531082375 021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

149. BAND

1951/1952

VERLAG HERDER FREIBURG



Kyh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertneunundvierzigsten Bandes

Seite

Barzel, Die moderne Sprache 22
— Synchronisation* 146
Becher, Humanismus eine Lebensmacht? 241
— Das Schicksal der Schulreform 409
Brunner, Wir, die Vergänglichsten 81
— Die Kathedrale* 211
— Wert und Grenze der Naturwissenschaft 259
Dumoulin, Wallfahrt nach Nagasaki 194
Erlinghagen, Schwe punktverlagerung in der Schule* 62
Falk, Wandel im sowjetischen Ehe- und Familienrecht 169
— Stalin — Rußland — Kommunismus (Buchbericht) 310
Grenzmann, Gottfried Benn 106
Gurjew, Am blauen Strom Sibiriens 267, 357, 435
Herzog, Bemerkungen zur katholischen Literatur der Gegenwart 420
Hillig, Himmel und Erde. Zu dem Priesterroman von Carlo Còccioli 161
— Ein zeitgemäßes Hilfswerk* 382
Jaksch, Kirche und Sudetendeutschtum 350
K., Leben im Spiegel (Buchbericht) 70
Klenk, Künstlertum und Geschichte 45
— Die Anfänge der abendländischen Kultur* 66
— Europa in Frage (Buchbericht) 148
— Das Ende der Neuzeit* 216
— Benedetto Croce und das 19. Jahrhundert 368
Koch, 150 Jahre Herder-Verlag* 60
— Um die Astrologie* 308
— Das Grablinnen von Turin 401
— Sprung über Klostermauern* 461
Kreutz, Rilke unter Existenzphilosophen* 463
Löwenstein, Priesterweihe eines Verheirateten* 387
Maceina, Indifferentismus und Antichrist 88
Möbus, Überforderte Ehe. Gedanken zur Ehenot der Gegenwart 276
Monzel, Der Akademiker in der deutschen Nation 11
— Demokratisches Wahlrecht und politische Ethik 333
Muckermann, Anthropologie und Nahrungsspielraum 117
Neuner, Das geistige Bild Indiens 445
Niedermayer, Christopher Dawson zur englischen Krise* 212
Overhage, Riesenmenschen? 127
— Evolution als Hypothese 200
— Der Vaterschaftsnachweis* 465
Petri, Moderne Sonnenforschung 426
Pribilla, Um Krieg und Frieden 321
Roth, Mensch und Technik 1
— Wandlung im Souveränitätsbegriff 248
Semmelroth, Gott und Mensch in der Ordnung des Gottmenschen 283
Sieben, Christliche Arbeiterjugend (CAJ)* 219
Simmel, Anthroposophische Meditation 175
— Das reformatorische Nein zur Mariologie* 303
— Sakrament der Versöhnung 341
Smeth, de, Geständnistechnik der NKWD 97
Stolpe, Henri Bergson und die katholische Kirche 143
Straßenberger, Erziehungsnot unserer Zeit* 384
Thurn, Intelligenz und Charakter 35
— Koeduktion — psychologisch gesehen* 140
— Schwierige Kinder 185
— Psychotherapie im Urteil einer Geheilten* 300
Vries, de, Das Christentum im Staate Israel 29
— Verfolgte Kirche in Ungarn* 385
— Die Kirche in Albanien* 466
Zeiger, Das kirchliche Handbuch* 69
— Kirche und Revolution* 306
— Lebensbilder großer Menschen (Buchbericht) 390
— Naturrecht und Natur des Rechts (Buchbericht) 468
Zeitbericht 55, 134, 221, 293, 377, 452

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

1. RELIGION, CHRISTENTUM, KIRCHE, THEOLOGIE

Otto Semmelroth, Gott und Mensch in der Ordnung des Gottmenschen. Zum Jubiläum des Konzils von Chalzedon 283
Antanas Maceina, Indifferentismus und Antichrist 88
Oskar Simmel, Sakrament der Versöhnung 341
— Anthroposophische Meditation 175
Anton Koch, Das Grablinnen von Turin 401
Josef Jaksch, Kirche und Sudetendeutschtum 350
Wilhelm de Vries, Das Christentum im Staate Israel 29
— Verfolgte Kirche in Ungarn 385
— Die Kirche in Albanien 466
Ivo A. Zeiger, Kirche und Revolution 306
— Das kirchliche Handbuch 69
Sven Stolpe, Henri Bergson und die katholische Kirche 143
Anton Koch, Sprung über Klostermauern 461
Franz zu Löwenstein, Priesterweihe eines Verheirateten 387
Oskar Simmel, Das reformatorische Nein zur Mariologie 303

PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZIN, NATURWISSENSCHAFT, TECHNIK

August Brunner, Wir die Vergänglichsten 81
Hubert Thurn, Intelligenz und Charakter 35
— Psychotherapie im Urteil einer Geheilten 300
F. M. de Smeth, Geständnistechnik der NKWD 97
Hermann Muckermann, Anthropologie und Nahrungsspielraum . . . 117
Paul Overhage, Evolution als Hypothese 200
— Riesenmenschen? 127
— Der Vaterschaftsnachweis 465
Winfried Petri, Moderne Sonnenforschung 426
August Brunner, Wert und Grenze der Naturwissenschaft 259
Anton Koch, Um die Astrologie 308
Paul Roth, Mensch und Technik 1

3. GEISTESGESCHICHTE, ZEITGESCHICHTE

G. Friedrich Klenk, Europa in Frage 148
— Die Anfänge der abendländischen Kultur 66
— Das Ende der Neuzeit 216
— Benedetto Croce und das 19. Jahrhundert 368

G. Friedrich Klenk, Künstlertum und Geschichte. Zu E. Friedells Kulturgeschichte 45
Anton Koch, 150 Jahre Herder-Verlag 60
Franz Niedermayer, Christopher Dawson zur englischen Krise . . . 212
Josef Jaksch, Kirche und Sudetendeutschtum 350
Wilhelm de Vries, Das Christentum im Staate Israel 29
Josef Neuner, Das geistige Bild Indiens. Zum 26. philosophischen Kongreß Indiens 445
Heinrich Dumoulin, Wallfahrt nach Nagasaki 194
Nikolaus Gurjew, Am blauen Strom Sibiriens 267, 357, 435
Heinrich Falk, Stalin — Rußland — Kommunismus (Buchbericht) . . 310

4. SOZIOLOGIE, MENSCH UND GEMEINSCHAFT

Ivo A. Zeiger, Naturrecht und Natur des Rechts (Buchbericht) . . . 468
Nikolaus Monzel, Demokratisches Wahlrecht und politische Ethik . . 333
Paul Roth, Wandlung im Souveränitätsbegriff 248
Max Pribilla, Um Krieg und Frieden 321
Heinrich Falk, Wandel im sowjetischen Ehe- und Familienrecht . . 169
Gerhard Möbus, Überforderte Ehe 276
Nikolaus Monzel, Der Akademiker in der deutschen Nation . . . 11
Karl Sieben, Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 219
Franz Hillig, Ein zeitgemäßes Hilfswerk 382

5. LITERATUR, THEATER, KUNST, FILM

Bert Herzog, Bemerkungen zur katholischen Literatur der Gegenwart . 420
Franz Hillig, Himmel und Erde. Zu dem Priesterroman von Carlo Còccioli 181
Heinrich Kreutz, Rilke unter Existenzphilosophen 463
Wilhelm Grenzmann, Gottfried Benn 106
Werner Barzel, Die moderne Sprache 22
— Synchronisation 146
August Brunner, Die Kathedrale 211

6. BILDUNG UND ERZIEHUNG, JUGENDFRAGEN

Hubert Becher, Humanismus eine Lebensmacht? 241
— Das Schicksal der Schulreform 409
Karl Erlinghagen, Schwerpunktverlagerung in der Schule 62
Georg Straßenberger, Erziehungsnot unserer Zeit 384
Hubert Thurn, Schwierige Kinder 185
— Koedukation — psychologisch gesehen 140

Zeitbericht im Überblick

Länder: Afrika 224 — Albanien 55 — China 56, 294, 377 — Finnland 455 — Frankreich 296, 297, 380, 458 — Japan 137 — Indochina 295 — Italien 379 — Jugoslawien 135, 378 — Korea 294, 377 — Österreich 454 — Ostblockstaaten 293 — Rußland 136, 223, 378 — USA 225, 457.

Katholische Kirche: Papstworte über „Humani generis" 134 — über Fragen der Ehe 227 — Echo auf die Papstworte zu Ehefragen 453 — Pius XII. zur geschlechtlichen Aufklärung 297 — über das Unternehmertum 452 — Vatikan und Vatikansender 57 — Wundersucht und religiöse Sensation 221 — Kirche und Muttergotteserscheinungen 381 — Fragen um Konnersreuth 222 — Tito und der Katholizismus 135 — Katholische Kirche und Rassenproblem in USA 225 — Die Missionen in Indochina 295 — Die Verfolgung in China 56, 294, 377 — Glaubensbekenntnis eines chinesischen Priesters 137.

Christliche Kirchen: Laien zur Kircheneinheit 226 — Die kirchliche Presse Deutschlands 228 — Priesterweihe evangelischer Geistlicher 298 — Bolschewismus und Religion 223 — Jugend und Religion in Japan 137.

Soziales: Soziologie im Dienst der Seelsorge 226 — Hunger als Weltproblem 456 — Bodenreform und Kommunismus im Fernen Osten 223 — Wirtschaftliche und soziale Umschichtung in Innerafrika 224 — Rassenproblem in USA 225 — Ehe und Bevölkerungsbewegung in Österreich 454 — Industrialisierung der Landwirtschaft (USA) 457 — Mensch und Maschine 139.

Themen der Zeit: Die Endlichkeit der Welt 229 — Der Ursprung des Lebens 299 — War der Urmensch Monotheist? 460 — Gibt es christlichen Patriotismus? 459 — Um die Todesstrafe in Italien 379 — Wunderheilungen in der ärztlichen Diskussion 139 — Um eine katholische Tageszeitung 228.

Kulturfragen: Die Presse in der Bundesrepublik 58 — Zahlen über Buch und Buchhandel 59 — Bibel im Rundfunk 57 — Krise des Films in Frankreich 380 — Französische Sprachpropaganda 297 — Neue Schulgesetze in Frankreich 296 — Die Jungen Pioniere 378.

Buchbesprechungsgruppen

Antike und Gegenwart 397 — Astrologie 308, 320 — Biographien 318 (Priestergestalten) 390 (Buchbericht) 398 — Essays 76 — Europa 148 (Buchbericht) — Geistesgeschichte 235 — Geschichte 234 — Geschichte der Frömmigkeit 393 — Graphologie 320 — Kinderpsychologie 157 — Kirchengeschichte 474 — Kirchenrecht 315 — Kirchliches Eherecht 395 — Kunst, Archäologie 238 — Kunstgeschichte 477 — Laienspiel 159 — Literatur 77, 399 — Lourdes-Bücher 394 — Medizin 317 — Mensch und Welt 474 — Naturrecht 468 (Buchbericht) — Philosophie 316 — Priestergestalten 318 — Psychologie 236 — Psychotherapie 158 — Religionswissenschaften 73, 233 — Religiöse Literatur 473 — Romane, Erzählungen 80, 160, 239, 400, 479 — Rußland in Geschichte und Gegenwart 75, 310 (Buchbericht) — Selbstbiographien 70 (Buchbericht) 398 — Sexualethik 396 — Soziologie 73 — Theologie 313, 475 (protestantische Th.) — Tierleben 159 — Weihnachtsbücherschau 230 — Zeitfragen 155 — Zeitgeschichte 154.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Abetz, O., Das offene Problem	154
Ackermann, K., Das Land der stummen Millionen	310
Algermissen, K., Konfessionskunde	156
Amba, A., Ein Mensch sieht Stalin	310
Andreae, I., Das goldene Haus	480
Andreevsky, A. v., Dilettanten und Genies	311
Anrich, E., Unser Thema Astrologie	309
Arnold, W., Mariens Aufnahme in den Himmel	314
Bähr, H. W., Der Retter der Welt	232
Baldwin, M., Ich springe über die Mauer	461
Bammel, F., Das heilige Mahl im Leben der Völker	73
Barker, G., Der Dorn im Fleisch	160
Bartschmid-Klapproth, M., Das Gewissen des Königs	239
Baum, M., Das Weihnachtsliederspiel	160
Baumann, R., Evangelische Romfahrt	476
Baumeister, A., Herrlich wie am ersten Tag	231
Bechmann, A., Die Mütter sind das Herz der Welt	231
Benn, G., Werke	106
Benz, R., Wandel des Bildes der Antike in Deutschland	397
Bieneck, J., Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker	475
Binger, K., Der Arzt und sein Patient	317
Böhme, K., Lebenshilfe	159
Bohm, E., Lehrbuch der Rorschach-Psychodiagnostik	237
Bollnow, O., Rilke	463
Bonnet, G., Vor der Katastrophe	154
Borinski, L., Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa	400
Boschvogel, F. R., Nicht verzweifeln, Maria-Christina	480
Boß, M., Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen	237
Braun, F., Das Licht der Welt	71
Braunfels, W., Die Auferstehung	479
Braunfels-Peterich, Kleine italienische Kunstgeschichte	238
Buber, M., Urdistanz und Urbeziehung	317
Caltofen, R., La Carolina	400
Cannon, W. B., Der Weg eines Forschers	71
Carrel, A., Das Wunder von Lourdes	394
Coccioli, C., Himmel und Erde	161
Cotter, A. C., The Encyclical „Humani Generis"	135
Croce, B., Geschichte Europas im 19. Jahrhundert	368
Cronin, J. F., Catholic Social Principles	73
Davitt, Th., The Nature of Law	471
Dawson, Chr., Die Gestaltung des Abendlandes	66
De Bor-Newald, Geschichte der deutschen Literatur	77
Denifle, H., Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts	393
Deutscher, J., Stalin	311
Dölger, J., Antike und Christentum	397
Dürrenmatt, P., Zerfall und Wiederaufbau der Politik	155
Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts	315
Eidelberg, L., Das Gesicht hinter der Maske	158
Eisele, H., Stärker als Schuld ist Liebe	480
Eliot, T. S., Ausgewählte Essays	76
Erdmann, K. D., Volkssouveränität und Kirche	306
Erni, R., Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau	313
Eucken-Erdsiek, E., Größe und Wahn	77
Falk, H., Die Weltanschauung des Bolschewismus	75
Feckes, C., Das Mysterium der heiligen Kirche	313
Feger, P., Christliches Leben heute	473
Festugière, A. J., Sokrates	390
Firkel, E., Frömmigkeit des Sünders	474
Fischel, W., Die Seele des Hundes	159
Fischer, P., Nimm mich mit nach Lourdes	394
Fischer, R., Stalin und der deutsche Kommunismus	312
Fischl, J., Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit	474
— Was ist der Mensch?	474
Flanagan, F., Verstehe ich meinen Jungen und erziehe ich ihn richtig?	157
Frank, A., Das Tagebuch der Anne Frank	72
Franz von Sales, Geistliche Gespräche	473
Fremersdorf, F., Die Denkmäler des römischen Köln	477
Frick, H., Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie	477
Friedell, E., Kulturgeschichte	45
Fuchs, J., Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin	396
Galli, M., Maria des Erlösers hohe Gefährtin	314
Gaskell, E. Cl., Cranford	480
Gedeonoff, A., Panslawismus — eine Weltgefahr?	150
Gensichen, H. W., Das Taufproblem in der Mission	477
Gentges, I., Ring des Lebens	231
Gluth, O., Buch meiner Jugend	70
Gottlob, Th., Grundriß des katholischen Eherechtes	395
Gräffshagen, St., Das Spiel von der Brudersuche	159

Seite

Graphologia II 320
Grente, G., Die Herrlichkeit der Sakramente 473
Grote, G., Die Nachfolge Christi . . 394
Guardini, R., Das Ende der Neuzeit . 216

Hackel, A. A., Ikonen 239
Hagen, A., Prinzipien des katholischen Kirchenrechts 315
Hanisch, E., Geschichte Sowjetrußlands 1917—1941 75
Hanstein, H., Kanonisches Eherecht . 395
Hasenkamp, G., Das Spiel vom Antichrist 400
Hedin, S., Große Männer, denen ich begegnete 232
Hegemann, H. W., Vom Trost der Kunst 232
Heimendahl, A., die Flucht nach Ägypten 232
Heimpel, H., Die halbe Violine . . 70
Hellpach, W., Grundriß der Religionspsychologie 233
Henze, Cl., Lourdes 394
Hering, G. F., Genius der Jugend . . 231
Hermens, F. A., Demokratie oder Anarchie 334
Herzer, A., Bolschewismus und Menschenbildung 310
Heyland, C., Das Widerstandsrecht des Volkes 156
Hildenbrand, A., Hausbuch der christlichen Unterweisung 231
Hoffmann, K. F., Christliche Ärzte . 391
Hoffmann, W. B., Hirsau und die „Hirsauer Bauschule 478
Holböck, C., Die Zivilehe 395
Hopmann, M. V., Agnes Neuhaus . . 390
Hornstein-Faller, Gesundes Geschlechtsleben 396
Hoster, J., Forschung im Kölner Dom . 477
Humboldt, W. v., Das inwendige Leben 231
Huppertz, A., Der Kölner Dom und seine Kunstschätze 477
Hynek, R. W., Golgatha im Zeugnis des Turiner Grabtuches 404

Jansen, W., Wende oder Ende? . . 151
Jansen-Cron, H., Kleine Lebenskunst . 231
Jensen, J. Chr., Das Licht scheint in der Finsternis 159
Jone, H., Gesetzbuch der lateinischen Kirche 315
Just, B., An den Pforten der Hölle . 80

Karrer, O., Christ der Retter ist da . 230
— Jahrbuch der Seele 230
— Seele der Frau 230
Kautter, E., Paneuropa als Problem der Wirtschafts- und Sozialgestaltung . 150
Kawa, E., Herz spricht zum Herzen . 318
Kern, A. und E., Sprachschöpferischer Unterricht 157
Kern, A., Sitzenbleiberelend und Schulreife 158

Seite

Kirchliches Handbuch 68
Klevinghaus, J., Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung . . . 476
Koeniger-Giese, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts 315
Koßmann, O., Warum ist Europa so? . 151
Krose, H. A., Jón Svensson 318
Kruse, A., Wo steht die Nationalökonomie heute? 74
Kunst und Kunsterziehung 238
Kutscher, A., Stilkunde der deutschen Dichtung 399

Lachmann, E., Hölderlins Christus-Hymnen 399
Laros, M., Die Botschaft des Herrn an diese Zeit 230
Laslowski, E., Friedrich Leopold Graf zu Stolberg 391
Lauer, N., Das Schloß an der Blies . . 160
Lautenbacher, G., Georg Feuerer . . 319
Lauth, R., „Ich habe die Wahrheit gesehen“ 316
Lauth, R., Was vermag der Mensch . 316
L'Encyclique „Humani Generis“ . . . 135
Lersch, Ph., Aufbau der Person . . 236
Lester, M., Weltbürger Gandhi . . . 390
Liesegang, M., Die heilige Kümmernis 160
Lippe, Frhr. v. der, V., Nürnberger Tagebuchnotizen 155
Lippert-Fugel, Gotteswerke und Menschenwege 230
Lippert, P., Abenteuer des Lebens . . 230
— Maria 230
— Vom Gesetz und von der Liebe . . 230
Löhr, Aem., Das Herrenjahr . . . 230
Löwith, K., Von Hegel zu Nietzsche . 235
Loosli-Usteri, M., Die Angst des Kindes 237
Lossow, H., Das Leben Mariens . . 232
Lotz, A., Benedikt Schmittmann . . 391
Lücker, M. A., Meister Eckhart und die Devotio moderna 393
Lützeler, H., Der Bilderkreis . . . 232

Magnan, P., Unverhofftes Morgenrot . 160
Mahler, E., Altrussische Volkslieder . 311
Mathar, L., Wo Liebe, da Heimat . . 480
Maugham, W. S., Rückblick auf mein Leben 398
— Weltbürger 480
Maurina, Z., Gestalten und Schicksale . 76
Maurois, A., Die Kunst zu leben . . 317
Meißinger, K. A., Das Turiner Grablinnen 401
Melanchthon, Werke 476
Meng, H., Praxis der Kinder- und Jugendpsychologie 157
Meßner, J., Das Naturrecht 471
Milieux modernes et vie religieuse . 226
Minden, G. v., Europa zwischen USA und UdSSR 149
Mirbt, R., Passion 159
Misch, G., Geschichte der Autobiographie 70
Monzel, N., Die Überlieferung . . . 314

Seite

Muckermann, H., Feiertag und Feierabend 230
Mühlher, R., Dichtung der Krise . . 78
Mühlmann, W. E., Mahatma Gandhi . 390
Müller, J., Der Geist und das Absolute 73
Müller, L., Solovjev und der Protestantismus 75
— Russischer Geist und evangelisches Christentum 75
Müller-Enskalt, Graphologie gestern und heute 320
Müller-Kamp, E., Ich suche das Auge des Tieres 159
Müssener, H., Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis 395
Munthe, G. und *Uexküll-Schwerin, G.*, Das Buch von Axel Munthe . . . 232
Mutschmann-Wentersdorf, Shakespeare und der Katholizismus 79

Nebel, G., Werke 241
Neuß, W., Die Kirche des Mittelalters 474
Nordström, C., Engelbrecht Engelbrechtsson 480
Nostitz, H. v., Aus dem alten Europa 71

Oldham, J. H., Die Arbeit in der modernen Welt 317
Oswald, J., Alte Klöster in Passau und Umgebung 478
Oursler, F., Lourdes größtes Wunder 394

Pagniez, Y., Flucht 72
Papini, G., Das Leben des Herrn . . 230
— Himmel und Erde 76
Patmore, C., Gedichte in Auswahl . 78
Perl, A., Kleinod des Herzens . . . 231
Peterson, E., Theologische Traktate . 313
Petrie, Ch., Diplomatie und Macht . 235
Pfleger, K., Die reichen Tage . . . 230
— Geister, die um Christus ringen . 230
Piper, R., Nachmittag 70
Posch, A., Vom Weg des Abendlandes 152
Poschmann, B., Handbuch der Dogmengeschichte 314
Power, C., Der Pfarrer und die Sünde 479
Puttkamer, A. v., Constance 392

Quint, H., Porsche 391

Rademaker, F., Das Paradies . . . 400
Rehfeldt, B., Die Wurzeln des Rechts 470
Reichenberger, E. J., Europa in Trümmern 150
Reiners, L., Steht es in den Sternen? 309
Richter, O. H., Winston Churchill . . 398
Robban, R., Wenn Deutschland gesiegt hätte 239
Römer-Krusemeyer, M., Adolf Donders 318
Rorschachiana III 237
Rüttenauer, I., Friedrich von Spee 1591—1635 319

Schaffgotsch, H., Die Liebenden sind alle einer Nation 71
Schefold, K., Orient, Hellas und Rom 238

Seite

Schmaus, M., Dogmatik 313
Schmid Noerr, F. A., Ewige Mutter Europa 152
Schmidt, K., Buddhas Lehre 233
Schmidt, Ph., Astrologische Plaudereien 320
Schmid, W., Gegenwart und Zukunft des Abendlandes 149
Schnabel, F., Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts 234
Schneider, F., Erkenntnistheorie und Theologie 236
Schöllgen, W., Ohne mich! ... Ohne uns? 322
Scholz, L., Die Türe öffnet sich . . 474
Scholz-Gauers, G., Gejagtes Volk . . 240
Schomerus-Wagner, J., Deutsche katholische Dichter der Gegenwart . . 77
Schreiber, G., Weltkonzil von Trient 475
Schreyer, L., Der gefangene Glanz . 391
— Kranz der Kindheit 231
Schütz, P., Das Evangelium 475
Schultz, J., Die letzten 30 Tage . . 154
Schultz, L., Russische Rechtsgeschichte 75
Schultz-Hencke, H., Lehrbuch der analytischen Psychotherapie 158
— Lehrbuch der Traumanalyse . . . 236
Schwemer, H., Parzival 159
Schwind, M., Das Ende des europäischen Zeitalters in Asien 149
Sedlmayr, H., Die Entstehung der Kathedrale 211
Seidl, A., Die Beziehungen zwischen Deutschland und der Sowjetunion 1939—1941 312
Sellschopp, H., Der Ruf aus dem Totengrund 160
Siegmund, G., Der kranke Mensch . . 317
Soiron, Th., Die Kirche als der Leib Christi 314
Speer, E., Der Arzt der Persönlichkeit 158
Sperber, M., Der verbrannte Dornbusch 479
Speyr, A. v., Apokalypse 473
Stab, J., Die Teufelsschule 239
Stalberg, R., Der Fischer und sine Fru 159
— Der Herr als der Begrabene . . 159
Staudigel, H., Dreikönigsspiel . . . 160
Steinbüchel, Th., Annette von Droste-Hülshoff nach hundert Jahren . . 400
Stephan, H., Engel, Menschen und Dämonen 240
Stepun, F., Vergangenes und Unvergängliches 311
Sternberger, D., Figuren der Fabel . 76
Strickrodt, G., Die Stiftung als neue Unternehmungsform 74
Sury, K. v., Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete . . . 236
Suzuki, D. T., Die große Befreiung . 234

Taube, O. v., Im alten Estland . . 398
— Wanderjahre 398
Taxis-Bordogna, O., Geist und Anmut 392
Tichy, H., Auf einem Hügel der Ewigen Stadt 232
Tramer, M., Schülernöte 238

Seite

Ungern-Sternberg, R. v., Grundriß der Bevölkerungswissenschaft 74

Vaerting, M. T., Europa und Amerika 148
Vallotton, H., Elisabeth, die tragische Königin 392
Vasovec, E., Der Weg hinab . . . 80
Vervoort, P., Liebesfahrt in meiner Väter Land 232
Volk, G., Dein Herz in gesunden und kranken Tagen 318
Volz, O., Christentum und Positivismus 472

Wach, J., Religionssoziologie . . . 233
Waggerl, K. H., Kleines Erdenrund . . 231
Walschap, G., Schwester Virgilie . . 240
Walter, E., Sakrament und christliches Leben 473
Walz, A., Andreas Kardinal Frühwirth 318
Wegner, M., Altertumskunde . . . 397
Weiger, J., Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis 313

Seite

Weingartner, J., Die alten Götter . . 80
— Heimat des Herzens 479
Weißberg-Cybulski, A., Hexensabbat . 310
Wenner, J., Kirchliche Eheprozeßordnung 395
Wichterich, R., Sein Schicksal war Napoleon 320
Wolf, E., Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte 472
Wostry, W., Saaz zur Zeit des Ackermanndichters 79
Wurm, F., Der Durchbruch 80
— Strafakt Dls 77/1889 80

Zeeden, E. W., Martin Luther und die Reformation 235
Zinkl, J., Magnus Jocham 318
Zischka, A., Asien, Hoffnung einer neuen Welt 149
Zulliger, H., Der Z-Test 237
— Schwierige Kinder 157

Mensch und Technik

Von PAUL ROTH

„Zwischen Maß und Ehrfurcht, zwischen Verwerfung als Teufelswerk und einem Kult, in den sich Selbstvergottung mischt, zwischen naivem und hybridem Optimismus und empörtem und verzweifeltem Pessimismus schwankte und schwankt im Leben unserer Generation die Wertung der Technik." So kennzeichnet Aloys Wenzl treffend die von überschwenglichen Lobpreisungen bis zu restloser Verwerfung in allen Zwischenstufen vorgetragenen Beurteilungen der Technik durch Techniker, Philosophen und Soziologen der letzten Jahrzehnte,[1] und es wäre ein leichtes, seitenlang solche auseinandergehenden Urteile anzuführen.[2] Das wäre freilich nur dann sinnvoll, wenn in jedem Fall untersucht und dargelegt würde, von welchem Standpunkt aus und auf Grund welcher Voraussetzungen ein Autor zu seiner jeweiligen Stellungnahme gelangt; das aber würde Rahmen und Ziel der vorliegenden Darstellung überschreiten, die es sich zur Aufgabe setzt, Wert und Aufgabe der Technik vom christlichen Standpunkt aus zu beleuchten.

Zunächst eine Vorfrage: Was ist und seit wann gibt es Technik im heutigen Sinne?[3]

Die Antwort auf die Frage, was Technik ist, fällt begreiflicher Weise verschieden aus, je nachdem, ob man vom Standpunkt des Technikers oder des Philosophen aus an das Problem herangeht. Der Techniker hält sich hierbei in der Regel an die äußeren Merkmale, mit denen die Technik uns gegenübertritt. So sagt Weyrauch: „Technik im heutigen industriellen Sinne ist der Inbegriff alles Könnens, aller Leistungen, Vorrichtungen und Verfahren, mittels deren auf mathematisch-naturwissenschaftlicher Grundlage nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten Naturkräfte und Rohstoffe in den Dienst des Menschen gestellt werden."[4] Diese Definition ist sicherlich als Beschreibung der Technik richtig und erschöpfend. Der Philosoph Ortega y Gasset geht an das Problem von der Seite des Menschen heran und nennt Technik die „Reform, die der Mensch der Natur im Hinblick auf die

---

[1] *Aloys Wenzl,* Die Technik als philosophisches Problem, München 1948, S. 7.

[2] Siehe z. B. *Stuart Chase,* Mensch und Maschine, 9. Aufl., Stuttgart o. J., deutsch von Pfeifer, S. 9 ff. — *Eberhard Zschimmer,* Philosophie der Technik, Jena 1914, S. 29 ff.. — *Friedrich Dessauer,* Philosophie der Technik, Bonn 1927, S. 172 ff.

[3] Der jetzige Sprachgebrauch des Wortes ist ziemlich neuen Datums, während man früher Betrachtungen über dieses Gebiet mit Technologie bezeichnete. — *Friedrich Dessauer* und *Karl August Meißinger,* Befreiung der Technik, Stuttgart und Berlin 1931, S. 8.

[4] *Robert Weyrauch,* Die Technik, ihr Wesen und ihre Beziehungen zu anderen Lebensgebieten, Stuttgart und Berlin 1922, S. 61.

Befriedigung seiner Bedürfnisse auferlegt, ... eine Reform in dem Sinne, daß die Bedürfnisse nach Möglichkeit beseitigt werden, damit ihre Befriedigung aufhört, Problem zu sein."[5] Damit wird die Technik „Anstrengung, Anstrengung zu ersparen".[6]

Die Definitionen des spanischen Philosophen sind vielleicht mehr geistreich und witzig als tiefgründig. Es fehlt ihnen insbesondere die Einordnung der Technik in die Gesamtheit des menschlichen Lebens, wie sie Spranger in seinem Buch „Lebensformen"[7] gibt. Lebensformen sind nach Spranger das Typische am Menschen. Den sechs selbständigen Gebieten des Kulturlebens: Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, Kunst und Religion entsprechen die sechs Grundtypen menschlicher Lebensformen, die als reine Typen natürlich nur erdacht sind, nämlich der theoretische Mensch, der wirtschaftliche Mensch, der soziale Mensch, der Machtmensch, der Phantasiemensch und der religiöse Mensch. Eine besondere Lebensform des technischen Menschen stellt Spranger nicht auf. Aber „das innige Zusammenwachsen von zwei oder mehr Lebensgebieten erzeugt unter Umständen neue geistige Erscheinungen, die selbst ein Lebensgebiet bedeuten. So entsteht zum Beispiel aus dem Zusammenwirken von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik die Technik."[8] An anderer Stelle wird die Technik bei Spranger bezeichnet als „utilitaristische Zuspitzung" der Wissenschaft im Dienste der Wirtschaft.[9] In jedem Falle ist danach Technik etwas Sekundäres.

Gerade unter den Philosophen der Technik finden sich jedoch Autoren, die ihr einen weit höheren Rang zuweisen. Dies tut zum Beispiel Zschimmer in seiner „Philosophie der Technik", indem er als Ziel der Technik die materielle Freiheit des menschlichen Lebens auffaßt und in diesem Sinne prophezeit: „Unser technisches Zeitalter wird in einer genialen Periode gipfeln, herrlicher und großzügiger, kühner und tiefgründiger als jemals eine auf der Erde dagewesen ist."[10]

Als d e r Philosoph der Technik unserer Zeit kann Friedrich Dessauer angesehen werden, der außer in seinem bereits genannten Buch über die Philosophie der Technik auch in anderen Werken immer wieder auf dieses Problem zurückkommt.[11] Als Kennzeichen des technischen Werkes sieht Dessauer die drei Merkmale: Naturgesetzlichkeit, Bearbeitung, Zielsetzung zur Einheit an, was sich sowohl mit der Definition Weyrauchs wie mit der Ableitung der Technik als Lebensgebiet bei Spranger in Einklang bringen läßt. Aber Dessauer gewinnt dem Problem der Technik noch andere Seiten ab, und zwei von seinen Gedanken dürften hierbei besondere Hervorhebung

---

[5] *José Ortega y Gasset,* Betrachtungen über die Technik, Deutsche Ausgabe Stuttgart 1949, S. 23.
[6] Ebd. S. 42.
[7] Halle 1914.
[8] *Eduard Spranger,* a. a. O., S. 82 f.
[9] Ebd. S. 34.
[10] *Zschimmer,* a. a. O., S. 173.
[11] Vgl. *A. Brunner,* Friedrich Dessauer und die Technik, im Augustheft 1951 dieser Zeitschrift.

verdienen. Der erste besagt, daß das vollendete technische Werk ein Eigenleben besitzt. Es verläßt seinen Schöpfer, zieht in die Welt und legt dieser ihre Gesetze auf, wie dies zum Beispiel die Dampfmaschine tat, deren weltumgestaltende Wirkung ihr Erfinder James Watt sicher nicht vorausgesehen hat, geschweige denn beabsichtigen konnte. In diesem Sinn erzeugt die Technik neue Qualitäten. Sicherlich ist die Beobachtung richtig, daß eine technische Neuerung unvorhersehbar weittragende Folgen haben kann, was allerdings auch für andere Lebensgebiete, etwa Staat oder Gesellschaft, zutrifft. Wenn aber Dessauer diese Feststellung dahin zuspitzt, daß Technik „der Einzug des Weltgeistes in Materie und Energie“[12] sei, so ist das wohl nur von der weitgehend optimistischen Auffassung der Technik aus zu verstehen, die ihm eigen ist.

Was Dessauer jedoch an der Technik besonders betont, ist ihr schöpferischer Charakter. Er lehnt es daher auch ab, Technik als angewandte Naturwissenschaft zu bezeichnen. Denn, so meint er, die Naturwissenschaft ist nicht schöpferisch, wohl aber die Technik. Daher wendet sich Dessauer auch gegen die Einstufung der Technik bei Spranger und möchte sie offenbar als eigenes Gebiet des Kulturlebens gelten lassen, dem als Lebensform der schöpferische Mensch entsprechen würde.[13]

Diesem schöpferischen Charakter der Technik gibt Dessauer in Anknüpfung an Lehren Kants einen transzendenten Charakter. Kant, so führt er aus, hat drei „Reiche“ voneinander geschieden, das Reich der Erfahrungswissenschaft, das Reich des Willens und des Sittengesetzes und das Reich des Ästhetischen und des Zweckmäßigen. In dieser Dreiteilung lasse sich aber die Technik nicht unterbringen. Sie erschließe uns vielmehr ein neues, viertes Reich. Dieses Reich von unabsehbarer Größe ist „der Inbegriff all der bereitliegenden Lösungsgestalten, die der Erfinder nicht hervorbringt, der menschliche Geist nicht aus sich heraus gebiert, sondern ergreift“ (Philosophie der Technik, S. 50 f.). Unverkennbar haben diese Ideen technischer Lösungen eine Verwandtschaft mit dem Kantischen Ding an sich oder auch den Platonischen Ideen, jedoch mit der Besonderheit, daß diese Ideen des vierten Reiches durch Geist und Hände der Erfinder Gestalt annehmen, daß sie durch die menschliche Aktion hindurchschreiten. Indem der Mensch Formen des vierten Reiches verwirklicht, überträgt er eine Fülle von Macht in die sichtbare Welt, und so vollzieht sich eine tägliche Schöpfung der Erfinder, der Techniker.

Wir sehen also, daß die beschreibende Definition der Technik nach ihren äußeren Erscheinungsformen und ihren Funktionen ziemlich eindeutig ist, während die Versuche ihrer philosophischen Einordnung erheblich auseinandergehen. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß die ethische Bewertung der Technik zwischen Extremen schwankt. Für eine Beurteilung vom christlichen Standpunkt aus gibt die philosophische Betrachtungsweise wohl

[12] *Dessauer,* Leben — Natur — Religion. Bonn 1924, S. 137.
[13] *Dessauer-Meißinger,* Befreiung der Technik. S. 36.

Anhaltspunkte, ist aber nicht entscheidend. Wir müssen hierfür vielmehr die katholische Gesellschaftslehre heranziehen, vor allem ihre für unsere Zeit maßgebliche und erschöpfende Darstellung in der Enzyklika „Quadragesimo anno" Pius' XI. vom Jahre 1931. Diese Enzyklika befaßt sich zwar mit dem Problem der Technik als solchem nicht, aber auch auf die Technik ist der darin niedergelegte Grundsatz anzuwenden, daß alle wirtschaftlichen Betätigungen auf Gott hingeordnet sein müssen. „Alles, was nicht Gottes ist, ist bloßes Mittel, das so weit in Anspruch genommen wird, als es zur Erreichung des letzten Zieles und Endes dienlich ist."

Ehe wir aber auf das Problem Christentum und Technik eingehen, scheint es erforderlich, auf die geschichtliche Entwicklung der Technik und auf ihre soziologischen Auswirkungen einen Blick zu werfen.

Technik hat es seit dem Beginn des menschlichen Daseins gegeben, aber nie über den Umkreis des Menschen hinaus. Das Tier hat keine Technik, wenn dies auch Oswald Spengler auf Grund einer willkürlichen und abzulehnenden Definition „Die Technik ist die Taktik des ganzen Lebens" folgert.[14] Wohl aber hat die Technik im Lauf der Zeiten erhebliche Wandlungen durchgemacht. Ortega y Gasset unterscheidet drei Stadien der Technik: die Technik des Zufalls, die der primitive Mensch handhabt, die Technik des Handwerkers, wie sie im alten Griechenland, im vorkaiserlichen Rom und im Mittelalter gegeben war, und die „Technik des Technikers".[15] Diese Technik der Gegenwart ist es, die die philosophischen, ethischen, sozialen Probleme aufgeworfen hat und die, hart umstritten, bald gepriesen, bald verdammt wird. Sie ist das Ergebnis einer Entwicklung von noch nicht zwei Jahrhunderten.

Im dritten Band seiner ausgezeichneten „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert" befaßt sich Franz Schnabel auch mit dem Aufkommen, der Entwicklung und Bedeutung der Technik.[16] Er führt aus, daß die auf westeuropäischem Boden erwachsene und von dort nach Deutschland gelangte moderne Technik auf exakt naturwissenschaftlicher Grundlage ruht; die Entwicklung der Naturwissenschaften war ihre Voraussetzung. Zu diesem wissenschaftlich-technischen Denken, das seinen Nährboden in dem lateinischen Geist Frankreichs hat, kam unter Mitwirkung des kalvinistischen Erwerbssinnes das Bedürfnis des aufblühenden Englands nach einer Verbesserung der Organisation der Arbeit und einer Hebung der Produktion. So wurde England schon im 18. Jahrhundert das Land der „industriellen Revolution". 1769 erwirbt James Watt das Patent auf seine Dampfmaschine. Mit ihr schuf er die wichtigste Voraussetzung fabrikmäßiger Erzeugung. Damit entstanden, zunächst vor allem in der Textilindustrie, die neuen Klassen der Unternehmer und Arbeiter, der Fabrikanten und Proletarier, zugleich die Verbindung von Kapitalismus und Technik. Es ist wich-

---

[14] *Oswald Spengler,* Der Mensch und die Technik, München 1932, S. 7.
[15] *Ortega y Gasset,* a. a. O., S. 93.
[16] Freiburg 1950, Herder.

tig sich klarzumachen, daß diese beiden Erscheinungen des modernen Wirtschaftslebens zwar eng verbunden, aber nicht identisch sind. Manche Angriffe gegen die Technik treffen in Wirklichkeit Schattenseiten und Mängel des Kapitalismus.

Langsam und gegen mancherlei Widerstände entwickelte sich im 19. Jahrhundert das Maschinenwesen, in dem sich die Technik zum guten Teil darstellt. Handwerker und andere Berufsstände fühlten sich durch die Verbreitung der Maschinenarbeit in ihrer Existenz bedroht. Aber auch der neue Stand der Fabrikarbeiter geriet vielfach in bitterste Not. Arbeitszeiten von 14—16 Stunden täglich, Beschäftigung von Frauen und Kindern im zarten Alter in den Fabriken, unhygienische Arbeitsbedingungen und niedrige Löhne führten vielfach geradezu zu einer physischen Verelendung. Aus dieser Lage entstand das Kommunistische Manifest vom Jahre 1848. Das gleiche Jahr bringt aber auch die Zehnstundenbill in England und damit einen großen Schritt vorwärts auf dem Wege der sozialen Gesetzgebung, die sich in Europa in der Folge zu einem stolzen Bau entwickelt hat. Aber es ist zutreffend, wenn H. S. Chamberlain in seinen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" sagt: „Die Menge des Elends, das die Maschine im 19. Jahrhundert verursacht hat, läßt sich durch keine Ziffern darstellen, sie übersteigt jede Fassungskraft."[17] Diese Erscheinung hat sich übrigens auch später mehrfach wiederholt, wenn moderne Technik und Industriewirtschaft in bisher davon unberührte Länder eindrangen, eine Erscheinung, die Papst Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno" besonders hervorhebt.

Zu diesen Nöten der von der Entwicklung der Technik betroffenen Menschen traten in Deutschland die Schwierigkeiten, die in seiner territorialen Zersplitterung lagen, und schließlich waren auch geistige Gegenströmungen vorhanden. Die rationale Idee der Technik entsprach dem Fortschrittsgedanken des Liberalismus. Die romantischen Philosophen dagegen wie Adam Müller, Franz Baader, Joseph Görres haben die Gefahren der Mechanisierung durch die Technik erkannt und davor gewarnt. Aber der Siegeszug der Technik, von den deutschen Regierungen gefördert, durch eine Wendung des Bildungswesens nach der realen Seite hin begünstigt, war unaufhaltsam. „Der abendländische Mensch trug in sich als historisches Schicksal eine geistige Art, die leicht zum Verlust an Innerlichkeit führen konnte und in der Folge geführt hat, aber ihn auch zum Träger der modernen Technik und ihrer gewaltigen aufbauenden Arbeit gemacht hat."[18] Ein interessantes, aber in diesem Zusammenhang nicht weiter zu vertiefendes Problem ist hierbei die Frage, inwieweit die Einstellung des Protestantismus zum Kapitalismus und Technik positiver war und daher deren Entwicklung stärker förderte als die des Katholizismus.[19]

---

[17] Zitiert bei *Robert Weyrauch,* a. a. O., S. 230.

[18] *Franz Schnabel,* a. a. O., S. 243.

[19] Vergl. hierzu *Max Weber,* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920. Weitere Literaturangaben bei *Franz Schnabel,* a. a. O., S. 490.

Wo steht nun die Technik heute? Gibt es, nachdem die furchtbaren Nöte in der Frühzeit des Kapitalismus und der Technik zum Teil überwunden und beseitigt sind, noch soziale Folgeerscheinungen der Technik, die einer Abhilfe bedürfen oder sogar grundsätzliche Bedenken gegen sie rechtfertigen könnten? Was hat sie vor allem für psychologische Rückwirkungen, was bedeutet sie für den Menschen in seiner seelischen Haltung? Denn die Technik hat, wie Daniel-Rops und viele andere Autoren richtig feststellen, „keinen moralischen Wert an sich".[20] Ihre Beurteilung hängt daher von ihren Auswirkungen ab, das heißt, von dem Gebrauch, den die Menschen von ihr machen, und das Problem unserer Zeit besteht, gerade in christlicher Sicht, in der Frage, inwieweit diese Auswirkungen gelenkt oder auch berichtigt und bekämpft werden müssen.

Sich in der Technik schöpferisch zu betätigen, also eine geistig befriedigende Tätigkeit zu entfalten, ist nur einem Teil der auf diesem Gebiet Schaffenden vergönnt. Die Rationalisierung des technischen Arbeitsprozesses hat umgekehrt für viele der ausführenden Arbeiter eine furchtbare Monotonie, eine restlose Mechanisierung und Entseelung ihrer Arbeit mit sich gebracht; Taylorismus und Fließband sind die Stichworte dieses Prozesses. Stuart Chase, der der Technik durchaus positiv gegenübersteht, führt als Beispiel, das auf ihn den furchtbarsten Eindruck gemacht habe, die Arbeit in einer Fabrik von Stanzmaschinen an, wo eine größere Gruppe von Arbeitern an einem Arm mit Handschellen an einem Hebel angekettet war, der die Bewegungen dieses Armes zwangsläufig regulierte.[21] Zwar war der Sinn dieser Vorrichtung ein humaner, nämlich Verletzungen zu verhüten, und der äußere Anschein von Galeerensklaven kann heute dadurch vermieden werden, daß die gefahrbringende Maschine nötigenfalls durch die Unterbrechung unsichtbarer Strahlen ausgeschaltet wird. Aber auch dann bleibt die Tatsache bestehen, daß es bei der modernen Massenherstellung Tausende von Arbeitern gibt, deren Aufgabe Stunde um Stunde, Tag um Tag nur darin besteht, in einer genau vorgeschriebenen Zeit immer denselben Handgriff zu wiederholen. Roboter nennt Stuart Chase diese Arbeiterkategorie, und es ist ein fragwürdiger Trost, wenn er ausrechnet, daß die Zahl solcher Roboter in den Vereinigten Staaten „nur" 5 Prozent der Bevölkerung — nicht etwa der Industriearbeiter — ausmache. Friedrich Dessauer ist demgegenüber der optimistischen Auffassung, daß eine derartige entseelende Monotonie der Arbeit nur eine „zeitliche Unvollkommenheit der Technik" darstellt.[22] „Denn", so sagt er, „für einen solchen immer gleichen Griff gehört eine Maschine, nicht ein Mensch. Und sie kommt auch." Jedenfalls ist damit die Richtung gewiesen, in der die Technik selbst an der Lösung dieses Problems arbeiten muß.

---

[20] *Daniel-Rops*, Jenseits unserer Nacht. Ein Christ vor der Technik. Deutsche Übersetzung Mainz 1948, S. 77.

[21] *Stuart Chase*, a. a. O., S. 61.

[22] *Dessauer*, Philosophie der Technik, S. 23.

Als der französische Physiker Papin fast hundert Jahre vor Fulton das erste Dampfschiff konstruiert hatte und 1707 bei Fulda auf der Weser vorführte, wurde es ihm von der Schiffergilde zertrümmert. Derartige Gewaltakte von Handwerkern oder Arbeitern bei der Einführung neuer Maschinen haben sich im 18. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts oft wiederholt. So sinnlos ein solches Vorgehen letzten Endes war, es ist doch verständlich, daß Menschen, denen eine neue Erfindung Brot und Arbeit zu nehmen drohte, in ihrer Verzweiflung zu Gewalttaten schritten. Nun hat in Wirklichkeit die industriell-technische Entwicklung nicht ein ständiges und dauernd wachsendes Heer von Arbeitslosen zur Folge gehabt, sondern umgekehrt Millionen neuer Arbeitsplätze geschaffen, einen großen Teil der landwirtschaftlichen Bevölkerung der Industrieländer aufgesogen und so letzten Endes die Möglichkeit geschaffen, daß sich die Bevölkerung Europas seit 1800 etwa verdreifachen konnte. Ortega y Gasset schätzt, daß durch die Technik eine Verminderung der Zahl der menschlichen Arbeitsstunden für die Produktionseinheit im durchschnittlichen Verhältnis von 1 : 3000 erreicht worden ist.[23] Selbst wenn dieses Verhältnis nur 1 : 300 wäre, entsteht hier doch ein Widerspruch: Wie ist es möglich, daß die fortschreitende maschinelle Technik immer wieder die Arbeit von Menschenhänden übernimmt und daß doch die Zahl der im Dienste der Technik werkenden Menschen immer mehr gewachsen ist?

Als Malthus seine Lehre aufstellte, daß die Menschheit sich rascher vermehre als die Produktion von Nahrungsmitteln, und daraus seine bekannten Folgerungen zog, war diese Ableitung zunächst auf dem Papier richtig. Aber das Leben ist kein einfaches Rechenexempel. Allein die Erfindungen Liebigs genügten, um die Erzeugung der Landwirtschaft so zu steigern, daß die Voraussetzungen der Theorie des Malthus eben nicht mehr stimmten. So ist auch die Rechnung, daß die zunehmende Einführung von Maschinen in wachsendem Maße Arbeitslosigkeit hervorrufen würde, bisher falsch gewesen. Vielmehr hatte die Steigerung der maschinellen Erzeugung eine gewaltige Steigerung des Bedarfs zur Folge, und der Prozeß, daß die Menschheit sich immer neue Bedürfnisse angewöhnt und damit auch immer neue Möglichkeiten für Produktion und Absatz geschaffen werden, ist noch lange nicht zu Ende. Wenn zum Beispiel die Buchdruckerkunst das Abschreiben von Büchern überflüssig machte, so entstand dafür eine Gruppe von ganz neuen Gewerben, neue Erzeugnisse, neuer, immer steigender Bedarf, und dieser Vorgang wiederholte sich auf anderen Gebieten immer wieder. Für die Verbreitung der Technik und ihrer Fertigungen sind vor allem bei den in dieser Hinsicht noch rückständigen Ländern, die den größeren Teil der Erdbevölkerung umfassen, Voraussetzungen vorhanden, die noch auf weite Sicht eine Steigerung von Produktion und Absatz gestatten. Eine andere Frage ist, ob in den technisch bereits hoch entwickelten Ländern auch in Zukunft damit gerechnet werden kann, daß durch die Ma-

[23] *Ortega y Gasset*, a. a. O., S. 122.

schine frei werdende Menschenkräfte andere Verwendung und anderen Verdienst finden.

