: „Wer als katholischer Christ eine Vertiefung in seinem Glauben sucht, der soll nicht nach Caux gehen. Wer aber einen inneren Antrieb wünscht, wer wieder einmal in eine intensiv religiöse Atmosphäre eintauchen, wer mit Menschen in religiösen Kontakt kommen will, die ihm sonst verschlossen und fern sind, wer seinem Apostolat neuen Schwung geben und wer einmal aus eigener Erfahrung sehen will, wie andere es machen, wer daraus zu lernen bereit ist, wer schließlich ehrlich dazu beitragen will, daß der christliche Gedanke und der gute Wille auch im außerkatholischen Raum gestärkt werde, der soll ruhig nach Caux gehen. Er wird, wenn er auch nur ein wenig religiöses Gespür und den Kopf klar hat, sofort merken, daß Caux allein und auf die Dauer nicht genügen kann, nicht einmal für das beschränkte Ziel, das sich diese ‚Bewegung des guten Willens' gesteckt hat. Er wird aber vielleicht doch auch froh sein und Gott danken für die vielen Samenkörner, die da mit freigebiger Hand in die weite Welt auf Ackerfelder hinausgestreut werden, die dem Worte Gottes bislang verschlossen waren."

Zur gleichen Zeit bringt die „Schweizer Rundschau" (Verlag Benziger) in ihrem Juliheft unter der Überschrift „Caux — das Vierte Rom?" einen Leitartikel von dem Journalisten *Carl J. Keller-Senn,* der sich ebenfalls mit der „Moralischen Aufrüstung" und ihrem Schweizer Mittelpunkt befaßt. Man erfährt hier einige Zahlen,[1] die einen fernen Begriff von der Bedeutung und Zusammensetzung der dortigen Zusammenkünfte geben (S. 195 f.): Bisher haben etwa 30000 Delegierte aus 103 Ländern an den Konferenzen in Caux teilgenommen. Unter ihnen befanden sich 10 Ministerpräsidenten, 93 Minister und Gewerkschaftsfunktionäre aus 34 Ländern, die zusammen 40 Millionen Arbeiter vertreten. 2000 Marxisten und Kommunisten kamen nach Caux. 14 Senatoren und 23 Abgeordnete des Repräsentantenhauses der USA befanden sich unter den parlamentarischen Delegationen aus aller Welt. 21 europäische, 22 afrikanische Länder, 22 Staaten Nord- und Südamerikas, 13 Länder des Islams und des Vorderen Orients, 14 Nationen des Fernen Ostens haben im Lauf der Jahre ihre Abordnungen entsandt. Einmal, im September vorigen Jahres, wurde sogar eine Militärkonferenz abgehalten, an der 102 Offiziere aus 16 verschiedenen Ländern teilnahmen, darunter 21 im Generals-

[1] Die Zahlen sind, wie manche andere Einzelheiten, dem soeben auch in Deutschland erschienenen Band von Peter Howard „Welt im Aufbau" entnommen (Bonn, Girardet & Co., 240 S., kart. DM 2,50), der einen fesselnden Überblick über die Bewegung gibt.

rang und 47 Stabsoffiziere. Eine abschließende Resolution sprach als Ansicht aller derer, die sich mit Verteidigung befassen, die Überzeugung aus, daß „die Ideologie der MRA die einzige wirklich einigende Kraft ist, die dem kämpferischen Materialismus auf einer Weltfront gegenübertreten kann". Hört man dann noch, daß an der letztjährigen Weltkonferenz auch 50 katholische Priester aus 24 Diözesen und fünf verschiedenen Orden teilgenommen haben, liest man ihre Urteile über Caux (bis hin zu dem kräftigen Wort eines ungenannten Domkapitulars: „Caux bedeutet eine Ohrfeige des Heiligen Geistes an die schlafende Kirche", S. 197), dann fühlt man doch, daß es in Caux gelungen ist, Kräfte zu aktivieren, die zwar in der katholischen Kirche sicher auch und in noch größerem Ausmaß latent vorhanden sind, die aber — zum wenigsten auf internationaler Ebene und in solcher Wirkung auf *führende Männer* aller Klassen — noch sehr der Weckung bedürfen.

Nach Keller ist es der MRA gelungen, in einer völlig säkularisierten Welt verschüttete christliche Werte, das heißt den Geist der Bergpredigt, wieder ans Licht zu heben — in einer Sprache, die den modernen Menschen unmittelbar anspricht. Dabei hebt er offen auch die Bedenken und Gefahren heraus, einen „Rest, der nicht aufgeht" und der dem Katholiken aus seinem Caux-Erlebnis bleibt: den subjektiv verengten Wahrheitsbegriff, der nur als wahr gelten läßt, was den Menschen persönlich ergreift und formt; die harmlose Vereinfachung der entscheidenden Probleme („Damit, daß man eine neue und richtige ‚Einstellung' gewonnen hat, sind die *Sachfragen* noch keineswegs gelöst; die Gesinnung *allein* reicht nicht aus"); die unklare Mystik, die zusammengeht mit einem völligen Absehen von der durch Gott gesetzten Wirklichkeit der Kirche.

Am besten kommt die katholische Haltung gegenüber Caux in Zustimmung und Vorbehalt wohl zum Ausdruck in jenen Sätzen, mit denen *J. David* in seinem eingangs erwähnten Bericht den Gesamteindruck verschiedener katholischer Teilnehmer zusammenfaßt: „Wir Katholiken haben in unserem Glauben und in unserer Kirche, wenn wir sie wirklich kennen, unvergleichlich mehr. Beschämend aber ist, daß wir so viel weniger daraus machen. Das könnte man hier lernen. Wie ungeheuer wirksam sind hier die wenigen Gedanken, die aus dem Evangelium herausgelesen sind, Gedanken, denen auch der Heide und Mohammedaner folgen und beistimmen kann. Wo eine Bewegung tätig sein will, die *alle* Menschen guten Willens in allen Kontinenten ansprechen will, kann sie ja nicht viel mehr bieten. Aber ist nicht das allein schon viel, sehr viel?" K.

Ein Meisterwerk des Barock

Wer je, von einem freundlichen Zufall geführt, den Weg in den kleinen, weitab von Fernverkehrsstraßen hart am Rande der hopfenreichen Hallertau gelegenen Ort Rohr gefunden und dort die ehemalige Augustinerchorherrnkirche betreten hat, wird zeitlebens die Überraschung nicht vergessen, die ihn beim Blick durch das weite Kirchenschiff auf den mächtig (20 m tief) ausladenden Chorraum hinter dem Hochaltar überkam: Sie schwebt! — die Gestalt der Assumpta, die dort vorne in etwa lebensgroßer Plastik, von zwei Engeln getragen, dem offenen Grabe entsteigt, tief unter sich die Apostel, die in lebhaftester Bewegung das Grab umstehen, hoch über sich den dreieinigen Gott, der sie in einem wahren Himmel von Licht erwartet, um die jungfräuliche Mutter zu krönen.

In unüberbietbarer Kühnheit hat Egid Quirin Asam hier ein Problem zur letzten Vollendung geführt, an dem der bayerische Barock sich immer wieder mit Erfolg versucht hat.[1] Mit 25 Jahren begann er 1717 mit seiner Arbeit an der

[1] „Noch um 1620 läßt Sustris seine Madonna stehen. Kaum hat sich der Barock in Süddeutschland durchgesetzt, ist die überzeugende Darstellung des Schwebens erreicht." *H. Schnell* in seinem weiter unten genannten Aufsatz (S. 36).

durch den Dreißigjährigen Krieg schwer zerstörten Kirche. 1722 war sie vollendet. Die Aufhebung des Klosters 1803 besiegelte auch das Schicksal der Kirche. Als ein verehrter geistlicher Mentor sie mir vor Jahren zeigte, sah man überall die Spuren des Verfalls, und ich verstand sein Wort, solch ein Kleinod sei eben nur in der Obhut eines Ordens wohl geborgen. Was damals unmöglich schien, hat der Krieg bewirkt: Aus ihrer Abtei Braunau in Böhmen vertriebene Benediktiner haben das Kloster Rohr von neuem besiedelt und das Gotteshaus wieder zu Ehren gebracht. Sie gingen aber noch einen Schritt weiter, und dieser Schritt führte zu einem Abenteuer: Aus Freude an dem anvertrauten Kunstschatz gaben sie das Meisterwerk Asams in seinen schönsten Gesamt- und Teilansichten — sechs große (18 × 24 cm) Lichtbilder — mit einem einführenden Text als Kunstmappe (Format 29,5 × 37 cm) mit dem Titel „Die Himmelfahrt Mariens" heraus, in der Hoffnung, die Mappe werde anläßlich der Verkündigung des Assumpta-Dogmas bereite Aufnahme finden. Aber wer kennt schon das eben erst aus seinem hundertjährigen Dornröschenschlaf erweckte Kloster Rohr? Wer sein Juwel, außer Kunsthistorikern und solchen, die es zufällig irgendwo abgebildet sahen?[2] Tatsache ist, daß das Mappenwerk zum größten Teil liegen blieb und mit seinen Herstellungskosten das arme Flüchtlingskloster schwer belastet. Vielleicht führt dieser kurze Hinweis dazu, die noch vorhandene Auflage kräftig zu verringern und damit die Sorgen des Klosters zu erleichtern.[3] Die großen Mäzene — wie Propst Patritius Haydon einer war, der den jungen Asam nach Kloster Rohr berief, um mitten auf das flache Land ein solch triumphales Gotteshaus zu bauen — sind heute selten, dafür müssen viele kleinere in die Bresche springen. Sie werden dieses Werk liebgewinnen, nicht nur als „ein unübertroffenes einmaliges Glanzstück barocker Kunst", wie es die besinnlich ausdeutende Einführung mit Recht nennt, sondern auch als ein Zeugnis tieffrommer, ungebrochener Gläubigkeit vergangener Geschlechter, die mit sicherem Takt den Inhalt des Dogmas zu gestalten wußten.

Anton Koch S.J.

[2] Eine vorzügliche ganzseitige Wiedergabe findet sich in dem Sonderheft der Kunstzeitschrift „Das Münster" (1951, Heft 1/2, Verlag Schnell & Steiner, München, 64 S., DM 3.60) auf S. 37. Das Heft enthält drei für die Assumpta-Ikonographie hochbedeutsame, reichbebilderte Aufsätze, auf die hier nachdrücklich hingewiesen sei: „Die frühesten Darstellungen der Himmelfahrt Mariens" von *J. Hecht*, „Die Himmelaufnahme Mariens am Straßburger Münster und die Bildsymbolik der Kathedralkunst" von *A. Weiß* und „Die Darstellungen von Mariä Himmelfahrt im süddeutschen Barock" vom Herausgeber Dr. *Hugo Schnell*.

[3] Die Mappe kostet DM 7.—, Bestellungen sind erbeten an die Benediktinerabtei Rohr, Kreis Rottenburg/Laaber, Niederbayern.

Naturwissenschaft und Naturphilosophie (I)

Kein Zweig der Naturwissenschaften hat heute einen ähnlich hohen Grad der Theoretisierung erreicht wie die Atomphysik. Das Eindringen in die Grundlagen dieser Wissenschaft ist darum für einen Nichtphysiker von erheblicher Schwierigkeit. Darum begrüßt man jedes Buch, das mit kundiger Hand die Tore zum Verständnis öffnet. Hier bietet sich als wohlgelungene Einleitung in ein wichtiges Teilgebiet die „Kleine Quantenmechanik" von Prof. Dr. *Walter Wessel* an (223 S., Freiburg, Herder). Die Quantenmechanik — ungefähr gleichbedeutend mit Atommechanik — durchzieht heute die gesamte Physik, besonders aber die Lehre vom Licht, von der Wärme und Elektrizität, von der Chemie und Astrophysik. An drei Versuchsanordnungen und einem vereinfachten Atommodell stellt der Verfasser die wesentlichsten Forschungsergebnisse geschickt und verständlich dar. „Es bezeichnet den Grad der Erkenntninis, daß man von den letzten Dingen einfach reden kann" (S. 3).

Einen Einblick in die Gestaltungsverhältnisse der höheren Pflanzen vermittelt Prof. Dr. *Hans Weber* in seinem Buch „Gestalt und Organisation der höheren Pflanzen" (140 S., Freiburg, Herder). Hier werden Bau und Gestalt des Samens, Keimung und Keimpflanzen, Sproßgestaltung und Verzweigungsverhältnisse, Blattstellung und Blattgestaltung behandelt aus dem Geiste Goethes, des Begründers der vergleichenden Morphologie, und im Sinne des genialen Vollenders dieser Forschungsrichtung, W. Troll.

Zu den drängendsten Problemen der modernen Biologie und Naturphilosophie gehört die Abstammungsfrage, besonders deshalb, weil das Deszendenzproblem kein ausschließlich anthropologisches Problem im Sinne der Naturwissenschaft ist. Es geht letztlich um das Menschenbild, an dem sich heute wie ehedem die Geister scheiden. Die Abstammungsfrage steht so im Schnittpunkt von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Das tritt deutlich hervor in dem in zweiter Auflage vorliegenden Buch von *Oskar Kuhn* „Die Deszendenztheorie" (167 S., München, Kösel). Der durch sein Lehrbuch der Paläozoologie (Stuttgart 1949) bestens bekannte Verfasser setzt — im Gegensatz zu den meisten Biologen — die Evolution der Organismen nicht einfach als unumstößliche Tatsache voraus, sondern unterzieht besonders die „Zufallstheorien" einer strengen, in manchen Punkten wohl zu schroffen Kritik. „Der an sich bedeutsame Entwicklungsgedanke, der uns weder absurd noch unmöglich erscheinen kann, muß nur, wenn er uns zur Annahme verpflichten will, erst seine Berechtigung erweisen" (S. 13). Auf den Fehlschluß von Formverwandtschaft auf Blutsverwandtschaft, vom System auf den Stammbaum, vom Typus auf den Urahn wird nachdrücklich hingewiesen, die objektive Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit der Organismenwelt an Beispielen erläutert und der mechanistischen Lebensauffassung entgegengestellt. Eine Zwischenlösung zwischen Mechanismus und Vitalismus (z. B. die „organismische" Auffassung vieler heutiger Biologen) wird als unzureichend abgelehnt. Ebenso hält der Verfasser neuere vitalistische Unterscheidungen wie etwa Wesens- und Bildungsentelechie (Conrad-Martius) für überflüssig. Bezüglich der Stammesgeschichte der Organismen verweist er auf die phylogenetisch schwer deutbare Tatsache, daß schon in der Urzeit (Algonkium) fast alle Tierkreise außer den Wirbeltieren vorkommen. Große Schwierigkeit bedeutet auch das Auftreten von Spezialisationskreuzungen (d. h. die geologisch ältere Gruppe ist in manchen Merkmalen bereits höher spezialisiert als die nachfolgende). So kommt der Verfasser zu dem Schluß: „Die von Darwin und Haeckel postulierten kontinuierlichen Übergänge von einer Gruppe zur andern, von den Amöben bis hinauf zum Menschen, existieren empirisch nicht" (S. 58). Die Möglichkeiten einer Typen-Neuprägung (Neomorphose) werden erwogen. In dem Kapitel „Der fossile Mensch und seine Herkunft" wird das Problem der „Menschwerdung" erörtert und in seiner auch heute noch vielfach üblichen Lösungsform (Affe-Menschenaffe-Affenmensch-Neandertaler-Jetztzeitmensch) abgelehnt. F. Birkners Theorie wird als bestbegründete betrachtet; sie besagt, daß der Mensch im älteren Diluvium (Eiszeit) — also vor 500000 bis 700000 Jahren — und zwar als echter Mensch (Recens-Form) auftrat. Die äffischen Ahnenformen (Pithecanthropus) sind Abspaltungen degenerativer Art von der altdiluvialen Recens-Form. Eine Abhandlung über die Triebkräfte der Entwicklung (Faktorenfrage, Darwinismus, Lamarckismus, Genetik) und über idealistische Morphologie, zu welcher der Verfasser sich bekennt, beschließt das Buch. Schon die erste Auflage des Werkes hat mannigfache Kritik erfahren (vgl. Philos. Jahrbuch 58, 1948). Von einer gewissen, nicht mehr allen Tatsachen gerecht werdenden Einseitigkeit und Starrheit hat sich das rein typologische Denken nicht freizuhalten vermocht. In manchen Punkten ist die gegnerische (mechanistische) Ansicht zu schroff gezeichnet, so daß eine fruchtbare Auseinandersetzung fast unmöglich gemacht wird. Auch innerhalb des Vitalismus rückt heute die moderne Naturphilosophie von der Interpretation der Driesch'schen Entelechie als einer „substantia completa" (oder forma assistens), wie sie Kuhn vertritt, immer mehr ab. Im ganzen können wir aber dem mutigen Bekenntnis Kuhns unsere Anerkennung nicht versagen.

Grundprobleme der Erd- und Lebensgeschichte werden in der Abhandlung „Vermächtnis der Urzeit" (236 S., München, Leibniz-Verlag) vorgelegt. Es handelt sich

um Schriften aus dem Nachlaß des feinsinnigen, 1945 verstorbenen Münchner Paläontologen und Naturphilosophen *Edgar Dacqué*. In drei Kapiteln (Geschichte der Erde, Geschichte des Lebens, Metaphysische Fragen) läßt Dacqué nochmals jenes Bild vom Werden und Vergehen der Geschöpfe erstehen, das er in meisterhafter Sprache, mit großer Sachkenntnis in seinen zahlreichen früheren Schriften gezeichnet hat. Die erschöpfende Bibliographie über das Schaffen Dacqués am Ende dieses Nachlaßbandes werden alle Freunde des großen Denkers begrüßen. Leider drängte sich (besonders gegen Ende seines Lebns) Dacqués Hang zur magischen Weltdeutung immer mehr in den Vordergrund. Er ist als einsamer Weiser und Naturdeuter ohne Nachfolge geblieben.

Der Anatom *Max Westenhöfer* gibt in seinem Buch „Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen" (255 S., Heidelberg, Carl Winter) die drei wichtigsten Kapitel (Entwicklung und Artbildung, Menschwerdung, Weltanschauung) seines vielbeachteten und vieldiskutierten Werkes „Der Eigenweg des Menschen" (1942) in etwas erweiterter Form heraus. Westenhöfer vertritt die Ansicht, daß der Mensch nicht von affenartigen Vorfahren herzuleiten, ja daß er überhaupt aus der Reihe der Primaten zu streichen und als eigener Stamm mit eigenem Entwicklungsgang aufzufassen sei. Diese Theorie wurde vielfach angegriffen; aber Westenhöfers anatomisch wohlbegründeten Argumente konnten bis heute nicht schlagend widerlegt werden.

Eine eingehende Kritik an den Grundbegriffen der modernen Erblichkeitslehre versucht das Buch von *Gustav Kafka* „Was sind Rassen?" (199 S., München, J. u. S. Federmann).

In einer kleineren Schrift „Entwicklung als grundgesetzliche Notwendigkeit" (104 S., Stuttgart, Dr. Roland Schmiedel) behandelt Prof. Dr. *Hans Krieg* das Entwicklungsproblem im Sinne der positivistischen Philosophie. Krieg erkennt an, daß Mutation und Selektion nicht die alleinigen ursächlichen Faktoren der Stammesentwicklung sein können. Das Hauptproblem scheint ihm nicht in der Wandlung, sondern in der relativen Beständigkeit der Formen zu liegen.

Über „Darwins Zuchtwahllehre in moderner Fassung" berichtet *Wilhelm Ludwig* (36 S., Frankfurt a.M., Waldemar Kramer). Wer sich über die neodarwinistischen Ansichten unterrichten will, findet hier eine kurze Zusammenfassung durch einen ihrer Hauptvertreter.

Der Bonner Botaniker *Hans Fitting* bietet in seiner ausgezeichneten Darstellung „Grundzüge der Vererbungslehre" (322 S., Stuttgart, Piscator) ein modernes Lehrbuch dieses wichtigen Wissenszweiges. Zu dem „Grundriß" von Kühn, der mehr die zoologische Seite berücksichtigt, ist das Lehrbuch von Fitting, das hauptsächlich botanisch orientiert ist, eine lange erwartete willkommene Ergänzung.

Eine Frage von größter Bedeutung sowohl für Biologie und Medizin wie auch vor allem für die Naturphilosophie ist heute das Virusproblem. Eine Abhandlung, die sowohl die biologische wie die naturphilosophische Seite des Problems ins Auge faßt, verdient deshalb alle Beachtung. Prof. Dr. *Wilhelm Troll* hat in seinem außerordentlich lesenswerten Buch „Das Virusproblem in ontologischer Sicht" (155 S., Wiesbaden, Franz Steiner) diese Synthese vollbracht. Nach einer ontologischen Grundlegung über „Die Stellung des organismischen Seins im Aufbau der realen Welt" wird das Virusproblem im engeren Sinn behandelt. Mit der gerade am Virusproblem neu erwachten Urzeugungsproblematik schließt das wertvolle Buch. Zwei Gesichtspunkte empfehlen die Arbeit Trolls: eine tiefgründige Sachkenntnis, die sich weit über die Menge unzuverlässiger Darstellungen erhebt, die dem Nichtfachmann ein ganz falsches Bild vorzaubern; außerdem der Mut zu philosophischer Interpretation an jenen Stellen, wo Physik und Biologie tatsächlich in metaphysische Problematik übergehen. Die Resignation der Positivisten vor solchen metaphysischen Einbruchsstellen ist ein beinahe zum Dogma erhobener Zwang, das Weiterdenken aufzugeben, und zwar gerade dann, wenn der Mensch zu letzten Einsichten aufgerufen ist. Die mutigen Worte, die der große Pflanzenmorphologe zur Überwindung dieser positivistischen Scheu in seinem Virusbuch gefunden hat, sind ganz besonders bemerkenswert. Adolf Haas S.J.

Besprechungen

Mariologie

Die leibliche Himmelfahrt Mariens. Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge. Herausgegeben von Professoren der Philos. Theolog. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M. (139 S.) Frankfurt/M., Josef Knecht. Gln. DM 4.—, brosch. DM 3.20.

In zehn selbständigen, von verschiedenen Verfassern gearbeiteten Beiträgen gibt das Sammelbändchen zuverlässige Auskunft über Wesen, Begründung und Gnadenfülle des neuen Dogmas. Es setzt sich ebenso mit den theologischen Vorfragen, die es aufwirft, wie mit den Einwänden und Mißverständnissen der Gegner auseinander. Dabei ist die Darstellung der einzelnen Kapitel, die je von einem Fachmann stammen, so gedrängt, daß man die Schrift mehr ein Arbeits- als ein Lesebuch nennen kann. Zur Vorbereitung von Predigten, Vorträgen und zum Selbststudium eine wertvolle Hilfe. — Der Titel würde gewinnen, wenn man ihn mehr dem theologischen Terminus der Assumptio angeglichen hätte. Ob sich das nicht für weitere Auflagen empfehlen würde?

F. Hillig S.J.

Das neue Mariendogma. Inhalt, Begründung, Bedeutung. Von Hermann Volk. (135 S.) Münster 1951, Regensberg. Geb. DM 2.80.

Die Darlegungen des Münsterschen Dogmatikers hatten schon als Vorträge starke Beachtung gefunden. Volk verbindet große theologische Zusammenschau mit klarer, anziehender Sprache. Dennoch ist auch sein Werk inhaltlich sehr dicht und mutet dem Nichttheologen keine geringe Mitarbeit zu. Es bietet im Zusammenhang mit der leiblichen Aufnahme Mariens eine ganze Lehre von der Kirche und ihrer das Glaubensgut sichernden und klärenden Tätigkeit. Besonders spricht die Art an, wie sich Volk im Schlußkapitel mit den Fragen und Befürchtungen der evangelischen Christenheit zu dem neuen Dogma auseinandersetzt. Von einer Hand gestaltet, hat das Büchlein den Vorteil, daß ein lebendiger Strom die ganze Darstellung trägt. F. Hillig S.J.

Magd und Königin. Von Julius Tyciac Gedanken zur Teilnahme Mariens am Heilswerk Christi. Von Julius Tyciak. (124 S.) Freiburg 1950, Herder. Gln. DM 3.80.

Die Schrift ist ein unveränderter Neudruck der 1940 bei Pustet erschienenen „Mariengeheimnisse". Kommen die beiden genannten Arbeiten mehr aus dem sachlichen Denken und der fachlichen Sprache der Wissenschaft, so erklingt hier mit großer Wärme und Zartheit das Marienlob des gläubigen Herzens. Es wird gespeist aus der Schrift, aus der Liturgie und der Theologie der Ostkirche und aus dem Denken des großen deutschen Mariologen Scheeben. Ein Buch der Schau und der Meditation, das zum mindesten eine wertvolle Ergänzung der sachlichen mariologischen Arbeiten ist. Man hat mit Recht gesagt: Wenn wir wissen wollen, was Maria der Kirche bedeutet, dann müssen wir hören, wie die Kirche zu ihr und von ihr singt und betet. Es ist ihre Marienliebe, die durch dieses Büchlein jubelt.

F. Hillig S.J.

Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik M. J. Scheebens herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von Dr. Carl Feckes. (246 S.) Essen, Fredebeul und Koenen. Kart. DM 6.—, gebunden DM 7.80.

Matthias Joseph Scheeben, der große deutsche Mariologe, hat keine systematische Mariologie hinterlassen. Seine Lehre über Maria findet sich über sein Gesamtwerk zerstreut. Carl Feckes hat sie in dem vorliegenden Buch, das 1936 erstmals erschien, zusammengefaßt. Dabei hat er allen gelehrten Ballast beiseite gelassen und die oft schwerverständliche Sprache Scheebens aufgelockert. Wer eine wirklich gründliche und tiefgrabende Darstellung der katholischen Marienkunde sucht, dem sei dieses klassisch zu nennende Buch angelegentlich empfohlen. Es ragt weit über die Tagesliteratur hinaus und trägt den Grundzug aller Scheebenschen Theologie an sich: die innige Durchdringung von Denkkraft und Herzenswärme. Es ist ein Buch betender Theologie, das den Glauben nicht nur rational zu erhellen, sondern ihn auch zu beleben und zu stärken vermag.

F. Hillig S.J.

Ignatius und sein Orden

Ignatius von Loyola. Von Heinrich Boehmer. Herausgegeben von Hans Leube. (354 S.) Stuttgart, K.-F.-Koehler-Verlag. Ganzleinen DM 11.50.

Als Boehmers Ignatiusleben 1914 erstmals erschien, bedeutete es eine Tat (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd. 87, S. 512—518). Es gelang Boehmer, sich von Ranke und Gothein zu lösen, und „ein ganz neues Bild des Mannes aus den Quellen zu erheben". Seine Biographie hat, wie der Herausgeber feststellt, auch die katholische Ignatiusforschung angeregt und bereichert. Wenn man sie heute wieder liest, ist man überrascht, wie frisch sie geblieben ist. Boehmer verbindet gründliche Kleinarbeit mit einer glücklichen Darstellungsgabe. Gerade weil er so zurückhaltend und sachlich urteilt, weckt er eine wachsende Liebe und Verehrung zu Ignatius. Er schildert ihn vor

allem in seinem Aufstieg zum Ordensstifter; eine Darstellung seiner Leitung der Gesellschaft Jesu versagt er sich.

Die beiden wichtigsten Bedenken, die schon 1914 geäußert wurden, melden sich heute mit neuer Dringlichkeit. Die Deutung der Bekehrung als subjektiver Tröstung im Gegensatz zu Luther, der den objektiven Weg gegangen sei, und das rationialistische Verweisen der mystischen Phänomene in die „Photismen", Lichtempfindungen, „wie sie noch heute jeder normale, visuell veranlagte Mensch in Momenten starker Erregung haben kann" (44). So einfach liegen die Dinge nicht. Man merkt, wie undifferenziert 1914 noch die religionspsychologischen Methoden waren. Das Buch, das in sehr schöner Aufmachung vorliegt, ist nun so angeordnet, daß auf die eigentliche Biographie von 220 Seiten 60 Seiten Texte aus den Quellen und weitere 60 Seiten Anmerkungen mit einem Nachwort des Herausgebers folgen. Man vermißt einen Hinweis auf die neueren Arbeiten von Hugo Rahner. F. Hillig S.J.

Saint Ignace de Loyola, directeur d'âmes. Par H. Pinard de la Boullaye S.J. (LXXIX u. 362 S.) Aubier, Editions Montaigne 1947.

La spiritualité Ignatienne. Textes choisis et présentés par H. Pinard de la Boullaye S.J. (XLVIII u. 457 S.) Paris 1949, Librairie Plon. frs 540.

Beide Bücher weisen dieselbe Form auf. Eine ausführliche Einleitung versucht die Wesenszüge des Heiligen wiederzugeben. So reihen sich die beiden Bücher vielen Darstellungen der letzten Jahrzehnte an, die nach Veröffentlichung der Quellen ein geistiges Bild des Heiligen nach seinem persönlichen Innenleben, als Ordensstifter, als apostolischer Priester entwerfen. Nach der Einleitung gibt das erste Buch die Texte aus dem Exerzitienbuch, aus Briefen und den Konstitutionen, in denen Ignatius als Seelenführer erscheint. Kurze und nüchtern-zuverlässige Bemerkungen des Verfassers verbinden die Quellenaussagen. Im zweiten Buch werden in derselben Form berühmte und gedankenreiche Texte der bedeutendsten geistlichen Schriftsteller des Jesuitenordens vorgelegt, die die einzelnen geistlichen Lebenslehren im Sinn ihres Ordensstifters behandeln. Das erste Buch bietet dem Beichtvater und Seelenführer, das zweite vor allem dem Prediger wertvolle Anregung.
H. Becher S.J.

Die Jesuiten. Geschichte und Gestalt des Ordens. Von Hubert Becher S.J. (438 S.) München 1951, Kösel. Gln. DM 17.50.

Ein Buch über den Orden, der eine so rätselhafte Anziehungskraft auf die Phantasie der Menschen ausübt, kann immer auf Leser rechnen. Nach dem vielen Verzerrten und Halbwahren, was über Jesuiten geschrieben worden ist, liegt hier eine Darstellung vor, die aus reifer Sachkenntnis und eigener Anschauung kommt. Dabei zerstreut die Art, wie sie geschrieben ist, allein schon das Bedenken der Voreingenommenheit. Kein Zweifel, der Verfasser ist „ehrlich bemüht, zu erkennen, wie alles gewesen ist und es ehrlich darzustellen" (S. 10). Es wird manchen wundern, daß ein Mitglied des Ordens so offen über seinen Orden sprechen kann.

Die Aufgabe war nicht leicht: Geist und Geschichte der Gesellschaft Jesu, die seit mehr als 400 Jahren besteht, eine Weltverbreitung besitzt, und über deren einzelne Provinzen und Tätigkeiten zahlreiche mehrbändige Werke vorliegen, auf wenigen hundert Seiten darzustellen. Uns will scheinen, daß Becher bei der Auswahl eine glückliche Hand bewiesen hat, wenn es natürlich auch unvermeidbar ist, daß dabei der eine diesen, der andere jenen Wunsch nicht erfüllt sieht.

Der Aufbau des Werkes ist denkbar übersichtlich: Erstes Buch: Der Stifter und seine Gründung. Zweites Buch: Das innere und äußere Wachstum mit einer Darstellung der sechs ersten Ordensgeneräle. Drittes Buch: Die Auflösung des Ordens und ihre Hintergründe. Viertes Buch: Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu und ihr Wirken bis heute. Es ist eine stürmische Geschichte; aber vielleicht darf man darauf hinweisen, daß sich bei jeder Geschichtsschreibung die Akzente fast unmerklich zugunsten der Spannungen und Krisen verschieben. Die stillen Jahre blühenden Wirkens treten unwillkürlich, weil in ihnen „nichts passiert", vor den „kriegerischen" Ereignissen zurück.

Im übrigen zeigt sich in Bechers Darstellung, die die großen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nie aus den Augen verliert, wie eng die Geschichte des Ordens mit der gesamten Kultur- und Geistesgeschichte der Neuzeit verknüpft ist. Hier liegt das eigentliche Spannungsmoment des Buches, das äußerlich gar nicht nach Effekten hascht, ja dessen sprachliches Gewand gelegentlich spröde und etwas vernachlässigt wirkt. Das Ganze ist ein Drama; aber die Hauptfigur dieses Dramas ist nicht eine einzelne Gestalt: es ist der ganze große Orden. Und wenn in diesem Drama auch vieles zeitgeschichtlich bedingt und menschlich begrenzt ist, so ist es doch auch ein packender Teilausschnitt aus dem gewaltigen Ringen der Kirche um die Seele des modernen Menschen. F. Hillig S.J.

Zeitgeschichte

Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Herausgegeben von Heinrich Hermelink. (710 S.) Tübingen und Stuttgart 1950, Rainer

Wunderlich Verlag Hermann Leins. Geb. DM 12.50.

Wie die ganze Geschichte des Dritten Reiches ist auch der Kirchenkampf der zwölf Jahre ein krauses Gewirr von schwer verständlichen Vorgängen, und das umsomehr, als dieser Kampf sich weithin unter Ausschluß der Öffentlichkeit abgespielt hat und die ihn belegenden Dokumente nur schwer erreichbar sind. Daher hat man sich nach Kriegsende von katholischer wie evangelischer Seite bemüht, die verstreuten, zum Teil verschollenen Dokumente zu sammeln und der Allgemeinheit zugänglich zu machen. Der langjährige Professor der Kirchengeschichte in Marburg hat diese verdienstliche und mühevolle Arbeit für den evangelischen Kirchenkampf auf sich genommen. In einem stattlichen Bande bietet er eine große Anzahl von Dokumenten, die den zähen Widerstand der Bekennenden Kirche gegen die Deutschen Christen, den Rassenwahn, das Neuheidentum und die ebenso hinterlistigen wie brutalen Unterdrückungsmethoden des vom Nationalsozialismus beherrschten Staates veranschaulichen. In sorgfältigen Erläuterungen erschließt er noch näher Sinn und Zusammenhang der Dokumente, deren Bedeutung nicht bei den einzelnen Vorgängen liegt, sondern in der durchgängigen, entschiedenen Abwehr gegen die Totalitätsansprüche des christentumsfeindlichen Staates. Somit ist diese Sammlung nicht nur ein Ehrenzeugnis für die vielen mutigen Bekenner ihres christlichen Glaubens, besonders für ihren vornehmlichen Wortführer, den Landesbischof Dr. Wurm, sondern auch eine ernste Mahnung an alle Christen, sich über die Grenzen ihrer Gehorsamspflicht gegenüber der staatlichen Obrigkeit Klarheit zu verschaffen. Darauf weist abschließend (696 bis 700) das sehr beachtliche Gutachten der Theologischen Fakultät in Marburg vom 29. April 1945 hin. Da die Zeichen der Zeit für die Christen immer noch auf Sturm stehen, kann eine solche ernste Selbstbesinnung, die aus der Vergangenheit lernt, gewiß nicht als überflüssig bezeichnet werden.

M. Pribilla S.J.

Blutzeugen des Bistums Berlin. Von Heinz Kühn. (189 S.) Berlin, Morus-Verlag. Kart. DM 3.80, Hln. DM 4.80.

In frischer, packender Sprache entwirft Kühn das Lebensbild von elf Priestern und drei Laien, die, aus verschiedenen Gauen Deutschlands stammend, zuletzt im Gebiet des Bistums Berlin arbeiteten und dort als Opfer des Dritten Reiches fielen. Neben weniger bekannten sind Namen darunter, die in ganz Deutschland einen Klang haben wie Dr. Klausener, Präl. Lichtenberg und Dr. Metzger. Alle verdienen den Titel eines Blutzeugen. Denn wegen ihrer christlichen Haltung kam es zum Zusammenstoß mit den damaligen Machthabern und oft genug sollte in ihnen die Kirche getroffen werden. Hier standen sich zwei Welten gegenüber, zwischen denen es keine gemeinsame Sprache mehr gab.

Es ist erschütternd zu sehen, wie sich all diese nach Herkunft, Anlage und Bildung so verschiedenen Männer in den letzten Tagen, den sicheren Tod vor Augen, nach einem anfänglichen Aufbäumen der Natur, auf eine innerlich verwandte Art zur letzten Reife und Freiheit christlicher Zeugen durchringen. Ergreifende Briefe und Aufzeichnungen geben davon Kunde. Das Buch ist ein würdiges Denkmal für die Opfer. Zugleich ist es Weckruf und Mahnung an uns, die Überlebenden, ein Christenleben zu führen, das vor ihrem Zeugnis bestehen kann.

F. Hillig S.J.

Welt- und Geistesgeschichte

Der Gang der Weltgeschichte. Aufstieg und Verfall der Kulturen. Von Arnold J. Toynbee. Zweite erweiterte Auflage. Übersetzt von Jürgen von Kempski. (565 S.) Stuttgart, W. Kohlhammer. Gln. DM 18.—.

Ein bedeutendes Werk Toynbees ist in Neuauflage erschienen. Die „Studie zur Weltgeschichte" wurde aus dem Englischen neu übersetzt, erweitert und unter dem obigen Titel wieder herausgebracht. Der neue Übersetzer hat sich enger an den Urtext gehalten und die Somervellsche Kurzfassung der Geschichtsphilosophie Toynbees unverändert übernommen. Der Wegfall des Personen- und Sachregisters wird sicher von manchen bedauert werden. Zum Ersatz ist das Inhaltsverzeichnis ausführlicher gestaltet worden. Bereichert wurde das Werk noch durch die gute Einführung des ehemaligen Freiburger Philosophen Jonas Cohn (gest. 1947 in Birmingham). Man darf Toynbee einen christlichen Geschichtsphilosophen nennen, wenn seine Sicht des Christlichen und besonders des Katholischen auch einiger Berichtigungen bedarf. (Zur Gesamtbewertung vgl. unseren Aufsatz in dieser Zeitschrift: Geschichte als Anruf und Antwort der Freiheit. Gedanken zu Toynbee „Studie zur Weltgeschichte", Februar 1950, S. 376 ff.)

Die Sinndeutung der Geschichte mit den Mitteln und auf dem Felde der Weltweisheit und aus einem Denken, das in das Zeitgeschehen selber hineinlauscht und -forscht, um Zusammenklänge und Zusammenhänge zu vernehmen, ist von christlichen Denkern bisher wenig versucht worden. Selbst wenn die Krisenhaftigkeit des völkischen und die wesenhafte Unvollendbarkeit unseres personalen irdischen Daseins eine so glänzende Geschichtssynthese, wie sie Hegel in einem apriorischen Entwurf geschaffen hat, nicht gestatten werden, ist der Versuch wichtig und notwendig und kann auch die Geschichtstheologie, die — von der Offenba-

rung her — das letzte Wort zu sprechen hat, anregen und befruchten.

G. F. Klenk S.J.

Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit. Von D. Dr. Schreiber. (488 S.) Münster, Regensberg. Hln. DM 24.—.

Der Verfasser vereint in diesem gewichtigen Band eine Reihe von Abhandlungen, die in verschiedenen Zeitschriften zum ersten Mal veröffentlicht waren. Es handelt sich um verschiedene Stoffe, bei denen aus einer Fülle von Quellen ein genaueres Bild von der Entwicklung des kirchlichen Lebens des Mittelalters gewonnen werden soll: Beziehungen der Ost- und Westkirche, die Cluniazenserreform, das Wesen und die Verbreitung der Eigenkirche, das kirchliche Abgabewesen, liturgische Reformen und Veränderungen, das Verhältnis von Pfarrbezirk und Kloster. Es wird, zumal aus französischen Quellen, eine solche Unsumme und sich überschneidende Vielfalt von Angaben zusammengetragen, daß zuerst der Eindruck eines heillosen Wirrwarrs entsteht. Dies wird noch vermehrt durch den immer wiederkehrenden Hinweis, daß es fast überall noch an genaueren Untersuchungen fehlt und daß viele noch vorhandene Quellen erst erschlossen werden müssen. Dennoch zeichnen sich bestimmte Linien ab und werden Kristallisationspunkte sichtbar, die das scheinbar Unübersichtliche ordnen. Der größte Gewinn des Buches ist der Erweis, daß das kirchliche Leben des Mittelalters ein vielseitiges Miteinander schuf und bestehen ließ und daß gerade darin sich die Lebenskraft und die Lebensnähe der Frömmigkeit zeigte. Ferner wird gemäß der jeweils vorhandenen Fragestellung unser bisheriges Wissen erweitert und näher bestimmt. So wird der falsche Eindruck vermieden, als ob das Mittelalter gewisse Formen in reiner und gleichbleibender Idealität darstellte. (Nur eine kleine Nebenbemerkung: Warum spricht der Verfasser immer von der „Sozietät Jesu"?)

H. Becher S.J.

Histoire Economique de l'Occident Médiéval. Von Henri Pirenne. (668 S.) Bruges 1951, Desclée De Brouwer. bfr. 250.

Freunde und Schüler des 1935 verstorbenen belgischen Historikers haben in diesem Band seine Veröffentlichungen zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters gesammelt. Der erste Teil enthält die Artikel, die sich mit dem Übergang von den Merowingern zu den Karolingern befassen und Vorarbeiten zu seinem bekannten Werk „Mahomet et Charlemagne (Deutsch: Geburt des Abendlandes. Verlag Pantheon, o.J.) bilden. Der folgende Hauptteil bringt die Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters vom 11. bis zum 15. Jahrhunderts, die für die Sammelwerke „Histoire Générale" (dir. G. Glotz) und „Peuples et Civilisations" (dir. L. Halphen et P. Sagnac) geschrieben wurde. Drei weitere Teile bestehen aus Arbeiten zu einzelnen Punkten dieser Geschichte. Der Natur der Sache nach tritt Flandern mit seinem Tuchhandel in den Vordergrund, einmal wegen der Bedeutung dieses Handels in der Wirtschaft der damaligen Zeit, dann auch wegen des besonderen Interesses, das Pirenne für die Geschichte seines Landes zeigt. Folgende Thesen, die immer noch umstritten sind, treten in dem Werk hervor: Nicht die Völkerwanderung hat der antiken Kultur mit ihrer Bildung und mit der Organisation ihrer Verwaltung und Wirtschaft ein Ende bereitet, so schwer sie auch dadurch getroffen wurde, sondern die völlige Unterbindung der Schiffahrt im westlichen Mittelmeer durch die arabische Eroberung. Die Bruchstelle liegt zwischen den Merowingern und Karolingern. Letztere mußten notgedrungen zu der primitiveren Wirtschaftsform sich selbst genügender Latifundien zurückkehren. Der Ursprung der Städte erfolgt im 11. Jahrhundert durch das Wiedererwachen des internationalen Großhandels, dessen Brennpunkte Italien und Flandern waren. Diesem kapitalistischen Großhandel stellt Pirenne den antikapitalistischen Kleinhandel der übrigen Städte mit ihren Zünften gegenüber. Er weist darauf hin, wie eine Wirtschaftsform zu einer bestimmten Zeit eine geradezu ideale Lösung darstellen kann, wie aber deren Träger dann erstarren und sich den veränderten Bedingungen nicht mehr anzupassen vermögen und vergeblich durch Gesetze den früheren Zustand festzuhalten versuchen. Die Darstellung ist leicht lesbar und der Nichtfachmann lernt hier eine Seite des mittelalterlichen Lebens kennen, die oft wenig beachtet wird. Die Zusammenstellung von Arbeiten, die zuerst an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurde, bringt eine auf die Dauer ermüdend wirkende Wiederholung des Gleichen mit sich. Eine Einleitung von Coornaert gibt eine kurze Lebensbeschreibung des Verfassers und weist auf die einseitige Betonung mancher Thesen hin.

A. Brunner S.J.

Augustinus. Vom Götterreich zum Gottesstaat. Von Hans Eibl. (280 S.) Olten-Freiburg i. Br., Otto Walter. Geb. DM 11.60.

Das Buch ist wie ein dreiteiliges Gemälde, das in breiten Strichen die Geistesgeschichte des ersten christlichen Jahrtausends darstellt. In der Mitte steht Augustinus, links und rechts von ihm die Jahrhunderte vor und nach ihm. Der bleibende Beitrag der einzelnen großen Geister wird kurz und verständlich hervorgehoben und in oft sehr glücklicher Weise in die Sprache der heutigen Problematik übersetzt. So findet der gebildete Leser an dem Buch einen guten Führer durch die geistige Entwicklung dieser Jahrhunderte. A. Brunner S.J.

Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert. Von Paul Hazard (übersetzt von H. Wegener und K. Linnebach). (639 S.) Hamburg, Hoffmann und Campe. Geb. DM 17.50.

In diesem Buche setzt Hazard die Geschichte der europäischen Geistesentwicklung, die er in dem Werk „Die Krise des europäischen Geistes" begonnen hatte, fort, und er tut es mit gleicher Sachkunde und dem gleichen lebhaften, anziehenden Stil. Diesmal beschreibt er den Geist der Aufklärung, sein Entstehen, seinen Höhepunkt und seine Selbstauflösung von innen her. Es ist eine Zeit des unbegrenzten Vertrauens auf die Kraft der menschlichen Vernunft — die parallel einhergehende, schwächere Strömung des Sentimentalen wollte er in einem weiteren Werk behandeln, an dessen Vollendung ihn der Tod verhindert hat. Aber diese Vernunft hat Scheuklappen an, die es ihr unmöglich machen, wesentliche Bereiche der Wirklichkeit in Sicht zu bekommen. So geht ihr der Sinn für das Religiöse ab und sie ersetzt es durch Moral; an die Stelle der Philosophie tritt die bloße Empirie. Ihr großer Gegner ist das Christentum, dem sie den Prozeß macht. England und Frankreich stehen an der Spitze der Bewegung, die aber ihre Wellen über das ganze damalige Europa schlug. Die Übersetzer haben den Stil des Verfassers im ganzen gut wiedergegeben und durch geschichtliche Anmerkungen über französische und englische Autoren dem deutschen Leser das Verständnis erleichtert.

A. Brunner S.J.

Schweizer Volk und Leben

Volkskunde der Schweiz. Von Richard Weiß. Mit 10 Tafeln, 8 Plänen und 314 Abbildungen. (XXIV und 436 S.) Erlenbach-Zürich 1946. Eugen-Rentsch-Verlag. sfr. 24.—.

Man schreibt und redet heute viel über Demokratie; aber vielfach wird dabei übersehen, daß Demokratie sich weniger auf Organisationsformen und Verfassungen gründet, als auf dem Volk und seinen Traditionen als dem unmittelbaren Staatsträger. Hier kann das vorliegende Werk des bekannten Schweizer Volkskundlers manch interessante Anregung bieten; versucht es doch, die Tradition und Kultur jenes Volkes in ihren großen Umrissen zu zeichnen, das sich rühmt, die älteste Demokratie der Welt zu sein.

Ein erster Teil behandelt die Prinzipien der Volkskunde und die sich daraus ergebenden Methoden (historische, geographische, soziologische und psychologische), im zweiten Teil werden die konkreten schweizerischen Verhältnisse (Wohnung, Alltag, Vergnügen, Sprache, Glaube und Recht) von den so gewonnenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Das „Volk", das Gegenstand der Erforschung ist, besteht nicht etwa aus einer besonderen Klasse oder Schicht innerhalb des Gesamtvolkes (etwa dem Bauernstand), sondern am „Volk" hat jeder Einzelne teil, insofern er gemeinschafts- und traditionsgebunden handelt. Selbst das Genie kommt aus dem Wurzelgrund von Gemeinschaft und Tradition, während anderseits auch die sogenannte Volkskultur nur vom jeweils Einzelnen geschaffen wird. Dementsprechend verliert sich der zweite Teil des Buches nicht in historische Reminiszenzen und Hirtenidyllen, sondern setzt sich mit dem modernen pulsierenden Volksleben auseinander, wie es uns auch im Großstadtjargon und in den Maiumzügen entgegentritt. Leider können in der Fülle des Stoffes die einzelnen Tatsachen nur eben angedeutet werden — ein Übelstand, der durch ausführliche Literaturhinweise in etwa ausgeglichen wird. Das überaus farbige, vielgestaltige Bild der schweizerischen Volkskultur, das sich so dem Leser zeigt, macht es verständlich, daß hier der staatliche Zusammenschluß nur in einem ausgesprochenen Föderalismus möglich ist, wo der Genfer, Urner und Tessiner eben seinen Dialekt, seine Lieder und sein Brauchtum als typisch schweizerisch empfindet; und man versteht auch, warum dieser Staat nur in einer steten Opposition seiner Glieder gegen alles Gesamtschweizerische überhaupt lebensfähig ist. — Zahlreiche Abbildungen und ein ausführliches Register erhöhen noch den Wert des verdienstvollen Buches.

P. Henrici S.J.

Glücklichere Schweiz. Betrachtungen über schweizerische Lebensgestaltung. Von Adolf Guggenbühl. (195 S.) Zürich 1949, Schweizer-Spiegel-Verlag. sfr 13.50.

Das lebendig geschriebene Büchlein ist eine Selbstkritik: es redet nicht vom Glück der Schweiz im Gegensatz zum Unglück anderer Länder, sondern will in aller Offenheit zeigen, was die Schweizer tun müssen, damit sie so glücklich sind, wie es ihrer äußeren Lage entspricht. Der Verfasser versteht es, die Schwächen seiner Landsleute aufzuspüren. Es geschieht aber in einer so herzhaften Ehrlichkeit, nie verletzend und immer aufbauend, daß sicher auch der Betroffene noch Beifall zollt. Ob nun von Demokratie die Rede ist oder von der Schule, die dem Kopf zu viel, dem Herzen zu wenig gibt; ob es sich um Beamtenschaft, um Höflichkeit in der Gesellschaft oder um Kameradschaftsgeist in der Familie dreht, stets bringt der Verfasser eine Fülle kluger Beobachtungen und Wahrheiten, die, obwohl sie nicht immer die letzten Gründe aufzeigen, uns dennoch die Eigenart des Schweizers verständlicher machen und auch dem Nichtschweizer manchen wertvollen Wink geben können.