In der einschlägigen Literatur wird diese Frage verhältnismäßig wenig behandelt, was wohl als Anzeichen dafür aufgefaßt werden kann, daß die hierin liegende Gefahr im allgemeinen nicht als dringend empfunden wird. Am ehesten wird dieses Problem noch von der geistig-philosophischen Seite aus erfaßt. Dies tut zum Beispiel Daniel-Rops, wenn er darauf hinweist, daß die Entwicklung des Maschinensystems die Gefahr in sich berge, daß nicht jeder Mensch sein Recht auf Arbeit werde ausnützen können, so daß auf andere Weise das Recht auf Leben durch Sicherung des Existenzminimums gewährleistet werden müsse.[24] Als Gegenleistung des einzelnen für diese Sicherung schlägt Daniel-Rops eine mehrjährige zivile Dienstpflicht vor.[25] Mit Recht weist er in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die ständige Verringerung der menschlichen Arbeitszeit durch die Maschine das Problem der Freizeit immer dringlicher mache.[26] Im gleichen Sinne wirft Ortega y Gasset die Frage auf: „Wenn durch die technische Tätigkeit der Mensch frei wird von allen Anstrengungen, die die Natur ihm auferlegt hat, welche Tätigkeiten werden sein Leben ausfüllen?“[27]

In diesen Warnungen schwingt bereits die Sorge um die Seele des Menschen mit. Rein rationalistisch sieht das Problem dagegen die vor etwa dreißig Jahren in den Vereinigten Staaten aufgekommene Lehre der Technokraten.[28] Diese Gruppe von Wirtschaftswissenschaftlern sah als sicher an, daß die Konsumkraft hinter dem Fortschritt der Technik zurückbleiben müsse. Also müsse entweder dieser Fortschritt gehemmt oder das Arbeitspensum des einzelnen herabgesetzt werden, um eine „technologische Arbeitslosigkeit“ zu verhüten. Es würde genügen, wenn die Männer zwischen 25 und 45 Jahren in der Woche viermal 4 Stunden, also 16 Stunden arbeiteten, was stark an die Prophezeiungen so mancher Utopien erinnert. Um diese Fragen zu regeln, wird eine „Technokratie“ für nötig gehalten. Eine Gruppe technischer Sachverständiger soll die Staatsleitung übernehmen, alle Wirtschaftssysteme und -theorien und ihre „politischen Hüllen“ sollen abgeschafft werden, übrigens auch das Geld, während der einzelne für seine Arbeitsleistung „Energiekarten“ erhält, für die er einkaufen kann, wie das ja ähnlich schon verschiedene Utopisten vorgeschlagen haben. Seele und Moral, Sitte und Ethik interessieren die Technokraten nicht, sondern nur das leibliche Wohl des Menschen und das Funktionieren der Staats- und Wirtschaftsmaschine. Es liegt auf der Hand, daß diese Ideen der Technokraten, um die es übrigens wieder ziemlich still geworden ist, auf einem materialistischen Prinzip beruhen, daß sie eine Vergottung der Maschine enthalten. Es ist reizvoll, zu sehen, wie nah sich eine solch extreme

[24] *Daniel-Rops,* a. a. O., S. 55 ff.
[25] Ebd. S. 63 ff.
[26] Ebd. S. 125.
[27] *Ortega y Gasset,* a. a. O., S. 43.
[28] Siehe hierüber *Eduard Pfeiffer,* Technokratie, Stuttgart 1933.

Zuspitzung des Kapitalismus mit den Ideen kommunistischer Planwirtschaft und bolschewistischer Kollektivierung berührt. Von christlicher Auffassung ist sie jedenfalls weit entfernt.

Die Technokraten glaubten, aus eingehenden wirtschaftsstatistischen Untersuchungen nachweisen zu können, daß der von ihnen befürchtete Zustand eines Auseinanderfallens von Produktion und Konsumkraft eintreten müsse. Das Problem dürfte immerhin so ernst sein, daß Sozialpolitiker und Wirtschaftswissenschaftler es beizeiten ins Auge fassen sollten. Es ist nicht identisch mit der Frage wirtschaftlicher Krisen, wenn es sich auch mit ihnen berührt. Denn die uns geläufigen Krisen als Tiefpunkte wirtschaftlicher Konjunkturen sind Anzeichen von Mängeln des kapitalistischen Systems und organisatorisch zu beseitigen oder doch zu mildern; das Problem der „technologischen Arbeitslosigkeit" dagegen ist grundsätzlicher Art und gerade im Hinblick auf das Ziel der Vollbeschäftigung, das die moderne Sozialpolitik verfolgt, besonders wichtig. Es ist ein niederdrückender, ja trostloser Gedanke, daß diese Vollbeschäftigung in unseren Tagen eigentlich nur durch Krieg oder Kriegskonjunktur erreicht wird. Sollten wirklich Produktion und Arbeitsmarkt nur in Einklang gebracht werden können, wenn der größte Teil der Produktion der Zerstörung dient oder selbst zerstört wird?

Die Entwicklung wird zeigen, ob und inwieweit Arbeitslosigkeit zu den notwendigen Folgeerscheinungen der Technik gehört. Daß die Entfaltung der Technik in der hinter uns liegenden Zeit eine Verkürzung der Arbeitszeit zur Folge gehabt oder sie zum mindesten ermöglicht hat, ist dagegen heute schon klar, und die sich daraus ergebende, bereits berührte Frage, womit der Mensch seine vermehrte Freizeit ausfüllen wird, führt auf das wichtigste Problem der Technik, ihre seelisch-sittliche Auswirkung.

Wir leben heute in einer Welt technischer Bequemlichkeiten und Möglichkeiten, die wir als selbstverständlich hinnehmen und die uns darum gar nicht zum Bewußtsein zu kommen pflegen. Wir reisen im D-Zug oder im Flugzeug; Goethe machte seine italienische Reise in einer bescheidenen Kutsche. Die jüngere Generation kennt heute nicht einmal mehr die Petroleumlampe; Beethoven schrieb seine unsterblichen Werke bei dem Schein einer Kerze oder eines Rüböllämpchens. Eine Reise um die Erde in achtzig Tagen schien Jules Verne in seinem gleichnamigen Roman in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch ein phantastisches Unternehmen; auf dem Luftweg kann man sie heute in weniger als achtzig Stunden durchführen. Hat uns aber die Fülle technischer Errungenschaften und Bequemlichkeiten innerlich reicher, besser oder auch nur glücklicher gemacht? Wird durch die Unrast des technischen Zeitalters nicht vielmehr unser Sinn auf die äußere Erscheinungswelt gerichtet und von innerer Besinnlichkeit und Einkehr abgelenkt? Ist es dann nicht vielleicht doch so — und damit kehren wir zum Eingang unserer Ausführungen zurück —, daß wir mit der Technik wohl im Begriff sind, die ganze Welt zu gewinnen, aber in Gefahr

stehen, Schaden zu nehmen an unserer Seele? Denn „das menschliche Leben ist nicht nur Kampf mit der Materie, sondern Kampf des Menschen mit seiner Seele."[29]

Gewiß ist es dem Menschen möglich, sich mit fortschreitender Technik von dem „Unterjochtsein durch die Natur" zu erheben und „in höhere Ebenen des Kampfes aufzusteigen".[30] Daher kommt es darauf an, „nicht die Technik über Bord zu werfen, sondern das Ethos über die Technik zu stellen".[31] Mit aller Eindringlichkeit betonen die mehrfach zitierten christlichen Schriftsteller Dessauer, Daniel-Rops und Wenzl, daß der Geist die Führung in der Entwicklung der Technik übernehmen und behalten muß, daß der technische Prozeß nicht ohne Kontrolle verlaufen darf, die die Gefahr einer „mechanisierten Barbarei" — wer denkt hierbei nicht an das Sowjetsystem — ausschließt, daß Gerechtigkeit und Liebe auch auf diesem Gebiet menschlichen Schaffens herrschen müssen, ja, daß die „moderne Technik letzthin ein religiöses Problem ist".[32] In diesem Sinn betont auch Daniel-Rops, daß von dem Verhältnis Technik-Gesellschaft alle Fragen ökonomischer, sozialer und politischer Ordnung abhängen.[33]

Zum Problem der Technik hat der Heilige Vater mehrfach in aller Klarheit Stellung genommen. Wiederholt hat er den technischen Fortschritt ein „Geschenk Gottes" genannt. Der Materialismus des 19. und 20. Jahrhunderts, der Mißbrauch der Technik zu den Zerstörungen des Krieges bedinge keine Verdammung der Technik als solcher.[34] Und erschöpfend als sachliche Beurteilung, als moralische Wertung und als Weisung für die Zukunft heißt es in der Ansprache des Heiligen Vaters an die Jugend vom 12. 9. 1948:[35] „Von Natur ein Geschenk Gottes, wird die übermäßige heutige Technik in den Händen von gewalttätigen Menschen, von Parteien, die mit der Brutalität der Gewalt herrschen, von allmächtigen Unterdrückerstaaten ein furchtbares Werkzeug von Ungerechtigkeit, Sklaverei, Grausamkeit und steigert in den modernen Kriegen die Schmerzen und Qualen der Völker bis zum Unerträglichen. Wird sie dagegen von einer menschlichen Gesellschaft, die Gott fürchtet, seine Gebote erfüllt und die geistigen, moralischen und ewigen Werte unvergleichlich höher als die materiellen schätzt, gehalten und geleitet, so kann die Technik jene Wohltaten spenden, zu denen sie nach den Plänen des Schöpfers berufen ist."

---

[29] *Ortega y Gasset,* a. a. O., S. 123.
[30] *Dessauer,* Philosophie der Technik, S. 77.
[31] *Wenzl,* a. a. O., S. 30.
[32] Aus dem Aufsatz von Prof. *Höffner* „Ethos und Dämonie der Technik" in Nr. 21 des „Rheinischen Merkur" vom 20. 5. 50.
[33] *Daniel-Rops,* a. a. O., S. 91.
[34] So in der Weihnachtsbotschaft von 1941 und in der Rundfunkansprache von Weihnachten 1944.
[35] In „Kirche und modernes Leben", Lexikon päpstlicher Weisungen, Bd. II, Eichstätt 1950, S. 174.

Der Akademiker in der deutschen Nation

Von NIKOLAUS MONZEL

Ein Teil der nachfolgenden Ausführungen gilt auch für die Stellung des Akademikers in anderen Nationen und zu anderen Zeiten. Aber hervorgegangen sind diese Erwägungen aus der Liebe zu unserer schwer bedrückten deutschen Nation, aus der Hoffnung, daß sie, durch Leid geläutert und entsühnt, eine Wiedergeburt erleben möge, so es Gott gefällt, und aus der Überzeugung, daß dabei ein großes Maß von Verantwortlichkeit auf den Akademikern liegt.

„Nation" ist nicht dasselbe wie „Volk" und nicht dasselbe wie „Staat". Zwar werden diese Ausdrücke oft als gleichbedeutend gebraucht. Doch es liegt ihnen ein Komplex von Wirklichkeiten zugrunde, die wohl miteinander zusammenhängen, sich überschneiden, aber eben doch voneinander verschieden sind.

Volk ist ein naturhafter Lebenszusammenhang, beruhend auf Blutsverwandtschaft und Blutmischung lange zusammenlebender Familien und Sippen. Das ist ein primär vitaler Lebenszusammenhang, in dem der Akademiker als solcher keine besondere, ihm eigentümliche Aufgabe hat. Denn hier kommt es auf das Blut und das biologische Erbgut, auf Gesundheit und vitale Lebensfülle an, nicht auf akademische Bildung.

Das geordnete Zusammenleben der Glieder des Volkes wird ermöglicht durch den Staat. Der Staat ist die mit höchster Befehls- und Zwangsgewalt über Leib und Leben ausgerüstete Herrschaftsform, bezogen auf ein Volk oder auf mehrere, von einem politischen Herrschaftsapparat umfaßte Völker. Die Aufgaben des Staates sind Setzung und Erhaltung einer positiven Rechtsordnung und Förderung des materiellen und geistigen Gesamtwohles der von ihm erfaßten Lebensgemeinschaften. Staaten werden begründet oder umgestaltet von politisch begabten Führern, für deren Leistung akademische Bildung nicht ausschlaggebend ist. Aber bei der Durchführung jener genannten staatlichen Aufgaben kommt einem Teil der Akademiker doch eine besondere, von der anderer Bevölkerungsschichten verschiedene Rolle zu, nämlich den Juristen, die nach einer rechtswissenschaftlichen Schulung eingesetzt werden für die mannigfachen Aufgaben in Gesetzgebung, Rechtsprechung und staatlicher Verwaltung. Doch soll hier von den besonderen Aufgaben der Juristen nicht weiter die Rede sein.

Was nun die Akademiker im ganzen wesentlich von anderen Bevölkerungsschichten unterscheidet, ist die intellektuelle Bildung überhaupt, die durch lange Schulung gewonnene geistige Nähe zu den Gütern des kulturellen Lebens. Die großen Träger des kulturellen Lebens aber sind nicht die Völker als vitale Lebenseinheiten, nicht die Staaten als politische Herrschaftsformen, sondern die Nationen. Zur Nation wird die vitale Lebenseinheit des Volkes erst dann, wenn sie von einer spezifischen, diesem Volke eigentümlichen Kulturidee erfüllt ist. Der Staat hat der geistigen Kultur

gegenüber nur eine äußerlich dienende Aufgabe. Eine innerliche, das heißt wesentliche Aufgabe hat im nationalen Kulturleben die geistig gehobene Schicht, zu der, idealtypisch gesehen, vor allem die Akademikerschaft gehört.

I.

Wer heute über den Wert der Nation spricht, gerät in den Verdacht, ein Nationalist zu sein, ein Anhänger jener großen neuzeitlichen Irrlehre, welche die Nation, das heißt jeweils die eigene Nation, und zwar in der Gestalt des eigenen Nationalstaates, an die Spitze aller Werte stellt. Die nationalistische Häresie breitete sich mächtig aus, als zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts die Idee einer in Nationalstaaten aufgegliederten Menschheit zu einem allgemeinen Leitgedanken der Politiker wurde, und als deutsche Denker von Möser bis Hegel die Volks- oder Nationalgeister als die Quellen nicht nur der Kultur, sondern auch der Religion darstellten und manche von ihnen wie etwa Arndt und Fichte die Liebe zur eigenen Nation als die wahre Religiosität bezeichneten.

Diese übersteigerte, aber immerhin doch echte Liebe zu dem Wert der Nation diente dann dem ökonomischen Imperialismus, der selber blind und unempfänglich ist für die nationalen Werte, die ja kulturelle Werte sind, zum Tarnwort für die Ausdehnung wirtschaftlicher Interessensphären. Man sprach von der „Kulturmission" der eigenen Nation in fremden Ländern, wo man in Wirklichkeit deren wirtschaftliche Ausbeutung meinte. Aber die Möglichkeit, fälschlich für Anhänger eines völkisch-romantisch übersteigerten Nationalismus oder eines national-kulturell sich tarnenden Wirtschaftsimperialismus gehalten zu werden, soll uns nicht hindern, den wahren Wert der Nation zu sehen und ihm seine rechte Stelle in der Rangordnung unserer Wertschätzungen einzuräumen.

Die menschliche Geschichte ist deswegen zum großen Teil eine Häresiengeschichte, weil immer wieder ein Extrem ein anderes hervorruft. Das Extrem des romantisch-völkischen und des imperialistisch-wirtschaftlichen Nationalismus hat bei vielen unserer Zeitgenossen die Neigung zum entgegengesetzten Extrem hervorgerufen. Wenn ein paneuropäischer oder gar ein planetarischer Staatenbund, der Weltstaat, geschaffen ist, dann, so meint man, wird sich jedem denkenden Menschen zeigen, daß die Aufteilung der Menschheit in Nationen bloß auf einem Denkfehler beruhte, wie das schon Comte, Marx und Spencer gemeint haben. Dieser Denkfehler werde jedoch im Laufe der Zeit, wie Ernst Jünger[1] diese Auffassung kritisch schildert, „durch Verträge, durch Aufklärung, durch Gesittung oder einfach durch den Fortschritt der Verkehrsmittel korrigiert". Wirtschaftszusammenhänge, technische Einrichtungen des Verkehrs und der Hygiene sowie staatliche Verträge über all das und dazu noch eine Reihe von gesellschaftlichen Zivili-

[1] Der Arbeiter. Hamburg o. J. (1932) 20 f.

sationsmanieren lassen sich in der Tat internationalisieren, ohne daß dadurch die Sinngehalte und Zwecke der Wirtschaft, Technik, Hygiene und zivilisatorischen Geselligkeit verfälscht werden.

Aber nicht allein von solchen Gütern lebt der Mensch. Die Güter und Werte der darüberliegenden Bezirke des geistig-kulturellen und des religiösen Lebens sind dem Menschen noch nötiger. Materielle Güter benötigt auch das Tier; auch das Tier kann technische Einrichtungen — zwar nicht erfinden, denn das tut immer der vernünftige Geist — aber doch benutzen; auch dem Tier kann man gute Manieren beibringen. Das Tier weiß nichts von der Nation. Von ihr und ihrem Werte aber weiß der Mensch, wenn er sich auf die Ursprünge seines geistig-kulturellen und religiösen Lebens besinnt, das immer eine nationale Färbung hat, und zwar um so mehr, je echter und kraftvoller es ist.

Auf den naturhaften Grundlagen des langen Zusammenwohnens, der Blutsverwandtschaft und -mischung, der gleichen Nahrung und äußeren Beschäftigung bildet sich jeweils eine gemeinsame seelisch-geistige Grundhaltung der Menschen. Durch sie erhält alles, was den Menschen einer Nation aus der objektiven Seins- und Wertewelt zufließt, eine besondere Färbung und Prägung. Die nationalen Eigentümlichkeiten in Sitten und Gebräuchen, in Kunststilen, im philosophischen Denken, in sittlichen Lebensidealen und in vielen Formen der Frömmigkeit beweisen die Existenz der Volksgeister, das heißt jener zwar nicht substantiellen oder personalen, aber doch quasi-personalen überindividuellen Einheiten, deren jede in ihrer unverwechselbaren Eigentümlichkeit sich aus den seelisch-geistigen Wechselbeziehungen der Glieder einer Nation verdichtet und über ihnen sich emporwölbt. Ob dabei eine Nation sich auch eine eigene Staatsform schafft, ob ihre Glieder auf mehrere Staaten verteilt sind, oder ob eine Nation mit verschiedenen anderen zusammen in einem umfassenden Staatsgebilde lebt, das ist eine nachgeordnete Frage. Die Nation ist primär keine staatliche, sondern eine kulturelle Größe. Das geistig-kulturelle Leben aber ist nicht das Werk einer einheitlich organisierten Gesamtmenschheit, sondern eben das gewachsene Erzeugnis der verschiedenen Nationen. Sie sind der Mutterboden und die unentbehrlichen Träger der konkreten Kulturgestalten. Wer nicht bloß Wirtschaft, Technik und politische Macht, sondern Kultur will, muß den national gegliederten Mutterboden der Kultur als einen kostbaren Wertträger ehren.

Das heißt nun durchaus nicht, wir sollten eine bewußte Pflege einer nationaltypischen Kultur betreiben, also etwa durch künstliche Abschließung gegen andere Nationen und Kulturen eine typisch deutsche Wissenschaft und Philosophie anstreben, typisch deutsche Kunst schaffen und ein typisch deutsches Lebensethos verwirklichen wollen. Eine solche Verliebtheit in die eigene nationale Sonderart ist verkrampft und unfruchtbar. Echtes Kulturstreben zielt immer auf das Wahre, Gute und Schöne an sich, echte Frömmigkeit verlangt immer nach dem Absolut-Heiligen an sich. Hier gilt

das zunächst paradox anmutende Gesetz, daß nur dann und gerade dann, wenn der Kulturwille und die Frömmigkeit frei sind von nationaler Selbstbespiegelung, der Genius der Nation sich am reinsten entfaltet in der ungewollten und in seelisch gesunden Zeiten keiner Reflexion bedürftigen nationaltypischen Färbung des geistigen Lebens.

Eine Besinnung, wie wir sie hier über den national gegliederten Mutterboden der Kultur anstellen, ist mit der Gefahr verbunden, daß wir anfangen, nach einer bewußten, in sich selbst verliebten Nationalkultur zu streben. Ein solches Streben würde die echten objektiven Kulturgehalte verfehlen und geradezu ein Hindernis sein für die volle Entfaltung der nationalen Eigenart, die am besten gelingt, wenn sie unbewußt geschieht, wenn sie nicht „gemacht" wird, sondern wächst. Heute müssen wir über dieses Thema sprechen, weil eine verbreitete Bewußtseinsrichtung die nationale Gebundenheit der Kulturen aufheben und ihre nationalen Verschiedenheiten einebnen möchte. Die Gefahr der planmäßigen Einebnung der nationalkulturellen Eigenarten durch das, was man „Amerikanismus" genannt hat, aber auch „Kulturbolschewismus" nennen kann, die Gefahr der Plattwalzung der ja immer nationalgefärbten und -gegliederten Geisteskultur zugunsten eines wirtschaftlich-technisch-imperialistischen und zugleich eines snobistischen Literaten- und Gesellschaftsinternationalismus, diese akute Gefahr macht unsere Besinnung notwendig, damit wir lernen fernzuhalten, was dem echten, gar nicht erzwingbaren oder direkt erstrebbaren Wachstum nicht nur der unsrigen, sondern aller nationalen Kulturen schaden könnte.

Keine einzige von ihnen kann allein die Weite des Seins und die Fülle der Werte, soweit das Seiende und die Werte dem Menschen überhaupt zugänglich sind, erschöpfen. Jede Nation hat hier eine besondere, durch die gottgegebene Ausstattung ihr zugedachte Aufgabe, in der sie unvertretbar ist, mit deren Besonderheit aber auch die Mahnung, sich durch andere Nationalkulturen gerne ergänzen zu lassen, ausgesprochen ist. Nur in einer übergreifenden Ergänzung kann die der Menschheit zugängliche Fülle des Wahren, Guten und Schönen erfaßt und verwirklicht werden.

Auch vor dem Göttlichen und Heiligen gilt das. Unsere großen Denker und Dichter, Baumeister und Bildhauer, Maler und Musiker haben uns frömmer gemacht, als wir ohne sie wären. Sie haben unseren religiösen Gefühlen die Sprache gegeben und sie dadurch erstarken lassen, haben uns die Tiefen der Gottheit und die göttlichen Quellen des Schicksals deutlicher ahnen, das Bild des Gottmenschen leuchtender sehen und den Ton seiner Sprache voller vernehmen lassen. Diese Dienste haben uns die deutschen Denker und Künstler in unserer Sprache, haben anderen Völkern ihre Denker und Künstler in ihrer nationaltypischen Eigenart geleistet. Solche Möglichkeiten der Ausgestaltung des christlichen Erbes sind noch lange nicht ausgeschöpft. Th. Haecker schreibt in seinen „Tag- und Nachtbüchern" (S. 294): Die römisch-katholische Kirche ist makellos und ohne Mängel in ihrem übernatürlichen Kern, aber sie hat doch Mängel,

„weil sie nicht mehr in seiner Gänze das germanische Element und auch nicht mehr das griechisch-slawische und noch nicht das chinesische und indische in sich hat. Das sind wirklich große ‚Mängel' an Fülle und Reichtum." Hier darf ich wiederholen, was ich an anderer Stelle[2] gesagt habe: „Die Fülle dessen, was im Mysterium des wachsenden Gottesreiches auf Erden der Möglichkeit nach enthalten ist, kann nur entfaltet werden, wenn jede Nation ihre eigentümlichen kulturellen Fähigkeiten in den Dienst am allumfassenden Corpus mysticum Christi stellt, damit in allen Farben und sinnvoll möglichen Einstellungen Gott angebetet und verherrlicht werde."

Solche erhabenen Dienste würden nicht mehr möglich sein, wenn wir in unserem Zeitalter der freilich notwendigen wirtschaftlichen und staatlichen Zusammenschlüsse der Völker zugleich auch die nationale Gliederung des Mutterbodens der Kultur und der Frömmigkeit einebnen wollten. Dann gibt es wohl die gleiche großartige Technik auf der ganzen Erde und gewaltige Staatsgebilde von übernationalen Ausmaßen; dann gibt es amerikanisch uniformierte Wohn- und Vergnügungsweisen, Konserven, Cocktails und Schlager von internationaler Verbreitung, aber die Geisteskultur geht unter, und die Religion wird arm. Dann werden nur noch Einzelne, die diesen Verlust ermessen, trauernd hintreten, wie es in einem Gedicht von Gertrud von Le Fort heißt, zu des vergessenen Vaterlandes „erschütterndem Grabe":

„Denn blicklos hastet an ihm vorbei
Der neue, der irdische Mensch, der selbstisch gewaltge,
Selten nur bleibt er stehn, von heimlichen Schauern
Widerwillig geschüttelt und ohne Rührung
Wendet er sich zurück in den Lärm seiner Tage."

II.

Bisher suchten wir klarzumachen, was der Kulturmensch seiner Nation, was also wir der deutschen Nation verdanken. Nun soll die Rede sein von einigen Gegenwartsaufgaben der Akademiker in unserer deutschen Nation.

Die erste dieser Aufgaben wurde oben schon deutlich gemacht: Die Akademiker als bevorzugte Träger des geistig-kulturellen Lebens müssen sich selber gegen den verbreiteten Irrtum festigen, als ließen sich auch die höheren Aufgaben des geistigen Lebens so ohne Schaden losgelöst vom nationalen Mutterboden verwirklichen wie Technik, Zivilisation und politische Macht.

Die zweite Aufgabe heißt: In unserem Volke müssen besonders die Akademiker sich und anderen den Sinn für das von allem zweckgebundenen Nützlichkeits- und Leistungswissen verschiedene echte Bildungswissen be-

[2] Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. Bonn 1949, S. 26.

wahren. Wohl jeder, der an deutschen Universitäten studiert hat, weiß, daß diese auf einer mittelalterlichen Einrichtung beruhenden Anstalten ihre letzte große Reform im ersten Drittel des vergangenen Jahrhunderts durch Fichte, Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt und ähnlich gesinnte Männer erhalten haben. Nicht Fachhochschulen für diese oder jene Berufsausbildung sollten die Universitäten sein. Hier sollte den Vorrang haben das von äußeren Zwecken freie, nur der Persönlichkeitsbildung dienende Wissen in Philosophie, Kunstwissenschaft, geschichtlichen und religiösen Erkenntnissen, also ein Wissen, das nicht in unmittelbar greifbaren Nutzen umgesetzt werden kann, sondern selbst Lohn genug ist durch die Freiheit, die es dem Geiste, durch das Wachstum, das es der Seele gewährt. Das berufliche Fachwissen sollte, soweit es nicht durch Industrieschulen, Militärschulen, Bergakademien und ähnliche Anstalten vermittelt wurde, an den Universitäten nur eine zweitrangige Stelle haben.

Fachhochschulen entstanden zunächst in großer Zahl n e b e n den Universitäten, aber dann auch i n n e r h a l b derselben als überwiegend fachlicher Berufsausbildung dienende Fakultäten. Jede deutsche Universität ist heute ein Bündel von Fachschulen, nur ein Rest des Humboldtschen Geistes und seiner Hochschätzung des reinen Bildungswissens ist noch erhalten geblieben. Es ist bekannt, mit wie wenig Erfolg man bisher versucht hat, etwas mehr von diesem Geiste a l l e n Studenten der Universität zu vermitteln durch sogenannte „Universitasvorlesungen", durch Einführung philosophischer Pflichtvorlesungen für alle, durch den Vorschlag zur Einrichtung eines — infolge eines historischen Irrtums fälschlich so genannten — „studium generale" oder besonderer „Bildungsfakultäten" und dergleichen mehr. Aber es ist nun einmal, bei dem heutigen Grade der Verwissenschaftlichung oder Rationalisierung von Industrie, Handel, Landwirtschaft, Heilkunde, Verwaltung, Rechtsprechung, ja selbst Erziehung und Seelsorge, unerläßlich, daß die Studenten sich ein großes Maß von Fachwissen aneignen. Wenn sie trotzdem nicht schon auf der Universität oder bald danach bloß noch seelisch eingeschrumpfte Fachleute, sondern durch echtes freies Bildungswissen geformte Persönlichkeiten sein sollen, muß eine U n i v e r s i t ä t s r e f o r m kommen.

Man kann hier an den besonders von dem ehemaligen preußischen Kultusminister Becker vertretenen Reformplan denken, der eine wirksame Konzentration aller Einzelfächer an der Universität um den Kern vorsah, der aus Philosophie, Theologie, Religions-, Geschichts- und Kunstwissenschaft besteht. Ein anderer, von Max Scheler[3] vorgeschlagener Reformplan will die verschiedenen Aufgaben der Pflege echten Bildungswissens und der Vermittlung von bloßem Fach- und Zweckwissen auf verschiedene Anstalten verteilen. Gegen diesen Vorschlag spricht das Bedenken, daß so die Fachwissenschaften noch zusammenhangloser und das Bildungswissen zu einem neuen „Fachgebiet" werden könnte. Es ist notwendig, daß der Student bei

[3] Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926, S. 489 ff.

seinem Eintritt in die Universität eine geistige Atmosphäre vorfindet, in der das Bildungswissen noch in einer engen Verbindung oder doch Fühlung mit dem modernen Fachwissen steht.[4] Die Aufgabe einer zeitgemäßen Universitätsreform ist nicht einfach eine Wiedererweckung der neuhumanistischen Universität Humboldtscher Prägung, sondern eine Verschmelzung dieses Ideals mit den realistischen Erfordernissen eines technisierten Zeitalters.[5] Für diese schwere Aufgabe genügt auch der von C. H. Becker vor mehr als drei Jahrzehnten gemachte Vorschlag nicht. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß die wissenschaftliche Besinnung auf die Not der Gesellschaft, in der wir leben, neben der auf das „Ewige" gerichteten Philosophie der unentbehrliche zweite Faktor ist für eine fruchtbare Universitätsreform. Die wissenschaftliche Besinnung der Universität auf die politische und soziale Wirklichkeit, in der sie lebt und von der sie getragen wird, muß dazu noch unterstützt werden durch die Formung und Vertiefung eines studentischen Gemeinschaftslebens, wozu besonders die angelsächsischen Beispiele wertvolle Anregungen geben können.

Doch wie immer diese organisatorische Reform verlaufen mag — wohl jeder, der an deutschen Universitäten studierte, konnte auch in unserer Zeit, trotz der Inanspruchnahme durch die rein fachliche Ausbildung, wenigstens noch einen H a u c h jenes Humboldtschen Geistes verspüren, konnte sich erfüllen lassen von der Idee eines zweckfreien, der Persönlichkeitsbildung dienenden Wissens, das uns erst ermöglicht, das Fachwissen einzuordnen in das Ganze unseres Lebens, in das Ganze der erkennbaren Welt des Seienden und der Werte. Der Akademiker kann und soll um den verpflichtenden Anspruch dieser Idee wissen. Nicht jeder Kaufmann, Unternehmer, untergeordnete Beamte und Arbeiter kann leicht ermessen, was auf dem Spiele steht, wenn wir alle nur noch für solche Erkenntnisse und Güter Sinn haben, die nützlich und materiell gewinnbringend sind, und wir uns so als seelenlose Rädchen einfügen in ein auf Natur- oder Menschenbeherrschung eingestelltes Berufsgetriebe, ohne Hunger und Durst nach einem Wissen, das für den g a n z e n Menschen, für das Wachstum der Seele, einen „unmittelbar fühlbaren Sinn und Wert hat" (Scheler). Diesen Hunger und Durst in sich wachhalten und in anderen erwecken, ist ein Dienst, den der Akademiker heute seiner Nation schuldet.

Dazu aber gehört zunächst, daß er durch sein eigenes Leben die Echtheit seines Glaubens an die Höherwertigkeit des Bildungswissens bezeugt. Der Akademiker darf nicht sagen: „Ich muß ein höheres Gehalt bekommen, w e i l ich ein Geistesarbeiter bin". Wohl muß der Geistesarbeiter ein höheres Maß materiellen Einkommens haben, soweit das notwendig ist, um ihn von körperlicher Arbeit und ökonomischer Enge zu befreien, damit er sich den geistigen Gütern ungehinderter und voller zuwenden kann. Nicht als L o h n, sondern nur als E r m ö g l i c h u n g des vorwiegend geistig-kultu-

[4] Vgl. *Wilhelm Sturmfels*, Der heutige Auftrag der Universität. Frankfurt o. J. (1950).
[5] Vgl. *Werner Richter*, Die Zukunft der deutschen Universität. Marburg 1949.

rellen Lebens muß ein höheres materielles Einkommen aufgefaßt werden. Es hat nichts mit echtem Kulturstreben zu tun, wenn die Akademiker auf die technische oder medizinische Verwertbarkeit, auf die ökonomische oder vital nützliche Auswertbarkeit ihrer geistigen Tätigkeit hinweisen, um d e s h a l b auch höhere Gehälter zu erlangen. Auch wäre es ungerecht gegenüber so vielen, die zeitlebens schwere körperliche Arbeit verrichten müssen und doch Hunger und Durst nach den Gütern des geistig-kulturellen Lebens haben, wenn die Akademiker zu dem V o r z u g überwiegend geistiger Tätigkeit einfach deshalb a u c h n o c h den Vorzug eines höheren materiellen Lohnes verlangen würden.

Wenn unsere Akademiker über den heute so notwendigen Bemühungen um ihre materielle Existenzsicherung das vergäßen, so wäre das ein Zeichen, daß sie selber den Sinn für den Eigenwert des geistig-kulturellen Lebens verloren haben und daher unfähig geworden sind für einen wichtigen Dienst an der ganzen Nation: nämlich in einer Zeit des um sich greifenden Utilitarismus vorbildliche Träger des Glaubens an den alle Nützlichkeit überragenden Wert des echten Bildungswissens zu sein.

Eine d r i t t e Aufgabe des Akademikers heißt: sich dafür einsetzen, daß möglichst vielen jungen Menschen auch aus den breiteren Volksschichten der Aufstieg zu den höheren Bereichen der intellektuellen Bildung erleichtert werde. Zu den hier notwendigen Maßnahmen gehört die finanzielle Erleichterung des Zuganges der begabten Söhne und Töchter armer Eltern zu den höheren Schulen, Hochschulen und Universitäten. Die Unabhängigkeit der geistigen Ausbildungsmöglichkeiten vom Vermögen und Einkommen der Eltern wird zwar nie vollkommen erreicht werden, auch in einem ganz sozialistischen Staate nicht. Denn auch in einer sozialistischen Staatswirtschaft, wie zum Beispiel im heutigen Rußland, bleibt die berufliche Arbeitsteilung zwischen geringerwertigen, qualifizierten und leitenden Arbeiten und bleibt als Leistungsantrieb die Verschiedenheit der Einkommen bestehen. In begüterten Familien haben die Kinder in der häuslichen Muße, in der gepflegteren Lebensart und kultivierten Geistigkeit des Elternhauses für ihre intellektuelle Ausbildung so manche Vorteile, die den Kindern der Ärmeren auch bei allgemeiner Unentgeltlichkeit des Schulbesuches und der Lernmittel eben fehlen. Diese nüchterne Erkenntnis muß uns vor der Utopie völlig gleicher Startbedingungen für alle bewahren, aber sie entbindet uns nicht von der Pflicht, uns für eine möglichst weitgehende Annäherung an dieses Ziel einzusetzen.

Die meisten Sozialisten begründen die Forderung gleicher Startbedingungen nur mit dem Motiv der wirtschaftlich-sozialen Gerechtigkeit.[6] In Sowjet-

[6] Vgl. etwa *Paul Sering,* Jenseits des Kapitalismus. Lauf bei Nürnberg 1947, S. 182 f. und S. 200 f.; *G. Dahlberg,* Die zukünftige Gesellschaft. Übers. aus dem Schwedischen. Hamburg 1947, S. 92 ff.; ferner *Lenins* Aufsatz: Zur Frage der Politik des Volksbildungsministeriums, Zitate daraus in einem Artikel über das Hochschulwesen in der Sowjetunion in der Berliner Zeitung „Der Tag" vom 4. Mai 1948.

rußland wurde 1917 deshalb die allgemeine Schulgeldfreiheit eingeführt, mit gleicher Begründung vor einigen Jahren auch in einigen sozialistisch regierten Ländern Deutschlands. Freilich hat Rußland 1940 und haben kürzlich auch deutsche Länder wie zum Beispiel Hessen und Bremen die Maßnahme wieder aufgehoben, aber es bleibt doch ein Ziel der sozialistischen Schulpolitik, den Kindern der wirtschaftlich Schwächeren, wenn auch mit anderen Mitteln, möglichst die gleichen Startbedingungen zum wirtschaftlichen Aufstieg zu sichern, wie die Kinder der besser Situierten sie haben. Wenn nun aber die Proletarität der Lohnarbeiter in der modernen Wirtschaft nicht nur auf der erblichen Vermögenslosigkeit beruht, sondern auch, wie besonders Walter Rathenau[7] nachdrücklich betont hat, auf der erblichen Bildungslosigkeit, und wenn die Entproletarisierung, wie die Kirche sagt, eine allgemeine Aufgabe unserer Tage ist, dann müssen auch die Akademiker sich dafür einsetzen, daß die Erblichkeit des Bildungsmonopols aufgehoben und dadurch ein wesentlicher Faktor der erblichen Proletarität beseitigt werde.

Aber der Akademiker wird dabei, solange er nicht dem herrschenden Ökonomismus verfallen ist, nicht nur daran denken, daß durch gleiche Zugänglichkeit der höheren Schulen und Universitäten für alle Begabten diesen gleiche wirtschaftliche Aufstiegschancen gegeben werden sollen, sondern möglichst gleiche äußere Startmöglichkeiten auch für den geistigen Wettbewerb, für den jenseits aller Rentabilität stattfindenden Kampf, bei dem die Wetteifernden sich ausstrecken nach zweckfreiem Bildungswissen, nach den geistig-kulturellen Werten und Gütern, die ihren Lohn in sich selber tragen. Wie viele begabte Söhne und Töchter unseres Volkes sind auch heute — trotz mancher günstiger Maßnahmen, die schon getroffen wurden — immer noch ausgeschlossen von diesem edlen Wettstreit, einzig, weil ihre Eltern zu arm sind! Wie viele Begabungen in unserem Volke bleiben so ohne Ausbildung und Entfaltung! Und doch wäre es wünschenswert, daß unser nationales Kulturleben recht weitverzweigte Wurzeln in alle Volksschichten hinabsenkt, und daß aus allen Volksschichten die Begabungen aufsteigen, die das geistige Leben der Nation befruchten und bereichern können. Für den Akademiker, der sich seiner Verpflichtung gegenüber allen Gliedern der Nation bewußt ist, wird dieses Ideal kein bloßer Wunsch sein, sondern ein Ziel, für das er sich aufrichtig einsetzt, und zu dessen Verwirklichung er ernsthaft die Mittel und Wege sucht.

Noch eine vierte Aufgabe des Akademikers in seiner Nation sei zum Schlusse genannt. Sie liegt in der Weitergabe des auf den Universitäten gewonnenen Bildungswissens an die nichtakademischen Schichten unseres Volkes. Dazu sollen vor allem die Volkshochschulen dienen. Gerade die Akademiker haben hier auf Grund ihrer Verpflichtung gegenüber den breiten Volksschichten, die dem geistig-kulturellen Leben der Nation ferner

[7] Gesammelte Schriften. Berlin 1925, I, 78; III, 70 ff.; V, 207.

stehen, eine wichtige Aufgabe: sich einzusetzen für die notwendige Umformung der Volkshochschulen und die richtige Durchführung ihrer Bestimmung. Was bieten unsere heutigen Volkshochschulen? Viele von ihnen veranstalten neben allgemein bildenden Vorträgen eine Menge von Vorträgen und Kursen über rein fachliches Wissen, Sprach-, Rechen-, Stenographiekurse und dergleichen mehr. Es mag manchem Minderbemittelten lieb sein, daß er hier sein fachliches Wissen für wenig Geld ergänzen kann. Aber die Hauptaufgabe der Volkshochschulen, die einen viel breiteren Raum einnehmen muß, heißt nicht, auf billige Weise den fachlich so sehr beanspruchten Menschen die Lücken ihres Fachwissens ausfüllen, sondern: der Einseitigkeit des fachlichen Denkens in den nichtakademischen Volksschichten entgegenwirken. Nicht Sprach- und Rechenkurse müssen den Hauptgegenstand der Volkshochschulen bilden, sondern die Grundprobleme der Philosophie; die Kultur- und Lebenswerte von Kunstwerken; der weltanschauliche Gehalt gegenwärtiger sowie vergangener und vorgeschlagener Wirtschafts-, Rechts- und Staatsformen; die philosophische und weltanschauliche Tragweite neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse — und das alles nicht in der Form einer Parteipropaganda und auch nicht der konfessionellen Verkündigung, die ja in unserem religiös und weltanschaulich zerrissenen Volke nicht auf die allgemeine Volkshochschule gehört, sondern in der Form einer verstehenden Darbietung, die den Hörern ihre eigenen weltanschaulichen Positionen verständlicher macht und ihre eigene, ihnen nicht abzunehmende weltanschauliche Stellungnahme vorbereitet. Nicht nützliches Fachwissen, sondern echtes Bildungswissen sollen die Volkshochschulen in volkstümlicher Form vermitteln.

Welche Lehrkräfte aber sind dazu geeignet? Rein fachlich eingestellte Lehrer gewiß nicht, sondern nur solche, die neben der Überschau über ihr Fach auch Einsicht in die weltanschauliche Einordnung und Bedeutung ihres Fachwissens und dazu die Fähigkeit philosophischer, aber allgemeinverständlicher Darstellung besitzen und erfüllt sind von der Verantwortlichkeit des Akademikers für das geistige Wohl der breiten Volksschichten. Diese Voraussetzungen sind durchaus nicht bei allen Hochschul- und Universitätsprofessoren gegeben, auch nicht bei allen Privatdozenten, die sich auf Nebenverdienst durch Volkshochschulvorträge angewiesen sehen. Der bedeutendste Gelehrte soll sich nicht zu schade halten für die Mitwirkung an Volkshochschulen, wenn er jene genannten Voraussetzungen mitbringt. Es gibt aber auch außerhalb des Kreises der Universitätsprofessoren und -dozenten akademisch gebildete Männer und Frauen, bei denen jene Voraussetzungen gegeben sind: die in langer Berufstätigkeit erworbene Übersicht über ihr Fach, die auf Grund philosophischer Begabung erfaßte weltanschauliche Einordnung und Tragweite ihres Fachwissens, die gerade durch den Umgang mit Nichtakademikern in der Berufstätigkeit ausgebildete Fähigkeit allgemeinverständlicher Darstellung und der volkspädagogische Eros, der hervorgeht aus dem Ethos der Mitverantwortlichkeit für die Er-

haltung und das Wachstum des geistig-kulturellen Lebens in der ganzen Nation.

Die Akademiker dürfen sich nicht der Täuschung hingeben, es genüge, daß sie echtes Bildungswissen bei sich selber pflegen und vielleicht noch einigen besonders Begabten aus den ärmeren Volksschichten durch unentgeltlichen Schulbesuch die Aufstiegsmöglichkeiten dazu verschaffen. Wenn das Leben der Nation, das ein geistig-kulturelles Leben ist, stark, reich und blühend sein soll, muß es auf jede sinnvoll mögliche Weise seine Wurzeln hinabsenken in a l l e Schichten des Volkes, die überhaupt dafür empfänglich gemacht werden können.

Wir leben in einem Zeitalter der Vermassung. Das ist ein Zustand, der kulturfeindlich und zugleich religionsfremd ist. Denn mit Vermassung meinen wir nicht vorübergehende Menschenzusammenballungen, sondern einen seelischen Dauerzustand, dessen entscheidendes Merkmal der Schwund des Verantwortungsbewußtseins ist. Aus diesem Wesensmerkmal ergeben sich die anderen oft beschriebenen Eigenschaften des Massenmenschen: denkfaul, kritiklos, wankelmütig, hingegeben an eine hemmungslose sinnliche Daseinsbefriedigung und pochend auf das Recht zur Gewöhnlichkeit. In jedem Menschen steckt die Möglichkeit der Vermassung. Auch die akademisch ausgebildeten Schichten sind ihr zum Teil verfallen. Ein besonders günstiger Boden für die Vermassung ist in den fast ganz an schwere körperliche oder untere Verwaltungsarbeiten gebundenen Schichten, zumal wenn sie einer mechanischen, abstumpfenden Tätigkeit obliegen müssen, wenn sie nie oder selten den Genuß geistig-kultureller Werte verkostet haben und dazu heute sehen, wie auch viele Intellektuelle einer geistfremden und kulturfeindlichen Lebensanschauung huldigen. Wenn da nicht vor allem die Akademiker sich zurückbesinnen auf die Werte und Güter des geistig-kulturellen Lebens, auf seine nationalen Grundlagen, auf ihre Verantwortlichkeit für das Gedeihen der nationalen Kultur und auf ihre Mitverantwortlichkeit für alle Schichten und Glieder der Nation, dann ist die Kultur am Ende — und die Religion in Gefahr zu verkümmern. Denn dann hätten die Akademiker vergessen, daß nach einer Grundlehre des Christentums ein jeder nach dem Maße seiner Einsicht und Reife der Hüter seines Bruders ist.

Die moderne Sprache

Von WERNER BARZEL S.J.

Es gibt ohne Zweifel auch heute noch Menschen, die Gustav Freytags „Soll und Haben" unbefremdet lesen können und sich höchlichst verwundern, wenn andere behaupten, sie hätten Mühe, bei dieser Art von Deutsch ernst zu bleiben. Am deutlichsten scheiden sich vielleicht die Wege des Sprachempfindens bei Schiller: alle haben Respekt vor seinem Genius, aber die einen ehren ihn noch mit selbstverständlicher Ergriffenheit, während die andern sich manchmal versucht fühlen, den einen oder anderen Vers komisch zu finden, obwohl er sehr ernst gemeint war. Dieselben Worte, dieselbe Grammatik haben nicht mehr für alle dieselbe Bedeutung.

In einer Zivilisation wie der unseren werden, auch im Raume derselben Nation, viele Sprachen gleichzeitig nebeneinander gesprochen. Es ist keineswegs gesagt, daß die jeweils neueste Mundart als die eigentliche Muttersprache des Zeitalters gelten muß; denn die älteren Idiome haben, nur deswegen weil sie älter sind, noch keineswegs aufgehört, weiten Schichten des Volkes aus dem Herzen zu kommen. Trotzdem wird das Zeitalter wohl am besten in der Sprache verstanden und angesprochen, die es selbst hervorgebracht hat. Unter „moderner" Sprache soll hier die Ausdrucksweise gemeint sein, die bei den Menschen im Schwange ist, denen es gefällt, sich selbst als modern zu bezeichnen.

Das erste Merkmal dieser modernen Sprache ist ihre Kürze. Ein im Sinne der Tradition sehr gebildeter Herr wollte trotz seines vorgerückten Alters noch das Kino kennenlernen. Er kam entsetzt nach Hause: er habe nichts verstanden, es sei alles viel zu schnell gegangen. Er zog daraus den Schluß, daß der Film etwas sehr Barbarisches sein müsse. Nun ist Langsamkeit nicht das einzige Zeichen von Kultur und die Fähigkeit, bei einem geistigen Vorgang mitzukommen, auch wenn er sich mit Eile abspielt, zählt eher zu den Ergebnissen der Bildung als zu ihren Hindernissen. Trotzdem hat die Raschheit des modernen Denkens zunächst nichts mit geistiger Begabung zu tun. Sie ist Sache der Nerven und wird einfach durch das Leben im Tempo der Technik erworben. Wer freilich von einem Olymp in dieses Leben herabsteigt, wird in der ersten Zeit mit der Redeweise ebensoviel Schwierigkeiten haben wie mit den Verkehrslichtern. Aber er wird sich an beides sehr bald gewöhnt haben.

Das Zeitmaß des Denkens hat zwar an Schnelligkeit nicht überall gleich viel zugenommen. Die Abläufe sind sicher in der Stadt schneller als auf dem Land, in Amerika rascher als in Europa. Doch dürfte es mit einer gewissen Gemütlichkeit der geistigen Verarbeitung, so sehr das zu bedauern ist, vorbei sein.

Das ist es wohl, was den Menschen der klassischen Bildung an dem modernen Tempo so erschreckt: nicht daß die Menschen so rasch denken können, sondern daß sie es lieben. Daß sie alles Bedächtige, Besinnliche, Aus-

kostende, Ausschmückende der Rede sofort als Plunder abtun und daß sie jeden Satz, den sie nicht auf Anhieb mit ihrer täglichen Erfahrung vergleichen können, für eine Phrase zu erklären geneigt sind.

Sicher ist es zum großen Teil bedauerliche Hast oder auch unleugbarer Barbarismus, wenn heute der Geist immer von einem Punkt zum nächsten drängt, weil ihm keine Zurkenntnisnahme schnell genug erledigt wird. Nicht die Ruhe zum Verweilen zu haben, ist Krankheit, nicht das Bedürfnis danach zu verspüren, geistige Armut. Aber bevor man auf Grund vielleicht voreilig gefaßter Maßstäbe die moderne Sinnesart insgesamt verurteilt, sollte man zu unterscheiden versuchen, was etwa doch nicht dem Verfall, sondern einer gesunden Entwicklung zuzuschreiben ist.

In der modernen Sprache wird alles möglichst nur einmal gesagt. Man muß den Satz sofort verstanden haben, oder man wird ihn nie verstehen. Darin ist die Sprache des modernen Menschen unerbittlich wie die Technik, unter deren Gesetz er lebt.