P. Henrici S.J.

Literatur

Adalbert Stifter. Mensch und Wirklichkeit. Studien zu seinem klassischen Stil. Von Hermann Kunisch. (196 S.) Berlin, Verlag Duncker & Humblot. Geb. DM 9.80.

In seinen Studien über Stifter geht der Verfasser von des Dichters „Mappe meines Urgroßvaters" aus, die er zum Nachweis der im Titel angedeuteten Grundweise der Dichtung Stifters, des klassischen Stils, als besonders geeignet ansieht. Diese ist — nach der Interpretation des Verfassers — die künstlerische Erscheinungsform der von Stifter als „einfaches Leben" erkannten und gesuchten Grundform menschlichen Seins. Klassischen Stil und einfaches Leben sieht der Verfasser als zwei Ausdrücke für ein und dasselbe an, und seine Studien gliedern sich unter diesen beiden Bezeichnungen als Titel der Hauptabschnitte.

Kunisch steht mit seiner Auffassung von Stifters Wesen und Dichtertum teilweise in Gegensatz zu bisherigen Stifter-Interpretationen. Vor allem aber wendet er sich dagegen, in Stifters Werk nur melancholische Resignation zu sehen. Hinter des Dichters Wollen, hinter seinen Gestalten und Problemen liege die Breite abendländischer Überlieferung und Gesittung. Das Ganze biete sich in den drei Daseinskreisen von Natur, Mensch und Gott dar. Der mittlere dieser drei Kreise steht im Vordergrund der Darlegungen, weil das Verhältnis von Mensch zu Natur und zu Gott die Mitte des Stifterschen Anliegens bildet. Für die heutigen Auseinandersetzungen um ein Bild vom Menschen glaubt der Verfasser in Stifters Werk wichtige Hinweise gefunden zu haben, vielfältigere, reinere und gültigere als irgendwo sonst nach Goethe. Daraus ergibt sich die Hochschätzung Stifters, die in dem Buche zum Ausdruck kommt.

W. Michalitschke

Hugo von Hofmannsthal. Dank und Gedächtnis. Von Otto Heuschele. Mit einem Anhang: Aus Briefen Hugo von Hofmannsthals an den Verfasser. Freiburg i. Br., Verlag Karl Alber. (99 S.) Geb. DM 5.20.

Der Verfasser legt hier eine Reihe von Arbeiten vor, in denen er sich als begeisterter Schüler und reifer Kritiker in das Werk Hofmannsthals vertieft. Er wird seiner Größe gerecht. Die Aufsätze machen deutlich, wie wenig bisher unternommen wurde, den Dichter, der das Anthropologische bis ins Theologische hinein verfolgt, zu prüfen, ob sein gehaltvolles, aber auch gebrechliches Österreichertum stark genug ist, in der gegenwärtigen Zeit zu bestehen und das Ewige, das er überall im Zeitgebundenen sah, als tragende Kraft auch in der letzten Erschütterung darzutun. H. Becher S.J.

Bekennende Dichtung. Zwei Dichterbildnisse. Ricarda Huch und Hermann Hesse. Von Reinhard Buchwald. Stuttgart, S.-Hirzel-Verlag. (87 S.) Geb. DM 4.—.

Buchwald ist den beiden Dichtern persönlich befreundet. Sein „ehrfürchtiges" Urteil soll zugleich das Werk der beiden als Hilfe zur Erhellung und Überwindung unserer Gegenwart erweisen. Ricarda Huch hat in Dichtung, historischen Werken und religiösem Bekenntnis die Aufgabe des deutschen Menschen dargestellt. Zur gleichen Zeit, da Thomas Mann den Menschen als Ergebnis seines Milieus zeigte, wies sie auf die gottgewollte Eigenständigkeit und Verantwortung der Person hin, die im religiösen Glauben in der Gefolgschaft Luthers zu ihrer Vollendung kommt. Die Gemeinsamkeit der aus ihrer gottgewollten Innerlichkeit wirkenden Menschen kann die „deutsche Tradition", d. h. das, was im Reichsgedanken des Mittelalters Wirklichkeit war, wieder erstehen lassen.

Hermann Hesse ist Ethiker, der sich mit der Jugendbewegung aus dem materialistischen Bürgertum befreite, den Kampf zwischen Geist und Fleisch auskostete und schließlich im Glasperlenspiel die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung darstellt. Höchstes Ziel ist die Vergeistigung, in der der Mensch seine eigene Zwiespältigkeit überwindet und die Welt ordnet. In einigen (blassen!) Äußerungen spricht Hesse sogar vom Schöpfer: „Sein Finger waltet tief im Lehm. Er freut sich. Er gestaltet." Buchwald scheint die Vereinigung der Ordnungswelten von Huch und Hesse zu genügen, um das Chaos unserer Zeit zu bezwingen. „Wenn fromme und gewissenhafte Menschen gewisse Dinge, deren Existenz weder beweisbar noch wahrscheinlich ist, sie gewissermaßen als seiende Dinge behandelten, werden sie dem Sein und der Möglichkeit des Geborenwerdens einen Schritt näher geführt werden." Ricarda Huch würde, bei aller Anerkennung von Hesses Dichtertum, diese Verschmelzung ablehnen. Auch sie selbst verbleibt, bei voller Würdigung ihrer dichterischen Kraft und menschlichen Ausgeglichenheit, allzusehr in dem ästhetischen, psychologischen und subjektiven Vorraum eines wahrhaft erlösenden und erlösten Weltbildes.

H. Becher S.J.

Hermann Hesse. Studien zu Werk und Innenwelt des Dichters. Von Richard B. Matzig. (146 S.) Stuttgart, Reclam-Verlag. Gebunden DM 5.80.

Von großer Liebe und großer Verehrung gegenüber Hermann Hesse sind die Studien getragen, in denen Richard Matzig sowohl den künstlerischen Gestalter als auch den Seelenforscher zu erfassen und zu vermitteln sucht. In dem einleitenden Charakterbild des Dichters sieht er als Grundzug dessen Zwiespältigkeit, die romantische Spaltung seines

Wesens. Die Deutung der Werke, vom „Demian“ bis zum „Glasperlenspiel“ umfaßt vor allem die der Reifeperiode Hesses, die nach der Krisis des ersten Weltkriegs entstanden sind. Es lag dem Autor, wie er betont, auch daran, Beispiele von des Dichters Selbstbeobachtung zu geben, die dessen Persönlichkeit beleuchten. Ausführlich zitiert er Hesses eigene Betrachtungen über seinen Glauben, seine Religion. Es ist wohl für den tiefer denkenden Protestanten typisch, daß diese Religiosität ein ewig unbefriedigtes Tasten zwischen Christentum und Buddhismus bleibt. Matzig nimmt dem Dichter gegenüber keine kritische, sondern eine rein deutende und verehrende, von tiefem Verstehen getragene Haltung ein.

W. Michalitschke

Gärten und Straßen. Von Ernst Jünger. Tübingen, Heliopolis-Verlag. (259 S.)
Über die Linie. Von Ernst Jünger. Frankfurt/Main, Verlag V. Klostermann. (45 S.) DM 2.25.
Ernst Jüngers Optik. Von Jürgen Rausch. Stuttgart, Dantsche Verlagsanstalt. (39 S.) DM 1.80.

„Gärten und Straßen“ ist das aufgelockertste der Jüngerschen Tagebücher und wirkt darum unmittelbarer als die andern. In ihm wird auch am klarsten der Umschwung sichtbar, der den Verfasser zur Anerkennung des Transzendenten führt. Die Neuauflage ist auch buchtechnisch eine Freude.

Die zuerst in der Festschrift zu Heideggers 60. Geburtstag erschienene Abhandlung „Über die Linie“ kann man als Summe aller diagnostischen Untersuchungen Jüngers zur Deutung der Gegenwart bezeichnen. Nachdem er den kollektiven und individualistischen Nihilismus gekennzeichnet hat, zeigt der Verfasser, an welchen Punkten die Zeitbewegung „die Linie“ überschritten hat, die den Nihilismus von einem Neuaufleben von Volk und Menschheit trennt. Er nennt einige Kräfte und Wahrheiten, die zur Hoffnung berechtigen und schließt mit einem Appell an jeden Einzelnen. „Die eigene Brust: das ist, wie einst in der Thebais, das Zentrum der Wüsten- und Trümmerwelt. Hier steht ein jeder, gleichviel von welchem Stand und Range, im unmittelbaren und souveränen Kampfe, und mit seinem Siege verändert sich die Welt.“ Man kann bei dieser Wendung von der Welt zum Ich an die Exerzitien des heiligen Ignatius denken, der die Gestaltung des Reiches Gottes von der persönlichen Entscheidung abhängig macht. Jünger selbst bleibt auch in dieser Schrift Diagnostiker und verbirgt seine persönliche Haltung.

Dies stellt auch J. Rausch in seiner kleinen Studie fest. Nach ihm erkennt Jünger deutlich, daß wir uns einem Ort nähern, an dem Wissen und Glauben, Wirklichkeit und Wunder, Bewußtsein und Unschuld eins werden. Jünger hält diese Spannung aus und überragt daher alle jene, „die ihr frischvergoldetes Christentum schwenken“, aber seine auch im Stil festzustellende Starre verhindert bis dahin, daß er nun wirklich für sich selbst das Diesseits mit dem Jenseits wesentlich eint. Das Bild der stereoskopischen Optik, dessen sich Rausch bedient, erweist sich als glückliches Mittel der Erhellung.

H. Becher S.J.

Ernst Wiechert. Lebensworte aus seinem Schrifttum. Ausgewählt und geordnet von Adolf Wendel. (152 S.) Zürich, Rascher Verlag. Geb. DM 7.80.

„Was bleibt, stiften die Dichter.“ Es wird manches gute Wort, das Ernst Wiechert mit magischer Hand in Worte verdichtet hat, bleiben. Diese Zusammenstellung von Wendel beweist es. Was da von der Mutterwürde, von Tod und Leben, von der Liebe und vor allem von der alle Gewalt brechenden Kraft des Leidens gesagt wird, wird überdauern. Manchmal klingt ein resignierter und verbitterter Ton auf, wie er aus manchem seiner Werke uns noch in Erinnerung ist. Es wäre aber kleinlich, über dem einzelnen Wort die große Grundkraft Wiecherts zu übersehen, die Liebe. Hinter mancher pessimistischen Äußerung müssen wir sein Leben sehen, das trotz vielem Leid niemals aufgehört hat, gut zu sein und das Gutsein zu verkünden. Der reife Leser wird vieles mitnehmen können, kostbare Gedanken in kostbarer Sprache.

G. Wolf S.J.

Romane und Erzählungen

Die Kaiserin Theophano. Von Henry Benrath. (571 S.) Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. DM 14.50.

Eine Neuauflage des bereits 1940 erschienenen Romans in vornehmer Ausstattung. Man zögert etwas, das Werk einen historischen Roman zu nennen. Stoff und Hauptgestalten sind geschichtlich. Was aber für einen historischen Roman fehlt, das ist der Hintergrund der damaligen Kultur und die geschichtliche Atmosphäre. Man fühlt sich nicht ins 10. Jahrhundert versetzt. Die Personen des Romans denken wie heutige Menschen. Dem Verfasser lag offenbar mehr daran, in Theophano, der Gemahlin Ottos II. und Regentin des Reichs nach seinem frühen Tod das Bild einer hochgebildeten Frau darzustellen, deren alles beherrschendes Interesse auf Politik geht, hinter der sie alle andern Forderungen, ob berechtigt oder nicht, zurückstellt. Der Verfasser steht ganz auf ihrer Seite und beurteilt die Gegenspieler von ihrem Standpunkt aus. Die Sprache ist von einer gepflegten Einfachheit und Schönheit.

A. Brunner S.J.

Die satanische Trinität. Roman von Dick Ouwendijk. (486 S.) Düsseldorf, Bastion-Verlag. Geb. DM 9.80.

Carel Dors geht als Kind reicher, früh verstorbener Eltern seinen Weg durch alle Laster und Ausschweifungen, bis er durch das Mädchen Christine, das seinen Abscheu gegen den Widerwärtigen heldenmütig überwindet, zu Gott zurückgeführt wird. Es ist sicher ein tiefes Drama des Herzens, das Ouwendijk hier aufrollt. Nur kann man sich schwer vorstellen, wie jemand bereichert aus dieser Seelenanalyse davongehen soll. Mußte all das so genau aufgeschrieben werden? Und muß es unbedingt immer „satanisch" sein?

G. Wolf S.J.

Der Verborgene. Ein Roman. Von Barbara Zaehle. (331 S.) München, Kösel-Verlag. Geb. DM 12.50.

Dieses Buch ist mehr als ein Zeitdokument aus der Besetzung Polens. Aus natürlichem Rechtsgefühl stellt sich der in die Ostgebiete strafversetzte Gerichtsrat Bogner gegen die Terrormaßnahmen der braunen Machthaber, gefährdet sich dadurch selbst, muß flüchten und gerät schließlich am Ende doch in die tödliche Maschinerie des grauenvollen Systems. Aber das Anliegen der Dichterin ist ein anderes. Sie zeigt, daß man mit bloßer Rechtschaffenheit und Sauberkeit der Gesinnung mit dem Leben nicht fertig wird. Nur wer sich zum Gesetz des Kreuzes bekennt, kann die Sinnlosigkeit und Tragik dieser Welt meistern — und überwinden. Diese letzte Erkenntnis Bogners gibt dem Roman zeitlosen Wert. G. Wolf S.J.

Geheimnisvolle Rose. Roman. Von Rodolfo L. Fonseca. (368 S.) Heidelberg, Kemper Verlag. Geb. DM 9.80.

Für diesen Roman hat Fonseca den internationalen Literaturpreis bekommen. Er erzählt das Schicksal einer in Asien vergewaltigten Ordensfrau und ihrer Tochter. Ein gewagtes und kühnes Unterfangen, das literarisch gesehen gelungen ist. Auch die deutsche Übersetzung und Aufmachung ist gut. Trotzdem bleibt auch nach der Rückkehr und der Heimkehr der Tochter zur Mutter in das schützende Kloster am Ende dieses Buches ein beklemmendes Gefühl. Reife und tiefe Leser werden den Roman mit Spannung zu Ende lesen. Aber ob er erlösen kann? Wieder möchte man hier den Ruf nach dem echten guten Volksschriftsteller laut werden lassen, der den kleinen, gehetzten Menschen unserer Tage ein wenig Trost gibt und ihn nicht mit neuen ungeheuren Problemen erdrückt. G. Wolf S.J.

Das Dorf ohne Kirchturm. Novelle von Arthur Maximilian Miller. (63 S.) Augsburg, Verlag J. W. Naumann. Geb. DM 4.—.

Die glücklichen Meister. Zwei Erzählungen von Arthur Maximilian Miller. (298 S.) Ebd. Geb. DM 8.50.

Eine Novelle von innerer dramatischer Spannung ist „Das Dorf ohne Kirchturm". In der Form vollendet, erfaßt sie innerlich die Glaubensnot und Wundersehnsucht der Zeit — das Verlangen nach dem Wunder, an das der Mensch, wird es ihm zuteil in der Gestalt, in der es heute immer wieder vor ihn hintritt, in Zweifelsohnmacht doch wieder nicht zu glauben vermag. Auch der Glaube an geschehene Zeichen und Wunder muß noch innerlich erkämpft werden. Und *dieses* Wunder kann nur der *Wille* zum Glauben wirken. Das erlebt in höchster Dynamik der alte Pfarrer von Witzmannshofen. Sein Leben und Heil schwebt in ähnlicher Gefahr wie sein Kirchturm, dessen Einsturz ihn schließlich körperlich tötet, seelisch aber löst und befreit.

In ruhiger, epischer Breite, immer aber lebensvoll und lebensnah fließen die beiden, unter dem Titel „Die glücklichen Meister" zusammengefaßten Erzählungen „Jungfer Josephe" und „Meister Balthasar Degenhart" dahin. Auch sie entbehren nicht dramatischer Steigerungen. In der ersten (65 S.) werben drei Männer um das gleiche Mädchen, das sich dem würdigsten vermählt. Die zweite (222 S.) berichtet das Leben und Ringen eines armen Schreibergesellen im 16. Jahrhundert, der ein Marienspiel verfaßt und dadurch zu seinem Lebensglück findet.

W. Michalitschke

Die goldene Bucht. Landschaft einer Kindheit. Von Alfred Potthoff. (138 S.) Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. DM 4.50.

Fern seiner westfälischen Heimat erlebt ein Evakuierter das letzte Kriegsjahr. Während über den Bodensee die Bomber fliegen, erfährt der Mann in der Erinnerung die Jahre seiner westfälischen Kindheit. Mit viel Herzenstakt und meisterhaft beherrschter Sprache geschrieben, wird hier die Erinnerung im allgemeinen Untergang zum köstlichen Besitz. Nur aus der Erinnerung leben, wäre verderblich — solche Erinnerungen wachzurufen und anderen mitzuteilen, ist gut.

G. Wolf S.J.

Chopins Lebenslied. Von Anton Strabowski. (79 S.) Augsburg, J. W. Naumann. DM 4.90.

Träume aus sieben Nächten nennt der Verfasser seine mit großer Leidenschaft geschriebene Novelle, in der der zu Tod erkrankte Chopin noch einmal sein von Musik und Liebe erfülltes Leben durchlebt, durchleidet, sichtet und klärt. Von der Liebe zum Weibe wandelt die Krankheit sein Sinnen über die Liebe zur Mutter zur Liebe zu Gott.

G. Wolf S.J.

Der eifersüchtige Gott

Von AUGUST BRUNNER S. J.

An mehreren Stellen der Heiligen Schrift nennt sich Jahwe einen „eifernden" oder „eifersüchtigen" Gott (Ex 20, 5; Dt 5, 9; 6, 15), ja, an einer Stelle heißt es gar: „Du sollst keinen anderen Gott anbeten. ‚Eifersüchtiger' lautet ja der Name des Herrn, und ein eifersüchtiger Gott ist er" (Ex 34, 14). Nach der Sprechweise des Alten Testamentes wird die „Eifersucht" damit als das Wesen oder wenigstens als eine wesentliche Eigenschaft Gottes bezeichnet. Gott kann nicht anders als alle andern Götter auszuschließen und sich allein alle religiöse Verehrung vorzubehalten.

Diese Ausschließlichkeit ist im Neuen Testament nicht verschwunden. Christus sagt: „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Lk 11, 23). Das Christentum macht den Anspruch, die allein wahre Religion zu sein, der einzige Weg, der zu Gott führt.[1] Und die katholische Kirche lehrt, sie sei die allein wahre und darum alleinseligmachende Kirche. Diese Lehre bedeutet zwar nicht, wie sie oft mißverstanden wird, daß niemand, der nicht zur sichtbaren Kirche gehört, gerettet werde. Sie sagt, daß die Kirche allein als der mystische Leib Christi das Erlösungswerk Christi durch die Jahrhunderte in der Welt zur Wirkung bringt. Und da alle, die gerettet werden, kraft der Gnade Christi gerettet werden, so werden sie nicht kraft ihrer Zugehörigkeit zu einer andern Religion, sondern durch die in der Kirche und durch die Kirche wirkende Gnade Christi gerettet. Nicht die Möglichkeit des Heils für Nichtkatholiken, sondern der Anspruch anderer Kirchen und Religionen, Erlösung bringen zu können, wird abgelehnt.

Die heidnischen Götter hingegen kennen eine solche Ausschließlichkeit nicht. Sie fanden es für richtig, daß man neben ihnen noch andere Götter verehre. Sie forderten nur, daß jeder göttlichen Macht das ihr zukommende Recht zuteil werde. Und darum rächten sie es gerade, wenn ein Mensch seine Verehrung und Liebe nur einer Gottheit darbrachte und die andern davon ausschloß, wie Hippolytos dem Zorn der Aphrodite verfiel, weil er von ihr nichts wissen wollte und Artemis, die jungfräuliche Göttin der unberührten Natur und der Jagd, allein sein Herz gefangen nahm.[2] Desgleichen

---

[1] *K. L. Schmidt,* in: Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, III 519: „Der sogenannte Christuskult war nicht und wollte nicht sein ein Kult neben andern Kulten, sondern stand gegen alle Kulte in dem Sinne, daß er gegen die ganze Welt, auch gegen die ganze sogenannte religiöse Welt stand. Das alles ist durch die Wahl der Selbstbezeichnung ἐκκλησία verbürgt . . ."

[2] *Euripides,* Hippolytos.

galt es den Heiden als todeswürdige Gottlosigkeit, daß die Christen nur einen Gott anbeten wollten. „Man muß die Götter der intelligiblen Welt preisen, zu allen aber hinzu den großen König dort. Gerade durch die Vielheit der Götter erweist man seine Größe; denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammenzudrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderzulegen in der Ausdehnung, in der er es selbst auseinandergelegt, heißt beweisen, daß man die Kraft Gottes kennt, wenn er, bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und von ihm sind", heißt es bei Plotin[3] an einer Stelle, deren Polytheismus offenbar schon gemildert ist.

Nicht weniger erhebt sich das Empfinden vieler heutiger Menschen gegen den Anspruch der Kirche, allein zu Gott zu führen. Die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und dem Menschen wird, zuweilen mit Heftigkeit, abgelehnt. Der Mensch brauche keinen Mittler zwischen sich und Gott. Es sei die Sache eines jeden, den ihm gemäßen Weg zu Gott zu finden. Und darum dürfe auch kein Mensch einem andern seinen eigenen Weg aufzwingen. Ein eifersüchtiger Gott und eine alleinseligmachende Kirche gehörten längst überwundenen Zeiten an. Religiöse Intoleranz sei nichts als kollektive Eifersucht und Herrschsucht. Eifersucht und Herrschsucht könne aber heute niemand mehr als lobenswerte Eigenschaften einschätzen, und ein eifersüchtiger Gott, ein einziger Mittler und eine alleinseligmachende Kirche seien miteinander zu verwerfen. Und dies gerade aus dem Bewußtsein der unendlichen Größe und Erhabenheit Gottes heraus. Denn der unendliche Gott kann es sich gestatten, weitherzig und großzügig zu sein wie ein vornehmer Herr. Was kann es ihm ausmachen, ob der Mensch das Göttliche unter dieser oder jener Gestalt verehrt, wenn er auf diesem oder jenem Weg versucht, sich ihm zu verbinden? Ist doch keine Gestalt ihm angemessen und niemand erforscht seine Wege! Auf die Aufrichtigkeit der Haltung und die Innigkeit der Sehnsucht allein komme es an. So ist es zu einer weitverbreiteten Überzeugung geworden, man dürfe den verschiedenen religiösen Lehren und Formen keinen entscheidenden Wert beilegen; sie sind ja alle in gleicher Weise der zum Scheitern verurteilte Versuch, das Unaussprechliche auszusprechen und das Gestaltlose darzustellen. Man ist infolgedessen allen religiösen Formen gegenüber duldsam mit der einen Ausnahme, daß man die katholische Religion oder das Christentum überhaupt wegen ihrer ausschließlichen Ansprüche leidenschaftlich ablehnt.

Die Haltung des Heidentums ist aus der Art seiner Gotteserkenntnis zu verstehen. Es war auf seine eigenen natürlichen Kräfte angewiesen und mußte versuchen, wie im Dunkeln tastend Gott irgendwie zu finden (Apg 17, 27). Es erfuhr das Göttliche als in seiner geheimnisvollen Seinsweise dem Menschen so überlegen, daß es vermessen erschien, es auf eine bestimmte irdische Gestalt und menschliche Lehre einengen zu wollen. Und

[3] Enn II 9, 9: zit. von *Kleinknecht* in: Kittel, Theologisches Wörterbuch zum NT, Bd. III, S. 67, Anm. 9.

da der Blick des Heidentums meist an innerweltlichen, wenn auch dem Menschen überlegenen Mächten haften blieb, so zeigte sich ihm das Göttliche als mannigfaltig, ja als sich widersprechend. Wirken doch diese Mächte in einer gewissen Unabhängigkeit bald miteinander, bald aber auch ohne oder gar gegeneinander. Ja, der Urgrund der Welt schien selbst das sittlich Böse nicht auszuschließen, so daß ein moderner Dichter, J. C. Powys, von dem „göttlich-teuflischen Wesen des Urgrunds alles Lebendigen" sprechen konnte und boshaft-komische Gestalten wie Loki nicht selten sind.

Nur eine dieser Mächte anerkennen, hieße andere, gleich wirkliche und gleich berechtigte Mächte ausschließen und ihren Zorn herausfordern. Niemand war imstande, die Grenzen den Göttlichen anzugeben. Immer wieder begegnete man neuen Geheimnissen, neuen göttlichen Mächten. Darum nahm im Lauf der Zeit die Zahl der Götter immer mehr zu, je mehr Bereiche der Wirklichkeit sich dem Erkennen und ordnenden Schaffen eröffneten. So stellt Albright für die Semiten fest: „Es trifft wohl zu, daß auf der nomadischen und halbnomadischen Stufe sehr wenige spezifische Götternamen vorkommen, und daß die Verwendung von verschiedenen Götterbezeichnungen in Personennamen bei der Seßhaftigkeit schnell zuzunehmen scheint."[4] Doch macht dies nur ein Mehr oder Weniger, aber keinen wesentlichen Unterschied aus. Nirgendwo hätte es aber jemand gewagt, zu meinen, er kenne die genaue Zahl der göttlichen Wesen. Was Aristoteles von Thales berichtet, daß er nämlich geglaubt habe, „daß alles voll von Göttern sei",[5] das ist mehr oder weniger ausdrücklich die Meinung aller heidnischen Religionen gewesen. Auch wo man, vor allem durch philosophische Spekulationen, zu der Ansicht gekommen war, die Gottheit sei eine und überall dieselbe, oder wo der Gläubige im Augenblick der lebhaften Zuwendung zu einem bestimmten Gott nur diesen zu kennen und zu ehren schien, da war dies immer unter der Voraussetzung dieses geheimnisvollen göttlichen Hintergrundes gemeint und führte nie dazu, daß man das Dasein der einzelnen Götter in Abrede gestellt hätte. Dadurch unterscheidet sich diese aus dem Polytheismus durch natürliche Entwicklung hervorgegangene Verehrung einer allumfassenden Gottheit wesentlich von dem strengen Monotheismus des Alten Bundes und des Christentums.

Jedoch hat das Heidentum nie geglaubt, für seine Auffassung vom Göttlichen mehr als Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu können.[6] Diese Ungewißheit erfüllte es mit Angst; wußte man doch nie, wessen man sich von diesen unbekannten Mächten gewärtigen konnte. Die Angst trieb ihrerseits dazu, die Kulte zu vermehren, um sich nach allen Seiten zu sichern. Die Aussagen der Orakel und die Dunkelheit der Vorzeichen schienen daraufhin abgelegt, den Menschen in die Irre zu führen und ins Verhängnis zu verstricken. Erzählte man doch von den Göttern selbst, daß sie den Men-

[4] *W. F. Albright,* Von der Steinzeit zum Christentum, München 1949, S. 246 f.
[5] *Aristoteles,* De Anima I 5; 11a 22.
[6] *H. W. Rüssel,* Antike Welt und Christentum, Leipzig 1941.

schen durch mehrdeutige Aussagen zu Untaten und Verbrechen verleiteten, deren Folgen dann der Mensch allein auf sich nehmen mußte. Immer wieder erscheint dieser unbegreifliche Zug in den Werken der drei großen griechischen Tragiker, wenn auch von jedem verschieden beurteilt. Die Duldsamkeit des Heidentums allen Lehren vom Göttlichen gegenüber ist nur eine natürliche Folge dieses Bewußtseins von der eigenen Ungewißheit und Unwissenheit. Nicht in Dogmen, sondern in Mythen kleidete man die Lehre vom Göttlichen.[7] Nicht auf die Lehre, sondern auf den Kult kam es wie auch heute noch in Indien an. Selbst atheistische Systeme galten und gelten in Indien für rechtgläubig, solange sie die Veden nicht verwerfen.

In der gleichen Ungewißheit befindet sich aber auch der heutige Mensch, sobald er die Offenbarung mit ihrem Anspruch ablehnt und sich selbst den Weg zu Gott bahnen will. Denn welche Bürgschaft hat er dafür, daß er durch selbsterdachte und selbstgewählte Übungen der Betrachtung und der Konzentration seiner geistigen Kräfte, wie sie in Indien vor allem verbreitet waren und sind, zu Gott gelangen wird? Welche Sicherheit besitzt der Anthroposoph oder der Anhänger des Vedanta, daß er mit seinen Methoden zu etwas anderem vorstößt als im besten Fall zu der eigenen menschlichen Geistigkeit, zu einem stärkeren Vernehmen seines Überbewußtseins? Dieses ist aber so wenig göttlich, daß es nicht nur dem Irrtum ausgesetzt, sondern wie der Mensch überhaupt zum Bösen geneigt ist und deswegen der Erlösung bedarf. Es besteht bei allen von Menschen erdachten Religionen und Übungen die Gefahr, daß der Mensch, statt über sich selbst hinauszukommen, zuletzt doch bei sich und seinem Eigenwillen stehen bleibt. Hierin liegt gerade für den modernen Menschen eine gefährliche Versuchung; kann er sich doch so die letzte, infolge der Erbsünde so schmerzhaft gewordene Selbsthingabe an Gott ersparen. Gar zu leicht tritt der Mensch oder die Menschheit an die Stelle Gottes und die vermeintliche Theosophie bleibt doch Anthroposophie. Auf alle Fälle kann keine dieser Lehren Sicherheit beanspruchen und niemand kann sich absolut auf sie verlassen. Aus diesem Unvermögen muß eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Verschiedenheit der Religionsformen folgen; denn keine kann sich mit Recht als die einzig wahre anbieten. Auffällig und für die heutige Zeit bezeichnend ist jedoch, daß man diese Gleichgültigkeit als einen Fortschritt hinstellt und auf sie stolz ist, so daß man mit Verachtung auf die Kirche und ihren kleinlich eifersüchtigen Gott herabschaut. Die dogmatische Duldsamkeit gilt als Zeichen von Bildung, und man ist geneigt, sie mit der praktischen Duldsamkeit zu verwechseln, die jede aufrichtige Überzeugung achtet und ehrt und die darauf verzichtet, die eigene religiöse Meinung andern mit Gewalt und wirtschaftlichem Druck aufzuzwingen, sondern sie nur mit religiösen Mitteln verbreitet.

Das Christentum wie das Alte Testament berufen sich aber nicht auf die natürliche religiöse Erkenntnis des Menschen. Sie leiten ihre Lehre von der

[7] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 133, 1937/38, S. 1—9: Mythus und Dogma.

Offenbarung, das heißt von der Selbstmitteilung Gottes ab. Gott selbst hat gesagt, wer er ist und wie er ist; und damit hat er zugleich auch den Weg angegeben, wie der Mensch zu ihm gelangen könne. Wo aber Gott spricht, da sind mit der gleichen Bewegung alle menschlichen Versuche, sich ihm zu nähern, als nicht zuständig beiseite geschoben. Da wird der Anspruch des Menschen, selbst zu wissen, wie er zu Gott gelangen könne, zur Anmaßung; setzt er sich doch dadurch gegen und über Gott selbst und behauptet einschlußweise, er wisse besser, wer Gott sei, als Gott selbst. Lehnt er gar die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung ab, so beruht seine Auffassung von Gott und damit seine ganze Religion auf einem unbewiesenen Vorurteil; aus eigener Machtvollkommenheit beschließt er, wie Gott sein müsse, damit er für ihn annehmbar erscheine.

Ein solcher Anspruch wäre nur dann nicht unsinnig und eine Lästerung Gottes, wenn es feststände, daß das Göttliche eine unpersönliche Macht ist, die gar nicht oder doch nur wie eine dumpf bewußte Lebendigkeit um sich selber weiß. So stellte sich in der Tat das Heidentum das Göttliche im letzten vor. Religiöse Bewegungen der heutigen Zeit, die behaupten, dieser Gottesbegriff sei höher als der Glaube an einen personenhaften Gott, der noch im Allzumenschlichen stecken bleibe,[8] fallen tatsächlich auf die vorchristliche Stufe zurück. Ein unpersönlicher Gott weiß weder von sich noch von seinen Verehrern; noch kann er deswegen diesen den Weg angeben, wie sie zu ihm gelangen sollen. Diese müssen darum selber versuchen, den Weg ausfindig zu machen — wofern es in diesem Fall überhaupt einen Sinn hat, zu Gott gelangen zu wollen — und sind darum auf ihre eigene religiöse Erfahrung und deren Auslegung verwiesen, wie in dem angeführten Werk immer wieder betont wird. Aber Sicherheit bleibt solchem Forschen grundsätzlich versagt.

Die Meinung, die Gottheit sei unpersönlich, ist zwar oft aus dem Wunsch geboren, der Verantwortung vor dem persönlichen Gott auszuweichen. In der heutigen Zeit mit ihrem weit verbreiteten praktischen Materialismus kommt noch hinzu, daß der Stoff und seine Gesetze absolut gesetzt werden,[9] also die vom Personsein am weitesten entfernte Seinsstufe. Es können ihr aber auch richtige Einsichten zugrunde liegen, aus denen jedoch falsche Folgerungen gezogen werden. Nur allzugut wissen wir um die Schranken, die der menschlichen Persönlichkeit anhaften und die mit ihr so eng verbunden sind, daß sie vom Personsein überhaupt unabtrennbar erscheinen. Gerade die höhere religiöse Auffassung stößt sich an der Launenhaftigkeit und Ungerechtigkeit der Götter. Man erwartet vom Göttlichen Ausgewogenheit, Stete und Gerechtigkeit. Beim Menschen aber sind diese Eigenschaften kaum zu finden. In der Gleichgültigkeit des unpersönlichen Stoffes, der sich immer auf gleiche Weise verhält, scheinen sie dagegen vollkommen ver-

[8] Vgl. das Sammelwerk „Vedanta und wir", herausgegeben von *Christopher Isherwood* (Aus dem Englischen übertragen von *A. Wiegand* und *Fr. Dispeker*), Zürich 1949.

[9] Vgl. d i e s e Zeitschrift, Bd. 144, 1949, S. 241—250: Der Mensch der Flucht.

wirklicht zu sein. So kommt man zu dem Schluß, daß das Unpersönliche eine höhere Stufe der Wirklichkeit darstellt als das Personsein. Der Mensch empfindet es auch schwer, daß selbst seine Liebe vom innersten Geheimnis des geliebten Mitmenschen ausgeschlossen bleibt, mag er auch noch so sehr danach verlangen und versuchen, darin einzudringen. Eine letzte Fremdheit richtet sich wie eine undurchdringliche und unübersteigbare Mauer zwischen ihnen auf und versperrt den Weg zum vollkommenen Einssein miteinander. Darum fürchtet der Mensch, daß es seiner Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott nicht besser ergehen werde, wenn dieser persönlich ist. Das bedeutete aber nichts weniger, als daß bei einem persönlichen Gott das Heil nicht zu finden sei. Nun aber ist der Mensch allein unter allen Seienden, denen er begegnet, durch Personsein ausgezeichnet; alle übrigen sind unterpersönlich. So kommt es, daß alle seine Versuche, durch eigenes Bemühen sich einen überpersönlichen Gott zu erdenken, damit endeten, daß sie im Unterpersönlichen stecken blieben und Gott zu einer innerweltlichen Macht herabwürdigten. Ein solches Ergebnis ist umsoweniger zu vermeiden, als der Weltlauf, gemessen an menschlichem Zielstreben und menschlicher Verstehbarkeit, kaum den Eindruck erweckt, in allem unter einer vernünftigen Lenkung zu stehen. Darum glaubte das Heidentum, der letzte Weltgrund, dem auch die Götter untertan seien und machtlos gegenüberständen, sei unpersönlich, ein allgemeines Gesetz oder eine unbewußte Notwendigkeit. Entsprechend sah der Mensch auch in seinem Personsein nicht sein Letztes und Höchstes, sondern verlegte sein Wesen in die gleichen unpersönlichen Weltmächte, die auch in ihm wirken; nicht er, sondern sie entschieden über sein Schicksal, wenn von Entscheidung überhaupt noch gesprochen werden darf. Eines Tages würde er in ihnen wieder ebenso untergehen, wie er unbegreiflicherweise durch Trennung von ihnen zu einem besonderen Seienden geworden war.

Eine solche Auffassung von Gott und Mensch konnte ein Verständnis für das Heil im eigentlichen und vollen Sinn nicht aufkommen lassen und mußte es auf innerweltliche Güter einschränken. Mit einem Unpersönlichen, das weder Wissen noch Willen besitzt, kann die Vereinigung nur Verschmelzung des beiderseitigen Seins, Untertauchen und Vergehen des einzelnen im All bedeuten. Das Personsein konnte nichts Endgültiges darstellen. Allerdings übersah man, daß mit diesem gerade das verschwände, was des erreichten Heils innezuwerden vermöchte; das Heil verkehrte sich in das unbewußte Dasein eines Steins, der von sich und allem andern nichts weiß. Für das Erleben wäre zwischen einem solchen Heil und der einfachen Vernichtung kein Unterschied. Buddha hat somit nur die letzten Folgerungen aus der indischen Gotteslehre gezogen, die immer in dem persönlichen Gott eine vorletzte, zu überwindende Stufe sah, während die Gottheit in Wahrheit unpersönlich sei, wenn er das Aufhören des eigenen Daseins als die einzige Rettung aus dem blinden Kreislauf des sich sinnlos wiederholenden Weltgeschehens predigte.

Aus dieser Ausweglosigkeit konnte kein Mensch den Weg ins Freie bahnen. Gott allein, dessen Geist alle Tiefen auch der Gottheit erforscht (1 Kor 2, 10), vermochte zu sagen, wer er in Wirklichkeit sei. Im Geheimnis der Dreifaltigkeit hat Gott bestätigt, daß er überpersönlich ist und zugleich gezeigt, worin diese Überpersönlichkeit besteht.[10] Hier ist das vollkommenste Ineinander der drei Personen durch reine Liebe ewige Wirklichkeit, und zwar so, daß sich das Selbstsein durch das Miteinander und das Miteinander durch das Selbstsein vollendet. Aus der Innigkeit dieser ewigen Gemeinschaft ist jede Fremdheit so sehr verbannt, daß die drei Personen nur ein Gott sind; die Gemeinschaft wiederum ist nur deswegen so eng und tief, weil jede der göttlichen Personen ohne Minderung und Vermischung ganz sie selbst und ganz Gott ist.

Im Lichte dieser Wahrheit sind wir nun auch gewiß, daß die Grenzen des menschlichen Personseins, die uns so qualvoll bedrängen, nicht dem Personsein als solchem und seiner Einzelhaftigkeit entspringen. Die Verbindung mit einem Leib, den der persönliche Selbstbesitz nicht ganz in sich aufzunehmen und zu verwandeln die Kraft hat, läßt sowohl das Selbstsein wie das Miteinandersein nicht zu der Entfaltung kommen, nach der wir verlangen. Infolge der selbstverschuldeten erbsündlichen Schwäche des Geistes ist der Leib zum schweren, dumpfen Hindernis und zur trennenden Mauer geworden. Diese Schwäche aber kann der Mensch nicht aus eigenen Kräften beheben, sondern er muß davon durch Christus befreit, er muß erlöst werden. Die Erlösung besteht darin, daß der Mensch in die göttliche Liebe aufgenommen wird und daß durch sie dem Geist die Kraft zuströmt, sich den Leib vollkommen anzueignen und seine Widerständigkeit gegen den Selbstbesitz aufzuheben. Bis dieses Wunder der Verklärung eintritt, bleiben menschliche Personen des Leibes wegen, und nur seinetwegen, einander immer noch irgendwie fremd gegenüber.[11] Solange auch klagt der Mensch mit Recht: „Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein / und nichts als das und immer gegenüber."[12] Aber die Flucht ins Unterpersönliche erlöst davon nur, wie der Tod von Krankheiten erlöst; sie ist kein Heil. Erst wenn der Mensch vollkommen aufgenommen ist in die Herrlichkeit des göttlichen Lebens, hört jede Fremdheit auf und seine Liebe vollendet sich. In ihr kommt er zur Übereinstimmung mit sich selbst, wird er für immer heil.

Ist dies aber so, ist Gott vollkommen persönlich und darum, am menschlichen Personsein gemessen, überpersönlich, so erklärt sich nun auch die Ausschließlichkeit, die so vielen zum Anstoß wird. Ja, die Eifersucht ist das Wesen Gottes, weil das unbeschränkte Personsein sein Wesen ist. Der Stein ist tolerant. Du magst von ihm behaupten, was du willst, das Widersprechendste und Unsinnigste, Wahres oder Falsches, Rühmliches oder Schimpfliches, er rührt sich nicht. Er vermag dir nicht zu sagen, was er ist und wie

[10] *C. S. Lewis,* Beyond Personality, London 1945.

[11] Vgl. *A. Brunner,* Der Stufenbau der Welt. München 1950, Kap. 2: Gegenständliches und ungegenständliches Sein.

[12] *R. M. Rilke,* Duineser Elegien. Die achte Elegie.

du zu ihm gelangen könntest. Du mußt selbst versuchen, durch Erfahrung und Experiment herauszubringen, was es heißt, ein Stein zu sein. Und ganz wird es dir nie gelingen. Gerechtigkeit, Wohlwollen, Stete, gar Liebe und Gegenliebe hätten hier keinen Sinn, sondern höchstens Bewunderung; aber auch für sie bleibt der Stein unempfindlich. So stände es auch mit der Erkenntnis Gottes und der Vereinigung mit ihm, wäre er unpersönlich. Er wüßte weder um sich noch um uns, und es könnte ihm deswegen nichts an uns und unserem Heil liegen.[13] Unmöglich ist also ein unpersönlicher Gott höher als ein persönlicher. Vor allem hätte die Erlösung keinen Sinn, wenn Gott alles wäre. Alle Liebe zu Gott, alles Reden vom Heil wäre dann tatsächlich eitel Selbsttäuschung. Wo in Wirklichkeit nur einer ist, ist alles Miteinander und alle liebende Gemeinschaft unmöglich. In der liebenden Gemeinschaft allein aber kommt der Mensch zur Vollendung, zum Heil.[14]

Ein personhafter Gott ist aber nicht wie ein Stein. Ein Mensch schon kann widersprechen, wenn er falsch beurteilt wird; gegen alle Versuche, sich aufzudrängen, kann er abweisend bleiben. Als Selbst grenzt er sich ab gegen das, was er nicht ist, statt wie ein Stein oder ein Gestirn nur im großen unbewußten Zusammenhang kosmischer Kräfte zu wesen. Und gerade kraft dieser Abgrenzung ist er fähig, andere zu erkennen und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten. Allerdings führt unter dem Einfluß der Erbsünde im Menschen diese Abgrenzung meist zum Mißbrauch, zur Eifersucht im schlechten Sinn, zur trennenden und neidvollen Behauptung des unwahren und vordringlichen Selbst. Aus Angst um sein Dasein glaubt der Mensch nur dadurch bestehen zu können, daß er die anderen abwehrt und ausschließt. So ist die Eifersucht doppelgesichtig. Sie meint das, was in der menschlichen Liebe leider meist vordringlich wird, die Selbstsucht, die alles für sich und für sich allein haben will. Aber sie besagt nicht weniger die persönliche Anteilnahme und den persönlichen Einsatz gerade für diesen einmaligen Menschen, um dessen Liebe man sich bemüht, die freie Hinwendung zu ihm, die sich schließlich durch nichts erklären läßt als durch die freie Wahl.

Wollte der dreipersönliche Gott dem Menschen klar machen, daß er die unendliche Liebe sei, die sich dem einzelnen Menschen persönlich zuwendet, die an ihm Anteil nimmt und sich um ihn bekümmert, bekümmert mit einer geradezu leidenschaftlichen Bereitschaft, ihn zum Heil zu führen, da bot sich, so unvollkommen es sein mag, das Bild der Eifersucht an. Es betonte auch die Forderung auf persönliche, freie Gegenliebe. Diese persönliche Freiheit und Zuwendung zum einzelnen als solchem mußte umsomehr in den Vordergrund gestellt werden, als die allumfassende Ausdehnung dieser

[13] Man darf wohl annehmen, daß in vielen Fällen sich die Rede der Begriffe und Ausdrücke bediente, die von dem Verschmelzen zweier Dinge miteinander herrühren, während in Wirklichkeit das Einssein des personhaften Miteinander gemeint war. Besonders bei christlichen Mystikern kann man dies bis zum Beweis des Gegenteils voraussetzen. Daß aber eine solche pantheistische Redeweise nicht ohne Gefahr ist, liegt auf der Hand.

[14] *A. Brunner,* Vom Wesen und von der Würde der Liebe, in: Geist und Leben 20, 1947, S. 122—132.

Liebe, die wie Sonnenschein und Regen allen zuteil wird (Mt 5, 45), den Menschen leicht zu dem Irrtum verführt, zu meinen, hinter der sichtbaren Welt stände als letzter Grund eine unpersönliche, naturhafte Macht. Menschliche Liebeskraft reicht ja nicht weit, und ihrer Schwäche wegen muß sie auswählend und ausschließend sein; gerade daran aber erkennen wir ihre Art. Wie sehr die Menschheit deswegen die allumfassende Kraft der göttlichen Liebe als naturhaftes Wirken mißverstanden hat, das zeigt die Religionsgeschichte. Ein Gott, der sich eifersüchtig nennt, kann unmöglich eine solche dumpfe Macht sein, die blind wirkt, ohne um ihr Wirken und um die davon Betroffenen zu wissen. Ein eifersüchtiger Gott meint jeden einzelnen mit der ganzen Kraft seiner unerschöpflichen Liebe.

Während aber die menschliche Eifersucht ihre verzehrende Glut aus der Angst um das eigene Dasein und aus dem Bewußtsein von der eigenen Ohnmacht schöpft und deswegen von der Höhe der reinen Liebe abfällt, so entströmt die Leidenschaft der göttlichen Liebe umgekehrt der unbedrohten und unbedrohbaren Seinssicherheit Gottes. In seinem Wissen um sie kann er sich in die Nichtigkeit des menschlichen Daseins hineinwagen, sich gleichsam seiner göttlichen Vorrechte begeben und wie ein Mensch erfunden werden (Phil 2, 6 ff.), nur um die Menschen auf den Weg des Heils zu führen. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes hat sich der wahre und tiefe Sinn der göttlichen Eifersucht erschlossen: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, auf daß jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ (Jo 3, 16). Zu solcher Liebe wäre ein unpersönlicher Gott nicht fähig.

Nicht also aus kleinlicher Eifersucht und angstvoller Besorgtheit um sich und die eigene Größe schließt Gott fremde Götter und falsche Religionen aus, sondern aus liebendem Eifer für das Heil der Menschen. Er will verhüten, daß der Mensch sein Heil da sucht, wo es nicht zu finden ist; er möchte ihm die Wege verschließen, die nur ins Weglose führen. Wie ein eifersüchtig Liebender ist Gott auf das Heil des Menschen bedacht und wehrt darum mit einer heftigen Ausschließlichkeit, mit einer scheinbaren Enge und Kleinlichkeit aller Götter und Religionen ab. Er allein will als Gott gelten, nicht nur, weil er in Wirklichkeit allein Gott ist und alles andere Irrtum und Trug, sondern weil er allein imstande ist, den Menschen zum Heil zu führen. Und er tut es wie ein Eifersüchtiger mit dem Einsatz seiner selbst. So ernst hat keine Religion und kein Gott den Menschen und sein Heil genommen. Ja, von sich aus hätte kein Mensch dergleichen für möglich gehalten.

Und so ist die Eifersucht Gottes, von der das Alte Testament spricht, eine leise, erste Andeutung in Menschensprache des tiefsten Geheimnisses seines Seins,[15] das der Mensch damals noch nicht verstanden hätte, wäre es ihm auf andere Weise mitgeteilt worden. Wie unter einem dichten Schleier scheu verhüllt, zeigte sich das zarte Geheimnis der göttlichen Liebe, das sich

[15] *Quell* in: Wörterbuch zum NT, Bd. III, S. 1077 f.

erst in seinem Sohn deutlicher offenbaren konnte. Sein Wesen, sein wahrer Name erscheint zunächst als Eifersucht, weil es Liebe ist und Aufforderung zur Gegenliebe, zum Eintritt in seine Gemeinschaft.

Die christliche Unduldsamkeit hat ihr Recht aus der Unduldsamkeit des wahren Gottes. Darum muß auch sie eine Unduldsamkeit der Liebe sein, die es nicht mitansehen kann, daß der Mitmensch sein Heil verfehlt, die aber mit der Vornehmheit wahrer Liebe die Freiheit und Selbstbestimmung der Mitmenschen achtet. Denn nur für Freiheit, nur für Personen gibt es Heil oder Unheil. Die menschliche Selbstsucht ist allerdings immer daran, diese echt christliche Unduldsamkeit in die unerlöste Unduldsamkeit des Rechthabenwollens, der Selbstbehauptung und des Machtgelüstes zu verkehren. Darum muß der Christ stets auf der Hut sein und seinen Eifer prüfen und reinigen. Er muß wissen, daß man niemand durch äußere Gewalt zu seinem Glück und zu seinem Heil zwingen kann. So wenig Gott solchen Zwang ausübt, so wenig ist er dazu berechtigt. In diesem Sinn ist er tolerant. Aber seine Duldung entspringt nicht religiöser Gleichgültigkeit noch menschlichem Unvermögen, Gewisses von Gott zu erfahren, sondern der reinen Liebe, die allein die Menschen zu retten vermag. Nie aber wird er sich gerade um dieser Menschen willen dazu verstehen können, einen Weg als richtig anzuerkennen, der falsch ist, und über Gott Aussagen als wahr oder möglich zu erklären, die der Offenbarung widersprechen. Aber er weiß auch, daß die schuldlos Irrenden von Gott nicht verworfen werden. Es ist eine alte Lehre der Kirche, daß Gott denen seine Gnade nicht versagt, die lauteren Herzens das tun, was ihnen möglich ist. Wer aber dieses Mögliche tut, das beurteilt endgültig Gott allein. Darum kann der Christ bei aller dogmatischen Unduldsamkeit und aller persönlichen Ablehnung jeden aufrichtigen fremden Glauben achten, weil in der Ehrlichkeit und Opferbereitschaft Gottes Liebe und menschliche Hingabe bereits am Werke sind.