Die Abneigung gegen alles Wortgepränge bezeichnet dann einen entwickelten und keinen abgesunkenen Geisteszustand, wenn die Ungeduld gegen das zu Ausführliche nicht einer Bedürfnislosigkeit, sondern einer Sättigung des Geistes entspringt. Unter Erfahrenen bedarf die Mitteilung nur des Hinweises im Vorübergehen. Die hohe Sprachkunst unterscheidet sich von der mittleren gerade durch das, was sie verschweigt. Das macht die Bibel auch literarisch zum Buch der Bücher, daß sie ein hohes Maß der Verständigung mit dem Leser voraussetzt und die gewaltigsten Dinge in unscheinbarster Beiläufigkeit ausspricht. Etwas von dieser Knappheit des Wissenden eignet auch der modernen Sprache. Und wenn es auch oft nicht leicht zu unterscheiden ist, ob die Kargheit als das Zeichen des Reichtums oder der Armut zu gelten hat, so bleibt eben doch zu prüfen, wieweit die Unvertrautheit mit den Sigeln dieser Sprache nicht auf eine geistige Rückständigkeit hinweist.

Freilich, das rasche Denken ist für die Gedanken, die langsam gedacht werden müssen, wenn sie richtig gedacht werden sollen, sehr nachteilig, und es mag manche Gedanken überhaupt davon ausschließen, gedacht zu werden. Wenn Denken und Reden zusammenfallen, dann muß man von der Rede des modernen Menschen oft auf große Verheerungen in seinem Verstande schließen. Dasselbe gilt vom Gefühl. Wenn der Ausdruck des Gefühls mit dem Gefühl selbst übereinstimmt, dann muß man bei manchem Film erschrecken, welche Kälte und Dürftigkeit des Gefühlslebens er offenbart. Aber die Rede deckt nicht immer den Gedanken, der Ausdruck nicht immer das Gefühl. Was innen vorgeht, wird von dem, was nach außen gezeigt wird, nie ohne Umwandlung vertreten. Es ist das Charakteristische der modernen Rede- und Ausdrucksweise, bis zu welchem Grad von Verschiedenheit sich Innen und Außen voneinander entfernt haben können.

Der moderne Mensch liebt es nicht, Gedanken und Gefühle direkt auszusprechen. Besonders die Gedanken, die ihm wirklich am Herzen liegen,

und die Gefühle, die ihn zu innerst erschüttern, pflegt er selten anders als durch ein spiegelndes, brechendes oder sonstwie auflösendes Medium zu erkennen zu geben. Er empfindet eine Art von Scham, wenn eine Stimme sich zu einem Ton erhebt, in dem man sich nicht auch über die gewöhnlichsten und alltäglichsten Dinge unterhalten könnte. Aus demokratischer Feigheit oder aus dem Verlangen nach ziviler Unauffälligkeit richtet man sich am liebsten nach den unteren Werten. Es ist, als sei eine Gesellschaft übereingekommen, im Zahlungsverkehr keine höheren als Fünfmarkscheine zu benutzen, damit der Begüterte und der Unbemittelte nie in Verlegenheit voreinander kommen: so soll auch der Austausch der Gedanken und Gefühle gleichsam auf den Umlauf von Scheidemünze beschränkt bleiben.

Diese Herabsetzung der Valuta hat den hygienischen Sinn, sich einander seelische Unannehmlichkeiten zu ersparen. Der moderne Geist fühlt sich innerhalb der Grenzen dieser Sprachregelung wohl, so wie sich der Gentleman in dem Clubhaus wohlfühlt, in dessen Räumen es verboten ist, mit lauter Stimme zu sprechen. Aber er verabscheut das Direkte nicht nur aus Bequemlichkeit, sondern auch aus Gründen des Geschmacks.

Es erscheint ihm reizvoller, einen Gedanken aus einer Andeutung erraten zu lassen, als ihn plump einfach auszusprechen. Wie es die Lust der Schillerschen Helden ist, sich ihre Gedanken und Empfindungen volltönend vom Herzen zu reden, so ist es die Lust etwa der Shawschen „Unhelden", mit ihnen voreinander Versteck zu spielen. Der moderne Mortimer wirft sich nicht vor seiner Königin auf die Knie, sondern er erklärt ihr seine Liebe eher durch eine kleine Auffälligkeit in seiner Zurückhaltung. In einem neuen Film sagte Viktor de Kowa sein „Ich liebe dich" in einem Ton, als wollte er der Dame zu einem nicht bestandenen Examen sein Beileid ausdrücken. Aber es war trotzdem der richtige Ton: jeder hörte, was hinter den Worten verhalten wurde.

Wer die Regeln des modernen Verständigungsspiels nicht beherrscht, darf sich nicht wundern, wenn er vieles, woran andere Freude haben, nichtssagend findet, oder wenn manches, was er selber vorbringt, die anderen langweilt. Das Spiel bildet in all seinen Abarten das Gemeingut einer Geisteshaltung, die heute in der westlichen Welt weit verbreitet ist. Von den tiefsinnigen Späßen eines Charlie Chaplin bis zu dem Esprit eines Jean Giraudoux reicht dasselbe Vergnügen, das ein heller Geist daran findet, sich mit seinesgleichen dadurch zu verständigen, daß er etwas anderes sagt, als er meint.

Dieser Geist ist nicht immer so schlaff, daß ihm die Fähigkeit zur harten, unnachgiebigen Behauptung verlorengegangen wäre. Aber er ist davon abgekommen, den Nachdruck in der offenherzigen, geradeheraus gerichteten Beteuerung zu suchen. Er ist zu selbstkritisch, um sich bei jedem Stimmaufwand nicht in der Gefahr der Lächerlichkeit zu fühlen. Und er ist zu erfahren, um zu glauben, daß er in der heutigen Welt der Wahrheit noch auf anderen als auf Umwegen Gehör verschaffen kann. Seine Bered-

samkeit hat sich von den Mitteln der eindringlichen Empfehlung denen der verdeckten Andeutung zugewandt.

Eines dieser Mittel ist die Ironie, hier im weitesten Sinne verstanden. Schon seit Jonathan Swift wird die schärfste Verneinung durch die ironische Bejahung ausgesprochen. Die Ironie hat seither in dem Maße zugenommen, als es immer aussichtsloser erschien, gegen die Übel mit Worten zu kämpfen. Die ironischsten Geister sind auch die resigniertesten. Wenn die Resignation in Verzweiflung übergeht, wird aus der Ironie Zynismus.

Einer der größten Ironiker der Gegenwart und zugleich vielleicht ihr bedeutendster Dichter ist Bertold Brecht. Ein wahrer Odysseus der intellektuellen „List" und ein Meister in der Technik, auch schrille (also falsche) Argumente dadurch zur Geltung zu bringen, daß er durch Ironie über ihre Fadheit hinwegtäuscht (er nennt das „Verfremdungs-Effekt"), kann er doch nicht seine tiefe Niedergeschlagenheit darüber verbergen, daß selbst diese äußerste Raffinesse der gleichsam kalten Hitze seiner Rede nicht mehr viel auszurichten verheißt. Wie sollte einer auch nicht verzweifeln, der sich darauf versteift, dem Lieben Gott zu beweisen, daß er die Welt falsch eingerichtet hat! Wenn man sich nicht auf die Wirklichkeit zur Bestätigung seiner Aussage berufen kann, dann nützt eben auch die abgefeimteste Dialektik nichts.

Ironie ist eine gefährliche Waffe, weil sie den, der sie gebraucht, ebenso treffen kann wie den, gegen den sie gerichtet ist. Trotzdem: der moderne Geist ist diesem Reizmittel so verfallen, daß es abschaffen zu wollen, dem Vorhaben gliche, den Damen das Rauchen zu verbieten.

Ironie ist außerdem ein Mittel, um Dinge gesellschaftsfähig zu machen, die sonst vielleicht verpönt wären. Das hat nicht nur Thomas Mann, das hat sogar schon der Film begriffen. Eine richtige handfeste Schlägerei, mit Degen oder Fäusten oder mit Pistolen, sieht zwar (im Kino) jeder einmal für sein Leben gern. Aber die Zuschauer möchten es sich voreinander nicht offen eingestehen, weil sie meinen, es gehöre sich für Erwachsene nicht, an solchen „primitiven" Dingen Gefallen zu finden. Deswegen wird ein Tropfen Ironie oder auch Selbstironie (denn eins ist nicht teurer als das andere) in die Szene gemischt, und siehe da, das Gewissen der erwachsensten Leute ist beruhigt! Ähnlich verfährt man mit erotisch heiklen Situationen.

Aber auch das Edle, das Ergreifende und Erschütternde verbirgt sich gern hinter Masken. Ist es Scham oder Mißtrauen, der moderne Mensch empfindet es als peinlich, eine gute Tat in ihrer reinen Güte vorgeführt zu sehen. Man soll ihm nichts vormachen: reine Güte gibt es nicht! Darum ist es ihm lieber, daß ein Engel wenn nicht von einem Teufel die böse Miene, so doch von einem Teufelchen die Schalkhaftigkeit übergezogen bekommt.

Das Bedürfnis, das Erhabene zu tarnen, bedient sich nicht nur des Scherzes. Alle Gewänder, auch die strengsten und ernstesten, sind recht, um das Gute nur ja in einem anderen Kleide erscheinen zu lassen als in seinem eigenen. Der gute Mensch darf, nein muß Schwächen haben, sonst wird

er nicht hingenommen. Er ist jenachdem ein Säufer, eine Dirne, ein Vagabund, ein Kauz, ein Geisteskranker oder Schlimmeres, auf keinen Fall aber ein „Held". Nicht nur im Film oder im Kriminalroman, sondern auch in der Literatur kann man beinahe sicher sein, daß wer am Anfang als Tugendbold vorgestellt wurde, am Ende als lasterhaft entlarvt sein wird. Es ist dieselbe Methode des „Ärgernisses", nach der ein Georges Bernanos arbeitet und der Regisseur, der sich von der Aufführung eines sehr negativen Stückes eine heilsame Schockwirkung auf das Publikum verspricht.

Ein milderes Mittel als die Beschwörung des Guten durch das Böse ist die „Aussparung". Die Gestalt, die Bert Brecht in seiner „Mutter Courage" zum Träger seiner eigenen und eigentlichen Gesinnung macht, das junge Mädchen Katrin, ist stumm; es darf dem Herzen nicht erlaubt werden, sich auszusprechen, denn das wäre „sentimental". Was bei Brecht aus seinem Ressentiment zu erklären ist, stammt bei anderen aus der Vorsicht oder dem Taktgefühl. Welche Mühe läßt es sich etwa Ernst Jünger kosten, „Hieroglyphen" der Umschreibung zu erfinden, deren Treffsicherheit gerade in der Genauigkeit besteht, mit der er um eine Sache herumredet. Beispiele, wie diskret moderne Dramatiker das „Fromme" anzufassen wissen: William Saroyan („Mein Herz ist im Hochland") versteckt es im Wehmütig-Poetischen, Christopher Fry („Die Dame ist nichts für Feuer") im Täppisch-Grotesken, Jean Giraudoux („Die Irre von Chaillot") im Märchenhaft-Skurrilen.

Ein anderes Zeichen, daß wir in einer Welt von Erwachsenen leben, ist der häufig erhobene Anspruch des Publikums, sich nur dann etwas sagen zu lassen, wenn die Aussage durch die Eigenschaft entzückt, die man „Charme" nennt. Eine Aussage hat Charme, wenn der Aussagende durch die Art, wie er spricht, zu erkennen gibt, daß er seine Meinung nicht übermäßig ernst nimmt, daß ihm die entgegengesetzte Meinung ebenfalls geläufig ist und nicht von vornherein unvernünftig erscheint. Charme ist, im Gegensatz zur Anmut, kein Geschenk der Natur, sondern das Ergebnis vieler überwundener Enttäuschungen und Irrtümer. Man kann ihn die Schönheit der eingestandenen Schwäche nennen. Darum ist Mangel an Charme etwas, das die Kritik mit einem gewissen Recht auszusetzen findet: der Autor erfüllt nicht die Erwartung des modernen Menschen, öffentlich nur von Geistern angesprochen zu werden, die sich bewußt geworden sind, wie menschlich Irren ist und wie kindisch sich angesichts der so vielgesichtigen Wirklichkeit jede kurzschlüssige Rechthaberei ausnimmt. Leider ist ein Lebensgefühl, das aus der Anerkennung der Relativität aller menschlichen Aussage gespeist wird, dauernd in der Gefahr, jeden, auch den gesicherten Wahrheitsanspruch abzulehnen. Hier ersteht der christlichen Verkündigung die für unsere Zeit vielleicht typischste Gefahr: der Sinn für die Unverbindlichkeit aller Worte, der mit der liebenswürdigsten Miene, mit einem charmanten Augenzwinkern den Glauben verweigert, weil er es für völlig ausgemacht hält, daß Ansichten eben immer nur Ansichten sind. Nie wird der

Mensch, der sich einmal über Standpunkte erhaben zu fühlen angefangen hat, bei einer Auseinandersetzung auch nur ernstlich zuhören, von der er den Eindruck hat, daß sie von Geistern geführt wird, die vom Zweifel zu wenig angefochten wurden.

Das Wort, mit dem der moderne Mensch am verwerfendsten abzuurteilen liebt, ist das Wort „naiv". Es drückt die ganze Verachtung eines Erfahrenen gegen den Rückständigen aus, der, aus eigener Schuld oder aus unverzeihlicher Verschontheit, die Gelegenheiten, „hinter die Kulissen" zu schauen, versäumt hat. Auf seine Erfahrungen, auf das, was er hat durchmachen müssen, ist der moderne Mensch besonders stolz. Wenn je eine Zeit, so hat die unsere durch ihr Schicksal Verständnis dafür gewonnen, daß, „wenn schon gerühmt werden muß, man sich seiner Schwachheiten rühmen soll". Wenn dies bisweilen in eine Art von geistiger Koketterie auszuarten droht, so liegt es daran, daß nicht alle, die Ähnliches wie er haben erdulden müssen, die Reife und die Einsicht des heiligen Paulus besitzen. Aber man muß verstehen, daß ein Geist, dem nacheinander und nebeneinander so viele Weltanschauungen zugemutet werden, nicht mehr viel Lust hat, großen Worten und steifen Behauptungen Glauben zu schenken. Er kommt sich vor, als sollte ihm nach Kostproben vielerlei Art, wie dem Faust von Mephisto, die Rückkehr zu „ungemischter Speise" empfohlen werden.

Man braucht es nicht zu bestreiten: ein Gemüt, das den einfachen und elementaren Reizen keinen oder doch keinen unreflektierten Gefallen mehr abzugewinnen vermag, hat so etwas wie seine Unschuld verloren. Aber es hilft nichts, sich darüber zu täuschen, daß wir zum großen Teil in diesem Zustand sind. Auch die Wiederentdeckung der Natur, die Hinwendung der Kunst zu „primitiven" Formen und die Zuflucht zum „einfachen Leben" beziehen ihren Reizwert aus dem Erlebnis des Gegensatzes zum zivilisatorisch Verfeinerten. Der moderne Mensch braucht, weil entweder die Gegenstände ihre Eindruckskraft oder er selbst seine Empfänglichkeit abgenutzt haben, immer stärkere Mittel, um sich die Erregungen zu verschaffen, ohne die sein Gemütsleben versiegen würde. Er sucht sie, wenn er nicht dem Radikalismus und seinen roten Fahnen, Rekorden oder anderen Rauschgiften verfällt, in der immer ausgesuchteren Zusammensetzung, der immer abgestimmteren Mischung von Gegensätzen. Das drückt sich auch in seiner Sprache aus. „Pikanterie" und „Delikatesse" sind Bezeichnungen der literarischen Feinschmeckerei. Ganz unverwöhnt ist in diesen Dingen der Kost heute auch das „Volk" nicht mehr.

Die Eigenarten der „modernen" Ausdrucksweise, sowohl die hier erörterten wie die, die einer eingehenderen Analyse noch hinzuzufügen wären, sind noch auf keinem Gebiet zur Alleinherrschaft gelangt. Andere Formen behaupten sich daneben und erheben den gleichen Anspruch auf Geltung. Es gehört ja zum Charakteristischen unserer Zeit, daß sie keinen eindeutigen Stil hat. Das, was für sie selber bezeichnend ist, mischt sich mit den

Formelementen vieler anderer Epochen. Der moderne Mensch kann auf die Weise verschiedener Stile empfinden. Aber gerade diese Wendigkeit des sich in alles Hineinfühlens ist es, die seiner Stillosigkeit so etwas wie Stil gibt. Wenn es ihm keine besondere Beschwer macht, an drei aufeinanderfolgenden Abenden etwa Shakespeare, Wagner und Tenessee Williams aufgeführt zu sehen, so bringt er das nur kraft seiner Fähigkeit des unverbindlichen Genießens zuwege. Diese Unbekümmertheit ist zwar auch eine liebenswürdige Eigenschaft des modernen Menschen, kann aber zugleich jeden zur Verzweiflung bringen, der ernsthaft mit ihm reden möchte. Nur sehr schwer läßt er sich auf ein wirkliches Gespräch ein; am meisten aber wird er sich immer da sträuben, wo er irgendeine Gewaltsamkeit in der Überredung wittert, und sei es auch nur die, die der Sprechende sich selbst antut.

Wenn Arthur Koestler recht hat, daß unsere Zeit sich zwischen den Extremen des „Yogi" und des „Kommissars" als ihren Symbolen hin und her bewegt, dann gehört der moderne Mensch, so wie er hier geschildert wurde, ohne Zweifel auf die Seite des „Yogi". Wo der Kommissar sein Wesen treibt, da ist die Sprache voll unbeschwerter Dreistigkeit und selbstsicherer Unverblümtheit. Die Geschichte hat bewiesen, daß eine großspurige Rhetorik wie die von Hitler und Goebbels auch heute noch ihre Erfolge hat. Aber die Geschichte beweist ebenso, daß die Demagogie des schamlos vollgenommenen Mundes sich gerade infolge ihrer Exzesse überlebt hat. Man braucht nur im Ostsektor Berlins eine Zeitung zu kaufen: das ist entweder zum Totlachen oder zum Totärgern, aber verfänglich ist an dieser Art von Propaganda außer für verhetzte Halbwüchsige nichts mehr. Und wenn man sich nicht die Qual erspart und ein bolschewistisch-pädagogisches Theaterstück über sich ergehen läßt, dann ist man am meisten erstaunt, wie verstaubt und altmodisch diese moralisierende Geschwollenheit anmutet. Erstaunt und — beruhigt.

Was wir mit der Unmittelbarkeit der Sprache verloren haben, spürt man, wenn man etwa Léon Bloy liest. Trotzdem werden wir die Entwicklung der Geschichte, selbst wenn wir sie bedauern und ihre Verarmung klar erkennen, nicht wie dieser mächtige Prophet mit einer Handbewegung beiseite schieben und uns in einem Mittelalter, das es außer für eine rückschauende Trauer eben nicht mehr gibt, festsetzen können. Zwar ist die Gefahr groß, daß unsere Sprache es verlernt, zum Herzen zu dringen. Aber wie wir die Technik nicht bewältigen, indem wir die Maschinen zerstören, so nützt es auch nichts, vor den kalten Winden, die bisweilen aus dieser neuen Sprache kommen, in die wärmeren Gegenden einer bequemen Romantik zu flüchten. Auch der gefühlvolle Überschwang kann herzlos sein. Es ist nicht der Plüsch, der ein Zimmer zum Heim macht. Auch hinter Glastüren und Messingventilatoren können die Menschen menschlich sein, und auch hinter Worten wie Glas und Messing kann ein menschliches Herz schlagen.

Das Christentum im Staate Israel

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Das Problem der heiligen Stätten ist für die ganze christliche Welt von brennendem Interesse. Dieser Tatsache trug die UNO Rechnung durch den Beschluß der Generalversammlung vom 9. Dezember 1949, der die Internationalisierung der Stadt Jerusalem und ihrer Umgebung und internationalen Schutz für die in Palästina verstreuten heiligen Stätten vorsah (vgl. „Zeitbericht" im Märzheft dieses Jahres, S. 447). Diese Entscheidung wurde mit großer Mehrheit angenommen. Es stimmten 38 Nationen dafür, 14 dagegen und 7 enthielten sich der Stimme. Der Beschluß nahm ausdrücklich Bezug auf die bereits am 29. November 1947 gefaßte Entschließung, Jerusalem und Umgebung mit einem besonderen Statut unter dem Schutz der Vereinten Nationen als vom restlichen Palästina losgelöstes Gebiet zu konstituieren. Nunmehr wurden die Grenzen dieses Gebietes festgelegt und der Treuhänderrat mit der Ausarbeitung des Statuts für Jerusalem betraut. Damit schienen die berechtigten Erwartungen aller Christen befriedigt. Der tatsächlichen Ausführung des Beschlusses trat jedoch die Aufnahme Israels in die UNO und die Anerkennung des neuen Staates durch die Vereinten Nationen hindernd in den Weg. Bald zeigte sich, daß die beiden Hauptmächte der UNO, die Vereinigten Staaten und Großbritannien, dem Plan der Internationalisierung ablehnend gegenüberstehen. Bei der Abstimmung über das vom Treuhänderrat ausgearbeitete Statut am 4. April 1950 enthielten sich beide Mächte der Stimme, was praktisch eine Ablehnung des Planes bedeutete. Der Widerstand sowohl Israels wie auch Jordaniens verhinderte die Durchführung des Beschlusses der Vereinten Nationen. Israel antwortete auf die Entscheidung der UNO mit der Verlegung einiger Ministerien in den jüdischen Teil Jerusalems und mit der Proklamierung dieser Stadt zur Hauptstadt des neuen Staates. Jordanien lehnte den Beschluß ausdrücklich ab. Wegen der aufgetauchten unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten beschloß der Treuhänderrat am 14. Juni 1950 die Frage der Internationalisierung Jerusalems an die Generalversammlung der UNO zurückzuverweisen. Damit gab der Rat praktisch das Scheitern seiner Bemühungen zu.

Israel trat nun mit eigenen Vorschlägen zur Lösung des Problems auf den Plan. Als Ersatz für die Schaffung eines internationalen Territoriums wird vorgesehen, daß der Generalversammlung der UNO ein Schutzrecht über die heiligen Stätten Jerusalems zukommen soll, das sie durch einen Vertreter oder durch eine Körperschaft ausüben soll. Für die heiligen Stätten außerhalb Jerusalems könnte dann der Vertreter der UNO mit den beiden Mächten, Israel und Jordanien, Verträge zu deren Schutz abschließen. Die Vorschläge Israels stellen eine einseitige Belastung Jordaniens dar; denn die weitaus meisten und wichtigsten Heiligtümer in Jerusalem liegen im arabischen Teil der Stadt. Im jüdischen Jerusalem finden sich nur die Kirche

der Dormitio und der Abendmahlssaal. Für Bethlehem und Nazareth, die beide im Staate Israel liegen, ist überhaupt keine internationale Garantie vorgesehen. Zudem sind die Vorschläge Israels vollkommen unzureichend für einen wirksamen Schutz der heiligen Stätten. Der Vertreter der UNO, der die Heiligtümer zu verwalten hätte, würde keinerlei Macht in der Hand haben, um deren Sicherheit wirklich zu gewährleisten. Von der UNO ist keine wirksame Unterstützung zu erwarten, da die führenden Nationen wenig politisches Interesse an der Sache haben und die religiösen Belange, die hier auf dem Spiele stehen, sie kaum dazu bewegen werden, sich ernstlich einzusetzen. Zudem bliebe Jerusalem ohne die Schaffung eines internationalen Territoriums unter zwei feindliche Parteien — Israel und Jordanien — aufgeteilt. Was das für Unzuträglichkeiten mit sich bringt, ist uns aus dem Beispiel Berlins bekannt. Die Sicherheit der heiligen Stätten kann so nicht genügend erreicht werden.

Der augenblickliche Stand der Frage nach dem Schutz der heiligen Stätten ist also äußerst unbefriedigend. Die UNO bringt nicht die nötige Energie auf, ihren Beschluß vom 9. Dezember 1949 gegen den Widerstand Israels und Jordaniens wirklich durchzusetzen. Israel beruft sich für seine Ablehnung auf die Grundsätze der Demokratie: Die Bevölkerung wünscht die Internationalisierung nicht. Es vergißt dabei, daß die demokratischen Grundsätze von ihm verlangen, sich dem Mehrheitsbeschluß der UNO, der Israel selbst angehört, zu fügen.

Die Internationalisierung Jerusalems ist nicht nur für die Sicherheit der heiligen Stätten, sondern ebenso für die Zukunft des Christentums im Heiligen Lande von grundlegender Bedeutung. Wenn die Internationalisierung nicht durchgeführt wird, steht zu befürchten, daß den Christen in Jerusalem nichts übrigbleiben wird als auszuwandern oder zugrundezugehen. Der lateinische Patriarch würde dann ein Hirt ohne Herde, die Kustodie des Heiligen Landes der Franziskaner und die anderen Orden würden ein Generalstab ohne Truppe sein. Niemand würde die 110000 Juden, die heute schon Dreiviertel der Stadt in der Hand haben, ernsthaft daran hindern, eines Tages auch den Rest sich anzueignen. Das würde den Ruin der heiligen Stätten und einen vernichtenden Schlag gegen den Mittelpunkt des Christentums im Heiligen Lande bedeuten.

Die Stellung des Christentums im Lande Christi war auch vor den Ereignissen der letzten Jahre nicht sehr stark. Nach der letzten Volkszählung der britischen Mandatsregierung im Jahre 1947 waren nur 7,4 Prozent der Gesamtbevölkerung christlich. Man zählte 140000 Christen unter 1925000 Einwohnern. Zudem ist das Christentum in Palästina in sich gespalten. Die katholische Kirche ist in der Minderheit; sie zählt nur etwa 45000 Gläubige. Dazu ist sie geschwächt durch die leidige Rivalität zwischen lateinischen und orientalischen Katholiken. Die zahlenmäßig bedeutendste christliche Gemeinschaft in Palästina ist die griechisch-orthodoxe, die aber stark unter dem Gegensatz zwischen dem arabischen Kirchenvolk und der griechischen

Kirchenführung leidet. Das Christentum ist von den Stürmen des Krieges schwer erschüttert worden. Die Christen standen in dem Kampf zwischen Arabern und Juden eindeutig auf der Seite der Araber. Sie fühlen sich als Araber und deshalb durch die jüdische Einwanderung bedroht. Die Mohammedaner haben trotz mancher Bedrückung doch im ganzen seit 1300 Jahren mit den Christen friedlich zusammengelebt. Für sie ist Christus ein Prophet, den sie verehren. Die Juden dagegen stehen instinktiv im schärfsten Gegensatz zum Christentum. Auch die kirchlichen Autoritäten haben in einem Memorandum vom 3. März 1948 Stellung genommen gegen den Plan einer Teilung Palästinas, das weite Gebiete des Landes unter jüdische Herrschaft bringen sollte. Das Dokument wurde unterzeichnet vom lateinischen Patriarchen von Jerusalem, vom griechisch-orthodoxen Patriarchen, vom Kustos des Heiligen Landes und von Vertretern verschiedener Orden (vgl. La Libre Belgique 10. 11. 48). Besonders energisch setzte sich für die arabische Sache der griechisch-katholische Bischof von Haifa Msgr. Georg Hakim ein, der sich allerdings heute nach seiner Rückkehr in seine Diözese judenfreundlich zeigt.

In das Unglück der Araber während des Krieges wurden die Christen mit hineingerissen. Unter den etwa 800000 arabischen Flüchtlingen, die aus Angst vor dem jüdischen Terror Palästina verließen, waren 70—80000 Christen, davon 20—30000 Katholiken. Bei der Enge des Raumes und der Kleinheit der Verhältnisse handelt es sich hier um eine wahre Völkerwanderung und für das Christentum um eine völlige Umwälzung der Verhältnisse. Die ganze kirchliche Organisation ist durch diese Bevölkerungsverschiebung verwirrt worden. Im Gebiet Israels gab es vor dem Massenauszug der Araber etwa 80000 Christen. Davon sind nur 36000 übriggeblieben. In der griechisch-katholischen Diözese Haifa hat man 13 Kirchen schließen müssen, weil keine Gläubigen mehr da sind. Vom lateinischen Patriarchat Jerusalem haben aus dem gleichen Grunde fünf Pfarreien zu existieren aufgehört. In Israel haben bisher insgesamt 50 kirchliche Einrichtungen aus Mangel an Gläubigen ihre Tore geschlossen. Im arabischen Teil Palästinas ist die Zahl der Christen dagegen von 60000 auf 80000 gestiegen, weil ein großer Teil der aus Israel geflohenen Araber dort Aufnahme fand. 24000 palästinensische Christen führen in den Flüchtlingslagern in Syrien und Libanon ein elendes Dasein. Der unlängst ermordete König Abdullah stand dem Christentum durchaus wohlwollend gegenüber. Die Einstellung seines Sohnes und Erben Talal bleibt abzuwarten. Im arabischen Anteil Palästinas herrscht volle Religionsfreiheit, und es besteht kein Anlaß zur Klage. Auch im öffentlichen Leben haben die Christen einen ihrer Zahl entsprechenden Einfluß. Ihre materielle Lage ist freilich auch in Jordanien oft sehr bedrängt. Die Flüchtlinge, die bei bekannten oder verwandten Familien untergebracht sind, erhalten keinerlei Unterstützung. Die Alteingesessenen sehen sich vielfach ihrer bisherigen Existenzgrundlage beraubt. Viele, die bei der englischen Mandatsregierung angestellt waren, haben ihren Posten verloren.

Nicht wenige andere lebten vom Pilgerverkehr, der jahrelang ganz aussetzte und auch jetzt erst wieder sehr langsam neu beginnt.

Wie steht es nun mit dem Christentum im neuen Staate Israel? Manche haben gemeint, das Auftauchen der neuen dritten Macht im Orient im Interesse des Christentums begrüßen zu dürfen. Sie hofften in den Zionisten Bundesgenossen gegen den Islam zu finden, unter dessen Herrschaft die christlichen Gemeinden ein im ganzen doch recht gedrücktes Dasein fristeten. Diese Hoffnungen dürften zu schweren Enttäuschungen führen. Die ganze Einstellung des Judentums gegenüber allem Christlichen ist von Haus aus wenig günstig. Die zionistischen Juden sind zudem meist reine Materialisten. Etwa 70 Prozent der Bevölkerung Israels dürften praktisch gottlos sein. Auch die leitenden Männer sind infolge ihrer liberalen Erziehung vollkommen areligiös eingestellt. Die zionistische Jugend hat während des Krieges einen Haß gegen das Christentum an den Tag gelegt, der sicher nichts Gutes erwarten läßt. Die jüdischen Truppen und insbesondere die mehr oder weniger irregulären Banden haben zahllose und schwerste Sakrilegien begangen. Kein Kreuz, keine Statue, kein Heiligenbild war vor ihnen sicher. Auch das heiligste Sakrament haben sie oft genug in der scheußlichsten Weise profaniert. Nach dem Kriege ist freilich im ganzen wieder Ordnung eingekehrt. Entweihungen und Plünderungen sind nach Schluß der Feindseligkeiten nur noch vereinzelt vorgekommen. Aber die haßerfüllte Einstellung bleibt. Ein Zeichen dafür ist zum Beispiel die Tatsache, daß oft genug jüdische Kinder das Kreuz verhöhnen, wo sie es finden, sei es auch auf der Brust von Ordensschwestern. Die Erwachsenen halten mit ihren Gefühlen klug zurück. Das Tun der Kinder, die keine Hemmungen haben, ist aber ein sicheres Anzeichen für die Gesinnung auch der Erwachsenen. Auch von den religiös eingestellten Juden, dem konservativen religiösen Block, der politisch in der Opposition steht, ist nichts Gutes zu erwarten. Gerade von dieser Seite wird z. B. Druck auf die jüdischen Eltern ausgeübt, daß sie ihre Kinder nicht in die Schulen der katholischen Ordensleute schicken sollen.

Es soll aber nicht geleugnet werden, daß nicht wenige, darunter auch führende Männer im neuen Staate Israel ehrlich zu einem guten Verhältnis mit den Christen kommen wollen. Insbesondere in der christlichen Abteilung im Ministerium für religiöse Angelegenheiten sind solche Männer tätig. Das Ministerium gibt unter dem Titel „Nouvelles Chrétiennes d'Israel" eine Monatschrift heraus, die dem guten Einvernehmen mit den Christen dienen soll. Auch katholische Prälaten haben in dieser Zeitschrift Artikel geschrieben. Es fehlt auch nicht an freundlichen Gesten der Regierung Israels gegenüber den christlichen Gemeinschaften. Geistliche und Ordensleute werden durchweg mit betonter Höflichkeit behandelt. Ein großer Teil der im Krieg beschlagnahmten Gebäude wurde zurückerstattet, wenn auch zumeist in sehr üblem Zustand und ohne Leistung von Schadenersatz. Die kirchlichen Einrichtungen genießen weiter wie auch zur Zeit der englischen

Mandatsregierung Zollvergünstigungen. Seit Juni 1950 verbreitet Radio Israel regelmäßig auch christliche religiöse Feiern, so an jedem dritten Sonntag im Monat katholischen Gottesdienst. Der lateinische Patriarch wurde bei seinem Besuch im Staat Israel im März 1950 mit allen Ehren aufgenommen. Man veranstaltete in Jaffa zu seiner Ehre sogar einen feierlichen Empfang, an dem auch Mitglieder des diplomatischen Korps und hohe Staatsbeamte teilnahmen. Man wird aber bei all dem nicht den Eindruck los, daß diese freundlichen Gesten hauptsächlich propagandistischen Sinn haben. Die Regierung Israels legt heute Wert darauf, die öffentliche Meinung in der Welt glauben zu machen, daß alles in Ordnung sei, was die Lage der Christen im neuen Staat angeht, und daß unter dem jüdischen Regime für die Sicherheit der heiligen Stätten nichts zu fürchten sei. Das Schreckgespenst der Internationalisierung Jerusalems droht immer noch, wenn auch im Augenblick die UNO ihren Beschluß vom Dezember 1949 nicht urgiert. Der Präsident Chaim Weizmann selbst machte in diesem Sinne Propaganda bei Gelegenheit der Feier, die am 12. September 1949 in der Universität von Freiburg in der Schweiz zu seiner Ehre aus Anlaß des 50. Jahrestages seiner Doktorpromotion gehalten wurde. Der Präsident unterstrich die Bemühungen der Regierung Israels um Wiedergutmachung des religiösen Instituten während des Krieges zugefügten Schadens. Die Regierung gewähre der Kirche volle Freiheit, weiter ihre Tätigkeit auszuüben. Die kirchlichen Autoritäten hätten den guten Willen Israels anerkannt. Was alle diese Versicherungen bezweckten, ergab sich aus dem Schlußsatz: die Regierung sei bereit, die Sicherheit der heiligen Stätten und den freien Zugang zu ihnen zu garantieren. Der Sinn der ganzen Rede war offenbar, zu zeigen, daß die christliche Welt sich um das Schicksal der Christen im Staate Israel und um die heiligen Stätten keine Sorgen zu machen brauche. Das nur ein Beispiel. Auch andere führende Männer bemühten sich, im gleichen Sinne Propaganda zu machen. Jüdische Journalisten schreiben in europäischen und amerikanischen Zeitungen in derselben Absicht (vgl. den Artikel von Kenneth Bill in New York Herald Tribune vom 17. 8. 49). Im August 1950 schickte die Regierung Israels in außerordentlicher Mission einen Vertreter nach Südamerika, Dr. Moshé A. Tov, der die dortigen Staaten bereiste und in zahlreichen Pressekonferenzen Propaganda für den jüdischen Standpunkt in der Frage der Internationalisierung Jerusalems machte. Man erwartete damals für die Herbstsitzung der Generalversammlung der UNO eine neue Verhandlung über diese Angelegenheit.

Die tatsächliche Lage der Christen im Staate Israel ist aber alles andere als zufriedenstellend. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Regierung Israels den christlichen Gemeinschaften die Religionsfreiheit vorenthält oder sie verfolgt. Den kirchlichen Einrichtungen wird vielmehr das Wasser abgegraben, so daß sie auf die Dauer von selbst zugrunde gehen müssen. In Palästina sind zahlreiche ausländische Geistliche und Ordensleute tätig. Bei

der geringen Zahl der einheimischen Christen ist es ausgeschlossen, aus dem Lande selbst genügend Nachwuchs zu erhalten, der die vielen Schulen und caritativen Einrichtungen weiterführen könnte. Man ist auf Zuzug von Europa angewiesen. Diesen aber unterbindet die Regierung. Auswärtigen Geistlichen und Ordensleuten wird keine Erlaubnis für dauernden Aufenthalt in Israel gewährt. Sie sind nur als „Touristen" zugelassen, die alle paar Monate ihre Aufenthaltsgenehmigung erneuern müssen, die man also jeden Augenblick abschieben kann. Die katholischen Schulen werden sich nur dann halten können, wenn auch jüdische Kinder sie besuchen. Der konservative religiöse Block übt starken Druck auf die Regierung aus, um sie zum Verbot des Besuches solcher Schulen für Judenkinder zu veranlassen. Sobald die Regierung selbst genügend Schulen geschaffen haben wird, steht zu befürchten, daß man den katholischen Schulen das Leben unmöglich macht. Schon jetzt wird das Schulprogramm so eingerichtet, daß es den Ordensleuten schwer ist, ihm Genüge zu leisten. Die Hauptunterrichtssprachen müssen hebräisch und arabisch sein. Französisch ist nur in geringem Ausmaß zugelassen. Für die zumeist französischen Ordensleute ist diese Umstellung keine Kleinigkeit. Aber sie haben sich mit Mut an die schwere Aufgabe gemacht. Die caritativen Einrichtungen sind in ihrer Existenz bedroht wegen der Tendenz der sozialistisch eingestellten Regierung, die Wohltätigkeit in den Händen des Staates zu zentralisieren.

Die Hauptfrage für die Existenz der Kirche ist jedoch, ob sich die Christen auf die Dauer überhaupt in Israel werden halten können. Ihre Zahl ist durch den Krieg und die Massenflucht der Araber bereits stark zusammengeschmolzen. Bislang haben verhältnismäßig wenige zurückkehren können und es besteht auch wenig Aussicht auf eine Rückwanderung in Massen, auch wenn die UNO am 11. Dezember 1948 beschlossen hat, die arabischen Flüchtlinge sollten in ihre Heimat zurückkehren. Die Einwanderung von Juden in Israel hält mit unverminderter Stärke an. Das Parlament Israels hat einstimmig durch Zuruf ein Gesetz angenommen, das jedem Juden der Welt grundsätzlich das Recht zubilligt, in das Gelobte Land der Väter zurückzukehren. Es sind bereits 1200000 Juden in Israel, und man hat die Absicht, weitere 6—700000 zuzulassen. Monatlich kommen etwa 16000 jüdische Einwanderer. So wird jedes verfügbare Eckchen von Juden besetzt. Das von den Flüchtlingen verlassene Land wird unter die neu eingewanderten Juden aufgeteilt. So ist kein Platz mehr für die Araber. Eine massenweise Rückkehr der arabischen Flüchtlinge würde zudem wegen der Feindseligkeit der Araber gegenüber den Juden von Israel als eine politische Bedrohung aufgefaßt. Den noch verbliebenen Arabern wird das Leben in jeder Weise schwer gemacht. Sie sind nur Bürger zweiten Ranges. Nicht selten wird ihnen ihr Grundeigentum unter irgendeinem Vorwand weggenommen. Bei Anwesenheit der Familienväter wird der Grundbesitz enteignet, auch wenn Frau und Kinder geblieben sind, erst recht, wenn nur entferntere

Verwandte noch Anspruch erheben können. In der Ebene Esdrelon kam es in manchen Fällen sogar vor, daß man den an Ort und Stelle anwesenden Grundeigentümern ihren Besitz einfach wegnahm. Ja man verlangte sogar die Weiterbezahlung der Grundsteuer für das beschlagnahmte Eigentum. In verschiedenen Städten, so in Jerusalem, Haifa, Ramleh und Jaffa hat man es nicht selten erlebt, daß arabische Hauseigentümer aus ihren Wohnungen vertrieben wurden. Vielen Familien, die während des Krieges wegen der herannahenden Gefahr geflohen, aber im Gebiete Israels geblieben sind, hat man ihr Grundeigentum wegen „Abwesenheit" beschlagnahmt. Bei all diesen Bedrückungen steht zu befürchten, daß sich die Araber überhaupt und deshalb auch die arabischen Christen eines Tages gezwungen sehen werden, Israel zu verlassen. Die zahlreichen kirchlichen Einrichtungen, die im Staate Israel noch bestehen — „Nouvelles Chrétiennes d'Israel" gefällt sich darin, lange Listen von ihnen aufzuzählen — werden so einfach in der Luft hängen.

Die jüdische Propaganda und die freundlichen Gesten der Regierung Israels gegenüber der Kirche können nicht über die schwere Gefahr hinwegtäuschen, die die Existenz des Christentums im jüdischen Palästina bedroht. Auch die heiligen Stätten auf israelitischem Boden werden veröden, wenn es dort keine Christen mehr gibt. Die Internationalisierung Jerusalems und internationale Garantie für die übrigen durch das Leben des Erlösers geheiligten Stätten bleibt eine gebieterische Notwendigkeit. Der Heilige Vater hat sich wiederholt energisch dafür eingesetzt und in seinen Enzykliken die katholische Welt zum Schutz des Christentums und der heiligen Stätten in Palästina aufgerufen. Das Schicksal der Kirche in dem Lande, in dem Christus gelebt, gelehrt und gelitten hat und in dem er seine Kirche gründete, kann keinem Katholiken gleichgültig sein.

Intelligenz und Charakter

Von HUBERT THURN S. J.

Intelligenz und Charakter hängen naturgemäß eng zusammen. Sind sie doch Seiten, Teile des einen Menschen. Diese enge Verbundenheit hindert in der Praxis leicht eine klare Scheidung beider Bereiche. Und doch kann es von Nutzen sein zu wissen, was auf das Konto der Intelligenz, also der Einsicht, zu setzen ist und was auf Rechnung des Charakters, das ist der Gefühlsanlagen, der Antriebskräfte, der Willensmöglichkeiten usw. geht. Denn erst dann, wenn diese Voraussetzungen geklärt sind, kann man in der Erziehung oder Selbsterziehung zu einem brauchbaren, richtigen und gerechten Urteil über die Gründe des Versagens, die Ursachen bestimmter Schwierigkeiten kommen und geeignete Maßnahmen ergreifen.

Unter Intelligenz verstehen wir die Verstandestätigkeit. Diese umfaßt das Begreifen, Urteilen und Schließen.[1]

Im Begreifen vollzieht sich die geistige Bemächtigung der Welt, die darin zum „Gegenstand" wird. Alles Begreifen ist polarer Natur, ist zugleich passiv und aktiv. Passiv, insofern der Erkenntnisstoff hingenommen, aktiv, insofern er gestaltet, eben begriffen wird.

Alles Begreifen geschieht im Abstrahieren, bei dem Teile aus dem Ganzen der Welt oder des „Gegenstandes" herausgelöst, in Begriffe gefaßt werden. Der Vorgang des Begreifens ist ein Herausheben, das vieles mit der Aufmerksamkeit gemein hat, aber nicht mit ihr zusammenfällt. Abstrahieren ist vielmehr ein Lostrennen eines Etwas aus einem gegebenen Zusammenhang; es kann von da an im Denken gesondert verwendet werden, etwa zum Erkennen einer Ähnlichkeit, zum Bilden neuer Begriffe und neuer Urteile.

Man unterscheidet konkretes und abstraktes Begreifen. Auch das konkrete geschieht „abstraktiv" im eben geschilderten Sinn. Es gibt Grade der Abstraktion. Besondere Bedeutung kommt den allgemeinen Begriffen zu, die die einfache Erfahrung ebenso wie die wissenschaftliche Erkenntnis weitgehend bestimmen. Das dem Menschen tief innewohnende Verallgemeinern ist ohne „abstrakte", also allgemeine Begriffe nicht möglich. Begriffsbildung ist Beziehungserfassung. Wird beispielsweise ein Oberbegriff zu zwei gegebenen Wörtern oder Dingen gesucht, in diesem Sinn vom Besonderen zum Allgemeinen (vom Konkreten zum Abstrakten) fortgeschritten, so geht dies im wesentlichen mittels Beziehungserfassung vor sich. Die Beziehungserfassung durchdringt deshalb die ganze geistige Arbeit und bedingt den Erkenntnis-, Erlebnis- und Bildungsfortschritt.[2]

Sind Begreifen und Begriff die Elemente der intellektuellen Tätigkeit, so ist das Urteil deren eigentlicher Vollzug. Es ist selbständige Gedankeneinheit — im Gegensatz zum Begriff, der ein unselbständiges Element dieser Einheit ausmacht. Auch das Urteilen ist wie das Begreifen passiv und aktiv zugleich — geschieht im Hinnehmen und Gestalten. Aber die Aktivität ist im Urteil entschieden stärker betont als im einfachen Begreifen bzw. beim Bilden von Begriffen. Urteilen ist ein Besitzergreifen von der Wahrheit. Voraussetzung dieses Vorganges ist die „Evidenz" (Klarheit), in der die Wahrheit des behaupteten Sachverhaltes durchschaut wird. Ohne Evidenz gibt es keine Sicherheit des Urteils, mit der allein das Bewußtsein der Gültigkeit gegeben ist.

Beim Schließen, dem „produktiven Denken", ist zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Verfahren zu scheiden. „Künstlich" ist der Syllogismus, der bekanntlich aus Obersatz, Untersatz und Folgerung

---

[1] Vgl. dazu: *August Brunner,* Erkenntnistheorie, Köln 1948, Bachem, bes. S. 196 ff.; ferner: *Wolfram Kurth,* Intelligenz und Charakter, Stuttgart 1949, Günther; *Alois Wenzl,* Theorie der Begabung, Leipzig 1934.

[2] Vgl. *Joh. Lindworsky,* Das schlußfolgernde Denken, 1916; ferner: *Otto Selz,* Psychologie des produktiven Denkens, Bonn 1922.

besteht. Im täglichen Leben kommt er selten vor. Für die Wissenschaft, insbesondere für die systematische Philosophie hat er auch heute noch eine große Bedeutung. Die vier Beziehungen, die grundlegend für ihn sind, sind Gegensatz, Ausschließung, Unterordnung oder Gleichheit.

Das natürliche Schlußverfahren ist sehr häufig der sogenannte assoziative Kurzschluß: mit einem Sachverhalt ist eine Beziehung gegeben. Diese blitzt unmittelbar — also ohne weitere Begründung und ohne einen langsam vollzogenen Fortschritt des Gedankens — im Anschluß an die Erkenntnis des Sachverhaltes auf. Eine andere Form natürlichen Schließens ist die „Wissensaktualisierung", für die die sogenannte Komplexergänzung charakteristisch ist: die Aufgabe oder Frage enthält bereits schematisch vorgezeichnet die Antwort oder löst sie auf Grund eines Komplexstückes aus.[3]

Nach diesen kurzen Hinweisen ist die Frage nach dem Wesen und nach der Grundbedingung der Intelligenz berechtigt. Die Antwort ist genügend vorbereitet durch den Hinweis auf die Beziehungserfassung, die der intellektuellen Erkenntnis wesentlich ist. Intelligenz ist „Einsicht", deren Grundvollzug die Beziehungserfassung ist. Das Tier bemächtigt sich der Welt durch das „Bild" (sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung) — dem in bestimmter Weise Triebe zugeordnet und Verhaltensweisen angegliedert sind —, der menschliche Geist erfaßt die Welt durch seine Einsicht in ihre Erscheinung und ihre Hintergründe, wonach sich sein Handeln bestimmt.

Die Beziehungserfassung hat als Grundbedingung die „Distanz", die Möglichkeit zum Abstand. Die Bedeutung dieses Wortes leuchtet auf, wenn der Mensch bzw. seine Welterfassung und -eroberung mit der des Tieres verglichen wird. Das Tier ist immerzu verschlungen in sein Gegenüber. Es identifiziert sich mit seinen Gefühlen, seinen Trieben und Drängen; es ist stets impulsiv, wird vom Eindruck kritiklos überwältigt. Es vermag nie zwischen Eindruck und Ausdruck die Überlegung, den geistigen Abstand, die Distanz einzuschieben. Daher gibt es für das Tier im eigentlichen Sinn k e i n Gegenüber, k e i n e n „Gegenstand", sondern nur lebenswichtige Dinge.

Im Gegensatz zum Tier steht der Mensch „vor" den Dingen; er vermag sie zu betrachten, im Beisichsein auf sich wirken zu lassen, sie zu begreifen und zu beurteilen. Ja er kann auf Grund der Distanz und der Beziehungserfassung über das unmittelbar Gegebene hinausgehen und Dahinterstehendes erschließen, Beziehungen auffinden und entdecken, die, vom Augenblick aus gesehen, weit entlegen, also anschaulich nicht gegeben, dennoch vorhanden sind.

Mit der Beziehungserfassung und der Distanz haben wir die Voraussetzungen der Intelligenz umrissen. Daß es Grade der Intelligenz gibt, ist allbekannt. Aus den Darlegungen wird auch einsichtig, wieso sie möglich sind. Sowohl die Fähigkeit der Beziehungserfassung wie auch die Kraft der Distanzierung ist eine intensive Größe, das heißt beide können mehr oder

[3] Vgl. *Joh. Lindworsky,* Experimentale Psychologie, 1922, S. 172 ff.

weniger stark ausgeprägt sein. Der wenig intelligente Mensch zeigt, wenn er auch wesentlich verschieden ist vom Tier, ein diesem ähnliches Verhalten. Aus Mangel an Fähigkeit zur Beziehungserfassung wie auch zur Distanz identifiziert er sich kritiklos mit seinen Gefühlen, seinen Trieben, wird von ihnen überwältigt, hingerissen, ist impulsiv. Er lernt nicht im gleichen Maß wie der intelligente Mensch; auf Grund der Beziehungsschwäche und des mangelnden Abstands gelingt es ihm nur schwer, zwischen Eindruck und Ausdruck die Überlegung zu setzen, zu „betrachten", Beziehungen zu erkennen, Begriffe zu bilden oder zu aktualisieren, Urteile und Schlüsse zu formen usf.

Wie aus dem Zusammenhang ersichtlich, ist Intelligenz keineswegs mit „Begabung" gleichzusetzen. Abgesehen davon, daß Gefühlsanlagen und Willensvermögen auch Begabungen sind, wenngleich sie keineswegs der Intelligenz zuzurechnen sind, so gibt es Begabungen der Sinnlichkeit, der Sinneswerkzeuge, vor allem der höheren Sinne, der Motorik, des Gebrauches der Glieder, also Fähigkeiten, die mit der Intelligenz nichts zu tun haben.