Wunderheilung und Natur

Von GEORG SIEGMUND

Seit Goethe ist das Wunder immer wieder eine Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur genannt worden. In der Überzeugung, alles müsse sich nach den unverbrüchlichen Gesetzen der Natur richten, hatte man es lange von sich gewiesen, sich ernstlich mit Dingen abzugeben, die nur Unwissenheit und Betrug[1] sein konnten. Um die Jahrhundertwende hatte der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen erklärt, Wunder und magische Wirkungen seien Dinge geworden, die für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben.[2] Sofern man sich aber dem Eindruck

[1] *Strauß*, Das Leben Jesu I ([13]1904) 80 f.
[2] *Paulsen*, System der Ethik I ([9]1913) 439.

außergewöhnlicher Heilungen nicht entziehen konnte, zog man sich in agnostischer Weise hinter den Schutzwall der Unerkennbarkeit echter Wunder zurück. Man gab nur relative Wunder zu, das heißt außergewöhnliche Ereignisse, die zwar für uns heute noch nicht erklärbar seien, die aber später einmal, wenn die Naturwissenschaften weiter fortgeschritten wären, ihre zureichende natürliche Erklärung finden würden. Nach der Erschütterung des kausalen Mechanismus durch die moderne Atomphysik schien für viele plötzlich dem Wunder nichts mehr im Wege zu stehen. „Vor einem Jahrzehnt" — berichtet H. Fritsche[3] — „rief bei einem theologischen Streitgespräch ein junger Atomphysiker einem liberalen Theologieprofessor, der sich gegen den Begriff des Wunders wehrte, den Satz zu: ‚Mit dem Wunder haben wir Physiker heute schon längst keine Schwierigkeiten mehr, nur noch ihr Theologen'." In dieser widerspruchsvollen Lage erscheint es angebracht, das viel zerredete Thema „Natur und Wunder" noch einmal aufzunehmen, den Versuch zu machen, zu einer tieferen Sicht vorzudringen, eine grundsätzliche Klärung der Begriffe anzustreben und am Phänomen selbst zu sehen, was es zur Erklärung beitragen kann.

Carrels persönliche Wandlung, die sich über Jahrzehnte hinzog (vgl. den Beitrag im Juliheft), ist zugleich ein Zeichen der Wandlung in der geistigen Haltung der Zeit. 1890 war folgendes möglich: Eine Kranke, die von einer Lyoner Medizingröße ein Zeugnis mitbrachte, daß sie an schwerer Lungentuberkulose leide, wurde in Lourdes geheilt. In einem Telegramm mit bezahlter Rückantwort fragte der damalige Leiter des Ärzte-Büros Boissarie beim Lyoner Arzt an: „Quelle maladie a Mlle X?" (Welche Krankheit hat Frl. X?) — ohne die Heilung zu erwähnen. Die Antwort lautete: „Tuberculose pulmonaire grave" (schwere Lugentuberkulose). Als sich die Geheilte persönlich ihrem Lyoner Arzt vorstellte und um eine schriftliche Bestätigung seiner ersten Diagnose bat, änderte er diese bedenkenlos und schrieb, es habe sich nur „d'un simple rhume" (um ein einfaches Erkältungsfieber) gehandelt. Eine heftige Pressekampagne gegen Boissarie schloß sich an diese Erklärung an. Boissarie wurde lächerlich gemacht. Erst 37 Jahre später (1927) fand der Lyoner Arzt den Mut zu einem Widerruf.[4]

Als man die sterbende Marie Bailly — von Carrel in seinem Erlebnisbericht Marie Ferrand genannt — zum Bad in die Piszine brachte, sagte sich Carrel: Man will etwas Unmögliches versuchen — die Auferstehung einer Toten! Seinem Freunde sagte er leise ins Ohr: „Wenn die da geheilt wird, dann glaube ich an Wunder!" Dazu bemerkt F. Leuret, der jetzige Leiter des Ärztebüros von Lourdes: „Unüberlegtes Wort, das wir seit Dozous [dem Arzt von Lourdes zur Zeit Bernadettes] bis 1950 immer wieder gehört haben." Leider zeigen selbst Begebenheiten aus neuester Zeit, daß man das Wort unüberlegt ausspricht, aber angesichts einer tatsächlichen

[3] In der Wochenschrift „Die Zeit" vom 31. Juli 1947, 5.

[4] Nach *Le Bec,* Raisons médicales de croire au miracle, 8éd. p. F. Leuret (1949) 24—27 und 114 f.

Heilung nicht mehr dazu steht, keinen transzendenten Eingriff zugibt, sondern sich hinter einen Irrtum in der Diagnose zurückzieht oder sich auf „unbekannte Naturkräfte" beruft.[5] Carrel wußte als Arzt, wie schwierig es ist, etwas über die Zukunft eines Kranken auszusagen. Aber das eine war ihm doch in diesem Fall „evident": dieses junge Mädchen ist verloren! Man kann zwar nicht sagen, ob sie in einer Stunde stirbt oder in drei oder vier Tagen. Aber daß die tuberkulöse Bauchfellentzündung in diesem ausgesprochenen Endstadium von sich aus zu einer Umkehrung nicht mehr fähig ist, das war ihm völlig klar. Es gibt also Gewißheiten im ärztlichen Tun, echte Gewißheiten, auch wenn oft voreilig bloße Wahrscheinlichkeiten als Gewißheiten ausgegeben werden. Auch für den kritisch prüfenden und vorsichtigen ärztlichen Beurteiler gibt es — davon müssen wir ausgehen — Gewißheiten, ohne die sein berufliches Tun nicht möglich wäre. Mit der Gewißheit der natürlichen Unheilbarkeit der Krankheit in diesem bestimmten Falle verbindet sich für Carrel der ebenso sichere Schluß: Wenn diese Sterbende dennoch geheilt wird, dann kann es nur durch einen Eingriff geschehen von einer Stelle aus, die über die Natur hinausliegt, dann muß es ein Wunder sein.

Wider alles Erwarten erlebt Carrel die Heilung, die sich unter seinen Augen mit überraschender Einfachheit einstellt. Nichts lenkt ihn von seiner aufmerksamen Beobachtung ab, und trozdem zieht er nicht den Schluß, der ihm vorher so selbstverständlich schien. Er fühlt sich wie vor den Kopf geschlagen. Denn wenn er auch die zwingende Schlüssigkeit seines Denkens nicht leugnen kann, so war doch dieser Schluß für ihn ein ebenso selbstverständlicher Irrealis, der seiner ganzen Auffassung nach niemals Wirklichkeit werden konnte. Statt unter der Wucht der erlebten Heilung seine Denkvoraussetzungen erschüttern zu lassen, läßt er lieber nachträglich seine vorherige Gewißheit erweichen, traut seinen Augen nicht, zweifelt an der eigenen Diagnose und zieht sich für Jahre auf „unbekannte Naturkräfte" zurück. Und doch ist er von dem einmal erlebten Phänomen so gebannt, daß er immer wieder nach Lourdes kommen muß, bis er sich nach Jahrzehnten die „unbekannten Naturkräfte" als Denkausflucht eingesteht und das Wunder Wunder sein läßt, das heißt Eingriff einer transzendenten Macht in das Naturgeschehen.

Es ist bereits früher dargelegt worden, was Naturgesetze sind und wie sie sich zur Möglichkeit des Wunders verhalten.[6] Erst der moderne Mensch hat den Begriff des strengen Naturgesetzes geschaffen. Naturgesetze sind die vom Menschengeist geschaffenen Formeln für die ständige Wirkungsweise des Stoffes, der seinen eigenen Kräften überlassen ist. Naturgesetze sind mithin nicht die Ursache des stofflichen Geschehens, sondern abstrakte, in mathematisches Gewand gekleidete Formeln, welche die im Sein des Stoffes selbst liegende Wirkkraft angeben. Wir nehmen dabei an, daß diese Wir-

[5] *F. Leuret-H. Bon,* Les guérisons miraculeuses modernes (1950) 101.
[6] *A. Brunner,* Wunder, in dieser Zeitschrift Bd. 142 (1948) 161—173.

kungsweise sich stets gleich bleibt oder höchstens in genau angebbarer Weise langsam verändert. Da sich nun die als Voraussetzung zunächst einfach hingenommene Annahme von der Gleichartigkeit des Naturgeschehens praktisch immer wieder bestätigt, hat sich vielfach die Überzeugung herausgebildet, jedes Geschehen in Raum und Zeit müsse sich in den notwendigen Kausalnexus einfügen; eine Durchbrechung sei unmöglich und würde die Grundlagen der Erfahrung wie der Wissenschaft erschüttern. Dabei wird stillschweigend der Gedanke unterschoben, daß es nur streng kausal mechanistisches Geschehen gebe und eine andere Art von Determination des Wirkens nicht geben könne. Nun ist heute der kausale Mechanismus auf seinem eigensten Gebiete, der Physik, erschüttert. Wir brauchen uns hier nicht auf den Streit um den Indeterminismus im atomaren Geschehen einzulassen. Diese Frage spielt für das Wunder nicht die entscheidende Rolle, die man ihr gelegentlich zuschreibt. Wichtiger ist die Einsicht, daß das elementare Geschehen nicht so starr bestimmt ist, daß eine übergreifende Determination durch eine Wirkkraft anderer Art ausgeschlossen wäre.

An die Stelle der fast mythisch gewordenen Größe des „Naturgesetzes" ist ein anderer Begriff zu setzen, jener der „Naturordnung". Damit ist eine vielschichtige Ordnung im Naturgeschehen gemeint. Die elementare Wirkungsweise des rein Physikalisch-Chemischen, ob sie nun selbst nur einschichtig oder bereits in sich mehrschichtig ist, steht offen für Determinationen überlagernder Art. Das wissen wir von unserem eigenen Kunstprodukt der Maschine her, wo das Naturgeschehen durch die Einwirkung des Menschen zu einem bestimmten Ziele ausgenutzt wird — was gar nicht möglich wäre, wenn eine starre eindeutige Determination vorläge. Im Lebensgeschehen übernimmt die Wesensentelechie als Lebenskraft die finale Ausrichtung des physischen Geschehens auf die biologischen Ziele, wobei sich die eine Wesensentelechie wahrscheinlich im Lauf der Entwicklung eine Reihe von aufeinander abgestimmten Wirkungszentren schafft.[7]

Beim Menschen ist das rein Vitale des organismischen Lebens überbaut von den psychischen Antrieben der Bedürfnisse, Naturtriebe und Instinkte, soweit man bei ihm noch von solchen sprechen kann. Weiterhin steht das vitale und seelische Getriebe offen für die persönliche Führung durch Einsicht und willentliche Entscheidung. Der Mensch ist dem Naturgeschehen, das sich in ihm abspielt, nicht einfach ausgeliefert, sondern kann sich nach geistigen Werten selbst entscheiden und richtunggebend in das Naturgetriebe eingreifen, wobei freilich die Gesetze der untergeordneten Natur unangetastet bleiben. Er muß sich nach ihnen richten, kann nichts gegen sie tun, wird aber nicht einseitig von ihnen gezwungen, sondern benutzt sie vielmehr zu seinen Absichten. In der Stimme seines Gewissens tut sich ihm die Zielausrichtung der menschlichen Natur auf; sie kommt ihm zum Bewußtsein, damit er eigentätig an der Verwirklichung seiner Naturanlagen

[7] Vgl .hierzu: *G. Siegmund,* Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis (²1950).

mitwirke. So baut sich eine vielschichtige Naturordnung auf, die hier nur kurz angedeutet werden konnte.

Von hier aus ist leicht einzusehen, daß der in der Erörterung der Wunderfrage so viel zerredete Begriff eines Wirkens „contra naturam" ein Begriff ist, dessen unerkannte Zweideutigkeit immer wieder zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Auf dem Hintergrund der angedeuteten vielschichtigen Naturordnung gibt es eine Störung der Natur, die in keiner Weise die elementare Naturgesetzlichkeit von Druck und Stoß angreift. Empfindet nicht jeder Kranke seine eigene Krankheit als etwas „Naturwidriges", als etwas, was nicht sein sollte, auch wenn er in keiner Weise daran zweifelt, daß das Krankheitsgeschehen selbst als etwas naturgesetzlich kausal Bedingtes anzusprechen ist? Jede Krankheit ist ein Abirren von der Naturordnung, mithin etwas Widernatürliches. Ihr entspricht eine Seinsstufe höher im Bereich der sittlichen Entscheidung die „Sünde". Sie ist ebenso naturwidrig, auch dann noch, wenn sich das sündige Tun der elementaren Naturgesetzlichkeit bedienen muß, um überhaupt geschehen zu können. Ja, die Sünde ist letztlich die Quelle jeder Naturwidrigkeit überhaupt. Sie hat anfänglich das Gift der Entordnung in die Ordnung der Natur hineingelassen. Sie ist mithin auch im letzten Grunde die eigentliche Ursache der Naturwidrigkeit im Bereich des Organismischen, eben der Krankheit, auch wenn sich hier die Naturwidrigkeit verselbständigt hat und eigene Wege geht, die der Mensch nicht mehr beherrscht. Selbst wenn man darauf hinweist, daß Gott als Schöpfer der Begründer der elementaren Naturgesetzlichkeit ist und als solcher nicht gezwungen ist, sich an die so bestimmte Gesetzlichkeit der elementaren Naturkräfte zu halten, so sind doch fast alle Wunder, die heute geschehen, gar keine Ausnahme von dieser Naturgesetzlichkeit, sondern lassen diese bestehen. Da es sich ja stets um Krankenheilungen handelt, geht es hier nicht um ein „contra naturam", sondern vielmehr um ein Rückrufen der gestörten Natur in ihre ursprüngliche Ordnung. Dabei — so werden wir sehen — hält sich der übernatürliche Eingriff soweit wie möglich an die Gegebenheiten und Gesetzlichkeiten der Natur.

So bindet Christus sein Wunderwirken meist an geschöpfliche Zweitursachen, auch wenn diese als solche nicht zur eintretenden Wirkung befähigt sind. Gewiß kann er durch ein Machtwort die kranke Natur zur Gesundheit zurückrufen, wie er den Sturm auf dem See stillt. Zumeist aber sehen wir eine ganz bezeichnende Bindung an eine Zweitursache. So läßt er bei der Hochzeit zu Kana erst die Krüge mit Wasser füllen, ehe er daraus Wein macht. So benetzt er einmal die Augen eines Blinden mit Speichel, bestreicht er ein andermal blinde Augen erst mit einem Erdteig und läßt den Blinden sich in einem Teiche waschen, ehe er ihm die Sehkraft wiedergibt. Die angewandten Naturmittel haben — das ist ohne weiteres einsichtig — von sich aus nicht die Kraft, die Heilung zu bewirken. Der Erfolg ist allein durch sein persönliches Eingreifen verbürgt.

Hier nun hakt der Agnostizismus mit seiner Berufung auf „unbekannte Naturkräfte" ein. Unsere Kenntnis der Natur — so sagt er — ist bruchstückhaft und wird es bei allem Fortschritt der Naturforschung auch bleiben. Nie werden wir alle Naturkräfte kennen, mithin auch nie in der Lage sein, bei außergewöhnlichen Vorkommnissen positiv eine natürliche Verursachung auszuschließen. Dem ist entgegenzuhalten: Die fortschreitende Durchdringung der Natur durch die Forschung enthüllt uns zwar immer weiter das Triebwerk der Natur, sie deckt aber niemals Naturkräfte auf, die grundsätzlich den bisher erforschten widersprächen. Alle echte Forschung bringt immer nur Erweiterung und Verallgemeinerung von bisher gewonnenen richtigen Einsichten. Wir wissen in großem Ausmaß, wie und was tote Naturkräfte wirken können. So wissen wir, daß sie an sich nichtfinal wirken. Wenn wir nun in einem Wirkungssystem wahrnehmen, wie die Bemühungen ständig auf ein gewisses Ziel ausgerichtet sind, dann sind wir zu dem Schluß gezwungen, daß hier eine die bloßen afinalen Naturkräfte überbauende Kraft vorliegt, etwa die Lebenskraft oder Entelechie, welche auf die an sich richtungslosen Naturkräfte richtend einwirkt und sie so für die Ganzheit des Organismus einspannt. Wie nun die Wissenschaft grundsätzlich in der Lage ist, das Eingreifen einer neuen höheren Determinationsform in eine niedere Seinsschicht festzustellen, wie insbesondere die Biologie nachweisen kann, daß im Lebewesen die Einzelkausalität des Chemisch-Physikalischen von einer Hinordnung zu einem biologischen Werte überbaut ist, wie die Medizin seelische Einflüsse auf den Gesundheitszustand zu fassen in der Lage ist, so muß es auch möglich sein, im Einzelfall — wenn auch nicht immer mit Sicherheit, aber doch wenigstens grundsätzlich — einen Eingriff, der über die Naturmöglichkeiten hinausliegt, zu erkennen. Wir können jedenfalls in manchen Einzelfällen die natürliche Unerklärbarkeit des Geschehenen mit Sicherheit angeben, weil die am Geschehen beteiligten Faktoren zur Erklärung nicht ausreichen.

So wissen wir, daß die regenerierenden Kräfte im Menschen begrenzt sind. Wohl mag in manchen verzweifelt aussehenden Fällen eine außergewöhnliche Weckung des natürlichen Heilungswillens eine erstaunliche, aber doch natürliche Heilung zuwege bringen. Anderseits aber ist es auch nicht zweifelhaft, daß von einem gewissen Stadium einer organischen Erkrankung ab eine natürliche Erholung ausgeschlossen ist. Zwar kennen wir bei multipler Sklerose jahrelange erstaunliche Remissionen; wenn aber eine an multipler Sklerose Erkrankte seit sechs Jahren wegen fortschreitender Lähmung der Gliedmaßen das Bett nicht mehr verlassen konnte, wenn infolge davon die Muskeln weitgehend atrophierten und die Kranke nur noch 68 Pfund wiegt, wenn schließlich bereits seit Wochen die Muskeln des Mund-Magen-Darmtraktus gelähmt sind, so daß eine Nahrungsaufnahme nicht mehr möglich ist, wenn die Kranke ihrer selbst nicht mehr mächtig ist und nicht weiß, was mit ihr geschieht, wenn der Arzt wegen deutlicher agonaler Erscheinungen auf die Spendung der Letzten Ölung drängt, dann ist es für

jeden einsichtigen Mediziner klar, daß die Krankheit endgültig obsiegt hat, daß die Abwehrkräfte des Körpers verbraucht sind und nur noch das Ende zu erwarten ist. Tritt dann trotzdem eine Heilung ein, und zwar eine so überraschend schnelle Heilung, daß die Geheilte trotz noch atrophierter Muskeln bald wieder gehen kann, erweist sich die Heilung als beständig, wie es bei der im Mai 1950 geheilten Thea Angele aus Tettnang der Fall war (eine Heilung, zu der bisher trotz gegenteiliger Zeitungsmeldungen noch keine amtliche Stellungnahme erfolgt ist), dann ist die Annahme eines übernatürlichen Eingriffs nicht mehr abzuweisen.

Wer an die Prüfung von Wunderheilungen herantritt, darf es nicht mit dem apriorischen Ultimatum tun, nur das als Wunder gelten zu lassen, was er zuvor als solches festgelegt hat, etwa einen sofortigen Substanzersatz aus dem Nichts. Auch in den Fällen, wo so etwas geschieht, lehnt sich die göttliche Wirksamkeit fast immer an Zweitursachen an. Als Christus Brot schuf, um einige Tausend zu speisen, knüpfte er an die vorhandenen Brote an, deren freilich so wenige waren, daß ihr Unzureichen jedem einsichtig war. Wenn wunderbarerweise ein Substanzersatz etwa bei einem im Fliegerangriff abgerissenen Unterkiefer erfolgt — wie im Fall der Schwester Maria Carla de Noni[8] —, dann auch hier so, daß der fehlende Knochen von den noch vorhandenen Stümpfen aus in abnorm kurzer Zeit nachwächst.

Neben dem Substanzersatz hat auch Substanzschwund als eindeutiges Eingreifen durch eine über die Natur hinausliegende Kraft zu gelten. Wenn — wie Carrel es sah — eine Krebsgeschwulst unter seinen Augen zu einer Narbe zusammenschrumpft, wenn ganze Tumoren von der Größe eines Erwachsenenkopfes innerhalb weniger Minuten auf geringe Reste zusammenschrumpfen,[9] dann mag man darüber streiten, wohin die verschwundene Materie resorbiert oder ob sie vielleicht ganz annihiliert worden sei, ob ein substantiales oder modales Wunder vorliegt — das Entscheidende ist, daß hier das Eingreifen einer die Natur überragenden Kraft nicht mehr geleugnet werden kann.

Insbesondere muß noch eine Form natürlicher Kräfte ausgeschlossen werden, auf die man sich seit Charcot (La foi qui guérit) immer wieder beruft: die autosuggestive Kraft eines selbsterzeugten Glaubens. Wer sich jemals dem Erlebnis Lourdes ausgesetzt hat, weiß, daß die Atmosphäre dort eine ganz andere ist, als Autosuggestion oder Fremdsuggestion sie voraussetzt. Außerdem aber gibt es genug Heilungen unter Umständen, die diesen Faktor eindeutig ausschließen. So wurde in Lourdes ein Arzt geheilt, der als Freidenker, nur um dem Wunsch seiner Mutter nachzukommen, nach Lourdes reiste, ohne mit einer Heilung zu rechnen.[10] Ebenso ein Geistlicher — gerade Geistliche sind, wie in Lourdes erfahrene Ärzte sagen, oft die stärksten Skeptiker —: Er war nur auf Geheiß seines Bischofs nach Lourdes

[8] Nach einem vorläufigen Mitteilungsblatt der Salesianer von Turin über den Seligsprechungsprozeß von Don Filippo Rinaldi 1948.

[9] Vgl. hierzu *Leuret-Bon,* Les guérisons miraculeuses 238 f.

[10] Vgl. *Le Bec,* Raisons médicales 122.

gereist, hatte sich bis kurz vor der Abreise geweigert, in den Piszinen zu baden und wurde von seinen großen Krampfadergeschwüren geheilt. Es ist schon vorgekommen, daß selbst Widerstrebende Heilung fanden, die auch nach ihrer Heilung mit der Bekehrung auf sich warten ließen. Viele Heilungen geschehen übrigens gar nicht bei Massenkundgebungen, oft nicht einmal am Wallfahrtsort selbst, sondern in der Krankenstube oder bei Gelegenheiten, die durchaus nichts Erhebendes an sich haben. Außerdem geschehen sie — was Carrel auffiel — ohne alles Gepränge mit einer selbstverständlichen Einfachheit.

Wenn nun natürliche Kräfte als Erklärungsgrund für eine Heilung ausgeschlossen sind, was gibt uns positiv ein Recht, Gott als persönlichen Urheber einer außergewöhnlichen Heilung anzusehen? Die einzig unerläßliche Voraussetzung des Heilungswunders, die Carrel angibt, ist das Gebet. Es ermöglicht ohne Zweifel eine Sinndeutung, die die Fesseln des Innerweltlichen sprengt. Denn eben von dem Gebet als Voraussetzung sagt wiederum Carrel, daß keineswegs der Heilungsbedürftige selbst unbedingt beten muß. Ja, er braucht nicht einmal gläubig zu sein, wenn nur für ihn gebetet wird. Daß hier eine natürliche Erklärungsmöglichkeit ausscheidet, zeigt zur Genüge die Tatsache, daß das Gebet auch wirksam sein kann, wenn der Leidende für seelische Beeinflussung völlig unzugänglich ist, sei es, daß er bereits in der Agonie liegt oder ein kleines, geistig unerwachtes Kind ist. Jeder Naturfaktor wirkt mit einer in der Natur des Agens liegenden Notwendigkeit. Anders beim Gebet der Heilungsuchenden. Nicht die aufgewandte seelische Intensität, nicht die Menge der Mitbetenden, nicht die Dauer und Tiefe einer Meditation noch sonst eine veränderliche Eigenschaft des Gebetes bietet eine Gewähr für Erfolg. Dieser ist allem menschlichen Berechnen völlig entzogen, greift den einen heraus, übergeht tausend andere, stellt sich gelegentlich gehäuft ein, um nachher wieder für längere Zeit ganz auszusetzen. Wenn aber der jedem immanentistischen Denken versperrte Sinn des Betens als der angenommen wird, der er wirklich ist und als der er vom Betenden gemeint ist, nämlich als vertrauensvolles Anrufen und Hilfesuchen bei dem persönlichen lebendigen Gott, aus dem alles Sein quillt, von dem es sinnvoll durchwaltet wird, dann ist das Heilungswunder eben die persönliche Antwort Gottes, der nach seiner unerforschlichen Wahl Erhörung gewährt oder verweigert. Diese Einsicht vermag nur der zu gewinnen, der sich in Ehrfurcht vor dem Geheimnis beugt. Der Mensch kann sich aber auch in Hybris und Eigensinn in die innerweltliche Wirklichkeit verkapseln und sie als die einzige ausgeben, die es geben darf. Dann ist mit ihm nicht zu rechten. Hier endet Wissenschaft, um ihr Ergebnis dem Menschen zu höchsteigener persönlicher Entscheidung in die Hand zu legen. Nicht als ob diese Entscheidung blind, mit verbundenen Augen, einem unprüfbaren Glaubensrufe folgte. Es kann und muß in heißem Bemühen um die Gründe gerungen werden, aber eben diese vermögen

wohl die persönliche Entscheidung ausreichend zu rechtfertigen, sie jedoch nicht zu erzwingen.

Noch eine Frage gilt es aufzugreifen: Geben uns die Beobachtungen von Heilungen selbst irgendwelche Fingerzeige, wie sich der übernatürliche Eingriff zur Natur verhält? Nicht immer erfolgt der Eingriff in der gleichen Weise. Es kann sein, daß im Augenblick der Heilung eine gewaltige Erschütterung des Organismus verspürt wird, daß ein plötzlicher Schmerz den ganzen Leib durchzuckt, eine intensive Kälteempfindung ihn zusammenzieht, eine Todesangst erlebt wird, Ohnmacht eintritt;[11] es kann aber auch sein, daß der Geheilte nur nachträglich die Tatsache der Heilung feststellt, ohne angeben zu können, in welchem Augenblick die Heilung erfolgt ist. Treten plötzliche Schmerzen auf, die unerträglich scheinen und bis zur Bewußtlosigkeit führen können, so deuten sie auf einen Eingriff hin, der offensichtlich das Lebensprinzip selbst erfaßt, es dynamisiert oder hypervitalisiert und dadurch Heilung schafft. Er wird deshalb auch „dia-psychisch" genannt.[12] „Der innerste Mechanismus des Wunders entgeht uns, aber allem Anschein nach geht alles so vor sich, als ob Gott, die Quelle alles Lebens, dem Kranken für einige Augenblicke eine Vermehrung seiner Vitalkraft, eine Hypervitalität verliehe, kraft deren der Wunderbedachte in dem Bruchteil einer Sekunde Schädigungen gutmacht, die sonst niemals gutgemacht werden können oder deren Wiederherstellung den Verlauf vieler Jahre erfordert. Bei all dem wird kein Naturgesetz verletzt, so wenig wie die Gesetze der Schwerkraft verletzt werden, wenn eine Hand dazwischen greift, um einen Fallenden am Hinstürzen zu hindern. Was das Wunder ausmacht, ist in keinem Fall, daß die geheilte Krankheit überahupt unheilbar wäre, sondern das Mißverhältnis zwischen Wirkung und Ursache" — sagt ein Augenarzt zu einer Reihe von Heilungen, die er seinen Erörterungen über das Wunder zugrundelegt.[13]

Dazu paßt die immer wieder gemeldete Beobachtung, daß nach der Heilung ein außergewöhnlicher Hunger auftritt und das Körpergewicht steil ansteigt. Darüber hinaus scheint es freilich schon zu gehen, wenn ein seit Jahren Gelähmter mit ausgesprochener Muskelatrophie sich sofort bewegen kann, auch wenn er am Anfang noch etwas unsicher ist und die volle Gehsicherheit sich erst im Laufe weniger Stunden oder etwa eines Tages einstellt, während die Muskelregeneration viel langsamer erfolgt. Auch im Falle des Gérard Baillie wurde zunächst die volle funktionale Integrität wieder hergestellt, ehe die Regeneration des toten Organs erfolgte, was sich wohl durch Dynamisierung des Lebensprinzips erklären ließe.

Neben einem diapsychischen Eingreifen muß jedenfalls oft ein „parapsychisches" angenommen werden, worunter man einen direkten umbildenden lokalen Einfluß versteht. Oft freilich wird es nicht möglich sein, beide

[11] Vgl. hierzu *Le Bec,* Raisons médicales 44.
[12] Vgl. *Leuret-Bon,* Les guérisons miraculeuses 233.
[13] *Louis Merlin,* Affections oculaires, in: Les guérisons de Lourdes I (Cahiers Laënnec) 1948, 17.

Formen reinlich voneinander zu scheiden. Sicher aber liegt ein solch lokaler parapsychischer Eingriff vor, wenn plötzlich Substanz verschwindet, wenn sich etwa ein Fibrom von der Größe eines Erwachsenenkopfes auf die Größe einer Faust reduziert, ohne daß toxische Nebenwirkungen bemerkt werden, oder wenn ein großes Ödem verschwindet, so daß die Verbände zur Erde fallen, aber ohne daß ein Tropfen Feuchtigkeit auf besondere Weise austräte oder die Nieren größere Mengen Flüssigkeit abscheiden würden. Es steht zu hoffen, daß weitere vergleichende Beobachtung von Einzelheiten an Wunderheilungen noch andere Unterscheidungen ermöglichen werden.

Das Sein und die Dichter

Zu Heideggers Hölderlin-Auslegung

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Heidegger ist der Ansicht, daß der abendländische Geist seit den Tagen des Sokrates einen — allerdings unvermeidlichen — Irrweg gegangen sei. Er hat den Urgrund der Dinge verfehlt. Und immer weiter entfernte er sich von ihm. Seine Götter waren nicht der Gott des Seins, das heißt was er anbetete und für das Höchste hielt, war nicht der Urgrund, das Sein des Seienden. Selbst Platon, Aristoteles und ihre europäischen Erben und Schüler, die Scholastik eingeschlossen, haben das wahre Wesen des Seins verfehlt, weil sie den Grund alles Seienden immer nach Art eines Gegenständlichen dachten. Die Geschichte der abendländischen Weisheit ist eine Geschichte dieses verfehlten Denkens, das auch in seinen Höhepunkten am Eigentlichsten vorbeiging.[1] Wir müssen zurück zum Ursprungsdenken jener frühen Philosophen, wo das Denken noch die Unmittelbarkeit des Dichterischen hatte. Es sind die Vorsokratiker. „Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens."[2] Dieses Dichten-Denken des Seins im Sinne Heideggers ist in einem Empfängnis und schöpferische Gestaltung.[3] Es ist Schau und Schaffen, und schon die Schau ist Schaffen, und das Schaffen und Gestalten drängt zum schaubaren Bild: zu einer Welt. Es ist die Welt, welche jene der Zeuge (Werk-Zeuge) weit hinter sich läßt. In dieser Welt öffnen sich neue Horizonte, der Raum des bloß Zuhandenen, Nützlichen wandelt sich. Welt ist jetzt nicht mehr „die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder unabzählbaren, bekannten und unbekannten Dinge".[4] Welt ist jetzt der Bereich, wo unser wesentliches Geschick

---

[1] Vgl. *Heidegger*, Über den Humanismus. Neue Ausgabe, Frankfurt/M. 1949, S. 20; — Was ist Metaphysik? Ausgabe 1943, Frankfurt/M. S. 23 (Nachwort); — Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 200; 325.

[2] Holzwege, 6. Kap. Der Spruch des Anaximander, S. 303.

[3] Vgl. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. (Verlag Vittorio Klostermann) 2. Kap. S. 47.

[4] Holzwege, 1. Kap. Der Ursprung des Kunstwerks, S. 33.

als Menschen sich vollzieht, wo „die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten".[5]

Im Kunstwerk des Dichters (dazu gehören auch andere Künstler als Dichter im weiteren Sinne) wird errichtet, aufgestellt. In diesem ursprünglichen Aufstellen wird eine neue Welt geschaffen: „der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen."[6] Das Kunstwerk rückt alle Dinge an den ihnen wesenhaften Ort, in das ihnen wesenhafte Licht und in den Zusammenhang einer Ganzheitsidee. Es entlockt der Erde ihre Kraft und bändigt sie zur Schönheit im Werke. Man denke an den Göttertempel in einer antiken Landschaft. Das Werk des Künstlers ist es, das vor allen anderen das Wesen des Dinges zum Sprechen bringt, die Erde „eine Erde sein" läßt, das heißt die dem Leben sich öffnende Urkraft, — und dem Menschengeschlecht den Gruß der lichtenden Götter aus der Höhe vermittelt.[7] Indem das Werk des Künstlers dies schafft, schafft es eben die Welt. Wesen des Dinges, der Erde und der Gruß der Götter an die Sterblichen sind keine zeitlich getrennten Phasen der Weltwerdung, sondern nur Seiten, Aspekte, Bezugspunkte ein und desselben Geschehens.

Wie wesentliche Welt durch das dichtende Werk des Künstlers entsteht, entnehmen wir aus Heideggers Vortrag „Über das Ding" (vom 6. Juni 1950 im Prinz-Karl-Palais zu München) und aus dem 1. Kapitel seiner „Holzwege": Der Ursprung des Kunstwerks.

Damit ein Ding wirklich als solches, das heißt in seinem eigentlichen Wesen erscheine, muß es in der Einfalt des Geviertes weilen, das heißt es muß Erde und Himmel, Sterbliches und Göttliches in sich versammeln. Es muß in einer Lichtung, einem Tempelbezirk stehen, den die Erde unten und der Himmel oben einschließt, in dem Sterbliche den Boten der Götter begegnen. Und dieses Geviert ist nichts, was von außen zum Ding hinzukommt, sondern im Wesen des Dinges leuchtet dieses Geviert auf. Heidegger bringt das Beispiel des Kruges. Die Wissenschaft (Physik) verfehlt durch ihre Erklärungsmethode das Wesen des Dinges, hier des Kruges, weil sie kein Auge für das hat, was über die rohe Gegenständlichkeit hinausgeht. Dieses Jenseitige, Transzendente ist die Sinndeutung der Funktion des Kruges. Wir müssen darauf achten, was am Gefäß das Fassende ist. Wir müssen darüber nachdenken, was der Krug faßt und wie er faßt. Die Leere des Kruges faßt, indem sie nimmt und das Aufgenommene behält. Sie nimmt und behält. Beides gehört zusammen. Ihre Einheit wird bestimmt vom Ausgießen. Ausgießen aus dem Krug ist Schenken. Nun versenkt sich Heidegger in den Sinn dieses Schenkens. Schenken ist reicher als bloßes Ausschenken. Das Schenken versammelt in sich sowohl das zweifache Fassen wie das Ausgießen.

[5] Ebd.
[6] a.a.O. S. 35.
[7] a.a.O. 5. Kap.: Wozu Dichter? S. 250.

Die Versammlung des zweifachen Fassens und des Ausgießens ist das Geschenk. Ge-schenk in einem vertieften Sinne zugleich als Einschenken, Ausschenken, Schenken, Geschenk, das heißt Gabe. So west das Krughafte des Kruges im Ge-schenk des Gusses. Auch der leere Krug behält sein Wesen als Ge-schenk, das heißt als ein solcher, der bestimmt ist zum Schenken. Hier wird die Bestimmung des Kruges nicht im Bereich des Alltäglichen, Zeughaften (Werkzeughaften) gesehen, sondern auf einer Ebene, die ihm eine Festlichkeit abgewinnt wie beim Opfermahle. Das Ge-schenk des Gusses aus dem Kruge ist gewöhnlich ein Trunk: Wasser oder Wein. Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle, das Gestein der Erde, der Regen des Himmels. Im Weine ähnlich: er gesellt dazu das rote oder goldene Blut der Sonne und die berauschende Reife aller Jahreszeiten. So weilen im Geschenk von Wasser und Wein jeweils Himmel und Erde. Ja, Wasser und Wein sind die Hochzeit von Himmel und Erde. Und das Ge-schenk, der rinnende Guß des Kruges, ist Trunk für die sterblichen Menschen oder auch der Weihetrank, das Trankopfer für die unsterblichen Götter. Von der hehren Feier des den Göttern ausgeschütteten Opfers aus goldenem Gefäß und der Menschen, die im Angesichte der Himmlischen den Ritus des Trunkes begehen, der im Geschenk des Kruges zugleich ein Sichschenken von Himmel und Erde ist — von hier aus hat Heidegger das Wesen des Krug-Dinges bestimmt. Das heißt, er ist zunächst den umgekehrten Weg gegangen.

Uns ist das Wesen des Gießens verkümmert und zum bloßen Ein- und Ausschenken geworden, ja, im „Ausschank" und in der „Schankwirtschaft" verwest. Heidegger hat nun den Ursinn des Schenkens, das Ge-schenk wieder ausgegraben. Das Krug-Ding ist also die Einheit dieser vier: Erde und Himmel, Sterbliches und Göttliches in der besonderen, dem Kruge eigenen Weise des schenkenden Gusses. Jedes Ding (Thing) ist die Versammlung dieser Vier oder ein In-sich-Versammeln dieses Geviertes.

Diese Dingheit oder diese Wesenhaftigkeit sollte an und für sich jeder Mensch entdecken. Tatsächlich bedürfen wir aber der Führer und Helfer. Zu ihnen zählen nach Heidegger an hervorragender Stelle die Dichter (und Künstler im weiteren Sinne).[8] Sie heben das Alltägliche in seinen ursprünglichen Festglanz hinein.

Ein schönes Beispiel dafür breitet Heidegger selbst in seinen „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung" aus. Er durchdenkt das Gedicht „Heimkunft. An die Verwandten".[9] Ein Gedicht ist ein Kunst-Werk der Sprache, und die Sprache, vorab die dichterische, ist in einem ganz besonderen Sinne „Stiftung der Wahrheit", nämlich des Seins.[10] Hölderlin kehrt aus der Schweiz über den Bodensee in seine Heimat zurück. Die Fahrt über den See zum

[8] Erläuterungen zu Hölderlin, 2. Kap. S. 43/44.

[9] *Hölderlin,* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, v. Hellingrath, Seebaß und v. Pigenot, 4. Band, 3. Aufl., Berlin 1943 (Propyläen-Verlag) S. 107.

[10] Holzwege, 1. Kap. S. 62: Das Stiften verstehen wir in einem dreifachen Sinne: „Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen."

schwäbischen Hafen Lindau ist für ihn wie die Mitte eines großen Gemäldes, dessen eine Hälfte das Land der Alpen, dessen andere „Suevien", sein Geburtsland ist. Er sieht zuerst zurück, woher er kommt. In den Alpentälern ist noch helle Nacht, die Wolke deckt noch das gähnende Tal. Er hört in den Tobeln das Tosen der Bergwinde und die stürzenden Wasser: „schroff durch die Tannen herab glänzet und schwindet ein Strahl". Darüber zieht in bacchantischer Freude der Morgen herauf. Das Dörflein im Grunde erwacht und schlägt die Augen auf. „Furchtlos, Hohem vertraut" blickt es zu den Gipfeln, „Wachstum ahnend".

„Ruhig glänzen indes die silbernen Höhen darüber,
voll mit Rosen ist schon droben der leuchtende Schnee.
Und noch höher hinauf wohnt über dem Lichte der reine
selige Gott vom Spiel heiliger Strahlen erfreut."

Und dieser Gott schafft Freude den Menschen, schenkt Glück „den Städten und Häusern" und Regen dem Land. „Und mit langsamer Hand Traurige wieder erfreut." Ist hier nicht in Anmut und Tiefe das Geviert aufgerichtet: die Erde wird erweckt und darüber der lichte Morgenschein des Himmels; die Sterblichen blicken auf, und oben: „Stille wohnt er allein und hell erscheint sein Antlitz . . ."

Und dann wendet sich der Dichter dem heimatlichen Ufer zu. „Ein freudiges Wallen unter den Segeln und jetzt blühet und hellet die Stadt dort in der Frühe sich auf . . ." Zum Mutterboden Sueviens ist sie ihm die Pforte. Durch diese Pforte sieht er die Schönheit der Heimatgaue. Noch gedrängter als in der Elegie „Heimkunft" sagt er in der Hymne „Die Wanderung" von ihnen:

„Glückselig Suevien, meine Mutter,
. . . . . .
Und deine Kinder, die Städte,
am weithindämmernden See,
an Neckars Weiden, am Rheine,
sie alle meinen, es wäre
sonst nirgend besser zu wohnen."[11]

Auch hier schafft der Dichter die Erde und die Dinge zum Raume, weitet sie zu jenem Geviert eines Tempelbezirkes. Denn über der Erde blüht die Sonne, und über der Wälder Grün und dem Rauschen heiliger Bäume wohnt das Freudige, der Erfreuende, oder wie es Heidegger unpersönlich nennt, „die Heitere". Der Bezug zum Göttlichen wird im irdischen Wohnen und der Kraft der Erde selbst offenbar. Denn die Heimat wohnt eben als Heimat „nah dem Herde des Hauses" und hört, wie drinnen aus silbernen Opferschalen der Quell rauscht, ausgeschüttet von reinen Händen.[12] Im Füll-

[11] *Hölderlin* a.a.O. S. 167.
[12] „Die Wanderung" a.a.O.

horn des Jahres erkennen wir die himmlischen Gaben. Daher redet Hölderlin vom Engel des Hauses und den Engeln des Jahres (Heimkunft). In der „Wanderung" nennt er sie „Götter". Auch in der ersten Reinschrift der Elegie „Heimkunft" hat Hölderlin anstatt von Engeln von „Göttern" gesprochen. Warum jetzt „Engel"? „. . . jetzt wird durch den Namen ‚Engel' das Wesen der sonst so genannten ‚Götter' reiner gesagt. Denn die Götter sind die Aufheiternden . . ."[13]

Indes wäre mit der bisherigen Untersuchung weder das Wesen des Dinges, noch das der Welt (des Geviertes als Ganzen) und des Menschen, noch die Schwierigkeit, das eigentliche Sein zu finden, gänzlich aufgedeckt, noch der Umfang und die Tiefe des Dichterwerkes aufgehellt, noch Heideggers Auslegung in ihrem Kern getroffen.

Der Weg zum Wesen der Dinge und zum Sein geht durch das Nichts. Wir schienen mit den Dingen und der Erde und den Sterblichen bereits zu Hause zu sein; denn Sterbliche und Götter, Erde und Himmel sind wie die vier Seiten eines Tempelbezirkes. Wo ich das eine denke, muß ich, wenn ich denke, die anderen drei mitdenken. Aber was am nächsten ist, ist am fernsten. „Das Heilige zwar erscheint. Der Gott aber bleibt fern."[14] Die Götter sind Boten, Engel, winkende Boten der Gottheit. Sie entbieten den Gruß den „die Heitere" sendet. Sie bringen den Fernsten nahe. Aber „die jetzt waltende Nähe läßt das Nahe nahe und läßt es doch zugleich das Gesuchte, also nicht nahe sein". Nähe war sonst „die möglichst geringe Abmessung des Abstandes zweier Örter". Jetzt dagegen erscheint ihr Wesen darin, „daß sie das Nahe nahe-bringt, indem sie es fern-hält". „Die Nähe zum Ursprung ist ein Geheimnis."[15]

In der Sicht der Hölderlinschen Dichtung wird jetzt alles auf eine andere Ebene gestellt. Die Heimat, um die es in der „Heimkunft" geht, ist nur Aufklang, Zeichen, Symbol für die Nähe zum Ursprung. „Heimkunft" wird zum Heimkommen schlechthin: zum Heimischwerden „in der Nähe zum Ursprung" in einem tieferen, „metaphysischen" Sinne.[16] Denn das Wesen der Heimat Hölderlins ist das Wohnen, wo man hört,

„. . . wie drinnen
aus silbernen Opferschalen
der Quell rauscht, ausgeschüttet
von reinen Händen . . ."[17]

und „die Heitere" sendet ihren Gruß sowohl in Suevien, dem Geburtsland, als auch „drinn in den Alpen". Und anderseits: gerade in der Heimat (Suevien) empfindet der Dichter auch die Ferne, das Ab-wesen des Ursprungs. „Aber das Beste, der Fund, der unter des heiligen Friedens Bogen lieget, er

---

[13] *Heidegger,* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 18.
[14] Ebd. S. 25.
[15] Ebd. S. 22.
[16] Ebd. Vgl. dazu „Über den Humanismus" S. 25.
[17] *Hölderlin,* Die Wanderung (IV, S. 167).

ist Jungen und Alten gespart."[18] „Die Nähe zum Ursprung ist eine sparende Nähe."[19] Das heißt, sie hält das Freudigste zugleich zurück, in Abstand, in der Ferne. Das Göttliche ist nahe, indem es fern ist.

Gerade vom christlichen Standpunkt aus würde man für den zugleich offenbaren und verborgenen Gott volles Verständnis finden. Dieses Abwesen Gottes ist bei Heidegger jedoch grundsätzlicher, und er deutet auch Hölderlin so. Es ist der noch nicht eindeutig festgestellte Gott. Es ist die Doppeldeutigkeit alles Innerweltlichen. Welt ist Tempelbezirk, in dem die Götter grüßen, aber auch fehlen können. Ist dieses nun Menschenschicksal als solches, das heißt Los des Menschseins überhaupt? Es ist zum mindesten die Situation des Menschen in der riesigen Zeitspanne, wo die Menschheit in ihrem Suchen nach Sein in der Irre geht. „Mit dem Erscheinen und dem Opfertod Christi ist für die geschichtliche Erfahrung Hölderlins das Ende des Göttertages angebrochen." Mit Christi Himmelfahrt hat der letzte Gott die Welt verlassen. „Es wird Abend. Seitdem die ‚einigen drei', Herakles, Dionysos und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit ihrer Nacht zu . . . Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den ‚Fehl Gottes' bestimmt. Der von Hölderlin erfahrene Fehl Gottes leugnet jedoch weder ein Fortbestehen des christlichen Gottesverhältnisses bei Einzelnen und in den Kirchen, noch beurteilt er gar dieses Gottesverhältnis abschätzig. Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt . . ." Dieses Auf-sich-Versammeln hatte den Menschen und die Weltgeschichte ins Göttliche eingefügt. Das Geviert war eindeutig da — unbezweifelbar. Jetzt aber sind die Götter entflohen und „der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen".[20] Hölderlin scheint wirklich so zu denken:

> „Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,
> aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
> Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,
> ob wir leben . . ."[21]

Heidegger legt auch Nietzsches Wort „Gott ist tot" in diesem Sinne aus. Nietzsche sagt damit nach Heidegger keine Lästerung, sondern stellt fest: Gott ist tot, das heißt „die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft". Dieses Wort richtet sich wohl gegen den christlichen Gott, aber darüber hinaus ebensowohl gegen Platon und jegliche übersinnliche Wert- und Wirklichkeitstheorie.[22] Gott ist tot — das heißt, das Nichts breitet sich aus. Wir leben in dürftiger Zeit.

Aber gerade in „dürftiger Zeit" haben die Dichter ihre besondere Aufgabe. „Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend,

[18] *Hölderlin,* Heimkunft (IV, S. 110).
[19] *Heidegger,* Erläuterungen, S. 22.
[20] Holzwege, 5. Kap. Wozu Dichter? S. 248.
[21] *Hölderlin,* IV, Brod und Wein, S. 123.
[22] Holzwege, 4. Kap., S. 199 ff.

die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spuren zur Wende."[23] „Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet. Sind Sterbliche, die eher in den Abgrund des Dürftigen und seiner Dürftigkeit reichen?"[24] Diese Sterblichen gibt es, es sind die Dichter. Sie wagen sich in den Abgrund und finden dort im Grundlosen vielleicht den Grund: die Götter, das Sein. Der Dichter nimmt es auf sich, Heimat und Geborgenheit zu verlassen und in die Ungeborgenheit der Fremde zu ziehen, um mit tieferer Erfahrung wiederzukehren. Heimkunft setzt Abwesenheit voraus. Und eben durch die Last der Wanderung kommt er vielleicht dem Ursprung näher und erfährt, „was das Zu-Suchende sei, um dann als der Suchende erfahrener zurückzukommen".[25] Er kommt zurück, erfahrener, so daß er künden kann: „Vieles habe ich gehört vom großen Vater und habe lange geschwiegen von ihm, welcher die wandelnde Zeit droben in Höhen erfrischt und waltet über Gebirgen, der gewähret uns bald himmlische Gaben . . ."[26] Erfahrener kehrt der Wanderer zurück, doch noch harrt er der letzten Erfüllung. Denn noch ist „die Zeit des gesparten Fundes". Denn noch ist das Weltalter, da der Gott fehlt. Aber der Dichter kündet ihn. In der Botschaft des Dichters erscheinen die winkenden Boten der Gottheit den Menschen, das heißt er schafft in seinem Kunst-(Sprach-)Werk die Vierung von Himmel und Erde, Göttern und Sterblichen — aber ohne Gottes Fehl zu beheben. In einer merkwürdigen Dialektik scheint nach Heidegger — wenigstens für unser Weltalter — gerade im Fehl Gottes seine Nähe zu liegen. Wir sollen „dem Fehl des Gottes" nahe bleiben „und in der bereiteten Nähe zum Fehl" so lange harren, „bis aus der Nähe zum fehlenden Gott das anfängliche Wort gewährt wird, das den Hohen nennt".[27] Es ist Aufgabe des Dichters, in diesem Hoffen und Harren Vorbild zu sein. Er muß den Mut haben, „einsam vor Gott" zu stehen und auf das erlösende Wort zu warten. Aus dieser hohen Auffassung von seiner Sendung sagt dann Hölderlin mit Recht: „Was bleibt aber, stiften die Dichter."[28]

Die Krise wäre demnach bei Hölderlin durch die feste Hoffnung, daß Gott ein sicheres Wort sprechen werde, eingeschränkt, ja irgendwie behoben. Und da dies bei dem mit den Augen Heideggers gesehenen Hölderlin geschieht, und jener in seinen „Erläuterungen" die „Heimkunft" des Dichters denkend mitzuvollziehen scheint, so könnte man annehmen, daß auch in der Philosophie Heideggers die Krise in der sicheren Hoffnung des Ursprungs (des Gottes, des Seins) aufgehoben sei. In der Tat ist dies die Meinung zum Beispiel Helmut Kuhns:[29] „Dereinst in der seligen Zeit von Hellas

---

[23] a.a.O., 5. Kap., S. 250.
[24] a.a.O., S. 273.
[25] Erläuterungen zu Hölderlin, S. 21.
[26] *Hölderlin,* IV, S. 110.
[27] Erläuterungen zu Hölderlin, S. 26.
[28] *Hölderlin,* IV, „Andenken", S. 63. Vgl. „Dichterberuf" S. 147.
[29] *H. Kuhn,* Begegnung mit dem Nichts, Tübingen 1950 (J. C. B. Mohr).

mischten die Götter sich unter die Sterblichen. Dann kam Christus, ‚der letzte der Olympier', und als er dahingegangen war, da wich der Himmel von der Erde zurück. Die Tempel zerbröckelten, die Altäre verwaisten ..." So sieht Hölderlin die Menschheitssituation. „In dieser Geschichtsnacht erhebt der Dichter seine Stimme. Denn sein Auge hat das Dämmern eines neuen Tages erspäht." Er hofft auf die Rückkehr der Götter. „Diese dichterische Weissagung Hölderlins wird von Heidegger in seine jüngsten Schriften übernommen ... Seine eigene Autorität auf die des Dichters gründend, wartet er mit dem Dichter auf die Wiederkehr des jetzt abwesenden Gottes."[30] Und was ergibt sich für Heideggers Philosophie daraus? „Ein neuer historio-theologischer Glaube, von Hölderlin hergeleitet, verbannt die Krisis und verwandte Begriffe aus seinem Sprachkreis." Heideggers Abfall von seiner ursprünglichen Lehre scheint offenbar. Er kehrt über Hölderlin zu Hegel zurück, oder besser, zu einem Hegelianismus hölderlinischer Färbung.[31]

Dieser Deutung Heideggers durch Kuhn könnte man entgegenhalten, daß Heidegger in erster Linie nicht auf Gott oder die Götter, sondern auf das Sein ausgehe, daß er zwischen Gott und Göttern einerseits und dem Sein als dem Einheitsgrund und Ursprung alles Seienden anderseits unterscheide.[32] Aber einem pantheistisch aufgefaßten Hölderlin gegenüber wäre dieser Einwand wirkungslos. Und überdies unterscheidet auch Hölderlin zwischen den Göttern und dem „Ursprung". Indes scheint auf der bisher erreichten Ebene eine Annäherung Heideggers an Hegel doch noch nicht sicher zu sein. Denn Heidegger behandelt das Hölderlinthema noch einmal in den „Holzwegen". Und hier kehrt die in den Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung verhüllte Krise eindeutig zurück. Schon der Titel besagt das. Hölderlins und der Dichter — auch Rilkes — Weg wird ebenso unter die Holz-Wege gezählt wie das Kapitel: Über den Ursprung des Kunstwerkes. Holzwege sind Wege im Walde, „die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören".[33]

Aber Heidegger drückt sich noch deutlicher aus. Für ihn steht Hölderlin in dem Bereich und der Entwicklungsbahn „der sich vollendenden abendländischen Metaphysik". Er hat diesen Bereich mitgeprägt.[34] Wie Rilke und Nietzsche hat er zwar in seinem Dichten die rationale Erstarrung der Metaphysik, die mit Platon begonnen hatte, im dichterischen Denken überwunden, aber noch nicht außerhalb dieser — für Heidegger verfehlten — metaphysischen Entwicklungslinie. Daher ist die Offenbarkeit des Seins (des Ursprungs der Götter, der Sterblichen, der Erde und des Himmels) bei Hölderlin als innerhalb der Metaphysik stehend — obzwar ihre Vollendung —

[30] a.a.O. S. 159.

[31] a.a.O. S. 158; 166; — Warum Kuhn wohl Hölderlin neben Hegel stellt? Offenbar wegen des unverkennbaren pantheistischen Einschlags in Hölderlins Dichtung.

[32] Vgl. *Heidegger*, Über den Humanismus, S. 19.

[33] Holzwege, Titelerklärung (nach dem Titelblatt).

[34] a.a.O. 5. Kap., S. 251/52 (Dieses Kapitel: Wozu Dichter? wurde zum Andenken an Rilkes 20. Todestag in engstem Kreise bereits früher vorgetragen.).

vielleicht zugleich „die äußerste Vergessenheit des Seins". Und erst in dieser neu gegenwärtigen Seinsvergessenheit, in dieser vertieften Dürftigkeit des „Fehls Gottes" vermöchte man zu hoffen, „nüchtern denkend im Gesagten seiner Dichtung das Ungesprochene zu erfahren".[35] Die Krise, das Schweben und Tasten zwischen Bejahung und Verneinung, das wir sonst bei Heidegger finden, ist immer noch vorhanden. Für ihn haben die Dichter bisher jedenfalls das Bleibende noch nicht gestiftet.

Viel tiefer als bei Hölderlin ist im Denken Heideggers das Erlebnis und der Einfluß des Nichts. Er läßt das künstlerisch-ästhetische Seinserleben Hölderlins, das entwerfende Schau und gottgeschenkte Empfängnis in e i n e m ist, stehen, und übernimmt es — taucht es aber ins Unbestimmte, Gleitende, Sich-wandelnde, und das ist die Krisis.

Die „Vierung" Hölderlins erhält bei Heidegger eine dunklere Grundzeichnung. Die Götter sind nicht nur nicht das Sein, sondern was das Sein sei, steht nicht fest. Die Wahrheit alles Seienden ist zugleich Entbergung und Verbergung. „Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung."[36] Das dachende Gewölbe des Geviertes: die Götter und der Himmel, ist immer noch in „die Frage" gestellt. Und der Boden, die Erde, trägt den Sterblichen, dessen Name den Tod umschließt. Nur aus dem ständig neu zu erringenden Entwurf des dichtenden Denkens wird der Tempelbezirk im Gefüge und in einer Einheit gehalten.

Stehen wir damit wieder vor dem Sein setzenden Denken des Idealismus? Nein, denn nur das Gefüge der Vierung wird entworfen, nicht seine Elemente, und zudem ist dieser Entwurf zugleich Entbergung einer Wirklichkeit, einer vordergründigen: der Welt, und einer hintergründigen: des Seins, und der Werfer des Entwerfenden (nämlich des Menschen) und des Entwurfes ist das Sein selber. Das Sein, das ganz andere, namenlose, ist trotz allem Ursprung und Einheitsgrund der Welt. Es trägt die Züge des Gottes der alten Metaphysik. Es west in Erde und Himmel, in Göttern und Sterblichen. Es bestellt diese Sterblichen zu seinen — des Seins — Hütern und Hirten und vollzieht auch in ihnen seine Geschichte.[37]

Aber da sind wir nun am Ende. Heideggers Seinslehre ist schwer zu bestimmen. Sie bietet Ansätze zu einer subjektivistischen oder zum mindesten relativistischen Auslegung und zeigt daneben wieder Züge eines die Einzelperson gefährdenden Allseins. Und unter diesem zweiten Gesichtspunkt scheint der Vorwurf, daß Heidegger zu Hegel zurückgekehrt sei, doch eine gewisse Berechtigung zu haben.[38] Dabei wissen wir durchaus noch nicht sicher, ob die Götter und das Sein bei Heidegger im Bereiche reiner Weltimmanenz verbleiben — oder ob ein Weg offen bleibt ins Ewige, in eine Wirklichkeit, die nicht durch die Zeit gebrochen ist.

---

[35] a.a.O. S. 252.
[36] Holzwege, 1. Kap., S. 49.
[37] Vgl. Über den Humanismus, S. 25; 29; 35.
[38] Vgl. dazu *Kurt Roßmann,* „Martin Heideggers Holzwege". In „Der Monat", Juni 1950, S. 237.

Wir sind Heidegger auf seinem Wege zum Sein, in unserem Falle dem Weg des dichtenden Denkens gefolgt und haben uns überzeugt, daß dieser Weg zwar Fernsichten auf entlegene Gipfel und Einsichten in die Gründe und Abgründe unseres Daseins gewährt, aber letztlich eben doch — so wie Heidegger ihn geht— im Unbegangenen mündet, also ein Holzweg ist.

Geheime Bruderschaften im bolschewistischen Rußland

Von NIKOLAUS GURJEW

Waren die religiösen und religiös-mystischen Bruderschaften aus den Kreisen der Intelligenz und des gebildeten Bürgertums, von denen der erste Beitrag (im Augustheft) handelte, schon zahlreich genug, so drängte die religiöse Sehnsucht innerhalb der großen Masse noch stärker nach Ausdruck. Nach der Vernichtung der Kirche und ihrer Führer mehrten sich die Versuche unter den Arbeitern und Bauern, selbst zu irgendwelchen religiösen Formen zu finden. Außer den alten religiösen Sekten, Molokánen, Chlysten, Stundisten, Mennoniten, Adventisten u. a., die sich trotz GPU-Verfolgung, wenn auch in kleinsten Kreisen, immer wieder zusammenfanden, aber aus Furcht vor Provokation und Verrat keine neuen Anhänger zu werben wagten, entstanden unter der Sowjetherrschaft völlig neue Vereinigungen.

Die meisten Mitglieder im Norden des Landes dürfte die Brüderschaft „Brüderchen Iwan Tschurikoff" gehabt haben, deren Sitz sich in dem 30 Kilometer von Leningrad entfernten Tschudówa befand. Dort hatte sich eine Gemeinschaft gebildet, in der nach klösterlichem Vorbild keiner der Brüder und Schwestern eigenen Besitz hatte und alle vom Ertrag eines Obstgartens lebten. Während der Revolution entstanden, wurde sie jedoch schon kurze Zeit nachher von der Tscheka völlig liquidiert.

Eine typische Erscheinung der Sowjetzeit war die annähernd zehntausend Menschen erfassende „Anísimow"-Bruderschaft. „Väterchen Anisimow", der Gründer, war ein großgewachsener Greis mit silberweißem Haar und ikonartig strengem Gesicht. Ursprünglich predigte er in einem großen Lokal auf dem stark besuchten „Satt-Markt" (Sytnj Rynok) in Leningrad, wo ihm stets Hunderte von Menschen lauschten. Seine Vorträge endeten jeweils mit dem Absingen religiöser Lieder und die Zuhörer sprachen sich mit „Bruder" und „Schwester" an. Immer kamen auch zahlreiche Kranke zu diesem Lokal, um von Bruder Anisimow geheilt zu werden. Seine Anhänger unter den Arbeitern Leningrads gingen wirklich in die Tausende. Als die GPU sich für diese Bruderschaft zu interessieren begann, wählte Bruder Anisimow kleine Geheimgruppen aus, die an seiner Stelle in Fabriken und Betrieben predigten. Der eigenartige und sehr einfache Katechismus der Bruderschaft, der von Mund zu Mund verbreitet wurde, war: „Gottes Sohn ist Mensch geworden in Jesus Christus. Nun aber ist Gott Vater selbst auf die Erde ge-

kommen und hat sich in Bruder Anisimow verkörpert. Genau wie Christus sich unter die ärmsten und einfachsten Menschen mischte, ist Bruder Anisimow zuerst in einer Bierstube aufgetaucht, hat gepredigt und dort seine ersten Anhänger gefunden."

Die Männer aus Anisimows nächster Umgebung standen bei der Masse im Ansehen von Aposteln. Ihren Namen wurde nicht, wie im Russischen üblich, der Vorname des Vaters angehängt, sondern der Name ihres Wohnortes. So hieß Bruder Johann, der am Konogwardéjski-Boulevard wohnte, Johann Konogwardéjski. Grigóri aus der Grebjezki-Straße, in der hauptsächlich Prostituierte lebten, denen dieser junge Apostel vorzugsweise predigte, hieß Grigóri Grebjezki. Auch der ehemalige Hofkonditor des Zaren, der nun als Greis in einer Schokoladenfabrik arbeitete, die auch sein religiöser Wirkungskreis war, gehörte zu den Aposteln. Er hatte besonders unter den weiblichen Arbeitern einen großen Anhängerkreis. 1928 wurde Bruder Anisimow mit der gesamten Führung seiner Bruderschaft verhaftet und ins GPU-Gefängnis an der Spalernaja-Straße gebracht. Während der Haft zeigten sich einige „Apostel" sehr glaubensstark, wie zum Beispiel Johann Konogwardéjski. In der Zelle, die er mit Kriminellen teilen mußte, nahm er zu deren Freude kaum Nahrung zu sich, sang jedoch, trotz ihres Gespöttes, das Gesicht geneigt, auf- und abgehend, religiöse Lieder. Er war ein typisches Beispiel des sektiererischen Fanatismus, dieser in Rußland so stark verbreiteten Anlage, der auch der Bolschewismus mit sein Bestehen verdankt.

Die Haltung Konogwardéjskis blieb, trotz allen Gespöttes, nicht ohne Eindruck auf seine Mitgefangenen, imponierte aber anscheinend auch seinem Untersuchungs-Natschalnik. Doch schien dieser anzunehmen, daß die starke Wirkung des „Apostels" von dessen selten schönem goldblondem Lockenhaar ausgehe. Sonst war an dem kräftig entwickelten etwa 50jährigen Installationsarbeiter mit derbem, rotem Gesicht nichts Auffallendes. Der GPU-Natschalnik versprach einem der mitgefangenen Kriminellen hohe Strafmilderung, wenn er dem Apostel die wallenden, goldblonden Locken heimlich abschneide. In die Zelle zurückgekehrt, warf sich der Verbrecher jedoch vor Johann zu Boden, erzählte alles und zeigte zum Beweis eine scharf geschliffene Schere vor, die ihm der Untersuchungsrichter mit in die Zelle gegeben hatte.

Die Verhandlung gegen die Anisimowianer war im Leningrader Kreisgericht und zwar öffentlich. Am Verhandlungstag warteten Tausende von Menschen vor der Türe des Gerichtshauses, und als die Milizen Anisimow vorführten, begrüßte ihn ein achtungsvolles Gemurmel. Vor dem Richter sprach dieser jedoch, was kein Mensch von ihm erwartet hatte: Er habe seine Bruderschaft nur gegründet, um die Menschen aus den alten kirchlichen Banden zu befreien und sie dem Kommunismus dienstbar zu machen. Als ihn am Abend des Verhandlungstages die Wachen zum Gefängnis zurückführen wollten, machte sich die Erbitterung der Volksmenge in wilden Schmährufen Luft. Als auch Plastersteine auf ihn geworfen wurden, traf

ihn einer davon so unglücklich, daß er einen Schädelbruch erlitt, an dem er noch in der gleichen Nacht starb. Er wurde auf dem Wolkowfriedhof beerdigt. Sein Grab schmückte ein Kreuz, auf dem in sinniger Mischung die Erdkugel mit Hammer und Sichel und einer Taube darüber angebracht war. Zahlreiche brennende Kerzen auf dem Grab zeigten jedoch, daß Anisimow auch nach seinem Tode noch Anhänger besaß. Seine „Apostel" wurden nach Taschkent, in Mittelasien, verschickt, wo sie neuerdings Zellen der „Anisimow-Bruderschaft" gründeten; in dem meist mohammedanischen Gebiet konnten sie jedoch nur ganz wenige Anhänger erwerben.

Die „Féodorowzi-Gemeinde", die sich in den Jahren 1926/28 in Leningrad gebildet hatte, war eine Vereinigung besonderer Art. Außer den altherkömmlichen Heiligen erklärten sie alle Forscher und Wissenschaftler, die der Menschheit jemals einen Dienst erwiesen hatten, zu solchen. In ihrem kirchenähnlichen Versammlungsraum im Markt-Viertel hingen zwischen den Bildern der bekannten Kirchenväter auch diejenigen von Newton, Pascal und Kepler. Genau wie für die alten, gab es auch für diese neuen Heiligen Lieder, die zu ihren Ehren gesungen wurden. Der Pfarrer, ein ehemaliger orthodoxer Pope, trug während des Gottesdienstes ein langes, einfaches weißes Hemd, wie es, aus der Not der Revolutionszeit entstanden, unter dem Namen „Tolstoi-Hemd" zu einer Art Volkstracht geworden war.

Die früher genannten Bruderschaften und Vereinigungen hatten auch Beziehungen und Anhänger in anderen Städten Rußlands; die sehr kleine Féodorowzi-Gemeinde dagegen war auf Leningrad und dessen nähere Umgebung beschränkt. Auch sie wurde liquidiert.

Hatten sich schon während der Zeit der GPU-Herrschaft mehr als einmal Provokateure unter die Gläubigen gemischt, so nützte ihre Nachfolgerin, die NKWD, den Wunsch nach religiöser Betätigung und den Hang der Slawen zur Sektenbildung bewußt aus und arbeitete systematisch mit Provokationen. So gründete um 1940 der junge Diakon Kyrill von der Kirche des „Heiligen Fürst Wladimir", einer der drei (von 316) in Leningrad noch erhaltenen Kirchen (und damaliger Sitz des derzeitigen Patriarchen Alexéj von Moskau) eine Jugendvereinigung für religiöse Erziehung. Nach einiger Zeit wurde der ganze Kreis von der NKWD verhaftet. Während sich diese mit den einzelnen Jugendlichen eingehend beschäftigte, wurde Diakon Kyrill sehr rasch freigelassen und seinem Kirchendienst zurückgegeben.

In dieser Kirche wurde auch die Ohrenbeichte stark gefördert, und es gibt Beweise, daß der Inhalt verschiedener Beichten zur Kenntnis der NKWD gelangte.

Die römisch-katholische Gemeinde in Leningrad, die, wenn man der GPU glauben darf, eine der bestorganisierten und stärksten Gegner des Kommunismus gewesen war, hatte man schon in den ersten Jahren des Sowjet-Regimes mit aller Kraft bekämpft. Während meiner Haft habe ich an einer Mauerwand, schon beinahe verwischt, eine Reihe von Namen römisch-katholischer Geistlicher, meist polnischer Abstammung, eingetragen gefunden.

Sie sollen alle erschossen worden sein. Selbstverständlich waren auch beinahe alle Kirchen geschlossen oder einer anderen Verwendung zugeführt.

Die stärkste propagandistische Wirkung auf die russische Bevölkerung hatte zweifellos der Hetzfilm „Kreuz und Mauser", der ausgesprochen gegen den Papst und die römisch-katholische Kirche gerichtet war und wie ein aufregender Kriminalfilm aufgemacht war. Ob noch geheime römisch-katholische Gemeinden in den UdSSR existieren, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich habe nur erlebt, daß im Jahre 1937 in Stalinbad der Astronom Orieschko-Jakimenko, der eine Bibliothek von etwa 2000 Bänden römisch-katholischer Literatur besaß, verhaftet wurde. Soviel ich weiß, hatte er Beziehungen zu einem Angehörigen der Gesellschaft Jesu, der in Kiew einen zivilen Beruf ausübte. Orieschko ist seither verschollen, seine Bücher wurden damals wahllos in eine Mistgrube geworfen.

In einem anderen Fall, der mir zur Kenntnis kam, hatte ein ausländischer Spezialist, der gleichzeitig heimlicher römisch-katholischer Missionar war, an seinen Arbeitsstätten unter der russisch-orthodoxen Bevölkerung römisch-katholische Gemeinden gegründet, die 1932 von der GPU ausgehoben wurden. Daß in den Weiten Rußlands auch kleine römisch-katholische Kreise ein unterirdisches Dasein fristen, ist wahrscheinlich, besonders nach dem zweiten Weltkrieg, in dem eine große Zahl religionshungriger Russen mit römisch-katholischen Gläubigen in Berührung gekommen sind. Doch handelt es sich dabei wohl sicher um ebenso kleine, unzusammenhängende Kreise wie bei den heimlichen orthodoxen Bruderschaften.

Die evangelische Kirche hatte anfänglich etwas weniger hart unter der antireligiösen Verfolgung zu leiden. Pastor Hansen war es sogar gelungen, unter der deutschstämmigen Jugend Leningrads einen Verein aufzuziehen, der mehrere hundert Jugendliche (von den noch etwa 100000 Deutschen dort) erfaßte. Ehemalige Pädagogen der aufgelösten deutschen Anna-Schule befaßten sich mit der geistigen Betreuung, bis sie alle, Pastor Hansen, Lehrkräfte und Jugendliche, im Frühjahr 1931 verhaftet und zu Zwangsarbeit verurteilt wurden. Ich habe später in der sibirischen Taiga, 300 Kilometer von der nächsten Bahnstation entfernt, die beiden Lehrerinnen dieses Kreises, Renata Schwarz und Amalia Maier, getroffen, die eine 68, die andere 70 Jahre alt.

Da alle Religionen, nicht nur das Christentum, im Sowjetstaat der Verfolgung ausgesetzt sind, waren auch alle Andersgläubigen gezwungen, in den „Untergrund" zu gehen. So war es zum Beispiel schon am 19. November 1919 in Turkestan verboten, einen gläubigen Mohammedaner in irgendeine Sowjetorganisation aufzunehmen.

Genau wie in der christlichen Kirche haben sich auch mohammedanische Geistliche dem Kreml zur Verfügung gestellt. Dieser Kreis ernannte Lenin zum Propheten und stellte ihn in die gleiche Reihe mit Mohammed und Moses („Das rote Usbekistan" vom 1. Mai 1927 und 2. Juli 1927). Selbstverständlich lehnte sich genau wie bei den christlichen Gläubigen die Mehr-

zahl gegen diese Bolschewisierung ihrer Religion auf. Getreu dem „Scharijat", ihrem „Buch des Lebens", sammelten sich viele „Söhne des Propheten" unter der grünen Fahne in einem „Gasawat-Krieg", einem Glaubenskampf, und zwar in den Jahren 1919/20 unter der Führung Enver Paschas, 1928 bis 1933 unter Ibrahim Begh. War die äußere Form auch ein „Partisanenkrieg" der „Basmatsch" (die Kühnen), der tiefere Grund war Religion, nicht die Ablehnung der Agrarreform, wie die Sowjets behaupten. Die Agrarreform war im Gegenteil von der „Ulema", dem mohammedanischen Priesterkollegium, gebilligt worden.

Ein Beweis für ein ziemlich starkes mohammedanisches Religionsleben im Untergrund sind die häufigen Verhaftungen von Grenzgängern, die unter Lebensgefahr „heiliges Wasser" und „heilige Erde" aus Mekka in das sowjetische Turkestan zu schleppen versuchen.

Auf dem Pamir-Plateau lebt die schiitisch-moslemitische Sekte der „Ismaeliten". Ein Stamm von etwa 10000 Menschen, die „ihre Lehre so geheim halten wie ihre Frauen abgeschlossen". Die Sowjets erklärten Angehörige dieser Sekte als hochgefährliche imperialistische Agenten, und Ismaelit zu sein ist ein ausreichender Grund zur Verhaftung.

Auch in Leningrad befand sich eine mohammedanische Gemeinde, deren künstlerisch wertvolle Moschee in der Kirow-Straße noch erhalten war. Ihr eigentliches religiöses Leben, wie das Lehren arabischer Schriftzeichen und des Korans, mußte aber auch heimlich vor sich gehen.

Tataren im Nowgoroder Gebiet bildeten eine mohammedanische Bruderschaft, die „Tolstoi-Bruderschaft", die den Dichter der Russen, Graf Tolstoi, in den Prophetenstand erhob. Sie hielt sich bis zum Jahre 1936, dann ereilte auch sie das Schicksal durch die NKWD.

Unter dunklen Tannen und Lärchen, am Ufer der Newa, steht verlassen der zur tibetanischen Gesandtschaft gehörende goldglänzende Buddha-Tempel. In den Jahren 1925/26 lebte in ihm noch ein buddhistischer Mönch estnischer Abstammung, den lediglich die Opfergaben heimlicher Buddha-Anhänger aus Leningrad vor dem Hungertode bewahrten. Von Zeit zu Zeit wurde von irgendwelchen heimlichen Gläubigen zu Füßen der sechs Meter hohen, vergoldeten Buddha-Statue Brot niedergelegt. Zu diesem Priester kamen öfter Mittelschüler, denen er in einem Kellerraum eine Übersetzung der Sutren vorlas und Buddha-Medaillons schenkte. 1927 wurde er als „estnischer Spion" verhaftet.

Im Jahre 1926 versuchte auch ein Kreis jüdischer Gelehrter, der sich um den Rabbiner Schapira gesammelt hatte, ohne besonderen Erfolg Verbindung zu christlichen Bruderschaften aufzunehmen. Von einem Prozeß gegen eine jüdische Religionsgemeinschaft im Sowjet-Staat ist mir nichts bekannt. Nur die Zionisten halfen in den Jahren 1927 bis 1932 mit, die GPU-Gefängnisse zu füllen. In der Hauptsache waren es Frauen und Studenten, die gerne in leidenschaftlichen Reden eine künftige Weltregierung propagierten und deshalb von den Gläubigen anderer Religionen als „Poli-

tische" betrachtet wurden. Bis zum Jahre 1940 wurde es still um sie, erst mit Kriegsanfang erfuhr der Zionismus eine neue Belebung.

Das bisher geschilderte unterirdische religiöse Leben im Sowjetstaat war charakteristisch für große Städte. In diesen gab es Möglichkeiten, in der Masse unterzutauchen, was in den Kolchosdörfern unmöglich geworden war. Nicht selten machten deshalb Landbewohner, die den Wunsch nach einem kirchlichen Sakrament empfanden, weite Wege in die Städte, um dort Verbindung zu einem religiösen Kreis zu suchen. Durch sie gelangte die Kunde von Bruderschaften und ihren verschiedenen Ideen mehr oder weniger verfälscht auch auf das flache Land. Und da „das ostkirchliche Lebensideal die paradiesische, übernatürliche Verklärung der irdischen Existenz, die Vergottung des Menschen ist", wie Professor Georg Wunderle (in Heft Nr. 1 der Sammlung „Das östliche Christentum") nicht ganz zu Unrecht sagt, brachte dieses ungelenkte Suchen nach Religion und religiösen Formen manchmal recht sonderbare Blüten hervor.

Je länger die Sowjet-Herrschaft bestand, umso schwieriger wurde es, Bruderschaften unter Menschen verschiedener Schichten aufrecht zu erhalten. Die kleinen Gruppen, die Leute einer Bildungsstufe umfaßten, wurden die eigentlichen Zellen religiösen Geheimlebens. Sie waren rein auf Ketten-Organisation aufgebaut. Jede Verbindung ging über persönliche Bekannte. Äußere Erkennungszeichen für einen größeren Kreis fehlten gewöhnlich ganz. Ein bestimmter Faden an einer bestimmten Stelle der Kleidung — das Erkennungszeichen, das die Sowjets während des Krieges für ihre Spionage benutzten —, war wohl gelegentlich auch versucht worden, und zwar wurde ein Faden in Kreuzform genäht. Die NKWD sah die Fäden aber meist früher als die unbekannten Gläubigen und — benützte sie zu Provokationen. Erkennungszeichen für kleine Kreise, die es gelegentlich gab und gibt, sind geheim und sollen es bleiben.

Völlig anders geartet als im Westen des Landes war die Lage in Ostsibirien. Am Ufer des Angara-Stromes liegen mehrere „Tschaldon"-Dörfer, deren erste Ansiedler vom Don gekommen waren (Tschelowek-Don). In den Dörfern stehen noch die Kirchen, darunter eine, die ein Muster nordrussischer Holzarchitektur ist, doch dient keine einzige mehr dem Gottesdienst. Auf eine Entfernung von mindestens 1000 Kilometer gibt es, es sei denn als Zwangsarbeiter, keinen Priester mehr. Die Bevölkerung dieses Gebietes bestand zum allergrößten Teil aus Nachkommen von Verbannten der Zarenzeit: Verbrecher, asoziale Elemente und Revolutionäre. Abgesehen von dieser Abstammung dürfte aber auch das propagandistische Wirken der einst dort verbannt gewesenen „berühmten" Revolutionäre von Einfluß auf die Bevölkerung gewesen sein. Hatten doch unter vielen anderen auch Stalin, Suchanow und Trotzki, von dem zahlreiche illegitime Sprößlinge vorhanden sind, dort gelebt. Es ist bezeichnend, daß die Zerstörung und Plünderung der Kirchen und die Vertreibung der Geistlichen hier ohne Zwang durch die Bolschewisten durchgeführt worden war. Im Dorf Bolschoja Mamuij,

das in der Hauptsache von Pelztierjägern bewohnt ist, wurden damals wertvolle alte Ikonen, die jedem Museum zur Ehre gereicht hätten, als Zielscheiben für Schießübungen benutzt. Im Dorf Tschama dient die wertvolle „Königliche Türe", die in orthodoxen Kirchen den Altar von den Gläubigen trennt, in einem Bauernhaus als Schlafzimmertür. Man zeigte auf solche Art gerne seine antireligiöse Einstellung.

Im Jahr 1927 begannen die Massenverschickungen nach diesen ostsibirischen Gebieten. Dadurch kamen viele Gläubige, gerade auch Mitglieder der verschiedenen religiösen Sekten und natürlich auch Geistliche, in die Gegend. Schon 1931 brach in Nischni Ilimski und Bratski Rayon (einer Fläche von etwa der Größe Oberbayerns) ein antikommunistischer Aufstand aus, dessen geistiger Führer der greise und sehr fanatische Fonarkow, ein ehemaliger Moskauer Fabrikant war, während die militärische Leitung der Unteroffizier Morosow inne hatte. Das Zeichen, unter dem diese Menschen kämpften, war ein Kreuz aus Birkenstämmen. Außer Verschickten beteiligten sich aber auch viele Hunderte von ansässigen sibirischen Bauern an dem Aufstand und fanden dabei den Tod. 1932 gelang der GPU ihre Vernichtung.

Die Quellen des geheimen religiösen Lebens in der UdSSR sind jedoch nicht allein die Bruderschaften, von denen es auch außer den hier geschilderten in den Jahren 1923 bis 1932 in allen größeren Städten ziemlich viele gab. Weit häufiger war schon damals und wurde nach den „Gottlosen-Aktionen" die rein individuelle religiöse Betätigung der einzelnen Menschen. Bis in die jüngste Zeit lebten auch überall vereinzelte Geistliche, die das Moskauer Patriarchat nicht anerkannten und auf eigene Weise als Seelsorger wirkten. Ein solcher war zum Beispiel der Mönch-Priester (Ireomonach) B., dem ein GPU-Natschalnik nach einer verbüßten Haft den Rat erteilte: „Wenn Sie Ihre Volksverdummung nicht bleiben lassen, ist Ihr Leben genau drei Kopeken wert!" (Drei Kopeken sind der offizielle Preis für eine Gewehrkugel.) Pater B. ließ sich dadurch nicht einschüchtern. Er schnitt lediglich seine langen Haare ab, die ihn als orthodoxen Priester kenntlich machten, zog Zivilkleidung an und schlug sich ohne Paß bis Leningrad durch, obwohl ihm der Aufenthalt in einer Großstadt verboten war. Jahrelang betreute er dort die Gläubigen, hielt auf Speichern und in Kellern Gottesdienst, taufte Kinder, spendete die Kommunion und hielt Totenmessen. Ohne polizeiliche Anmeldung und Lebensmittelkarten, war er ganz auf Unterstützungen angewiesen und mußte täglich einen anderen Übernachtungsplatz benützen. Seine Vorsicht war allerdings groß. Wenn er in eine Wohnung gebeten wurde, ließ er sich erst durch einen Vertrauensmann genau über die Bewohner und auch deren Nachbarschaft unterrichten. Da im Sowjetstaat alle Schreibmaschinen registriert sind, schrieb er alle Nachrichten mit der Hand und schickte sie durch Boten. Die Benutzung der Post hat schon vielen Menschen in Rußland die Freiheit gekostet, wenn es auch

Fälle gibt, in denen es gut ging, weil schließlich auch in der UdSSR nicht jeder einzelne Brief zensuriert werden kann.

Als im Winter 1941 Leningrad eingeschlossen war und der Hunger die Menschen oft auf der Straße zusammenbrechen ließ, ging Pater B. unermüdlich durch die Straßen, um den Kranken und Sterbenden den Segen zu spenden. Wo für ihn ein Besuch unmöglich war, schickte er das Abendmahl in kleinen Päckchen durch Boten. Aber auch dieser Wanderpriester-Typ konnte sich, zumindest für längere Zeit, nur in den großen Städten halten, in denen man in der Masse untertauchen kann. Von Dorf zu Dorf ziehende Wanderprediger, wie sie zum Alltagsbild des alten Rußland gehörten, gibt es wohl noch vereinzelt im Sowjetstaat. Allerdings müssen auch sie sich tarnen und deshalb wandern sie nun als Gelegenheits- oder Saisonarbeiter von Kolchos zu Kolchos, bis ihre Missionsarbeit entdeckt wird und sie für kürzere oder längere Zeit verhaftet werden.

Immer wieder aber findet man in der UdSSR rein persönliches christliches Wirken. So gab eine Musiklehrerin neben Musik- auch Religionsunterricht. Unter ihren Schülern befanden sich sogar Kinder von Parteimitgliedern!

Ein anderer Fall aus jüngerer Vergangenheit ist eine Krankenschwester, die deutsche Kriegsgefangene betreute und die sich als heimliche Gläubige entpuppte (Moerk, Brevier 1947).

Alle religiösen und mystischen Strömungen in Rußland basieren mehr oder weniger auf der eschatologischen Einstellung des Russen. Die Menschen leben in dem Glauben, die End-Zeit sei nahe, und warten auf die Befreiung durch ein Wunder Gottes. Diese Einstellung dürfte auch mit ein starker Grund für das Fehlen einer großen Organisation und für die Passivität der Menschen sein.

Die in der Emigrantenliteratur häufig vertretene Ansicht, daß in der UdSSR eine gut organisierte Katakomben-Kirche und eine geheime orthodoxe Hierarchie bestehe, kann ich nicht teilen. Einmal aus Erfahrungsgründen: Ich selbst war Mitglied einer religiösen Vereinigung und traf außerdem während meiner sibirischen Verbannung mit Christen aus beinahe allen Gegenden Rußlands zusammen. Damals wenigstens war eine Organisation über größere Entfernungen nicht möglich. Zu einem ähnlichen Ergebnis führt aber auch eine einfache Wahrscheinlichkeitsrechnung: Die Kontrolle aller Lebensäußerungen in Rußland durch die MWD ist noch stärker entwickelt als sie es unter der GPU und NKWD war. Eine größere unterirdische Organisation scheint deshalb unmöglich. Auch die seit 1940 von den Sowjets geförderte Wiederbelebung der russisch-orthodoxen Kirche hatte wohl nicht nur kriegspropagandistische Gründe, sondern diente vor allem der besseren Überwachung religiöser Bewegungen.

Als die Stadt Kitjeschgrád von den Horden Dschingis-Khans ringsum eingeschlossen war, wandten sich ihre Bewohner — so erzählt eine alte Le-

gende — in ihrer äußersten Not zu Gott und flehten den Himmel um Rettung an. Und Gott erhörte ihr Gebet. Plötzlich war die Stadt verschwunden, und vor den Augen der Feinde lag ein tiefer See. Auf seinem Grunde, so meldet die Legende weiter, lebt Kitjeschgrád seit jener Zeit ein geheimnisvolles Leben, und Sonntagskinder sollen manchmal aus der Tiefe des Sees die Glocken klingen hören.

Man braucht kein Sonntagskind zu sein, um im Sowjetstaat das „Klingen gläubiger Herzen" zu vernehmen. Wohl fehlt den Gläubigen die Möglichkeit zu äußerer Organisation, aber statt ihrer haben sie die Gewißheit des Herrenwortes: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."

Georges Bernanos

Von FRANZ HILLIG S. J.

Seit genau 25 Jahren gibt es für uns, das heißt für Europa und die geistige Welt, Bernanos. Und obwohl sein entfaltetes Werk eine mehrfache Aufgipfelung kennen wird, ist der Dichter von Anfang an mit der Fülle und Sicherheit seiner Stimme da. Gleich der erste Roman „Unter der Sonne Satans" ist der ganze Bernanos. Eine abgründige Welt von Bildern und Träumen, die während 38 Jahren in der Abgeschlossenheit herangereift war, trat mit einer einzigen Eruption ans Licht. Von da an gibt es diese beschwörende und doch so brüderliche Stimme in unserer Mitte, die in allen Ländern ihre Gemeinde besitzt und die auch der Tod inzwischen nicht zum Verstummen gebracht hat.

Paul Claudel in Tokio horchte auf: „Ich finde bei Ihnen jene königliche Kraft, die meisterhafte Beherrschung der Ereignisse und Gestalten, die Gabe der unzerreißbaren Zusammenhänge und der in Bewegung geratenen Massen."[1] P. Lippert, der dem Buch einen Aufsatz widmete, nannte es ein „hingewühltes Buch", „einen gellenden Aufschrei, eine seelische Explosion ... von Leidenschaft".[2] Das war 1926. In den beiden folgenden Jahren erscheinen „L'Imposture" und „La Joie" (beide deutsch in dem Band „Der Abtrünnige" vereinigt). 1935 folgt „Ein Verbrechen", 1936 „Das Tagebuch eines Landpfarrers", das viele als sein reifstes Werk ansehen.[3] (Sämtlich deutsch bei Hegner, der das Verdienst hat, Bernanos in ebenbürtigen Über-

---

[1] Brief vom 25. Juni 1926. Abgedruckt in: Georges Bernanos. Essais et Témoignages réunis par *Albert Béguin*. Les Cahiers du Rhône. Editions du Seuil, Paris 1949, ein Sammelband von 375 Seiten mit vielen Photos und Schriftproben, der eine Fülle wichtiger Beiträge über den Dichter enthält. Von uns zitiert: „Béguin".

[2] In dieser Zeitschrift, Bd. 113 (1927) S. 161—172.

[3] Vgl. besonders die eindringende Besprechung von Karl Pfleger „Aufstieg ins Mysterium: Rückblick auf das Werk des G. Bernanos" in: „Hochland", 34. Jahrg. (April 1937) S. 10—35.

setzungen dem deutschen Leser zugänglich gemacht zu haben, wie er ihm vorher schon die Werke von Claudel und Jammes erschlossen hatte.)

Dann schweigt der Romandichter, und der andere Bernanos kommt zum Vorschein, der in Wahrheit doch kein anderer ist, sondern sich nur eines neuen Instrumentes bedient: es erscheinen die großen polemischen Schriften. Freilich hatten sie ihre kleineren Vorgänger. Das Schweigen der 38 Jahre, von dem die Rede war, ist nicht wörtlich zu nehmen. Kein Meister fällt vom Himmel. Keiner schreibt eine glühende und tönende Prosa, die aufhorchen läßt, ohne daß seine Feder sich durch Stöße von Papier freigeschrieben hätte. Seit 1909, seit seinem zweiundzwanzigsten Lebensjahr, ist Bernanos nacheinander Mitarbeiter verschiedener Blätter. Die Reihe beginnt mit „L'Action Française", „L'Avant-Garde de Rouen", „La Revue Hebdomadaire". Doch diese Zeitungsaufsätze hoben ihn nicht über die Tagesproduktion hinaus. Nur „Die große Furcht der Wohlgesinnten" (1931) war schon Kampfschrift bedeutenden Stils. Nun, nach dem „Tagebuch eines Landpfarrers", wirft der Dichter Fackel auf Fackel in das Dunkel der Zeit: 1938 „Die großen Friedhöfe unter dem Mond" (sein Eingreifen in den „Fall Franco", das sich zum Skandal auswächst), 1939 „Wir Franzosen", 1942 der „Brief an die Engländer", 1944 „Wider die Roboter (wohl sein schwächstes Buch). Eine gute Auswahl der polemischen Schriften besorgte Walter Warnach.[4]

Das Gesamtwerk von Bernanos beweist einmal mehr, daß große Dichtung gerade da gelingt, wo sie nicht eitel sich selbst sucht. Bernanos tritt hervor, weil er den Menschen etwas sagen muß. Er hat einen Auftrag und gehört in die Reihe der „Propheten", die nicht Wahrsager sind, sondern Mahner und Künder. Unwillkürlich rückt man ihn in die Nähe von Léon Bloy und Charles Péguy. Bernanos leugnet es ab, „Schriftsteller" zu sein, und er hat Recht, wenn er darunter literarische Spielerei versteht. Bernanos ist ein Gläubiger. Er ist einer von den wenigen im christlichen Aufbruch des Frankreichs der Gegenwart (im renouveau catholique), der durch keine Bekehrung zum Glauben seiner Kindheit zurückfinden mußte. Er hat den Glauben nie verloren. Aber er sieht mit durchdringendem Blick in die Welt. Seine Grunderkenntnis ist ihre Gottverlorenheit. Zugleich fühlt er sich mit den Brüdern außerhalb des Lichtes Christi in tiefer Schicksalsgemeinschaft verbunden: Sind wir nicht alle schuld daran, daß die Menschen das Licht nicht sehen? Warum sind wir nicht durchscheinender für Gottes Licht? „Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt." Wenn aber das Salz schal wird und das Licht immer schwächer leuchtet?

Wer das Werk dieses Dichters verstehen will, muß wissen, daß es ein einziger (und oft maßloser) Versuch ist, den Naturalismus der Gegenwart zu überwinden. Wir haben sehr vieles verloren, aber vor allem dies: die

[4] Georges Bernanos: Vorhut der Christenheit. Von *Walter Warnach*. (256 S.) Düsseldorf 1950, L. Schwann. Gln. DM 8.80 mit einem Nachwort des Herausgebers, das eine tiefdringende Analyse des Dichters und seiner Sendung unternimmt. Zitiert „Warnach".

Mitte, den Geist. Nicht den Geist als Ratio, sondern den Geist als Pneuma, den Heiligen Geist. Damit fehlt den Menschen eine ganze, unendlich wichtige Dimension. Die Romane von Bernanos suchen diese Dimension aufzurichten. Darum steht ihnen hilflos gegenüber, wer etwa mit den landläufigen Maßstäben des psychologischen Romans an sie herangeht. Mounier hat den Roman von Bernanos den „Antipoden" des psychologischen Romans genannt: Wer alles auf psychische Faktoren zurückführt, begeht einen schlimmeren Irrtum, als wer das Psychische in Mechanismen auflöst. Denn er verharmlost die letzten, den Menschen übersteigenden Entscheidungen von Gnade und Verwerfung zu Psychologie und versperrt sich damit eine entscheidende Erkenntnisquelle. „Die Bewegungen der Seele verbergen die Seele selbst, die Erklärung der Seienden läßt die Wahrheit ihres Seins aus dem Blick geraten."[5]

Die Sonde des Dichters stößt weit hinter das Psychische zurück, aber auch hinter das Ethische. Der Angriff auf Gottes Ordnung heißt für den Christen Sünde. Der Mensch, der den Heiligen Geist verrät, lebt nicht auf den blumigen Wiesen einer harmlosen Natur, sondern er verfällt dem Bösen. Dieses Böse ist bei Bernanos (wie im Katechismus) der Böse: Satan. Vom Titel des ersten Romans an ist Satan neben der Gnade Gottes der große Gegenstand seiner Dichtung. Seit Dostojewski hat wohl keiner dem modernen Menschen die dämonische Verfallenheit seines Lebens in so hellseherischen Analysen nahegebracht wie Bernanos. Aber es ist bei ihm kein gleißender, verlockender Satanismus, sondern mit dem fortschreitenden Werk wird es immer mehr ein nüchtern entlarvter und sezierter Satanismus: Unerlöstheit und Tod, Verödung der Seele, Schwund des Seins. Der Abfall von Gott ist das gähnende Nichts. Und dieses Drama spielt sich im heutigen Menschen meist ohne jegliche dramatische Aufmachung ab. Das ist nicht die geringste Lehre, die Bernanos erteilt, wenn er zeigt: in unserer verwaschenen Epoche demokratischer Gleichmacherei ist Satans Lieblingsdomäne die Mittelmäßigkeit, nicht das dramatische Ringen. Und er nähert sich dem modernen Menschen nicht etwa auf dem Weg der Auflehnung, sondern dem der Gleichgültigkeit. So wie die Gnade ohne viel Aufheben kommt, so verfallen die Menschen Satan, ohne daß äußerlich viel geschähe.[6] Monsieur Ouine, der in der „Toten Gemeinde" das Böse verkörpert, lebt ein ehrenwertes bürgerliches Leben ... still und unbeachtet sinken die Leichen auf den Grund. Die Hölle ist Kälte.

Man kann nicht leugnen, daß die Atmosphäre dieser Bücher oft bedrückend und ekelerregend ist. Der Atem geht einem aus in dieser Landschaft unter der Sonne Satans. Aber das will der Dichter. Und er will es nicht so sehr, um sich von den inneren Gesichten, die ihn bedrängen, zu befreien, als vielmehr, um seinen Brüdern, den Menschen, die Augen zu öffnen. Er will die tödliche Gefahr bannen, auch wenn die Beschwörung

[5] Emmanuel Mounier bei „Béguin" S. 106.
[6] Ebd. S. 115.

und Bannung in den letzten Romanen, „Die tote Gemeinde“ (1943) und „Le mauvais Rêve“ (nach dem Tode erschienen), nur noch darin besteht, das Grauen zu sagen, wie es ist.

Inmitten einer von Gott abgefallenen und Satan verfallenen Welt steht in fast allen Romanen von Bernanos der Mensch, in dem die Gegenwart des Erlösers und seiner Gnade am sichtbarsten unter uns weilt und der den stärksten Ansturm des Widersachers auszuhalten hat: der Priester. Die Teufelsromane dieses Dichters sind zugleich Priesterromane. Der Priester hat die erdrückende Aufgabe, inmitten der Welt von Erde und Fleisch den Heiligen Geist zu vertreten und Satan zu binden. Aber der Priester bei Bernanos ist fast nie der Starke. Er ist Kämpfer in Schwachheit und Armseligkeit. Er ist Satan ausgeliefert, ähnlich wie der Pfarrer von Ars, ohne dessen Vorbild der „heilige Priester“ bei Bernanos nicht zu denken ist. Hier wie überall liebt es der Dichter, die Demut der geistlichen Dinge zu zeigen. Die Mächtigkeit der Gnade ist hineinverborgen in die Unscheinbarkeit und Gebrechlichkeit des menschlichen Trägers. Die Ordinaten dieser geistigen Welt sind der Bergpredigt entnommen: die Armen, die Trauernden, die Hungernden und Verfolgten sind hier die Erwählten. Wenn sie heilig sind, dann sind diese Priester krank und ungeschickt und verleumdet. Die gesunden, gewandten und erfolgreichen Mitbrüder laufen auf der falschen Fährte. Sie jagen in Verkennung ihrer wahren Würde dem Flitter irdischer Ehren nach.

Die Priester bei Bernanos, das ist eine ganze Welt! Es wäre verlockend, ihr in einer eigenen Arbeit nachzugehen. Diese Fülle der Gestalten: Abbé Donissan, der „Heilige von Lumbres“, und der feinsinnige alte Dechant Menou-Segrais, der kompromißfreudige Pfarrer von Luzarnes und die düstere Figur des Abbé Cénabre. Dann der greise, tieffromme Pfarrer Chevance und der köstlich vitale Pfarrherr von Torcy; vor allem aber das Lieblingskind seines Geistes, der junge Pfarrer von Ambricourt (aus dem „Tagebuch eines Landpfarrers“), dem er keinen Namen zu geben wagt, und all die andern ... Sie sind für Bernanos nicht Gestalten am Rande des Lebens. In ihnen verdichtet es sich vielmehr zu seinen letzten kaum noch tragbaren, hintergründigen Spannungen. Die Priester stehen in seinem Werk nicht als Vertreter einer Berufsspezies und ebensowenig sind sie geeignet, ein Bild des realen Klerus von Frankreich zu geben: sie sind in klarster Anschaulichkeit der Christ im Ringen mit den Mächten.

All diese Romane kommen aus einer tiefen inneren Schau. Sie sind durchglüht von einer leidenschaftlichen, fordernden und eifernden Liebe. Aber sie sind maßlos in ihrer Leidenschaft. Wenn Bernanos eines nicht kennt, dann ist es die Mitte zwischen den Extremen, dann ist es die Synthese, das „katholische Und“ (Przywara). Er bezieht immer die äußersten Positionen. Für ihn gibt es nur den Heiligen oder den Verworfenen, die Klugheit des Fleisches oder die Mystik, die faulende Stagnation oder das Ganzopfer der Hingabe. Gewiß, lebendige Dichtungen sind keine theologischen Thesen.

Dennoch steht hinter dem Werk dieses metaphysischen Dichters durchaus eine Theologie. Und eben sie ist eine Theologie an der Grenze. Selbst Mounier muß gestehen, daß dieser leidenschaftliche Gegenstoß gegen den Naturalismus seinerseits reichlich weit geht: „So treibt das Universum von Bernanos, wie das von Kierkegaard oder Bloy ... den christlichen Agnostizismus bis an die Grenzen der Rechtgläubigkeit (oder schon darüber hinaus?). Sein Gott tut sich der Seele mehr kund als der Unbegreifliche denn als Licht des Geistes; mehr als Ärgernis, denn als Erkenntnis; mehr als Provokation, denn als Explikation. Überall, wo Er in Wahrheit ist, werden wir heimgesucht von Unwissenheit und Dunkel, von Ratlosigkeit und Unsicherheit des Geistes und des Herzens."[7] Wer die katholische Mystik kennt, der weiß, daß uns nicht jede dieser Formulierungen erschrecken muß; aber wir verstehen doch auch, daß in einer so wirren, von irrationalen Strömungen beherrschten Zeit die einseitige Vorliebe für die dunkle Glut nicht ohne Gefahren ist, ja wir begreifen von neuem, warum die Kirche der Gegenwart solchen Wert darauf legt, die Kräfte des menschlichen Geistes zu verteidigen und der Theologie den Charakter einer geistdurchleuchteten Wissenschaft zu erhalten.