Die Frage, ob die Intelligenz neben der Gradbestimmung auch noch qualitative Unterschiede kenne, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Es ist sehr gut denkbar, daß es eine ursprüngliche technische, philosophische, mathematische usf. Intelligenz gibt. Eine Zuordnung der Fähigkeit der Beziehungserfassung oder Distanzierung zu bestimmten Seins- oder Wertbereichen ist durchaus möglich.

Anderseits will es scheinen, als genüge eine Intelligenz in jener allgemeinen Bestimmung, wie sie bereits entwickelt wurde, um bestimmte Begabungen und Fähigkeiten zu erklären — vorausgesetzt, daß der „Charakter" Anlagen und Dispositionen besitzt, wodurch die „Interessenrichtung" festgelegt oder wenigstens ermöglicht wird. Die „Artung" des Charakters, das heißt seine Gefühlsrichtungen vermögen der allgemeinen Intelligenz jene Differenzierung, Ausformung und Besonderung zu geben, die man bei den verschiedenen Begabungen feststellen kann.

Mittels der vorgelegten Grundformen der Intelligenz gelingt es, gewisse seelische Störungen, die meist auf den Charakter, auf Gefühl und Willen bezogen oder zurückgeführt werden, als Intelligenzstörungen zu erweisen.

Als erste Art dieser Störungen nennen wir die Primitivität. Wir verstehen sie als Unfähigkeit, selbst mit unbedeutenden Lebensschwierigkeiten allein fertig zu werden, sie sinnvoll zu verarbeiten. Es sieht so aus, als seien Gefühlsausfälle oder -lähmungen an der beobachteten Ungeschicklichkeit, an den verpaßten Gelegenheiten, Hemmungen und Unfähigkeiten der Kontaktbildung, an dem Mangel an Ausdauer oder Fleiß, an der fehlenden Integrationsfähigkeit usf. schuld. In Wirklichkeit ist aber die Auffassung des Menschen gestört, seine „Einsicht" mangelhaft. Es fehlt an Distanz, Dinge und Menschen zum Gegenüber werden zu lassen, infolgedessen sie begrifflich zu fassen, sie zu begreifen. Dadurch wird die

Verarbeitung naturgemäß unmöglich gemacht. Diese bestünde in der auf Grund der Distanz ermöglichten Beziehungserfassung und Urteilsbildung. Gilt es doch bei Schwierigkeiten Beziehungen zu entdecken, die deren Gründe klären, vor allem die Stellung der eigenen Person, deren Ursächlichkeit innerhalb des Konfliktes aufzuhellen.

Als weitere Störung, die in der Intelligenz begründet ist, wäre die sogenannte „Instinktlosigkeit" zu nennen. Diese kann sich auf praktische Lebensfragen, Fragen des Taktes, der Anpassung, der Behauptung beziehen; sie kann aber auch — was folgenschwerer ist — im Bereich der sittlichen Urteilsbildung spürbar werden. Man spricht im letzten Fall (bei entsprechender Stärke der Störungen) von „moralischem Schwachsinn", der aber (für gewöhnlich) infolge der in anderen Bereichen feststellbaren „normalen" Intelligenzleistungen ausdrücklich mit Gefühlsstörungen in Beziehung gebracht wird. Zu Unrecht. Auch bei der Instinktlosigkeit handelt es sich um Einsichtsstörungen, um Hemmungen innerhalb der Intelligenz. Instinktgemäßes Handeln ist stets umsichtig, in diesem Sinn angepaßt und regelrecht. Es geht aus konkretem Denken hervor, das aus vielen Teileinsichten zusammenzuschauen pflegt. Gerade diese Zusammenschau des Vielartigen gelingt dem Instinktlosen nicht. Seine Urteilsbildung ist demnach gestört, weil das Urteil einseitig, der Wirklichkeit nicht angepaßt ist. Es ist durchaus möglich, daß Instinktlose höhere Grade der Abstraktion spielend leisten — sie versagen jedoch im Konkreten, bei der Anpassung an die vielgestaltige Wirklichkeit mit ihren komplizierten Beziehungen, Forderungen und Zusammenhängen.[4]

Auch der Mangel an Fähigkeit zur Sublimierung ist Ergebnis eines Intelligenzdefektes, nicht Wirkung eines Willens- oder Gefühlsausfalles.

Zunächst ist das Wort „Sublimierung" zu klären. Sublimierung hat nichts mit Verdrängung zu tun. Verdrängung ist ungeläutertes, wenn auch recht gemeintes Tun, ist Unfähigkeit, sich dem Trieb und seinen Ansprüchen zu stellen, weshalb man ihn zu ignorieren versucht. Sublimierung ist — im Gegensatz dazu — Fähigkeit zur größeren Freiheit, kraft deren der Mensch zu höheren Werten und Zielen Ja zu sagen vermag. Der Erfolg dieses Vorgangs oder dieser Einstellung ist die Aufnahme des Verzichtes in die Freiheit. Sublimierung ist demnach das Gegenteil der Verdrängung, die Unfreiheit ist.

Inwiefern ist nun der Mangel an Fähigkeit zur Sublimierung Intelligenzdefekt? Weil die Sublimierung die Freiheit voraussetzt, diese aber durch die Intelligenz aktualisiert wird. Selbstbesitz, Verfügungsfreiheit, Werthinordnung und Intelligenz gehen Hand in Hand. Sublimierungsunfähigkeit ist deshalb im Mangel an geistiger Distanzierungsfähigkeit und infolgedessen an Überschau, begrifflicher Klarheit, Fähigkeit, weit entlegene Erkenntnisse oder Scheinerkenntnisse im Geist zusammenzubringen und zu

[4] Vgl. *Aug. Brunner*, a. a. O.

vergleichen — insgesamt im Mangel an Konvergenzfähigkeit begründet. Das „produktive Denken" (in der Form „natürlichen" Schließens) hat sehr großen Anteil am Zustandekommen der Konvergenz und damit der Sublimierung. Insofern kann man diese das Ergebnis schöpferischer Kräfte des Geistes, der Intelligenz nennen.

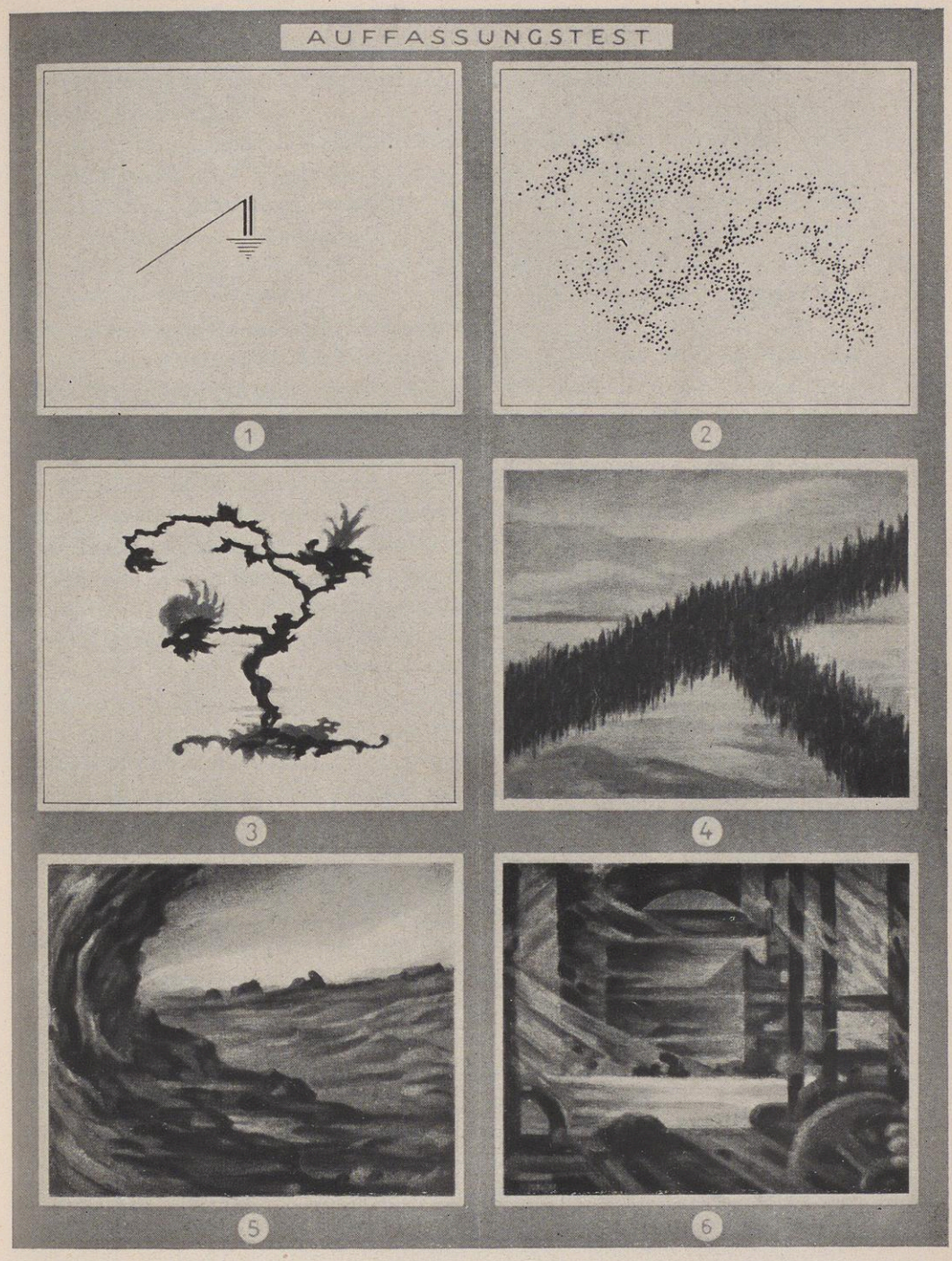
Charakter verstehen wir als Vitalität und Willen. Zur Vitalität rechnen nicht nur das Antriebsleben und die Empfindungsfähigkeit, sondern auch Gefühl und Phantasie. Wir unterscheiden demnach einen leiblichen und einen seelischen Pol der Vitalität. Wille ist die geistige Steuerung nicht nur der vitalen Kräfte, sondern auch der intelligenten Vorgänge.

Von diesen Teilen des Charakters kann hier nur so weit die Rede sein, als deren Darstellung zur Umreißung des Charakters notwendig ist, ferner so weit dieser für die Intelligenz eine unmittelbare Bedeutung hat.

Antrieb und Empfinden sind die stärkstens an den Leib gebundenen Seelenvorgänge. In der Bezeichnung „motorisch" und „effektorisch" (L. Klages) kommt die Wirkung des Antriebs klar zum Ausdruck. Antrieb bedeutet demnach Bewegung und Bewirkung. Bewegung bedeutet hier natürlich nicht körperliche Bewegung, sondern Dynamik, Kraft, die die Aktion, das seelische Geschehen trägt und bestimmt. Von welcher Bedeutung dieser Bewegungswirker, der Antrieb, ist, vermag man am leichtesten zu ermessen, wenn die seelischen Kräfte durch Leid, Sorge und Verdruß oder durch Überanstrengung geschwächt sind. Die häufig sichtbare äußere Lethargie ist ein Bild der inneren Störung, der Stagnation. Bewirkung meint das Täterische des Antriebs, der hierin im Gegensatz zur hinnehmenden, passiven Eigenart etwa der Empfindung, der „Sinnlichkeit" steht. Spontaneität wäre ein Wort, das die Fähigkeit der Bewirkung klar zum Ausdruck bringt.

Unter Empfindung fassen wir die sinnliche Begabung des Menschen. Die höheren wie die niederen Sinne, auch das Getast gehören hierher. Leibfeindliche Zeiten haben der „Sinnlichkeit" den peinlichen Charakter des Unanständigen und Anstößigen verliehen. Aber was bedeutet eine geistige Begabung, wenn die Uranfänge der Erkenntnis, die sinnliche Erfahrung, nicht von gesunden, starken und lebendigen Sinnen erstellt wurden! Bilden doch die frühkindlichen Erfahrungen, wie die analytische Psychologie in vielen Fällen glaubhaft darstellen kann, einerseits die sinnlichsten und anderseits die für die spätere Entwicklung oft bedeutungsvollsten Erlebnisse. Das Getast steht dabei dem Antrieb in besonderer Weise nahe: Berührungen führen sehr leicht zu Bewegungen.

Gefühl und Phantasie bilden den seelischen Pol der Vitalität. Zu den Gefühlen rechnen die Stimmungsgefühle, das Selbstwertgefühl, die „gerichteten" Gefühle. Bei den gerichteten Gefühlen pflegt man zu scheiden zwischen rückbezogenen Gefühlen (wie Freude und Vergnügen über etwas), Gefühlen der Beeinträchtigung (z. B. Gereiztheit), Gefühlen der Überwältigung (z. B. Erschrecken), Schicksalsgefühlen (z. B. Erwartung) und den



Wartegg-Vetter-Test

Mit freundlicher Genehmigung entnommen „Grenzgebiete der Medizin", 1. Jahrgang, 1. Heft, April 1948 (Verlag Lehmann, München)

gegenstandsbetonten Formen des Angemutetwerdens (z. B. Sozialgefühle wie Mitgefühl) sowie den Wertgefühlen.[5]

Von besonderer Bedeutung sind die Stimmungsgefühle, das Selbstwertgefühl, die Wertgefühle.

Die Stimmungsgefühle sind Heiterkeit und Schwermut, Vergnügtheit und Verdrossenheit. E. Kretschmer hat nachweisen können, daß durchaus nicht alle Menschen „Stimmungsmenschen" sind. Es gibt die Typen des zyklischen und schizoformen Temperaments. Zykliker sind Menschen mit leichter Stimmbarkeit und periodisch wechselnder Stimmung. Schizoforme neigen zu gleichbleibenden Gefühlslagen, die dazu wenig ausgeprägt und von außen schwer zu beeinflussen sind (Introversion).

Das Selbstwertgefühl, auch Eigenmachtgefühl genannt, bezieht Ruhe und Sicherheit, Labilität und Anfälligkeit teils von innen, von der Anlage her, teils von außen, von der Umwelt. Erfolg und Mißerfolg formen das Selbstwertgefühl in jedem Fall nachdrücklich. Das starke und ausgeglichene Selbstgefühl ist die Grundlage der Zufriedenheit, des Gleichmaßes im Wollen; das schwache und unausgeglichene Selbstgefühl ist die Ursache von Beeinträchtigungsideen, von Empfindlichkeit und Angst.

Bei den Wertgefühlen ist die Empfindsamkeit für die Werte von den gleichbleibenden Richtungstendenzen für ihre Verwirklichung zu unterscheiden. Bringt ein Mensch echtes und dauerhaftes Interesse für ein Wertgebiet auf, so sind immer beide Gefühlsarten gegeben. In den Richtungstendenzen haben wir die bereits genannten Voraussetzungen der Sonderintelligenz vor uns. Daß äußere Anregung sehr viel zur Weckung der Interessen beiträgt, ist bekannt. Jedoch setzt die Weckung in jedem Fall das Vorhandensein der Richtungen und der Ansprechbarkeit voraus.

Was die Phantasie angeht, so ist sie zu scheiden von der Vorstellungsfähigkeit. Vorstellen ist reine Reproduktion; Phantasieren ist Umformung, Neuprägung. Diese kann auf dem Wege aktiver Gestaltung oder passiven Träumens vor sich gehen. Gestaltung ist Formkraft, eine ursprüngliche Größe, die nicht mehr weiter zurückgeführt werden kann. Sie bedient sich gerne der Intuition, der „assoziativen Kurzschlüsse". Alles Phantasieren hat enge Beziehung zur Zukunft und deshalb auch zum Willen. Phantasiebilder bilden oft die stärksten Motive für das Handeln. Anderseits stauen sich unerfüllte Wünsche gerne in der Phantasie auf, wo sie sich zu gefährlichen, überwertigen Ideen entwickeln können.[6]

Der Psychologie des Willens wurde — vor allem im Hinblick auf die Freiheit und deren Störungen — bereits in einem eigenen Beitrag gedacht.[7] Hier genüge der Hinweis auf die Komplexität der Willensvorgänge. Sowohl die Intelligenz wie der Antrieb und die Wertgefühle sind an jedem Willensakt beteiligt. Wille ist geistiges Steuerungsvermögen. Sinn der Erziehung ist —

[5] Vgl. *Phil. Lersch,* Der Aufbau des Charakters, Leipzig 1942, Neuauflage München 1951, *J. A. Barth,* Aufbau der Person.

[6] Vgl. *August Vetter,* Die Erlebnisbedeutung der Phantasie, Stuttgart 1950, E. Klett.

[7] Siehe in dieser Zeitschrift Bd. 146, S. 430—437 (Sept. 1950).

neben der Bildung, dem Wissenserwerb — die größere Freiheit. Wesentlich ist die Lösung der doppelten Aufgabe: der Beseitigung angestauter Hindernisse, zum Beispiel ungebührlicher Verminderungen des Selbstgefühls, und die Pflege und Entfaltung der Motive.

Störungen des Charakters, insbesondere der soeben näher gekennzeichneten Seiten, können sehr leicht als Intelligenzdefekte anmuten.

Schwaches Antriebsleben, seelische Schwäche verleiht der geistigen Produktion stets den Charakter des Faden, Lahmen, Unergiebigen oder (bei Überkompensation) der Starrheit, Enge, Borniertheit und Uneinsichtigkeit. Die Angst als Reaktion und Disposition der erfahrenen Schwäche blockiert zudem gerne den psychischen Verlauf, stört das assoziative Spiel und die Steuerung der Denkvorgänge (Stupor). Daher kann Antriebsschwäche sehr leicht mit Dummheit verwechselt werden. Dieser Zusammenhang sollte bei allen Intelligenzleistungen berücksichtigt werden. Unterscheiden wir die primären von den sekundären Antriebshemmungen, so bedeutet dies, nach den Ursachen der Antriebsstörungen zu forschen. Es gibt zweifellos viele Menschen, deren Antriebskräfte von Geburt an geschwächt sind (primäre Antriebshemmungen). Öfter noch sind es neurotische Hemmungen und in deren Folge eine begrenzte oder vollständige Mutlosigkeit, die die Antriebsstörungen hervorruft (sekundäre Antriebshemmungen). Gerade in diesen Fällen bedeutet die Aufdeckung des Zusammenhangs nicht nur Korrektur der Bewertung, sondern auch Möglichkeit der Hilfe, einer u. U. erheblichen Leistungssteigerung.

Die „Empfindung" hat Bedeutung für die Ursprünglichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellungselemente, damit aber auch der mit ihnen gegebenen Bedeutungen, das heißt der Gedanken. Eine schwach ausgebildete „Sinnlichkeit" wird daher nicht so sehr der Quantität, als vielmehr der Qualität und deshalb der Verwendungsfähigkeit der Intelligenz Abbruch tun, das heißt sie einschränken.

Die Stimmungsgefühle haben großen Einfluß auf die intellektuelle Leistung. Es ist nicht von ungefähr, daß bedeutende Menschen so häufig melancholisch waren und schwermütig reagierten. Offensichtlich bedürfen große Leistungen der Gemütsruhe und -schwere, um heranreifen zu können. Anderseits bringt gerade Schwermut, wenn sie das Mittelmaß übersteigt, leicht eine Lähmung der Ziel- und Planfreude sowie des Interesses mit sich. Daher leidet die intellektuelle Leistung unter der depressiven Gefühlslage: der Mensch erscheint unergiebig, langweilig und schwerfällig. Euphorie, das heißt Gehobenheit in mäßigen Graden ist der Intelligenz zuträglich. Hemmungen und Widerstände im Innern gibt es kaum zu überwinden; kommen sie von außen, so werden sie nicht sonderlich gewertet. Erstaunlich ist allerdings oft, mit wie wenig Gewißheit (Evidenz) sich der Wohlgelaunte bei der Urteilsbildung zufriedengibt, wie leichtgläubig er ist. Bei stärkeren Graden der Euphorie tritt eine solche Lockerung des assoziativen Spiels ein, daß die eigentliche geistige Arbeit, Distanz und Bezie-

hungserfassung, unmöglich werden. Der Euphoriker stärkeren Grades täuscht deshalb leicht Intelligenzschwäche vor, wo lediglich das Charaktergefüge ungewöhnlich gelockert ist.

Das Selbstwertgefühl wirkt ähnlich wie der Antrieb: ist es stark entwickelt, besitzt der Mensch Mut und Vertrauen, so werden die intellektuellen Vorgänge begünstigt, vorausgesetzt, daß das Selbstgefühl echt ist und der inneren Ordnung entstammt. Man kann geradezu behaupten, daß Mut und Selbstvertrauen wesentliche Voraussetzung selbständiger Urteilsbildung, der Sachlichkeit, der Distanz sind. Die Gründe dürften einleuchtend sein. Umgekehrt sind Selbstzweifel der Urteilsfindung abträglich. Sie verwehren ruhige Distanzierung, lenken die Aufmerksamkeit ab. Entmutigte Menschen täuschen daher eine Unselbständigkeit des Urteils, einen Mangel an Klarheit und Sicherheit vor, der ihrer Intelligenz durchaus nicht entspricht.

Was das Wertstreben angeht, so ist zu beachten, daß die Richtungstendenzen geweckt werden müssen. Fehlendes Interesse sagt keineswegs ohne weiteres etwas über mangelnde Intelligenz auf diesem oder jenem Gebiete aus. Es ist vielmehr anzunehmen, daß nach Erweis einer allgemeinen Intelligenz auch Ansprechbarkeit und Leistungsmöglichkeit innerhalb der verschiedenen Richtungen gegeben ist. So sehr die Anregung hier von Nutzen ist, insofern sie Interesse weckt und Begabungen zur Entfaltung zu bringen vermag, so nachteilig wirken Entmutigungen von seiten des Erziehers, der einem Kind etwa einredet, es sei für dieses oder jenes unbegabt, zu dumm, könne nichts oder werde niemals etwas leisten. Durch solche Redensarten kann — wie traurige Erfahrungen lehren — ein Schaden angerichtet werden, der kaum wieder gutzumachen ist.

Eine reiche Phantasie vermag die Denktätigkeit außerordentlich zu befruchten: durch die Anschaulichkeit ihres Materials, das lebhafte Spiel der Vorstellungen, durch Einfallsreichtum, Intuition, in alledem durch Originalität. Eine Phantasie jedoch, die aufgestaut ist mit Wünschen, deren Erfüllung dem Menschen verwehrt blieb, erreicht meist das Gegenteil, zumal dann, wenn er auf die Wünsche nicht verzichten will, der Verzicht ihm nicht sinnvoll, also auch nicht erstrebenswert erscheint. In solchem Fall kann die Versenkung nach innen hin bis zur gedanklichen Sterilität, schweren Konzentrationsstörungen und Gedankenhemmungen führen. Verdrängungen — denn darum handelt es sich — können die geistige Leistung schließlich unmöglich machen.[8]

Keine größere Denkbemühung, sei es Klärung eines Begriffs, eine schwierigere Urteilsfindung oder Beziehungserfassung, ist möglich ohne Aufmerksamkeit, Konzentration. Es gibt nun eine unwillkürliche Aufmerksamkeit — damit ist der Denkstoff von solcher Eindrucksamkeit, daß keinerlei Willensanstrengung benötigt wird. Neben dieser unwillkürlichen Aufmerksamkeit gibt es eine willkürliche, die, wie aus dem Namen ersichtlich,

[8] Die Psychotherapie spricht in solchen Fällen von „Störungen aus dem Unbewußten".

vom Willen unterhalten wird. Der geistige Wille, allerdings in seiner Abhängigkeit von Antrieb und Motiv, steuert die allermeisten Denkprozesse und ist bei ernster, länger dauernder Geistesarbeit nicht zu entbehren. Daher wird die Arbeit meist mit dem Willenseinsatz gleichgesetzt. Willensstarke Menschen werden naturgemäß ihr intellektuelles Vermögen wesentlich besser ausbilden, einsetzen und ausnützen als Willensschwache. Die Verkennung guter Intelligenz ist bei schwachem oder unstetem Willen sehr leicht möglich. Die ausstehende Leistung scheint für Intelligenzschwäche zu sprechen.

Es wäre vorteilhaft für die Erziehung und Selbsterziehung, wenn es im konkreten Fall gelänge, Intelligenz und Charakter — wenigstens in groben Umrissen — einigermaßen zuverlässig zu erkennen. Bei einer Ermittlung käme es vor allem darauf an, die Artung der verschiedenen Charakterkomponenten und das Verhältnis von Intelligenz und Charakter gewichtmäßig in Erfahrung zu bringen.

Zu einer ersten Orientierung kann der „Auffassungstest" von *Wartegg-Vetter* beitragen.[9] Es darf auf Grund eingehender Beobachtungen als erwiesen gelten, daß sowohl der Charakter wie auch die Intelligenz bereits bei der „Auffassung", will sagen bei der Wahrnehmung des Menschen in spezieller und individueller Weise in Erscheinung treten. Um dem individuellen Ausdruck eine möglichst große Chance zu geben, sieht der Test die Ausdeutung ungegenständlicher Gebilde vor: also von Linien, Punkten, Formen, Bewegungsführung, Flächenverteilung, Farbwerten. Will die Versuchsperson solche „Bilder" deuten, muß sie sehr viel vom Eigenen hinzutun — ein Verhalten, das geeignet ist, die Person in ihrer Eigenart ansichtig zu machen.

Der Test besteht aus sechs Tafeln, die der Versuchsperson einzeln in die Hand gegeben werden. Die Aufforderung lautet: „Was sehen Sie in diesen Gebilden, die nichts Bestimmtes darstellen? Sagen Sie unbefangen, was Ihnen dazu einfällt; es kann nichts falsch sein." Nach Abschluß des Versuches — empfiehlt der Autor — möge der Versuchsleiter sich sagen lassen, welche Tafeln am besten, welche am wenigsten gefallen haben, sowie das Urteil kurz begründen lassen.

Die Tafeln sind zum Teil schwarz, zum Teil farbig. Die Tafel 1 besitzt gleichsam anorganischen Charakter, das Gebilde reizt in seiner klaren Schärfe von sich aus zu abstrakter oder verstandhafter Deutung.

Die Tafel 2 spricht durch ihre „beschwingte Zartheit" (verstreute Punkte) die „sensible" Anlage, die Empfindsamkeit an. Tafel 3 zeigt starke Bewegtheit und einen lebhaften Kontrast von Rot und Schwarz. Beides regt zu anschaulichen Vorstellungen, zu Phantasietätigkeit an. Tafel 4 legt durch die Gegensätzlichkeit von Vorder- und Hintergrund kritische

[9] *August Vetter,* Der Auffassungstest, in „Grenzgebiete der Medizin", (München, Lehmann), 1. Jahrg., 1. Heft, April 1948.

Stellungnahme nahe. Der Bildgegensatz kann jedoch auch infolge starker Gefühlsansprechbarkeit überwunden werden. Tafel 5 läßt auf Grund von Weichheit und Schwere die Gestimmtheit und Erregbarkeit des Gefühls zum Vorschein kommen. Tafel 6 wirkt durch die Grundfarben Rot und Blau, ferner durch tektonische Formansätze und flimmerndes Helldunkel auf die „elementare Sinnlichkeit", sofern deren Ursprünglichkeit noch vorhanden ist.

Das Testverfahren sieht eine Gliederung der Antworten vor. Diese geschieht unter der vierfachen Rücksicht: Formlösungen (abstrakte oder ästhetische Deutungen), Sachlösungen (statischer oder dynamischer Art), Bildlösungen (Stimmung und Phantasie schaffen eine „Atmosphäre"), Sinndeutungen (symbolischer oder allegorisch-reflektierender Art).

Durch die Deutungen kann demnach der Verstand, das Gefühl, die Phantasie, die Empfindung, der Antrieb zur Aussprache kommen. Beim Verstand sind es Distanz, Kritik, Sachlichkeit, Klarheit, die in Erscheinung treten können. Die Bildtafeln 1 und 4 regen besonders zu Deutungen dieser Art an. Antrieb und Empfinden kommen bei den Bildern 3 und 6 in Bewegung. Die Stimmungsgefühle sind bei Tafel 4 und 5, gelegentlich auch bei 2 tonangebend. Störungen des Selbstgefühls können neben sonstigen, komplexartigen Reaktionsbereitschaften bei Tafel 2 als starke Sensibilität, Ängstlichkeit usf. ansichtig werden. Für die Phantasie ist Bild 3 aufschlußreich.

Wie A. Vetter betont, kommt es bei der Auswertung des Tests auf „eine vergleichende Betrachtung des Gesamtbefundes, die Herausarbeitung seiner dominierenden Züge in ihrer Beziehung zueinander und die Aufhellung etwaiger Diskrepanzen von der Grundhaltung her" an. Vetter betont in diesem Zusammenhang, daß der Auffassungstest lediglich ein Hilfsmittel bei der Aufhellung der Eigenart ist. Andere Testverfahren sowie die Exploration, Beachtung der Konstitution, Physiognomie, Mimik, Sprache müssen ihren Beitrag leisten, um das Bild der Intelligenz und des Charakters möglichst vollständig zu machen.

Künstlertum und Geschichte

Zu Egon Friedells Kulturgeschichte

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

„Dreiundzwanzigste bis siebenundzwanzigste Auflage" steht auf der Rückseite der Titelblätter. Ein dreibändiges Werk mit einer solchen Auflage seit Ende der zwanziger Jahre bedeutet einen außerordentlichen Erfolg, zumal es von 1937 bis vor kurzem im Buchhandel gar nicht auflag. Im Jahre 1937 war es nämlich von der Gestapo beschlagnahmt und eingestampft worden. Erst 1947 hat es die C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München neu angekündigt.

Worin besteht das Geheimnis dieses ungewöhnlichen Bucherfolges? Wahrscheinlich darin, daß es von einem Künstler geschrieben worden ist. Egon Friedell ist kein Fachgelehrter; seine Schau ist nicht von Archivstaub behindert, sondern frisch und farbenreich und geht immer auf eine sinnenhafte Ganzheit: ein Bild, ein Gemälde. Sein Stil wankt nicht wie ein Lasttier daher, überladen mit dem Ballast mühsamer Forschung. Aber — ob alle Leser die weise Mahnung im Vorwort des Verlages beherzigen, die Einleitung Friedells zu seinem Werk gründlich zu lesen?

Die Vorzüge dieses Geschichtswerkes sind auch seine Nachteile: der Drang zur freien künstlerischen Gestaltung übersieht oft die Wirklichkeit. Dazu kommt noch eine unüberwindliche Skepsis: er glaubt nicht an eine eigentliche historische Wahrheit. Die Scheu seiner Künstleraugen vor dem Staub alter Scharteken und ein grenzenloses Mißtrauen, ja eine Verachtung gegenüber der exakten Geschichtswissenschaft sind verantwortlich für eine Schreibweise, die die Grenze zwischen Geschichte und dichterischem Drama verwischt. Anstelle einer bis ins einzelne gehenden Forschung tritt bei ihm weithin die Intuition. Über Leopold von Ranke, „den größten deutschen Geschichtsschreiber des neunzehnten Jahrhunderts" urteilt er zwar achtungsvoll, meint aber, sein Vorhaben, bloß zu sagen, „wie es eigentlich gewesen" sei, klinge zwar sehr bescheiden, sei aber in Wirklichkeit kühn und nicht möglich (I, 12). Das geschichtswissenschaftliche Ideal Rankes ist „modern-naturwissenschaftlich". Es ist „Eroberung der Außenwelt mit den Mitteln der exakten Methode und der empirischen Beobachtung. Es bedeutet die Übertragung des Glaubens an die siegreiche Kraft der Tatsachenhäufung aus der Physik auf die Historik ..." (III, 146). Friedell lehnt dies ab. Geschichtsschreibung ist naturnotwendig subjektbedingt. Nicht nur die rein berichtende und die „pragmatische" Geschichtsschreibung sind nach ihm unwissenschaftlich — auch die genetische, die den Ablauf der Ereignisse aus ihren Ursachen und also im Zusammenhang erklären will und daher ihrem Begriff nach Wissenschaft sein müßte. Wissenschaft gibt es nach Friedell eigentlich nur in der Naturforschung. In der Geschichte dagegen gibt es für ihn keinen unbedingt gültigen Maßstab. Denn die Geschichte als Ereignis ist undurchschaubarer Wesen Werk, nämlich der Menschen, und Geschichtsschreibung wiederum dem subjektiven Gutdünken des Schreibers ausgeliefert. Jede Zeit schafft sich ihr eigenes Geschichtsbild, Beispiel: Wandel des geschichtlichen Urteils über das Griechentum (vgl. I, 7—13).

Daß es innerhalb gewisser Grenzen Wandlungen im Geschichtsbild gibt, ist nicht zu leugnen. Aber Friedell geht viel weiter. Er überträgt und überspitzt hier Ideen einer weitverzweigten philosophischen Richtung der jüngsten Zeit: nicht durch rationale Zergliederung des Gegenstandes, sondern durch künstlerische Einfühlung und schöpferischen Entwurf treffen wir das Leben, die Wirklichkeit, das Sein. Bereits Bergson und die Lebensphilosophie gehören hierher, später die Wertphilosophie. Der subjektivistische Einschlag dieser zugleich empfangenden und entwerfenden Intuition wächst in der heutigen Existenzphilosophie. Nun ist es ganz sicher, daß es ohne — wenigstens einschlußweise — Schau weder einen Anfang menschlicher Erkenntnis noch einen fruchtbaren Fortgang gibt. Ohne schöpferische Synthese kann keine Wissenschaft erblühen, nicht einmal die Naturwissenschaft,

und hinter jedem großen philosophischen System steckt ein schöpferischer Entwurf. Die Gefahr beginnt, wo die außermenschliche Wirklichkeit in wesentlichen Zügen auf den Menschen zu relativiert oder gar auf die Weise zu denken und aufzufassen eingeschränkt wird, wie bestimmte Geschlechter oder Einzelwesen sich und ihre Umwelt erleben. Diese Relativierung oder Einschränkung findet sich sowohl bei Vertretern der Lebensphilosophie als auch in der Existenzphilosophie. Bei Friedell sehen wir sie auf das Gebiet der Geschichte angewandt. Hier scheint sie doppelt zu gelten. Der Geschichtsschreiber spiegelt in seiner ganz persönlichen Darstellung eine Welt, die bereits im Bewußtsein der früher lebenden Chronisten gespiegelt ist.

Friedell beruft sich darauf, daß Analyse und sorgfältige Stoffsammlung zu nichts führen. Es bleibt eben nur Geschichte als Versuch, als Wagnis intuitiver Nachschöpfung, die keinen Anspruch auf bleibende Wahrheit erhebt. Sie trägt in sich die Wahrheit des Kunstwerks, etwa einer gemalten Landschaft, die aber vielleicht mehr die Seele des Künstlers als das Land ausdrückt.

Der Autor liebt die dialektischen Sprünge. Nachdem er die Möglichkeit der Geschichte nahezu verneint hat, erhebt er sie ins Außerordentliche. Sie umfaßt die gesamte menschliche Kultur und deren Entwicklung: „sie ist stete Auffindung des Göttlichen im Weltlauf und darum Theologie, sie ist Erforschung der Grundkraft der menschlichen Seele und darum Psychologie, sie ist die aufschlußreichste Darstellung der Staats- und Gesellschaftsformen und darum Politik, sie ist die mannigfaltigste Sammlung aller Kunstschöpfungen und darum Ästhetik“ (I, 25).

Die rechte Mitte zwischen den gegensätzlichen Redeweisen Friedells scheint uns ein Urteil Heinrichs von Srbik zu bilden. Wie verhält sich Zeitbedingtes und Unbedingtes in den Geschichtsbildern verschiedener Historiker und verschiedener Geschlechter? Srbik sagt dazu: „Es ist von starker Wirkung auf Geist und Gemüt, die wechselnden Maßstäbe zu verfolgen, mit denen die nachlebenden Geschlechter je nach ihren Idealen und Interessen, ihren Sehnsüchten und Leiden an zentrale geschichtliche Persönlichkeiten und Ereignisse herantreten und das Vergangene als Ursprung einer glorreichen Gegenwart oder eines tragischen Sturzes deuten. Gleichwohl ist es unzulässig, angesichts der weitgehenden Verschiedenheit und des Wandels der Wesenszeichnung und Wertung von Menschen und Fakten den Glauben an die Erkenntnisfähigkeit der Historie zu verlieren. Wir dürfen vielmehr die Gewißheit hegen, daß aus dem Wechsel der Bespiegelung des Gewesenen auch immer wieder neue Besonderheiten des Charakters und des Werdens sich offenbaren, so daß das Gesamtbild zwar niemals erschöpfend, doch immer reicher und lebensmäßiger wird.“[1] Forschung, Einzeluntersuchung und aktenmäßige Kleinarbeit sind also keineswegs aussichtslose Unternehmen. Sie binden die künstlerische Gestaltungskraft an die Wirklichkeit oder wenigstens an die Kritik anderer über denselben Gegenstand.

[1] *Heinrich Ritter von Srbik*, „Die Bismarck-Kontroverse“. In: „Wort und Wahrheit“, 5. Jahrg., 12. Heft, Dezember 1950, S. 918.

Friedell schreibt fesselnd und geistvoll; er liebt es, den Stoff in dialektischen Sprüngen und Gegensätzen darzustellen, es dem Leser überlassend, aus dem Gegensatzpaar überspitzter Behauptungen die sachliche Mitte herauszufinden. Das wird durchaus nicht allen gelingen. Deshalb, wegen geschichtlicher Irrtümer und wegen der Menge blendender Halbwahrheiten, die das Werk enthält, läßt es sich nicht ohne Vorbehalt empfehlen. Nur ein Leser, der sich den bestechenden Schiefheiten, durch blitzende Rhetorik verhüllten Unrichtigkeiten und eleganten Einseitigkeiten dieser Geschichtsschreibung gegenüber ein eigenes Urteil wahrt, wird Nutzen daraus ziehen. Dieses abstandnehmende Urteil wird um so schwieriger, als man des Verfassers oft geradezu geniale Hellsicht ganze Strecken weit bewundern muß und durch sein feines Einfühlungsvermögen, verbunden mit der Plastik seiner Sprache, ständig verführt wird, sich seiner Führung rückhaltlos zu überlassen. Ein Beispiel, wie grotesk gegensätzlich er darzustellen liebt: Das Mittelalter kennzeichnet er an einer Stelle (I, 85): „Man kann, wenn man will, das Mittelalter die Pubertätszeit der mitteleuropäischen Menschheit nennen, die tausendjährige Psychose der Geschlechtsreife in der Form verschlagener Sexualität: als in Gynophobie verschlagene Sexualität im Mönchswesen, als in Lyrik verschlagene Sexualität im Minnesängertum, als in Algolagnie verschlagene Sexualität im Flagellantismus, als in Hysterie verschlagene Sexualität im Hexenwesen, als in Rauflust verschlagene Sexualität in den Kreuzzügen." Dagegen an einer anderen (I, 84): „Das Mittelalter war nicht finster, das Mittelalter war hell! Mit einer ganzen Milchstraße, die der Rationalismus in Atome aufgelöst hat, können wir nicht das geringste anfangen, aber mit einem pausbackigen Engel und einem bockfüßigen Teufel, an den wir von Herzen glauben, können wir sehr viel anfangen!" Oder (I, 88): „... wenn diese Menschen Kinder waren, so waren sie jedenfalls sehr kluge, begabte und reife Kinder. Die Ansicht, daß sie in einer dumpfen Gebundenheit gelebt und geschaffen hätten, läßt sich zumindest für das hohe Mittelalter nicht aufrecht erhalten. Sie waren äußerst klare Denker, helle Köpfe, Meister des kunstvollen Schließens und Folgerns, Virtuosen der Begriffsdichtung, in ihrer Baukunst voll konstruktiver Kraft und Feinheit des Kalküls, in ihrer Plastik von einer bewundernswerten Pracht und Innigkeit ... und in ihren gesamten Lebensäußerungen von einem Stilgefühl, das seither nicht wieder erreicht worden ist."

Das Universalienproblem hat Friedell, soweit das Mittelalter in Frage kommt, nicht ganz richtig beschrieben. Man kann nicht ohne Einschränkung sagen, daß jene Zeit die Begriffe und Ideen (Arten und Gattungen) für das eigentlich Reale gehalten habe. Die kirchlichen Mißstände des ausgehenden Mittelalters malt der Verfasser in grellen Farben und schreiendem Jahrmarktstil (I, 137/38). Auch unsinnige Legenden werden kritiklos weitergegeben. So wird (I, 159) völlig ahnungslos behauptet, daß angesehene Kirchenlehrer den Frauen die Seele abgesprochen hätten. Er weiß nichts davon, daß diese Behauptung längst und mehrfach widerlegt ist.[2] Eine beson-

[2] Literatur hierüber: *G. Kurth,* Revue des questions historique 51 (Paris 1892) S. 556—560; Dictonnaire Apologétique de la foi catholique I 4 (Paris 1911) 1897/98. *J. Overmans,* Das literarische Echo VI (Berlin 1903/4) 1021/22. Und zuletzt *Max Pribilla,* diese Zeitschrift, Bd. 127 (September 1934) 418 ff.

ders reizvolle Gelegenheit, pikante Gerüchte zu verwerten, bietet das Thema Jesuiten. Er hat sie sich nicht entgehen lassen.

„Der Jesuitenorden ist einer der merkwürdigsten Schöpfungen der Weltgeschichte; er vereinigte in sich alle Widersprüche jener gewalttätigen und geistreichen, bigotten und verbrecherischen Übergangszeit, die ihn geboren hat und der er ihr Gesicht gegeben hat" (I, 356). Die Jesuiten „erbauten Kirchen und Fabriken, leiteten Wallfahrten und Komplotte, vermehrten die Lehrsätze der Mathematik und der Dogmatik, unterdrückten die freie Forschung und machten selber eine Reihe wichtiger Entdeckungen, verbreiteten in einigen ihrer Schriften die christliche Lehre in ihrer höchsten Reinheit und gestatteten den Indern, ihre Götter weiter unter dem Namen Christi anzubeten ..." Sie retteten die Indianer von Paraguay vor der Roheit der Spanier „und reizten die Pariser zum Massenmord der Bartholomäusnacht" (I, 358). In diesem Stile geht es weiter. Auch an der englischen Pulververschwörung sind sie mitschuldig. Es bedürfte einer ganzen Enzyklopädie, um auf alle diese Anwürfe einzugehen. Indes dürfte sie kaum ein Geschichtsforscher von Rang heute noch ernst nehmen. Eine Ausnahme bildet in gewisser Hinsicht die Pulververschwörung, in deren Zusammenhang ein Jesuit genannt werden kann. Aber nicht als Anstifter oder Ratgeber zum Königsmord. Die Sache verhielt sich so: Der Jesuit Garnet hatte die durch die Unterdrückung gereizten englischen Katholiken ständig zu Geduld ermahnt. Sie sollten ausharren und die Vergeltung dem Himmel überlassen. Am 8. Mai 1605 schreibt er nach Rom: „Alles ist in Verzweiflung, manche Katholiken sind gereizt gegen die Jesuiten; sie sagen, die Jesuiten bekämpften und hinderten alle Anwendung von Gewalt. Ich wage nicht, mich über ihre Pläne näher zu unterrichten, weil der Ordensgeneral verboten hat, uns mit solchen Dingen zu befassen." — Der größte Hitzkopf unter den Unzufriedenen, Catesby, hätte aber doch gar zu gern ein priesterliches Wort gehabt, das sich als Empfehlung seiner Pläne verwerten ließ. „Ohne Andeutung, wohin er eigentlich ziele, knüpfte er deshalb am 9. Juni 1605 das verhängnisvolle Gespräch mit Garnet an, das dieser später mit dem Tode durch Henkershand büßen mußte. Angenommen, so lautete die arglistige Frage, es sei in einem bestimmten Fall erlaubt, eine oder mehrere Personen zu töten; wenn nun der Anschlag auf deren Leben auch den Tod mancher Unschuldigen zur Folge haben würde, wäre man dann verpflichtet, auf die Unschuldigen Rücksicht zu nehmen? Garnet antwortete, in jedem gerechten Krieg gelte es als erlaubt, Häuser, Mauern, Schlösser zusammenzuschießen ohne Rücksicht auf die Gefahr Unschuldiger, wenn das für den Sieg notwendig sei" (Pastor, Geschichte der Päpste, XII, 407/8). Diese Ansicht Garnets war Gemeingut aller katholischen Moraltheologen. Als er später argwöhnen mußte, Catesby mißbrauche dieses ganz allgemein gehaltene moraltheologische Gutachten, schränkte er seine Erklärung noch einmal ausdrücklich ein und tat alles, um Catesby und seine Genossen von Gewalttaten abzubringen.

Die allgemeinen Eindrücke des ersten Bandes werden im zweiten bestätigt. Die Darbietung zwar mit Fremdwörtern gespickt, aber trotzdem wie ein sprühender Funkenregen geistvoller Bemerkungen und treffender

Abzeichnung der geschichtlichen Gestalten und Ereignisse — auf der einen Seite. Auf der anderen flüchtige Eile, bizarre Dialektik und schiefe Sicht der Tatsachen.

Über den Barock urteilt Friedell (II, 56): „Die Barocke [so immer bei Friedell] ist keine natürliche normale Rückkehr zum Irrationalismus, sondern eine ausgeklügelte Therapie, ein stellvertretendes Surrogat, ein aufreizender Exorzismus. Der Mensch, unfähig zur echten Naivität zurückzufinden, erzeugt in sich eine falsche durch allerlei Drogen, Elixiere, Opiate, Berauschungs- und Betäubungsgifte; er verzichtet nicht auf seine Vernunft, weil das gar nicht in seiner Macht steht, er versucht bloß, sie zu benebeln, zu verwirren, zu ertränken, durch raffinierte Narkotika auszuschalten." Und wie wird diese benebelte Vernunft aktiv? „... in jeder Pore fiebert der leidenschaftliche Wille zur zauberischen Illusion, die stärker ist als die Wirklichkeit ... zur Magie der ‚Stimmung', die alles in den Duft und Schimmer einer farbigeren und aromatischeren Welt taucht" (II, 57). Die Grenzen der einzelnen Künste werden verwischt, zum Beispiel stellt man „dem spröden Stein Aufgaben, die man bisher kaum der Malerei zugemutet hätte, modelliert Blitze, Lichtstrahlen, Flammen, flatternde Bärte, gebauschte Gewänder, die Wolken des Himmels, die Wellen des Meeres, den Glanz der Seide und die Wärme des Fleisches" (ebd.). In dieser Schilderung der Barockkunst zeigen sich fast alle obengenannten Vorzüge und Gebrechen der Friedellschen Geschichtsschreibung.

Glänzend schildert er Zeit und Persönlichkeit Richelieus und Ludwigs XIV. und zum guten Teil auch treffend. Friedrich II. von Preußen wird auf Kosten Maria Theresias ins hellste Licht gerückt, der Raub Schlesiens in anstößiger Weise entschuldigt. Seine Abneigung gegen die Habsburger ist offenkundig. Die Bedeutung und der Sinn des alten Reiches entgehen ihm völlig, wenn er (II, 298) von der „Fremdherrschaft der habsburgischen Kaiser über Deutschland" spricht. Daher verbirgt sich ihm auch die letzte Schicksalstiefe des Dreißigjährigen Krieges.

In der Behandlung philosophischer Fragen sieht Friedell die Grundlinien eines Systems streckenweise erstaunlich klar (zum Beispiel bei Kant) und bringt sie auf einfache und einsichtige Formeln. Daneben wieder vereinfacht er zu sehr und unterschätzt die Reichweite der Problematik und die Folgen bestimmter Gedankengänge. Wie fein sich der Verfasser in eine Kunstrichtung einfühlen kann, sagen uns seine Worte über Mozarts Figaro, Don Juan und die Zauberflöte: „In diesen drei Wunderwerken vermählt sich die deutsche Innerlichkeit und Unschuld mit der silbernen Heiterkeit und träumerischen Verspieltheit des Rokoko ..." (II, 354). Dann wieder stellt er die geschmacklose Behauptung auf, daß das Bürgertum der deutschen Kleinstädte (heute noch) „den Kulturzustand der Reformationszeit" darstelle (II, 244). Wiederum sagt er manches gescheite Wort über die Antike und ihre gedankenlosen Nachbeter. Diese Worte werden jedoch gestört durch groteske Übertreibungen und einen manchmal krankhaft anmutenden Spürsinn für das Kranke, Zerfallende und sittlich Anrüchige. Man darf dabei allerdings nie übersehen, daß er grundsätzlich um den Geist und seinen Sieg kämpft. Er sieht die Gefahren sowohl des Rationalismus

als des Materialismus. Er schätzt die Kultur der Seele. Aber er ist, ohne es wahrzunehmen, ein Muster der kränkelnden Moderne.

Diese krankhafte Besorgnis vor allem Unbedingten, die ihn verhindert, Kants kategorischen Imperativ in seiner transzendentalen Tiefe zu verstehen, ist dem Verfasser auch im Wege, wo er über Religion und Christentum spricht. Er ist durchaus nicht unreligiös, aber seine Frömmigkeit ist aufgeweicht. Er schaudert vor dem Gott des Alten Bundes und leugnet, daß Jesu Botschaft damit das geringste zu tun habe. Jesus war nicht der Messias. Und wer sind seine Kronzeugen für diese Bibelauslegung? Moriz de Jonge „und eine Autorität vom Range Wellhausens" (II, 274/75). Wellhausen, der längst überholte Liberale der letzten Jahrhundertwende.

Natürlich erhalten auch die Jesuiten wieder eine passende Ehrung. Nach der päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu waren sie „darauf angewiesen, unter allerlei Deckformen und Falschmeldungen ihr Dasein weiterzufristen ... Vor allem versuchten sie sich in allerlei andere Gesellschaften einzuschleichen ... Man traf sie nicht selten unter den Freimaurern und Illuminaten ... Jetzt wurden sie sogar Freigeister und Freunde des Lichtes" (II, 286). Sie verkrochen sich und übten ihre Macht unterirdisch aus — damit gewinnt Friedells Kulturgeschichte den weiteren Reiz eines Kriminal- und Schauerromans.