Das Ringen um die Seele des Menschen, das Bernanos in seiner Dichtung aufgenommen hat, wendet sich in seinen Kampfschriften den konkreten politischen und kirchlichen Fragen zu. Hier kämpft er um die „Christenheit", das heißt für die Aufgaben des Christen in der Welt: für christliche Weltverantwortung und Weltgestaltung. Auf den ersten Blick will es scheinen, als ob seine Zeitkritik von einem romantischen Leitbild her bestimmt werde. Gleich Bloy und Péguy haßt Bernanos die „moderne Welt" und stellt ihr die Ordnung des alten, christlichen und königlichen Frankreich gegenüber. Aber man darf das nicht mißverstehen. Was er unter diesen Bildworten und Sigeln versteht, der Zeit entnommen, da es noch keine „Abdankung Frankreichs" gab, das sind die überzeitlichen Werte der Freiheit des Geistes und der Personwürde. Was die alte Christenheit des Abendlandes bei allem Ungenügen in einer gewissen Annäherung verwirklichte — oder beinahe verwirklicht hätte —, bleibt gültiges Ziel: der Mensch und die Polis in der Ordnung Gottes. Der Mensch in Freiheit und Größe. Der Mensch der Ehre, der Sinn hat für die Würde des Armen und das Geheimnis der Passion. Seit der Französischen Revolution lösen sich die Ordnungen auf. Aber auch und gerade hier wäre nach Bernanos nichts verhängnisvoller, als nur die politischen und wirtschaftlichen Faktoren im Spiel zu sehen: Der M e n s c h hat versagt, das christliche Menschenbild ist zusammengebrochen und nur darum verfällt der Mensch den Maschinen und vermag sie nicht zu beherrschen. Nur weil er in der Kraft seines Charakters gebrochen ist, verfällt er der Sklaverei des kollektiven, allmächtigen Staates, der alles einwalzt und dessen Schöpfung der Maschinenmensch, der Roboter

[7] Ebd. S. 109.

ist. Der Kollektivstaat haßt nichts so sehr und braucht nichts so sehr zu fürchten wie den ungebrochenen freien Menschen.

Nur der oberflächliche Leser könnte meinen, Bernanos verkünde ein neues Mittelalter, wenn er zum Beispiel von einer neuen Ritterschaft träumt. Doch damit meint er nur den neuen Menschen, der die Gefahren des Kulturzusammenbruchs meistern soll, heute und morgen. Menschen, die die Kraft und Gnade haben, kindhaft an das Leben und an die verpflichtende Kraft des Wortes zu glauben. (Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder!) — Ihm selbst kommt das Entscheidende aus der Kindheit. — Das wäre wie ein Wunder und wäre die Überwindung des widerlichen Allerweltsintellektualismus, der alles entweiht, weil ihm alles vertauschbar erscheint. Dem nichts „heilig" ist und dem eines total fremd ist, die Ehrfurcht.

Am meisten aber leidet dieser glühende Verkünder der christlichen Weltverantwortung an dem Ungenügen der Kirche. Wenn ihm schon der mittelmäßige Mensch ein Greuel ist, was hat dann der mittelmäßige Christ und gar der mittelmäßige Priester von ihm zu gewärtigen? Bernanos sieht allenthalben Lauheit und Unentschiedenheit. Er sieht, wie die Christen, statt in Lauterkeit das Ewige zu verkünden und dem Ewigen zu leben, mit den Mächten der Zeit paktieren, wie sie um jeden Preis „fortschrittlich" sein wollen und doch im Wettkampf der Welt eine jämmerliche Figur machen. (Der Gegner weiß ja zu allem Überfluß, was er von ihnen zu halten hat.) Es fehlt den Vertretern der Kirche in Klerus und Laienschaft an geradwüchsigem Menschentum, an Mannheit und Tapferkeit. Ängstliche Bravheit ist Trumpf. Es ist ein kleinbürgerlicher Geist ohne Saft und Kraft. Die imbéciles und die bien-pensants sind samt den wohlgenährten, weltläufigen Prälaten die ständige Zielscheibe seiner zürnenden Liebe.

Man hat dem Dichter diese massive Sprache sehr übel genommen. Und doch ist es die ewige Klage, die durch die Geschichte der Kirche geht. Immer wieder sind — von Gottes Geist getrieben — in der Kirche Männer und Frauen aufgestanden, die rücksichtslos auf die Wunden und Gebrechen der Christenheit hingewiesen haben, Männer und Frauen, die die Kirche als Heilige verehrt. Die Sprache solcher Propheten ist dabei selten die des Maßes. Es gibt in der Kirche eine Vielfalt der Aufgaben, die doch alle auf den einen Geist zurückgehen, der in ihr lebt. Luc Estang hat in einem Aufsatz über „Bernanos und den christlichen Humanismus" Bernanos und Franz von Sales einander gegenübergestellt.[8] In dem gütigen Bischof von Genf sieht er die „Welt der Lehrer" in ihrer geistigen Klarheit und Ausgeglichenheit verkörpert. Sie ist durchaus katholisch. Aber neben ihr gibt es die „Welt der Propheten" und ihre „Spiritualität der Hochspannung". Bei Bernanos herrscht nicht Friede und Heiterkeit, sondern Leidenschaft, Verzweiflung und Bessenheit, sei es durch die Gnade oder durch Satan. Die ausgeglichene Welt der Lehrer ist der Kirche unentbehrlich. Aber auch die

[8] „Béguin" S. 146 ff.

unruhigen Geister können in ihr eine Aufgabe haben, wenn sie im Gehorsam bleiben. Es kann nicht schaden, so meint Luc Estang, wenn die friedliche Welt der Lehrer gelegentlich von der Unruhe der Propheten einen Anstoß erhält.

Doch die Propheten dürfen nicht die Geduld verlieren. (Die Ungeduld ist nicht von ungefähr das Signum, unter dem Albert Béguin in seiner Bloy-Studie den „Pilger des Absoluten" sieht.[9] Bernanos ist ein Kind seines Geistes.) Und die Propheten dürfen nicht der Versuchung zur Bitterkeit und Hoffnungslosigkeit unterliegen. Es gibt doch offenbar bei dem Polemiker Bernanos manche ans Krankhafte gehende Übertreibung. „Ist denn", so fragt wieder Mounier, der so viel Sympathie für Bernanos aufbringt, „ist denn die ganze bewundernswerte, heimliche Arbeit des Christentums in unsern Tagen von einem Ende zum andern nur Betrug und Torheit? Seine gewaltige Anstrengung, sich die eigenen Mängel einzugestehen; zu verstehen, zu lieben und zu retten, was außerhalb der direkten christlichen Einflußsphäre an Wertvollem entstanden ist, um noch während des Gewitters hinauszugehen und erstes Material für das neue Haus zusammenzutragen?" Er gibt selbst die Antwort: „Ich bin zu viel Gesichtern in zu viel Klöstern und in so mancher Bannmeile begegnet. Sie alle protestieren gegen dieses furchtbare Unrecht, gegen das trostlose Schauspiel einer großen prophetischen Stimme, die in die Raserei abgleitet."[10]

Die Maßlosigkeit ist nicht die einzige Klippe des polemischen Schriftstellers. Die andere ist der schnelle Kulissenwechsel der Tagesbühne. Nicht alles, was in die Zeit hineingesprochen wird, überdauert die Zeit. Vieles, was der Polemiker Bernanos geschrieben hat, bleibt notwendig hinter seiner Dichtung zurück. Im Tagesstreit tritt auch stärker das komplizierte Spiel der innerfranzösischen Probleme hervor. (So war es ein glücklicher Gedanke, dem deutschen Leser nur eine Auswahl dieser Schriften zu bieten. Für viele wird sie hinreichen, um sich ein Bild vom Polemiker Bernanos zu machen.) Indes mag man zu den Einzelforderungen dieser dem Zeitgeist enger verhafteten Schriften stehen wie immer, eines überragt ihren zeitbedingten Charakter: die geistige Konzeption, der sie entspringen, und der Ernst, mit dem sich der Dichter der Verantwortung des Lebens stellt.

Damit erhebt sich die Frage nach dem persönlichen Leben des Dichters. Er hat geschrieben: „Ich bin keiner von denen, die die Welt wie ein amüsantes Schauspiel betrachten, nein, ich verteidige in ihr meine Sache, meine ganz persönliche Sache, mit Leidenschaft, mit Wut, mit Feuer, mit meiner ganzen Seele, meinem ganzen Leben. Was für so viele Ahnungslose nur hohle Wolkengebilde sind: Gerechtigkeit, Ehre, Treue, halte ich für leben-

[9] Léon Bloy: L'Impatient. Von *Albert Béguin.* (278 S.) Freiburg/Schweiz, Egloff.

[10] „Béguin" S. 113. Zum guten Sinn seines angeblichen „Antiklerikalismus" vgl. den Aufsatz von Karl Thieme in: „Frankfurter Hefte" 4. Jahrg. Heft 9 (September 1949) S. 784—788.

dige Wesen, lebendiger als sie. Die großen Abstraktionen sind meine Freundinnen. — Ich denke, sie schlagen die armselige Freundschaft, die ich ihnen biete, nicht aus; sie sind ja so verlassen!"[11] Mit anderen Worten: sein Auftrag und sein Leben sind nicht zweierlei. Beide bilden für ihn eine selbstverständliche Einheit.

Lange hat man so gut wie nichts über die persönlichen Schicksale des Dichters erfahren. Nun beginnen allmählich die Freunde aus seinem Leben zu erzählen. Davon findet sich manches in dem genannten, von Béguin herausgegebenen Sammelband, auf dem auch im wesentlichen die Schrift von Oswalt von Nostitz fußt, „Georges Bernanos: Leben und Werk".[12] Sie wird ergänzt durch ein weiteres Bernanos-Buch desselben Verfassers, das den Dichter in Selbstzeugnissen zu Wort kommen läßt (ähnlich dem ersten Kapitel bei W. Warnach „Der Zeuge"[13]).

Es war bei einem Dichter, der so stark aus seinen inneren Visionen heraus schafft, kaum zu erwarten, daß das Biographische viel zur Erhellung seines Werkes beitragen würde. Tatsächlich ist der Ertrag gering, und wer „Romanhaftes" erwartete, wird gründlich enttäuscht. Bernanos ist am 20. Februar 1888 in Paris geboren. Vom Vater her, der Lothringer war, hat er spanisches Blut in den Adern. Schüler der Jesuiten (denen er später gern eines auswischt) und nach den Laisierungsgesetzen in anderen katholischen Internaten. Universitätsstudien in Paris (1906—1913), die er mit dem Lizentiat in Literatur und Rechtswissenschaft abschließt. Inzwischen hatte er sich, wie bereits gesagt, dem Journalismus zugewandt. Begeistert warf er sich als Royalist in den politischen Streit. Dann kommt der Weltkrieg. Bernanos kämpft als Freiwilliger an der Somme und bei Verdun. Er wird mehrfach verwundet. Im Jahre 1917 heiratet er Jeanne Talbert d'Arc, die in gerader Linie vom Bruder der heiligen Jeanne d'Arc abstammt. Sie schenkt ihm sechs Kinder.

Nach dem Krieg sucht Bernanos seine wachsende Familie im Dienst einer Versicherung zu ernähren. Sieben Jahre hält er das aus, und man lächelt unwillkürlich, daß ausgerechnet er, der den Aufstand gegen die ängstlichen Sicherungen der Bourgeoisie predigte, auf diese Weise sein Brot verdienen mußte. Das fahrende Leben eines Reisenden führt ihn dazu, in den Cafés der Provinz zu schreiben, eine Arbeitsmethode, die ihm Bedürfnis blieb. Nicht daß er dabei „Studien" getrieben hätte. Sondern er hatte das Bedürfnis, die Nähe realer Menschen um sich zu haben, um an ihr die Lebenswahrheit dessen zu prüfen, was er schrieb. Bernanos verläßt 1919 die Action Française; mit Charles Maurras selbst bricht er erst viel später (1932). Inzwischen wechselt er mit seiner Familie unstet öfters den Wohnort. So lange er lebt, wird er ein Zugvogel sein.

---

[11] Ebd. S. 28, Übersetzung von Warnach.

[12] Georges Bernanos: Leben und Werk. Von *Oswalt von Nostitz*. (80 S.) Speyer 1951, Pilger-Verlag. Kart. DM 2.50. Eine Studie, die sich zur Einführung sehr gut eignet.

[13] Die unbeugsame Schar. Von *Oswalt von Nostitz*. (160 S.) Mit 8 Bildtafeln. Zürich 1951, Verlag der Arche.

Im Jahre 1933 hat Bernanos einen Motorradunfall, der ihn für Lebenszeit zum Gehbehinderten macht. Er kann nur noch an Stöcken gehen. Der Ausbruch des spanischen Bürgerkriegs überrascht den Dichter auf den Balearen (Palma auf Mallorca). Sein Sohn war zunächst in der Falange. Um so mehr überraschte der scharfe gegen Franco gerichtete Protest der „Großen Friedhöfe". Inzwischen hat sich der politische Horizont immer mehr verdunkelt. 1938 ist das Jahr des Münchner Abkommens. Bernanos erkennt, daß damit die Entscheidung gefallen ist. In brennender Scham geht er mit seiner Familie zunächst nach Paraguay, dann nach Brasilien. Von dort aus greift er mit seinen Pamphleten in den Kampf ein. Dort erlebt er den Krieg. In Brasilien schließt er Freundschaft mit einem deutschen Benediktiner, der ihn Deutschland verstehen lehrt und eindrucksvolle Erinnerungen über seine Begegnungen mit Bernanos veröffentlicht hat.[14] Nach dem Krieg von General de Gaulle zurückgerufen, irrt er enttäuscht und ruhelos durch Frankreich und Europa, wobei er auch Deutschland flüchtig berührt. Die Freiheit ist verraten. Die Frucht des ganzen blutigen Ringens sind nur die alten Armseligkeiten. 1947 entflieht Bernanos nach Tunis. Dort verschlimmert sich sein Leberleiden. 1948 holt ein Freund den Schwerkranken im Flugzeug nach Paris, wo ihn die Ärzte durch eine Operation zu retten suchen. Aber es ist zu spät.

Abbé Pézeril, der Priester, der ihm während der letzten Wochen beistand und ihm täglich die Kommunion brachte, hat einen in seiner Schlichtheit ergreifenden Bericht über das Ende gegeben.[15] Im Mittelpunkt ihrer Gespräche steht der Plan, der den Dichter seit langem beschäftigt: Er will ein „Leben Jesu" schreiben, eines ohne frommes Getue, ein wesentliches für die Menschen von heute, das ihnen zeigt, wie sehr Jesus ihr Menschenbruder war. Er ringt sich durch zu dem Verzicht auf jede andere publizistische Tätigkeit. Keine Romane mehr! Nur noch dieser erhabenen Aufgabe soll die Kraft der letzten Jahre gelten. Dazwischen bricht sein alter Übermut durch und sein grundgütiges kindliches Herz. Er sorgt sich um die Seinen, um das Schicksal seines Volkes. Er fragt: „Sie glauben, daß der liebe Gott mir meine Sünden vergeben wird?" ... Bis es dann so weit ist, bis er seiner Frau sagt: „Jetzt bin ich in der heiligen Agonie" ...

Albert Béguin hat gezeigt, wie der Todeskampf ein Gedanke ist, der das ganze Werk von Bernanos geheimnisvoll und dunkel durchzieht.[16] Er konnte ihn selbst einen „Zeugen der heiligen Agonie" nennen. Die „Novissima Verba" der heiligen Theresia von Lisieux lagen stets auf seinem Nachttisch.[17] Sie enthalten die letzten Worte der Todgeweihten und den Bericht ihres Sterbens. Daneben fügte es sich, daß Bernanos gebeten wurde, für ein Filmdrehbuch die Dialoge zu schreiben. Es handelte sich um die geplante

[14] *Paulus Gordan:* Meine Erinnerungen an Georges Bernanos, in: „Hochland", 41. Jahrg. (August 1949) S. 513—530.
[15] „Béguin" S. 341—358.
[16] Ebd. S. 138—145.
[17] *Paulus Gordan* a. a. O. S. 526.

Verfilmung der Meisternovelle von Gertrud von Le Fort „Die Letzte am Schafott", also wieder ein Werk, das ausdrücklich die Todesangst zum Gegenstand hat. Dieser Arbeit galten die letzten Monate seines dichterischen Schaffens. Als sie vollendet war, legte Bernanos sich zur letzten Krankheit nieder. So hat es sich gefügt, daß die deutsche Dichterin dem schon von Todesahnung gezeichneten Dichter in Gestalt der kleinen Karmelitin Blanche de la Sainte Agonie nahe sein durfte, die sich so vor dem Tode fürchtet und dann doch singend das Schafott besteigt.

So sind die „Dialoge der Karmelitinnen" entstanden, die in der Übersetzung von Eckart Peterich unter dem Titel „Die begnadete Angst" in Zürich als Schauspiel aufgeführt wurden; denn es zeigte sich bald, daß die Dialoge für einen Film viel zu dicht und gewaltig waren.[18] Wenn man beide Werke liest, dann ist das klare Ergebnis, daß die „Dialoge" eine Nachschöpfung der Novelle darstellen, und ohne diese ganz undenkbar wären. Das hätten die Herausgeber deutlicher sagen sollen. So mußte die Dichterin selbst ihr geistiges Eigentum verteidigen.[19] Freilich ist auch wahr, daß sie keine tote Nachahmung, sondern eine Nachschöpfung sind. Die „Dialoge" sind ein echter Bernanos. So wie große Maler einen Meister kopiert haben und doch ihrem Pinsel treu geblieben sind (wie zum Beispiel Delacroix Rubens kopiert hat und dabei doch Delacroix geblieben ist). Die wichtigste Abwandlung ihres Stoffes sieht die Dichterin selbst darin, daß es sich bei der Novelle nicht darum handelt, „den Sieg des Menschen, sondern den Sieg Gottes darzustellen", während es bei Bernanos gilt, „den Sieg des Menschen über die Todesangst, wenn auch natürlich unter dem Beistand der Gnade" zu gestalten. Die Blanche der Novelle „ist eine bis ins Letzte zerstörte Persönlichkeit, von der keine eigene Initiative mehr ausgehen kann. Bei Bernanos bewahrt Blanche bis zuletzt die verzweifelte Klarheit der Verantwortlichkeit."

So traf der Tod den Dichter nicht ungerüstet. Durch sein Leben und sein Werk war Georges Bernanos der Stunde des Todes entgegengereift. Am 5. Juli 1948 ging er hinüber. „Er starb in einem ganz außergewöhnlichen Frieden", schreibt Abbé Pézeril an den deutschen Mitbruder in Brasilien. „Alle körperliche und seelische Angst war überwunden durch den Glauben. ‚Man fällt nur in Gott hinein; o Jungfrau, die du am Karsamstag den Glauben bewahrt hast, bitte für mich!' Er war wieder das Kind geworden, das er im tiefsten Wesen niemals zu sein aufgehört hatte."[20]

Seine Bücher bleiben in unsern Händen. Sie werden noch um einige Stücke aus dem Nachlaß ergänzt. Briefe und Journale beginnen zu erscheinen.[21]

---

[18] Dialogues des Carmélites. Von *Georges Bernanos*. Les Cahiers du Rhône. (257 S.) Editions du Seuil, Paris.

[19] Schöpfung und Nachschöpfung: Zur Frage des geistigen Eigentums. Von *Gertrud von Le Fort*. In: „Das literarische Deutschland", Jahrgang 2 Nr. 13, Heidelberg, 5. Juli 1951.

[20] Paulus Gordan a. a. O. S. 523.

[21] Zum Beispiel Les Enfants humiliés. Journal 1939—1940. (265 S.) Gallimard. Eine erste Sammlung Briefe bei „Béguin". S. 13—59.

Das Tagebuch eines Landpfarrers" ist verfilmt worden. Es muß ein großer bewegender Film geworden sein. (Warum kann man ihn in Deutschland noch immer nicht sehen?) — Noch einmal gleitet das Auge über den Stapel der Bücher, die Hand durchblättert noch einmal die vielen Zeitschriften und Zeitungen, die Aufsätze über ihn brachten, und der Blick begegnet seinen ahnungsvollen großen Augen auf dem Photo, das Béguin an den Anfang seiner „herrlich freimütigen Sammelschrift" (Karl Thieme) gestellt hat. — Trifft dieser Umriß sein Bild? Es gäbe so viel daran zu bessern und zu ergänzen. So manche leuchtende Seite aus seinen Büchern wartet auf den Leser. Aber warten nicht seine Bücher alle? „Sie sollen selbst kommen!" scheint sein Blick zu sagen. „Aber sie sollen mich nur für das halten, was ich sein wollte: ein Diener am Kommen seines Reiches."

Aus dem Berliner Schulkampf

Von PETER FRIEDRICHS S. J.

Die katholische Bekenntnisschule hat in Berlin eine hundertjährige Geschichte. Sie beginnt mit einer privaten Pfarrschule bei St. Hedwig, zu der im Laufe der Zeit noch weitere bei anderen Pfarreien kamen. An ihrem Ende standen 53 öffentliche katholische Gemeindeschulen und fünf private höhere Schulen, die durch Maßnahmen des Nationalsozialismus beseitigt wurden. Der Heilige Stuhl protestierte gegen diese Verletzung des Konkordates. Ebenso protestierte Konrad von Preysing, der Bischof und spätere Kardinal von Berlin, gegen die Mißachtung des Gottesrechtes und hielt seinen Protest bis zuletzt aufrecht. Seit 1945 verlangte er in Anweisungen an den Klerus und in Hirtenschreiben die katholische Schule für das katholische Kind. Er blieb bei dieser Forderung bis zuletzt.

Die privaten höheren Schulen erstanden nach dem Kriege wieder und setzten sich gegen alle Schwierigkeiten durch. Es kamen noch drei weitere hinzu, darunter auch zwei Volksschulen. Die Gesetzesbestimmungen über Lehr- und Lernmittelfreiheit finden auf sie keine Anwendung; sie müssen im Gegenteil noch Steuern zahlen. So wirken sich vielgepriesene Bestimmungen sozialer Maßnahmen unsozial aus und, was Standesprivilegien beseitigen soll, schafft neue Privilegien antichristlicher Haltung.

Die öffentlichen katholischen Gemeindeschulen dagegen konnten nicht wieder erstehen. Ihrer Errichtung setzt man heftigsten Widerstand entgegen. Den Katholiken Berlins ist die Geschichte ihrer Schulen und die Haltung ihres verstorbenen Kardinals heiliges Vermächtnis. Sie stehen zu seiner Erklärung, daß man sich mit dem Berliner Schulgesetz nicht abfinden kann.

Die Diskussion stellte einige grundsätzliche Fragen heraus. Unter ihnen steht an erster Stelle der Streit um das Elternrecht. Einer der Hauptgründe für den Rückgang der Stimmen der SPD bei den letzten Wahlen ist ihr Widerstand gegen die Anerkennung des Elternrechts.

Bei der Diskussion gipfelte ihre Stellungnahme in der Behauptung: „Es handelt sich gar nicht um ein Recht der Eltern, sondern um das Recht des Kindes auf Bildung, das der Staat durch sein Volksbildungsamt wahrnimmt." Dieser Gedanke wurde von der Gegenseite sofort aufgenommen. Selbstverständlich handelt es sich primär um das Recht des Kindes auf Bildung und Erziehung, aber Rechtswahrer

des Kindes sind die Eltern und im Versagungsfalle der Vormund, bei dessen Bestellung nicht das Volksbildungsamt, sondern das Rechtsamt aufsichtführend mitwirkt. Das Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kind folgt den naturgegebenen Tatsachen der Seinsordnung: Durch das verantwortungsvolle Handeln der Eltern werden Kinder gezeugt; im Schoße der Familie werden sie geboren; das in der hilflosen Lage des Kindes zum Ausdruck kommende Recht des Kindes auf Pflege und Erziehung weist seiner Natur nach darauf hin, daß das Kind sich mit seinem Recht an die Eltern halten muß; sie müssen die dem Recht entsprechenden Pflichten erfüllen. Daraus entspringt für sie das Recht, daß niemand ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten unmöglich machen und ohne Not erschweren darf.

Die aus dem engen Zusammenwohnen der Menschen sich herausbildende Differenzierung des menschlichen Lebens bringt es mit sich, daß die Eltern auf das ordnungsgemäße Funktionieren des Gemeinschaftslebens angewiesen sind. Im allgemeinen können die Eltern nicht ein einziges Stück der Nahrung und Kleidung selbständig herstellen, sondern müssen es kaufen. Daraus aber, daß sie für die Besorgung der Milch auf den Milchhändler angewiesen sind, folgt nicht, daß Recht und Pflicht der Kindererziehung auf den Milchhändler übergeht. Auf dem kulturellen Gebiet können die Eltern ohne das ordnungsgemäße Funktionieren der Berufsstände der Wissenschaft, Kunst, Religion, des Buch- und Schriftwesens, der bildenden Künste, der Schule, der Lehrstätten in fast allen Fällen ihrer Pflicht nicht genügen. Sie alle haben subsidiäre Aufgaben gegenüber der Familiengemeinschaft bei der Heranbildung der kommenden Generation. Es muß auch die ordnung- und rechtwahrende Funktion des Staates in der Besorgung des Gemeinwohls hinzukommen. Wenn nun Stände, Gemeinschaften oder Staat ihre weitergehenden Machtmittel zum störenden oder zerstörenden Eingriff in die zwischen Eltern und Kind obwaltende Rechtssphäre ausnutzen, so ist das Mißbrauch der Gewalt. Diese aber gehört in das Kapitel der Verbrechen — in diesem Falle gegen ein Grundrecht —, gleichviel ob dieses Recht in einer Gesetzessammlung registriert ist und von menschlichen Gerichten geahndet wird oder nicht.

Auf den Einwand, die Eltern könnten die Bildung der Kinder ohne die staatliche Schule nicht leisten, wurde geantwortet, sie könnten auch die Bereitung des Fleisches und der Wurst ohne den Fleischer nicht leisten; daraus folge aber nicht, daß Recht und Pflicht der Kinderernährung unmittelbar auf den Fleischer übergehe. Den Eltern verbleibt die gesamte Verantwortung der Entscheidung, ob Blut- oder Leberwurst dem Kinde zuträglich ist; es bleibt die Pflicht, verdorbenes Fleisch und verdorbene Wurst abzuweisen. Diese Elternverantwortung ist der Grund, warum Kommunismus und Marxismus als Bildungsziel abgewiesen werden und nicht gefragt sind, während Religionsunterricht als ordentliches und beherrschendes Lehrfach mit beharrlicher Ausdauer gefragt wird.

In Elternkreisen tauchte das Bedenken auf, ob nicht die starke Betonung des Elternrechts dem Recht der Kirche abträglich sei, da sie in der Taufe ein Leben vermittle, das nicht auf die Eltern zurückgeht und nur mit den Gnadenmitteln der Kirche gepflegt und herangebildet wird. In diesem Bedenken kommt ein richtiger Gedanke zum Wort, aber die Kirche kann die gegebene Naturordnung und das Sakrament der Ehe nicht außeracht lassen, durch die die Eltern in die Verantwortung gezogen sind. Die kirchlichen Bestimmungen über Ehe und Kindererziehung tragen dem Rechnung und in der Schulfrage finden sie in der Forderung der katholischen Schule für das katholische Kind einen zwar summarischen, aber sachgemäßen Ausdruck.

Die Folgerung, daß man ungläubigen Eltern die ungläubige Schule zugestehen solle, gab zu Bedenken Anlaß, die folgende klare Formulierung fanden: „Man kann angesichts der Tatsache, daß Gott ein unveräußerliches Recht auf das Kind hat,

nicht sagen: Es gibt ein Recht auf die ungläubige Schule. Es gibt kein Recht zum Unrecht gegen einen Dritten, erst recht nicht, wenn dieser Dritte Gott ist." Der Einwand zeigt, daß man nicht von einem Recht auf die ungläubige Schule im Vollsinn des Wortes sprechen kann. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß Gott Recht und Pflicht der Kindererziehung in die Hand der Eltern gelegt hat. Er wird sie zur Verantwortung ziehen. Er hat, abgesehen von dem Auftrag Christi an die Kirche zur religiösen Erziehung der getauften Kinder, niemandem außer den Eltern das unmittelbare Recht zur Kindererziehung gegeben. Also kann sich niemand ohne Rechtsbruch in das Elternrecht eindrängen. Bei nichtgetauften Kindern oder Eltern, die nicht zur Kirche gehören, kann es auch die Kirche nicht. Es gibt demnach keine menschliche Rechtsinstanz gegen den Rechtswillen ungläubiger Eltern auf Schulen, die sie gutgläubig fordern, auch wenn diese Schule ungläubig ist. Gerade an dieser Folgerung wird es den meisten klar, daß es keine menschliche Rechtsinstanz gegen die Forderung katholischer Eltern auf die katholische Schule gibt.

Man wendet immer wieder ein, man könne dem ungläubigen Lehrer nicht zumuten, an einer ausgesprochen christlichen Schule zu unterrichten. Mit Recht wird die Gegenfrage gestellt: warum hat man nicht dasselbe Feingefühl gegenüber dem gläubigen Lehrer, dem man zumutet, an einer ungläubigen Schule zu unterrichten? Aber das ist nicht das Schlimmste. Schlimmer ist, daß man dem gläubigen Kinde den ungläubigen Lehrer zumutet. Die Schule ist doch des Kindes, nicht des Lehrers wegen da.

Das Berliner Schulgesetz sieht die Mitarbeit der Eltern in Klassengemeinschaften und Elternausschüssen vor. Die Schulverwaltung wachte vordem eifersüchtig darüber, daß diese Mitarbeit sich nur auf Äußerlichkeiten erstreckt und nicht auf die Erziehungsarbeit Einfluß nimmt. Da die Schule staatliche Zwangsschule ist, wird damit den Eltern das ureigenste Gebiet, die Verantwortung für Erziehung und Bildung, zwangsweise für die Schulausbildung entzogen.

Als zweiten Gegenstand der Diskussion hätte man das Recht des Staates auf die Schule erwartet. Aber darüber kam es in Berlin zu keiner ernsthaften Auseinandersetzung.

Von katholischer Seite gesteht man dem Staat das Aufsichtsrecht in der Schule zu. Er hat auch die Pflicht des obersten Rechtswahrers und müßte insbesondere die Rechte des machtmäßig Schwächeren schützen. Er hat auch das Recht und die Pflicht, die für das Allgemeinwohl notwendigen Anordnungen auf dem Gebiete des Schulwesens zu treffen. Außerdem kommen ihm subsidiäre Pflichten zu, wenn die Familien und andere untergeordnete Gemeinschaften ohne ihn ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind. Zu den subsidiären Aufgaben kann es auch gehören, Schulen in eigener Regie zu führen. Es kann unter Umständen ratsam sein, daß der Staat über seine subsidiären Pflichten hinaus als leistungsfähiger Unternehmer Schulen eigener Regie anbietet. Sie dürfen aber niemals Zwangsschulen werden. Der Staat betätigt sich auch in den staatseigenen Schulen nicht auf seinem unmittelbaren Rechts- und Aufgabengebiet, sondern stellt sich als Unternehmer oder Sachwalter auf dem Rechts- und Sachgebiet der Familie helfend zur Verfügung. Er ist deshalb gehalten, auf diesem Gebiet im Namen und nach den Normen des Rechtswillens der Familie sein Verhalten einzurichten, sonst ist der Fall des Mißbrauchs der Gewalt zur Unterdrückung der Freiheit und des Rechts nur allzuleicht gegeben. Diese Schulen müssen dann auch die gesamte schulische Ausbildung einschließlich der Religion bieten, wobei zu beachten ist, daß durch die wesentliche Eigenart des Christentums und durch den ausdrücklichen Auftrag Christi, und damit Gottes, die religiöse Unterweisung und Erziehung in den Aufgaben- und Rechtsbereich der Kirche gestellt ist, deren Rechtswillen also auf diesem Gebiete neben und mit dem Rechte der Familie maß- und normgebend ist. Es wird in Berlin beklagt, daß der

Stadtstaat Berlin bisher nicht bereit war, die Bildung zu bieten, die den Pflichten und der Verantwortung der Eltern entspricht, und daß er den Verantwortlichen nicht die Freiheit zum pflichtgemäßen Handeln läßt.

Die evangelischen Elternkreise gehen bisher mit den katholischen einig in der Forderung des Elternrechts. Hinsichtlich der Staatsidee, des Verhältnisses von Staat und Kirche und insbesondere der Stellung der Schule im Staat gibt es innerhalb der evangelischen Gemeinschaften noch keine einheitliche Auffassung. Die Ansichten maßgeblicher Persönlichkeiten sind seit 1946 einer fortschreitenden Änderung unterworfen und lassen sich in ihrem augenblicklichen Stadium nicht in ein widerspruchsfreies System einordnen. Es ist noch nicht abzusehen, ob man in der Schulfrage zu einer klaren Haltung kommt und nach welcher Seite sich der evangelische Bevölkerungsanteil entscheidet.

Für die sozialistischen Kreise Berlins ist der Staat allen Rechten gegenüber ausschlaggebend. Er ist für sie genau wie für Hitler ein mit totalitären Machtbefugnissen ausgestattetes Werkzeug, das sie zu beherrschen und in der Hand zu behalten suchen, um ihre Parteiideologien, -programme und -vorteile zwangsmäßig durchzusetzen.

Im Osten Berlins sucht man wie in der sowjetisch besetzten Zone die Schule zu Propagandazwecken einzusetzen: für Zwei- und Vierjahrespläne, für die Sowjetfreundschaft, für „Friedensbewegungen", für Abstimmungen; man will durch die Kinder auf die Eltern einwirken und diese bespitzeln. Das Bestreben zur Ausschaltung des Christentums ist offenbar. Wenn im Augenblick auch eine gewisse Zurückhaltung geübt wird, weil der Widerstand bei Kindern und Eltern zu groß ist und durch die Abwanderung der terrorisierten Lehrerschaft der Ausfall an Lehrkräften die Aufrechterhaltung des Schulbetriebs gefährdet, so dient die Pause dem Ausbau von Vorkehrungen und Sicherungen, die bei erneutem Terror den Widerstand physisch und moralisch unmöglich machen sollen. Es ist nicht leicht, gegen unmenschlichen Terror die feste Haltung zu bewahren, durch kluges Verhalten bei aller Festigkeit Anstöße zu vermeiden und mit Heroismus das Verschwinden von 9—18jährigen Kindern zu ertragen, von denen man nichts mehr hört.

Auch für den Westen Berlins galt das Einheitsschulgesetz, das mit der SED zusammen gemacht worden war. Ein neues Gesetz hat den organisatorischen Aufbau der Einheitsschule in den der Berliner Schule umgewandelt, die nach sechs Jahren Grundschule alle Kinder in einen der drei Zweige der Oberschule überführt: den dreijährigen praktischen Zweig mit anschließender Berufsschule, den vierjährigen technischen Zweig mit etwa anschließender Fachschule, und den siebenjährigen wissenschaftlichen Zweig. Weitere Änderungen sind geplant und umkämpft: so die Form der Mitarbeit der Eltern in den Schulausschüssen, die Beibehaltung oder Nichtbeibehaltung der zwangsweisen Koëdukation und die Regelung des Religionsunterrichts. Das Gesetz schließt den Religionsunterricht von den Schulfächern aus; die Schöpfer des Gesetzes wollten aber „tolerant und großmütig", wie sie sagten, den Kirchen erlauben, ihn auf eigene Kosten durch ihre bestellten Lehrer in Eckstunden in den zur Verfügung gestellten Schulräumen zu geben. Die juristische Interpretation der in Frage kommenden Paragraphen ist nicht einheitlich. Die eine geht davon aus, daß es sich um die gesetzliche Regelung dieses Gegenstandes innerhalb der gesamten Gesetzgebung handelt, die auch aus Wortlaut und Zusammenhang ihren Sinn erhält. Dann ist der Religionsunterricht eine auf Kosten der Kirchen durch kirchlich beauftragte Personen in Eckstunden zu gebende schulische Veranstaltung, die als solche der von Klassenlehrern und Schulleitern überwachten Schulpflicht unterliegt und den für allgemeinen Unterricht geltenden Bestimmungen unterworfen ist. Der Grundsatz „Der Religionsunterricht ist Sache der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften" muß sich demnach auf den Inhalt oder Gegenstand des Unterrichts in erster Linie beziehen. Er würde also besagen,

daß im übrigen Unterricht von Religion und Weltanschauung nicht die Rede sein dürfte, sondern daß dies den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften überlassen bleibt, die dafür die Eckstunden zur Verfügung haben. Die Praxis schloß sich nicht dieser, sondern einer anderen Rechtsanschauung an, die vom Willen des Gesetzgebers ausgeht; nach ihr gibt es keine vorgesetzlichen Rechte und Freiheiten, die auch durch das Gesetz zu schützen sind. Der Gesetzgeber macht seinen Willen zum Gesetz. Der Wille war in diesem Falle die Trennung von Kirche und Schule. Der Widerstand weiter Bevölkerungskreise wandte sich gegen die darin zum Ausdruck kommende Totalität der Staatsgewalt, gegen die Willkür der jeweiligen Machtinhaber. Mehr als 90 % der Kinder sind zum Religionsunterricht angemeldet, und diesem wird solche Aschenbrödelstellung zugewiesen. Der Geschichtsunterricht und der Unterricht in den übrigen Gesinnungsfächern soll nicht von Anhängern der christlichen Konfessionen, sondern von „über den Konfessionen stehenden Lehrern" gegeben werden. Von der Schulleitung und der Schulaufsicht suchte man praktizierende Christen, besonders Katholiken, fernzuhalten. Es wird eine Lehrerbildung angestrebt und durchgeführt, die möglichst vollständig unter Ausschluß jedes Einflusses von Vertretern oder Anhängern der Kirchen im Zeichen des Sozialismus steht. Gegen eine Änderung dieses Zustands hat sich die Lehrergewerkschaft der UGO ausgesprochen, die sich darauf von den Lehrerverbänden sagen lassen mußte, daß sie nicht das Recht habe, im Namen der Lehrerschaft zu sprechen. Die SPD bleibt starr auf ihrem Standpunkt, und der regierende Bürgermeister Reuter hat es als Kabinettsfrage bezeichnet, wenn im Senat der Versuch gemacht werden sollte, Religionsunterricht in den Schullehrplan einzugliedern und das Christentum zur Grundlage des Unterrichts zu machen.

Mit herzerfrischender Offenheit war gleich anfangs in der Diskussion ausgesprochen worden, daß man es auf sozialistischer Seite als Böswilligkeit der Kirchen ansehe, wenn sie sich gegen die Anerkennung des Gesetzes der historischen Entwicklung sträuben, nach dem sie ihre große Zeit im Mittelalter hatten, jetzt aber durch neue Kräfte abgelöst sind. Sie sind gegen den Fortschritt und reaktionär, weil sie noch immer Forderungen des Glaubens stellen, nachdem längst die Wissenschaft an seine Stelle getreten ist. Sie sind intolerant, weil sie die alten Machtpositionen beibehalten wollen und dem Rationalismus das Feld nicht freigeben. Darum kann nur die radikale Trennung von Kirche und Schule helfen, um die neue Einheit des Volkes zu erreichen.

Es sollte eine Kontroverse darüber entstehen, ob die europäische Kultur wesentlich vom Christentum bestimmt sei oder ob das Christentum nur ein Faktor neben anderen sei. Aber die so gestellte Frage interessierte die christlichen Kreise nicht sehr. Sie sind zwar der Meinung, daß die Kirche mehr als jede andere Institution für die Kultur geleistet hat und wieder zu leisten vermag, aber das ist nicht wesentlich; es geschieht nur nebenbei. Ihr eigentliches Ziel liegt tiefer und berührt die Erziehung viel unmittelbarer. Darum verlangten sie, daß auch jetzt und in Zukunft die Religion als Grundlage der Erziehung anerkannt werde.

Daß es sich im Berliner Schulkampf zuletzt um die Religion handelt, wird auch von den Gegnern des Christentums zugestanden. Es wurde argumentiert: Erziehung gehört zur Moral; Moral aber hat mit Religion nichts zu tun. Darum gehört die Religion nicht in die Erziehung und Schule. Der hauptverantwortliche Schulmann berief sich in der ersten Debatte auf die Ratio, welche die letzte Entscheidung für das Leben trage und darum auch in der Erziehung entscheidend sei. Sie macht aber nach ihm nur in der materiellen Wirklichkeit etwas aus, wo man mit materiellen Maßstäben mißt. Der Religion kommt wohl wie der Musik ein persönlicher Gefühls- und Erlebniswert zu, der im Privatleben des Menschen eine Rolle spielt oder spielen kann, aber im Verkehr mit dem Mitmenschen und im öffentlichen Leben solle man

niemand damit behelligen. Die kommende Generation müsse nüchtern in der Wirklichkeit stehen und reelle Verantwortung tragen. Bei ihr dürften Gefühle und Träumereien wie Religion und Gott keine Rolle spielen. Solche Dinge müsse man von der Jugend fernhalten.

Es ist klar, daß weite Kreise in der so charakterisierten Schule die konfessionelle Bekenntnisschule des ungläubigen Rationalismus sehen. Sie wehren sich dagegen, daß diese Schule christlichen Eltern und christlichen Kindern aufgezwungen wird. Was Hitler auf dem Weg über die deutschen Christen erreichen wollte, eine einheitliche deutsche Nationalreligion, das wird hier auf dem Wege über die Schule versucht. Auf Grund des ganzen Streites kann man in dem Rationalismus nur eine dritte Konfession in Deutschland sehen, die recht eng und engherzig ist. Engherzig, weil sie keine Toleranz übt und auch den christlichen Eltern und Kindern den Rationalismus durch die Schule aufzwingen will. Christliche Schulen gesteht sie ihnen nicht zu. Diese dritte Konfession ist sehr eng in ihrer Auffassung, weil sie als Wirklichkeit nur anerkennen will, was man mit materiellen Maßstäben messen kann.

Die Ablehnung dieser Konfession aber berief sich darauf, daß der Mensch erst durch den Geist zum lebendigen Menschen wird; darum ist der Geist so wirklich wie das Leben selbst. Der Geist aber und das Geistige lassen sich nicht mit nur materiellen Maßstäben messen. Auch der Staat und die Gesellschaft können nur von geistbegabten Menschen gebildet werden und lassen sich nur mit Hilfe des Geistes verantwortlich und zielbewußt leiten. Nur mit dem Geist kann man die Probleme meistern. Der Geist muß im Mittelpunkt der Erziehung stehen. Der Christ, der sich zu Gott bekennt, weiß eben um jenen persönlichen Geist, der Urgrund und Schöpfer alles Seins ist. Auf ihn paßt das Prädikat der Unwirklichkeit am allerwenigsten. Es geht also den christlichen Eltern in dem Kampf darum, daß ihre Kinder auch von den Wirklichkeiten des Geistes hören; sie sollen die ganze Wirklichkeit kennenlernen und nicht in die Enge des materialistischen Rationalismus hineingezwungen werden.

Ein Gesetz der geschichtlichen Entwicklung in dem Sinn, daß es für den mittelalterlichen Menschen einen Gott gegeben habe, für den heutigen aber keinen mehr gibt, wird von christlichen Kreisen abgelehnt. Es wird mit einem falschen Wissenschaftsbegriff operiert. Die Frage nach der Wahrheit oder der Geltung einer Behauptung wird nicht durch die historische Entwicklung menschlicher Meinungsbildung entschieden, zumal nicht, wenn diese der Zweckpropaganda ausgesetzt ist. Die Grundwahrheiten des Seins bleiben für alle Zeiten dieselben.

Auch die Argumentation des Fortschritts vom Glauben zum Wissen wies man zurück. Es ist nicht wahr, daß die Wissenschaftler in ihrer überwältigenden Mehrheit ungläubig sind, wenn man unter Wissenschaftlern diejenigen versteht, die in der Forschung wirklich Neues geleistet haben, und nicht nur die Propagandisten ungläubiger Organisationen. Überdies steht kein endgültiges wissenschaftliches Ergebnis mit einer gesicherten Wahrheit der christlichen Religion im Widerspruch. Es ist auch nicht wahr, daß die Wissenschaft den zwingenden und bündigen Beweis geführt hätte, daß es keinen Gott gebe, wie man immer wieder glauben machen will. Einen wirklichen Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Wahrheitserkenntnis und Glauben gibt es nicht. Schöpfung und Offenbarung entspringen derselben göttlichen Weisheit, in der es keinen Widerspruch gibt. Es kann nur einen scheinbaren Widerspruch geben, wenn man entweder in der wissenschaftlichen Erkenntnis oder in der Erkenntnis der Glaubenswahrheit noch nicht bis zum vollen Wahrheitsgehalt vorgedrungen ist.

Zum eigentlichen Kern stieß die Berliner Diskussion durch, als man verlangte, daß bei der Bibelerklärung in der Schule nicht mit Wundern operiert werden dürfe und daß namentlich die Dogmen ferngehalten werden müßten. Man stellte die Dogmen als menschliche Festsetzungen dar für Dinge, die man nicht beweisen könne.

Es verstoße gegen die Vernunft, auf solche willkürliche menschliche Festsetzungen andere Menschen zu verpflichten.

Die Antwort darauf war immer wieder dieselbe. Man war auf christlicher Seite völlig einverstanden mit der Meinung, daß man auf menschliche Festsetzungen keinen Menschen verpflichten darf, wenn sich für diese Verpflichtung der Beweis nicht erbringen läßt; das gilt auch dann, wenn die Festsetzung das Programm einer Partei ist. Darum handelt es sich aber bei den christlichen Dogmen nicht. Sie stehen auf einem ganz anderen Boden. Wir sind der Überzeugung, daß der Mensch für viele — man kann wohl sagen: für die meisten — seiner Erkenntnisse auf den Glauben in irgendeiner Weise angewiesen ist. Für die meisten Kenntnisse über Ereignisse des Lebens und Tatsachen unseres Erdballs brauchen wir Berichte anderer und haben sie nicht aus eigener Anschauung. Als Kind schon ist der Mensch auf Eltern und Lehrer angewiesen, denen er Glauben schenken muß; er bleibt es auch als der größte Gelehrte der Physik, weil er nur die wenigsten Experimente selbst machen kann, schon weil ihm Zeit und Einrichtung fehlen, und er muß den Berichten seiner Fachkollegen nach einer klugen Prüfung der Glaubwürdigkeit Glauben schenken. Das ist nicht unvernünftig. Man ist oft genug auf den Rat eines Sachkundigen angewiesen und wird sich ein Urteil darüber bilden müssen, ob man ihm Sachkenntnis und Glaubwürdigkeit zuerkennen kann. Denn davon hängt es ab, ob der Glaube an seine Worte vernünftig ist oder nicht. Unvernünftig aber ist es, Gott den Glauben zu versagen. Denn welchen vernünftigen Grund könnte man vorbringen, ihm das Sachwissen oder die Glaubwürdigkeit abzusprechen? Etwas anderes aber sind die Dogmen nicht als die autoritative, sichere Entscheidung darüber, was Gott (in der Hauptsache durch seinen Sohn Jesus Christus unseren Herrn) in einer Lebensfrage geoffenbart hat. Was nun die Wunder angeht, so wird Gott sie nicht wirken, wenn er nicht gewichtige Gründe dafür hat. Darum werden wir nicht abergläubisch überall Wunder sehen und erwarten. Aber wenn sie wirklich geschehen, werden wir aufmerksam Gottes Absichten zu beachten haben.

Das war immer wieder der Kern der Berliner Schulgespräche. Die christlichen Eltern wollen, daß ihre Kinder die ganze Wahrheit kennenlernen. Ungläubige Eltern können ihre Kinder in Schulen schicken, die sie glauben verantworten können. Aber die Kinder christlicher Eltern, für die diese verantwortlich sind, sollen nicht um die Wahrheiten, die mit dem Leben des Geistes in Zusammenhang stehen, betrogen werden, auch nicht um jene Wahrheiten, die Gott für wichtig genug hielt, sie den Menschen zu offenbaren. Dazu kommt, daß Gott ihnen in der Taufe mit der Kindschaft Gottes auch die Tugenden und Anlagen des übernatürlichen Lebens gab, das gebildet und entwickelt werden muß. Man verlangt Lehrer, die diesen Tatsachen Rechnung zu tragen verstehen. Lehrer, die sie nicht kennen, sind für die Kinder christlicher Eltern nicht genügend vorgebildet. Ihre Erziehungsarbeit bleibt Stückwerk.

Die christlichen Kreise und insbesondere die Katholiken sind sich bewußt, daß es Menschen, deren Denkweise ganz im Materiellen befangen ist, schwer fällt, für die Welt des Christentums wirkliches Verstehen aufzubringen. Sie verlangen es auch nicht. Sie wollen nur die Anerkennung der grundsätzlichen Gleichberechtigung. Es wird wohl noch lange dauern, bis in den dem Christentum entfremdeten Kreisen die persönliche Bildung den Grad erreicht, daß man auch vor der ehrlichen Überzeugung der Christen Achtung hat. Die Aufrechterhaltung der Maßnahmen des Nationalsozialismus gegen die christlichen Bekenntnisschulen ist nicht Zufall. Es lebt noch derselbe Geist, der die Vernichtung des Christentums anstrebt. In hundertjähriger Geschichte hatten die Katholiken ihre Schulen in Berlin erreicht. Sie sind ihnen genommen worden. Noch ist nicht abzusehen, wie lange man wieder darum kämpfen muß. Der bisherige Kampf hat den Katholiken gezeigt, um was es bei diesem Kampfe geht.