So, wie er die Behauptung formuliert, ist sie haltlos. Die Mehrzahl der ehemaligen Mitglieder der Gesellschaft Jesu hat mit Freimaurern und Illuminaten oder ähnlichen Bünden nie etwas zu tun gehabt, es sei denn in dem Sinne, daß sie sie bekämpften. Nur einige verhältnismäßig wenige Exjesuiten haben zu Kreisen Beziehungen angeknüpft, die freisinnigen Ideen huldigten und von denen manche vielleicht auch liberalen Geheimbünden angehörten. Ob der eine oder andere frühere Jesuit selber Mitglied eines solchen Bundes geworden ist, läßt sich noch nicht sicher sagen, da das Schicksal dieser Minderheit von Außenseitern im einzelnen noch nicht hinreichend erforscht ist.

Obwohl Friedell für das Schreiben der jüngeren Geschichte besondere Schwierigkeiten sieht (III, 3 f.), ist der dritte Band wohl der beste von allen. Die Ereignisse, die da behandelt werden, liegen sozusagen noch vor aller Augen offen; sie brauchen — wenigstens in ihrer allgemeinen „Faktizität" — nicht erst den Archiven entrissen zu werden. Wir haben sie noch von unsern Vätern erzählen hören. Sie müssen nur erklärt, genauer umschrieben und bewertet werden. Der Stoff liegt greifbarer und harrt nur der Formung. So kann die Darstellungskunst des Autors zur Geltung kommen, während die Gefahr einer willkürlichen Einbildungskraft vermindert wird.

Friedell sieht den Zeitabschnitt vom Wiener Kongreß bis zum ersten Weltkrieg als Einheit, als Geschichte der Gegenwart. „Das neunzehnte Jahrhundert ist das inhumane Jahrhundert par excellence; der ‚Siegeslauf der Technik' hat uns völlig mechanisiert, also verdummt; durch die Anbetung des Geldes ist die Menschheit ausnahmslos und rettungslos verarmt; und eine Welt ohne Gott ist nicht nur die unsittlichste, sondern auch die unkomfortabelste, die sich ersinnen läßt. Mit dem Eintritt in die Gegenwart gelangt

der Mensch der Neuzeit in den innersten Höllenkreis seines ebenso absurden wie notwendigen Leidensweges" (III, 2). Wenn wir im 19. Jahrhundert das volkswirtschaftlich und sozial Wertvolle der technischen Entwicklung übersehen und nur das Elend des neuerstandenen Industrieproletariates, die Kinder- und Frauenarbeit der Fabriken, besonders in England, und verwandte Erscheinungen ins Auge fassen, müssen wir Friedell beipflichten. Aber diese Sicht ist einseitig und zudem sind da — vor allem in der ersten Hälfte des Jahrhunderts — doch auch andere Gestalten. Da sind Clemens Brentano, Uhland, Eichendorff u. a., die Genien der Spätromantik. Da ist Grillparzer und da ist Kleist, für den Friedell so viel übrig hat. Da ist der ganze Zauber der romantischen Musik, den er so schön zu schildern weiß. „Die Uraufführung des ‚Freischütz' vom Jahre 1821 eröffnete einen neuen Abschnitt in der deutschen Musikgeschichte. Staunend vernahmen die Menschen, wie der deutsche Wald in seinem gespenstischen Dunkel und jubelnden Sonnenglanz, mit seinen sanften träumenden Wiesen und bösen lauernden Schluchten plötzlich anhob zu tönen, zu lachen und zu weinen, sich zu sehnen und zu fürchten und als leibhaftiges Geisteswesen zu unsterblichem Leben zu erwachen" (III, 64). Da waren Moritz von Schwind und Ludwig Richter, über dessen Bilder er urteilt: es liegt über ihnen „der Zauber einer dörflichen Jahrmarktschau oder kleinstädtischen Nachmittagsvorstellung, jener anheimelnde Duft von Kaffeekanne und Tabakspfeife, wachsbetropftem Tannenbaum und knisterndem Ofenreisig, frisch geplätteter Wäsche und frischgebackenem Kuchen ..." (III, 66).

In der Beurteilung der philosophischen Systeme des ersten Halbjahrhunderts ist er weniger glücklich. Bei Hegel fehlt ihm eine tiefere Einsicht in dessen Metaphysik. In der politischen Übersicht fällt neben manchem Trefflichen wieder die fast grundsätzliche Verkennung der österreichischen Politik auf. Das Urteil über Metternich ist überholt. Heinrich von Srbik hat in seinen Forschungen eine weitgehende Ehrenrettung dieses umstrittenen Staatsmannes geleistet.[3] Dagegen würdigt Friedell die religiösen Strömungen ziemlich sachlich. Er beurteilt Johann Adam Möhler und Newman in positiver Weise, während David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach scharf abgelehnt werden.

Daß die zweite Jahrhunderthälfte einen erschreckenden Kulturzerfall offenbart und das unmittelbare Vorspiel unseres heutigen Unheils ist — darin sind wir mit dem Verfasser einig. Hier gilt, was er schon früher (III, 99/100) über den europäischen Mammonsdienst gesagt hat, nun auch für Deutschland. Es ist dies „ein Götzendienst von hoher Sublimationskraft, kein einfacher Materialismus, sondern die Prostration vor einem geistigen Prinzip, wie ja auch der Teufel eines ist". Verbunden mit Kapital, Handel und Industrie, ja von ihnen erzeugt, gewinnt der Imperialismus der europäischen Staaten seinen Höhepunkt. Technik, Chemie und Physik feiern Triumphe. Indes schon ballen sich die Wolken zum ersten Akt der abendländischen Endkatastrophe. Mit dieser Sicht stehen wir aber bereits an der Jahrhundertwende. Die Menschen der siebziger und achtziger Jahre hatten noch keine Ahnung, wohin die Entwicklung trieb, sie hatten „in gewisser

[3] Vgl. *Srbik:* Metternich, der Staatsmann und der Mensch. 2 Bde. München 1925.

Hinsicht etwas Rührendes: sie waren von einem gierigen Durst nach Realität erfüllt, hatten aber das Malheur, diese mit der Materie zu verwechseln ..." (III, 365). Von der Kultur, den Sehern des Geistes her, ist dem der Materie verhafteten Zeitgeist keine wirkliche Befreiung und Erhöhung geworden. Denn auch sie waren dekadent, das heißt im Falle begriffen. Selbst wo sie den Zeitgeist bekämpfen und verhöhnen, sind sie ein Stück von ihm, sind seine Seele. „Es ist überaus symptomatisch, daß der Held des stärksten Dramas dieser Epoche, Oswald Alving,[4] der geistigen Auflösung verfällt, und daß der Philosoph, der Maler und der Musiker, die das Zeitalter am eindringlichsten und repräsentativsten verkörperten: Nietzsche, van Gogh und Hugo Wolf dieselbe Katastrophe erlitten. In diesen vier großen Lebensschicksalen, welthistorischen Symbolen höchstens Ranges, erklärt der Geist der Zeit, sich tragisch gegen sich selber wendend, seinen Bankerott" (III, 414).

Dieser Bankerott hat Friedell allerdings nicht gehindert, Nietzsche maßlos zu überschätzen. Er sieht in ihm eben letzten Endes eine Etappe in der Entfaltungsgeschichte des Weltgeistes, freilich nicht in dem optimistischen Sinne Hegels. Zwar ist er auch keineswegs unbedingter Schwarzseher wie etwa Schopenhauer, aber er sieht die Geschichte der Neuzeit in abgleitender Linie, als einen Irrweg, der aber wohl notwendig war. Diese Auffassung bringt ihn in die Nähe Heideggers, der allerdings den Abfall vom Rechten schon in der Antike beginnen läßt. Nietzsche ist für beide der feurige Komet, der das Ende eines langen Zeitalters kündet und in sich vorwegnehmend darstellt. Friedell glaubt an die Möglichkeit eines neuen Anfangs.

In Friedells beziehungsweiser Eschatologie sind christliche Anklänge: die Sünde wider den Geist führt ins Verderben, — noch stärker aber Töne von Spenglers düsterer Untergangssymphonie. Vom Zusammenbruch des mittelalterlichen Welt- und Menschenbildes her, der ein Chaos hinterließ, war der Weg frei für das Neue, das auch in dem Sinne das „Neue" war, als es das Wesen der ganzen Neuzeit ausmacht: für die „Heraufkunft eines extremen, exklusiven, allumspannenden Rationalismus". Er schließt in seinen Rationalismusbegriff auch den Sensualismus ein. „Der Rationalist[5] baut nur auf das, was seinem Verstand einleuchtet; aber wer liefert ihm diesen Untergrund? Seine Sinneseindrücke." Er sieht das Wesen des Rationalismus eben darin, daß der Mensch unbedingtes Vertrauen auf sich und seine natürlichen Hilfsquellen hat. Die Entfaltung dieses neuen Menschen war indes keineswegs in allen Phasen negativ. Zunächst brachte sie die Offenbarung der Welt und ihrer Pracht. „Der Mensch, bisher in dumpfer, andächtiger Gebundenheit den Geheimnissen Gottes, der Ewigkeit und seiner eigenen Seele hingegeben, schlägt die Augen auf und blickt um sich." Er sieht die Erde. „Die Erde gehört ihm, die Erde gefällt ihm; zum erstenmal seit den seligen Tagen der Griechen" (I, 235). In Nietzsche ist das Weltalter des in die Erde und seine eigene Größe verzückten Menschen in einem letzten nächtlichen Feuerbrand an sein Ende gelangt. Und rückschauend sehen wir, daß wir irre gegangen sind.

---

[4] In Ibsens „Gespenster".

[5] Ratio wird in neuzeitlichem Sinne als nur diskursiver Verstand aufgefaßt. Nur durch die erlebnis- und gefühlsmäßige „Schau" überschreitet der Mensch die Oberfläche der Dinge.

Indes wird der Stachel moralischer Verantwortung abgetötet durch die Feststellung: „Die Weltgeschichte ist ein dramatisches Problem. Sie ist nichts anderes als der bunte, verwirrende und wechselvolle, aber dennoch nach bestimmten psychologischen Gesetzen verlaufende Schicksalsweg der menschlichen Kollektivseele ...“ „Es herrscht in dem Drama der menschlichen Geschichte eine klare und unerschütterliche Notwendigkeit; aber da es kein kaltes akademisches Schulstück, sondern eine von genialer Hand entworfene Dichtung ist, so trägt diese Notwendigkeit nicht den Charakter einer starren sterilen Logik oder eines errechneten psychologischen Schematismus, sondern sie wird nur von fernher geahnt, thront geheimnisvoll und nur mittelbar wirksam im Hintergrunde, ist ganz von der blühenden Chaotik des Lebens überwuchert ...“ (I, 233). Wir sind im letzten Auftritt eines Aktes im Drama der Geschichte, aber die handelnden Figuren sind eben Figuren, eingewebt in den Teppich, den ein anderer webt. Für einen Anruf der Freiheit zum Wirken und Wandeln der Geschicke durch den Menschen scheint kein Raum zu sein.

Wir sehen deutlich, wie viel Friedell vom Christlichen trennt, so nahe er ihm auch an manchen Punkten kommen mag. Sein Gegensatz zur Neuzeit kommt wesentlich aus der Eigenart seines Menschentums, dem der Rationalismus als folgerichtig angewandtes Prinzip tödlich wäre. Was wir zu Beginn als seine geschichtswissenschaftliche Arbeits- und Darstellungsweise festgestellt haben: das gefühlsmäßig Intuitive, die Abneigung gegen verstandesmäßige Kleinarbeit, erweist sich in ihrem Wesensgehalt zugleich als das metahistorische Gesetz, als das irrationale Apriori, das er über die Ereignisse wirft. Das heißt, die ästhetische Schau mit ihrem Gefühls- und Erlebnismäßigen ist nicht nur formales Schaffens- und Erkenntnisprinzip, sondern offenbart auch ein ontologisches: das blühende, göttliche, aber auch chaotische Dichtergeheimnis der Welt. Und dies hat der Rationalismus schmählich aufgegeben. Daher seine Fehlentwicklung. Um diese Fehlentwicklung als geschichtliche Linie aufzeigen zu können, mußte der Verfasser allerdings manchen Epochen Gewalt antun; so hat er den Barock und die Romantik stark umdeuten müssen, um sie diesem Schema einfügen zu können.

Friedell hat den zweiten Weltkrieg nicht mehr erlebt. Aber die Weltlage nach dem ersten ließ ihn schon ahnen, daß das Gewicht zweier Großreiche im Osten und Westen Europas, nämlich Amerikas und Rußlands, das zerbrochene Abendland erdrücken könnte. Er sieht beide auf der gleichen Stufe der Verneinung unseres Kulturerbes: Tod durch Technik. Amerikanismus und Bolschewismus — „beide Verkörperungen desselben materialistischen Nihilismus ...“ (III, 577). Diese Sicht ist falsch und gefährlich. Denn obschon es wahr ist, daß es nicht nur im Osten, sondern auch im Westen technische Dämonie und flachen Materialismus gibt und der eine im Grunde genau so geistfeindlich ist wie der andere, so besteht doch in der sozialen Ordnung der wesentliche Unterschied: in der Sowjetunion und ihren Vasallenländern hat sich diese Geistfeindschaft zum absoluten Herrscher des öffentlichen und privaten Lebens aufgeworfen, der keine anderen Götter neben sich duldet — in den Vereinigten Staaten dagegen nicht.

Zeitbericht

Die Lage in Albanien — Die Verfolgung in China — Warum Mao Tse-tung siegte — Bibel im Rundfunk — Vatikan und Vatikansender — Zahlen über Buch und Buchhandel — Die Presse in der Bundesrepublik 1951

Die Lage in Albanien. In Albanien sind die Kommunisten auf direktem Weg, ohne den Umweg über die Volksfront zur Macht gelangt. Daher unterscheidet sich seine Lage schon von Beginn seiner Nachkriegsexistenz an von derjenigen Ungarns, Bulgariens und der Tschechoslowakei. In der Tat gab es nach der „Befreiung" dort keinerlei Koalitionsregierung. Als im Herbst 1944 die letzten Reste der von den Achsenmächten ausgeübten Militärherrschaft zusammenbrachen, hatten die Kommunisten bereits alle demokratischen Kräfte des Landes vernichtet. Die nationale albanische Widerstandsbewegung war zerstört, ihre Mitglieder ermordet, verraten oder in die Verbannung getrieben. Auf diese Weise erreichten die Roten, daß das Land unmittelbar nach der faschistisch-nationalsozialistischen Besetzung in die bolschewistische Diktatur überging. Hier hat sich denn auch das wahre Wesen der roten Gewaltherrschaft früher und brutaler gezeigt als in den übrigen sowjetrussischen Vasallenstaaten. Bald begann der soziale Verfall und der Zusammenbruch der Landwirtschaft. Der Staat ging bankrott, das Volk geriet immer tiefer in Hunger und Elend, Massen von Menschen wurden vertrieben oder verschleppt, die Andersdenkenden „liquidiert".

Albanien, seiner geographischen Lage nach zur Adria und damit zum Westen hingewandt, wurde von diesem Westen völlig abgeschnitten und zwar nicht nur politisch und kulturell, sondern auch wirtschaftlich. Nur ein Beispiel: Das einzige Frachtschiff, das in den letzten sechs Monaten von der italienischen Küste aus Kurs auf Albanien nahm, überbrachte die Überreste des sowjetischen Pavillons von der Mailänder Mustermesse. Die Grenze gegen Griechenland ist heute ebenfalls tot. Als der griechische Bürgerkrieg noch tobte, war sie noch belebt durch den Materialnachschub für die roten Partisanen im nordgriechischen Gebirgsland. Heute stehen sich an dieser Grenze in rund zwanzig Meter Abstand nur griechische und albanische Wachtposten gegenüber. Den einzigen Verkehr bilden die illegalen Grenzgänger, die Flüchtlinge aus dem Lande des Terrors. Ihr Strom reißt nie ab. Ähnlich liegen die Dinge an der albanisch-jugoslawischen Grenze.

Wenn die Beziehungen Albaniens zu den von den Sowjets beherrschten Staaten Osteuropas auch stärker sind als die zu den westeuropäischen, so sind sie doch weit davon entfernt, rege zu sein. Zwar spricht die Regierungspropaganda ständig von großartigen Lieferungen Rußlands, aber die Wirklichkeit ist bedeutend nüchterner. Das Land hat nur eine Luftverbindung mit der Außenwelt: Einmal in der Woche landet, von Moskau kommend, ein zweimotoriges Personenflugzeug im Flughafen von Tirana. Auf dem Seeweg ist der Verkehr stärker. Schaluppen und Motorbarken verkehren zwischen Durazzo und Triest mit Waren von und nach Polen und der Tschechoslowakei. Vom Schwarzen Meer kommen russische und andere Schiffe; in den letzten sechs Monaten waren es im ganzen dreißig. Was sie aus dem Lande wegführen, ist wohl bekannt, weniger, was sie bringen. Ausgeführt wird Erdöl, Oliven- und Mineralöle, große Mengen Eier, Mais u. a., während das Volk hungert und selbst im albanischen Erdölgebiet von Devoli die Einheimischen kaum Öl für die Beleuchtung erhalten können. Erfährt so Albanien von seinen kommunistischen Brüdern aus dem Osten wenig wirtschaftliche Fürsorge, so ist deren Augenmerk auf die politische Kontrolle des Landes umso wachsamer. Ihre albanischen Vertrauensleute, unter ihnen besonders der Innenminister Mehemet Shegu, verfahren streng nach dem Buchstaben der sowjetischen Partei- und Staatsdogmatik, ohne die geringste Rücksicht auf die Nöte des eigenen Volkes und die Bedürfnisse des Landes

zu nehmen. So ist u. a. für die Industrialisierung des Landes auf die bequeme russische Methode der Zwangsarbeit zurückgegriffen worden. Ein Flüchtling berichtete, daß an einer ganzen Reihe von Orten Konzentrationslager für Zwangsarbeiter errichtet wurden. In letzter Zeit hat auch die Zahl flüchtiger albanischer Bauern zugenommen. Sie konnten das Ablieferungssoll nicht erfüllen und sahen nun keinen anderen Ausweg als die Flucht. (Vgl. Osservatore Romano vom 15. 8. 1951.)

Die Verfolgung in China. Am 14. Juli wurde in der von Jesuiten geleiteten katholischen Universität von Schanghai die letzte Messe gelesen. Durch einen Regierungserlaß war verfügt worden, daß die Patres das Gebäude der Universität vor dem 15. Juli zu räumen hätten. So versammelte sich die Ordensgemeinde am 14. zum letztenmal um ihren Rektor P. Dumas zur ernsten Feier des Abschiedsgottesdienstes. Trotz strömendem Regen hatte sich eine große Anzahl Gläubige eingefunden, um der heiligen Messe beizuwohnen, die im Freien, auf dem Platz vor der Hochschule gehalten wurde. Als sie beendet war, sagte der Rektor mit wenigen Worten Lebewohl und gab zum letztenmal den Segen. Die Studenten waren sichtlich ergriffen.

Die 1903 gegründete Jesuitenuniversität „Aurora" umfaßt vier Fakultäten: Literatur, Rechtswissenschaft, Naturwissenschaften und Medizin. Besonders die letztgenannte hat China großen Nutzen gebracht. 75—85 Prozent der Ärzte, die in den katholischen Krankenhäusern Chinas tätig sind, stammen aus diesem Institut, und die Professoren der Fakultät leiten persönlich vierzig Hospitäler.

Bereits vor fünf Monaten wurden die Jesuiten gezwungen, auf die Leitung der Universität zu verzichten; immerhin durften sie noch im Universitätsgebäude wohnen bleiben. Die neue chinesische Schulbehörde und die jetzt mit der Leitung der Hochschule betrauten Professoren haben sich besondere Mühe gegeben, kommunistischen Regierungsstellen katholikenfeindliche Presseartikel zu schreiben. Trotz aller Gewaltätigkeiten zeigt sich das katholische Leben Schanghais immer noch sehr lebendig und tätig. Den heiligen Messen, Sakramentsandachten und Predigten wohnen Gläubige in wachsender Anzahl bei. Die Kommunisten verlieren allerdings keinen Augenblick ihr Ziel aus den Augen, die Kirche zu liquidieren. Dabei ist ihnen jedes Mittel recht, Betrug, Einschüchterung, Täuschung usw. In Peking und Schanghai hat man den Vorschlag gemacht, jedem Armen einen regelmäßigen Reiszuschuß zu geben unter der Bedingung, daß er der heiligen Messe fernbleibt. An andern Orten dürfen die Studenten nur dann den Gottesdienst besuchen, wenn dieser von chinesischen Geistlichen gehalten wird. Die Einkerkerung von besonders eifrigen Laien und Geistlichen, von Bischöfen und Missionaren nimmt ihren Fortgang. Der Erzbischof von Kaifeng befindet sich seit vier Monaten im Gefängnis. (Osservatore Romano vom 15. 8. 1951.)

Warum Mao Tse-tung siegte. China war einstmals ein reiches Land. Noch 1885 hatte es nur den tausendsten Teil der französischen Staatsschulden, auf den Kopf der Bevölkerung umgerechnet sogar nur den zehntausendsten. Es kam damals noch mit einem ganz kleinen Regierungsapparat aus. Auf je 400000 Regierte kam ein Regierender, während in Frankreich das Verhältnis zur selben Zeit 1:10000 war. Heute hat die USA auf je 72 Einwohner einen Beamten. Freilich versank China in Pflege der Tradition und Ahnenkult. Es hat viele Literaten und Philosophen hervorgebracht, aber wenige Führer und Kämpfer. Trotzdem vermochte es früher jede Eroberung zu überwinden. Es war zu ausgedehnt und volkreich, um endgültig von Fremden bezwungen zu werden. Außerdem gab es zur Zeit der Mongoleneinbrüche keine Massentransportmittel; daher mußten die Eroberer nicht nur als Aufseher im Lande bleiben, sondern ihren Raub praktisch auch im Lande selbst verzehren. Dadurch wurde ihre Masse zerteilt und vom Chinesentum aufgesogen.

Das Fehlen eines großen schlagfertigen Heeres und einer straffen Beamtenorganisation wurde erst gefährlich, als China im letzten Jahrhundert mit den Mächten des modernen Europas zusammenstieß. Sie eroberten China nicht auf die Art der Mongolen und Mandschu, sondern mit Hilfe von „Konzessionen" und Exterritorialität. Sie legten Freihäfen wie Saugrüssel an den Reichtum Chinas an, und mit Hilfe des Welthandels und ihrer Handelsflotten entzogen sie ihm das Mark. Die neuen Eroberer konnten nicht assimiliert werden. Tee, Wolfram und Tungöl gingen jetzt ins Ausland, und ihre Erlöse blieben dort, genau so wie die Industriegewinne Schanghais und der Mandschurei im Ausland blieben. Dazu kam, daß die meisten reichen Chinesen sich in den internationalen Niederlassungen oder in Hongkong ansiedelten, um so der Entrichtung ihrer Landessteuer zu entgehen. Denn auch der Boden geriet in die Hände derer, die seine Ernten verschacherten. „So besaßen den amtlichen Kuomingtangziffern zufolge schon 1927 rund 75 Prozent der chinesischen Landbevölkerung zusammen nur mehr 6 Prozent des Bodens, 81 Prozent aller Felder waren Großgrundbesitz, den Pächter oft für weniger als ein Drittel des Ertrages bearbeiteten." So A. Zischka in dem aufschlußreichen Buch „Asien, Hoffnung einer neuen Welt" (Oldenburg, Oldenburger Verlagshaus, 392 S., sieben Karten, geb. DM 9.80), dem wir diese Ausführungen entnehmen.

Es ist klar, daß unter diesen Umständen der kommunistische Werberuf unter den Bauern ein weites Echo fand. Schon die Taiping-Revolte (1850—1864) und der Boxeraufstand (1900) zählten die Bodenreform unter ihren Hauptzielen, wurden aber von den Kolonialmächten niedergeschlagen. Diese „Hilfe" von außenher verschlimmerte die Lage der chinesischen Massen noch mehr. Die Reparationen für den Boxerkrieg beliefen sich auf 450 Millionen Taels, die durch Zins und Zinseszins bis 1940 auf 928 Millionen Taels, damals dreieinhalb Milliarden Goldfranken anwuchsen.

Bibel im Rundfunk. Die von Th. Hüpgens herausgegebenen Monatshefte für den Rundfunk „Rufer und Hörer" (Schwabenverlag, Stuttgart) bringen in ihrer Septembernummer (S. 547—551) einen Beitrag von Gerhard Schäfer, der sich mit einer Sendereihe des Bremer Schulfunks zum biblischen Geschichtsunterricht befaßt. Ihr Ziel war die historische Darstellung des Lebens und Wirkens Christi auf der Grundlage des Neuen Testaments, nicht als Ersatz für die christliche Unterweisung in Familie, Schule und Kirche, sondern als lebendige Ergänzung dessen, was die Jugendlichen von dorther bereits empfangen hatten. Die drei ersten Sendungen im Jahre 1950: Johannes der Täufer — Ein Volk in Unruhe — Der Hohe Rat, die in praktischer Zusammenarbeit der beiden christlichen Konfessionen als Hörfolgen gestaltet wurden, erbrachten den Beweis, daß es gelang, „für die christlichen Unterweisungen in den Schulen des Sendebezirkes von Radio Bremen ein wertvolles und modernes Unterrichtsmittel zu schaffen", wie der „Rheinische Merkur" am 30. März 1951 schrieb. Die hörspielartigen Szenen hinterließen, nach dem Evangelischen Pressedienst (12. 3. 1951), „nicht nur bei den Lehrern und in den Schulen, sondern auch im breiten Hörerpublikum eine außerordentlich starke, in zahlreichen Briefen dargelegte Wirkung". Auch hier wieder zeigte sich, schreibt Schäfer (S. 549), „wie unendlich reich die Bibel ist, und wie bestürzend aktuell gerade das Neue Testament für den heutigen Menschen sein kann". Die von Schäfer aufgestellten Leitsätze könnten richtungweisend sein für weitere Versuche dieser Art, auch für Sendungen aus dem Alten Testament, deren funkgerechte Gestaltung der NWDR bereits aufgenommen hat.

Vatikan und Vatikansender. Das gleiche Heft berichtet (S. 575) von einer Sendung des Vatikansenders in slowakischer Sprache, in der sich der Sender vor seinen Hörern hinter dem Eisernen Vorhang über Absicht und Grenzen seiner Sendungen

ausspricht. Die Sendungen seien — was an sich selbstverständlich ist — nicht unfehlbar und gelegentlich Ungenauigkeiten oder Irrtümern unterworfen; schuld daran trügen vor allem diejenigen, „die mit Absicht versuchen, die Welt daran zu hindern, die Wahrheit über diese Länder zu erfahren". Nur die Übertragung einer unfehlbaren Erklärung des Papstes oder eines kirchlichen Dogmas sei frei von Irrtümern und verpflichte den Katholiken, daran zu glauben. Die meisten Übertragungen des Vatikansenders stünden jedoch nicht direkt mit dem Lehrauftrag der Kirche in Verbindung und hätten darum auch nicht Teil an ihrer Unfehlbarkeit. Doch sei sich der Sender seiner großen Verantwortung vor Gott und dem unterjochten slowakischen Volk bewußt und stets bemüht, genaue Informationen und Anweisungen zu geben, die für die Katholiken richtunggebend seien. Da die kommunistischen Behörden zuweilen, um Verwirrung zu stiften, frei erfundene oder durch absichtliche Störungen verfälschte Meldungen als angebliche Erklärungen des Vatikansenders verbreiteten, forderte der Sender seine Hörer dringend auf, keine Berichte weiterzugeben, die sie nicht selbst klar gehört hätten.

Zahlen über Buch und Buchhandel. In der Bundesrepublik einschließlich Westberlin gibt es ungefähr 1600 Verlage und über 4000 Buchhandlungen, nicht eingerechnet die Buchverkaufsstellen und Leihbüchereien. Die deutsche Buchherstellung hat wertmäßig die Höhe von einer Milliarde D-Mark erreicht, Verlage und Sortiment beschäftigen etwa 20000 Menschen, nicht eingerechnet die große Zahl derer, die in Leihbüchereien, Buchverkaufsstellen, Musikalienverlagen und berufsverwandten Zweigen tätig sind. Allein bei den Leihbüchereien werden im Jahr 200 Millionen Bücher ausgeliehen. Der Export des deutschen Buches, der nach 1945 völlig zusammengebrochen war, wurde in zähen Bemühungen allmählich wieder merklich gehoben. Betrug er im ersten Halbjahr 1950 wertmäßig noch 7657000 DM, so hatte er sich im ersten Halbjahr 1951 schon auf 15389000 verdoppelt.

Noch stärker kommt die Aufwärtsentwicklung im Buchhandel und die Wiedergewinnung des Auslandes in der Entwicklung der Frankfurter Buchmesse zum Ausdruck. Legten 1949 205 ausschließlich deutsche Aussteller 8400 Titel (darunter 3100 Neuerscheinungen) vor, so waren es 1950 schon 460 Aussteller (darunter 44 schweizerische, 30 französische 20 österreichische) mit 26000 Büchern (5000 Neuerscheinungen); 1951 meldeten sich rund 600 Aussteller (darunter 407 deutsche Verlage, 54 schweizerische, 43 österreichische und in einer Sonderschau 70 französische) mit 30000 Titeln, davon etwa 7200 Neuerscheinungen des Jahres. Ähnlich stieg die Größe des in Frankfurt belegten Messegeländes von 1000 auf 2000 und 4000 qm, der Gesamtumsatz von 2,5 Millionen im Jahre 1949 auf 6 Millionen im Jahre 1950 (die Zahlen von der diesjährigen Messe stehen noch aus).

Während im Jahre 1932 in Leipzig etwa 21000 Neuerscheinungen erfaßt wurden (die Zahl ging 1944 zurück auf 9500), werden heute von der Statistik der Deutschen Bibliothek in Frankfurt a. M. rund 17000 ausgewiesen. Leipzig, einst der Mittelpunkt des deutschen Buchhandels, hat seine führende Stellung an Frankfurt abgegeben.

Wenig bekannt und beachtet ist, daß die Preisentwicklung des deutschen Buches immer noch weit hinter der Steigerung der Herstellungskosten zurückgeblieben ist. Während sich die Papierkosten seit 1939 um 350 Prozent, die Druck- und Herstellungskosten um 150 Prozent erhöhten, sind die Bücher nach dem heutigen Stand nur etwa 75 Prozent teurer geworden. (Der Deutsche Buchhandel, Frankfurt/Main, nr. 16 und 17.)

Die Presse in der Bundesrepublik 1951. Hierüber berichtet ein aufschlußreicher Beitrag in der Züricher „Orientierung" vom 15. 9. 1951 (S. 185—187), dessen Zah-

lenmaterial sich auf die Verzeichnisse der Informationsstelle zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern (Wiesbaden) stützt. Neben dem Zug zur Dezentralisation macht sich vor allem das Vorherrschen der sogenannten Generalanzeigerpresse mit liberaldemokratischem Einschlag bemerkbar. Die zur Zeit höchsten Auflagenziffern haben „Die Welt" (279000) und die „Westdeutsche Allgemeine Zeitung" (274000), wogegen es in London allein 7 Tageszeitungen mit Auflagen von 1—4 Millionen gibt und in Paris immerhin 11 Zeitungen mit Auflagen zwischen 155000 und 696000. Keine der großen Parteien hat nach Fortfall des Lizenzzwanges eine bedeutende Parteizeitung aufgemacht. Ebensowenig ist es gelungen, eine große katholische Tageszeitung zu begründen. Überall macht sich der Mangel an einer genügenden Zahl fähiger Journalisten hemmend bemerkbar; es fehlt an tüchtigen Korrespondenten in allen Erdteilen, an Berichterstattern, die Zugang zu den Brennpunkten des Weltgeschehens hätten — Folgen nicht nur des totalen Zusammenbruchs, sondern der ganzen verfehlten Pressepolitik seit 1933.

Weit höhere Auflagen als die Tagespresse erreichen die Illustrierten und Unterhaltungsblätter, einschließlich der Rundfunkzeitschriften. Die letzteren haben eine Gesamtauflage von etwa 3 Millionen, die beiden erstgenannten von je 6—7 Millionen. Die Halbmillionengrenze überschreiten: „Quick" (München) mit 801000, die „Neue Illustrierte" (Köln) mit 637000, „Wochenende" (Nürnberg) mit 610000, „Der Stern" (Hamburg) mit 566000, die „Frankfurter Illustrierte" mit 512000, die beiden Hamburger Radiozeitschriften „Hör zu" (1157000) und „Radio-Illustrierte" (502000). Der Inhalt der Illustrierten: „einige Seiten Sensationen, 4—5 Seiten Politik oder Memoiren, 2—3 Seiten Belehrendes, ein fortlaufender Kriminal-, Liebes- oder Abenteuerroman, etwas Sport und Mode, Horoskop und zwischenhinein auch etwas Religiöses (abgesehen vom „Feuerreiter" insgesamt etwa 6 Bilder im Durchschnitt), sehr häufig eindeutig erotische Bilder als Titelbilder; und, wenn man sich der etwas merkwürdig anmutenden Mühe unterzieht, im Text die auf Sexappeal abgestimmten Bilder zu zählen, so stellt man fest, daß abgesehen vom „Feuerreiter" und der „Frankfurter Illustrierten" kein Heft es unter 8—10 derartigen Fotos bewenden läßt." Ähnliches gilt, auch hinsichtlich des Anzeigenteiles, hinsichtlich der Unterhaltungsblätter, die durchschnittlich in jeder zweiten Haushaltung zu finden sind. Modezeitungen haben eine Gesamtauflage von 3 Millionen, Sport-, Bade- und Reiseblätter eine solche von 1,5 Millionen, Verbandszeitschriften über 4 Millionen, die Dutzende von Blättern der Land-, Ernährungs- und Gartenbauwirtschaft mehr als 2 Millionen.

Die politischen und kulturpolitischen Wochenblätter werden folgendermaßen gekennzeichnet: Der „Neue Vorwärts" (Bonn, 53000), sozialistisches Funktionärsblatt; „Welt der Arbeit" (Köln, 110000), Verbandszeitung des DGB; „Die Zeit" (Hamburg, 55000), unabhängig-liberal, bestinformiert; „Die Gegenwart" (Frankfurt, 30000), hochstehend, fortschrittlich-liberal; der „Rheinische Merkur" (Köln, 74000), katholisch-konservativ, wirtschaftlich-liberal; „Christ und Welt" (Stuttgart, 52000), positiv evangelisch, Richtung CDU; „Michael" (Düsseldorf, 25000), linke CDU, Blatt der Kriegsteilnehmer, katholisch; „Der Fortschritt" (Essen-Werden, 57000), deutsch-nationale Kreise; „Ostdeutsche Zeitung" (115000), ebenso wie „Ost-West-Kurier" (75000) und „Volksbote" (50000, katholisch) Blatt der Heimatvertriebenen.

Die hier nicht erschöpfend wiedergegebene Übersicht wendet sich abschließend der kirchlichen Presse zu, die über eine beachtliche Auflagenhöhe verfügt (Kirchenzeitungen 2 Millionen, Verbands-, Familien- und Erbauungsblätter über 3 Millionen, Kalender jährlich fast 1 Million), aber dem Verfasser „in keiner Weise den Anforderungen der Stunde gewachsen erscheint". Viel weniger ausgebaut scheint die evangelisch-kirchliche Presse mit einer wöchentlichen (oder monatlichen) Gesamtauflage von 600000 (dazu 300000 Kalender). Der Verfasser, J. Laubach, beklagt,

daß „das äußerst wertvolle Instrument zur öffentlichen Meinungsbildung auf katholischer Seite nicht entsprechend gemeistert wird". „Wir brauchen dringend eine vernünftige Konzentration der wirtschaftlichen und verlegerischen Kräfte, weitblickende Verleger, welche nicht ohne Not die besten Kräfte durch unzureichende Bezahlung abstoßen, und endlich Journalisten, die aufgeschlossene und mündige Christen sind und zugleich ihr Handwerk verstehen."

Umschau

150 Jahre Herder-Verlag

Als der aus Rottweil gebürtige Bartholomä Herder am 27. November 1801 vom Konstanzer Fürsterzbischof Karl Theodor von Dalberg die Genehmigung erhielt, in dessen Residenzstadt Meersburg eine Verlagsbuchhandlung zu eröffnen (sie wurde schon 1808 nach Freiburg i. Br. verlegt), konnte er nicht ahnen, daß er, der Karten- und Feldbuchdrucker, damit der Stammherr einer Verlegerdynastie wurde, deren Werk und Leistung sein Jahrhundert überdauern und seinen Namen in der ganzen Welt zu einem fast unpersönlich gewordenen Begriff für das katholische Buchwesen machen sollte.

Wenn es die Absicht des Gründers war, „vermittels des Buchhandels durch Verbreitung guter Schriften in das Leben einzugreifen", so hat sich diese Absicht in den vergangenen 150 Jahren in einem ganz großen Ausmaß erfüllt. 33000 Titel in 67 Sprachen wies das Verlagsverzeichnis im Herbst 1944 aus, als das stattliche, im Jahre 1912 bezogene Verlagsgebäude mit all seinen Einrichtungen und Vorräten am Gründungstag, dem 27. November, zusammen mit dem ganzen Stadtkern von Freiburg der hochentwickelten Zerstörungskunst heutiger Kriegsführung zum Opfer fiel.

Benjamin Herder war es, der Sohn Bartholomäs, der von 1839—1888 dem vom Vater begonnenen Werk die Richtung auf den katholischen Universalverlag hin gab und sein verlegerisches Wirken bewußt in den Dienst der großen, die Aufklärungszeit ablösenden katholischen Erneuerungsbewegung stellte. Sein Sohn, Hermann Herder, hat in den Jahren 1888—1937 dem innerlich erstarkten und klar geprägten Verlag durch die Gründung von ausländischen Niederlassungen und die Erfassung überseeischer Gebiete jene weltweite Breitenwirkung gegeben, die in der Tatsache zum Ausdruck kommt, daß unmittelbar vor Ausbruch des ersten Weltkriegs nicht weniger als 70 Prozent der Verlagserzeugnisse dem Export dienten.

Wichtiger als äußere Zahlen und Daten ist die Bedeutung des Herder-Verlages für das geistige Leben des deutschen Katholizismus. Aus Anlaß des 150jährigen Jubiläums, das am 13. Oktober in Freiburg festlich begangen wird, hat der Verlag unter dem Titel „Der Verlag Herder und das katholische Leben 1801/1951" ein Beiheft von über 100 Seiten zur „Herder-Korrespondenz" herausgegeben, das in einer Reihe von Aufsätzen den vielfältigen Verzweigungen des verlegerischen Schaffens — Theologie und Seelsorge, Pädagogik und Soziologie, Geschichte und Naturwissenschaft, Dichtung und Kunst — nachgeht und dessen kaum abzuschätzende Auswirkung auf die innere Entwicklung katholischen Geisteslebens während dieses Zeitraums wenigstens ahnen läßt.

Welche Unsumme von Arbeit, aber auch von Hilfe und Anregung bedeuten allein die großen lexikalischen Werke, die, angefangen vom ersten zwölfbändigen „Kirchenlexikon" (1846—1856), in ununterbrochener Folge immer neue Gebiete des Wissens erfaßten und für weite Kreise zu gedrängter Darstellung brachten: das „Konversationslexikon" (1854/57) mit seinen verschiedenen

Nachfahren bis zum „Großen Herder", dem „Neuen Herder" (1948/49) und dem Jubiläums-„Volkslexikon", das „Staatslexikon" (ab 1887), das „Lexikon der Pädagogik" und das „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart", das zehnbändige „Lexikon für Theologie und Kirche" (ab 1930), um nur die wichtigsten und umfangreichsten zu nennen.

Daneben steht, um auf ein ganz anderes Gebiet überzugehen, die stille, aber segensvolle Pionierarbeit des „Schott", des ersten Meßbuchs in deutscher Sprache, das seit seinem Erscheinen (1884) eine Auflage von 4 Millionen erreicht hat. Wieder daneben die stattliche Reihe der Schriften eines Alban Stolz, die Jahrzehnte hindurch wie kräftiges Hausbrot den geistigen Hunger breitester Volkskreise stillten.

Unmöglich, die Bedeutung des Verlages für die katholische Wissenschaft auf knappem Raum auch nur anzudeuten; es muß genügen, einige Autoren und Werke zu nennen: Pastor und seine monumentale „Geschichte der Päpste" (ab 1886), Hefele und seine „Conziliengeschichte", Janssens „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" (1893/94), die Apologien von Hettinger und Albert M. Weiß O.P., Grabmanns „Geschichte der scholastischen Methode" (1909/11), Franz Schnabel und seine „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert" (ab 1929), die „Geschichte der führenden Völker" (ab 1931), die „Theologische Bibliothek" mit ihren 37 Bänden und viele andere mehr.

Daß der Verlag auch das literarische Schaffen vieler Angehöriger des Jesuitenordens gern und erfolgreich betreute, versteht sich beinahe von selbst, darf aber in dieser Zeitschrift, die seit ihrem ersten Erscheinen (1871) stürmische und geruhsamere Zeiten mit dem Verlag geteilt hat, wenigstens erwähnt werden. Wir nennen nur den Literaturhistoriker Alexander Baumgartner, die beiden Liturgiker und Kunsthistoriker St. Beißel und J. Braun, den Moralphilosophen Cathrein, den Fundamentaltheologen Dieckmann, Adolf v. Doß mit seinen „Gedanken und Ratschlägen", J. Fröbes mit seinem zweibändigen „Lehrbuch der experimentellen Psychologie", den Kirchenhistoriker und Lutherbiographen Hartmann Grisar, den Apologeten Ludwig Kösters, J. Kramp mit seinen volksliturgischen Werken, den feinsinnigen Kunstkritiker J. Kreitmaier, den Moraltheologen Lehmkuhl, Peter Lippert mit einer Reihe seiner bedeutendsten Werke, Moritz Meschler mit seinen aszetischen Schriften, den Historiker E. Michael, C. Noppel und seine pastoraltheologischen Arbeiten, den Dogmatiker Christian Pesch, den Nationalökonomen und Vorkämpfer des Solidarismusgedankens Heinrich Pesch, den Apologeten Tilmann Pesch, den Erzähler Spillmann, Jón Svensson, den unsterblichen „Nonni", und den Missiologen Alfons Väth.

Die schwerste Strecke auf dem nicht immer leichten Weg des Verlages (man denke nur an die Krisenzeiten des Modernismus und Integralismus und die Zeit nach dem ersten Weltkrieg) blieb dem derzeitigen Leiter des Verlages, Dr. Theophil Herder-Dorneich, dem Schwiegersohn Hermann Herders, vorbehalten. Der seit 1933 erst getarnt, dann immer unverhüllter vorgetriebene Kulturkampf des Nationalsozialismus brachte einen ununterbrochenen, auf Zermürbung angelegten Kleinkrieg mit den antichristlichen Mächten der Zeit. Im Jahre 1937 wurde das „Staatslexikon" und der „Große Herder" verboten. Die Brandkatastrophe von 1944 war wie der zündende Blitz, der aus lange schon schwelenden Wetterwolken zuckte und das Werk eines Jahrhunderts vor die schwerste Belastungsprobe seiner Geschichte stellte. Der Verlag hat die Probe bestanden. Allen Behinderungen der Nachkriegszeit zum Trotz gelang es dem zähen, vor keiner Schwierigkeit zurückschreckenden Arbeitswillen aller Verlagsangehörigen, den Betrieb aus Schutt und Trümmern neu aufzubauen, die Verlagstradition wieder aufzunehmen und die abgerissenen Fäden ins Ausland wieder anzuknüpfen. Beweis dafür: die 400 Titel Neuerscheinungen und Wiederauflagen seit 1945 und die Tat-

sache, daß heute bereits wieder fünf Prozent des gesamten deutschen Buchexports vom Herder-Verlag gestellt werden.

Ein altes, noch von Edward von Steinle stammendes Signet des Verlages zeigt einen Anker, an dessen kreuzförmigem Schaft sich die Gestalt des Propheten Jonas aus dem Rachen des Meerungeheuers erhebt, das ihn verschlang. In machtvoller Gebärde strecken sich die Arme des Propheten der Sonne entgegen, deren leuchtender Strahlenkranz den zu neuem Leben Erstandenen sieghaft umfließt. Kreuz und Anker, Leviathan und Sonne, der gerettete Prophet in der Haltung des Dankes und einer unerschütterlichen Zuversicht: eine vielsagende Symbolik für den Verlag und seine Geschicke — und ein stärkendes Geleit in die weitere Zukunft.

Anton Koch S. J.

Schwerpunktverlagerung in der Schule

Als die pädagogischen Reformatoren zu Beginn unseres Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit die Abkehr unseres landläufigen Schulbetriebes von der reinen Wissensvermittlung zur Menschenformung verlangten, machten sie sich zum Anwalt eines Anliegens, das im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer mehr an Gewicht gewonnen hatte. Erst die chaotische gesellschaftliche Entwicklung der letzten vierzig Jahre hat die Lösung jener reformpädagogischen Forderung weit über das Ahnen ihrer Väter hinaus dringend werden lassen. Die Schule ist in eine Aufgabe hineingewachsen, die ihrem Wesen entsprechend und aus der geschichtlichen Entwicklung heraus nicht als ihre Primärfunktion angesprochen werden kann: die Erziehung.

Gewiß war die Schule schon immer eine Erziehungsstätte ganz hervorragender Art. Selbst die reine Vermittlung von Wissen übt bildenden oder verbildenden Einfluß auf Geist und Charakter des jungen Menschen aus. Auch der bloße Verstandesdrill erfaßt im guten oder schlechten Sinn die ganze Persönlichkeit. Unterricht und Erziehung sind wesensnotwendig miteinander verbunden. Es gibt keinen Unterricht, der nicht auch gleichzeitig erzieherischen Einfluß ausübt. Allerdings läßt die Schwerpunktlage im Verhältnis beider zueinander eine beträchtliche Schwankungsbreite zu, ohne daß der Unterricht aufhören müßte, Unterricht zu sein.

Etwas anderes ist es nämlich, ob der erzieherische Einfluß des Unterrichts lediglich tatsächlich vorhanden ist, etwas anderes, ob diese erzieherische Funktion des Unterrichts — und damit der Schule als der Stätte systematischen Unterrichts — immer gesehen wird, und wiederum etwas anderes, ob man das Erzieherische des Schullebens zum Gegenstand bewußter Pflege macht. Bei den öffentlichen Schulen war das Intellektuell-Lehrhafte in der allgemeinen Meinung und in der Praxis immer die Hauptsache. Mit Recht ist die Frage gestellt worden, ob die Schule nicht ihre besondere Lebensform aufgibt, wenn sie einen anderen Weg beschreitet als den vorwiegender Weitergabe überkommenen Lehrgutes. Das gilt für die Grundschule ebensosehr wie für die höhere. Die Universitäten scheiden in diesem Zusammenhang als primär der Forschung zugewandte Einrichtungen aus. Es bleibt allerdings die Frage offen, ob nicht gerade die deutschen Universitäten durch diese einseitige Ausrichtung auf die Wissenschaft und ihr unerschlossenes Neuland die notwendige Aufgabe vernachlässigen, dem jungen Akademiker auch die charakterliche Formung zu geben, die man um seiner späteren Führungsstellung willen mit Recht von ihm erwarten muß.

Das Problem der ganzheitlichen Formung des jungen Menschen hat seine eigentliche Dringlichkeit im Raum der Grundschule und des Kindergartens, für dessen Pflichtmäßigkeit viele gute Gründe vorgebracht werden. Die gesamte Jugend unseres Volkes geht ihren wenigstens vierjährigen pflichtmäßigen gemeinsamen Gang durch den geistigen Raum der Grundschule. In deren „Ma-

terial" spiegelt sich die ganze Nation wieder. Ihre Kinder sind gewissermaßen ein Kleinbild der Gesamtbevölkerung, wenngleich in einer besonderen Entwicklungsphase. Diese Kinder lassen den Lehrer in gleicher Weise hoffen und fürchten. Gerade die Furcht aber mehr noch als die Hoffnung läßt die Männer und Frauen, denen die Jugend des Volkes zur schulischen Ausbildung anvertraut worden ist, ihr Augenmerk von der Wissensweitergabe auf die Charakterbildung richten.

Ihre Sorge ist wahrlich nicht unberechtigt. Die geschichtliche Entwicklung hat die gesellschaftliche Widerstandsfähigkeit fast aller Völker der Erde in eine bedrohliche Lage gebracht. Ruhiges und festes Gegründetsein der Sozialordnung in sich selbst ist aber die Voraussetzung einer gedeihlichen Erziehung. Mehr und mehr verlieren die Ordnungen, in die junge Menschen früherer Generationen organisch hineinwuchsen, ihre bindenden Kräfte. Die schnellen Verkehrsmittel, das an keine Entfernung mehr gebundene, geschriebene oder gesprochene Wort, das unmittelbare Miterleben oder doch wenigstens Mitschauen räumlich weit entfernter Geschehnisse in Film und Bildpresse haben alle schützenden Umhegungen von Dorf und Gemeinde fraglich werden lassen. Selbst die Familie verliert zunehmend ihre Fähigkeit, zusammenhaltender Mittelpunkt ihrer Glieder zu sein. Wo Vater und Mutter ganztägig beruflich tätig sind und die Abendstunden einer Erholung gegönnt werden, die man nur außerhalb des Familienkreises glaubt finden zu können, ist die bergende Wärme des Daheimseins kaum noch zu erleben. Der Beruf droht zum Arbeitsplatz zu werden, an dem der notwendige Unterhalt für das „eigentliche" Leben nach Beendigung der täglichen Arbeit gewonnen wird. Für die meisten Arbeiter- und Angestelltenproletarier ist ihre Tagesbeschäftigung lediglich die Gelegenheit, bei der sie ihre zur Marktware gewordene Leistungsfähigkeit in Geld umsetzen. Finden sie schon bei der Arbeit selbst selten das innere Verhältnis des Schaffenden zu seinem Werk — der fast in allen Lebensgebieten atomisierte und rationalisierte Arbeitsprozeß gibt ihnen wenig Möglichkeit dazu —, so sind sie auch nicht geneigt, ihre Arbeit bis in die übrigen Bereiche ihres Lebens hineinreichen zu lassen. Der „Dienstschluß" läßt die Interessen für den übrigen Teil des Tages in völlig andere Richtungen gehen. Aber auch diese Freizeit bildet in sich kein geschlossenes Ganzes, dessen Mitte etwa die Familie wäre. Eine Unzahl frei gewählter oder sich aufdrängender Verpflichtungen, das Bedürfnis, gegenüber dem Einerlei der Tagesarbeit in Sport oder Vergnügen einen Ausgleich zu finden, das Bestreben, durch Weiterbildung sein Wissen zu mehren und seine Einsatzfähigkeit zu steigern, läßt für die einzelnen Glieder der Familie den eigentlich ersten Lebenskreis zu einem vorübergehenden Aufenthalt werden. Auf dem Lande mögen die Verhältnisse in manchem besser sein; in der Stadt, zumal in den modernen Großstädten, hindert schon die Unüberschaubarkeit selbst räumlich enger Bezirke, oft gar des Hauses, in dem man wohnt, ein Heimischwerden und Wurzelfassen. Bewohner des gleichen Wohnblocks kennen sich vielfach nicht einmal dem Ansehen nach. Nachbarschaftliches Zusammengehörigkeitsgefühl, das Bewußtsein einer Pflicht gegen den andern und das entsprechende Wissen um das Geborgensein im Kreis der beieinander Wohnenden, ist völlig geschwunden. Anonyme Versicherungen für alle Zufälligkeiten des Lebens haben die natürlichen Bindungen selbst der Familienmitglieder untereinander ersetzt. Die liebende Sorge der Mutter am Bett ihres kranken Kindes hat der geschulten Pflege durch eine Krankenschwester weichen müssen. Den Beschäftigungslosen oder Arbeitsunfähigen bewahrt die öffentliche Unterstützung vor einer Unsicherheit des Lebens, der ehedem Eltern oder Geschwister zu wehren sich verpflichtet fühlten. Ja selbst die Sorge um die alternden Eltern ist den erwachsenen Kindern durch Altersversicherungen und Heimunterkünfte weitgehend genommen.

In diese Anonymität der Beziehungen und Lebenswidrigkeit der Verhältnisse werden heute die meisten Kinder hineingeboren. In ihnen wachsen sie auf. Nachbarschaftliche, dörfliche, gemeindliche Lebensverbundenheit ist ihnen unbekannt, immer mit einer gewissen Einschränkung für ländliche Verhältnisse. Der Beruf des Vaters wird durch eigenes Anschauen und Erleben nur noch in wenigen Fällen in das eigene Weltbild des Kindes mit hineingenommen. Die Interessen erwachsener Geschwister liegen außerhalb seines Fassungsbereiches, und selbst seine jüngeren Geschwister läßt die Verschiedenartigkeit der schulischen Verhältnisse einen großen Teil des Tages in einer ihm unbekannten Welt verbringen. Alles das, was von außen in seinen kleinen Bezirk hineinragt, ist von einer solchen Vielfalt und Weitschichtigkeit, daß es nicht mehr zu einem Ganzen zusammengefügt werden kann. So baut sich die Welt des Kindes nicht mehr organisch auf. Sie weitet sich nicht mehr zu einer Welt, die sich mit den Lebensinteressen von Eltern und Geschwistern abrundet. Das Kind steht gewissermaßen fremd in seinem ursprünglichsten Lebensraum.

Die vorindustriellen Lebensordnungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in die die Wurzeln unseres heutigen Volksschulwesens zurückreichen, kannten diese ganze Not überhaupt noch nicht. Damals konnte sich die Schule damit begnügen, mit Lese-, Schreib- und Rechenunterricht eine brauchbare Vorschule für den späteren Beruf zu sein oder in einem lernmäßigen Religionsunterricht dem Kind den notwendigen Bestand an Katechismuswahrheiten, Liedern und Schrifttexten ins Leben mitzugeben. Die bindenden Gemeinschaften außerhalb der Schule verlangten kaum nach erzieherischer Ergänzung. Die Neugestalter schulischen Lebens im 17. Jahrhundert, der Holsteiner Ratichius und Comenius, der letzte Bischof der Böhmischen Brüder, sahen darum ihre Aufgabe vornehmlich in einer Verbesserung der Methode des Unterrichts. Aber schon die geistigen Bewegungen, die der nationalen Erhebung gegen Napoleon vorausgingen und ihr folgten, rückten die erzieherische Bedeutung der Volksschulbildung stark in den Vordergrund. Damit parallel lief die beginnende Entwurzelung der arbeitenden Massen in den sich bildenden englischen und kontinentalen Industriezentren. Ihrem Elend zu steuern, war schon Pestalozzis Anliegen. Er hoffte, die Menschen in ihrem Lebenskreis und für ihn erziehen zu können. Er war sich bewußt, daß eine Schule, die entwurzelten Menschen neue Einfügung in die bestehende Gesellschaft geben sollte, familienähnlichen Charakter haben müsse. Er sah die wesentliche Aufgabe seiner Armenschule nicht in einer intellektuellen oder vorberuflichen Durchformung mit dem Ziel, daß der Zögling einmal im Leben vorankommen könne. Ihm lag es mehr am Herzen, die Kräfte in Zögling, Erzieher und Milieu wirksam werden zu lassen, die geeignet waren, das Kind schon in der Schulzeit wieder in die Bindungen hineinwachsen zu lassen, aus denen es durch die Entwicklung der Verhältnisse herausgerissen war. Seine auf den Arbeiterstand gerichteten volksbildnerischen Absichten richteten sich nicht darauf, das Arbeiterkind wirtschaftlich und in seiner gesellschaftlichen Stellung über das hinauszuführen, was seine augenblickliche Welt war; es ging ihm darum, der arbeitenden Bevölkerungsschicht den Sinn ihres Tuns im sozialen Ganzen zu erschließen. Für all sein Bemühen schien ihm die familienähnliche Struktur seiner Erziehungsanstalten die Grundvoraussetzung zu sein. Die Familie als Urzelle jeder sozialen Ordnung erfaßt das Kind in jeder Richtung ganzheitlich. Die organische Bindung in ein Familienganzes hinein gibt die Kraft, auch die übrigen Bindungen der Gesellschaft zu bejahen und aus ihnen heraus zu leben.

Pestalozzi hatte es mit einem verhältnismäßig kleinen Kreis von Kindern zu tun. Sie waren durch die politischen und wirtschaftlichen Wirren aus dem Sozialorganismus herausgerissen. Dieser selbst konnte aber trotz der ihn umtobenden Stürme der französischen Revo-

lution aufs Ganze gesehen noch als unzerstört gelten. Was für die kleine Gemeinschaft pestalozzischer Pfleglinge zutraf, galt für den Großteil der Kinder damaliger Zeit noch nicht. Sie lebten noch geborgen im Familienschoß. Patriarchalische Fürsorge ordnete in selbstverständlichem Pflichtbewußtsein ihre gesamten Lebensverhältnisse. Die Liebe und Aufsicht der Mutter, der eine andere Berufstätigkeit als eben die der Mutter und Hausfrau so gut wie unbekannt war, umgab sie bei Tag und bei Nacht. Der Beruf des Vaters war ein Teil des eigenen Lebensbereiches. Das Wissen um die Religion als den Schwerpunkt und die Mitte des Lebens durchwaltete alles mit einer verklärenden Weihe. Über die Familie hinaus bildeten auch Dorf, Kirchspiel und Gemeinde noch eine lebensvolle Einheit mit täglichem, wöchentlichem und jährlichem Rhythmus.

Die Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts ist den Weg fortschreitender Auflösung gegangen. Was in Pestalozzis Zeit noch als bedauernswerter Ausnahmefall gelten konnte, ist heute zur Regel geworden. Die Entwurzelung des modernen Menschen ist offenbar. Die Eltern, die selbst nicht in gesunden Ordnungen aufgewachsen sind und sich auch nicht an sie gebunden fühlen, sind nicht in der Lage, ihren Kindern das zu geben, was sie selbst nicht haben. Das Eingepferchtsein in eine enge Mietswohnung, die Unnatürlichkeit der Großstadtverhältnisse, die mangelnde Beziehung zum jahreszeitlichen Ablauf der Natur lassen einen gesunden Lebensrhythmus kaum aufkommen. Die nachbarlichen Beziehungen sind bedeutungslos. Die statt dessen eingegangenen gesellschaftlichen Verbindungen haben meist freiwilliges, unverbindliches Gepräge. Die in solchen Verhältnissen groß gewordenen schulpflichtigen Kinder können gar nicht anders sein, als ihre Umwelt sie bewußt oder unbewußt geformt hat.

Der Schule, die alle Kinder pflichtmäßig zu durchlaufen haben, erwächst in diesem Zusammenhang eine volkserzieherische Aufgabe, die ihr früher weitgehend von den anderen erzieherischen Mächten abgenommen war. Wie soll sie ihr gerecht werden? Wie soll sie Funktionen übernehmen, die andere Gesellschaftsbereiche zu leisten nicht mehr imstande sind? Ihre wichtigste Einsicht muß sein, daß sie nicht den geschichtlichen Auftrag erhalten hat, das gesamte Gebiet der Erziehung an sich zu reißen. Ihr kommt nicht so sehr eine Funktionsübernahme als vielmehr eine Stärkung der eigenen erzieherischen Kräfte von Familie, Nachbarschaft und Gemeinde zu. Schon der Schulbau und die Ausgestaltung der Schulstube können hier von großem Einfluß sein. Ganz sicher sind sie es, wenn die Halbtagsschule sich zu einer Tagesheimschule ausweitet, in der Kinder werktätiger Eltern oder solche, denen die Enge des elterlichen Wohnraums die Entfaltung kindlichen Lebens wehrt, den Lebensraum finden, den sie zu gesunder Entwicklung brauchen. Die Gefahr, daß das Kind dabei in familienfremde Bindungen hineinwächst, darf allerdings nicht unterschätzt werden. Die gepflegte Wohnstube, ihr gutes Mobiliar, der Wandschmuck, die Weiträumigkeit des Schulgartens kann in einem herb empfundenen Gegensatz zur Dürftigkeit des elterlichen Heims stehen. Die gütige Aufmerksamkeit der Erzieher, denen hingebende Liebe Lebensberuf ist, kann die Gegensatzwirkung zum Dasein, wo von der Arbeit abgehetzte Eltern ihre wenigen freien Stunden mit den notwendigsten häuslichen Arbeiten verbringen, leicht noch verstärken. Eine Minderschätzung der Familie und des häuslichen Zusammenseins gegenüber den vielleicht beglückenderen Stunden, die außerhalb der eigentlichen Schulzeit im Schulgebäude und seinem Gelände verbracht werden, kann die Folge sein.

Man könnte diese mögliche, aber sicher nicht immer notwendige Folge als das kleinere Übel gegenüber dem unbeschäftigten und unbeaufsichtigten Verbringen der Freizeit in den Gassen und

Straßen der Großstadt ansehen. Eine gute Familie, deren Kinder nur wegen der täglichen Arbeit der Eltern oder der alleinstehenden Mutter gezwungen sind, ihre freie Zeit in der Tagesheimschule zuzubringen, würde ja ohnehin in der Gefühlswelt und Wertschätzung des Kindes den ersten Platz einnehmen. Nur in den vielleicht nicht so sehr seltenen Fällen, wo tatsächlich die elterliche Behausung einen Vergleich mit der Wohnlichkeit der Schule nicht aushalten könnte, würde man mit Recht von einer ernst zu nehmenden Gefahr sprechen können.

Hier würde nun die völlig neue Aufgabe des Schulerziehers einsetzen müssen: die bewußte Erziehung zur Familie. Der räumliche und seelische Mangel des Elternhauses soll nicht nur für einige Stunden des Tages vergessen werden, vielmehr muß die gesunde Atmosphäre, die eine Tagesheimschule oder auch eine Halbtagsschule im Idealfall zu entfalten vermag, ins elterliche Heim zurückwirken. Dazu bedarf es allerdings vertiefter pädagogischer Besinnung und gleichgerichteten Strebens mit den Eltern. Immer müssen sich die Schulerzieher neben ihrer dienenden Funktion am Kinde auch ihrer stärkenden gegenüber den natürlichen Gemeinschaften von Familie, Staat und Kirche bewußt sein. Die tatsächliche Durchführung einer solchen außerschulischen Betreuung durch die Schule steckt zwar noch in den Anfängen. Ihre Dringlichkeit wird aber zunehmen. Die jüngsten Forderungen der Lehrerschaft für den Wiederaufbau unserer zahlreichen zerstörten Schulen, für die Gestaltung der Schulräume und der Umgebung des Schulhauses tragen dem bereits Rechnung. Es ist darum wichtig, daß das pädagogische Nachdenken sich frühzeitig auf die Eigenart und die Grenzen der neuen Aufgabe zu besinnen beginnt. Ein falsch verstandener pädagogischer Drang, der von der Familie abziehen und an die Schule als neuen Gemeinschaftskern binden möchte, würde sonst schädigen, wo er heilen sollte.

Karl Erlinghagen S.J.

Die Anfänge der abendländischen Kultur

Christopher Dawsons Buch: Die Gestaltung des Abendlandes,[1] das jetzt nach rund fünfzehn Jahren in zweiter, verbesserter Auflage herauskommt, steht ebenbürtig neben den geschichtlichen Studien seines Landsmannes Toynbee. Für die Geschichte des Frühmittelalters ist es ganz unentbehrlich.

Die germanische Frühzeit unter den Merowingern, der Aufbruch des Abendlandes unter den Karolingern und das römisch-deutsche Kaisertum der sächsischen Ottonen erscheinen in einer ganz neuen Beleuchtung. Fern jeder Romantik, in sachlich herber, aber überzeugender und zugleich formschöner Darstellung zeichnet er den Grundriß des werdenden Europas. Die Ideen und geistigen Kräfte, die es gestalten sollten, mußten durch zahllose Katastrophen und Wechselfälle hindurch gerettet werden, bis sie als Samenkörner in den neugepflügten Acker der jungen nordischen Völker eingesenkt und fruchtbar werden konnten. Wiederum erfährt man, wie groß der Beitrag der christlichen Kirche an diesem Rettungswerk gewesen ist. Die ideellen Kräfte des Neuaufbaues setzten sich zusammen aus dem Restbestand der Mischkultur des Mittelmeerraumes und dem christlichen Offenbarungsgut der Kirche, zu denen die jungen Völker das Ethos des Kriegers und ihre unverbrauchte Lebenskraft beisteuerten.

Was die Lesung des Buches besonders reizvoll und anregend macht, ist die eingehende Berücksichtigung des östlichen Einflusses auf den Aufbau des Abendlandes. Kornemann weist in seinem Werke auf ihn hin,[2] Toynbee redet davon,[3] aber Dawson zeichnet ihn in fesselnder Weise nach bis ins zehnte und elfte Jahrhundert herein.

---

1 Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit. (312 S.) Köln, Jakob Hegner. Gln. DM 12.—.

2 *Ernst Kornemann,* Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. München 1949.

3 Der Gang der Weltgeschichte, 2. Auflage. Kohlhammer, Stuttgart.

Das „heilige Reich" war keineswegs erst eine Schöpfung Karls des Großen, sondern bereits eine Tat Konstantins und Theodosius'. Eine merkwürdige Entwicklung ging damals vor sich, auf die auch Joseph Vogt hingewiesen hat:[4] der Kaiser erstrahlt in einem christlich gewandelten Nimbus des Göttlichen. „Sein Hof ist der heilige Palast, sein Eigentum göttlicher Hofstaat, seine Erlasse sind ‚himmlische Befehle' ..." (Dawson 113). Kirche und Staat flossen ineinander über. Dies hatte nicht allewegs Nachteile, besonders solange die wirtschaftliche Lage des Ostens verhältnismäßig günstig blieb. Während der Westen zerfiel, blühten noch immer die Werkstätten in Alexandrien und Nordsyrien. Byzantinische und syrische Kaufleute waren es, die an jedem wichtigen Punkte des Westens, auch dort, wo das Gesetz ihres Kaisers längst keine Geltung mehr hatte, den östlichen Gewerbefleiß und die östliche Kultur sichtbar machten. Vom atlantischen bis zum indischen Ozean erstreckte sich das Netz ihrer Faktoreien. Die byzantinische Kultur war aber trotz Staatskirchentum und Handelsfleiß doch keineswegs in erster Linie kaufmännisch oder politisch bestimmt. Sie war mehr als in jedem anderen europäischen Gemeinwesen religiös (116). Auch der Laie sah im Mönch das Muster der Vollkommenheit und „alle anerkannten die Unterordnung der weltlichen Tätigkeit unter das rein religiöse Leben" (117). Die unsichtbare Ordnung Gottes war in der sinnenfälligen Erscheinung der kirchlichen Hierarchie und in der sakramentalen Ordnung der göttlichen Geheimnisse sichtbar geworden. Der Kaiser wandelte auf den obersten Zinnen dieser Gralsburg. Die Durchdringung von Göttlich und Weltlich bestand also nicht nur in der obersten Gewalt des Reiches, im göttlich umstrahlten Herrscher, sondern auch im gewöhnlichen Bürgerleben. Die Sätze des athanasischen Glaubensbekenntnisses wurden zu Schlachtrufen auf den Straßen der östlichen Metropolen.

Indes gerade diese Welt veranlaßte das Reich, die Bindung zur Kirche hin immer enger zu gestalten; ohne die Kirche war es in Gefahr, seine Macht einzubüßen. Dies führte zu den bekannten Bestrebungen des Staates, die Kirche immer nachdrücklicher in seinen Dienst zu nehmen. Der Widerstand der Kirche blieb nicht aus. Vor allem der Westen entwickelte sich religiös weithin bewußt im Gegensatz zu diesem gefahrbringenden Staatskirchentum. Die fränkischen Herrscher haben dann aber auch im Westen später die gleiche Gefahr heraufbeschworen. Vor allem die Karolinger fühlten sich als Herren und Beherrscher sowohl der Kirche als des Staates. Indes ist es sehr wichtig, darauf hinzuweisen, daß dieses byzantinisch-karolingische Merkmal des „heiligen Reiches" kein Wesensbestandteil der mittelalterlichen Kaiseridee geworden ist. Über die Auffassung von Kaiser und Reich in der Zeit Ottos III. (983—1002) sagt Dawson: „Die Einheit des Christentums wurde nicht mehr als die Einheit einer kaiserlichen Selbstherrschaft, als eine Art germanischen Zarentums verstanden, sondern als eine Gemeinschaft freier Völker unter dem Vorsitz des römischen Papstes und Kaisers" (274).

Hat das Abendland die östliche Idee vom Reiche beizeiten abgelehnt, so übernahm es dafür umso bereitwilliger kulturelle Anregungen, zumal ja Denkmale der byzantinischen Kunst in seinem eigenen Bereich errichtet wurden. „In der achteckigen Kuppelkirche San Vitale zu Ravenna haben wir ein vollkommenes Beispiel für den byzantinischen Mosaikschmuck" (127). Sie vergegenwärtigt im kleinen den künstlerischen Genius, der die byzantinische Kirche als Ganzes durchherrscht. „Und wenn man die byzantinische Kirche als Ganzes ansieht, mit ihrem farbenprächtigen Mosaikschmuck und bunten Marmor, ihren antiken Säulen und ausgemeißelten Kapitellen, orientalisch in Reichtum und Mannigfaltigkeit, doch griechisch in Maß

[4] Konstantin der Große und sein Jahrhundert. München 1949.

und Anmut, gekrönt vom Wunder der Kuppel der Hagia Sophia, mit der die Baukunst ihre Grenzen sprengt und unfaßbar und unstofflich wird wie das Himmelsgewölbe selbst, so muß man gestehen, daß es niemals vollkommener gelungen ist, den Stoff zum Ausdruck und Träger des Geistes zu machen" (127/28).

Es ist eigenartig: eine der mächtigsten Einwirkungen des griechisch-byzantinischen Ostens ebenso wie des antiken Erbes auf das Abendland ist den Umweg über die Kultur des Islams gegangen. „Der Islam entstand als das letzte Ergebnis der tausendjährigen Wechselwirkung zwischen Osten und Westen, er war der völlige Sieg des morgenländischen Geistes, der seit dem Niedergang der Seleukidenherrschaft allmählich in die Welt übergriff. Mohammed war die Antwort des Ostens auf die Herausforderung Alexanders" (140). Kulturell wurde der Islam allerdings erst fruchtbar, als der Fanatismus der Araber in der Berührung mit den unterworfenen Völkern gebrochen war. Mesopotamien, das Geburtsland dieser neuen Weltkultur, „war seiner ganzen Natur nach der Schnittpunkt verschiedener Kulturen, der syrischen, persischen, arabischen und byzantinischen, und die Zahl der dort heimischen Religionen war noch größer" (154). In diesem Raum haben die Araber begonnen, die alten Kulturgüter ihrer Untertanen zu übernehmen, aus der Wechselwirkung beider entstand dann langsam ein Neues.

Zu einer Zeit, als nach der kurzen karolingischen Renaissance Europa wieder in Barbarei und Chaos unterzugehen drohte, erlebte die islamische Welt einen ihrer glanzvollsten Geschichtsabschnitte — bis die Türkenherrschaft langsam die Schöpferkraft erstickte. Dieser Vorgang brauchte allerdings Jahrhunderte, und Spanien und Marokko waren für den Zugriff der Türken — einstweilen — zu weit entlegen. Während „die Christenheit den gleichzeitigen Angriffen der Sarazenen Wikinger und Ungarn nahezu zu erliegen schien, trat die mohammedanische Kultur des westlichen Mittelmeers in die glänzendste Phase ihrer Entwicklung ein" (171). Kein Wunder, daß das christliche Abendland bei den Muselmanen in die Schule gehen mußte. „Die westliche Kultur wuchs auf im Schatten der fortgeschritteneren Kultur des Islams und von dieser, noch mehr als von Byzanz, bezog die mittelalterliche Christenheit ihren Teil am Erbe griechischer Wissenschaft und Philosophie" (172). Daß dies auch nachteilig wirkte, bezeugt der spätere Kampf der katholischen Theologie und Philosophie (Albertus Magnus, Thomas von Aquin) gegen die arabischen Falschdeutungen der Griechen, vor allem des Aristoteles. Sie waren als sogenannter lateinischer Averroismus auch in christliche Hochschulen eingedrungen.

G. Friedrich Klenk S. J.

Das kirchliche Handbuch

Das bekannte Handbuch, das Pater Krose S. J. im Jahre 1908 begründet und jahrzehntelang herausgegeben hatte, ist nun nach fast achtjähriger Unterbrechung in seinem 23. Band erschienen,[1] lange erwartet und aufrichtig begrüßt von allen, die sich ein sachlich begründetes Bild von der Lage der katholischen Kirche in Deutschland erarbeiten wollen.

Form und Aufbau folgen der bewährten Methode. Der vorliegende Band bringt zunächst ein Bild von der Organisation der Weltkirche nach dem „Annuario Pontificio", mit genauen Angaben über die römische Kurie, das gesamte Kardinalskolleg, die kirchliche Hierarchie, die diplomatischen Vertretungen, die wichtigsten Orden. Sehr wertvoll, für manche Leser wohl viel Neues bietend ist die Darstellung der deutschen Kirchenorganisation heute, unter besonderer Berücksichtigung der

[1] Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands. Herausgegeben von Dr. *Franz Groner* für die Amtliche Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands — Köln. Band XXIII: 1944—51. (XII u. 421 S.) Köln 1951, Bachem. Ln. DM 19.—.

geographischen Umschichtungen. Daran schließen sich die eingehenden Listen der Hierarchie, der Orden, der Priesterbildungsanstalten, ein Verzeichnis der Verbände und Organisationen in ihrer bereits wieder sehr reichen (manche meinen, zu reichen) Fülle, schließlich eine Schau katholischer Zeitschriften. Der Seelsorger wird im dritten Abschnitt die von Prof. Hilling gegebene Rückschau über alle kirchenrechtlichen Neuentscheidungen seit Kriegsbeginn begrüßen. Über die Kriegsschicksale der deutschen Außenmission und den Stand der Weltmission berichtet P. Hunger S.J.; Freunde des Missionswesens werden mit Freude lesen, daß der apostolische Eifer unserer mutigen Missionsgemeinschaften die durch Krieg und Verfolgung entstandenen Lücken wieder fast ganz geschlossen hat und im Vordringen ist. In den folgenden Abteilungen V—VIII (und Anhang) wird das eigentliche statistische Material geboten, diesmal vor allem über Schule und Hochschule, Bevölkerungsverhältnisse, Altersaufbau, Frauenüberschuß, Ehescheidungen, Verschiebungen der Bevölkerung, Priester- und Ordensnachwuchs, endlich lehrreiche Unterlagen für Auslandsseelsorge, Frauenseelsorge, Filmarbeit, Siedlungsdienst, Heimatvertriebene.[2]

Das Kirchliche Handbuch bietet nur wenig unterhaltsame Lektüre; umsomehr wird es von all denen begrüßt, Seelsorgern und Laien, die wirklich Sache suchen. Gewiß kann mit statistischen Zahlen und Zahlenbildern weder der Geist noch das Religiöse im kirchlichen Leben eingefangen werden. Daher, sagt der Herausgeber (S. XI f.), „bietet dieses Buch insofern natürlich kein umfassendes Bild der katholischen Kirche in Deutschland. Aber niemand verachte diesen Leib. Gnosis ist nicht katholisch. Zum ganzen Menschen gehört ebenso sein Leib wie seine Seele, und bei der Kirche ist es nicht anders." Ein wohltuend wahres Wort, wohltuend gegenüber einer Einseitigkeit, die glaubt, man könne die Fragen der Zeit lösen durch bloßes unverbindliches Reden, Tagen, Schreiben, man diene dem Geist umsomehr, je weniger man sich um das Tatsächliche kümmert.

Nur ein ehrliches Studium der seelsorglichen Tatsachen kann eine weise Planung auf weite Sicht begründen. Nicht Wunschbilder einer vergangenen Zeit, nicht noch so herzlich gehaltene Abschiedsreden an seelsorgliche Gegebenheiten, die uns für immer entschwanden, nicht abstrakte Einbildungen, wie es sein sollte, sondern die heute gegebenen grundlegenden Tatsachen müssen befragt werden, wenn man wissen will, wie es um unser katholisches Leben steht. Wie lebendig würden Heimabende, Männerkreise, Priesterversammlungen, wenn in geschickter Auswertung des hier gebotenen Materials (es sei zugestanden, daß das Mühe kostet) zuerst einmal die sachlichen Grundlagen dargelegt würden; sie rufen dann ganz von selbst, aus der inneren Wucht ihres Seins, nach neuer geistiger Durchdringung und Planung. So kann das ursprüngliche Anliegen des „Krose" sich immer wieder erfüllen: ein heller Gewissensspiegel des deutschen Katholizismus zu sein.

Ivo A. Zeiger S.J.

[2] Einige Versehen seien am Rande vermerkt; es sind offenbar unliebsame Übersetzungsfehler. S. 12: der Vorname des Apostolischen Nuntius ist Alois, nicht Ludwig. S. 16 muß es heißen Claretiner; ebendort sollte bei No. 9 und 12 der italienische Titel Preposito Generale nicht mit Generalpropst übersetzt werden. Die Angaben für die Dominikaner fehlen. Zisterzienser sollten der Sicherheit halber auch unter C aufgeführt werden.

Leben im Spiegel

Selbstbiographien und Lebenserinnerungen

Das literarische Selbstbildnis ist so alt wie die Kunst des Schreibens selbst. So beginnt *Georg Misch* seine „Geschichte der Autobiographie", deren erster (und bisher einziger) Band nunmehr in dritter, stark vermehrter Auflage vorliegt (1./2. Hälfte, zusammen 712 S., Frankfurt/Main 1949/50, G. Schulte-Bulmke; kart. je DM 17.50, geb. DM 18.50) mit Dokumenten der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Kultur und verfolgt sie weiter durch die griechische und hellenistisch-römische Kulturwelt bis zum Ausgang des Altertums. Schon dieser erste Band zeigt die Fülle der Formen, in denen das Selbsterlebnis zum Ausdruck kommt, und die nicht weniger vielfältigen Antriebe, die zur schriftlichen Niederlegung führen. So wird die reich belegte Darstellung, die besonders eingehend bei Gestalten wie Plato, Cicero, Marc Aurel, Gregor von Nazianz und Augustinus verweilt, zu einem eindrucksvollen Zeugnis für die Entfaltung des Persönlichkeitsbewußtseins, vor allem in der abendländischen Geistesentwicklung. In manchen Beurteilungen spezifisch christlicher Erscheinungen und Motive mag der Kenner des frühen Christentums abweichender Meinung sein, als Ganzes wird das Werk in der Zusammenfassung und Durchdringung eines ungemein weitschichtigen Stoffes wohl lange unübertroffen bleiben.

Seit den Zeiten, die *Misch* beschreibt, ist die autobiographische und Memoirenliteratur zu einer wahren Flut angewachsen, und jedes Jahr bringt neuen Zuwachs auf diesem Gebiet. Hier eine kleine Auslese aus jüngster Zeit.

In dem „Buch meiner Jugend" gibt *Oskar Gluth* einen Rückblick auf seine Kindheit, Jugend und frühen Mannesjahre bis hinein in den ersten Weltkrieg (266 S., München, F. Ehrenwirth). Der „milde Sonnenglanz eines heiteren Münchener Septembertages", der 1887 den Neugeborenen begrüßte, liegt auch über der ganzen Schilderung dieses Lebens, das sich ungestört in der doppelten Geborgenheit eines verstehenden Elternhauses und einer noch nicht aus ihrer Ruhe aufgescheuchten satten Friedenszeit zur Reife entfalten konnte. Unnötig zu sagen, daß bei einem Münchener, dessen Vater noch dazu selbst Komponist war, das Musische stark hereinspielt, wenn es ihn auch — auf dem Umweg über das Theater! — später mehr zum Zeitungswesen hinzog. Der erste Weltkrieg bedeutet den großen Einschnitt, und nicht lange danach zieht ein kleines Gütlein im herrlichen Mangfalltal den Großstadtmüden, der immer schon „die Ordnung, die Klarheit, die Stille liebte", für immer an das Herz der rauhen und einfachen, aber freien Bergnatur.

Auch *Hermann Heimpels* Erinnerungsbuch „Die halbe Violine. Eine Jugend in der Residenzstadt München" (280 S., K. F. Koehler, Stuttgart) steht vom Titel bis zum letzten Satz im Banne der Musen. Wie könnte es auch anders sein bei einem, der in der Nähe der beiden Pinakotheken zur Welt kam, mit etwa neun Jahren seine erste „halbe Violine" bekommt (und eine Virtuosin als Geigenlehrerin dazu), und der mit zehn Jahren das humanistische Gymnasium in Gestalt des „Kgl. Theresiengymnasiums" bezieht (das „Kgl." steht in goldenen Lettern heute noch auf dem Giebel)! Alt-Theresianer, die um die Zeit von 1914 die Schulbank der ehrwürdigen Bildungsanstalt drückten, werden mit Wonne die prachtvoll naturgetreu geschilderten Typen aus dem „Lehrkörper" der Anstalt wiedererkennen, angefangen vom Turnlehrer „Bepperl" bis zu J. Nicklas, dem allgewaltigen „Rex". Aber auch wer nicht das Glück hatte, unter Clemens Huber zu musizieren oder von L. Kemmer in die Schönheit griechischer Poesie eingeführt zu werden, wird diese fesselnd erzählten, von leisem Humor überglänzten Erinnerungen an eine goldene, unbeschwerte Jugendzeit mit herzlichem Vergnügen lesen.

Noch einmal taucht München, diesmal als Wahlheimat, im Hintergrund auf — in *Reinhard Pipers* „Nachmittag. Erinnerungen eines Verlegers" (590 S., 81 Bilder, München, R. Piper). Wie im „Vormittag" der aufstrebende, so spricht hier der erfolgreiche, gewiegte Verleger in nie ermüdendem Plauderton über seine Begegnungen mit Dichtern, Künstlern, Musikern, über seine Erfahrungen im Berufsleben, über seine Eindrücke bei Ferienaufent-

halten und einer großen Italienreise. Sein Blick ist vor allem auf das Ästhetische, Literarische, Technische und Verlegerisch-Organisatorische gerichtet, darüber hinaus liegende Fragen werden kaum berührt, oder, wenn sie schon auftauchen, im Sinn einer heiter gestimmten Popularphilosophie behandelt. Auch für die Selbstbiographie gilt eben zumeist das lateinische Wort: „Spricht der Schiffer vom Wind, so vom Ochsen der pflügende Bauer; Wunden zählt auf der Soldat, so wie die Schafe der Hirt."

Das zeigt sich auch in dem Erinnerungsband des nordamerikanischen Professors der Physiologie, *Walter Bradford Cannon,* „Der Weg eines Forschers" (240 S., München, Hermann Rinn). Der Lebensbericht gewährt in einer gar nicht trockenen, durch humorvoll eingestreute Züge aufgelockerten Weise manchen Einblick in die Werkstätte wissenschaftlicher Forschung, gibt Ratschläge, warnt vor Irrwegen, spricht über die Rolle der Inspiration im Forscherleben, über den Wert der Kritik an Forschungsergebnissen und Hypothesen, die Bedeutung der Zusammenarbeit und vieles andere mehr. Beachtlich sind die Gründe, die für die Vivisektion ins Feld geführt werden (S. 52, 165). Cannons weltanschaulicher Standpunkt, wie er etwa in der Beurteilung außernatürlicher Eingriffe zutage tritt (S. 125), ist der eines landläufigen Positivismus, seine Neigung gehörte 1945 (da das Buch in Neuyork erschien) dem sowjetrussischen Verbündeten — wenigstens als „Experiment" (S. 175).

In ganz andere Regionen entführt *Felix Braun* den Leser in seinem Bekenntnisbuch „Das Licht der Welt. Geschichte eines Versuches, als Dichter zu leben" (752 S., Wien, Thomas-Morus-Presse, Gln. DM 17.60). Es ist das Wien der Jahrhundertwende, das der Verfasser in jedem Kapitel miterleben läßt; und es ist ein im Grunde vielfältig gehemmter Mensch, der hier seinen Aufstieg schildert, schüchtern, mit überschüssiger Phantasie begabt, fast zu weich für den Kampf des Lebens, der doch gerade ihm, dem in geordneten, aber engen Verhältnissen Aufwachsenden, nicht erspart bleiben konnte. Kennzeichnend ist der tiefe Zwiespalt, der durch sein ganzes Wesen zieht. „Ich war kein Krieger, aber ich spielte Krieg. Ich war kein Liebender, aber ich spielte Liebe. War ich ein Dichter oder spielte ich ihn nur?" (S. 148). Ein typischer Mensch der Sehnsucht, der sich mit dem Wunsch begnügen muß, wo andere, kräftigere und unbeschwerte Naturen längst zugegriffen hätten. „Ohne Liebe lebte ich, einsam, in Träumen, mich sehnend" (S. 444). Er sieht das „Unselige" in „Gottes altem Volk", dem er entstammt, aber er bleibt auch vor dem Christentum in Sehnsucht stehen. Und doch ist etwas, was dem Erzähler unmerklich das Herz des Lesers gewinnt: das ist die bezaubernde Offenheit, mit der er ihn zum Mitwisser all seiner Wünsche und Verzichte, Zweifel und Nöte, Versuche und Wirrnisse macht. Das Wien eines Hofmannsthal und Rilke ist versunken und vieles andere dazu, das noch als Hoffnung in diesem Buch einer Jugend steht; geblieben ist der Urlaut der Sehnsucht, der sich durch das Medium einer gepflegten Sprache den Weg zu gleichgestimmten Menschen bahnt.

Nicht einen abgeschlossenen Lebenslauf, sondern Erinnerungen an „Menschen und Städte", wie der Untertitel lautet, wollte *Helene von Nostitz* geben, als sie ihr Buch „Aus dem alten Europa" 1924 schrieb (7.—9. Tausend, im Insel-Verlag 1950, Gln. DM 11.50). Sie, die Dame der großen Welt, konnte in der Tat aus Erinnerungen schöpfen, die Wien und Berlin, Rom und Paris, England und Griechenland dank den Verbindungen der höheren Gesellschaft in gleicher Weise umspannten. Meist sind es knappe Skizzen, pastellartige Impressionen, die jene versunkene Welt noch einmal erstehen lassen. Denn versunken ist diese Welt mit ihren Salons und ihren Salongrößen, jene Welt, die so ganz aufs Konventionelle, Gesellschaftliche, Ästhetische abgestellt war und sich glücklich schätzte, wenn sie einen Stern des Literaten- oder Theaterhimmels von Empfang zu Empfang weiterreichen konnte. Unser Geschlecht hat ein rauhes Schicksal härter geschmiedet, was nicht besagt, daß wir uns nicht manchmal ganz gerne bei einem verstohlenen wehmütigen Blick auf dieses „alte Europa" ertappen.

Mit einigem Mißtrauen ob des etwas volltönenden Titels nimmt man das Buch von *Hedwig Gräfin Schaffgotsch,* „Die Liebenden sind alle einer Nation" (300 S., München, F. Ehrenwirth, geb. DM 9.80) zur Hand, um dann, nach einer wahrhaft beglückenden Lesung, festzustellen, daß dieser Titel schließlich doch der einzig richtige für diese Lebenserinnerun-

gen war. Ein Frauenschicksal unserer Zeit! Es ist der vertriebene Mensch, genauer: ein Menschenpaar, dem der deutsche Einmarsch in Österreich mit einem Schlag Heimat und Existenzgrundlage unter den Füßen weggerissen hat. Was nun folgt, ist eine fast zehnjährige Irrfahrt im Südosten Europas, über derem leidvollem Erleben doch immer wieder rettende Sterne der Liebe stehen. Das Schönste aber ist, wie alle Schicksalsschläge bis hin zum Tode des geliebten Gatten dieses Frauenherz nicht in Verbitterung erstarren lassen, sondern reif machen zum selbstlosen Dienst am hilfsbedürftigen Mitmenschen. Es ist schon so, wie die prachtvoll gezeichnete Rotkreuzoberschwester aus Turin tiefgläubig einmal sagt (S. 291): „Die Christen haben eine große Aufgabe vor sich ... Wir bringen ja nur kleine, winzige Kerzen, die oft nicht ausreichen, wirkliche Wärme und Licht zu spenden; aber die vielen kleinen Lichter zusammen werden doch endlich die Welt sehend machen ... Das Reich Gottes aber ist angebrochen, wenn es die Weltnation der Liebenden gibt."

Noch tiefer hinein in die Wirrnis unserer Zeit führt *Yvonne Pagniez* mit ihrem Buche „F l u c h t" (262 S., Frankfurt/Main, J. Knecht). Hier ist es der gehetzte, von einem allgegenwärtigen, gnadenlosen Terrorsystem gejagte Mensch, der, von einem KZ-Transportzug aus, buchstäblich den Sprung in die Freiheit wagt. Aber welch eine Freiheit! Es wäre — selbst in dem großen Berlin, wo die Entflohene endlich nach bangen Fährnissen untertauchen kann — einzig die Freiheit, vor die Hunde zu gehen, wenn nicht immer wieder Menschen der Liebe der Gehetzten einen Schritt weiter hülfen. Einmal ist es ein evangelischer Pastor, Vater von acht Kindern, der sein Leben aufs Spiel setzt und ihr Asyl gewährt. „An diesem Tag habe ich erschüttert den Begriff der Christenheit in seiner ganzen Wirklichkeit verstanden, dieser großen Gemeinschaft der Lebenden, die in übernatürlicher Liebe verbunden sind" (S. 87). Spannender als ein Kriminalroman, ist dieser Erlebnisbericht ein leuchtendes Zeugnis für die alles überwindende Macht der Liebe, auch in der Zeit, da der Haß alles zu überfluten schien.

Das ergreifendste Dokument unter diesen Erinnerungen aus der jüngsten Vergangenheit ist zweifellos „D a s T a g e b u c h d e r A n n e F r a n k. Vom 14. Juni 1942 — 1. August 1944" (273 S., Heidelberg, L. Schneider). Acht Menschen, denen unter Hitler Auschwitz oder Theresienstadt winkte, beziehen im Juli 1942 in einem Hinterhaus von Amsterdam ein Versteck, das sie zwei volle Jahre lang dem Blick der Häscher entzieht. In dieser drangvoll fürchterlichen Enge entsteht das Tagebuch, dem die Dreizehnjährige alles anvertraut, was ihr junges Herz bewegt, das Leben in diesem Käfig, ihre Beobachtungen und Erlebnisse mit Vater, Mutter und den übrigen „Mitgefangenen", ihre Entwicklung vom Kinde zum frühreif Erwachsenen, das Ringen mit dem eigenen Naturell und um die großen Fragen des Lebens, die ersten Ahnungen der Liebe und ihre Hoffnungen für die Zukunft. So überwach ist alles gesehen, so erstaunlich sicher ins Wort gebannt, daß man versucht wäre, an der Echtheit des Ganzen zu zweifeln — sprächen nicht die beigegebenen Fotos zu deutlich dafür. Der letzte Eintrag zeigt das Datum des 1. August 1944. Am 4. August wurde das Versteck ausgehoben, Anne starb im März 1945 im KZ Bergen-Belsen, das Tagebuch fand sich zwischen alten Büchern und Zeitschriften im Hinterhaus, wo es entstanden war. Es ist der getretene und brutal zertretene Mensch unserer Tage, dessen Klage und jähes Verstummen hier zum Himmel ruft.

Solange es eine Schrift auf Erden gibt, haben Menschen im Spiegel des geschriebenen Wortes ihre eigenen Schicksale aufgefangen, sei es für sich allein oder für ihre Umwelt und Nachwelt. Solange es Menschen auf Erden gibt, werden solche Aufzeichnungen ihre Leser finden, denn der Mensch weiß sich insgeheim einem jeden verbunden, der Menschenantlitz trägt, und er mag die Bereicherung nicht missen, die ihm aus dem Einblick in das fremde und doch so verwandte Wesen wird. K.

Besprechungen

Religionswissenschaft

Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung. Von Fritz Bammel. (199 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. Geb. DM 19.—.

Wie die Religion im allgemeinen die Auffassung der menschlichen Existenz widerspiegelt, so auch das überall verbreitete heilige Mahl, durch das man mit dem Göttlichen in Gemeinschaft zu treten versucht, dessen man zur Grundlegung und Sicherung der eigenen Existenz bedarf. Die leiblich-irdische Existenz steht dabei vielfach im Vordergrund, aber so, daß die äußeren Güter über sich hinausweisen; am andern Pol findet sich die überweltliche Existenz des christlichen Heils. Für alle diese und die dazwischenliegenden Arten des Mahles bringt das Werk Beispiele. Sehr zahlreich sind die Texte, die dem Missale entnommen sind. Seine Absicht, sich ohne Werturteile rein beschreibend zu verhalten, hat der Verfasser im ganzen gut durchgeführt. Doch sind ihm einzelne Irrtümer über Katholisches unterlaufen, so wenn S. 144 das ewige Feuer mit Vernichtung gleichgesetzt wird oder S. 148 ein Text von Tauler, der sich auf die Befreiung der Seelen aus dem Fegfeuer bezieht, als Kommunion „für schon länger unbußfertig verschiedene Unselige" mißverstanden wird. Mißlich ist auch, daß die heilige Messe zuerst vom Unwesentlichen her in verschiedene Klassen eingereiht wird, eigentlich im Widerspruch mit späteren Ausführungen, wo das Wesentliche richtig dargestellt ist.

A. Brunner S.J.

Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Von Joseph Müller. (221 S.) Paderborn 1951, F. Schöningh. Geh. DM 7,50; geb. DM 9.60.

Die Eigenart der Hegelschen Philosophie bringt es mit sich, daß eine Darstellung seiner Religionsphilosophie sein ganzes System berücksichtigen muß, da es sich ja in allem um Gestalten des Absoluten handelt. Deswegen besteht auch das vorliegende Werk zu zwei Dritteln aus einer Darlegung des Gedankenganges der Phänomenologie, einzelner Teile der Logik und der Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Der letzte Teil versucht in Anlehnung an Maréchal von Hegel aus den Grund einer theistischen Religionsphilosophie zu legen. Entscheidend ist dabei der Satz: „Der Geist ist in einer gewissen Weise alle Realität, sonst wäre es unmöglich, das Sein zu erkennen" (S. 172). Dies setzt zunächst die Lehre voraus, daß nur das Gleiche das Gleiche erkenne, eine Lehre, die, folgerichtig durchgeführt, zum Solipsismus führt, somit unhaltbar ist. Ferner kann nur in einer pantheistischen oder pantheisierenden Auffassung vom Geist gesagt werden, er sei alle Realität. Will man durch den abschwächenden Zusatz „in einer gewissen Weise" die sich unmittelbar daraus ergebende Vergöttlichung des Menschengeistes vermeiden, so verliert der Satz seine Bestimmtheit und Einsichtigkeit: Handelt es sich um den Geist des einzelnen Menschen, oder um einen gemeinsamen, eine einzige Substanz bildenden Menschengeist, oder um den göttlichen Geist? Ähnlich ergeht es auch dem entsprechenden Seinsbegriff: ist es das an sich unendliche Sein, das vereinzelt wird? Und ist dieses das göttliche Sein, was pantheistisch wäre, oder ein unendliches Sein neben ihm, was einen Widerspruch bedeutet? Und in welcher Weise ist der menschliche Geist alle Realität, auch die des persönlichen Gottes? Sieht man von diesen Schwierigkeiten des Ausgangspunktes ab, so findet man in diesem Buch neben der erwähnten Interpretation von Hegel scharfsinnige Spekulationen.

A. Brunner S.J.

Soziologie

Catholic Social Principles. The Social Teaching of the Catholic Church applied to American economic life. By Rev. John F. Cronin S. S., Ph. D. (803 S.) Milwaukee 1950, The Bruce Publishing Company. $ 6.—.

Eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung der christlichen Soziallehre. Ausgehend von der geschichtlichen Entwicklung der sozialen Frage und nach einer Darlegung über Recht und Pflicht der Kirche, sich dazu zu äußern, werden im ersten Teil die sozialphilosophischen Grundlagen behandelt: Mensch, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, soziale Gerechtigkeit (diesem wichtigen Problem ist ein eigenes Kapitel gewidmet); Individualismus, Sozialismus, Kommunismus; schließlich die Grundideen christlicher Soziallehre: Solidarität (Co-operation), Subsidiaritätsprinzip (Self-government), Berufständische Ordnung (mit Recht bezeichnet der Verfasser die Übersetzung, für die er sich schließlich entscheidet, „Industry Councils", als sehr unbefriedigend). Der zweite Teil behandelt die sozialen Prinzipien in ihrer Anwendung auf das Wirtschaftsleben: Rechte und Pflichten von Kapital und Arbeit; die Frage des Familienlohnes und das Problem der Vollbeschäftigung; Rechte und Aufgaben der Gewerkschaften, des privaten Eigentums, des Staates und der Kirche. Von besonderem Interesse dürfte für den europäischen Leser der dritte Teil sein: „American Social Thought". Vielleicht wird mancher angesichts der Fülle des hier Gebotenen sein diesbezügliches Urteil doch etwas revidieren müssen.

Das Werk zeichnet sich aus durch die gründlichen Kenntnisse seines Verfassers nicht nur in christlicher Soziallehre, sondern auch in der allgemeinen und besonderen amerikanischen Volkswirtschaftslehre sowie durch eine wohltuende Ausgeglichenheit in der Behandlung aller Einzelfragen. Die praktische Brauchbarkeit des Buches wird wesentlich erhöht durch eine reiche Sammlung einschlägiger päpstlicher Äußerungen, die jedem Kapitel vorausgeschickt wird.

F. zu Löwenstein S.J.

Die Stiftung als neue Unternehmungsform. Von Dr. Georg Strickrodt. (68 S.) Braunschweig 1951, Georg-Westermann-Verlag.

In dieser kleinen, aber gehaltvollen und sehr beachtlichen Schrift geht es um nicht weniger als „eine neue Unternehmensverfassung und eine neue Unternehmensmoral" (47). Der Verfasser, der an verantwortlicher Stelle im politischen Leben steht, hat es verstanden, sich den Kopf freizuhalten für grundsätzliche Überlegungen und legt zum großen Teil neuartige und selbständige Gedanken vor. Wie weit seine Vorschläge Aussicht auf Annahme und Verwirklichung haben, mag dahingestellt bleiben; auch wenn sie nur die in vielen Stücken festgefahrene Diskussion wieder flott machen, werden sie einen wertvollen Dienst geleistet haben.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Grundriß der Bevölkerungswissenschaft (Demographie). Von R. v. Ungern-Sternberg und H. Schubnell. Mit 142 Tabellen, 26 Abb. im Text und 4 farbigen Diagrammen. (VIII und 602 S.) Stuttgart 1950, Piscator-Verlag.

Der heutige Stand der Bevölkerungswissenschaft, d. i. unseres Wissens um Bestand und Bewegung der Bevölkerung, wie es sich hauptsächlich mittels statistischer Erkenntnismittel gewinnen läßt, wird hier in klarer und wohlabgewogener Darstellung vorgelegt, während Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik nur kurz berührt werden. Somit liegt das Schwergewicht auf der Durchleuchtung der kausalen und funktionalen Zusammenhänge. Das bedeutet aber in keiner Weise Wissenschaftlichkeit im Sinne der Wertfreiheit, der nur ein einziges Mal mit dem Gegensatzpaar „wissenschaftlich-weltanschaulich" (447) ein kleines Entgegenkommen erwiesen wird. Vielmehr ist das ganze Werk getragen von einem starken, unverkennbar aus christlichen Quellen gespeisten Ethos. Lehre und Praxis der katholischen Kirche, soweit sie hier einschlagen, insbesondere bezüglich Geburtenbeschränkung und Abtreibung, werden sehr achtungsvoll und mit erfreulicher Genauigkeit wiedergegeben; die Verfasser bringen ihr spürbare Sympathie entgegen, ohne sich allerdings völlig mit ihr zu identifizieren.

Als Muster nüchternen Abwägens seien die Erörterungen über die Erklärung des Geburtenrückgangs (279—290), als besonders ansprechend und wohlgelungen diejenigen über dessen Folgen (290 ff.) hervorgehoben. Unzulänglich erscheint dagegen die Behandlung der wirtschaftlichen Auswirkungen des Geburtenrückgangs (294/5) und der Bevölkerungsbewegung überhaupt (in der im übrigen mustergültigen Auseinandersetzung mit Malthus 557—574).