Zeitbericht

Der Katholische Akademikerverband — Katholik und Menschenrechte — Bubenstädte in Italien — Die Situation der deutschen Jugend — Eine evangelische Laientagung — Verschlechterung des interkonfessionellen Klimas — Katholische Weltmission und Fünfte Kolonne — Papstworte zur Weltmission — Methoden des Kirchenkampfs — Volksdemokratische Justiz — Studienreise durch Sowjetrußland

Der Katholische Akademikerverband. Wie der Verband in seinem Jahrbuch „Der Geist im Gehorsam Christi" (Regensburg, J. Habbel, herausgegeben von *Paul Wolf)* mitteilt, betrug die Zahl seiner Ortsvereinigungen, die sich nach dem Zusammenbruch aus der jahrelangen Unterdrückung wieder zusammenfanden, bei der Wiederbegründung des Verbandes am 1. Juni 1947 bereits über 50. Sie ist inzwischen unter Einbeziehung der noch im Entstehen begriffenen Gruppen auf über 100 gestiegen (S. 85 f., ein Verzeichnis der Ortsvereinigungen befindet sich am Schluß des Jahrbuchs S. 131 ff.). Der Verband ist seit fast drei Jahren Mitglied der Pax Romana, des „Mouvement International des Intellectuels Catholiques" mit etwa 40 angeschlossenen Verbänden in aller Welt (vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 147, Oktober 1950, S. 62: Zwei katholische Weltkongresse). Von der weitgespannten und regen Tätigkeit des Verbandes in Tagungen und Vorträgen legt das Jahrbuch selbst in seinen beiden Teilen (Vorträge im Wortlaut, Tagungen im Überblick und im Echo der Zeit) lebendiges Zeugnis ab. Besondere Pflege fanden seit der Wiederbegründung Sondertagungen für einzelne akademische Stände, darunter acht Ärztetagungen, fünf Tagungen für Juristen, eine Ingenieurtagung in Hannover. Was die französischen Katholiken in ihren „Semaines des Intellectuels Catholiques" (vgl. den Tagungsbericht 1949 S. 125—127), was die deutschen Protestanten in ihren Evangelischen Akademien (vgl. diese Zeitschrift Mai 1951, S. 146) anstreben, sucht der Katholische Akademikerverband auf seiner Ebene zu verwirklichen: die Synthese von Glaube und Leben, von Religion und Kultur der Gegenwart.

Katholik und Menschenrechte. Als wichtige Ergänzung zu der Allgemeinen Erklärung der UNO vom 10. 12. 1948 und des darauf aufbauenden Paktentwurfes von 1950 hat die Pax-Romana-Tagung zu Limburg in der Osterwoche 1951 in einer Reihe von Zusatzpunkten auf Lücken aufmerksam gemacht, die in den genannten Entwürfen nach Ansicht der „versammelten katholischen Intellektuellen aus den verschiedenen Ländern Europas und Amerikas" noch bestehen: 1. Verankerung des gottgegebenen Elternrechts zur Erziehung ihrer Kinder. 2. Schutz des Rechtes auf Eigentum und Schutz vor entschädigungsloser Enteignung. 3. Mitarbeit an der Bestellung der leitenden Organe des Staates und an ihrer Kontrolle. Widerstandsrecht „bei freventlicher Verletzung der Menschenrechte". Überstaatliche Rechtsgarantien für ein Mindestmaß an politischer Freiheit „angesichts der unerträglichen Unterdrückung in totalitär regierten Staaten". 4. Schutz auch des werdenden Lebens „vom Augenblick der Empfängnis an". 5. Schutz nicht nur gegen Ausrottungsmaßnahmen (Genocidium), sondern auch gegen unrechtmäßige Austreibung von Menschen aus ihrer Heimat, die durch staatliche oder sonstige Gewaltanwendung erfolgt. Man ersieht aus der Liste, wo das „Gewissen" der UNO noch der Weckung bedarf, man sieht auch den Niederschlag leidvoller deutscher Erfahrungen aus den letzten zwei Jahrzehnten, zugleich aber auch den Wert einer solchen Tagung, die gestattet, solch brennende Probleme auf einer internationalen Ebene zur Sprache zu bringen. Selbst wenn diesen Entschließungen auch kein unmittelbar greifbarer Erfolg beschieden sein sollte, so schmälert das nicht ihre Bedeutung. Ideen setzen sich auf die Dauer durch, auch wenn sie nur langsam

Boden gewinnen. Im übrigen schloß die Tagung selbst ihre Resolutionen mit den Worten: „Die Versammlung ist sich bewußt, daß damit die Forderungen, die vom katholischen Standpunkt aus an die internationale Sicherung der Menschenrechte gestellt werden müssen, nicht erschöpft sind. Sie hält die geplante Einbeziehung sozialer und kultureller Grundsätze für eine notwendige Ergänzung, die des weiteren Studiums bedarf."

Bubenstädte in Italien. Wenn es wahr ist, daß in dem Italien der Nachkriegsjahre etwa 400000 gefährdete Jugendliche leben, so begreift man die Bedeutung der „Bubenstädte", denen die Zeitschrift „Aggiornamenti Sociali" (Milano) eine zusammenfassende Darstellung widmet (Dezember 1950, Januar 1951). Es gibt dort heute etwa 20 Bubenstädte oder -dörfer. Die bekanntesten sind S. Marinella bei Civitavecchia (entstanden 1945), Sassi bei Turin (1946) und Nomadelfia in der Provinz Modena (1947). Alle drei verdanken ihre Gründung dem Wagemut von Priestern und ihrer väterlichen Fürsorge für die verwahrloste Jugend, nach dem Vorbild des 1948 verstorbenen Jugendfreundes Father Flanagan, der in Nebraska die erste Bubenstadt aufmachte. Die „Stadt" von *Sassi,* einem Markt bei Turin, die heute 185 Bewohner zählt und über Schulen, Werkstätten, Schwimmbad, Fußballplatz, Filmsaal und ausgedehnte Landgüter verfügt, ist eine Großfamilie unter ihrem Gründer und „Padre", D. Arbinolo, mit einem „Bürgermeister" und seinen Räten, die aus den vom „Padre" vorgeschlagenen Bürgern gewählt werden. Das Jugenddorf von *S. Marinella,* von dem Amerikaner C. Abbing und D. Antonio Rivolta begründet, ist eine „Demokratie im Kleinen". Die Selbstregierung kennt einen Bürgermeister, Finanzverwalter, Richter usw. im monatlichen Wechsel der Ämter. Drei- oder viermal wöchentlich versammelt sich der Ausschuß, und fast jeden Abend ist „Volksversammlung". Jeder „Neue", der sich um Aufnahme in die Miniaturrepublik bewirbt, wird acht Tage als Gast aufgenommen. Er hat während dieser Zeit keine besonderen Verpflichtungen, wird kostenlos gespeist und beherbergt und kann nach Ablauf der Frist, wenn er will, frei nach Hause gehen. Bleibt er, so kann er auch dann weggehen, wann er will, muß aber, solange er bleibt, die frei übernommenen Satzungen des Gemeinwesens beobachten und ein „satzungstreuer Bürger" sein. Das Dorf hat sein eigenes Geld, mit dem man Wohnung, Nahrung, Kleidung usw. begleicht und das für die Ferien in Lire umgewechselt wird. Die Bubenstadt *Nomadelfia* entstand aus den gemauerten Hütten eines ehemaligen Konzentrationslagers, das Don Zeno Saltini, Priester der Diözese Carpi, am Josephstag 1947 im Vertrauen auf die alles überwindende Macht der Liebe an der Spitze einer ganzen Karawane von Kindern und Hausrat in friedlicher „Invasion" den Wachmannschaften, die den ganzen leeren Komplex bis dahin vor Belegung schützten, entwand und in unverdrossener Arbeit seinen Zwecken dienstbar machte. Der Stacheldraht rings um das ganze Gelände wurde entfernt, die Mauern eingerissen, die Gefangenenzellen zu heimeligen Stätten des Familienlebens umgestaltet, Straße, Plätze und Höfe angelegt. Aus dem Schweigen des Todes erhob sich zwischen dem Grün der Bäume und Blumen das Leben einer kleinen Stadt mit hübschen Häusern, betriebsamen Werkstätten und vielfältigen Erholungsmöglichkeiten für Leib und Seele. Jedes Haus ist eine Familie für sich, das Oberhaupt jeweils entweder ein Elternpaar (mit oder ohne leibliche Kinder) oder eine „Mamma Piccola Apostola", die bei den Abstimmungen der Hauptversammlungen und im Rate der Familienhäupter so viele Stimmen haben, als sie minderjährige Kinder betreuen, zuzüglich ihrer eigenen Stimmberechtigung. Die Einwohner der „Stadt, in der die Brüderlichkeit oberstes Gesetz ist" (Nom-adelfia), betrachten „Gott allein als Eigentümer ihrer Güter, die sie mit ihren Brüdern ... teilen, und zwar immer gleich auf gleich, falls nicht Weisheit oder Klugheit gebieten oder gestatten, sie zur Unterstützung bedürftigerer anderer, die sich weniger gut stellen, ganz

wegzugeben. Alle beweglichen und unbeweglichen Güter ... sind Gemeineigentum der Stadt." Sie zählt heute 60 Familien und etwa 1000 Einwohner. Das ehemalige Konzentrationslager reicht nicht mehr aus, und schon bauen Don Zeno und der Ingenieur Dolci mitten in der Maremma eine neue Stadt von 50 Gebäuden, von denen 30 als Wohnungen bestimmt sind, die übrigen als Werkstätten, Schulen, Krankenhaus usw.

Der unerwartet große Erfolg der „Bubenstädte" gründet sich auf einige wenige einfache, aber wichtige Erziehungslehren: 1. Jeder Jugendliche kann, mit Einsatz der natürlichen und übernatürlichen Hilfen, ein rechtschaffener Mensch werden. 2. Man kann das Kind nicht erziehen ohne dessen eigene Mitarbeit. 3. Die Jugendlichen selbst sind die besten Mitarbeiter in der Erziehung ihrer Gefährten. Was den Bestand und weiteren Ausbau der segensvollen Einrichtung am meisten behindert, ist der Mangel an Geldmitteln — kostet doch der Unterhalt eines Jungen bei etwa 300 Lire im Tag jährlich fast 110000 Lire — und der Mangel an gut ausgebildeten, geeigneten Erziehern. Das Einleben der Jugendlichen in die Berufsarbeit „draußen" nach Verlassen ihrer Jugendgemeinschaft ist ein Problem für sich. In Trogen (Schweiz) und Pemeyrol (Frankreich), wo ähnliche Dörfer bestehen, sucht man den Schritt ins Leben dadurch zu erleichtern, daß man den Scheidenden einem Paten oder einer Patin anvertraut, die mit Rat und Tat die Schwierigkeiten des Einlebens überwinden helfen. Daß 19 von den italienischen Jugendstädten von Priestern gegründet wurden, zeigt, daß die Kirche auch in unseren Tagen neuen Nöten auf neuen Wegen abzuhelfen sucht.

Die Situation der deutschen Jugend. Unter diesem Titel gibt ein Sonderheft der „B e g e g n u n g" (Köln 1951, Heft 7/8, DM 2.40) eine erwünschte Ergänzung zu dem Überblick über die europäische Jugend „Front der Jugend" (vgl. Zeitbericht im Augustheft, S. 377). Drei Beiträge befassen sich mit der organisierten Jugend in katholischen und evangelischen sowie in nichtkonfessionellen Verbänden (unter diesen werden namentlich behandelt die „Sozialistische Jugend Deutschlands [die „Falken"], der „Bund Deutscher Pfadfinder" und die „Deutsche Jugend des Ostens", Gewerkschafts-, Sport- und Naturfreunde-Jugend). Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend zählt heute — vier Jahre nach seiner Gründung — 700000 Mitglieder (S. 207), der Bundesjugendring der evangelischen Verbände wird für Westdeutschland auf 920000 Mitglieder beziffert (S. 209). Ein Aufsatz von *Dr. Fritz Rothe,* dem Leiter des Jugendreferates im Bundesinnenministerium, beantwortet die Fragen: „Was tut die Bundesregierung für die deutsche Jugend? Was antwortet die deutsche Jugend?" Die mitgeteilten Einzelmaßnahmen der Bundesregierung innerhalb ihrer Zuständigkeit — wirtschaftliche Hilfe, Förderung staatsbürgerlicher Bildungsarbeit und internationaler Begegnung der Jugend sowie Vorbereitung neuer Gesetze, die dem Wohl und Schutz der Jugend dienen sollen — zeigen, daß man sich der Verantwortung gegenüber der nachwachsenden Generation wohl bewußt ist, wenn auch noch vieles zu tun übrig bleibt, um das Ziel zu erreichen. Ein Hauptproblem ist die nicht organisierte Jugend, die trotz aller Bemühungen der Verbände wohl immer zahlenmäßig stark ins Gewicht fallen wird. Es brauchen durchaus nicht nur die „ewig Gestrigen" zu sein, die sich keiner Organisation anschließen (vgl. *E. Rommerskirch,* „Um die geistige Gestalt der Jugend", in d i e s e r Zeitschrift Bd. 144, Mai 1949, besonders S. 127 f.), wenn es auch richtig ist: „Viele Jugendliche, die sich noch nicht entschließen konnten, einem Jugendverband beizutreten, wissen nicht, was in ihrem Leben eine Jugendgemeinschaft bedeuten könnte" (S. 202).

Eine weitere Gruppe von Beiträgen schildert die Lage und die Fragen der Hochschüler, der Handwerker-, Arbeiter- und Landjugend. Daß die Bestandsaufnahme auch an den dunklen Seiten der Jugendfrage nicht achtlos vorübergeht, beweisen

die Aufsätze „Jugend am Abgrund" und „Das seelische Vakuum bei der heutigen Jugend". Zusammen mit den weiteren, hier übergangenen Arbeiten geben die Beiträge des Heftes einen wertvollen Einblick in das, was heute die deutsche Jugend und ihre Freunde an Gedanken, Sorgen und Nöten bewegt.

Eine evangelische Laientagung. Wie lebendig weithin auch im Protestantismus die Fragen empfunden werden, die den wachen Katholiken beschäftigen, und mit welcher Offenheit sie behandelt werden, zeigt ein Bericht über die „Europäische Laientagung 1951" in Bad Boll, einer der bedeutendsten Evangelischen Akademien, den das von Bischof Hanns Lilje herausgegebene „Sonntagsblatt" (Nr. 32 vom 12. 8. 1951) bringt (S. 19). Teilnehmer an der Tagung (vom 18.—27. Juli) waren zweihundert Männer und Frauen der verschiedensten Berufe aus 14 Nationen, die als Laien in der kirchlichen Arbeit ihres Landes stehen. Veranstalter war der Weltrat der Kirchen, der nach dem Auftrag der Weltkirchenkonferenz Amsterdam 1948 darauf hinwirken soll, daß die Kirchen mit Hilfe der Laien neue Wege in die Welt des „modernen Heidentums" suchen sollen — also genau das, was die „Katholische Aktion" in ihrer Weise seit Papst Pius XI. will. Die Grundfrage, die während der Tagung in drei Sprachen verhandelt wurde, war diese: Was muß in den Kirchen Europas anders werden, wenn sie nicht „zu einer unbedeutenden Minderheit nach Art der indischen Malabarsekte" herabsinken sollen? Ein russisch-orthodoxer Theologe, Prof. Evdokimov (Paris) kennzeichnete die Lage der Kirchen mit folgenden Worten: „Die meisten Gemeinden halten an veralteten Formen fest, leben in Vereinzelung und sind bemüht, ihr eigenes lauwarmes Milieu zu pflegen und zu vervollkommnen, statt in das moderne Heidentum und in die proletarische Welt hinauszugehen. Dieses sogenannte christliche Milieu aber ist heute das größte Hindernis für die Verkündigung der christlichen Botschaft. Ohne es radikal zu überwinden, wird man keine Breschen in die Welt schlagen können." Wie eng sich diese Feststellungen mit unserer Sicht der Dinge berühren, zeigt ein Vergleich mit dem Beitrag „Über den Umgang mit Heiden" in dieser Zeitschrift Bd. 146, Juni 1950, S. 180—190. Der Leiter der Akademie sprach dabei von dem Wagemut, mit dem Christen „auch ohne Abschluß einer theologischen Lebensversicherung" das Gespräch mit der „Welt" immer wieder und vor allem an den Brennpunkten der Not suchen sollten. Im einzelnen forderten die Teilnehmer eine Predigtsprache, die nicht theologisch verklausuliert sei, eine stärkere Beteiligung der Laien im Gemeindeleben, eine intensivere Begegnung der Kirche mit den verschiedenen Berufsgruppen, Mitarbeit in Parteien und Gewerkschaften, aber auch Betreuung der Heimatlosen, der Flüchtlinge und DPs. Besonders wichtig war der Tagung die Forderung nach Mitarbeit an einem friedlich geeinten Europa, das sich auf Freiheit und Gerechtigkeit gründen solle (vgl. dazu die Äußerungen Papst Pius' XII. zum gleichen Thema). Dem Weltrat der Kirchen wurde vorgeschlagen, einen „Rat der Kirchen" ins Leben zu rufen, der durch Verstärkung und Zusammenfassung aller kirchlichen Bestrebungen auf diesem Gebiet zu einem echten Frieden beitragen könne. Ob auf der Tagung auch die Frage der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche auf gemeinsamen Gebieten besprochen wurde, geht aus dem Tagungsbericht nicht hervor.

Verschlechterung des interkonfessionellen Klimas. Daß die eben erwähnte Frage auf protestantischer wie auf katholischer Seite mit allem Ernst aufgegriffen und immer wieder Wege zu einer wahrhaft christlichen und zeitgemäßen Lösung gesucht werden sollten, zeigt die Untersuchung „Bewährung vor der Macht" mit dem alarmierenden Untertitel „Die Mißstimmung zwischen den Konfessionen wächst", die *Otto B. Roegele* im „Rheinischen Merkur" (Nr. 33 vom 10. 8. 1951) anstellt. Er spricht „offen aus", daß „das 1945 so aufrichtig freundliche Verhältnis zwischen den beiden christlichen Konfessionen im Begriffe ist, sich in erschreckendem Tempo

zu verschlechtern", und geht den Gründen dieser Erscheinung nach, die, wenn sie anhielte, für das Zusammenleben der beiden Konfessionen in Deutschland nicht minder bedauerlich wäre wie für das gemeinsame Anliegen, das sie, wie die Dinge nun einmal liegen, miteinander zu vertreten haben: Abwehr der widerchristlichen Einflüsse und Wiedergewinnung des christlichen Einflusses auf die Gestaltung der Zeit. Nun ist es klar, daß die gemeinsame Hochstimmung des Jahres 1945, die aus dem Gefühl der Errettung aus äußerster Not entsprang, sich nicht ewig erhalten konnte, wie das der Beitrag „Neuer Zwist der Konfessionen?" (in dieser Zeitschrift Bd. 145, S. 466 f.) schon im März 1950 beim ersten Aufbrechen der Schlechtwetterzeichen ausführte. Auch die Alliierten waren ja, gewissen Anzeichen nach, in den Jahren 1944/45 viel einiger als 1950/51, wo der Druck der gemeinsamen Gefahr längst gewichen und die Frage nach der Neuverteilung der Macht beherrschend in den Vordergrund getreten ist. Aber gerade dieser Vergleich mit den politischen Mächten sollte die Christen auf beiden Seiten zur Besinnung rufen; denn es ist doch wohl ein Rückfall ins Unterchristliche, wenn Christen nun ausgerechnet um der politischen Macht willen (um diese geht es doch schließlich, wie der erwähnte Artikel ausführt) das noch so pflegebedürftige Bewußtsein christlicher Zusammengehörigkeit wieder zertreten und die Arbeit an den gemeinsamen Aufgaben aufgeben wollen. Wie groß und drängend diese Aufgaben sind, wie gleichgerichtet sie weithin auf beiden Seiten sich darstellen, zeigt jede Tagung, wo Christen im Ernst darum ringen, das Antlitz der Welt nach dem Willen Christi zu gestalten (siehe oben). Da müßte es doch möglich sein, ohne Rücksicht auf machtmäßige Erwägungen und, wenn nötig, selbst über politische Trennungslinien hinweg das zu tun, was Christus hier und jetzt von seinen Bekennern getan haben will, auch wenn die Einheit im Glauben heute noch ein Fernziel ist. Es sind das gewiß sehr unpolitische Gedanken, aber es sind Gedanken, die sich auf Paulus Phil 2, 21) und auf Christus selbst (Luk 11, 23) berufen können.

Katholische Weltmission und „Fünfte Kolonne". Es ist nicht immer wahr, daß Namen nur Schall und Rauch sind. Schon vor Jahrtausenden glaubten die Chinesen, selbst die Ordnung im Kosmos hänge davon ab, daß der Weise den Dingen den richtigen Namen gebe, und sie waren überzeugt, daß ein Irrtum in der Benennung Wirrsal und Unglück in Welt und Völkerleben nach sich ziehe. Wenn wir heute auch nicht mehr an kosmische Auswirkungen richtiger oder falscher Benennung glauben können, auf dem Gebiete des Geistigen behält diese alte Lehre doch ihre tiefe Wahrheit. Es heißt das Geistige untergraben, wenn es durch gleiche Benennung dem Widergeistigen gleichgesetzt wird. Und doch geschieht dies zuweilen mit einer kaum begreiflichen Sorglosigkeit selbst da, wo man es nicht erwarten würde. Was soll man dazu sagen, wenn man in einer angesehenen Wochenzeitung neben zwei anderen, übrigens ebenfalls der Diskussion bedürftigen Beispielen das folgende liest: „Um ein drittes Beispiel zu nennen: Es gibt eine Macht, die nie den Anspruch auf die geistige Weltherrschaft aufgegeben hat: die katholische Kirche. Im Gebiete des Geistigen sind ihre Fünfte Kolonne die Missionen, die sie aussendet, um die Heiden zu bekehren." Unmittelbar anschließend heißt es weiter: „Heute nun treten in der Welt neue Fünfte Kolonnen auf. Der Sowjetblock bedient sich ihrer bei seinem Kampf um die Weltherrschaft." Jedermann verbindet heute mit dem Ausdruck „Fünfte Kolonne" einen genau umrissenen Sinn: Menschen werden beauftragt, durch eine heimliche, illegale Tätigkeit mit Hilfe von Lüge, Verdrehungen, Einschüchterung, Verrat und Spionage die geordneten Verhältnisse eines Staates zu untergraben und ihn so für den Einbruch einer fremden Gewaltherrschaft und deren politische Machtübernahme reif zu machen. Wie kommt die katholische Kirche dazu, neben Stalins „Fünfte Kolonnen" gestellt zu werden? Sie ist eine religiös-geistige Bewegung, die offen auftritt (Mt 10, 27: „... das predigt von den Dächern

herab!") und mit geistigen Mitteln arbeitet (Mt 28, 19 f.: der Missionsbefehl). Sie sucht keine politische Machtergreifung (Jo 18, 36: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt") und hält ihre Gläubigen nach dem Apostelwort (Röm 13; Petr 2, 13 ff.) an, jeder gottgesetzten Obrigkeit Gehorsam zu leisten. Sie zwingt niemand durch Folter und KZ gegen seine Überzeugung zur Unterwerfung und Mitarbeit, und sie befiehlt ihren Missionaren, auf Gewalt nicht mit Gewalt, sondern mit standhaftem Erdulden selbst bis zum Martertod zu antworten. Sie sucht eine „Weltherrschaft", gewiß, aber es ist die Herrschaft der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe, die einzige Herrschaft, die Christus selbst sucht (vgl. die Präfation am Christkönigsfest), und selbst diese Herrschaft, die nicht versklavt, sondern befreit, soll der vom Evangelium Angerufene nicht gezwungen, sondern völlig frei auf sich nehmen, weil sie sonst vor Gott wertlos ist. Es ist doch wohl eine starke journalistische Entgleisung, auf Grund einiger oberflächlicher Ähnlichkeiten und ohne auf das Wesentliche zu sehen, die Glaubensboten der katholischen Kirche mit den politischen Schrittmachern des Kommunismus gleichzusetzen. Der Verfasser des zitierten Artikels ist persönlich über jeden Verdacht eines Liebäugelns mit nationalsozialistischen Gedanken erhaben, aber seine Unterstellung, folgerichtig zu Ende gedacht und blindgläubig angenommen, rechtfertigt die ganze Religionspolitik des Nationalsozialismus nicht minder wie die des Bolschewismus. Und solche Schützenhilfe lag dem Schreiber doch hoffentlich fern.

Papstworte zur Weltmission. Was die katholische Kirche bei ihrer Missionstätigkeit will und was sie nicht will, hat Papst Pius XII. in seinem Brief vom 9. August 1950 an Kardinal Pietro Fumasoni, den Präfekten der Propagandakongregation, klar ausgesprochen: „Die Kirche hat keineswegs die Absicht, über die Völker zu herrschen oder irdische Gewalt an sich zu reißen; ihr einziger Wunsch ist es, allen Völkern das übernatürliche Licht des Glaubens zu bringen, die Entwicklung der menschlichen und bürgerlichen Zivilisation und die Eintracht unter den Völkern zu fördern" (AAS 1950, S. 727). In seiner Enzyklika „Evangelii praecones" vom 17. Juni 1951 — erschienen aus Anlaß des 25. Jahrestages der Missionsenzyklika Pius' XI. „Rerum Ecclesiae" vom 27. 2. 1926 — beruft sich Papst Pius XII. neuerdings auf diesen seinen Brief und betont, das Endziel der missionarischen Anstrengungen, das nie aus den Augen gelassen werden dürfe, müsse sein, die Kirche in den missionierten Völkern fest zu verwurzeln und eine Hierarchie zu schaffen, die aus den Landeskindern selbst hervorgegangen, damit der Missionsklerus jederzeit in der Lage sei, die bisher von ihm wahrgenommenen Aufgaben dem einheimischen Klerus zu übergeben. Vom Missionar aber sagt er ausdrücklich: „Er muß das Land, dem er das Licht des Evangeliums bringt, wie ein zweites Vaterland betrachten und entsprechend lieben; er darf keine materiellen Vorteile, a u c h n i c h t d i e I n t e r e s s e n s e i n e s H e i m a t l a n d e s (von uns gesperrt) oder seines Ordens suchen, sondern einzig das Heil der Seelen." (Übersetzung nach „Herder-Korrespondenz", August 1951, S. 490 f.)

In der gleichen Enzyklika kommt der Papst auf die Fortschritte zu sprechen, welche die katholische Weltmission in den vergangenen 25 Jahren gemacht hat. Die Missionsgebiete sind von 400 auf 600 angestiegen, die Zahl der Katholiken von 15 auf fast 21 Millionen, jene der Missionare von 14800 auf 26800. Im Jahre 1926, vor dem Erscheinen der bahnbrechenden Missionsenzyklika Pius' XI., waren alle Oberhirten in den Missionsländern Ausländer; heute sind schon 88 Missionsgebiete dem einheimischen Klerus übertragen, nicht gerechnet die inzwischen neu errichteten und von eingeborenen Bischöfen verwalteten Diözesen — ein Zeichen, „daß die Religion Jesu Christi wirklich katholisch und an keinem Punkt der Erde ein Fremdling ist". Unter anderm wurden zwei neue Universitäten gegründet, die Zahl der Studienkollegien stieg von 1600 (1926) auf über 5000, jene der Elementar- und

Mittelschulen hat sich verdoppelt, ebenso jene der Krankenhäuser, Apotheken, Stationen für Aussätzige usw. „Die brüderliche Zusammenarbeit des Glaubens und der Werke hat auch den Vorteil mit sich gebracht, daß die zivilen Behörden und die Andersgläubigen größere Achtung vor der christlichen Religion bekamen." Gewiß schreibt der Papst auch von den schweren Verfolgungen in vielen Missionsgebieten wie von dem „unüberwindlichen Glauben und dem unerschütterlichen Mut" so vieler Gläubigen in diesen Stürmen. Wenn es aber Menschen gibt, die „die Kinder der katholischen Kirche von dieser erhabenen Stadt [Rom], diesem Apostolischen Stuhl zu trennen suchen unter dem Vorwand, daß die Liebe jedes Menschen zu seinem eigenen Vaterland und die Treue diesem gegenüber solche Trennung verlange, so konnten und können Unsere Kinder mit gutem Recht antworten, daß sie keinem Bürger an Vaterlandsliebe nachstehen, daß sie aber in aller Offenheit verlangen, eine gerechte Freiheit genießen zu dürfen."

Methoden des Kirchenkampfs. Unter der Überschrift „Die Strategie der Kommunisten im Kirchenkampf" behandelt *L. Brunner* in der „Schweizer Rundschau" (Juliheft 1951, S. 210—218) die Kampfweise in den „Volksdemokratien" zur Vernichtung der Kirche. Er unterscheidet in diesem Kampf drei Phasen: Entpolitisierung — Demokratisierung — Liquidierung. Die Phasen sind richtig gesehen und beschrieben, sie beschränken sich aber nicht etwa auf die kommunistisch beherrschten Länder, sondern lassen sich — mit den systembedingten kleinen Änderungen in Ausdrucksweise und Vorgehen — genau so im Kirchenkampf des Dritten Reiches verfolgen und werden wohl, mit noch gesteigerter Raffinesse, in jedem künftigen totalitären Staat zur Anwendung kommen, wo man zum Vernichtungskampf gegen Christentum und Kirche ausholt. Die „Entpolitisierung" (Worte sind heute, im Zeitalter der Massenpropaganda, dazu da, jede Schandtat zu vernebeln) besteht darin, daß man der Kirche die materiellen Grundlagen entzieht und ihr jede wenn auch noch so schwache gemeinschaftsbildende Stütze aus der Hand schlägt: Vereine, Presse, Schule, Caritas — die Mittel dazu hat ein Hitler- oder Stalin-Staat spielend in der Hand. Von dieser „physischen" Abschnürung der Kirche („organisatorisch verkümmern lassen" nannte Rosenberg mit einem ihm eigenen Euphemismus diesen Vorgang) wird der Kampf weiter vorgetragen zur moralischen Vernichtung der Kirche, zunächst in der breiten Öffentlichkeit und von hier aus — in der Hoffnung der Verfolger — auch in den Herzen der bisherigen Gläubigen (die Sittlichkeits- und Devisenprozeßwellen des Dritten Reiches sind noch in frischer Erinnerung und werden jenseits des Eisernen Vorhanges am laufenden Band kopiert). Hieß es zuerst: „Die Kirchen haben im öffentlichen Leben nichts zu suchen, sie sollen sich um das Seelenheil der Menschen kümmern", so heißt es jetzt in der Phase der Demokratisierung: „Die Kirchen dürfen sich nicht vom Volke isolieren, sie müssen mitwirken beim Wiederaufbau der Nation!" Zu diesem Zweck muß zunächst die kirchliche Hierarchie von prominenten Führern und „Starrköpfen" gesäubert werden (von hier ab kamen Hitler, Göbbels usw. nicht mehr mit, weil „der uns aufgezwungene Krieg" und sein Ende nicht den Ausgangserwartungen entsprach), dann muß der Rest der Kirchenführung gefügig gemacht, zur Abgabe einer öffentlichen Erklärung zugunsten des Regimes gezwungen und endlich in die Aktionen des internationalen Kommunismus eingespannt werden (vgl. Friedensbewegung). Sind die Dienste der „demokratisierten" Kirche überflüssig geworden, so schreitet man hohnlächelnd zur endgültigen Liquidierung. „Die Kirche hat sich überlebt." Ob man die „Alten" ruhig aussterben läßt und sich nur die Jugend sichert, oder ob man den Prozeß durch Gewaltmaßnahmen, Massenverhaftung von Priestern, Schließung der Kirchen usw. beschleunigt, ist je nach der Lage ins Ermessen des „Liquidators" gestellt — wenn nicht eine höhere Macht, wie im „Fall Hitler", die Menschenpläne mit einer leichten Handbewegung durchkreuzt.

„Volksdemokratische" Justiz. Der Verteidiger des Kardinals Mindszenty, Rechtsanwalt Matthias Veszy, der selbst der reformierten Kirche angehört und jetzt nach seiner Flucht aus Ungarn in England weilt, schildert im „Tablet" (30. 6. 1951) die Vorbereitung des Prozesses durch den Vorsitzenden des Volksgerichtshofes, Dr. Vilmos Olti, den gleichen Mann, der unlängst Erzbischof Groesz verurteilte. Da der Kardinal auf die Benennung eines Verteidigers verzichtete, bat seine Mutter seinen Rechtsberater Dr. Joseph Groh, die Verteidigung zu übernehmen. Dieser, Mitglied des ungarischen Parlaments und seit über vierzig Jahren Rechtsberater der Erzbischöfe von Esztergom, bat Matthias Veszy, ihm dabei behilflich zu sein, da er selbst gesundheitlich nicht mehr auf der Höhe war. Dr. Groh wollte vom Minister Bobonyi die Erlaubnis erbitten, den Kardinal sprechen zu dürfen. Fünfmal sprach er vor, bis er endlich die Antwort erhielt, der Kardinal habe selbst einen Verteidiger benannt, Dr. Koloman Kiczko. Dieser war ein Kommunist aus den Revolutionsjahren nach dem ersten Weltkrieg und hatte später eine kleine Anwaltskanzlei. Schon einige Tage vor seiner „Ernennung" kursierte das Gerücht, die Kommunisten suchten einen „sicheren" Verteidiger. Es fand sich aber unter den ungarischen Rechtsanwälten keiner, bis man schließlich auf diesen völlig unbedeutenden Mann zurückgriff. Inzwischen hatte Dr. Olti den Gefangenen in seiner Weise auf den Prozeß vorbereitet. Entgegen dem ungarischen Recht, das die persönliche Fühlungnahme des Richters mit dem Angeklagten (es sei denn zur Entgegennahme einer Bitte) ausdrücklich verbietet, besuchte er den Kardinal in der Woche vor Beginn des Prozesses täglich zwei Stunden lang. Offenbar wurde dabei dem Angeklagten der gesamte Prozeßverlauf bis in die Einzelheiten „beigebracht". Es verlief denn auch wirklich alles nach Wunsch des Vorsitzenden — bis auf einen kleinen Zwischenfall, der kaum bemerkt wurde. Plötzlich erhob sich nämlich der Kardinal aus seiner Lethargie, ging, bevor ihn die Polizisten hindern konnten, auf den Richtertisch zu und bat den Vorsitzenden mit leiser, gebrochener Stimme um einen anderen Verteidiger. Dr. Olti schlug diese Bitte selbstverständlich ab, war aber doch durch das unvorhergesehene Ereignis etwas verwirrt. Olti gilt als einer der gewandtesten Juristen Ungarns und ist von einer liebenswürdigen Höflichkeit, die er auch in den Prozessen gegen die sozialdemokratischen Führer aufs peinlichste beobachtete. Umso mehr fiel es auf, daß er sie im Prozeß gegen den Kardinal völlig vergaß. Er griff ständig ein, stellte Suggestivfragen, wiederholte immer wieder und gab in jeder Weise zu erkennen, wie sehr ihm alles darauf ankam, daß der Prozeß „planmäßig" verlief. Dr. Olti war in der nationalsozialistischen Zeit Sekretär der deutsch-ungarischen Gesellschaft. Er trägt mit die Hauptverantwortung an der damaligen Enteignung der in jüdischem Besitz befindlichen Fabriken. Heute spielt er in Ungarn die Rolle Freislers. Dr. Groh wurde kurz darauf zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, weil er versäumt habe, als Rechtsberater des Kardinals diesen anzuzeigen. Im Frühjahr 1951 hätte er frei kommen müssen. Er ist aber spurlos verschwunden, und seine Familie ist ohne Nachricht von ihm.

Studienreise durch Sowjetrußland. Einen aufschlußreichen Bericht über die Reise einer Gruppe italienischer kommunistischer und linkssozialistischer Politiker nach Rußland im November 1950 bringen die „Aggiornamenti Sociali" (Milano, Juli/September 1951). Sie stützen sich auf das Buch eines der Mitglieder dieser Gruppe, der bald darauf die kommunistische Partei verließ (Aldo Cucchi, Una Delegazione Italiana in Russia, Firenze 1951, La Nuova Italia). Vor allem fiel dem Verfasser die völlige Isolierung auf, der sie auf ihrer Reise unterworfen waren. Sobald ein Russe mit ihnen ins Gespräch zu kommen suchte, wurde er von anscheinend eigens dazu bestimmten Leuten oder vom Dolmetscher daran gehindert. Mit einer ostdeutschen Delegation, die wie die italienische im Hotel Astoria wohnte, konnte sie weder Grüße wechseln noch in irgendein Gespräch kommen. Sehen konnten sie

nur, was ihnen die russischen Dolmetscher zeigten. Die Bemerkung, daß 70 % der Bevölkerung Moskaus in Baracken lebte, wird man nicht so genau zu nehmen haben, da dem Italiener die einstöckigen russischen Holzhäuser als Baracken erscheinen mußten. Immerhin steht die Wohnkultur weit unter der des Westens. Bezeichnend sind die Berichte, die Cucchi von seinen Besuchen in russischen Fabriken gibt. Am Eingang zu der großen Werkzeugfabrik „Roter Proletarier" steht nicht etwa ein Portier, sondern eine Abteilung Polizisten, die die Arbeiter kontrollieren. Etwa 10000 Männer und Frauen arbeiten dort. Im Kindergarten dieser Fabrik geschah es, daß ein kleines Mädchen den Italienern ein Loblied auf Stalin vorsagte: „Großer Stalin, ich kenne dich nicht, aber ich liebe dich!" Ähnliches ereignete sich auch in anderen Fabriken. Dieser Kult des „größten Führers aller Zeiten" trat überall in Schulen und Fabriken in den zahlreichen Bildern zutage. Allen Arbeitern ist eine Leistungsnorm gesetzt. Wer sie nicht erreicht, wird bestraft, wer sie überschreitet, belohnt. Der Vergleich mit italienischen Verhältnissen bei einer Schuhfabrik in Leningrad ergab, daß italienische Arbeiter im Tag acht Paar Schuhe fertigstellen gegen sechs Paar in Leningrad. Die Modelle der Damenschuhe entsprachen etwa jenen, die man in Italien um 1920 trug. Zwar wird für die Gesundheit und Erholung der Arbeiter gesorgt, aber es steht ihnen keine gewerkschaftliche Unterstützung bei Meinungsverschiedenheiten mit der Oberleitung zu. Nur etwa 10 % der Arbeiter sind Mitglieder der kommunistischen Partei, die mehr einer Polizei als einer Partei gleicht. Der Unterschied zwischen arm und reich ist sehr groß. Auf einem Empfang, den Professor Denisow, der Leiter des Amtes für kulturellen Austausch mit dem Ausland, gab, konnte man die kostbarsten Moden sehen, so daß einer der Italiener nachher sagte: „Was hätten uns die italienischen Arbeiter gesagt, wenn sie uns dabei gesehen hätten!" Nichts ist vielleicht bezeichnender als eine Schilderung des Besuches in einer Station der Moskauer Untergrundbahn, die der Verfasser gibt. Sie wurden in einen Saal geführt, dessen Wände aus Marmor waren; auf dem Boden lagen Teppiche, an den Seiten standen mit rotem Samt überzogene Sofas. Ein Schild aber besagte, daß dieser Raum ausschließlich für Mitglieder des Sowjet bestimmt sei. Das Volk saß draußen auf den Gängen und in Sälen, die mit Brettern verschlagen waren; es saß auf seinen Koffern und wartete . . .

Umschau

Marienfilme

Es ist auffallend, wie stark das Marienthema in jüngster Zeit das Filmschaffen in verschiedenen Ländern beschäftigt, und zwar nicht nur im Klein- und Stehfilm, sondern bis zum großen Farb- und Tonfilm.

Nach einer Mitteilung der Junta Técnica Nacional de la Accion Católica Espanola in Madrid wurden in Spanien zwei Kleinfilme hergestellt, von denen der eine „La Santissima Virgen Maria" betitelt ist und das Marienleben an Hand der Malerei und der Ikonographie schildert. Der zweite läuft unter dem Titel „La Virgen Capitana de nuestra Historia". Es ist ein Reportagefilm, der den Einfluß des Mariengedankens und der Marienverehrung auf die Geschichte Spaniens darstellt. Beide Kurzfilme wurden in Madrid durch die Firma „Magister" hergestellt. Sicher gibt es in anderen Ländern noch mehr solcher Kleinfilme, deren Erfassung und Auswertung durch eine Filmzentrale eine dankenswerte Aufgabe wäre.

Noch zahlreicher sind zweifellos die Stehfilme mit Einzelbildern, doch läßt sich in dieser Sparte kaum ein erschöp-

fender Überblick gewinnen, da solche Filmbildreihen häufig auch in privatem Auftrag hergestellt werden. Eine Lichtbildreihe über das Thema „Die Gottesmutter Maria", die vom Lichtbildverlag Ludwig Schumacher in Erkenschwick (Westfalen) geschaffen wurde, zählt nicht weniger als etwa zwanzig Titel auf. Die einzelnen Reihen bringen zwischen 34 und 84 Einzelbilder. Eine der umfangreichsten stellt den berühmten Creglinger Altar des Tilman Riemenschneider in allen Einzelheiten dar. Diese Serie wurde von Professor Dr. Heinrich Lützeler betreut. Auch das Marienleben Dürers ist vertreten. Andere Reihen zeigen das deutsche Vesperbild des Mittelalters, den Kalkarer Altar mit den „Freuden Mariens", den Meister des Marienlebens. Weitere Themen sind: die Rosenkranzpredigt des Pater Bonaventura O.P., das „Salve Regina", des Priesters Wernher drei Lieder von der Magd, Maria als Königin, Maria in Vorbild und Erfüllung u. a. Auch im Ausland wurden ähnliche Bildreihen hergestellt, wie eine Mitteilung von Pater Dr. Clemens Henze C.SS.R. in den „Analecta Congregationis SS. Redemptoris" (XXIII, 1951, 101/2) zeigt. So hat die Gregorianische Universität in Rom unter Leitung des Archäologen P. Engelbert Kirschbaum S.J. mehrere Bildreihen hergestellt, z. B. über Fatima, Lourdes und Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe (Alfonsiana). In Belgien hat P. Joseph Uten C.SS.R. in Roeselare (Roulers) zwei Stehfilme mit 41 und 53 Bildern zusammengestellt, die ebenfalls das Thema der Immerwährenden Hilfe behandeln. Ein anderer französischer Redemptorist hat, wie die „Analecta" berichten, in Kanada einen Bildstreifen von 33 Bildern herausgebracht. Sicher haben auch andere Ordensgenossenschaften längst von diesem neuzeitlichen Mittel zur Veranschaulichung religiöser Stoffe Gebrauch gemacht, doch ist ein lückenloser Überblick aus dem oben erwähnten Grunde schwer zu erreichen.

Was die großen Filme betrifft, so stellt man mit Erstaunen fest, daß der Gedanke, die Gottesmutter im Film zu verherrlichen, in ganz Europa, aber auch in Übersee fast gleichzeitig entstanden ist. Für Deutschland, genauer: Westdeutschland, sei hier auf den Film über Altötting verwiesen. Der Film will ein Dokumentarfilm sein, der nur eine Rahmenhandlung bietet. Er ist nach Angaben der Altöttinger Musikgemeinde elfhundert Meter lang und hat eine Laufzeit von etwa 40 Minuten. Dieser Film mit dem Titel „Unsere Liebe Frau", der in Deutschland schon mancherorts lief, wird in Altötting selbst während der Hauptwallfahrtszeit täglich gezeigt. Ausgangspunkt der Rahmenhandlung ist das 1489 gewirkte erste Wunder Unserer Lieben Frau von Altötting. Der Film konnte im wesentlichen mit den Spenden der Altöttinger Musikgemeinde hergestellt werden, die zur Zeit von ihrem Begründer und geistlichen Leiter Ludwig Uttlinger betreut wird (er schrieb auch die Musik zum Film). Drehbuch und Regie stammen von Anton Kutter.

Seit 1948 arbeitete man auch in Österreich an einem Marienfilm, der 1950 unter dem Titel „Das Tor zum Frieden" seine Reise durch die Filmtheater angetreten hat. Der Film nimmt den Wallfahrtsort Mariazell zum Ausgangspunkt einer romanhaften Handlung, ohne dabei seine religiöse Note einzubüßen. Die Filmidee stammt von der Filmdramaturgin L. Kytka, die auch das Manuskript schrieb. Die Handlung wird in das Jahr 1910 verlegt und zeigt das Schicksal einer ungarischen Familie, die von einer Nachbildung des Gnadenbildes begleitet wird. Die Regie führte Wolfgang Liebeneiner, die kirchliche Leitung lag in den Händen des Abtes von Kloster Lambach, Petrus Trefflinger. Namhafte Filmschauspieler wirkten an dem Film mit, der vom Katholischen Film-Dienst (16. 3. 1951) ein „ungewöhnliches Filmwerk" genannt, freilich von der Kritik auch lebhaft umstritten wurde.

Den ersten Versuch, das Leben der Gottesmutter selbst darzustellen, hat Italien in dem Farb- und Tonfilm „Mater Dei" gemacht, den die „Parva-Film" drehte (Rom, Via Grotta Perfetta 58). Der Film beginnt mit dem Sündenfall

im Paradies und den großen Prophetien des Alten Bundes, zeigt dann an Hand des Neuen Testaments und der Legende die Jugend Mariens und ihr Leben als Gottesmutter von der Verkündigung bis zum Leiden des Herrn, endlich ihr Wirken als Miterlöserin der Menschheit, als Mittlerin der Gnaden und als Mutter von der immerwährenden Hilfe. Der Film ist offenbar ein kühnes Unternehmen, dem jedoch die italienische Presse Anerkennung gezollt hat. Wohl aus Anlaß des Heiligen Jahres entstanden, wurde er im Frühjahr 1951 zum ersten Male gezeigt.

Während in Spanien ein großer Marienfilm in Vorbereitung ist, entstand 1950/51 in den Vereinigten Staaten ein von den Redemptoristen betreuter Film mit dem Titel „Our Lady of Perpetual Help", der von der Catholic Visuel Education Inc. uraufgeführt wurde. Es ist ein Farbfilm von 35 mm und synchronisiert.

Auf den weltbekannten Film „Das Lied der Bernadette", der nach der Darstellung Franz Werfels in seinem gleichnamigen Buch gedreht wurde, brauchen wir in diesem Zusammenhang nur hinzuweisen, zumal in diesem Film die Gestalt der Gottesmutter selbst nicht in Erscheinung tritt, mit Ausnahme jener Vision der sterbenden Bernadette, deren filmische Darstellung Anlaß zu starken kritischen Einwänden gegeben hat.

Das Marienthema bietet dem Filmschaffen noch manche Möglichkeit. Vielleicht bringt die Zukunft auch in Deutschland einmal den großen, überzeugenden Spielfilm von der Mutter des Herrn.

Ludwig Böer.

Spiel und seelische Heilung

Der „gehemmte Mensch" — man nennt ihn auch den seelisch-kranken, wenn seine Hemmungen einen gewissen Grad erreichen — ist im allgemeinen ernst, oft sogar überernst. Er hat das Lachen verlernt oder nie zu lachen vermocht. Und sollte er sich einmal anders geben, etwa lustig und hemmungslos, so würde man den Eindruck gewinnen, daß Unechtheit, ein Widerspruch zwischen Vorder- und Hintergrund, vorhanden ist.

Der Ernst des gehemmten Menschen besitzt meist den Charakter der Ichbezogenheit, einer großen, ja übergroßen Beschäftigung mit der eigenen Person und ihren Problemen, die den Blick nach außen leicht verstellen oder verfälschen. Der gehemmte, kranke Mensch vermag sich deshalb nicht hinzugeben, vor allem nicht in der Form echter Selbstlosigkeit und Freiheit.[1]

Spiel sagt nun in alledem das Gegenteil. Spiel setzt Lösung und Enthemmung voraus, aber beides in rechter Weise. Spiel macht Freude, bedeutet Hingabe und führt zu einem Leichtnehmen seiner selbst und Sichleichtfühlen. Spiel gewährt durch seine Offenheit und Freiheit Bejahung der Umwelt, Hinnahme und Annahme ihres Daseins. Es mag in gewissen Formen Kampf, Einsatz fordern. Aber der Kampf darf nie überhand nehmen. Andernfalls würde das Spiel „Ernst", die Hingabe würde zur Behauptung werden.

Die seelische Heilpraxis hat sich diese Zusammenhänge zunutze gemacht. In mannigfacher Weise benützt der Heilpädagoge das Spiel, um den Menschen zu befreien, aus Hemmung und Krampf, aus der Ichbezogenheit herauszuführen. Wir möchten hier vor allem zwei Formen des Spiels als Wege zur Heilung näher erläutern: das Spiel mit Spielzeugen, die zum Teil zum Zweck therapeutischer Hilfe hergestellt wurden, und das mehr oder weniger schöpferische, freie Zeichnen und Malen.

Zur ersten Gruppe rechnet der Scheno-Test, der von der Berliner Psychiatrin *G. Staabs* entwickelt wurde.[2] Es handelt sich um einen Spielzeugkasten, der neben zusätzlichen Gegenständen wie Tie-

[1] Vgl. hierzu das aufschlußreiche Werk von *H. Schultz-Henke*, Lehrbuch der analytischen Psychologie, Georg-Thieme-Verlag, 1951; ebenso vom selben Autor: Der gehemmte Mensch, 1947. Ferner: *Werner Schwidder*, Depression, Zwangsneurose und Hysterie als Grundformen seelischer Erkrankung. Verlag Psyche, Berlin-Zehlendorf, 1951.