Nachdem Eheschließung und Geburtenregelung so rational gehandhabt werden, wie die Verfasser es dartun, möchte man mutmaßen, daß aus steuerlichen Gründen Eheschließungen und Geburten unmittelbar vor dem 1. 9. jeden Jahres sich besonders häufen müßten. Tatsächlich ist dem nicht so. Könnte die Bevölkerungswissenschaft aufhellen, woran es liegt, daß hier die Rationalität nicht durchschlägt?

Bezüglich der Rechtsstellung des unehelichen Kindes sind Unterhaltspflicht und Sorgerecht nicht deutlich genug unterschieden (209); die angezogene Vorschrift des Code civil (ebenda) ist inzwischen teilweise geändert. — In der Sterbetafel (344) enthält die Überschrift der Spalte der Gestorbenen einen störenden Druckfehler; im übrigen entsprechen Druck und Ausstattung dem Rang dieses Standardwerkes der Bevölkerungswissenschaft.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Wo steht die Nationalökonomie heute? Von Alfred Kruse. (103 S.) München 1951, Richard-Pflaum-Verlag. DM 3.—.

Obwohl kritisch gehalten, wendet sich das Büchlein nicht an die Fachgenossen, sondern an breite Kreise der Gebildeten, um ihnen einen Überblick zu geben über die Umwälzungen und Fortschritte, die sich in der nationalökonomischen Wissenschaft seit dem ersten Weltkrieg vollzogen haben. Besonders wohlgelungen und für jedermann verständlich erscheint die Darstellung der „Keynes'schen Revolution" (60 ff.), sehr geschickt eingeleitet durch ein Kapitel über „Makroökonomik und das Say'sche Theorem" (54 ff.), vor dessen Überschrift der Nichtfachmann vielleicht zurückschrecken möchte, das aber dem Verständnis keinerlei Schwierigkeiten bereitet. Weniger gelungen erscheint die Behandlung der mathematischen Schule und der ihr verwandten Ökonometrie, vielleicht deswegen, weil Kruse hier die Darstellung zu sehr zurücktreten läßt gegenüber der Beurteilung. — Daß auf 103 Seiten nicht alles gesagt werden kann, versteht sich von selbst; immerhin bekommt der Leser eine gute Vorstellung vom Stand der Fragen und der Lösungen in der Nationalökonomie von heute. Die im In- und Ausland lebhaft erörterten Grundsatzfragen, beginnend beim Sachzweck der Wirtschaft, sind allerdings kaum berührt.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Rußland in Geschichte und Gegenwart

Geschichte Sowjet-Rußlands 1917 — 1941. Von E. Hanisch. (306 S. u. eine Landkarte). Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 14.50.

Der früher an der Universität Breslau tätige Slawist schließt an seine beiden Bände der „Geschichte Rußlands", die verdientermaßen bereits mehrere Auflagen erlebten, nun eine Geschichte der Sowjetunion an, die nach ähnlichen Grundsätzen wie die früheren Bände bearbeitet ist: reichstes Material, kritische Bewertung, knappe wissenschaftliche Form. All das macht Hanischs Bücher etwas schwer lesbar, aber zuverlässig als Nachschlagwerke und unentbehrlich für jeden, der tiefer in die russische Geschichte eindringen will. Uns ist kein anderes Werk bekannt, das die Geschichte der Sowjetunion mit ähnlicher Gründlichkeit behandelte.

H. Falk S.J.

Russische Rechtsgeschichte. Von Dr. phil. Dr. jur. Lothar Schultz. (340 S.) Lahr i. Schwarzwald 1951, Verlag Schauenburg. Geb. DM 12.80.

Hier wird die russische Geschichte unter der speziellen Rücksicht des Rechtes behandelt, das in allgemeinen Darstellungen der russischen Vergangenheit nur nebenbei berührt werden kann. Angefangen von den Verträgen zwischen Kiew und Byzanz und der Rússkaja Práwda führt uns der Verfasser über die Rechtsordnung der Mongolenzeit durch die Perioden des Moskauer Staates, des absolutistischen Kaiserreichs und der konstitutionellen Monarchie bis in das moderne Sowjetrecht. Bei der Überfülle des Stoffes können natürlich nur die hauptsächlichsten Denkmäler und Bestimmungen ausführlich behandelt werden. Das hat aber den großen Vorteil, daß hier kein reines Schulbuch, sondern ein Werk von allgemeinerem Interesse entstand. Das Eingehen auf die Rechtsgrundlage wirft oft überraschende Schlaglichter auf sonst kaum verständliche Ereignisse.

H. Falk S.J.

Russischer Geist und evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrh. Von Dr. theol. Dr. phil. Ludolf Müller. (178 S.) Witten/Ruhr 1951, Luther-Verlag. Geb. DM 8.—.

Die in letzter Zeit sehr intensiven Bemühungen des deutschen Protestantismus um eine Verständigung mit der russischen Orthodoxie haben bereits mehrere wissenschaftliche Arbeiten hervorgebracht, welche die gegenseitigen Beziehungen der beiden Konfessionen in der Vergangenheit beleuchten. Das vorliegende Werk behandelt mit erstaunlicher Quellenkenntnis die Stellung von etwa 25 russischen Denkern zum Protestantismus. Bei ihrer durchgehend ablehnenden Haltung handelt es sich vor allem um eine Kritik des protestantischen Kirchenbegriffes, der das sakramentale Leben zerstörte. Obwohl sich in Rußland schon seit Peter dem Großen starke, von höchster Stelle aus unterstützte protestantische Strömungen bemerkbar machten, fanden sich doch immer wieder Kräfte, die die wahrhaft orthodoxe und damit katholische Tradition verteidigten und jeden Protestantismus mit aller Deutlichkeit ablehnten. In dieser Hinsicht könnte man zur vorliegenden Arbeit noch manches beisteuern; es sei hier nur auf den 8. „Philosophischen Brief" Tschaadáews verwiesen. Das Verdienst des Verfassers ist es, viele bisher unbekannte oder doch zu wenig beachtete protestantische Tendenzen und Aussprüche namhafter Vertreter der russischen Geistigkeit gesammelt und damit zu einer tieferen Untersuchung des Fragenkreises angeregt zu haben.

H. Falk S.J.

Solovjev und der Protestantismus. Von Ludolf Müller. Mit einem Anhang: Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wladimir Szylkarski. (182 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 6.50.

Solovjev (1853—1900), der bedeutendste russische Philosoph der Neuzeit, hat sich nach einer kurzen Periode des Atheismus über den russisch-orthodoxen Glauben seines Elternhauses der katholischen Kirche genähert und sich ihr 1896 formell angeschlossen. Einem so universellen Geist blieb natürlich auch der Protestantismus nicht unbekannt. Der Marburger protestantische Theologe und gute Solovjevkenner untersucht hier auf Grund zahlreicher Belege aus seinen Werken die Beziehungen des großen Russen zum Protestantismus. Es zeigt sich, daß Solovjev den Protestantismus aufs schärfste ablehnte und die Protestanten als außerhalb der Kirche Christi stehend betrachtete. Die Schlußfolgerung des Verfassers, Solovjev habe sich in den letzten elf Jahren seines Lebens zu einer protestantischen oder vielmehr über allen Konfessionen schwebenden „Religion des Heiligen Geistes" bekannt, ist darum wenig wahrscheinlich. Die katholische Haltung Solovjevs, seine Konversion, die mitten in diese elf Jahre fällt, sind nicht genügend beachtet. (Vgl. den reich belegten Beitrag von H. Falk S.J. „Solovjevs Stellung zur katholischen Kirche" in dieser Zeitschrift, Bd. 144 [1949], S. 421—435, den Müller zu seiner Arbeit allerdings nicht mehr verwerten konnte.) Auch das Nachwort Szylkarskis greift die Schlußfolgerung des Verfassers an und kommt zu dem Ergebnis: Solovjev hat sich Jahr für Jahr dem Katholizismus mehr genähert und sein Leben als Katholik beschlossen.

B. Kramer S.J.

Die Weltanschauung des Bolschewismus. Der Dialektische Materialismus gemeinverständ-

lich dargelegt von Heinrich Falk. (64 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. Broschiert DM 1.50.

Die vorliegende Arbeit will kein streng wissenschaftliches Werk sein, sondern eine populäre Darlegung und Kritik einer irrigen Popularphilosophie. Darum ist der Umfang der Arbeit begrenzt, die schwierige Fachterminologie einfach und kurz erklärt, die wesentlichen Grundzüge sind klar herausgearbeitet, alle Nebensächlichkeiten beiseite gelassen. So entstand eine Broschüre, wie wir sie für die praktische Aufklärungsarbeit in allen Kreisen unseres Volkes, besonders unter Arbeitern und geistig interessierten Jugendlichen brauchen. Für das Verständnis wird nicht mehr vorausgesetzt als der gesunde Menschenverstand; hat ja nach den Verfechtern des Dialektischen Materialismus diese Philosophie vor allen anderen den Vorzug, daß sie auch vom einfachen Mann aus dem Volke verstanden werden kann. Zunächst wird kurz der historische Werdegang des Dialektischen Materialismus, dann sein Inhalt dargestellt. Der Verfasser folgt hier im wesentlichen den Darlegungen Stalins. Parallel zur Darstellung läuft eine sachliche, scharfe und schonungslose Kritik des Systems.

Eine weite Verbreitung der Broschüre ist wünschenswert, da das Wort „Sowjetphilosophie" für manche Kreise auch heute noch einen magischen Klang hat, nicht wegen der Tiefe dieses Systems, sondern wegen seiner verwirrenden Einzelheiten, vor allem aber wegen der Tatsache, daß diese Philosophie das theoretische Fundament des ständig vordringenden Kommunismus ist. So erscheint diese Lehre wie ein Geheimschlüssel zu den Welträtseln und zum politischen Erfolg. Daß diese Auffassung ein Irrtum ist, weist der Verfasser nach. Was bleibt, ist eine pseudophilosophische Verkleidung des Willens zur Revolution. J. Groetschel S.J.

Essays

Ausgewählte Essays. Von T.S. Eliot. (511 S.) Berlin 1950, Suhrkamp-Verlag. Geb. DM 12.—.

Wer war der größere Dichter, Dante oder Shakespeare? Auf diese und ähnliche Fragen läßt sich immer noch etwas sagen, was gescheiter ist, als was die andern bislang gesagt haben. Aber ein letztes Wort wird es hier nie geben, auch wenn so Gescheites vorgebracht wird wie in diesen Essays. T.S. Eliot beherrscht die akademische Seite der Literaturkritik (und der Kritik an der Literaturkritik) auf bewunderungswürdige Weise. Außerdem spricht er aus der Erfahrung und der Selbstbeobachtung eines Dichters, der sein ganzes Werk dem modernen „Experiment" verschrieben hat. Dennoch geht es ihm um mehr als um Bildungs- oder Formprobleme. Die Analyse der Dichtung ist für ihn eine Art des Ringens um geistige Reife. Er will Standorte des Geistes bestimmen, die absoluten menschlichen Rang bezeichnen. Die Höhe, die er selbst auf der Stufenleiter der Geister einnimmt (und die zu halten er sich den strengen Kampf gegen seine intellektualistische Neigungen kosten läßt, wie er nicht verheimlichen kann) gibt ihm maßgebliche Zuständigkeit im Urteil über das Geistesleben der Vergangenheit und der Gegenwart. Für den Christen wichtig und wegweisend ist vor allem der Übergang, den er von der literarischen zu einer „geistlichen" Kritik findet. So ist der Aufsatz über den anglikanischen Prediger Lancelot Andrews ein vorbildlicher Beitrag dafür, das Unterscheidungsvermögen im Religiösen zu bereichern, indem man ihm neue, aus dem Literarischen entwickelte Kategorien liefert. W. Barzel S.J.

Figuren der Fabel. Essays von Dolf Sternberger. (209 S.) Berlin und Frankfurt/M., Suhrkamp-Verlag. Gln. DM 7.50.

Die ersten Stücke sind Übungen in der Genauigkeit des Denkens. Der Autor überprüft sich und den Sprachgebrauch, ob das scheinbar Selbstverständliche nicht durch die Geläufigkeit um seinen eigentlichen und ursprünglichen Sinn gebracht werde. Das Ergebnis ist Bestätigung oder Korrektur. Bei den letzten Essays des Bandes reicht außer zu heilsamem Mitvollzug der Anstoß dem Leser auch dazu aus, ihn in eigene Bewegung zu versetzen. Was man von Essays erwartet, wird hier erfüllt: der Geist wird aus seiner Trägheit geweckt — gerade so viel, daß er Lust bekommt, sich selber weiterzurühren. W. Barzel S.J.

Himmel und Erde. Essays von Giovanni Papini. (144 S.) Wien, Amandus-Edition. Geb. DM 5.60.

Im Zugriff zeigt sich der große Geist. Was immer Papini anfaßt und wie wenig Zeit er auch einem Thema widmet, es wird jedesmal der Funke geschlagen, der zündet. Mit so wenigen Sätzen etwa so viel Erleuchtendes über den heiligen Franz zu sagen, wer macht das wohl noch? Hier ist das Schreiben noch unmittelbarer Ausbruch der Erkenntnis, nicht literarische Bemühung. Ein Geist, der seine Reichtümer noch aus dem Überfluß verschenkt, und so, daß die Rechte nicht weiß, was die Linke tut. Manchmal mischt sich südländische Rhetorik ins Spiel, aber Papini kann nie langweilig sein, weil er das Gegenteil von einem langweiligen Menschen ist. W. Barzel S.J.

Gestalten und Schicksale. Essays von Zenta Maurina. (218 S.) Memmingen, Maximilian-Dietrich-Verlag. Geb. DM 6.80.

Pascal, Nietzsche, Stendhal, Goethe und die Frau von Stein — wie oft ist über sie geschrieben worden! Zenta Maurina macht diesen alten Stoff so neu, nicht weil sie besonders auffällige neue Seiten oder neue Probleme an ihm entdeckt, sondern weil sie, aus dem lebendigen Kontakt mit den Gestalten, herzlich und rückhaltlos ihre Wahlverwandtschaften bekennend, einfach den Strom ihrer Sympathien an dem Leser vorbeifließen läßt. So gewinnt man unfehlbar Freunde: für die geschilderten Personen, ohne ihre Schwächen zu beschönigen, für sich selbst ohne die geringste schriftstellerische Extravaganz.

Das edle und warme Menschentum der Verfasserin ist dem Religiösen offen zugeneigt, unterscheidet aber das Christliche noch nicht in seiner absoluten Unvergleichlichkeit.

W. Barzel S.J.

Größe und Wahn. Drei Essays über Friedrich II., Napoleon I., Hitler. Von Edith Eucken-Erdsiek. (209 S.) Tübingen 1950, H. Laupp. Kart. DM 4.80; geb. 6.80.

Es ist der Einfühlungsgabe der Verfasserin gut gelungen, in den beiden genialen Gestalten Friedrich II. und Napoleon anschaulich und packend die Fragwürdigkeit geschichtlicher Größe aufzuzeigen, während sie zugleich Hitler mit Recht dem Nichts zuweist. Die furchtbaren Katastrophen der letzten Jahrzehnte haben das Mißtrauen gegen falschen Glanz geweckt und eindringlich gemahnt, bei aller menschlichen Größe nicht so sehr auf die äußeren Leistungen als auf den inneren Gehalt zu sehen. Das bedingt eine Umformung des bisherigen geschichtlichen Urteils. Es fragt sich zum Beispiel heute, ob Friedrich II. wirklich „die Sache Mitteleuropas und die Lebensmöglichkeit der kommenden Geschlechter" (26) verfochten hat, oder ob er nicht durch seinen nationalen und staatlichen Egoismus die Auflösung Mitteleuropas vorbereiten half und durch seine „eiserne" Zucht ein Vorläufer des modernen, innerlich zerrissenen und verarmten Arbeitsklaven war, dessen geistige „Ausdörrung" (48) zu beheben die schwere Aufgabe unserer Tage ist. Ein Mann aber wie Napoleon, der im Krieg sein eigentliches Element sah und kaltblütig das Glück ganzer Völker seinem maßlosen, starren Ehrgeiz opferte, kann unserem leidgeprüften Geschlecht, das sich nach Frieden sehnt, kein Symbol der Größe sein, wie gewaltig auch immer seine Begabung und Wirkung gewesen sein mag. Leise durchzieht die Schrift der Grundgedanke, daß wahre menschliche Größe ohne religiöse Bindung unmöglich ist und sich nicht im Willen zum Herrschen, sondern im Willen zum Dienen offenbart, somit Weisheit, Ehrfurcht und Güte die Wesenszüge menschlicher Größe sind.

M. Pribilla S.J.

Literatur

Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Helmut de Bor und Richard Newald. Fünfter Band: Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit, 1570—1750. Von Richard Newald. (VII und 556 S.) München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Geh. DM 18.—, Gln. DM 22.50. (Sammlung: Handbücher für das germanistische Studium.)

Die auf acht bis neun Bände berechnete Literaturgeschichte von de Bor und Newald verspricht das moderne Handbuch der Geschichte der deutschen Literatur zu werden. Hat schon der erste Band, in dem de Bor die althochdeutsche und frühmittelhochdeutsche Zeit zur Darstellung bringt, durch seine Abrundung und Klarheit volle Vertrautheit mit der Materie bewiesen, so sticht die klare Durchleuchtung einer ungemein fesselnden, aber in der Vielfalt der Erscheinungen immer noch schwer faßbaren Epoche der deutschen Literatur durch Newald im vorliegenden Bande vielleicht noch augenfälliger hervor. Die hier wie dort stets sorgfältige Erörterung bisheriger Forschungs- und Meinungsergebnisse hebt diese Literaturgeschichte über alle, die nur einseitig die Meinung des Autors wiedergeben, hinaus.

Selbstverständlich kommen in jeder geistesgeschichtlichen Darstellung subjektive Momente zur Geltung. So fordert in dem neu erschienenen Bande schon die Einordnung der gegeneinander stehenden (Reformation und Gegenreformation) und doch ineinander greifenden Erscheinungen persönliche Betrachtung und Stellungnahme. Besonders zu rühmen ist die Aufgeschlossenheit des Verfassers gegenüber landschaftlicher Eigenart, die Erfassung des Dichters aus seinem Kulturkreis heraus und die Einfühlung in fremde Wesenheit. Das heute noch immer seltene Verständnis für die hohe altösterreichische Kultur zeigt sich vor allem in dem Miterleben und Ergriffensein des Autors gegenüber einer Persönlichkeit wie Simon Rettenpacher. In dieser Literaturgeschichte ist nichts schablonenhaft, das eigene Erkennen ist aus den Quellen geschöpft, und man erwartet mit Spannung das Erscheinen der weiteren Bände.

Dr. W. Michalitschke

Deutsche katholische Dichter der Gegenwart. Von Johanna Schomerus-Wagner. (197 S.) Nürnberg 1950, Glock und Lutz. Kart. DM 4.20; Gln. DM 5.80.

Nach Hugo Hahns „Jahrbuch katholischer Dichter" von 1934 und Theodor Ralls 1936 erschienener Übersicht „Deutsches katholisches Schrifttum" wird hier ein neuer Versuch gewagt, die katholische Dichtung im deutschen Sprachraum zusammenzufassen. Daß ein solches Unternehmen in vielerlei Hinsicht ein Wagnis ist, wird keiner verkennen, der den geschichtlichen Weg der

katholischen Dichtung in Deutschland aus der Inferiorität des Jahrhundertanfangs zu Rang und heutiger Achtung innerhalb der deutschen Gegenwartsdichtung kennt. Es ist viel Kluges in der Einleitung gesagt über das Verhältnis von Kunst und Religion, über die religiöse Weltbetrachtung des Dichters, über Wesen, Eigenständigkeit und Zeitnähe katholischer Dichtung. Die Behandlung der Dichter erfolgt in alphabetisch geordneten Einzeldarstellungen, bei denen es hauptsächlich um einen geistigen Querschnitt durch das Gesamtwerk geht, mag auch vielleicht dabei das Biographische etwas zu kurz kommen. Die Darstellungen werden ergänzt durch Literatur- und Werkhinweise, Personen-, Sach- und Ortsregister. Mit der in der Praxis nicht immer leicht zu handhabenden Unterscheidung zwischen Dichtern und Schriftstellern, der bei der Autorenauswahl zugrunde gelegt wird, kann man sich nicht ohne weiteres befreunden, weil es zu manchen Härten und Ungerechtigkeiten führt. Mancher wird gerade die als „Nur-Schriftsteller" eingestuften wie Zerkaulen, Viesèr, Deml, Rubatscher, Schreyvogl, Tinhofer, Haluschka, Georg Schäfer, Becker, Peter Bauer vermissen, weil sie zum reicheren und umfassenderen Bild des heutigen katholischen Schrifttums gehören. Die notwendige Qualifikation kann ja leicht in die Darstellung selbst verlegt werden. Vergessen erscheinen uns aber vor allem Josef Winckler, Rudolf Henz, Franz Tumler, Rudolf Hagelstange, Ida Friederike Görres und Paula Schlier. Erfreulich ist die Aufnahme einiger junger und neuer Autoren wie Gertrud Berninger, Josef Joh. Link, Christian Schneller und Georg Thurmair. Gerade dem Nachwuchs gegenüber sind wir Deutschen bei aller angebrachten Vorsicht oft doch zu zurückhaltend. Man vermißt auch hier Stefan Gräffshagen, Franz A. Hoyer, Georg Hermanowski, Peter Kamnitzer, Christine Lavant, um nur einige zu nennen. Bei einer späteren erweiterten Auflage, die vielleicht auch durch Fotos bereichert werden könnte, werden eine Reihe sachlich unrichtiger Angaben und sinnstörender Druckfehler zu berichtigen sein. Wenn man beabsichtigt, sich „an die Grenzen zu halten, die die Konfession zieht", dann erscheint die Aufnahme Werfels als nicht gerechtfertigt.

H. Gorski S.J.

Dichtung der Krise. Mythos und Psychologie in der Dichtung des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Robert Mühlher. (566 S.) Wien 1951, Verlag Herold. Geb. DM 18.—. (Aus der Buchreihe „Wissenschaft und Weltbild".)

Acht Studien des Verfassers sind hier in einem Buche vereinigt. Das zusammenschließende Band bildet die Methode des Autors, seine Art, Literatur zu betrachten; und besonders das einheitliche gedankliche Problem, die in der behandelten Epoche „kennzeichnende Brücke von Mythos und Psychologie"; darüber hinaus die symbolkundliche Betrachtungsweise. Die „Wiederkehr des Mythos" in Werken von H. v. Kleist, E. T. A. Hoffmann, Georg Büchner, C. F. Meyer, Gerhart Hauptmann, Gogol, Dostojewski — aber auch Thomas Mann, Franz Kafka u. a. sieht der Autor als Symptom der schon seit dem 17. Jahrhundert anwachsenden Krise, einer Gleichgewichtsstörung, des europäischen Geistes an. Mythos und psychologische Analyse verfolgt er in ihrer jeweiligen Zuordnung in den Phasen des 19. und 20. Jahrhundert.

Die Methode des Verfassers liegt heute zweifellos nahe und zeigt sich als fruchtbar, um Zugänge zum dichterischen Kunstwerk zu finden. So wird sie auch von anderer Seite erörtert, wie der Germanistentag in München 1950 zeigte. So lange aber eine teilweise neue Betrachtungsweise nicht entsprechend durchprobiert ist, muß ihr gegenüber auch Vorsicht angewendet werden. Ist der Mythos immer — zu verchiedenen Zeiten und bei verschiedenen Dichtern — Wurzel, nicht vielleicht oft selbst nur Erscheinungsform allgemeinerer, tiefer liegender Wurzeln? Gibt es eine gemeinsame Vergleichsbasis bei Dichtern verschiedener Zeiten, von denen der eine Zeugnis ablegt von genialer Intuition (Hölderlin), der andere von bewußter Konstruktion (Thomas Mann, dessen extreme Stellungnahme für die Vernunft und gegen die Seele für ihn kennzeichnend ist)? Wo ist die „Wiederkehr des Mythos" *im* Dichter, *im* Künstler wirkend — und wo ist sie äußeres Zurückgreifen auf den Mythos, also eher eine Wiederkehr *in* den Mythos? Solche Fragen können wohl erst in weiterer Entwicklung der Methode gelöst werden, sie sind aber doch dort wesentlich, wo in der „Wiederkehr des Mythos" ein Symptom der Geisteskrise gesehen wird.

Die Fruchtbarkeit von Mühlhers Methode zeigt sich besonders in den Studien „C. F. Meyer und der Manierismus" und „Narziß und der phantastische Realismus", die tatsächlich „vertieftes Verständnis von Dichtungen und Freilegung ihres ideologischen Typus" vermitteln.

Dr. W. Michalitschke.

Gedichte in Auswahl. Von Coventry Patmore. Zweisprachige Ausgabe. (183 S.) Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. Geb. DM 12.80.

Schon mit der bloßen Veröffentlichung der englischen Texte dieser Auswahl hätte der Verlag sicher manchem einen großen Dienst erwiesen, denn selbst in England ist es nicht leicht, an die seit langem vergriffenen Patmoreschen Dichtungen heranzukommen. Nun aber haben die beiden Herausgeberinnen mit ihren deutschen Versübertragungen uns dazu noch ein wahrhaft beglückendes Geschenk gemacht. Schon Irene Behns Einführung gibt viel in ihrer tiefen Deutung dieses Dichterlebens und -schaf-

fens. Das Verhältnis Patmores zum Dichterfreund Gerard Manley Hopkins, die gegenseitige Befruchtung der beiden, ist kaum je so richtig gesehen und so sympathisch dargestellt worden. Elisabeth Michels schuf die Übertragung der beiden ersten Werke „Der Engel im Hause" und „Dem unerkannten Eros". Es ist erstaunlich, wie weit es ihr gelungen ist, das Wesen dieser oft recht schwierigen kleineren und größeren Dichtungen im deutschen Versgewand zu wahren. Der Gefahr, die durchweg männlichen Reime Patmores zu erweichen, ist sie weithin entgangen, und selbst wo sie weibliche Reime einfügte, wirkt die Nachdichtung so unmittelbar, daß sie an manchen Stellen — das gilt besonders von den Eros-Oden — dem Original fast gleichwertig wird. Im dritten Werk „Himmel und Erde" zeigt Irene Behn wieder ihre oft erwiesene Meisterschaft der Versübertragung: das Schwingen des Rhythmus in den stets abgewandelten Versen, die einmaligen Prägungen und Verdichtungen, die Patmore so sehr entsprechen. Die Dichtung des solange Unbekannten verdient es, auch in Deutschland Freunde zu gewinnen. G. Karp S.J.

Shakespeare und der Katholizismus. Von Heinrich Mutschmann und Karl Wentersdorf. (262 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. Geb. DM 10.80.

Als J. M. Raich vor nahezu 70 Jahren seine Studie über Shakespeares Stellung zur katholischen Religion herausgab, wurden seine Folgerungen von der zünftigen Shakespearekritik nicht allzu ernst genommen. Und doch war seine Beweisführung für des Dichters katholische Haltung schon damals zwingender als die irgendeiner Veröffentlichung, die den entgegengesetzten Standpunkt vertrat. Inzwischen sind drei Generationen emsiger Shakespeareforschung vergangen, viel Rätselvolles fand seine Klärung und Deutung, und nun haben Prof. Mutschmann (Marburg) und Dr. Wentersdorf (Gießen) es unternommen, die Frage nach Sh.s Stellung zum Katholizismus noch einmal aufzurollen. Ihre These sagt nichts Geringeres aus als dies:

Sh. wurde von katholischen Eltern als Katholik erzogen, stand in den entscheidenden Schuljahren unter dem Einfluß eines späteren Jesuitenpaters, Simon Hunt, und wurde von einem katholischen Priester getraut. Als Katholik ging er nach London, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß seine Übersiedlung dorthin durch den wachsenden Druck der Religionsverfolgung im heimatlichen Warwickshire mitveranlaßt wurde. In der Hauptstadt mußte der Dichter feststellen, daß die Verfolgung noch systematischer und härter gehandhabt wurde als daheim, so daß er, um überhaupt wirken zu können, sich zu einer rein äußerlichen Konformität mit der englischen Staatskirche entschied, in der Hoffnung auf günstigere Zeiten. Daß er im Herzen katholisch blieb, ergibt sich aus der Betrachtung seiner Werke, in denen er alles vermied, was die katholische Kirche herabsetzen konnte, sehr im Gegensatz zu seinen dramatischen Zeitgenossen und wiederholt auch zu den Quellen, auf die er sich stützte. Die Behandlung von Fragen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre in den Dramen verrät eine korrekte Kenntnis und ein Mitempfinden, wie es von einem Nichtkatholiken — zumal in den Spannungen der damaligen Zeit — schwerlich aufgebracht werden konnte. In seinen Altersjahren zu Stratford lebte Sh. wieder als Katholik und starb dort als Sohn der katholischen Kirche.

In einem Artikel in dieser Zeitschrift (Bd. 142, S. 462 ff.) wurde dieser Standpunkt von den beiden Verfassern bereits knapp umrissen. Das vorliegende Werk gibt dafür die eingehende Beweisführung aus historischen Quellen und aus dem Gesamtwerk des Dichters. Wer unvoreingenommen den Ausführungen folgt, wird den Verfassern beipflichten: „Ohne Widerspruch befürchten zu müssen, kann behauptet werden, daß mehr Tatsachen für seinen Katholizismus sprechen als für irgendeine andere Lösung." G. Karp S.J.

Saaz zur Zeit des Ackermanndichters. Von Wilhelm Wostry. (130 S.) Mit einem Nachwort von Rudolf Schreiber. München, Verlag Robert Lerche (vom. J. G. Calve, Prag). Kart. DM 7.50.

Der bedeutende Historiker der Prager deutschen Universität, Prof. Dr. Wilhelm Wostry, hat seinen Lebensabend — er ist vor kurzem nach der Vertreibung aus der Heimat in Westdeutschland gestorben — vor allem der hier vorliegenden Darstellung gewidmet. Von den Ergebnissen der bisherigen Forschung über das berühmte Ackermann-Gedicht ausgehend, zeichnet er die Geschichte der Stadt Saaz bis zu den Hussitenstürmen, seiner eigenen Heimatstadt, und das dortige Leben und Wirken des Ackermanndichters, des Stadtnotarius Johannes. Der „Ackermann aus Böhmen", um das Jahr 1400 entstanden, ist das erste große künstlerische Bekenntnis des deutschen Humanismus und der neuen deutschen (neuhochdeutschen) Kunstsprache (Konrad Burdach) aus der Zeit der beginnenden Renaissance, als innerhalb des deutschen Sprachraumes erst nur Böhmen die neue Bewegung aufgenommen hatte, „ein Wunder von Tiefsinn, Sprachschönheit und geschichtlicher Fülle" (Josef Nadler), von hoher Bedeutung für den Werdegang der gemeindeutschen Schrift- und Bildungssprache. Zum Verständnis des Dichters und seines Werkes ist es gewiß von Bedeutung, ihn an der Stätte seines Wirkens und diese selbst zu betrachten. Damit wird die von August Sauer weitblickend angeregte, von

Josef Nadler umfassend durchgeführte Betrachtung der deutschen Literatur in ihrer Stammes- und Landschaftszugehörigkeit in einer Monographie über das bedeutendste deutsche Dichtwerk des Spätmittelalters eingehend angewendet.

Dr. W. Michalitschke.

Romane. Erzählungen

An den Pforten der Hölle. Roman. Von Bela Just. (348 S.) Düsseldorf, Bastion-Verlag. Gln. DM 8.40.

Auch die Lektüre dieses Romans wird keinen Anhänger der KPD oder einen, der mit ihr im geheimen sympathisiert, heilen. Dennoch ist es gut, daß der gut geschriebene Roman erschien. P. Izay S. J. hatte gehofft, der Einmarsch der Roten Armme werde Ungarn in mehr als einer Hinsicht die Freiheit bringen. Von der Wirklichkeit bekehrt, wendet er sich ab und rein religiöser Seelsorgsarbeit zu. Und gerade er wird von den Kommunisten ausersehen, die Brücke zwischen dem neuen Regime und dem ungarischen Katholizismus zu schlagen, eine neue rußlandhörige und romfreie Kirche zu führen. Mit allen Mitteln der GPU, mit Methoden, die uns aus dem Mindszenty-Prozeß bekannt sind und die einem bisweilen das Blut in den Adern stocken lassen, wird er gefügig gemacht. Übrig bleibt eine Ruine, die unterschreibt — scheinbar Verräter nach außen, aber Martyrer nach innen und vor Gott. Dazwischen die Liebesgeschichte des Heldenmädchens Judith und des jungen Kommunisten Bard.

Ein Buch voll Liebe, Heroismus, Grauen und Teufelei, grausam wie die grausame Wirklichkeit unserer Tage.

G. Wolf S.J.

Die alten Götter. Novellen. Von Josef Weingartner. (281 S.) Innsbruck-Wien, Verlag M. F. Rohner. Gln. DM 6.80.

In drei Novellen: „Die alten Götter", „Das Ende der Carafa" und „Wolf Dietrichs letzte Tage" zeigt der bekannte geistliche Verfasser, wie aus äußerem Zusammenbruch wirkliche seelische Wandlung und Läuterung erstehen kann. Zwischen den Ruinen des alten Olympia, das Barbarenhände zerstören, findet Marcellus, Grieche und Christ, in den Kerkern der Engelsburg der letzte Carafa und in der Feste Hohensalzburg Wolf Dietrich Klarheit und Frieden und den Weg von den alten Göttern zu dem einen wahren Gott, der das Leben ist. Das Buch ist in Sprache und Aufmachung eine Kostbarkeit, die den Freund schöner Literatur und den Bibliophilen gleichermaßen entzücken wird.

G. Wolf S.J.

Strafakte Dls 77/1889. Gespräche in der Dämmerung. Von Fr. F. Wurm. (75 S.) Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker. Halbleinen DM 2.50.

Der Durchbruch. Wege und Umwege. Von Fr. F. Wurm. (129 S.) Ebd. Hln. DM 3.80.

Man spricht gerne von den Heimkehrern aus diesem Kriege als von der „verlorenen Generation". Wer die Gespräche und Berichte des Rußlandheimkehrers Wurm liest, wird erkennen müssen, daß es zum mindesten nicht nur „Verlierer", sondern auch seelische „Gewinner" gab. Die Sprache ist einfach, ungekünstelt, echte Männersprache, zuweilen von einer geschliffenen Schönheit. Der Inhalt gehört zum Besten, was die Nachkriegsliteratur zu bieten hat, und niemand wird diese beiden Büche lesen, ohne nachdenklich, zuweilen erschüttert, immer aber bereichert zu werden.

Während das erste Bändchen in dämmrig dumpfer Barackenstube erzählte Gespräche bringt, die Hörer und Erzähler ihr eigenes schweres Dasein vergessen und zuweilen auch deuten lassen, stehen im zweiten Bändchen „Der Durchbruch" der Krieg und die Kriegsgefangenschaft im Mittelpunkt. Hier wird beglückend klar, daß weder Grauen noch Grausamkeit noch Erniedrigung den Menschen zum „Verlorenen" macht, so lange er noch das Kreuz und Christus sieht.

Jenseits aller Kriegsromantik, jenseits jeder Unwahrhaftigkeit, aber auch jenseits von Ressentiment und Haß werden diese Bücher zu einer wirklichen Apologie, einer Rechtfertigung Gottes und Rechtfertigung seines Menschen.

Man darf und soll die beiden Bändchen ruhig in der Hand der Jugend wissen. Erzählungen wie „Der Durchbruch" oder „Nur ein kleiner dicker Pope" dürften stärkere Wirkung haben als der beste religiöse Vortrag. Die so den Krieg überstanden und bestanden, sind die Sieger. G. Wolf S.J.

Der Weg hinab. Von Ernst Vasovec. (253 S.) Paderborn, Verlag F. Schöningh. Geb. DM 6.80.

Die unter dem Titel der ersten Novelle vereinigten insgesamt sechs Novellen und Erzählungen sind das Erstlingswerk eines sudetendeutschen, in der Steiermark lebenden Autors. Das darin mitschwingende Erleben, gleichermaßen die scharf geprägte sprachliche Gestaltung zeigen eine Reife, wie sie einem Menschen in verhältnismäßig jungen Jahren — der Autor steht im Anfang der Dreißiger — wohl nur in unserer Zeit als Gegenpol zu allgemeiner Unruhe und Verwirrung, eben der Jugend, aufscheint. Die Klarheit der Darstellung ist manchmal wohl das Ergebnis allzu scharf bewußter Konzeption, aber der ethische Gehalt ist echt und Ausdruck einer Persönlichkeit. Die Spannung der Handlung läßt niemals nach.

W. Michalitschke.

Wir, die Vergänglichsten

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Unsere Zeit ist eine Zeit des Lebenshungers. Nie genug kann der heutige Mensch vom Leben und seinen Genüssen bekommen. Mit gieriger Hast schlingt er es in sich hinein. Was dem Erleben verloren ist, das empfindet er als unwiderruflichen, nicht wieder gutzumachenden Verlust. Hinter dieser Hast und Gier unserer Zeit, hinter der Besinnungslosigkeit und Besinnungsunfähigkeit des heutigen Menschen steht das Erlebnis der Zeit als einer unwiederbringlichen Vergänglichkeit. Man lebt nur einmal, und darum will man dieses Leben genießen, es bis auf den Grund ausschöpfen. Es ist nicht zufällig, daß die Zeitlichkeit in die Mitte der philosophischen Besinnung über den Menschen getreten ist und daß sie zum eigentlichen Wesen der menschlichen Existenz erklärt wurde. Diese Wendung entspricht dem starken Erleben der Vergänglichkeit, des Vorbei, das den heutigen Menschen kennzeichnet. Zeit ist für ihn Geld, ja mehr als Geld. Darum hat er nie genug Zeit, wie er nie genug Geld hat. Ganz anders der primitive, der orientalische und der mittelalterliche Mensch. „Alles Hasten ist vom Teufel; die Gemächlichkeit aber ist von Gott", sagt ein arabisches Sprichwort. Die Menschen hatten und haben Zeit, soviel Zeit, daß sie sie verschwenden können; und dies, obschon im Durchschnitt ihr Leben an Jahren kürzer war und ist als das der modernen Kulturmenschen.

Man hat gesagt, wenn es keinen Gott und kein Jenseits gibt, verliert das Leben so wenig seinen Wert, daß es erst dann in seiner unvergleichlichen Schönheit aufleuchtet und der Augenblick ein unüberbietbares Gewicht erhält. Die Gottlosigkeit wird geradezu zur Bedingung, das irdische Leben in seiner ganzen schweren Süße auszukosten.[1] An dieser Behauptung ist soviel richtig, daß der Augenblick für die reine Vergänglichkeit eine einzigartige Bedeutung erhält. Ist er doch alles, was der Mensch jeweils besitzt. Läßt man den gegenwärtigen Augenblick ungenützt vergehen, so entgleitet die einzige Habe, und nichts wird sie je wiederbringen, kein Bereuen und kein Beklagen. Mit der ganzen Kraft seines Herzens muß darum der Mensch sich auf den gegenwärtigen Augenblick stürzen und seine Möglichkeiten ausschöpfen. Er und er allein ist das eigentliche Absolute.

Aber — und dies unterschlägt man zu gerne —, dieses Absolute ist nur im Entgleiten. Man hat es nie. Sein Besitz ist eine dauernd geschehende Täuschung. Und je hingebender der Mensch zu erfassen und zu erleben sucht,

[1] Vgl. *K. F. Boree,* Diesseits von Gott. München 1941.

um so ohnmächtiger erfährt er diese Vergänglichkeit; um so mehr engt sich die Gegenwart ein bis zum Grenzfall des punktförmigen Augenblicks, des scharfen Grates zwischen der Vergangenheit, die unwiederbringlich vorbei ist, und der Zukunft, die man noch nicht besitzt. Wie man in einem Erdbeben voller Grauen erfährt, daß der Boden, auf dem alles steht, das Sinnbild unerschütterlicher Festigkeit, schwankend wird und aller Halt verloren ist, so geht es auch dem Menschen, der dieser Haltlosigkeit der Zeit inne wird. Vergebens versucht er, sie anzuhalten; sie entgleitet um so schneller, je mehr sein Bemühen sich auf das Unmögliche richtet, sie zum Stehen zu bringen. Voller Angst sieht er hinter der innersten Zeitlichkeit und Vergänglichkeit seines eigentlichen Seins das Nichts sein Medusenhaupt erheben. Vergeblich wird er versuchen, sich mit diesem Nichts abzufinden. Schon Nietzsche hat das einsehen müssen: „Alle Lust will Ewigkeit."[2] Was war seine ewige Wiederkehr anderes als ein Ersatz für diese Ewigkeit, eine ewig vergehende Ewigkeit und damit ein unauflösbarer Widerspruch? In der Jugend mag in der doppelgesichtigen Zeit das Erlebnis der ankommenden Fülle vorwiegen: noch steht unabsehbar die Zukunft aus, so daß sich ihr Ende kaum in der Ferne ankündigt; noch sprüht die Lebenskraft wie aus einem unerschöpflichen Born, daß man sich nicht vorstellen kann, er werde einmal versiegen. Aber die Jahre vergehen, und die Zeit wendet dem Menschen immer mehr die andere Seite ihres Januskopfes zu: die gelebten Jahre sind vorbei, unwiederbringlich, die Gegenwart wird leerer und schaler, und am Horizont steigt dräuend das Ende auf. Darum gilt heute im Gegensatz zu allen andern Kulturen nur die Jugend etwas; nur die Jugend ist das wahre Leben. Sie sucht man mit allen Mitteln zu verlängern. Das Altwerden ist das entsetzlichste Unglück. Da man aber sein Eintreten nicht aufhalten kann, so versucht man mit allen Mitteln, die grausame Tatsache aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Von dieser Verdrängung her, an der so viele Zeitgenossen krank sind, scheint es, als ob man die Jugend vergeudet habe, als ob man sie nicht raffend genug gelebt, als ob man sie wie halb im Schlafe habe entgleiten lassen. Früh zu sterben ist nach Albert Camus[3] das einzige, was sich nicht wieder gutmachen läßt.

Wie kommt es, daß der Mensch an der Vergänglichkeit so leidet, während das Tier, in das stetige und unaufhaltsame Dahinfließen seines Lebens sicher und ruhig eingebettet, sich ohne Angst und Sorge dahintragen läßt dem Ende zu? Ist es nur deswegen, weil der Mensch um sein Ende weiß, weil wir den Tod sehen, während das freie Tier seinen Untergang stets hinter sich hat?[4] Aber würde der Mensch sich nicht ruhig ins Unvermeidliche ergeben, wäre der Tod das seinem ganzen Sein angemessene Ende? Müßte er nicht ein tiefes Einverständnis fühlen mit dem, was so natürlich aus der eigenen Wirklichkeit heranreift wie die Frucht, die still vom Baume fällt,

[2] Also sprach Zarathustra (Kröner Taschenausg. Bd. 75, S. 253; vgl. S. 358, 357).
[3] Le Mythe de Sisyphe, Paris 1942.
[4] *R. M. Rilke,* Die Duineser Elegien. Achte Elegie.

wenn ihr Augenblick gekommen ist? Wenn der Mensch sich trotzdem gegen das Unvermeidliche immer aufgebäumt hat und die philosophischen Lehren, die das Einverständnis mit dem Tode predigten, überall ohne größeren Widerhall geblieben sind, wenn in den Mythen aller Völker der Tod als etwas dargestellt wird, was eigentlich nicht hätte sein sollen, ein Schicksal, das anfangs nicht vorgesehen war und nur durch ein Versehen oder einen Irrtum verhängnisvoll ins Menschenleben eingebrochen ist, so muß es etwas im Menschen geben, was zu diesem Ende im Widerspruch steht. Etwas, was der Mensch zu allen Zeiten dunkel gefühlt hat — wie hätte er sonst im Gegensatz zum Tier den Toten überall eine zugleich angstvolle und liebende Sorge gewidmet? —, was er aber genau in Worte zu fassen nicht imstande war.

In der Tat ist dies der Fall. Das unaufhaltsame Vergehen hebt sich im Menschen von einem Hintergrund ab, der mit ihm nicht einfach verschwindet. Das Verströmen des Lebens wird erfahren von einem Ufer aus, von wo es als Strömen erst bewußt wird. Wäre der Mensch reine Vergänglichkeit, so könnte er nicht darum wissen, so wie ein Mensch, der rings um sich nur die weite gleichmäßige Fläche des Meeres sähe, nicht feststellen könnte, ob er an der gleichen Stelle verbleibt oder ob eine unmerkliche Strömung ihn mit sich trägt. Oder besser, wie eben das Tier, ganz ins Vergehen eingetaucht, nicht darum weiß, weil es keinen Abstand dazu zu gewinnen vermag. Ja, es gibt im Menschen etwas, was dem Versinken in das Nichtmehrsein der Vergangenheit nicht ausgeliefert ist, und dieses ist — er selbst, das, wodurch er dieser Mensch ist und sich als diesen Menschen weiß, der gleiche von der Geburt bis zum Grab. Hier stoßen wir auf etwas sehr Geheimnisvolles, eine Art zu dauern, die von unserer alltäglichen Auffassung der Zeit und des Geschehens so wesentlich verschieden ist. Daß ich heute noch derselbe bin wie das Kind, das ich einst war; daß ich überhaupt sinnvoll sagen kann, daß ich damals ein Kind war oder vor Jahren dieses oder jenes erfahren oder getan habe. Daß ich nach vollbrachter Tat der Täter bleibe und die Verantwortung dafür trage für alle Zeiten. Daß wir im Wechselspiel des Vergehens dieselben bleiben.

Alle Menschen wissen um dieses Geheimnisvolle. Es ist die unausgesprochene Voraussetzung des ganzen menschlichen Lebens und Verkehrs, die selbstverständliche Grundlage, auf der sich unser Dasein aufbaut und ohne die es als menschliches nicht sein könnte. Selbstverständlich und doch geheimnisvoll, durch die Tat immer anerkannt und dennoch so oft durch die oberflächliche Absicht und durch die Lehre geleugnet. Wir könnten ja nicht einmal sinnvoll sprechen, stünde nicht über dem verschwindenden Ablauf der Worte und Sätze etwas, oder vielmehr einer, der das bereits Gesprochene oder Vernommene mit dem noch zu Sagenden oder zu Hörenden zusammenhielte in der zeitüberlegenen Einheit des Sinnes. So daß eine Lehre, die die reine Vergänglichkeit des Menschen behauptet, nur des-

wegen sinnvoll gesagt und vernommen werden kann, weil sie damit dauernd sich selbst widerlegt.

Wie ist es aber möglich, daß etwas so Selbstverständliches und Grundlegendes übersehen wird? Wie kann man das in Abrede stellen, ohne das jede sinnvolle Rede aufhören müßte? Verständlich wird ein solches Verhalten nur aus der Tatsache, daß es hier um eine Wirklichkeit im Menschen geht, deren Seinsweise von der der stofflichen Dinge in der Welt und selbst von der unseres eigenen Leibes so stark verschieden ist, daß sie an diesen gemessen wie etwas Widersprechendes erscheint. Wir müssen uns darüber klar werden, daß diese Wirklichkeit vor unserem Blick nicht dasteht wie ein Ding; daß sie sich nicht greifen und handhaben läßt wie eins von ihnen. Sie steht nicht wie die Dinge dem Auge gegenüber als ein Gegenstand, sondern sie ist der Ursprung, aus dem alles Sehen und alle Taten zur Welt hingehen. Deswegen geht der natürlicherweise weltzugewandte Blick von ihr weg und sie kommt dem besorgenden Umgang mit den Dingen nicht in ausdrückliche Sicht. Und doch ist sie immer schon mitbemerkt nicht nur bei uns selbst, sondern ebenso unmittelbar bei den andern, wenn wir sie als Menschen, das heißt als sinnvoll redende und handelnde Seiende, als verantwortliche und darum dieselben bleibenden Personen erkennen und anerkennen. Unsere Sprache aber steht zuvörderst im Dienst des Besorgens und bildet sich an den Dingen dieser Welt, mit der wir umgehen. Darum ist sie wenig geeignet, diese Wirklichkeit in ihrer Überweltlichkeit und Undinglichkeit zu sagen. Diese Wirklichkeit ist nur zusammen mit dem Greifbaren und Sichtbaren als Überschwang und Überstieg darüber zu vernehmen und doch in seiner Seinsweise so ganz anders als es. Es ist das Personhaft-Geistige in seiner Ungegenständlichkeit. Weil es dem Besorgen entzogen ist, hat dieses für seine Wirklichkeit keine Aufmerksamkeit übrig. So bleibt es für den weltzugewandten Blick wie am Rande, klar genug sich meldend als sein Ursprung und doch sofort verschwindend, wenn sich der Blick darauf wie auf ein Ding richten will.

Der besonderen Seinsweise des Geistes, die sich in dieser Ungegenständlichkeit offenbart, entspricht aber auch eine besondere Art zu dauern. Der Geist besitzt gleichsam eine breitere Gegenwart, die auch das umfaßt, was wir unsere Vergangenheit und Zukünftigkeit nennen, die nur in ihr und durch sie gegenwärtig und als vergangen oder zukünftig bewußt werden. Sie ragt an beiden Enden sozusagen über die leibliche Gegenwart hinaus; dieser Überstieg in der Dauer ist eben unsere Vergangenheit und unsere Zukunft.[5] Nur durch diese umgreifende Gegenwart ist der Mensch einer in der Vielgestalt seiner Interessen, Beschäftigungen und sozialen Rollen, in der leiblichen, dauernd vergehenden Erstreckung seines Lebens von der Geburt bis zum Grabe. Durch sie allein besteht die Einheit des Sinnes im Ablauf der Rede; durch sie allein wird es dem Menschen möglich, sein Da-

[5] *A. Brunner,* Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. München 1950. Kösel-Verlag. Kap. 8, Dauer und Zeit.

sein immer wieder aus dem Verfall ins bloß Vergängliche zur Selbstgleichheit seines Personseins hinaufzuretten.