[2] *Gerdhild von Staabs*, Der Scheno-Test. S.-Hirzel-Verlag, Stuttgart 1951.

ren, Bäumen, Fahrzeugen, Bausteinen zum Bau von Wohnungen, Häusern, Straßen, eine Familie biegsamer Puppenfiguren besitzt. „Durch die Beweglichkeit in allen Gelenken regen die Puppen den Spieler an, wechselseitige Beziehungen, Stimmungen und Affekte der einzelnen Personen durch Gebärde und Haltung in szenischen Darstellungen zum Ausdruck zu bringen. Dadurch wird die Versuchsperson gedrängt, ganz speziell ihre Affekte und Konflikte gegenüber Personen ihrer nächsten Umgebung im Spiel zu erleben und sich mit ihnen auseinanderzusetzen."[3]

Besonders bei Kindern hat sich dieses Spiel als diagnostische und therapeutische Hilfe bewährt. Das Kind ist ja bei seinem Mangel an Wörtern und seiner noch nicht voll entwickelten Darstellungsgabe meist unfähig, sich und anderen klar zu machen, was der Grund der seelischen Hemmungen, Konflikte und Schwierigkeiten ist. Mittels des Testmaterials — so stellte die Ärztin in manchen Fällen in geradezu verblüffender Weise fest —, gestaltet der Spieler, das spielende Kind seine Situation, die Ursachen der Hemmungen. Auf diese Weise lockert es sich und bereitet selbst den Boden zu einem aufklärenden, beruhigenden Gespräch. Ein Beispiel möge kurz verdeutlichen, was gemeint ist. Es ist zugleich das Begebnis, das die Ärztin zu ihrer Methode finden ließ.

„Ein fünfjähriger Junge, der wegen Stotterns von der Mutter zur Sprechstunde gebracht wurde, fing an, im Sprechzimmer eine Wohnung zu bauen, indem er einen Fenstervorhang über eine geöffnete Schranktür hing. Er ließ ein Ehepaar auftreten und sprach abwechselnd für den Mann und für die Frau. Hierbei zeigte sich, daß er in der Rolle des Ehemanns die Schlüssel hatte, das Geld verdiente, aber auch einholte, die Wohnung sauber machte und kochte, während er, sobald er als Ehefrau auftrat, nichts dergleichen tat. Wie die ergänzende tiefenpsychologische Anamnese zeigte, hatte der kleine Patient unbewußt seine häusliche Situation nachgestaltet, als er in seinem Spiel den Ehemann in dieser Weise überbelastet darstellte. Als uneheliches Kind einer ledigen Mutter wurde der Fünfjährige von der innerlich unselbständigen Mutter überfordert, die ihn gewissermaßen als Ehemannersatz ansah, mit dem sie alle Sorgen und Kümmernisse ihres persönlichen und beruflichen Lebens besprach."[4]

Während in diesem Beispiel das Spiel mehr diagnostisch bedeutsam war — die Mutter konnte auf Grund des Spiels ihres Kindes über ihre Fehlhaltung dem Kind gegenüber aufgeklärt werden —, sind andere Spielsituationen direkt von heilender Wirkung, so wenn ein stark eingeengtes, in seiner Bewegungsfreiheit beschränktes Kind, sich im Spiel, im Setzen von Situationen und Begebnissen gleichsam „austobt", seine Affekte abreagiert.

Für die letztgenannte Spielart ist die Methode des Schweizer Psychologen *Zulliger* aufschlußreich.[5] Er besitzt ein Kasperlspiel, das er gestörten Kindern zum Spiel überläßt. In Prügelszenen — oft wüster Art — reagiert das Kind seine aufgestaute Wut gegen Erzieher, Geschwister und Eltern ab. Die Puppen werden hier zu belebten Wesen, die herausfordern, aber sich nicht wehren können. In der zitierten Schrift bringt Zulliger noch einige andere Formen der Spieltherapie, unter denen die Spiele im Sandkasten besondere Bedeutung haben. Die außerordentliche Freude selbst älterer Kinder am Spielen mit Wasser, Sand und Lehm ist nach Ansicht Zulligers oft ein Ersatz für noch primitivere Beschäftigungen mit Nässen und Schmieren. Zu früh oder auf allzu strenge und harte Weise dem Nässen und Einkoten entwöhnte Kinder holen im Spiel die Freude an primitiven Verrichtungen nach — ganz abgesehen davon, daß ein Spiel mit Wasser, Sand, Lehm aufgestauter Aggression Luft verschafft.

Die Schrift Zulligers ist insofern überraschend, weil der Schüler Freuds end-

[3] Ebd. S. 13.

[4] Ebd.

[5] *Hans Zulliger*, Schwierige Kinder, Verlag Hans Huber, Bern 1951.

gültig von der ehedem geübten Praxis abrückt, dem Kind auf Grund seines Spiels, also des ausdrucksdiagnostischen Wertes seiner Mitteilungen, Aufklärung zukommen zu lassen. Nach seinen Erfahrungen findet das Kind selbst im (gelenkten) Spiel auch den Weg, mit seinen Schwierigkeiten fertig zu werden. Es spielt sich frei. Hierfür ein Beispiel: Ein sechsjähriger Bub wird von der Lehrerin eines Tages gestellt, wie er unter einer Schar von Kameraden „wettenmäßig ausknobelt, wer an der Pissoirwand am höchsten hinauf zu urinieren vermöge". Kurt war der Sieger. Trotz Vermahnung durch die Lehrerin ließ er sich nicht davon abbringen, seine Übungen fortzusetzen. Lediglich die Örtlichkeiten wurden gewechselt. Die Anweisungen des zu Rate gezogenen Psychologen lauteten hier: 1. Man tue gut daran, mit Kurt über sein Spiel nicht mehr zu reden. 2. Der Vater solle Kurt im Garten ein Feuerlein machen und es dann durch den Harnstrahl des Buben auslöschen lassen. Das Spiel könne einigemale wiederholt werden. 3. Zugleich möge man Kurt eine kleine Gießkanne kaufen und ihn gemeinsam mit dem Vater, der mit der großen Gießkanne hantiert, die Blumen- oder Gemüsebeete gießen lassen. Die weiteren Ratschläge befaßten sich mit dem ehrgeizigen Streben des Buben, sich auszuzeichnen. Dafür Gelegenheit zu schaffen war nicht allzu schwer, da der Bub gerne Rätsel löste und rechnete. Man gab ihm also Beschäftigung dieser Art und belohnte ihn. Schließlich wurden Kurt Wasserfarben und Pinsel gekauft, mit dem er nach Herzenslust malen durfte. Der Erfolg dieser Bemühungen war der, daß der Bub innerhalb dreiviertel Jahren seine früheren Spiele nie wiederholte, seinen Ehrgeiz mehr und mehr auf die Schulleistungen verlegte und der Primus der Klasse wurde. Das Spiel hatte neben der Ablenkung seine Aufgabe, den Ehrgeiz aufzufangen und zu richten, erfüllt. Im übrigen ist Zulliger beizupflichten, wenn er das Ergebnis der Spieltherapie in folgende Worte faßt: „Die Spieltherapie löst (Hemmungen), ohne daß die unbewußten Zusammenhänge ins Licht des Bewußtseins gehoben werden müssen — und die Weiterentwicklung hat freie Bahn."[6]

Zeichnerisches und malerisches Spiel als Weg zur seelischen Befreiung und Heilung ist in verschiedener Weise möglich.[7] Zunächst in ähnlicher Form, wie es das Spiel mit dem Material des Scenotestes ermöglicht. Hierüber berichtet die Heilpädagogin *L. Zarncke* aus reicher Erfahrung in einem anregenden Buch.[8] Kindern, die in die Sprechstunde kommen, werden Papier und Zeichen- oder Malstifte gegeben. Sie dürfen zeichnen und malen, was sie wollen. Diagnostisch aufschlußreich kann dieses Spiel insofern sein, als Szenen dargestellt werden oder eine Technik des Zeichnens verwandt wird, die die seelische Situation des Kindes in ihrer Stimmungsfarbe trefflich widerspiegeln. Ein neunjähriger Bub, der viele Stunden des Tages sich selbst überlassen in trauriger Einsamkeit zubringt, war der Onanie verfallen. Von seiner Mutter überrascht, wird er in die Sprechstunde der Psychologin gebracht. Es wurde anderwärts schon darauf hingewiesen, daß sexuelle Unarten älterer Kinder „stets Zeichen einer seelischen Not des kleinen Menschen, eines Liebesentbehrens oder eines anderen Kummers sind, Ursachen, denen im einzelnen nachzugehen ist".[9] In diesem Fall zeichnete der Bub ein Bild, das er selbst mit den Worten erläuterte: „Es sind Termitenhaufen in der Einöde." Mit wenigen flüchtigen Strichen hingeworfen ist das Bild ein Abbild seiner seelischen Lage, der Trostlosigkeit und Leere seiner Seele, der Zwangshandlung, unter deren Einfluß sein Leben zur Zeit steht. Zeichne-

---

[6] Ebd. S. 111.

[7] Vgl. dazu *Dr. Karl Heymann,* Kritische Phasen der Kindheit (Psychologische Praxis, Schriftenreihe für Erziehung und Jugendpflege, Heft 8). (52 S.) S.-Karger-Verlag, Basel 1949; ferner: Kind und Kunst (Psychologische Praxis, Heft 10). (127 S.) Verlag S. Karger, Basel.

[8] *Lilly Zarncke,* Das schwierige Kind. Beitrag zur Heilpädagogik, Caritas-Verlag, Freiburg 1950.

[9] Lebenshilfe durch Seelenkunde, in dieser Zeitschrift, März 1951, Bd. 147, S. 457.

risches Spiel daheim bringt Abwechslung, regt die brachliegenden Kräfte des Kindes an. Der Erfolg kommt in späteren Zeichnungen sehr schön zum Ausdruck. Bei seinem nächsten Besuch erläutert er mit Freude die Einzelheiten eines Bildes, das er nennt: „acht Tage nach dem Steppenbrand". Das Bild ist bewegt, lebendig, reich im Vergleich zum „Termitenhaufen in der Einöde". Spielende Affen, die sich an Bäumen schaukeln, ein Löwe, der ein Zebra erlegt, und manches andere deutet an, daß die seelische Dürre im Schwinden begriffen ist und erste Regungen von Freude und Hoffnung erlebt werden. Eine Zeichnung, die sechs Wochen nach Beginn der Heilbehandlung angefertigt wird, zeigt in ihrer Buntheit, Beschwingtheit und Freude, daß der Kleine „befreit" ist. „Das Leben hat wieder Sinn, die Seele hat sich aus ihrer Ohnmacht erhoben."

In anderer Weise aufschlußreich können Zeichnen und Malen sein, insofern in den Darstellungen Motive anklingen, die Komplexe, unverarbeitete, schwere Erlebnisse des Kindes beinhalten. So stellt ein Kind, das über den Tod des Großvaters eine Art Schock erfährt und seitdem das Bett näßt, den „Tod des Trappers" dar. Die quälende Frage, die das Kind bewegt, geradezu ein Körperleiden hervorruft, ist die nach dem Sinn und Wesen des Todes. Die Aussprache und kindmäßige Erklärung beruhigt, das körperliche Symptom verschwindet.

Schließlich geben gehemmte Kinder ihre Wünsche und Sehnsüchte im zeichnerischen Spiel zu erkennen. Ein siebenjähriges Mädchen, das mit der Mutter in einer Kellerwohnung haust und aus Besorgnis vor schlechtem Beispiel nicht auf die Straße darf, malt mit viel Liebe ein Fenster, das mit Blumentöpfen verziert ist. Es sehnt sich nach draußen, nach dem Spiel mit Kindern, bei dem es durchs Fenster zuschauen, aber nicht mitspielen darf.

Bislang war nur von Kindern die Rede. Aber nicht nur sie finden im Spiel Entlastung und Befreiung. Auch der Erwachsene ist dieser Methode seelischer Klärung zugänglich. Das trifft sowohl für den Scenotest und Spiele im Sinne Zulligers wie auch für das Zeichnen und Malen zu. Auch Erwachsene, deren Seelenhintergrund von Konflikten verdunkelt wird, sprechen sich im Spiel bereitwillig aus. Es gehört Erfahrung, Einfühlungsgabe und oft auch ein Sinn für Symbolik und symbolische Mitteilung dazu, um den Konflikten auf die Spur zu kommen. Erfahrene Praktiker finden auf diesem Weg gelegentlich mit einer Art hellseherischer Intuition die Ursache von Verstimmungen, körperlichen Sensationen und Störungen heraus.

Innerhalb der analytischen Situation spielen gerade beim Erwachsenen Zeichnungen oft eine große Rolle. Bildhafte Darstellungen bilden hier Verdichtungen dumpf empfundener, verdrängter Dränge, Ängste und Nöte. Tiere, wie beispielsweise Fuchs oder Tiger, symbolisieren gern den sexuellen Trieb. Auch der Stier oder die Schlange sind in dieser Weise stellvertretend. Trennungen und Scheidewände, die zwischen dargestellten Personen aufgerichtet werden, deuten auf bestimmte Konflikte im mitmenschlichen Bereich. Zeichnungen, die innerhalb der Analyse, der Heilbehandlung angefertigt werden, verdeutlichen komplizierte, tieferliegende Schwierigkeiten in einer Weise, die dem Wortausdruck unmöglich wären. Sie entlasten infolge der gleichsam summarischen, zusammenfassenden, endgültigen Fixierung, ferner durch die Distanzierung, die durch die Darstellung erreicht wird.

In diesem Zusammenhang wäre noch auf die sogenannten Bildmanifestationen aus dem „Unbewußten" zu verweisen, denen *C. G. Jung* und seine Schule so große Bedeutung beimißt.[10] Es handelt sich hier meist um stark gedankliche, allegorische Zeichnungen, die schwer in Worte zu fassende innere Vorgänge bildlich festhalten. Man geheimnißt hier gerne herum. Aber die Darstellungen

[10] Vgl. dazu *C. G. Jung*, Gestaltungen des Unbewußten, Rascher-Verlag, Zürich, 1950. Ebenso den instruktiven, aber doch recht einseitigen Hinweis von *H. Teirich*, Traumzeichnungen, Rheinischer Merkur vom 15. Juli 1950.

sind sowohl im Vollzug wie auch in ihrem Sinn durchaus verständlich. Jeder phantasie- oder vorstellungsbegabte Mensch kennt Situationen, in denen ihm gedankliche Konzeptionen deutlicher vermittelt zu werden scheinen, wenn er ihnen eine schematische Darstellung beigibt. So kann auch der Mensch, der einer Fehlsteuerung erlag, den Gegensatz von früher gelebtem Leben und dem langsam heraufsteigenden neuen Leben allegorisch, schematisch darstellen, was für ihn eine gleichsam greifbare Tatsache wird, sobald er sie sichtbar — im zeichnerischen Spiel — gesetzt hat.

Hubert Thurn S.J.

Unser Weg zu Gott

Zwei Büchlein sind aus der Geschichte unseres Volkes nicht wegzudenken: der Kleine Katechismus Martin Luthers und der des heiligen Petrus Canisius. Jahrhundertelang bildeten sie die Grundlage der religiösen Unterweisung unseres Volkes. Luther und Canisius standen unter dem bestimmenden Einfluß der deutschen Mystik. Taulers Schriften vor allem dankt Luther seine schlichte und innige Sprache, die man gerade an seinem Kleinen Katechismus rühmt. Petrus Canisius lernte in der Kartause zu Köln den Strom der mittelalterlichen Herz-Jesu-Frömmigkeit kennen. Diese Verbundenheit mit dem Beten des deutschen Volkes hat vielleicht mehr als das Wissen der beiden Männer den großen und dauernden Erfolg ihrer Katechismen bedingt. Wohl schrieben beide ihr Buch, um der grenzenlosen Unwissenheit des Volkes in religiösen Dingen zu steuern. Aber für beide war es weniger ein Lehrbuch als vielmehr ein Lebensbuch, das den Menschen zu Gott führen sollte. Klarer noch als bei Luther wird das bei Canisius sichtbar, der der Unterweisung eine Reihe inniger Gebete folgen läßt, die dem Menschen in allen Lagen des Lebens den Zugang zu Gott auftun sollten.

Beide Büchlein waren nicht die ersten ihrer Art. Sowohl die alte wie die mittelalterliche Kirche kannte unterweisende Darstellungen der hauptsächlichen christlichen Lehren, etwa des Vaterunsers. Aber es geschah noch nicht auf die gleiche systematische Weise wie bei Luther, der auch als erster eine solche Schrift Katechismus nannte. Ebensowenig waren beide die letzten, wenn sie auch die einflußreichsten blieben. Jede Zeit muß versuchen, die ewigen Wahrheiten auf neue Weise darzustellen. Die Aufklärung mit ihrer Überschätzung des Wissens hinterließ in der religiösen Unterweisung genau so ihre Spuren wie die Romantik mit ihrem neuen geschichtlichen Bewußtsein. Jede Zeit hat sich das Katechismusproblem neu gestellt.

Auch in unseren Tagen hat man sich damit eingehend beschäftigt. Waren die bisherigen Lösungen, auch jene Luthers und des heiligen Canisius, zum großen Teil von der wissenschaftlichen Theologie her bestimmt, so läßt sich in unserer Zeit unschwer eine Besinnung auf das Wesen der Verkündigung feststellen. Diese setzt zwar das Wissen voraus, und darum kommt keiner der Katechismen ohne ein bestimmtes Maß theologischer Wahrheiten aus. Aber die Verkündigung ist nicht einfach ein verkürzter Abriß der Theologie. Sie will die Wirklichkeit Gottes mitten in das Leben der Menschen hineinstellen.

Über den Umfang dieser Bemühungen gibt das 4. Heft des 5. Jahrgangs von „Lumen Vitae" (Brüssel, Oktober-Dezember 1950), einer internationalen Zeitschrift im Dienste religiöser Bildung, Auskunft. Danach nehmen Deutschland und Österreich im Ringen um eine neue Form der katechetischen Verkündigung den ersten Platz ein. Aber auch in Holland, Belgien, Frankreich und der Schweiz sind bereits beachtliche Erfolge in diesem Bemühen erzielt worden. Die USA, Spanien und die meisten lateinamerikanischen Länder sind von der Bewegung noch kaum erfaßt. Wohl hat gerade die USA in psychotechnischer Hinsicht, etwa in der Erforschung des kindlichen Wortschatzes, ausgezeichnete Arbeit geleistet — jeder Katechismus ist in der Sprache des betreffenden Alters

und sogar in der ihm am leichtesten zugänglichen Schrift abgefaßt —, aber im inneren Aufbau hält man sich noch ganz an die überkommene Ordnung: Glaube, Gebote, Sakramente und Gnade.

Hier gerade setzt die Umgestaltung bei uns ein. Man will den Kindern nicht einzelne theologische Traktate vorsetzen, sondern versucht, sie in die Heilsgeschichte einzuführen. Die Botschaft vom Reich Gottes, verheißen, angekündigt und zum Teil schon verwirklicht im Alten Testament, erfüllt, aber weithin noch unter Schleiern verborgen im Neuen, völlig offenbar werdend mit dem Wiederkommen des Herrn, hat nur eine Mitte, um die alles kreist, Christus, in dem wir den Zugang zum Vater haben. Von hier aus gewinnen die einzelnen Glaubenswahrheiten ihren rechten Ort, so erst den rechten Zusammenhang untereinander und ihre beherrschende Mitte, ohne die sie keine gestaltende Kraft auf das Leben ausüben können. Durch diesen Aufbau soll das gesamte Leben des Christen auf Christus ausgerichtet werden.

Die einzelnen Glaubenswahrheiten werden nicht mehr durch Frage und Antwort dem Kinde nahegebracht, sondern durch Lehrstücke, in denen die Wahrheit des betreffenden Glaubensgeheimnisses nicht durch irgendeinen aus dem Zusammenhang gerissenen Satz aus der Schrift „bewiesen", sondern aus einem für die Gesamtlehre der Schrift besonders charakteristischen Abschnitt gezeigt wird. Einige Fragen fassen den Inhalt meist zusammen und leiten zu den Merksätzen über, die auf kurze Fragen knappe Antworten auf den wesentlichen Inhalt des Stückes geben. Das Ganze endet dann in Hinweisen, wie die gelernte Wahrheit im Leben nutzbar zu machen ist und so das Leben vom Glauben her gestaltet werden kann.

Wenn man das Wort Katechismus hört, denkt man meist an die Unterweisung der Jugend. Daß die Kirche jedoch nicht bloß die Katechese der Jugendlichen, sondern auch die der Erwachsenen will, geht schon aus der Tatsache hervor, daß das Konzil von Trient einen eigenen Katechismus, den sogenannten Catechismus Romanus, herausgab, der vor allem den Pfarrern bei der Unterweisung der Gläubigen dienen sollte. Auch der Catechismus Catholicus, den Kardinal Gasparri 1929 im Auftrag des Papstes herausgab, ist in seinen Hauptteilen für die Unterweisung der Erwachsenen bestimmt. Daß die religiöse Weiterbildung der Erwachsenen heute besonders wichtig ist, kann kaum bezweifelt werden, wenn man die unglaubliche Unwissenheit in religiösen Dingen kennt. Es gibt zwar eine reiche Auswahl theologischer Literatur, von den einfachsten Broschüren bis zu den tiefsten Darstellungen der katholischen Glaubenslehre. Trotzdem sind schlichte Unterweisungen über die ganze Lehre der Kirche nicht gerade häufig.

Der bekannte Vorarlberger Katechet Dr. Franz Michel Willam, einer der eifrigsten Vorkämpfer der neuen katechetischen Bewegung, hat nun ein solches Werk herausgebracht.[1] Er nennt es ein Buch zur religiösen Selbstbildung. Das Grundthema des Bandes ist in dem Wort angezeigt, das den ersten Satz bildet und das aus dem Propheten Jeremias (31, 3) genommen ist: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich dich in Erbarmen an mich gezogen!" In drei Teilen zeigt der Verfasser, wie Gott dieses Wort verwirklicht. Im ersten Teil, die Botschaft der Liebe Gottes an die Menschen, kundgemacht durch seinen Sohn Jesus Christus, wird das trinitarische Geheimnis der Heilsgeschichte nach dem Apostolischen Glaubensbekenntnis entfaltet. Der zweite Teil, die neuen Verbindungen zwischen Gott dem Dreieinigen und dem Menschen, aufgetan durch Jesus Christus in der Kirche, der Mutter der Gläubigen, redet vom gnadenhaften Leben des Menschen, wie es in Gebet und Sakramenten sich verwirklicht. Der dritte Teil endlich, Erhöhung und Erfüllung des irdischen Lebens in

[1] Unser Weg zu Gott. Von Dr. *Franz Michel Willam*. (520 S.) München 1951, Manz-Verlag. Geb. DM 15.80.

der Gnadengemeinschaft mit Jesus Christus, stellt die großen Ordnungen Gottes in dieser Welt dar, wie sie Gott selbst in seinen zehn Geboten umrissen hat. In 89 Lehrstücken, die jeweils in einigen kurzen Leitsätzen zusammengefaßt werden, kommt die gesamte katholische Lehre zur Darstellung. Wirkungsvoll ist die Beziehung der Glaubenswahrheiten zum Leben dargestellt. Besonders beachtenswert ist, daß der Verfasser die letzten großen Enzykliken Pius' XII. über Kirche, Schrift, Liturgie und christliche Lehre bereits verarbeitet hat. Wollte man etwas an dem Werk besonders hervorheben, so muß es gewiß seine natürliche und einfache Sprache sein. Das Buch ist im besten Sinn volkstümlich, weil es in religiösen Dingen so spricht, wie wir alle im gewöhnlichen Leben reden. 55 Bilder des Tiroler Künstlers Karl Rieder, nach Angaben des Verfassers gemalt, geben dem Text der Heiligen Schrift eindringliche Anschaulichkeit.

Dem Buch ist ein Widmungsblatt für Brautleute beigebunden. Neben der Heiligen Schrift und dem Gebetbuch der Kirche könnte es sicher ein würdiges und wertvolles Hochzeitsgeschenk werden für zwei Menschen, die miteinander ihren Weg zu Gott gehen.

Oskar Simmel S.J.

Heile und unheile Welt

Gedanken zu zwei Romanen

Samuel Shellabargers farbenprächtiger Roman „Der Hauptmann von Kastilien"[1] ist spannender als jedes Abenteurerbuch. Pedro de Vargas, ein junger Spanier, rechtwinklig an Leib und Seele, untadelig als Mensch und Christ, erlebt Abenteuer auf Abenteuer. Zuerst gerät er in die Hände der Inquisition, flieht, kommt nach Mexiko, erobert mit Cortés das Land und kehrt endlich als Hauptmann und Gesandter nach Spanien zu Karl V. zurück, um ihm die Ergebenheit seines Generals und die Schätze Mexikos darzubringen.

Die Schilderung der spanischen Inquisition ist wohl allzu einseitig, wenn auch in der damaligen Zeit, wo sie schon längst zum staatlichen Machtmittel geworden war,[2] vieles möglich gewesen sein dürfte, was an die Tücken der Geheimen Staatspolizei erinnert. Trotz dieser dunklen Seiten ist es ein herzerquickender Roman. Hier ist die Welt noch heil, wenn auch eine Welt von Menschen, denen nichts Menschliches fremd ist. In dieser Welt gibt es Verbrechen und Schuld, aber neben der Schuld steht die Sühne und neben dem Haß die Liebe. Was schwarz ist, wird nicht weiß gemacht. Und wie ist das Mädchen Catana, bei aller naturhaften Wildheit, voll reiner, zarter Mütterlichkeit und Keuschheit! Man bekommt Sehnsucht nach dieser Welt der Ritterlichkeit, der großen kühnen Taten, der echten Männer und echten Christen. Eine heile Welt ohne die Verirrungen moderner Zweifelsucht und Gottlosigkeit.

Wie anders ist die Welt in dem Roman „Der achte Tag".[3] Großreportage eines Zukunftstaates, die man mit Alpdrücken an sich vorüberrollen läßt. Ein junger Polit-Aspirant schildert sieben Tage einer Schulungswoche im Wien des Jahres 2074. An der Spitze des Weltstaates, kurz M.G. (= Menschheitsgesellschaft) genannt, steht „das Büro", allmächtig, noch allmächtiger als Gott, denn die Freiheit, die Gott doch dem Menschen gestattet, fehlt vollständig. Unheimliche Schau, mit einer grandiosen Phantasie, mit großem Blick für geschichtliche Zusammenhänge lebendig gemacht, Schau eines Zukunftslandes, wo moskowitische, hitlerische und amerikanische Zukunftsmöglichkeiten zu Ende geträumt sind. Da gibt es Seelensezie-

[1] Der Hauptmann von Kastilien. Von *Samuel Shellabarger*. (572 S.) Zürich, Rascher-Verlag. DM 17.50.

[2] Vgl. *Duhr*, Die mittelalterliche Inquisition, eine zeitgeschichtliche Erscheinung, in dieser Zeitschrift, Bd. 117 (1929) 401 bis 413.

[3] Der achte Tag. Roman einer Weltstunde. Von *Hermann Gohde*. (402 S.) Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag. DM 10.80.

rungen nach neuesten Übertestverfahren, die rassische Zuchtanstalt Künnekür, die Beamtenakademie Knöttenknee. Rom ist ein Schutthaufen, der als museale Sehenswürdigkeit das Grabmal des letzten Papstes birgt. Da gibt es Künstlerkollektivs und überdimensionale Fabrikkombinate, kurz an dieser schauerlichen Utopie ist „alles dran".

Trotz seitenlanger Monologe, trotz ausgedehnter geschichtlicher und religionswissenschaftlicher Exkurse läßt die Spannung keinen Augenblick nach. Auftatmend legt man dieses Buch einer unheilen Welt beiseite. Der Verfasser ist ein Könner, ein Journalist von Format. Sein Stil ist der des Reporters, bisweilen für den Sprachliebhaber bedrückend. Das Ganze ist ein Alptraum von großen Ausmaßen.

Hat Gohde die Zukunft richtig gesehen? Das ist die Frage. Wir sagen nein, und wir hoffen innig, daß dieses „nein" recht behalten möge. Aus der Erfahrung von Vergangenheit und Gegenwart wissen wir zwar, daß der Mensch zu vielem, daß manche zu allem fähig sind, aber wir wissen auch — und das ist die Ehrenrettung für den Menschen —, daß es einmal eine Grenze gibt, wo aller Zwang und Terror versagt. Bis zu einem gewissen Maß läßt sich der Mensch mißbrauchen, aber man kann nicht uferlos mit ihm experimentieren.

Und die heimliche Kirche Gohdes, die sich hinter den „Menschenfreunden" und dem Symbol der weißen Rose verbirgt? Auch sie ist nicht wirklich. Sie ist im Grunde eine Haeresie. Diese exklusive Kirche der Heiligen ist nie und niemals die „leibhaftige" Kirche Jesu Christi. Bei aller Bewunderung für Dr. Tanja Meyer, die Heilige dieses Buches, muß das gesagt werden.

Dennoch wäre es falsch, diesen Roman negativ zu sehen. Er warnt vor Möglichkeiten und ruft zur Selbstbesinnung auf. Und er ist voll Hoffnung, denn das lichte Element siegt über die Schatten der Dämonie. Georg Wolf S.J.

Naturwissenschaft und Naturphilosophie (II)

Eine vertiefte Stellungnahme zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft ist nicht aus dem engen Blickfeld eines Einzelfachs heraus möglich, sondern bedarf einer tragfähigen philosophischen Grundlage, damit sich die Einzelerkenntnisse zum umfassenden Weltbild abrunden. So steht in der geistigen Erörterung die Arbeit des Naturphilosophen ebenbürtig neben der des Naturforschers; ja noch mehr: der Naturforscher sollte zugleich Philosoph sein — eine Personalunion, die heute leider selten geworden ist. Als Schüler von Sommerfeld (Physik) und Becher (Philosophie) verkörpert diese Synthese der Ordinarius für Philosophie in München, *Aloys Wenzl*. In seinem Buch „Materie und Leben" (119 S., Stuttgart, C. E. Schwab) verbindet er historische und systematische Betrachtung und verfolgt die Entwicklung des Materie- und Lebensproblems von der Formulierung der Urfragen in der vorplatonischen Zeit bis zu ihrer modernen Fassung. Umfassende Sachkenntnis und behutsame philosophische Deutung kennzeichnen und empfehlen gleichermaßen seine Arbeit. — In diesem Zusammenhang sei auch auf Wenzls Hauptwerk „Wissenschaft und Weltanschauung" (432 S., Leipzig, Felix Meiner) hingewiesen, das erfreuliche Beachtung gefunden hat und jetzt in zweiter Auflage vorliegt. Wir können das Anliegen des Bandes nicht besser kennzeichnen als mit den Worten des Verfassers (S. VIII): „Sein Buch unternimmt jenseits von relativierender Zersetzung und Auflösung einerseits und pseudoromantischem Irrationalismus anderseits, zwischen denen das menschliche Erbgut, die ratio, die Vernunft, oft verloren zu gehen droht und in ihrer läuternden wie aufbauenden Funktion verkannt und verschmäht wird, den der Philosophie als Recht zustehenden und als Pflicht obliegenden Versuch, die Ansätze und Ergebnisse der Einzelwissenschaften in bezug auf jene weltanschaulichen Probleme, die, von philosophischer Be-

sinnung herkommend, den Ausgangspunkt und Zielpunkt aller theoretischen Bemühungen bilden, auf ihren Gehalt an Erkenntnis und ihre weltanschauliche Bedeutung hin zu prüfen und zu einer Einheit zusammenzufassen und umgekehrt die unabweisbaren letzten Fragen des Erkenntnistriebes von den wissenschaftlich eröffneten Ausblicken aus auf den Grad ihrer Beantwortbarkeit hin zu erörtern." Wenzl kennzeichnet seine Philosophie als „aposteriorische Metaphysik" (S. 8) im Gegensatz zur intuitiven und spekulativen Metaphysik. Durch sein Werk hat er sich für immer einen Platz neben E. v. Hartmann, Driesch und Becher gesichert.

Eine Übersicht über den Stand der Erforschung des Lebensproblems gibt *Theodor Ballauff* in seinem Buch „Das Problem des Lebendigen" (185 S., Bonn, Humboldt). Sowohl der systematische Teil des Werkes wie der bibliographische, der 800 Literaturtitel aufführt, bietet eine fast erschöpfende Wiedergabe der mannigfaltigen Theorien der Gegenwart. Das Buch setzt einen in Biologie und Naturphilosophie einigermaßen bewanderten Leser voraus. Für diesen aber hat Ballauff in seiner umfassenden Übersicht ein verdienstvolles Werk geschaffen. Wo der Verfasser selbst philosophierend Stellung nimmt, scheint er allerdings weniger erfolgreich. Wenn er etwa glaubt, im Gefolge der Forschungen L. v. Bertalanffys u. a. sich für eine dritte Lösung (dynamische Struktur) neben Vitalismus und Mechanismus entscheiden zu müssen, so ist ihm doch wohl die Fragwürdigkeit der heute immer wieder als Allheilmittel angerufenen „dynamischen Struktur" entgangen. Sie ist im Grunde genommen nur eine andere, wenn auch genauere Umschreibung des „Organismus", eine Umschreibung, die ebenso eine philosophische Erklärung erfordert wie der Organismusbegriff, wenn man nicht (was die Vertreter der „organismischen" Auffassung tun) von einer solchen Interpretation überhaupt absieht.

Eine der auffälligsten Eigenschaften der Lebewesen ist ihre Teleologie. Über die Tatsächlichkeit der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit ist wohl keine Diskussion möglich; die fachwissenschaftliche oder philosophische Erklärung indes beschwört gewöhnlich den ganzen Vitalismus-Mechanismusstreit herauf. *Friedrich Dessauer* greift in seiner klaren Schrift „Die Teleologie in der Natur" (71 S., München-Basel, Ernst Reinhardt) das schwierige Problem mit gewohnter Sachlichkeit auf. Nach einer kurzen Kennzeichnung der heutigen Problemlage und einer gerade hier sehr notwendigen Vorbemerkung über Geist und Objekt (Erkennen und Verstehen) werden die früheren Lösungsversuche erörtert (Plato, Aristoteles, Bacon, Darwin, moderner Mechanismus, Neovitalismus, Holismus). Der Aufzählung einiger final zu deutender Tatbestände (Minimumprinzipien der Physik, biologische Systeme) folgt eine Schilderung des Zusammenspiels von Kausalität und Finalität. Mit einem Ausblick auf den weltanschaulichen Aspekt des teleologischen Problems schließt das kleine Buch, das einen Teilabschnitt aus einem größeren, noch unveröffentlichten Werk des Verfassers darstellt.

„Das Recht, von einem biologischen Weltbild zu sprechen, ergibt sich aus der zentralen Stellung, welche die Biologie im System der Wissenschaften einnimmt." Mit diesem Satz begründet *L. v. Bertalanffy* den Versuch, „Das biologische Weltbild" (202 S., Bern, Francke) in seiner Bedeutung für das Geistesleben unserer Zeit aufzuzeigen. Wohl wenige Forscher sind in gleichem Maße wie er berufen, ein solch umfassendes Werk zu wagen. Seit mehr als 20 Jahren entwickelte und begründete er seine „organismische Auffassung", die nicht nur für die Biologie, sondern auch für die Nachbarwissenschaften von anregendem Einfluß war. Im vorliegenden ersten Band seines Werkes gibt er vom Gesichtspunkt dieser „organismischen Auffassung" aus einen Überblick über die grundlegenden biologischen Probleme und Gesetzmäßigkeiten. Das Buch gipfelt in der Forderung einer allgemeinen Systemlehre. Im zweiten, noch nicht veröffentlichten Band sollen besondere Anwendungen auf Physik, Medizin, Psychologie und Philosophie folgen. So gerne wir die Verdienste v. Bertalanffys um die theoretische Biologie herausstellen, so dürfen wir doch nicht verschweigen, daß das Werk des Verfassers besonders in einigen allgemeineren Folgerungen einen kritischen Leser verlangt. Die „organismische Auffassung" des Lebensphänomens scheint — so anregend sie für die Forschung sein mag — nicht eine echte Über-

windung der Vitalismus-Mechanismuskontroverse zu sein, sondern eine Verschiebung des Problems auf ein Vorfeld, von dem aus aber die alten vitalistischen Fragen immer wieder neu erwachen. Eine eingehendere Kritik des Buches hat der Münchner Zoologe *F. P. Möhres* in der Zeitschrift „Scholastik" 1951 (Heft 2) gegeben.

„Kleiner Grundriß der Naturphilosophie" (106 S., Meisenheim/Glan, Westkultur) heißt der Band, in dem *Eduard May* einen Überblick über Grundlagen, Methoden und Probleme der Naturphilosophie gibt. Was versteht er unter Naturphilosophie? „Als Teilgebiet der Philosophie liegt es ihr . . . ob, diejenigen Probleme darzustellen und zu bearbeiten, die für jede Naturforschung verbindlich sind, aber mit naturwissenschaftlichen Mitteln und Methoden nicht in Angriff genommen werden können. Weit davon entfernt, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zur Basis zu nehmen, macht sie sich diese zum Problem und geht gleichsam hinter alle Naturwissenschaft zurück" (Vorwort). Das Werk bietet in gedrängter Form einen wertvollen Durchblick durch die naturphilosophisch bedeutsamen Systeme. Reiche Literaturangaben am Ende der einzelnen Abschnitte geben dem Leser die Möglichkeit, die behandelten Probleme zu vertiefen. Besonders wertvoll ist, daß überall die Grundlagenproblematik durchbricht, zu der der Verfasser schon eine Reihe wichtiger Beiträge geliefert hat. In Einzelfragen bezieht er eine antivitalistische Stellung, die im Vitalismus geradezu den Feind aller Naturforschung sieht und nur dem „Prinzip des Mechanismus" konstitutive (d. h. wissenschaftsermöglichende) Bedeutung zusprechen will. Eine eingehendere kritische Würdigung findet sich ebenfalls in „Scholastik" 1949 (Heft 3).

Der bekannte Biologe *Max Hartmann* hat sich seit vielen Jahren bemüht, das Gefüge der wichtigsten naturwissenschaftlichen Methode, der Induktion, aufzuklären. Seine Ergebnisse hat er in verschiedenen Vorträgen (1934, 1936) vorgelegt. Was er damals schon erkannte, hat er jetzt ausführlich in seinem Buch „Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften" (238 S., Jena, Fischer) entfaltet und an einer Reihe von Beispielen aus der Geschichte der Naturwissenschaften (Astronomie, Physik, Chemie, Biologie) verdeutlicht. Der eigentlichen Methodenlehre geht eine Darlegung der Erkenntnistheorie Nikolai Hartmanns voraus. Der dritte Hauptteil behandelt erkenntnistheoretische und methodologische Einzelprobleme der neueren Naturwissenschaften (Raum, Zeit und Relativitätstheorie, Kausalität und Quantenphysik, Substanzproblem, Kausalität und Teleologie in der Biologie). Es ist das Verdienst Max Hartmanns, das vierfache Methodengefüge der Induktion (Verbindung induktiver und deduktiver Elemente) aufgeklärt zu haben. Der Meinung des Verfassers in gewissen Einzelfragen (z. B. Finalitätsproblem, Vitalismus-Mechanismus) können wir nicht voll zustimmen (vgl. die eingehendere Besprechung in „Scholastik" XXV, 3).

Bücher, die aus den Anliegen des gläubigen Christen heraus die modernen Ergebnisse beleuchten, gibt es leider nicht allzu viele. Propst Dr. *Otto Spülbeck* hat in seinem kleinen Überblick „Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft" (135 S., Berlin, Morus-Verlag) mehrere Vorträge über dieses Thema zusammengefaßt. Der Leser wird besonders dankbar sein für die klare Durcharbeitung des Schöpfungsberichtes und seine Bewertung im Lichte der modernen Naturwissenschaften.

Aus dem Bemühen, die Spannung zwischen Offenbarungsglauben und Wissenschaft zu klären und den Einklang beider darzulegen, ist die gedankenreiche Arbeit von *Wilhelm Moock* „Natur und Gottesgeist" (322 S., Frankfurt, J. Knecht) entstanden. Das Buch gibt keine systematische Darstellung, sondern eine Folge von Aufsätzen, die früher schon veröffentlicht wurden (z. B. das katholische Bildungsideal, Theologie und moderne Wissenschaft, der Zusammenhang der Welt, das Paradies, eine Studie zu den Stigmatisationserscheinungen). Vorbemerkungen zu den einzelnen Themen stellen eine Verbindung zwischen den verschiedenen Problemen her. In einzelnen Punkten ist die Auffassung des kenntnisreichen Verfassers wohl etwas extrem (z. B. Personsein als etwas Übernatürliches). Das Buch schließt mit dem schönen Wort Bavinks: „Wir wollen uns nicht menschlichen Göttern beugen, auch nicht denen in unserem eigenen Innern, sondern von einem über uns stehenden Gott zum Lichte hinaufziehen lassen." Adolf Haas S.J.

Besprechungen

Papstbiographien

Papst Pius XII. Von Hermann Hoberg. (96 S.) München, Schnell & Steiner. Brosch. DM 3.—.

— Von Wilhelm Sandfuchs. (158 S.) Karlsruhe, Badenia. Geb. DM 6.50.

— Von G. Vervoort. (320 S.) Bonn, Pergamon Verlag.

— Pastor Angelicus. Von Piero Bargellini. (204 S.) Graz-Wien, Styria, Auslieferung: Altötting. Hln. DM 8.40, Gln. 9.60.

— Leben und Persönlichkeit. Von Otto Walter. (223 S.) Olten/Schweiz-Freiburg i. Br., O. Walter. Gln. DM 7.30.

Dr. Hoberg lebt seit vielen Jahren im Deutschen Campo Santo in Rom und kann aus eigener Anschauung berichten. Sein Büchlein gibt knappe, sachliche und zuverlässige Auskunft. Die Notizen sind nach den wichtigsten Daten im Leben und Wirken des Papstes geordnet und erlauben so ein schnelles Nachschlagen.

Die Darstellung von Sandfuchs ist ausführlicher und arbeitet die Zusammenhänge heraus. Das Buch bringt in den Text verwobene Auszüge aus den Reden und Enzykliken des Papstes und ist reich bebildert. Eine Zeittafel und ein Verzeichnis des Schrifttums sind dankbar begrüßte Beigaben.

Der Flame Vervoort entwirft mit Schwung und Feuer ein großes Lebensgemälde, das lange bei dem Weg zum Pontifikat verweilt. Diesem selbst ist etwa ein Viertel des Buches gewidmet. Der Inhalt von Reden und Rundschreiben wird ausführlich und nicht selten in längeren Zitaten mitgeteilt. Werden die geistigen Durchblicke großzügig gestaltet, so verweilt die Schilderung der konkreten Vorgänge doch auch wieder gern bei Einzelheiten, wie die Reporter sie lieben.

Bargellini ist Italiener. Er wirft große Drapierungen um die Gestaltung seines Buches und läßt von Anfang an den Atem der Weltkirche durch seine Darstellung wehen. Geschickt sind die wichtigsten Etappen und Wirkungsfelder zusammengefaßt. Die rhetorische Sprache mag den deutschen Lesern zunächst fremdartig anmuten. Allmählich ergreift sie ihn doch wie ein Strom und trägt ihn hinauf zur Größe des Papsttums und seines gegenwärtigen Trägers. Auch diesem Papstbuch sind viele Bilder beigegeben.

In einer Reihe bewegter, stark auf Stimmung eingestellter Bilder schildert Otto Walter mit „beschwingter, dynamischer Sprache" (Nachwort) Pius' XII. Leben und Persönlichkeit. Auch diese Biographie beschäftigt sich vor allem mit dem Aufstieg Pacellis zur päpstlichen Würde. Ein letzter, von J. Schwarzenbach geschriebener Teil trägt auf 40 Seiten die Tätigkeit des Papstes im zweiten Weltkrieg nach. 16 Bildtafeln vervollständigen das Werk, das schon im 42. Tausend vorliegt. F. Hillig S.J.

Religiöse Schriften

Der Christ von heute. Losungen und Gedanken. Von Kardinal Jules Saliège. (151 S.) Olten-Freiburg i. Br., Verlag Otto Walter. Gln. DM 5.70, brosch. DM 3.80.

Was der Kardinal von Toulouse schreibt, bedarf keiner Empfehlung. Hier spricht ein unbestechlicher Richter über unsere Zeit, ein Franzose mit seinem ganzen charme d'esprit, ein Wächter der Kirche aus innerer Verantwortung, ein Priester mit dem Herzen des guten Hirten, ein Mensch voll Humor und voll Güte. G. Wolf S.J.

Die drei Versuchungen des modernen Apostolates. Von Henry Dumery. (222 S.) Wien, Seelsorger-Verlag im Verlag Herder. Gln. DM 6.80.

Die drei Versuchungen des Herrn in der Wüste geben Dumery Gelegenheit, über die Versuchungen des modernen Apostolates sich Gedanken zu machen. Er sieht diese Versuchungen heute in einer Verfälschung des Religiösen durch falschen Pragmatismus, falschen Messianismus und durch falschen Klerikalismus.

Wenn Dumery auch in erster Linie französische Verhältnisse im Auge hat, und wenn wir auch meinen, daß bei uns manchmal etwas mehr Wagen als Reflektieren not täte, so können diese feinen und scharfen Beobachtungen des Verfassers auch für uns da und dort ihre Gültigkeit haben. So würden wir dieses Buch gerne in der Hand eifriger Priester sehen, die hier einmal ihr seelsorgliches Apostolat unter eine Kontrolle stellen könnten.

Das Verdienst dieses Buches ist es, daß es die absolute Lauterkeit des religiösen Tuns verlangt, das in einem weitgefaßten „Lehren" und „Zeugnisgeben" gesehen wird.
G. Wolf S.J.

Im Angesicht Gottes. Von Bruder Lorenz. Übersetzt von Felix Braun. (100 S.) Olten-Freiburg i. Br. 1951, Otto Walter. Geb. DM 5.70.

Eine reiche Gabe schenken diese geistlichen Grundsätze, Gespräche und Briefe des Bruders Lorenz von der Auferstehung, der 1691 als Karmeliterbruder zu Paris starb. Schlicht und einfach wird das Grundgeheimnis alles geistlichen Lebens, der Wandel in der Gegenwart Gottes, dargelegt. Der Weg, den der Bruder weist, scheint für viele Menschen unserer Tage besonders geeignet zu sein. O. Simmel S.J.

Gläubiges Dasein. Von Romano Guardini. (88 S.) Würzburg, Werkbund-Verlag. Geb. DM 4.80.

Der geistigen Wirrnis unserer Zeit stellt Guardini drei Grundbestimmungen der christlichen Existenz gegenüber: das Geschaffensein, das Freisein, das Von-Gott-Erkanntsein. Besonders schön ist, was er über die Gnade und über Gottes liebendes Erkennen zu sagen weiß. Die verdichtete Theologie der drei Meditationen, die in Vorträgen auf dem Altöttinger Katholikentag dargeboten wurden, zieht jeden, der sie besinnlich liest, in ihren Bann. O. Simmel S.J.

Wille und Wahrheit. Von Romano Guardini. (220 S.) Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. DM 7.10.

Das Buch, entstanden aus geistlichen Übungen, die der Verfasser zu Rothenfels gab, spricht mit ergreifender Schlichtheit von einigen grundlegenden Dingen des geistlichen Lebens, vom Schweigen, von der Einsamkeit, von der Bereitschaft und anderen christlichen Grundhaltungen. Und das alles wird unter das Bild Gottes gestellt, das der Verfasser zart, aber doch ganz lebendig erstehen läßt. O. Simmel S.J.

Reinheit und Jungfräulichkeit. Von Dietrich von Hildebrand. (203 S.) 3. Aufl. Einsiedeln, Benziger.

Was wir heute brauchen, sind Arbeiten, die die christlichen Werte einer Zeit, die den Sinn dafür verloren hat, wieder greifbar machen. Für eine wichtige christliche Tugend hat dies v. Hildebrand in vorbildlicher Weise geleistet. Darum ist die Neuerscheinung seines Werks sehr zu begrüßen. Priester, Ordensleute und Laien, Verheiratete nicht weniger als Unverheiratete werden das Büchlein mit großem geistigem Gewinn lesen.

A. Brunner S.J.

Die drei verlorenen Söhne — und wir heute? Von Matthias Laros. (114 S.) Dritte, völlig überarbeitete Auflage. Frankfurt/Main 1951, Josef Knecht. Geb. DM 4.20.

Der erste verlorene Sohn ist der, der heimkehrt; der zweite der brave ältere, der zu Hause blieb, aber eben darum in seiner Selbstgewißheit und Überheblichkeit in Gefahr ist, auf andere Weise verloren zu gehen. Den dritten hat André Gide hinzugedichtet: es ist der Jüngste. Er verachtet den Heimgekehrten ob seiner feigen Reue. Er verläßt das Vaterhaus, um selbst nie zurückzukommen. Sein Schicksal sieht Laros in Gide und Nietzsche erfüllt. In ihnen spiegelt sich beispielhaft die Glaubenskrise der Gegenwart. Zugleich betont Laros, wie oft Enge und pharisäische Selbstgerechtigkeit der „Daheimgebliebenen" den verlorenen Söhnen die Heimkehr erschwert. Die Schrift, die sich nicht selten in direkter Anrede mahnend an die Leser wendet, ist sehr zeitnahe und berührt auch die ernste christliche Verpflichtung gegenüber den Heimatvertriebenen.

F. Hillig S.J.

Maria und die Kirche. Von Hugo Rahner. (127 S.) Innsbruck 1951, Marianischer Verlag. Geb. DM 6.—.

Es dürfte nicht leicht ein anderes Buch zu finden sein, in dem auf eine so hervorragende Weise in allgemein verständlicher Form die Theologie der Väter über Maria und die Kirche dargestellt ist. Das Buch ist eine wahre Fundgrube einzigartig schöner Aussagen der Väter über Maria und die Kirche. Besonders wertvoll wird das Buch dadurch, daß der Verfasser jeweils den Zusammenhang der tiefen Theologie der Väter mit dem geistlichen Leben des heutigen Christen zeigt. O. Simmel S.J.

Das Leben Marias. Von Robert Morel. (247 S.) Olten/Freiburg i. Br., Otto Walter. Geb. DM 11.80.

Morel hat sich die Aufgabe, das Leben Marias möglichst treu nachzuzeichnen, nicht leicht gemacht. Eingehendes Studium der Zeit- und Kulturgeschichte gingen voraus. Sein tiefstes Anliegen war wohl der Nachweis, daß die Begnadete Mensch war, ein Mensch wie andere Menschen, freilich Sünde und Versagen ausgenommen. Warm berühren die da und dort eingestreuten Erinnerungen an Morels eigene Jugend.

Die Sprache ist schlicht, herb, manchmal derb bis zum „skandalon", aber nicht ohne innere Glut. Morels Stärke ist ein Realismus, die sachlich nüchterne Art seiner Aussage. Freilich wird auch dieses Buch das Wesensbild der Gottesmutter, wie es die Evangelien schildern, nicht ersetzen können. Sie sagen wenig über sie, weit weniger als Robert Morel — und doch will uns scheinen, sie sagen mehr. G. Wolf S.J.

Protestantische Theologie

Paulus und Luther über den Menschen. Von Paul Althaus. 2. erw. Auflage. (130 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. Geb. DM 5.80.

Die Bedeutung dieser Gegenüberstellung wird an dem durch die 1. Auflage (1938) ausgelösten Echo deutlich, das in der Neuauflage weitgehend berücksichtigt wurde. Seit „Luthers Deutung des Römerbriefes" von A. Schlatter erschien (1917), ist weiten evangelischen Kreisen bewußt geworden, welch bedeutende Lehrunterschiede zwischen Paulus und Luther offenbleiben. Aus der Fülle der Schwierigkeiten ist vom Verfasser eine herausgegriffen: das Sündenbewußtsein, ausgeführt am Verhältnis von Röm. 7 zu Röm. 8. Der erste Teil schließt sich an Röm. 7 an, gedeutet auf den „Menschen ohne Chri-

stus". Entgegen der reformatorischen Überzeugung von der völligen Verworfenheit des naturhaften Menschen ist mit erfreulicher Offenheit seine „Geschöpflichkeit" herausgestellt. Von seiner Natur her sei auch der gefallene Mensch von seinem Schöpfer durch das geistige Vermögen (nous) auf das Gute hin gerichtet. Er sei daher befähigt, das Gute zu wollen, könne es aber nicht vollbringen, denn das „Fleisch" (sarx) hindere ihn, halte ihn im Widerspruch unentrinnbar fest. Demgegenüber lasse die Ansicht der Reformatoren „am Sünder das Geschöpf Gottes nicht mehr erkennen" (67). Der Verfasser zieht die Konsequenz in einer Korrektur der lutherischen Anthropologie. Dem Gedanken des Apostels folgend ist im zweiten Teil Röm. 8 auf den „Christenmenschen" bezogen, dessen Menschsein durch das Pneuma geprägt sei. Das Pneuma des geistlichen Menschen und der nous des natürlichen seien nicht widereinander, wie Luther meint, vielmehr vervollkommne das Pneuma den Nous (69 ff.), löse ihn aus der inneren Abhängigkeit des Fleisches zur Freiheit der Gotteskindschaft. Das „non posse non peccare" sei gewandelt zum „posse non peccare". „Das Ziel ist Ganzheit, Vollkommenheit, Reife des Christenstandes. Dies Ziel ist erreichbar" (74). Daß Natur und Gnade nicht nur widereinander sind, ist vom Verfasser als paulinisch und katholisch (88) zugegeben, dennoch bekennt er sich zu der Totalität des Sündigseins, die Luther in jedem Christenleben sieht, weil er Begierde als Sünde wertet. „Das ‚Fleisch' im Christenleben bedeutet bei Paulus die Versuchlichkeit, die Möglichkeit der Sünde, bei Luther schon die Sünde selbst" (90); trotzdem glaubt der Verfasser, „diese von Paulus praktisch gewiß nicht verleugnete Strenge ist bei Luther erst zu ihrem ganzen theologischen Ausdruck gekommen" (95). So ist die Inkarnation der Gnade als das Mysterium des Christenlebens erkannt; doch praktisch ist die Fleischwerdung des Geistes nicht ausgewertet, die Befangenheit in der eigenen Innerlichkeit wird nicht gelöst. Darum bleibt der Verfasser auch der lutherischen Lehre von der Unmöglichkeit des „guten Werkes" verhaftet. Weil der Christ in seiner Begierlichkeit schon sündig ist, muß sein in sich gutes Werk sündig sein. Die in den Worten des Herrn ausgedrückte Spannungseinheit von Person und Werk ist somit aufgelöst, „die guten Werke rücken nun in ironische Anführungszeichen. Das Bild des Menschen wird dadurch eindeutiger als bei Jesus" (125). Diese Konsequenzen müssen befremden, sosehr die Einsicht des Verfassers in die paulinische Lehre anzuerkennen ist. Es bleibe dahingestellt, ob der Verfasser „Evangelium und Theologie" (34) in glücklicherer Weise einander zugeordnet hat, als es bisher in der protestantischen Theologie geschehen ist.

K. H. Walkenhorst

Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938—1948. Von Dr. Hans-Werner Bartsch. (142 S.) Stuttgart, Ev. Verlagswerk. Brosch. DM 6.20.

Das Buch gibt einen gedrängten Überblick über die Neuerscheinungen der letzten zehn Jahre auf allen Gebieten der evangelischen Theologie. Auch wenn man sich den von Karl Barth stark beeinflußten Standpunkt des Verfassers nicht zu eigen machen will, wird man doch gern nach dem verdienstvollen Werk greifen, dem man ein entsprechendes von katholischer Seite wünschen möchte.

O. Simmel S.J.

Philosophie

Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. (Überlieferung und Auftrag, Bd. 1.) Von E. Grassi und Thure v. Uexküll. (252 S.) München, Leo Lehnen. Geb. DM 12.50.

Im ersten Teil spricht Grassi von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften. Der Mensch besitzt nicht die Triebsicherheit des Tieres; er ist von Natur weglos und muß sich selbst die Wege bahnen. Die Weglosigkeit ist aber die Vorbedingung der Kultur. Der Mensch muß Erfahrung sammeln, um der Wirklichkeit zu begegnen, die ihn dauernd an-geht. Er muß auf die verborgenen Gesetze der menschlichen Existenz aufmerksam werden, um sie in seinen Handlungen nachzuahmen und sich so das Maß zu geben. Er muß sich bilden. Aus der echten Bildung ergeben sich Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften, die darum den Vorrang vor den Naturwissenschaften haben. — v. Uexküll geht vom Biologischen aus. Das Leben ist rein biologisch ein Ganzes von Schemata von Handlungen, in denen das Subjekt als Rolle, die Gegenstände als Auslöser vorkommen. Für die biologische Erkenntnis, also im Tiere, gehen sie darüber nicht hinaus. Wäre der Mensch nur ein biologisches Seiendes, so würde er nicht nach der Wirklichkeit an sich fragen. So aber besitzt er zwar auch die biologischen Schemata; aber diese haben nicht mehr die Eindeutigkeit der tierischen. Er muß sich selbst eine neue Ordnung schaffen. Jedoch vermag er es nur auf Grund der Schemata. Eines der grundlegenden und durchgehenden Schemata ist der Weg vom Hier zum Dort. Auf ihm baut sich der Raum auf. Auf dem biologischen Raum ist der Raum der Naturwissenschaft und ihre Messung fundiert. Darum kann sie nicht die Biologie fundieren. — Die Ausführungen sind ein wichtiger Beitrag zur Phänomenologie des biologischen Lebens. Zu den Ausführungen über den Raum und die Messung wäre nur hinzuzufügen, daß die Erstreckung deswegen für die Naturwissenschaft wichtig wurde, weil die einzige An-

derung in der Welt des Stofflichen, die wir hervorbringen können, eine Verschiebung ist; andere, qualitative Veränderungen können nur vermittels einer Ortsveränderung erzielt werden. A. Brunner S.J.

Från filosofiens och forskningens fält. (321 S.) Stockholm 1950, Hugo Gebers. Geheftet schw. Kr. 14.50.

Man beklagt heute mit Recht, daß eine immer weiter gehende Spezialisierung dem einzelnen Gelehrten den Blick für das Ganze unmöglich mache und so leicht zu schiefen Ansichten verführe. Um diesem Mißstand zu begegnen, gründete A. Karitz, Professor der Philosophie in Uppsala, eine Vereinigung, in der Philosophen und Fachgelehrte ihr Wissen und ihre Erfahrungen austauschen sollten. Aus diesem Kreis ist die vorliegende Veröffentlichung hervorgegangen. Karitz beschreibt das Zustandekommen und die Arbeit der Vereinigung in den ersten fünfzehn Jahren; außerdem gibt er einen Beitrag zur Psychologie der seelischen Funktionen, die er in Material- oder Grundfunktionen, Modal- oder Partialfunktionen und die durch das Zusammenspiel aus diesen sich ergebenden konkreten Derivatfunktionen einteilt. Dann folgen Beiträge aus zahlreichen Natur- und Geisteswissenschaften, die entweder einen Überblick über den jetzigen Stand geben oder sich kritisch mit Methodenfragen beschäftigen. Es geht daraus hervor, daß der Gedanke in den verschiedensten Fachkreisen lebhaften Anklang gefunden hat.
A. Brunner S.J.

Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift. Von Theodor Haecker. (97 S.) München, Kösel-Verlag. Kart. DM 3.50.

Haecker vertritt hier die, wie uns scheint, richtige These, „daß das Fühlen in genau derselben emphatischen Weise zum ‚Geiste' gehört wie das Denken und Wollen . . ., und zwar nicht nur zum menschlichen Geiste, sondern zum göttlichen." Er weist darauf hin, daß Seligkeit nicht ohne Fühlen möglich ist, daß es also auch rein geistige Gefühle geben muß. Nicht nur Denken und Wollen, auch die Gefühle müssen erzogen und gebildet werden. A. Brunner S. J.

Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. (284 S.) Frankfurt/Main 1950, V. Klostermann. Geb. DM 14.50.

W. F. Otto behandelt die Rolle von Vergangenheit und Zukunft als Wirklichkeit in Mythos und Dichtung. *W. Bröcker* sucht die Erzählung vom Sündenfall als Darstellung der immer sich ereignenden Folgen des Geistwerdens zu verstehen; nur der Mensch stirbt im Sinne Heideggers, weil und sobald er von seinem Tode weiß. *H.-G. Gadamer* stellt den Einfluß der eleatischen Philosophie auf das Denken von Plato und Aristoteles dar. *E. Wolf* zeigt an Sophokles, „Oedipus Rex", daß für das frühgriechische Denken das Im-Unrecht-sein ebenso zur Fügung des Seins gehört wie das Im-Recht-sein; es kann also keine Erlösung davon geben. *K. Löwith* weist nach, daß die Geschichtsphilosophie christlichen Ursprungs, aber in ihrer Ausführung antichristlich ist; außerhalb der christlich beeinflußten Kulturen fragt man nicht nach dem Sinn des geschichtlichen Geschehens, sondern versteht es naturhaft. *R. Guardini* stellt Leib und Landschaft als Ausdruck des Geistigen in Dantes „Göttlicher Komödie" dar. *G. Krüger* geht dem Verständnis der Zeit bei Kant nach: die Form der Zeit ist ebenso sehr an die äußere wie an die innere Affektion gebunden; da sie für sich allein aus lauter Augenblicken besteht, offenbart sich in ihr das Ding an sich in der Erscheinung, da wir nicht über das zeitliche Entschwinden der Dinge verfügen können. *K.-H. Volkmann-Schluck* bringt einen Beitrag zur Gottesfrage bei Nietzsche: das Werden des Lebens ist das wahre Sein, das sich im Wissen um die ewige Wiederkehr im Menschen zu sich selber bringt; darum ist ein unveränderlicher Gott gar kein wahres Sein und wer dies entdeckt hat, weiß, daß Gott tot ist. *F. G. Jünger* spricht in einem Dialog vom Verhältnis von freiem Wachstum und Pflege. *E. Jünger* stellt die Frage, ob wir die Linie bereits überschritten haben, wo wir den Nihilismus zu überwinden beginnen; dieser steht nicht in Gegensatz zu Ordnung, Gesundheit und Philanthropie, sondern benützt sie als Werkzeug und Gehäuse und vollzieht in ihnen den Schwund aller geistigen Substanz. A. Brunner S.J.

Nikolaj Berdjájew und die christliche Philosophie in Rußland. Von Eugène Porret. Aus dem Französischen übersetzt von H. Violet. (223 S.) Heidelberg, F.-H.-Kerle-Verlag. DM 6.80.

Der erste, größere Teil des Buches behandelt die russische Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutendsten Vertretern: Tschaadájew, I. Kiréjewski, Chomjaków, Leóntjew und W. Solojów. Auf den letzten 75 Seiten wird die Philosophie Berdjájews dargestellt. Wer von dem Stoff noch keinerlei Ahnung hat, findet hier eine leicht verständliche erste Einführung; der Fachmann wird allerdings nicht selten wichtige Ergänzungen oder gar Korrekturen anbringen wollen. Der Literaturnachweis gibt treffliche Werke an — der näher interessierte Leser soll sie auswerten. Mag dieser erste derartige Versuch auf deutschem Sprachgebiet eine so inhaltreiche und folgenschwere philosophische Epoche in einem schmalen, volkstümlichen Bändchen darzustellen, auch noch unvollkommen sein, als Anregung ist die Übersetzung trotzdem zu begrüßen.
H. Falk S.J.

Psychologie

Die Polarität im Aufbau des Charakters. Von Albert Wellek (357 S.) Bern 1950, A. Franke AG Verlag. DM 23.50.

Dieses „System der Charakterkunde" des Leipziger Ordinarius der Psychologie stellt sich seinem ausgezeichneten Werk „Das absolute Gehör und seine Typen" (Leipzig 1938) würdig zur Seite. Wellek unterscheidet als Pole Intensität und Tiefe, Extraversion und Introversion, Eshaftigkeit und Ichhaftigkeit. Die Schichten des Charakters (sieben: Vitalität, Trieb, Empfindung, Gefühl, Phantasie, Verstand, Wille) werden durch das Verhältnis zu diesen Polen entscheidend charakterisiert (besonders gut ersichtlich beim Gefühl). Auch die Schichten insgesamt erhalten durch die Polaritätsbetrachtung neue Beleuchtung: sie sind „oben" oder „unten". Als Pole der „Kernschicht" des Charakters gelten dem Autor „Gemüt" und Gewissen. Gerade die letzte Unterscheidung gäbe sowohl grundsätzlich wie auch im konkreten Fall zu fruchtbaren Fragen Anlaß.

H. Thurn S.J.

Die Suggestion. Von Wilhelm Pöll. (263 S.) München 1951, Kösel-Verlag. DM 12.50

In drei großen Abschnitten (Die Fremdsuggestion, Die Autosuggestion, Die Massensuggestion) unternimmt es der gelehrte Verfasser, Eigenart und Bedeutung der Suggestion (das Letzte wenigstens in den Grundlagen) zu klären. Die Suggestion als „wirksame Fremd- oder Selbstbeeinflussung zur überzeugten Annahme von Bedeutungsgehalten" basiert auf Motiven, die der „vital-existenziellen Sphäre" angehören, im gegebenen Fall wenig durchleuchtet, aber darin umso kräftiger wirksam sind. Motive, die mit reflexem Bewußtsein vorgebracht werden, sind meist „unzulänglich oder sogar unzuständig und irrelevant". Es gibt — wie bekannt — eine Disposition zu suggestiven Einflüssen, die Suggestibilität. Der Verfasser sieht sie in einer „Empfänglichkeit für den genannten Motivbereich" (den vital-existenziellen) begründet. Der Suggestionsimpuls hat dynamischen Charakter: es drängt ein „Etwas" den Menschen zur Annahme, nachdem dieses Etwas als persönlich bedeutsam befunden wurde. — Bei der Fremdsuggestion ist der Hinweis auf die Bedeutung der Vitalität, sowie auf deren echten Ausdruck sehr instruktiv (man denke in diesem Zusammenhang an die Wirkung politischer Führer!). Ein gut geschriebenes Buch, das viel Neues bringt.

H. Thurn S.J.

Umwertung der Psychoanalyse. Von Wilfried Daim. (263 S.) Wien 1951, Verlag Herold. DM 15.50.

Ein Buch, das den Leser durch persönlich Erlebtes und Erfahrenes ebenso wie durch philosophische Klarheit und undoktrinäres, psychologisches Wissen fesselt. Das reichlich beigefügte Bildmaterial, das Analysen entstammt, ist geeignet, den Begriff der „Zeichnungen aus dem Unbewußten" zu klären, allerdings auch zu verharmlosen. Natürlich wird dem „Unbewußten" ein breiter Raum gewidmet. Als „Latenz" (Anlage), als „Erworbenes", als Verdrängtes, als Geschichtetes, als „Ganzes" fügt es sich den üblichen Auffassungen der Psychologie des Unterbewußtseins ein. Das Schlußkapitel „Die Technik der Psychoanalyse" dürfte besonderes Interesse finden.

H. Thurn S.J.

Deutsche Physiognomik. Von Willi Hellpach. (230 S.) Berlin 1949, Walter de Gruyter u. Co. DM 15.—.

Der Untertitel des prächtigen Werkes lautet: Grundlegung einer Naturgeschichte der Nationalgesichter, ein vielversprechender Titel. Es erscheint nach sehr kurzer Zeit in zweiter Auflage. Mit Recht. Die Sammlung treffender, wirklich charakteristischer Gesichter ist ebenso beachtlich wie die sichere Hand des Künstlers, der die seelischen Porträts der verschiedenen Volksstämme mit Meisterschaft zu zeichnen versteht. Ein Bilderbuch, in dem man gerne und besinnlich blättert, eine Seelenkunde, in die man sich versenken kann. Im einzelnen gelangen zur Darstellung (in Bild und Wort): Franken, Schwaben, Sachsen und Thüringer, Bayern, Rheinländer und Westfalen, Preußen, Balten und Friesen, Böhmendeutsche, Lausitzer und Hessen. Der Verfasser hat recht, wenn er meint, daß ein Buch wie das vorliegende geeignet ist, einander besser zu verstehen — zumal viele Menschen aus ihrer Heimat vertrieben — in fremden Lebensräumen wohnen müssen.

H. Thurn S.J.

Ausdruckssprache der Seele. Von Professor Dr. K. Leonhard. (507 S.) Saulgau (Württ.) 1949, Karl-F.-Haug-Verlag. Hln. DM 31.60.

Mit diesem Buch gibt der Verfasser eine Darstellung der Mimik (Mienen), Gestik (Körperbewegungen) und Phonik (Ausdruckslauten, Stimme). 275 Abbildungen illustrieren den flüssig geschriebenen Text. Die Vereinigung dieser drei Ausdrucksbereiche der Seele zu einer Ausdruckslehre stellt schon an sich etwas Neues dar. Aber auch die einzelnen Ausdrucksgebiete werden durch neue Erkenntnisse bereichert. Besonders fruchtbar ist die Zusammenschau der Mienen und Gesten mit den Ausdruckslauten, der Stimme. Das Buch besitzt großen Wert für die praktische Diagnostik und Menschenkenntnis.

H. Thurn S.J.

Homo patiens. Versuch einer Pathodizee. Von Viktor E. Frankl. (115 S.) Wien 1950, Verlag Franz Deuticke. DM 8.—.

Der Autor, der in anderen Veröffentlichungen (Ärztliche Seelsorge, Psychotherapie in der Praxis usf.) bereits seine Zuständig-

keit in Fragen der analytischen Psychologie, der Psychotherapie und — in diesem Sinn — auch der Menschenführung unter Beweis stellte, gibt im vorliegenden Buch zunächst eine kräftige Kritik des Nihilismus. In der Form des Psychologismus ist er tatsächlich die Gefahr des modernen Menschen. Seine Überwindung sieht Frankl in der Anerkennung eines Sollens, das der Geist-Person, der Freiheit als absolute Norm imponiert, allerdings in der Form des „jeweils Gesollten, des immer Könnenden". Andere Themen sind: Die Pathologie des Zeitgeistes, die Sinndeutung des Leidens, die Krise des Humanismus. Bemerkenswert die Sinndeutung des Leidens: Leid als Leistung, Leid als Wachsen, Leid als Reifen läßt uralte Motive der Weisheit anklingen und kommt im Leid als Opfer dem Sinn des christlichen Leides sehr nahe. H. Thurn S.J.

Krankheit als Folge der Sünde. Von Wolf von Siebenthal. (95 S.) Hannover 1950, Schmorl & von Seefeld Nachf. Broschiert DM 4.—.

In dieser aufschlußreichen Studie gibt der Verfasser einen Überblick über die Auffassungen der Naturvölker, der Inder, der Völker des Zweistromlandes, der Hebräer und des christlich-abendländischen Kulturkreises über die Zusammenhänge von Krankheit und Sünde. Schon die Feststellung, daß der Mensch eine enge Beziehung zwischen beiden Bereichen: Krankheit und Schuld zu allen Zeiten als selbstverständlich angesehen hat, ist bedeutsam genug. Da in vielen Fällen eine wirkliche Abhängigkeit nachweisbar ist, verlangt die Heilung auch eine Bemühung um die Seele und den Geist. Das bedeutet für den Arzt eine erhebliche Ausweitung seiner Wirkmöglichkeit, die allerdings in der Praxis oft sehr bald illusorisch werden mag. Im übrigen wird man der Sinnhaftigkeit der Krankheit, wie sie heute vielfach vertreten wird — Krankheit als Ausdruck der Seele — doch einige Skepsis entgegenbringen dürfen. Entdeckerfreude — und die Seele wird heute in der Medizin in besonderer Weise entdeckt — wird leicht unsachlich. H. Thurn S.J.

Rußland

Rußland. Von Michael Prawdin. (384 S.) Stuttgart 1951, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 12.80.

In ähnlich packender Darstellung, wie er früher „Tschingis Chan und sein Erbe" schilderte, sucht Prawdin in der Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zu Peter dem Großen einen Schlüssel für die Unberechenbarkeit des russischen Menschen, seine eigenartige Kultur und Gefühlswelt. Es ist eine Geschichte, die wohl alle anderen an Not, Grausamkeit und Intrigen übertrifft. In Peter d. Gr. sieht der Verfasser Rußlands Höhepunkt, die letzten 200 Jahre faßt er nur noch in einem Schlußkapitel zusammen. Ob damit aber alles Wesentliche über das heutige Rußland gesagt ist, bleibt sehr zu bezweifeln. E. Sendler S.J.

Russische Erde. Kriegsbriefe aus Rußland. Mit vier Federzeichnungen und einem farbigen Aquarell des Verfassers. Von Harry Mielert. (116 S.) Stuttgart, Reclam-Verlag. Gln. DM 5.80.

Diese Briefe und Tagebuchblätter des 1943 gefallenen Marburger Literarhistorikers sind nicht nur darum spannend, weil sie aus vorderster Front geschrieben wurden, sondern weil sie den Kampf eines Mannes zeigen, der versucht hat, mitten im Kriegslärm ein Mensch mit geistigen Interessen zu bleiben. Die Dichtung, Gott und vor allem die Liebe zu seiner Gattin sind das immer wiederkehrende Thema dieser Briefe, durch die Schrecknisse des Krieges ringsumher zu tiefer Echtheit geläutert. So ist das Büchlein ein Zeugnis besten Menschentums, eines Menschentums, das sich nicht selbst genügt, sondern offen ist für ein Höheres. P. Henrici S.J.

Danteliteratur

Die göttliche Komödie. Übersetzt und herausgegeben von Hermann Gmelin. Drei Bände. (427, 418 u. 412 S.) Stuttgart, Ernst-Klett-Verlag. Jeder Band in Leinen mit Goldprägung DM 12.50.

Unter Verzicht auf den Endreim hat Gmelin Dantes unsterbliche Terzinen in ein Deutsch übertragen, dessen oft überraschende Treue zur „nüchternen Trunkenheit" des Originals der Leser an dem gegenüberstehenden italienischen Text von Vers zu Vers jederzeit selbst nachprüfen kann. Diese philologische Ehrfurcht, die nicht, wie so manchmal bei Dante-Übertragungen, das eigene Können des Nachschaffenden, sondern die Absicht des Dichters selbst zum Aufleuchten bringt, sichert dieser auch in der äußeren Gestaltung vorbildlichen Ausgabe einen ehrenvollen Platz in der Reihe deutscher Nachbildungen der „Göttlichen Komödie". Ein vierter Band soll, über die am Schluß jedes Bandes beigegebenen Inhaltsangaben hinaus, einen Kommentar zum Ganzen bringen, der gerade bei diesem Gipfelwerk der Weltliteratur nicht wohl entbehrt werden kann. A. Koch S.J.

Deutsches Dante-Jahrbuch. 28. Band. Neue Folge 19. Band. Herausgegeben von Friedrich Schneider. (216 S.) Hermann Böhlaus Nachf. DM 12.50.

Dantes Weltbild. Von Hermann Gmelin. (156 S.) Urach, Port-Verlag. Geb. DM 6.—.

Dante, seine Welt und Zeit, sein Leben und sein Werk. Von August Vezin. (478 S.,

6 Bildtafeln.) Dülmen i. Westf., Naumannsche Verlagsbuchhandlung. Geb. DM 12.60.

Das Dantejahrbuch will regelmäßig tiefer einführen in die Welt des Dichters. Es ist nicht nur ein Literaturbericht, der über die Neuerscheinungen der Danteliteratur unterrichtet und so in die Lage versetzt, Werke, die persönlich interessieren, auszuwählen und vom Fachmann beurteilt zu finden, sondern bietet in seinen Einzelbeiträgen nach allen Seiten hin Vertiefung. Namen wie Schneider, Vezin, Ostlender, Ledig bilden einen festen Bestand und verbürgen Qualität.

Hermann Gmelin bietet in seiner Art einen Kommentar zur Göttlichen Komödie. Er läßt unter den Stichwörtern Mensch, Staat, Geschichte und Natur das Weltbild Dantes lebendig vor uns erstehen und schenkt eine Fülle wertvoller Beobachtungen.

Den stärksten Eindruck von dem Dichter selbst vermittelt das Werk Vezins. Mosaikartig, Steinchen um Steinchen, Stück um Stück setzt der Verfasser die historischen Tatsachen nebeneinander und formt Dantes Welt, Zeit, Leben und Werk. Das Buch ist bei aller wissenschaftlichen Akribie von einer erstaunlichen Lebendigkeit; wir können nachvollziehen, wie der Gang durch Hölle, Fegfeuer und Himmel der Lebensweg des Menschen Dante war. H. Schade S.J.

Frauenfragen

Die Frau. Wesen und Aufgaben. (Wörterbuch der Politik, Heft VI.) Herausgegeben von Dr. Alice Scherer. (Großoktav, 10 und 322 Sp.) Freiburg 1951, Herder. Brosch. DM 7.80.

Dieses Heft bildet eine wertvolle Bereicherung des Wörterbuches der Politik. Die meisten Artikel sind von Frauen verfaßt. Auch Österreich und die Schweiz sind vertreten. Ein grundlegender Artikel zeichnet das Wesen der Frau im Lichte der Schöpfungsordnung. Dann werden die Grundformen fraulichen Lebens, Mutterschaft und Jungfräulichkeit, sowie Witwenschaft und die unverheiratete Frau besprochen. Die Sachbereiche fraulichen Wirkens in Beruf und Haushalt, Frauenstudium und Mädchenbildung, die Frau in der Kultur, der Weg der Frau in der Gegenwart, die Frau im Recht, im öffentlichen Leben, Frau und Flüchtlingsschicksal, die Frau in Religion und Kirche, endlich ein Schrifttumsbericht bilden den Inhalt der ausführlichen, immer klar gegliederten Artikel.

Das Wesen der Frau, im Lichte der Schöpfungsordnung betrachtet, zeigt im Unterschied zum Mann größere Empfänglichkeit, aber so, daß dahinter doch eine große, wenn auch stille Schöpferkraft wohnt. Die objektive Leistung der Mutterschaft für Familie, Volk, Kultur und Kirche (mütterliches Laienpriestertum) wird hervorgehoben. Die theologische Sinndeutung der Jungfräulichkeit als Brautschaft mit Christus übersieht nicht die relative Berechtigung mancher Einwendungen gegen gewisse Verbiegungen, die bei Ordensleuten und Priestern auf die Enthaltsamkeit zurückgeführt werden. Die Probleme der Witwe und unverheirateten Frau werden nüchtern und doch mit dem Bestreben einer positiven Sinngebung gesehen. Wertvolle Erkenntnisse vermitteln die Artikel über Frauenarbeit, Beruf, Volkswirtschaft, Hausfrau und Entwicklung der Frauenberufsarbeit seit der Jahrhundertwende. Desgleichen wird über den deutsch-evangelischen Frauenbund und die Frau in der evangelischen Kirche berichtet.

„Der Weg der Frau in die Gegenwart" führt eindrucksvoll die Geschichte der Frauenbewegung vor. Eine gute Kritik des geltenden Rechts über die rechtliche Gleich- und Ungleichbehandlung der Frau bietet der Abschnitt über die Frau im Recht. Das Eherecht des BGB ist wesentlich bestimmt durch die ausschließliche Blickverengung auf die sogenannten bürgerlichen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts. Eine Fülle von Wissenswerten Dingen ist in diesem Artikel verarbeitet. Auch die Probleme der Frau im öffentlichen Leben und in der Politik (Frauenwahlrecht, Frauen im Parlament usw.) werden ausführlich, offen und doch mit grundsätzlicher Maßhaltung besprochen. „Die Frau im Flüchtlingsschicksal" bietet eine vorzügliche Orientierung über die eiternde Wunde im deutschen Volkskörper. — Die mühevolle gewissenhafte Arbeit der Herausgeber verdient allen Dank. J. B. Schuster S.J.

Reisebeschreibungen

Eines Arztes Weltfahrt. Erlebnisse und Abenteuer in 45 Ländern. Von V. Heiser. (463 S.) Stuttgart 1951. 51.—66. Tausend. Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. DM 8.50.

Als amerikanischer Marinearzt hat Heiser früh die Leitung des Gesundheitsamts auf den Philippinen übernommen und ist dann später in den Dienst der Rockefeller-Stiftung übergetreten. Das hat ihn in allen möglichen Ländern herumgeführt, und dieses spannend geschriebene und meisterhaft von R. von Scholtz übersetzte Buch beschreibt seine vielfachen interessanten, traurigen und heiteren Erlebnisse. Er ist mit hochgestellten Persönlichkeiten und ebenso mit den einfachsten Primitiven zusammengekommen; er ist in Flugzeugen und auf Luxusdampfern, aber auch auf Dschunken und holpernden Ochsenwagen gereist. Vor allem ist er ein gründlicher Kenner des Äußersten Orients geworden. Er sah seine Aufgabe nicht so sehr in der Heilung der bereits Erkrankten, obschon er auch dafür tätig war, sondern in der immer besseren Verhütung

der in so vielen Ländern herrschenden verheerenden Seuchen wie Pest, Cholera, Pokken, Beriberi, Aussatz, Gelbfieber, Ruhr, Malaria. Über deren Entstehen, Verbreitung und Bekämpfung erfährt der Leser viele interessante Einzelheiten. Nicht weniger erhält er knappe Bilder von der Natur der verschiedensten Länder und der Eigenart ihrer Bewohner. Heiser war offenbar nicht nur mit einem großen organisatorischen, sondern auch mit besonderem diplomatischen Talent begabt. Vor allem aber spricht aus dem ganzen Buch der Wille, zu helfen, und zwar womöglich unter Vermeidung aller Gewaltmaßnahmen, vielmehr durch Aufklärung und Überredung, wenn diese auch eine schwer aufzubringende Geduld erforderte, da er in seinen Unternehmungen der Trägheit, der Unwissenheit, dem schlechten Willen und dem Aberglauben begegnete. So hat er große Erfolge erzielt, auf die er stolz sein kann. Und der Leser freut sich mit ihm darüber, daß Planung, Geld und technische Hilfsmittel hier einmal zum Wohl der Menschheit angewandt worden sind. Daß die Hygiene besonders in primitiven Ländern außerordentlich viel Gutes wirken und ungeheures Leid ersparen kann, zeigt das Buch; daß sie nicht alles ist und ihre Grenzen hat, wird an der einen oder andern Stelle leise angedeutet.

Pilgerfahrt zu den Quellen. Ein Indienbuch. Von Lanza del Vasto. (436 S.) Düsseldorf 1951. L. Schwann. Geb. DM 12.80.

Ist Heiser als amerikanischer Mediziner und Wissenschaftler durch die Länder des Orients gereist, so pilgerte Lanza del Vasto, der Sproß eines alten italienischen Adelsgeschlechts, als indischer Aszet durch ganz Indien zu den Quellen des Ganges (die er übrigens nicht ganz erreichen konnte), aber auch zu den Quellen indischer Weisheit. Er lebte einige Zeit bei Gandhi als dessen Schüler. Damit hat er einen alten Gedanken aufgenommen, katholisches Christentum mit indischer Beschaulichkeit und Entsagung zu vereinen. Er sieht darin das Heilmittel unserer an Materialismus, Oberflächlichkeit und krankhafter Hast leidenden abendländischen Kultur, die er ziemlich hart beurteilt. Seine ganze Liebe gehört Indien mit seinen bescheidenen und duldenden Bewohnern, deren Lebensweise er wie einer der ihren geteilt hat. Seine mannigfachen Erlebnisse und Erfahrungen auf seiner Pilgerfahrt schildert dieses Buch, das J. P. Wilhelm sehr gut aus dem französischen Original übersetzt hat. Eingestreut sind zahlreiche Texte aus der indischen Religionsgeschichte.

Durch Brasiliens Urwälder zu wilden Indianerstämmen. Von Tibor Sekelj. (200 S.) Zürich 1950, Orell Füßli Verlag. Gebunden sfr. 13,50.

Sekelj führt den Leser in den Matto Grosso, den größtenteils noch unerforschten Urwald Zentralbrasiliens. Er hört von den Arbeiten, die zur Hebung der Lage der Indios unternommen werden, eine oft gefährliche Arbeit, da manche Stämme sich mit ihren Giftpfeilen gegen jede Berührung mit dem weißen Mann zu wehren wissen. Er begleitet ihn auf seiner abenteuerlichen Flußfahrt zum Besuch der friedlichen Yavaés und bei der Suche nach den Chavantes, die vor Jahren den Forscher Fawcett umgebracht haben, und erfährt viel von deren Sitte und Lebensweise. Das frisch und anschaulich geschriebene, von R. Simon flüssig aus dem Spanischen übersetzte Buch ist mit Aufnahmen des Verfassers und mit einer Karte ausgestattet.

Fünf Erdteile als Erlebnis. Von E. Hoferichter. (215 S.) München 1950, M. Hueber. Brosch. DM 8.80, geb. DM 12.80.

Der Nachdruck dieses Reisebuches liegt auf dem Wort Erlebnis. Von den fünf Weltteilen erfährt der Leser eigentlich wenig. Zudem will der Verfasser immer nur Besonderes berichten und geht damit oft an der Hauptsache vorbei. Auch die Sprache läßt das gleiche Bestreben erkennen. Sie ist geistreich, verfällt aber zuweilen ins Abgeschmackte („Der Mond speiste nicht mit. Er war seekrank und — brach durch die Wolken . . ." S. 75). Wo Hoferichter aber sich herbeiläßt, zu berichten oder zu beschreiben, da entstehen kurze, eindringliche und leuchtende Bilder. Schade, daß er es nicht öfter getan hat! Das Buch ist mit 32 Aufnahmen des Verfassers ausgestattet. I. Bleibe

Ich reise nach New York. Kleine Gebrauchsanweisung für eine große Stadt. Von Anita. (274 S.) Basel, Verlag Birkhäuser.

Wer nach New York reisen will, hat hier einen verläßlichen und ungemein kundigen Führer. Für die Wahl von Geschäften und Restaurants und Hotels erhält man die Ratschläge einer Eingeweihten. Wer zu Hause bleiben muß, kann sich an einer klugen, witzigen und charmanten Lektüre erfreuen, die zugleich viel Zutreffendes über die Einwohner dieser Stadt und ihrer Lebensgewohnheiten mitteilt. Mit viel Sympathie und einem Schuß wohlwollender Ironie wird das Herz der New Yorker erforscht, und der Erfolg ist, daß man sie schon aus der Ferne gern haben muß.

Eines hat Anita indessen nicht in New York entdeckt: die Beter, die den ganzen Tag über in den Kirchen angetroffen werden können. New York ist nicht nur eine Stadt des Betriebs, der imponierenden Ausmaße und der weltmännischen Gelassenheit. Die Seite, die ihrer Beobachtung entging, verrät die Verfasserin in ihrem Vokabular: sie übersetzt „godliness" gleich mit Göttlichkeit (60). Es heißt nur: Frömmigkeit.
W. Barzel S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Ackermann, Klaus, Das Land der stummen Millionen. (232 S.) Tübingen, Katzmann-Verlag. Gln. DM 7.80, brosch. DM 5.80.

Arnold, Willibald S.J., Mariens Aufnahme in den Himmel. Ein neues Dogma. (156 S.) Limburg/Lahn, Lahn-Verlag. Gln. DM 4.25.

Asbeck-Stausberg, Leni, Stefan George. (96 S.) (Gestalt und Werk, 6. Band.) Warendorf/Westf. J. Schnellsche Buchhandlung (C. Leopold). Pappband DM 2.40.

Auer, Theodor Wilhelm, Die Pharaonen des Buches Exodus. (53 S.) Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. DM 4.—.

Aufhauser, DDr. Johann Bapt., Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit. (80 S.) Zweite, vermehrte Auflage. Speyer, Pilger-Verlag. Kart. DM 2.90.

Baldus, Alexander, Sigrid Undset. Leben und Werk. (111 S.) Speyer, Pilger-Verlag, Pappband DM 4.90.

Bödiker, Karl O.S.B., Der glaubende Christ in der sinkenden Welt. Der Glaube der Kirche im Leben des Christen. (125 S.) Kleve, Boß-Verlag. Brosch. DM 1.50.

Bohm, Ewald, Lehrbuch der Rorschach-Psychodiagnostik. Für Psychologen, Ärzte und Pädagogen. (406 S., mit 10 Hilfstafeln für die Lokalisierung in Mappe.) Bern, Hans Huber. Gln. DM 36.—.

Boß, M., Dr. med., Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen. (112 S.) 4. Auflage. Bern, Hans Huber. Kart. DM 5.80.

Burgardsmeier, Alfred, Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend. Vom dritten Schuljahr bis zum Ausgang des Volksschulalters. (170 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Hln. DM 7.80.

Detmar, Bernhard, Dr. med. et phil., Kranke Körper durch kranke Seelen. Von der Macht der Seele über den Leib. (174 S.) Rüschlikon-Zürich, Albert Müller.

Emonds, Dr. Hilarius O.S.B. (Hrsgb.), Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd. I. (507 S.) Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. DM 32.—, Gln. DM 35.—.

Federn-Meng-Siegrist-Schjelderup-Schneider-Wolffheim-Zulliger, Praxis der Kinder- und Jugendpsychologie. Erziehung, Unterricht, Neurosenprophylaxe. (215 S.) (Bücher des Werdenden, Bd. IV.) Bern, Hans Huber. Gln. DM 18.50.

Fervers, Carl, Die Narkoanalyse als initiale Methode in der Psychotherapie. (120 S.) München, J. F. Lehmann.

Frauchiger, E., Dr. med., Die Bedeutung der Seelenkunde von Klages für Biologie und Medizin. (99 S.) Bern, Medizinischer Verlag Hans Huber. Kart. DM 6.80.

Geiselmann, Dr. Josef Rupert, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. (185 S.) Stuttgart, Katholisches Bibel-Werk. Kart. DM 7.—.

Gindele, Corbinian O.S.B., Lebendiger Choral. (215 S.) Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. DM 7.—, Ln. DM 9.50.

Graphologia II. Mit Beiträgen von Max Pulver u. a. (91 S.) (Beiheft zur schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Nr. 18.) Bern, Hans Huber. Brosch. DM 6.80.

Hajek, Siegfried, Der Mensch und die Welt im Werk Wilhelm Raabes. (120 S.) (Gestalt u. Werk, Band 4.) Warendorf/Westf. J. Schnellsche Buchhandlung (C. Leopold). Pappband DM 2.40.

Heim, Karl, Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild. (271 S.) Hamburg, Furche-Verlag. Gln. DM 12.80.

Hellpach, Prof. Dr. Willy, Grundriß der Religionspsychologie (Glaubensseelenkunde). (212 S.) Stuttgart, Ferdinand Enke. Gln. DM 21.80.

Hermens, F. A., Demokratie oder Anarchie. Untersuchung über die Verhältniswahl. (412 S.) (Wissenschaftliche Schriften, Bd. 8.) Frankfurt a. M., Wolfgang Metzner. Hln. DM 8.—.

Hetzer, Prof. Dr. Hildegard, Entwicklungstestverfahren. Aufbau, Ausbau und praktische Anwendung. (90 S.) Lindau (Bodensee), Dr. Piorkowski. Kart. DM 3.50.

Hische, Prof. Dr. Wilhelm, Arbeitspsychologie. Theorie — Systematik — Praxis. Zur Bestgestaltung des Verhältnisses zwischen Mensch und Arbeit. (212 S.) Hannover, Verlag Weidemanns Buchhandlung. Gln. DM 14.80.

Hoffmann, Wolfbernhard, Hirsau und die „Hirsauer Bauschule". (160 S. mit 25 ganzseitigen Abbildungen.) München, Schnell & Steiner. Kart. DM 8.60.

Jankus, Jurgis, Das Teufelsmoor. (80 S., 5 Bilder.) Speyer, Pilger-Verlag. Pappband DM 2.90.

Jansen, Nikolaus, Segnungen der Kirche über die Menschen, ihre Habe und ihre Arbeit. (80 S.) Kevelaer, Butzon und Bercker. Kart. DM 2.20.

Iglesias, E. S.J., De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante. (405 S.) México, Editorial „Buena Prensa". Kart. $ 4.50.

— De Deo creationis finem exsequente. (310 S.) México, Editorial „Buena Prensa". Kart. $ 5.20.

Loosli-Usteri, Marguerite, Die Angst des Kindes. Eine psychologische und pädagogische Studie. (164 S.) Bern, Verlag Hans Huber. Gln. DM 15.—.

Löwith, Karl, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Zweite Auflage. (464 S.) Stuttgart, W.-Kohlhammer-Verlag. Gln. DM 16.40.

Mittenecker, Dr. E. und *Tomann,* Dr. W., Der P. I.-Test. (Ein kombinierter Persönsönlichkeits- und Interessentest.) (43 S.) Wien-Köln, A. Sexl. Kart. DM 4.50.

Mommsen, Wilhelm, Geschichte des Abendlandes von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. 1789—1945. (628 S.) (Weltgeschichte in Einzeldarstellungen.) München, F. Bruckmann. Gln. DM 21.—.

Monumenta Nipponica. Studies on Japanese Culture, Past and Present. Ed. *Wilhelm Schiffer* S.J. Vol. VII, 1951. (400 S.) Tokio, Sophia University. Brosch. $ 8.—.

Muckermann, Hermann, Feiertag und Feierabend. Ein religiöses Hausbuch im Anschluß an das Kirchenjahr. (416 S., mit einem Titelbild.) Freiburg i. Br., Herder. Gln. DM 14.50.

Neuß, Wilhelm, Die Kirche des Mittelalters. (440 S.) Bonn, Verlag der Buchgemeinde. Gln. DM 12.80.

Newald, Richard, Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570 bis 1750. (556 S.) (Geschichte der deutschen Literatur, 5. Bd.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Ganzleinen DM 22.50.

Nostitz, Helene v., Aus dem alten Europa. Menschen und Städte. (195 S., 8 Bildtafeln.) Wiesbaden, Insel-Verlag. Gln. DM 11.50.

Novarese, Luigi, Was Mutter Goretti erzählt. Vom heiligen Leben und heldenhaften Sterben ihrer Tochter Maria Goretti. (141 S.) Luzern, Räber u. Co. Kartoniert sfr 5.—, Gln. sfr 6.50.

Oelschläger, Friedrich, Asthma ist heilbar. Mit Anhang: Angina pectoris. (47 S.) Gerlingen b. Stuttgart, Friedrich Oelschläger. Brosch. DM 2.80.

Péguy, Charles, Erkämpfte Wahrheit. Gedanken. (154 S.) Düsseldorf, Bastion-Verlag.

Perl, Carl Johann, Buch der Psalmen. Nach der neuen Fassung in deutscher Sprache. Liber Psalmarum secundum novam e textis primigeniis interpretationem Latinam Pii Papae XII auctoritate editus. 2. Auflage. (464 S.) Graz-Wien, Styria, Steyrische Verlagsanstalt. Gln. DM 11.70.

Petersen, Boy Sönke, Vom Suchen und Heimfinden. Der Aufbruch des Geistes zur Una Sancta Catholica. (116 S.) Salzkotten, Meinwerk-Verlag. Kart. DM 1.80.

Pohl, Heinrich S.J., Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems. (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, VII. Band, 5. Heft.) (VIII u. 93 S.) Innsbruck, Felizian Rauch. Kart. DM 6.—.

Puttkamer, Annemarie v., Constance. Ein Lebensbild der Königin Elisabeth Christine von Preußen, Gemahlin Friedrichs des Großen. (208 S.) Mainz, Matthias Grünewald. Gln. DM 10.90.

Rorschachiana III. Mit Beiträgen von *Ernst Schneider* u. a. (127 S.) (Beiheft zur schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Nr. 19.) Bern, Hans Huber. Brosch. DM 8.—.

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt. (294 S.) (Regensburger Neues Testament, 3. Band, 2. umgearbeitete Auflage.) Regensburg, Friedrich Pustet. Kart. DM 8.50, Gln. DM 10.50.

Schmitt, Georg, Schlesien, wenn ich dein vergäße ... Leben und Werk schlesischer Menschen. (182 S.) Gelsenkirchen-Buer, Felix Post.

Schneider, Friedrich, Katholische Familienerziehung. (319 S.) Freiburg, Herder. Gln. DM 12.80.

Spieler, Josef, Einführung und Anleitung zu wissenschaftlichem Denken und Arbeiten. Für Geistesarbeiter und Studierende aller Fakultäten. (192 S.) Olten, Otto Walter. Gln. DM 8.—.

St.-Josefs-Kalender 1952. (23. Jg.) (120 S.) Nürnberg, Sebaldus-Verlag. Br. DM 1.40.

Stanka, DDr. Rudolf, Die politische Philosophie des Altertums. (462 S.) Wien-Köln, A. Sexl. Gln. DM 20.—.

Stuhrmann, Ludger, Josef Weinheber. Rausch und Maß. (128 S.) (Gestalt und Werk, Band 5.) Warendorf/Westf. J. Schnellsche Buchhandlung (C. Leopold). Pappband DM 2.40.

Sury, Kurt v., Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete. (236 Spalten.) Basel, Benno Schwabe u. Co. Gln. sfr 6.20.

Tramer, M., Dr. med. et phil., Schülernöte. Erkennung und Behandlung. Mit praktischen Beispielen. (160 S.) Basel, Benno Schwabe u. Co. Gln. sfr 9.80.

Werkende Hand — wirkender Geist. Drei Beiträge zur sozialen Neuordnung aus dem Ethos von Familie und Beruf. (55 S.) Köln, Kolping-Verlag.

Zulliger, Hans, Der Z-Test. Ein Formdeut-Verfahren zur psychologischen Untersuchung von Gruppen. (72 S.) Bern, Hans Huber. Kart. DM 8.—.

— Schwierige Kinder. Zehn Kapitel zur Theorie und Praxis der tiefenpsychologischen Erziehungsberatung und Erziehungshilfe. (203 S.) Bern, Hans Huber.

1951 K 1567 U

1951 K 439

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

April 1951

AUS DEM INHALT

O. Semmelroth Kirche und Überlieferung
F. Löwenstein Demokratie als Aufgabe
P. Roth Utopien als Spiegel ihrer Zeit
R. Leder Christus und Israel
E. M. Lüders Die Wiederentdeckung des Bösen
G. Gruber Die St.-Lukas-Ärzte-Gilden
K. Erlinghagen Schülerselbstverwaltung

148. BAND 76. JAHRGANG 1950/51 7. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Überlieferung als Lebensfunktion der Kirche 1
Von Otto Semmelroth, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224

Demokratie als Aufgabe 12
Von Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarkstraße 61

Die Wiederentdeckung des Bösen in der modernen Literatur 23
Von E. M. Lüders, Paris VIe, 37, Rue N. D. des Champs

Christus und Israel. Franz Werfels Deutung des jüdischen Schicksals . . 34
Von Rudolf Leder, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30—31

Utopien als Spiegelbild ihrer Zeit 43
Von Dr. Paul Roth, Konz bei Trier, Kartäuserstraße 21

Zeitbericht 54

Deutsche Heimat im Osten 62
Von Heinrich Falk, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Die St.-Lukas-Ärzte-Gilden in Deutschland 65
Von P. Gratian Gruber O. M. Cap., München, Biedersteinerstraße 1

Schülerselbstverwaltung 67
Von Karl Erlinghagen, Bonn, Hofgartenstraße 3

François Mauriac 70
Von Franz Hillig, München, Veterinärstraße 9

Jugend über Glaubensfragen 72
Von Oskar Simmel, München, Veterinärstraße 9

Im Dienste der Heiligen Schrift 74
Von Anton Koch, München, Veterinärstraße 9

Erasmus von Rotterdam und andere Buchbesprechungen 77

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 „Umschau" oder „Zeitbericht" jedes Heftes kann 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, Besprechungsbücher, Tauschexemplare u. a. (ausgenommen Vertrieb und Anzeigen) sind nur an die Schriftleitung: München 22, Veterinärstraße 9 zu senden.

29. JUNI 1960
8. DEZ. 1960
2. OKT. 1962
21. JUN. 1963
27. FEB. 1965
5. MAI 1965
29. OKT. 1965
25. MAI 1966
07. NOV. 1967
12. 11. 69.
– 4. 9. 72
16. MAI 1974
19. JUNI 1974
17. JULI 1975
12. APR. 1976
20. 9. 76
20. 1. 77
20. 1. 77
25. JULI 1978
18. März 1980
8. OKT. 1981
13. JAN. 1982
26. 08. 82
11. März 1983
6. April 1983

5. 40