Auf dem Hintergrund dieser zeitüberlegenen Seinsweise des Personhaft-Geistigen vollzieht sich das Geschehen des Leibes und des Stoffes; von ihm sticht es erst in der ganzen Schärfe seiner Vergänglichkeit ab. An der Beständigkeit des Geistigen fühlt der Mensch erst das Todgeweihte des Unterpersönlichen, wird er voller Entsetzen und Angst inne, daß das Leben ihm entgeht, daß er Sein zum Tode ist. In ihm entspringt seine Sehnsucht nach dem Bleibenden und Unvergänglichen. Wo aber der Mensch an die Welt hingegeben sich selbst verloren ist, da meint er sich aus der Vergänglichkeit nur retten zu können, indem er das Gegenständliche festhält. Dieses Festhalten kann aber nur darin bestehen, daß man sich auf den jeweiligen Augenblick wirft, in der bloßen Gegenwart ganz unterzutauchen versucht, um so Vergangenheit und Zukunft nicht mehr zu sehen. Vergebliches Bemühen! Denn nun werden Zukunft und Vergangenheit als quälende Leere des Nichts erfahren, zwischen denen eine immer schmäler werdende Gegenwart erdrückt wird. Je raffender und gieriger der Mensch sich auf sie stürzt und sich in sie zu vergraben sucht, um so erstickender erfährt er die Enge eines immer abbrechenden, immer schon vorbeigegangenen Jetzt. Um so empörender fühlt sich jener Ursprung um sein Eigentlichstes betrogen, da er sich seinem ganzen Sein gemäß mit einer solchen schwachen Gegenwart nicht erfüllt finden kann. Denn von ihm kommt es, daß alle Lust Ewigkeit will; aber um der Sterblichkeit des Leibes willen bleibt alle Lust aus sich allein dieser Ewigkeit für immer unfähig.

Nur wer von der höchsten und reichsten Schicht des Menschen her lebt und die Welt angeht, statt sich ohne Halt an sie zu verlieren, für den wird die Zeit erfüllt sein. Was von dem Vergänglichen von ihr erfaßt wird, das wird verwandelt und unverlierbar aufgehoben in einer bleibenden Gegenwart. Was dazu beigetragen hat, den Menschen als Person zu formen, das allein hat Bestand und gehört ihm für immer. Ja selbst die sinnliche Erfahrung und die Lust des Leibes werden nur da zur sättigenden Fülle, wo sie nicht mehr um ihrer selbst und für sich getrennt gesucht werden, sondern wo sie nur ein untergeordnetes Moment in einem Gesamt sind, das Ursprung und Sinn auf dieser höchsten Ebene hat und darum wesentlich an deren Art zu dauern teilnimmt, als Moment personhafter Liebe.

So ist es also dem Menschen anheimgegeben, auf welcher Schicht seines Seins als der entscheidenden er leben will. Je nachdem erfährt er auch deren Dauer als die eigene Zeitigung, reine Vergänglichkeit von den Sinnen und dem Leib her, oder zeitüberlegenes, erfülltes Selbstsein vom Personhaft-Geistigen, das sich nur in dem anerkennenden Miteinander mit andern Menschen vollzieht und darum in der wahren Liebe seine Vollendung findet. Aber diese erfüllte Weise des Daseins ist als personhafte nie ein naturhaftes Geschehen, sondern immer so gegeben, daß sie aufgegeben ist. Sie muß sich

immer aus der Verlorenheit an die Vergänglichkeit zurücknehmen, sich vom Sog der Lebenssorge freimachen; sie muß immer dem Versuch, in den Dingen einen ständigen Halt zu finden, entsagen. Wir müssen die Zeit immer wieder „herauskaufen" aus dem Vergehen, wie der Apostel Paulus sagt (Eph 5, 16; Kol 4, 5). Wir müssen immer wieder wach werden aus der Verlorenheit an die Welt (Röm 13, 11f). Wie die Bilder, die man im Traum geschaut, ins Unwirkliche verblassen, sobald der Schläfer aufwacht, so erweist sich auch das bloße Aufgehen in der Vergänglichkeit als halt- und bestandlos, als für immer verloren und unwiederholbar vergangen und seine Werke als „unfruchtbare Werke der Finsternis" (Eph 5, 14), wenn einmal der Mensch von diesem höheren Punkt der Beständigkeit auf sein Leben und seine Welt blickt.

Diese Beständigkeit ist aber in diesem Leben unzertrennlich gebunden an die Vergänglichkeit und ist nicht außer ihr zu suchen. Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man sie mit A. Gide damit abtun, daß man sagte, es sei doch viel nützlicher, erfreulicher und bildender, vom Zuge aus die immer fliehende Landschaft mit ihrer vorbeieilenden Schönheit zu betrachten als auf die eintönige Beständigkeit der Wagenwand zu starren. Die wahre Beständigkeit hat mit der Länge der abfließenden Zeit nichts zu tun und kann an ihr nicht gemessen werden; denn sie ist eine andere Art zu dauern, für die es keine Uhren gibt. Das wußte eine alte Erfahrung immer schon, wenn sie im Sprichwort sagte, daß dem Glücklichen keine Stunde schlägt. Die Macht ihrer Gegenwärtigkeit hängt nicht von der zeitlichen Länge des welthaften Geschehens ab, an das ihr Vollzug einmal geknüpft war, sondern von der Tiefe des Einsatzes und der selbstlosen Hingabe, in der sie ihren Ursprung hatte. Ihre Beständigkeit besteht darin, daß sie an der Seinsfülle der Person teilnimmt. Nicht dem Vergänglichen sich zu entziehen ist die christliche Aufgabe, sondern es je und je hineinzunehmen in das Bleibende, es herauszukaufen aus dem bloßen Geschehen und ihm damit unsterblichen Wert zu verleihen. Dann wird die Vergänglichkeit ihren tödlichen Stachel verlieren; man kann sie freilassen und ihr ruhig, ohne Angst und ohne krankhafte Hast ins Auge schauen.

Lebt der Mensch hingegen von den Schichten her, die aus sich allein bloß dahinfließen, ohne die Zeit zu übersteigen, so wird das Geistig-Personhafte sich nur noch in der bitteren und angstvollen Erfahrung der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit geltend machen, in der Verzweiflung über den Leerlauf des menschlichen Daseins, in der Süchtigkeit, das zum Stillstehen zu bringen, was nur in der Bewegung sein kann. Der Mensch wird schließlich die eigene Sterblichkeit zu verdrängen suchen. Man geht dem Anblick der Krankheit und des Todes aus dem Wege. Kranke und Tote werden aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, wie früher nur die Aussätzigen, und in Krankenhäuser verbannt, wo das Sterben sich unter Ausschluß der Öffentlichkeit vollzieht. Rilkes Kritik an der christlichen Auffassung vom

Tode[6] trifft nicht diese, der er offenbar nie begegnet ist, sondern ihre unchristliche Karikatur in einem entchristlichten Zeitalter.

Es ist also nicht so, wie es oft dargestellt wird, als ob der Christ dem Vergänglichen, dem Augenblick keinen Wert beilegt und als ob man den Glauben an Gott und an ein Jenseits aufgeben müßte, um das Diesseits tief und ganz zu erfahren. Es zeigt übrigens den bereits voreingenommenen Willen des heutigen Menschen zum Diesseits, daß ihm die absolute, unabdingbare Wichtigkeit des Irdischen von vornherein feststeht und daß er das Jenseits nur soweit zuzulassen bereit ist, als der Gedanke daran ihn nicht in diesem Willen stört. Ein reiner Wille zur Wirklichkeit müßte doch zuerst fragen, was ist und welchen Rang die verschiedenen Bereiche untereinander einnehmen, um erst auf Grund einer solchen Erkenntnis zu entscheiden, wie weit er sich mit jedem einlassen darf oder muß, um dem Ganzen und sich selbst gerecht zu werden. Er darf nicht von vornherein die Möglichkeit ausschließen, daß das Irdische nur Mittel ist, an dem das Überzeitliche uns aufleuchten soll.

Nun ist es aber gerade so, daß der Mensch durch die richtige Haltung zur Welt, in der Auseinandersetzung mit ihren Aufgaben und Schwierigkeiten zu sich selber kommt. Da in dieser Stellungnahme der ungegenständliche Überstieg des Personhaften sich auswirkt, sich bewährt oder versagt, da in ihr der Mensch er selbst wird oder sich von dem, was unter ihm ist, haltlos mitreißen läßt, so entscheidet sich am Vergänglichen das Heil oder Unheil. In jedem Augenblick ist es dem Menschen in die Hand gegeben, ob nur seine Flüchtigkeit zur Geltung kommen soll, indem er von der Ebene der Vergänglichkeit aus gelebt wird, oder ob er dadurch zum bleibenden Besitz wird, daß er eingeht in die überzeitliche Dauer der in Freiheit sich selbst gestaltenden Person. Damit erwächst aber dem Augenblick ein Gewicht so voll und schwer: die Entscheidung zwischen der Qual nie mehr aufzuhebender Leere oder der Seligkeit ewiger Fülle.

Wären wir wirklich die Vergänglichsten, so trauten die Dinge uns vergänglich, vergeblich ein Rettendes zu.[7] Dann nützte es nichts, daß die Erde unsichtbar in uns erstehe. Die poetische Verwandlung erhebt sich zwar schon über das reine Vergehen; aber eben nur deswegen, weil der verwandelnde Dichter als Mensch nicht zu dem Vergänglichsten gehört, sondern das Vergehen übersteigt. Aber auch sie wäre aus sich allein zum Verschwinden verurteilt und der Tod ein bloßes Ende und nicht der Erde „heiliger Einfall", gäbe es nicht die andere Verwandlung, von der hier die Rede war, die sich nicht mehr im bloßen Gestalten durch das Sagen und Preisen des Dichters vollzieht, alles dem Untergang früher oder später geweihte Formen, sondern die Verwandlung ins wirklich Unsichtbare, weil Ungegenständliche, durch die Hereinnahme des Irdischen in unser Tiefstes und

[6] Vgl. Duineser Elegien, Zehnte Elegie — Brief an die Gräfin Sizzo, 16. 1. 1923, Inselalmanach 1937, S. 108 f.

[7] *R. M. Rilke,* Duineser Elegien. Neunte Elegie.

Letztes, das noch jenseits des Dichterischen liegt, ins Geistig-Personhafte. Für das bloße Leben ist der Tod die andere Seite, weil Leben Werden und Vergehen in einem ist; diese andere Seite ist wie die dunkle Seite des abnehmenden Mondes ständig am Wachsen, bis sie im Tode alles verschlingt und selbst nicht mehr ist. Wer aber von über der Zeit her in die Zeit hineinlebt, der weiß, daß die dem Leben abgewandte Seite des Daseins nicht der Tod ist, sondern die unsterbliche Dauer des der Ewigkeit Gottes zugewandten Geistes.

Indifferentismus und Antichrist

Von ANTANAS MACEINA

Solowjew erzählt,[1] daß der kaiserliche Palast in Jerusalem neben zwei prunkvollen Schlössern mit Bibliotheken, Museen und besonderen Gebäuden für magische Experimente auch „einen weiträumigen kaiserlichen Tempel für die Vereinigung aller Kulte“[2] in sich schloß. Es war ein ausgedehntes Gebäude, halb Kathedrale, halb Palast, in dem auch das Weltkonzil der Kirchen stattfand. Auf der Höhe von Haram-esch-Scherif errichtet, schaute dieser Dom stolz auf die mit Christi Blut und Tränen geweihte Stadt herab und spottete hochmütig über das ganze Erlösungswerk. Dem Wunsch des Kaisers entsprechend sollte er ein *Symbol* für die Einheit der Weltreligion sein, einer Einheit jedoch, die sich nicht auf die gemeinsame Wahrheit oder das gemeinsame Bekenntnis zu Christus stützte, sondern gerade auf einen gemeinsamen Indifferentismus gegenüber jeder Wahrheit und jeder Religion. Er sollte den in der Geschichte auseinandergegangenen christlichen Konfessionen einen Weg zur Einheit dadurch bahnen, daß er allen ihren Kulten seine Tür öffnete und einen Platz an seinen Altären einräumte. — Gab es, äußerlich gesehen, etwas Selbstverständlicheres als von der Einheit der Kulte zur Einheit des Glaubens zu schreiten? Im Wesen aber verbarg diese Unternehmung eine kalte Verneinung des Glaubens selbst.

Was eigentlich ist der religiöse Kult in sich selbst? — *Der Kult ist die Sichtbarkeit des Glaubens.* Durch ihn drücken wir in einer anschaulich-erlebbaren Gestalt unsere religiösen Wahrheiten, Erlebnisse und Erfahrungen aus. In ihm objektivieren wir unsere intimsten Beziehungen zu Gott. *Der Kult ist sichtbar gewordenes Dogma.* Deshalb ist er keine zufällige Erscheinung der Religion. Seine Entstehung verdankt er dem Religiösen

---

[1] Dieser Artikel bildet ein Kapitel der noch nicht veröffentlichten Studie des Verfassers *„Mysterium iniquitatis“*, in der er versucht, Wladimir Solowjews *„Erzählung vom Antichrist“* geschichtstheologisch zu deuten und die aktuellen Werte dieses tiefsinnigen Werkes hervorzuheben. — Der Antichrist Solowjews hatte seinen Sitz in Rom, später aber verlegte er seine Residenz nach Jerusalem, wo er sich einen prächtigen Palast bauen ließ.

[2] *Wl. S. Solowjew,* Kurze Erzählung vom Antichrist, übersetzt und eingeleitet von Ludolf Müller, München 1947, S. 44. Zitiert unter *EvA.*

selbst, das uns mit Gott verbindet und objektiv unter sichtbaren Formen und Gestalten in Erscheinung tritt. Es gibt keine Religion ohne Kult und es kann keine geben. Der religiöse Akt selbst ist seiner Natur nach *ein integraler Akt,* von dem kein Bereich der menschlichen Existenz ausgeschlossen bleibt. Er ist weder nur eine seelische Rührung im verborgenen Kämmerlein des menschlichen Herzens, das von Gott allein durchforscht ist (vgl. Ps 25, 2), noch nur eine äußerliche Gebärde, sondern *eine Ganzheit,* die den Menschen samt all seinen Kräften und Vermögen umfaßt. Deswegen auch befiehlt uns Christus, Gott aus unserer ganzen Seele, aus unserem ganzen Herzen und aus unserem ganzen Gemüte zu lieben (vgl. Mt 22, 27), das heißt uns dem Herrn unteilbar zu erschließen und sein Wirken über unser ganzes Sein und Dasein ergehen lassen. Aber gerade diese allumfassende Ganzheit des religiösen Aktes schließt auch dessen Objektivation oder, anders ausgedrückt, einen mehr oder weniger entwickelten Kult in sich. *Der Kult ist integrierender Bestandteil des religiösen Aktes.* Die Religion erhält sich als eine Wirklichkeit erst dann, wenn sie *als ein integrales Phänomen des Daseins* erscheint und als solches vom Menschen angenommen und verwirklicht wird. Es versteht sich daher von selbst, daß die Verschiedenheit der Kulte unmittelbar auf die Verschiedenheit der Beziehung des Menschen zu Gott zurückgeht. Diese ist nicht nur eine Mannigfaltigkeit der äußeren liturgischen Formen oder Riten allein, sondern auch *eine Verschiedenheit des religiösen Aktes selbst.* Die symbolische Gestalt eines Kultes weist uns immer auf einen inneren religiösen Gehalt hin: auf eine Lehre und auf eine Gemeinschaft im Glauben. Der Verschiedenheit der Kulte liegt eine Differenz der religiösen Wahrheit zugrunde.

Infolgedessen bedeutet jeder Versuch, Kulte zu einer äußerlichen Einheit zu bringen, eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber der göttlichen Wahrheit selbst. Betrachtet man die in der Verschiedenheit der Kulte liegende dogmatische Differenz als bedeutungslos, so hält man im Wesen auch das Erkennen und Erleben *des wahren Gottes* für wert- und sinnlos. *Ein Indifferentismus gegenüber dem Kult ist gleichzeitig auch Indifferentismus gegen Gott.* Verschiedene Anbetungsweisen besitzen für einen indifferenten Geist den *gleichen* Sinn und den gleichen Wert nur deshalb, weil Gott selbst für ihn *keinen* Sinn und *keinen* Wert mehr hat. Öffnet also der „kaiserliche Dom" jedem Kult seine Tür und stellt jedem seine Altäre zur Verfügung, so wird er von selbst zu einem steinernen *Symbol* des religiösen Indifferentismus, zu einer Wiederholung jenes römischen Pantheons, in dem die von Römern zusammengetragenen Götterbilder der besiegten Nationen standen. All diese Götter waren ihrem Wesen nach gleich, denn alle waren *unwahr:* Sie waren „Werke von Menschenhand", die Lippen haben und nicht reden, Augen haben und nicht sehen können, Ohren haben und nicht hören (vgl. Ps 113, 13—14). Es war deshalb ganz gleichgültig, welchem von ihnen geopfert wurde: keiner nahm dieses Opfer an. Ihr Verbleiben in demselben Raum war nicht durch ihre Wahrheit, sondern im Gegenteil durch *ihre Un-*

wahrheit begründet. Der Mensch waltete in diesem Raum, ohne die Götter wirklich zu beachten.

Das gleiche sollte auch im „kaiserlichen Tempel" von Jerusalem geschehen. Auch hier sollten die verschiedensten Gebete verrichtet und die verschiedensten Opfer dargebracht werden, nicht aber deshalb, um die eine und ewige göttliche Wahrheit dadurch zu ergründen, sondern um diese Wahrheit durch die Verschiedenheit der Kulte zu verdunkeln und die Aufmerksamkeit der Menschen von ihr endgültig abzulenken. Das an Feierlichkeiten im „kaiserlichen Dom" teilnehmende Volk sollte zum Glauben gebracht werden, jeder Kult sei wahr und gut, denn jeder finde eine liebevolle Aufnahme im Heiligtum des Weltherrschers. Ein religiöser Skeptizismus sollte hier Hausherr sein. Er sollte die Menschheit überzeugen, daß jedes Suchen nach der religiösen Wahrheit und jeder Kampf für sie sinnlos seien, weil eine solche Wahrheit überhaupt nicht existiere. Sie sei nur eine Einbildung, nur eine Sublimierung der hiesigen Wirklichkeit. All die Bilder, durch die der Mensch die religiöse Wahrheit auszudrücken glaubt, seien nur von ihm selbst erfunden. Sie seien relativ, veränderlich und vergänglich, und deshalb würden sie alle den gleichen Sinn und den gleichen Wert besitzen. Sie seien eindrucksvolle Zeugen für die erfolglosen Bemühungen der Geschichte, das Göttliche aufzudecken oder ihm näher zu kommen. Habe es deswegen einen Sinn, sich an eines von diesen Bildern unzertrennlich zu binden, es für sein eigenes zu halten und sich von allen anderen abzuwenden? Entspreche es nicht eher der tatsächlichen Situation des erschaffenen Geistes, alle Kulte unter einem Dach zusammenzubringen und jedem von ihnen einen Platz am selben Altare *des unbekannten Gottes* anzuweisen? Gott existiere, gewiß! Der Antichrist bestreitet es nicht. Aber er existiere unzugänglich. Er sei nur ein jenseitiger Gott, nur ein Deus absconditus, der keine Antwort auf menschliche Rufe und menschliches Flehen gebe. Sein Name ist nicht „Der *ist*", sondern „der *unbekannt* ist". Jeder Kult sei gut, denn keiner vermöge Gott auszudrücken oder zu umfassen. — Auf derartigen Ideen war also der „kaiserliche Tempel" gebaut. *Der Dom für die Vereinigung aller Kulte ist seinem Wesen nach ein Heiligtum für den liturgisch gestalteten religiösen Indifferentismus.*

Und gerade dieser „liturgische Indifferentismus" bildet aller Wahrscheinlichkeit nach jene dämonische Entweihung des heiligen Ortes, die Daniel bereits erwähnt (vgl. 9, 27) und von der Christus in seiner großen Rede vom Weltende deutlich spricht. „Wenn ihr nun die grauenhafte Verwüstung, wie sie von dem Propheten Daniel vorhergesagt worden, am heiligen Orte walten sehet — wer das liest, der verstehe es wohl —, dann fliehe, wer in Judäa ist, auf die Berge; wer auf dem Dach ist, der steige nicht herab, um etwas aus seinem Hause zu holen" (Mt 24, 15—18). In ihrer unmittelbaren Bedeutung beziehen sich diese Worte zwar auf die bevorstehende Zerstörung Jerusalems. Doch in ihrem tiefsten Sinne weisen sie nicht nur auf jene einmalige Schändung des herodianischen Tempels durch römische Sol-

daten hin, sondern zugleich auch auf den antichristlichen Anschlag gegen die Verehrung Gottes im allgemeinen. Die grauenhafte Verwüstung des Heiligtums von Israel ist nur ein Sinnbild der geschichtlichen Bemühungen des Antichrist, die Verehrung Gottes auf Erden zu entweihen, was er in seinem „liturgischen Indifferentismus" gerade im Höchstmaß vollzieht. Der Tempel Gottes kann nicht abscheulicher geschändet und die Ehre Gottes nicht tiefer herabgesetzt werden, als wenn sich seine Verbannung aus dem Leben der Menschheit zur Form eines „Kultes" gestaltet und in dem vom Antichrist selbst erbauten Dom feierlich begangen wird.

Als der tolle Mensch Nietzsches das „requiem aeternam Deo" anstimmte und, zur Rede gestellt, Kirchen für Grüfte und Grabmäler Gottes erklärte,[3] entpuppte er sich als ein phantastischer, aber tiefsinniger Vorläufer dieser satanischen „Liturgie". Doch Nietzsche stellt sinnvoll fest, daß sein toller Mensch ein *Requiem* sang. Er konnte keinen freudigen Hymnus anstimmen, sondern nur ein Trauerlied, denn Gott war tot, und in seinen Grüften sollte alles von nun an eine Trauerfarbe annehmen. Das größte neuere Ereignis, daß „Gott tot ist", begann — dies gibt Nietzsche selbst zu — seine ersten Schatten auf die Menschheit zu werfen. Die von ihrer Sonne losgekettete Erde stürzte fortwährend in ein unendliches Nichts. Und durchaus verständlich. Ist der Antichrist in seiner Macht so weit fortgeschritten, daß er seinen Tempel in einer Kultur errichtet und Feste des verbannten Gottes in ihm feiert, so ist das Ende dieser Kultur nahe. Zwar kreist der Mensch in seiner Geschichte „um Gott, um den uralten Turm" jahrtausendelang, ohne genau zu wissen, ist er „ein Falke, ein Sturm oder ein großer Gesang".[4] Das Irren auf dem Wege zu Gott ist möglich und psychologisch verständlich. Doch wenn der Mensch *grundsätzlich* auf jedes Suchen nach dem wahren Gott verzichtet; mehr noch: wenn er erklärt, Gott sei überhaupt nicht zu finden, und wenn er diesem „Dogma" eine liturgische Gestalt verleiht, so betet er den, wenn auch unbekannten, Gott, wie ihn etwa die Griechen verehrten, nicht mehr an, sondern verspottet ihn durch seinen Tempel und seinen Kult. Aus diesem Grunde ist auch der „kaiserliche Dom" für die Vereinigung aller Kulte kein Heiligtum im wahren Sinne des Wortes. Er ist eine Kultstätte für den satanischen Spott über die Verehrung Gottes, denn in ihm wird Gott nicht durch die Wahrheit, sondern durch die Verneinung *jeder Wahrheit* „verehrt". Und dadurch, daß die Menschen an diesem Spott teilnehmen, entweihen sie die Ehre Gottes auf Erden in dämonischer Art und rufen das Gericht des Himmels auf sich herab, denn Gott läßt seiner nicht spotten. Hier liegt der Grund, warum Christus jene grauenhafte Verwüstung am heiligen Orte für ein deutliches Zeichen des unmittelbar bevorstehenden *Untergangs* hält. Auch Solowjew läßt den Dom für die Vereinigung aller Kulte im *letzten* Jahre der Herrschaft des Antichrist entstehen. Die Entweihung der Ehre Gottes bezeichnet immer die höchste

[3] Vgl. Die fröhliche Wissenschaft Nr. 125: Also sprach Zarathustra I, Nr. 2.
[4] *R. M. Rilke,* Das Stundenbuch, 1. Buch.

Macht des Widerparts Christi und bildet somit die größte Spannung im Kampf zwischen dem Lamm und dem Tiere. Nachher aber tut sich der Abgrund unausweichlich auf (vgl. Offbg 20, 3). Deshalb muß jede Kultur und jedes Volk erzittern, in denen solch eine Entweihung in irgendeiner Form stattfindet.

Derselbe religiöse Indifferentismus erscheint auch in der falschen Universalität Apollonius',[5] als dieser die Urkunde der antichristlichen Vereinigung der Konfessionen entgegennimmt und unterzeichnet. Solowjew erzählt, daß das kaiserliche Weltkonzil trotz der Ermordung des Papstes Petrus und des Staretz Johannes und der Verbannung der treuen Anhänger Christi in die Wüste fortgesetzt wurde. Alle Konzilsmitglieder waren „nach einem Festmahl beim Kaiser" (EvA 59) in den Thronsaal geladen, wo die Wahl eines neuen Papstes stattfinden sollte. Als Kandidaten zum Oberhaupt der Kirche schlug der Imperator „im Namen aller Christen" (EvA 59) dem Kollegium der Kardinäle „seinen geliebten Freund und Bruder" (ebd.) Apollonius vor. Während aber die Wahl vor sich ging, „hatte der Kaiser in einer schönen Rede voller Milde und Weisheit die orthodoxen und evangelischen Vertreter dazu überredet, angesichts der neuen großen Ära der Geschichte des Christentums den alten Hader zu beenden; er stehe mit seinem Wort dafür ein, daß Apollonius es verstehen werde, allen geschichtlich entstandenen Mißbräuchen der päpstlichen Gewalt ein Ende zu machen" (EvA 59—60). Durch die Rede des Imperators überzeugt vollzogen die Vertreter der Orthodoxie und des Protestantismus einen Akt der Kirchenvereinigung. Das Konklave dauerte nur anderthalb Stunden; dann kehrten die Kardinäle mit dem neuen „Papst", selbstverständlich dem Apollonius, zurück. Und als dieser „unter freudigen Ausrufen der ganzen Versammlung" im Thronsaal erschien, brachten ihm „ein griechischer Bischof und ein evangelischer Pastor" die Urkunde der Vereinigung dar. Während er das Dokument entgegennahm und unterschrieb, sagte er folgende, im Hinblick auf die antichristliche Einstellung bedeutungsvolle Worte: „Ich bin ebenso wahrhaft orthodoxer und wahrhaft evangelischer Christ, wie ich wahrhafter Katholik bin" (EvA 60).

Dadurch wollte Apollonius selbstverständlich mit seiner Universalität oder Katholizität prahlen, als ob diese über allen Konfessionen stünde und alle ihre Differenzen in Einklang bringen könnte. In der Tat aber beruhte seine „Katholizität" nicht auf einer höheren Wahrheit, die den christlichen Konfessionen fehlen würde, sondern gerade auf der religiösen Gleichgültigkeit,

[5] Apollonius, „ein zweifellos genialer Mensch, halb Asiat und halb Europäer, katholischer Bischof in partibus infidelium" (EvA 39—40), beherrschte die letzten Ergebnisse der westlichen Wissenschaft, zugleich aber auch die Mystik des Ostens. Die Resultate einer solchen Vereinigung waren erstaunlich. Apollonius konnte die atmosphärische Elektrizität herbeiziehen und nach seinem Willen lenken. Damit wirkte er unerhörte Wundertaten. Im dritten Jahre der Regierung des Antichrist kam er zu diesem und bot ihm „seine ganze Kunst zum Dienst" (EvA 40) an. Der Kaiser nahm ihn „als Geschenk von oben" (ebd.), erhob ihn zum Kanzler des Weltreiches und trennte sich von ihm nicht mehr. Zuletzt wurde er sogar zum „Papst" erwählt.

auf der Mißachtung und Nivellierung der konfessionellen Unterschiede. In seinem Geiste war Apollonius weder Katholik noch orthodox noch evangelischer Christ. Er war einfach religiös indifferent, ein falscher Prophet und Diener des Antichrist, ein Possenreißer zur Belustigung der Massen.[6] Nur solch ein Charakter konnte Merkmale der drei christlichen Konfessionen in sich vereinigt glauben. Die protestantische Reform der christlichen Lehre und die orthodoxe Reform der christlichen Gemeinschaft sind mehr als nur an der Oberfläche des Christentums haftende Dinge. Sie sind mehr als nur der menschliche Hader, entstanden auf Grund geschichtlicher Fehler und Mißverständnisse. Sie sind eine Verstümmelung der Kirchenlehre und der Kircheneinheit, ein Anschlag gegen jenen Felsen, auf den Christus seine Kirche gegründet hat, und eine Untreue gegenüber dem Gebet des Herrn, „damit alle eins seien" (Jo 17, 11). Sich also gleichzeitig seiner Orthodoxie, seines Protestantismus und seines Katholizismus zu rühmen, bedeutet: die Verwundung des mystischen Leibes Christi nicht zu sehen und dem Bestehen der Konfessionen keinen tieferen Sinn und keine wichtigere Bedeutung in der Geschichte des Christentums beizumessen. Die angebliche „Katholizität" Apollonius' entsteht nicht aus der Überwindung der konfessionellen Entgleisung, sondern im Gegenteil gerade aus der kalten Gleichgültigkeit dieser gegenüber. In der Person des „Wunderpapstes" von Jerusalem kommen die christlichen Konfessionen nicht zu ihrer wahren, ursprünglichen Einheit zurück, sondern sie einigen sich auf Grund des Indifferentismus. Anstatt durch ihre Gemeinschaft die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit auszudrücken, werden sie zur antichristlichen Verhöhnung dieser Einheit und zum satanischen Spott über Christi Worte: „Für sie weihe ich mich selbst, damit auch sie geweiht seien in Wahrheit" (Jo 17, 19), denn die Worte Apollonius', die er beim Empfang der Urkunde sprach, „accipio et approbo" (EvA 60), sind ihrem tiefsten Sinne nach nichts anderes als die Annahme und Bestätigung der *Unwahrheit*.

Gerade diese antichristliche „Weihe in Unwahrheit" hört aber in der Geschichte der Menschheit niemals auf. Sie ist stets am Werke und tritt auch in unseren Tagen in Erscheinung. Deswegen ist es durchaus verständlich, wenn die Haltung der katholischen Kirche in allen Fragen der Wiedervereinigung sehr zurückhaltend, ja sogar mißtrauisch ist. *Dieses Mißtrauen richtet sich gegen antichristliche Mächte.* Es ist das Schweigen des Papstes Petrus im Konzilssaal.[7] *Die Vereinigung der Kirchen kann nur auf Grund der Anerkennung der gottmenschlichen Fülle Christi vollzogen werden.* Jeder andere Grund, in erster Linie der des Indifferentismus, ist nur ein

[6] Mit seinen Wundern und Zeichen lenkte Apollonius die Aufmerksamkeit der Menschen von dieser unverklärten Wirklichkeit ab und diente somit dem Antichrist als das geeigneteste Mittel, um den Lug und Trug der antichristlichen politischen und sozialen Reformen zu verdecken und ihnen einen falschen Glanz des Jenseits zu verleihen.

[7] Als der Antichrist im Saal der Weltversammlung der Kirchen den aus Rom verbannten Papst auf seinen alten Thron zurücksetzte und diesen mit allen „Rechten und Privilegien seines Standes und seiner Kathedra" (EvA 49) ausstattete, schwieg der Papst Petrus II. und blieb „unbeweglich wie eine Marmorstatue" (EvA 50) inmitten der Versammlung sitzen.

antichristlicher Spott über die wahre Einheit der Kirche. Die oben zitierten Worte des Apollonius verhöhnen die Einheit im Heiligen Geiste, zugleich aber zeigen sie auch, zu welcher Art Einheit die des Antichrist gehört und wie sehr diese für ihn bezeichnend ist.

Wonach aber strebt der Antichrist, wenn er den religiösen Indifferentismus verkündet und verbreitet? Was für ein Ziel verfolgt er, wenn er die Möglichkeit, religiöse Wahrheit zu erkennen, leugnet? Die Antwort darauf finden wir in der Einstellung des Antichrist Gott gegenüber. Der Antichrist ist kein Atheist. Er ist, nach Solowjew, aus „den wenigen gläubigen Spiritualisten" (EvA 26) hervorgegangen und glaubt an das Gute und an Gott (ebd.). Jedoch handelt er trotzdem so, als ob Gott jede Bedeutung verloren hätte und nicht mehr die größte Sorge und das letzte Ziel des Lebens wäre. Der Antichrist leugnet nicht das Dasein Gottes als solches, sondern seine Vorsehung, seine Offenbarung, seine Erlösung und sein Wirken im individuellen und geschichtlichen Leben des Menschen. Daher bemüht er sich stets, Gott aus dem menschlichen Bewußtsein zu verbannen und die Menschheit dahin zu bringen, daß diese über Gott weder denkt noch redet, daß sie ihn überhaupt vergißt. Und siehe, im religiösen Indifferentismus findet er das geeignetste Mittel dazu. Schreibt man jeder Religion die gleiche Wahrheit und folglich den gleichen Wert zu, so setzt man sie alle dadurch herab und veranlaßt den Menschen, dem Religiösen im allgemeinen keinen Sinn beizumessen. Behauptet man, Gott sei unerkennbar und unzugänglich, so will man ihn damit in der Tat überhaupt in Vergessenheit geraten lassen. *Das Verwischen der Gottesidee im Menschen ist die Aufgabe, die der religiöse Indifferentismus in der Geschichte zu erfüllen hat.* Gelingt es dem Antichrist, Gott einmal aus der Welt zu verbannen, dann beginnt eine neue Ära: eine Geschichte ohne Gott, eine Geschichte nur der Menschheit allein.

Solch antichristliche Träume nennt Dostojewskij eine „geologische Umwälzung" und will damit ihre kosmische Bedeutung unterstreichen. Wie die geologischen Ereignisse — Vereisungen, Überschwemmungen, Erdbeben — neue Abschnitte der natürlichen Formation der Erde einleiten, so sollte auch die Vernichtung der Gottesidee eine völlig neue Periode der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit eröffnen. Dieser Gedanke gehört zwar Iwan Karamasoff. Aber es ist bezeichnend, daß ihn nicht Iwan selbst, sondern der ihm im Fieber erschienene *Teufel* ausspricht. Iwan hat diesen Plan nur ausgedacht und ihn in Form eines Gedankenpoems zusammengefaßt. „Geologische Umwälzung" ist die zweite Dichtung Iwans neben dem „Großinquisitor". „Das ist mir mal ein Poemchen", sagt der Teufel[8] und drückt dessen Inhalt folgendermaßen aus: Die Menschen „beabsichtigten alles zu zerstören und wieder bei der Menschenfresserei zu beginnen. Die Toren, warum haben sie mich nicht gefragt! Wozu da so mühevoll zerstören! Das ist ja völlig überflüssig! Man brauchte doch einzig

[8] Die Brüder Karamasoff, Piper u. Co., München, S. 1211.

und allein die Gottesidee in der Menschheit zu vernichten, und alles würde nach Wunsch gehen! Das ist es, das allein ist es, womit man beginnen muß. Diese Blinden aber, die verstehen ja überhaupt nichts! Hat die Menschheit sich erst einmal ganz allgemein, das heißt ausnahmslos von Gott losgesagt (und ich glaube, daß diese Periode, als Parallele zu den geologischen Perioden, eintreten wird), so wird die frühere Weltanschauung von selbst fallen, ohne jede Menschenfresserei, und dem Neuen Platz machen. Die Menschen werden sich zusammentun, um aus dem Leben alles zu ziehen, was es nur zu geben vermag, jedoch unbedingt einzig und allein zum Zweck des Glückes und der Freude bloß hier im Diesseits. Der Geist des Menschen wird sich in göttlichem, titanischem Stolz erheben, und dann wird der Menschgott erscheinen. Indem er allstündlich, und bereits ohne Grenzen zu kennen, mit seinem Willen und seiner Wissenschaft die Natur besiegt, wird er allstündlich einen so hohen Genuß empfinden, daß dieser ihm alle früheren Hoffnungen auf himmlische Genüsse ersetzen wird. Ein jeder wird wissen, daß er ganz und gar sterblich ist, ohne Auferstehung, und er wird den Tod stolz und ruhig hinnehmen wie ein Gott. Aus Stolz wird er einsehen, daß er nicht darüber zu murren hat, daß das Leben nur einen Augenblick währt, und er wird seinen Bruder lieben ohne die Verheißung einer Belohnung dafür. Die Liebe wird nur während des Lebensaugenblicks andauern, dafür aber wird das Bewußtsein ihrer Kürze ihr Feuer um ebensoviel verstärken,[9] als es früher in der Hoffnung auf die endlose Liebe im Jenseits geschwächt wurde" (S. 1212). Der Plan ist, wie man sieht, wirklich grandios. Es bleibt nur die Frage, ob es möglich ist, daß eine solche Periode jemals anbricht. Wegen der „in der Menschheit eingewurzelten Dummheit" kann sie vielleicht „noch nicht in tausend Jahren" durchgeführt werden. Aber *„wenn sie anbricht, so ist alles gelöst, und die Menschheit wird sich endgültig einrichten"* (S. 1213).

Der letzte Satz ist besonders tiefsinnig. Solange Gott im Menschen lebendig ist, existiert dieser nur *unterwegs*. Jedes endgültige Sicheinrichten im Diesseits ist ihm untersagt, denn die Gottesidee, nach der der Mensch geschaffen ist, zieht ihn immer hinan und zwingt ihn, das hiesige Dasein nur als Übergang zu betrachten. Die christliche Bezeichnung des Menschen als *Homo viator* hat nicht nur einen asketischen, sondern auch einen ontologischen Sinn. Sie ist der Ausdruck der wesentlichen Bestimmung des Menschen zur Transzendenz. *Unser Dasein vollzieht sich im Unterwegssein.* Die Gottesidee macht dem Menschen zum Pilger im Diesseits. Erst dann, wenn diese Idee vernichtet ist, wenn „Gott tot ist", baut der Mensch, wie einst

[9] Die Form und der Inhalt dieser Ausdrücke zeigen deutlich genug, daß der sogenannte „existentielle Augenblick", der in der heutigen Existenzphilosophie eine so wichtige Rolle spielt, bereits von Dostojewskij hervorgehoben und in seinem Wesen richtig beschrieben ist. Andererseits aber ist zu bemerken, daß Dostojewskij den existentiellen Augenblick als Moment eines höchst gesteigerten Daseins und als leuchtenden Punkt auf dem dunklen Untergrund unseres Lebens gerade aus der Vernichtung der Gottesidee im Menschen ableitet. Der existentielle Augenblick ist nach Dostojewskij der weltliche Ersatz für die religiöse Ewigkeit.

Kain, eine Stadt und richtet sich hienieden endgültig ein. Dann fängt seine neue Geschichte an, in der er nicht mehr ein Wanderer nach dem verklärten Jerusalem, sondern ein seßhafter Bewohner dieser Erde ist. Der religiöse Indifferentismus will gerade ein Morgenrot dieser neuen Geschichte sein. Er will ein Versuch sein, Gott nicht mehr zu besitzen; ein Versuch, *den Menschgott* entstehen lassen, dem das Bewußtsein seiner Erkenntnis und seiner Macht das jenseitige Glück ersetzen sollte.

Infolgedessen *ist der religiöse Indifferentismus die endgültige Gottlosigkeit,* die letzte Verbannung Gottes nicht nur aus den äußeren Gestalten des Lebens, wie sie unter der Herrschaft des Prometheismus geschieht, sondern auch aus dem persönlichen Inneren, was eine gewisse Veränderung der menschlichen Natur voraussetzt. Der Indifferente ist auch ein „erlöster Mensch", aber nicht von der Sünde, sondern von Gott; er ist auch eine „neue Kreatur" wie der Christ (vgl. Gal 6, 15), nicht aber in Christus, sondern in seinem ewigen Widerpart. Deswegen sind die durch den Indifferentismus bezeichneten Perioden der Geschichte wesentlich Siegesfeste des Antichrist. Hier liegt der Grund, warum der Imperator seinen falschen Propheten Apollonius „umarmte und ihn lange hielt" (Eva 60), nachdem dieser die Urkunde der auf Grund des religiösen Indifferentismus vollzogenen Kirchenvereinigung unterzeichnet hatte. In dieser Stunde glaubte der Antichrist den Kampf gegen Christus gewonnen zu haben. Die Gottesverachtung und die Schändung seines Tempels erreichten in diesem Augenblick ihre dämonische Höhe.

Dies ist aber nicht nur ein einmaliges Ereignis am Ende der Zeiten. Es dauert mehr oder weniger sichtbar während der ganzen Geschichte der Menschheit an. Nie hört der Antichrist auf, jene „geologische Umwälzung" im Leben der Völker dadurch hervorzurufen und durchzuführen, daß er Menschen zu Indifferenten macht, denen es ganz gleichgültig ist, welcher Konfession sie angehören und an welchem Kult sie teilnehmen. *Die Vernichtung der Gottesidee im Menschen ist die immerwährende Bestrebung des Antichrist.* Wenn also der Mensch, das Ebenbild des Herrn, Gott nicht mehr durch sein Leben und Wirken widergibt, wenn das göttliche Licht in seinem Antlitz erlöscht, dann kommt der Siegestag des Antichrist und dann ist seine Tätigkeit in der Geschichte vollendet.

Geständnistechnik der NKWD

Nach Tatsachenmaterial bearbeitet

Von M. DE SMETH

In der Wesninstraße zu Moskau steht hinter einer hohen Steinmauer ein unauffälliges ziegelrotes Haus. Keine Inschrift und kein Schild, außer der Hausnummer, verrät, wer in diesem Hause wohnt. Das massive Tor ist stets verschlossen, und wer Einlaß begehrt, muß an ein Fensterchen klopfen, das nebenan in einer kleinen Eisentüre eingelassen ist. Eintritt ins Innere erhält jedoch nur, wer eine Vorladung für dieses Haus oder einen Ausweis der NKWD oder einer entsprechenden Dienststelle vorzeigen kann. Hat der Besucher die kleine Eisentür hinter sich geschlossen und betritt er den fensterlosen Warteraum im Erdgeschoß des roten Backsteinbaues, dann muß er schon eine robuste Natur haben, wenn er nicht alsbald von der eigenartigen Atmosphäre dieses Hauses erfaßt wird. Es ist das „Institut für gerichtsexperimentelle Medizin".

Äußerlich unterscheidet es sich wenig von Instituten ähnlicher Art in in anderen Staaten. Im Erdgeschoß liegen die Verwaltungsräume und, durch einen Posten abgegrenzt, Haftzellen, die auch das obere Stockwerk einnehmen; außerdem noch die Experimentierkammern. Etwa zwanzig Psychiater waren, wenigstens bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges, dort tätig, um Beobachtungen anzustellen, Gutachten über die Zurechnungsfähigkeit von Häftlingen abzugeben und besondere wissenschaftliche Experimente durchzuführen.

Die erste Tätigkeit hält sich in dem allgemein üblichen Rahmen. Der Häftling, von dem bereits alles Nähere bekannt ist, da er ja vorher zwei bis vier Wochen im Institut beobachtet worden war, wird der Ärztekommission vorgeführt, und in fünfzehn bis zwanzig Minuten ist das Gutachten fertig. Auch die Beobachtung der Häftlinge geschieht in der allgemein üblichen Art. Filzbeschuhte Aufseher bewegen sich geräuschlos auf den Gängen und sehen alle zehn bis fünfzehn Minuten durch die Beobachtungslöcher in die erleuchteten Zellen. Zu Beginn des Sowjetregimes hatten sich die Kommissionsmitglieder noch ziemliche Unabhängigkeit bewahrt; sie ging im Laufe der Jahre mehr und mehr verloren. Leiter des Instituts war — jedenfalls bis 1941 — Professor Krasnuschkin, vor allem bemerkenswert durch die zahlreichen Orden, mit denen er im Laufe der Jahre ausgezeichnet wurde. Wichtiger für den Ruf der Anstalt war einer seiner Assistenten, der Doktor der Psychotherapie Amphitheatroff.

Der Hauptzweck eines derartigen Institutes ist an sich nicht praktische Gutachter-Tätigkeit, sondern wissenschaftliche Forschung. Das Moskauer Institut ging noch weiter und ist zu einem Laboratorium der sowjetischen Straforgane geworden: sein Ziel ist die Entwicklung wissenschaftlicher Methoden, die den Willen des Menschen brechen und aus ihm ein gefügiges Werkzeug zu jedem beliebigen Zweck machen sollen — Geständnisse abzu-

legen, Selbstbezichtigungen auszusprechen, Agentenarbeit für die Sowjets zu leisten u. a. m.

Einige Ergebnisse der Tätigkeit des Instituts sind durch sowjetische Schauprozesse bekannt geworden. Um diese Ergebnisse ist viel gerätselt worden. Was steckte dahinter? Hypnose? Wahrheitsdrogen? Lügenserum?

Es mögen auch in dieser Richtung Versuche unternommen worden sein, aber nach den Berichten über das Institut für gerichtsexperimentelle Medizin handelt es sich um eine neuartige psychologische Bearbeitung der Häftlinge, nämlich um die systematische Zersetzung der Persönlichkeit.

Das Verfahren verlangt viel Zeit und große Anstrengung vom Psychiater; außerdem ist es kostspielig und wird deshalb nur in besonders wichtigen Fällen angewandt. Selbstverständlich bei außenpolitisch wichtigen Personen sowie bei Menschen, die man zur Agententätigkeit für die Sowjets zwingen will; außerdem aber auch bei Menschen, die eine besondere innenpolitische Bedeutung besitzen.

Die Masse der möglichen Gegner des Sowjetregimes kommt für dieses Verfahren nicht in Frage. Diese wird bei den von Zeit zu Zeit durchgeführten Reinigungsaktionen erfaßt und in Konzentrationslagern gefahrlos zum weiteren „Aufbau des Sozialismus" verwendet. Nur die wichtigsten Repräsentanten aus oppositionellen Parteikreisen werden einer „Institutsbehandlung" unterzogen, Parteileute also, die mit der Politik des Politbüros nicht einverstanden sind und diese kritisieren, ohne jedoch eine Untergrundtätigkeit zu entfalten, oder Stalin-Gegner, die, obwohl orthodoxe Kommunisten, doch einen geheimen Kampf gegen die derzeitige Spitze des Parteiapparates führen oder doch planen. Solche vor ihren Anhängern zu kompromittieren und an ihnen die Aussichtslosigkeit eines Kampfes gegen das allmächtige Politbüro und dessen „Gerechtigkeit" zu demonstrieren, ist der innerpolitische Zweck, der zu einer Sonderbehandlung im „Institut" führen kann.

Abgesehen von ihrer politischen Wichtigkeit werden selbstverständlich nur starke Persönlichkeiten in Institutsbehandlung genommen. Für weichere Naturen genügen für gewöhnlich die normalen Methoden der NKWD: Überführungsmaterial, Hoffnung auf eine Milderung des Urteils, Drohungen und endlich körperliche Schmerzeinwirkung. Je stärker aber die Persönlichkeit ist, um so größer sind ihre Aussichten im Kampf mit den Untersuchungsorganen. Bei starken Persönlichkeiten ist auch die Folter machtlos, da sie sich eher zu Tode quälen lassen als daß sie etwas aussagen, was sie nicht gestehen wollen. Außerdem ist die Folter immer von zweifelhaftem Wert und nur nützlich, um Verurteilungsgründe zu erhalten; denn um Schmerzen loszuwerden, wurden wohl schon mehr lügenhafte Anklagen bestätigt als wahre. Keinesfalls aber ist sie geeignet, um brauchbare Figuren für wichtige Schauprozesse zu gewinnen. Deshalb ist auch das Interesse des Instituts nicht auf die physische, sondern die psychische Konstitution gerichtet, auf die systematische Zerstörung der seelischen Kräfte eines Menschen bis zum Auslöschen der Persönlichkeit.

Diese Zersetzung der Persönlichkeit wird in besonderen Versuchskammern durchgeführt und dauert, je nach den persönlichen Eigenschaften des Opfers, zehn bis vierzig Tage, wobei die Vorführung in den Versuchskammern nicht täglich erfolgt. Die Psychiater der NKWD unternehmen dabei den Versuch, im Bewußtsein des Häftlings eine Kraft zu erzeugen, der zu widerstehen diesem unmöglich ist.

Die Widerstandskraft der Persönlichkeit läßt sich auf dem Wege über das Bewußtsein, das Unterbewußtsein aber über das Gefühl beeinflussen. Normale gerichtliche Untersuchungsmethoden wenden sich hauptsächlich an das Gefühl: Angst, Hoffnung, Sehnsucht, Schmerz. Die Hypnose befaßt sich mit dem Unterbewußtsein. Die Methode der Zersetzung der Persönlichkeit richtet sich unter Ausnützung von Gefühl und Unterbewußtsein an das aktive Bewußtsein.

Die Psychiater des Instituts beobachten den Menschen, der eine psychologische Masse darstellt, und wirken dabei zersetzend auf seine Psyche. Die Einzelheiten dieser Arbeit können bei den verschiedenen Psychiatern oder auch den verschiedenen Objekten verschieden sein, das Grundprinzip jedoch bleibt: Das Objekt muß zu der Überzeugung gebracht werden, daß der behandelnde Psychiater und damit die Untersuchungsbehörde schlechthin alles weiß oder alles erfahren wird, daß es also nie gelingen kann, etwas zu verheimlichen. Und zwar muß diese Überzeugung im aktiven Bewußtsein stehen. Unterbewußtsein wie Gefühl werden selbstverständlich mitbetroffen und zwingen das Objekt zu „mehrgleisigem" Denken.

Die „psychologische Masse" eines Häftlings ist dabei eine bereits durch die Haftzeit beeinträchtigte Persönlichkeit. In Gefangenschaft verliert sich der Mensch als Individuum und an seine Stelle tritt ein Wesen, dem die gemeinsamen Eigenschaften des Häftlings eigen sind. Der Gefangene hat Angst um sein Schicksal, besonders wenn er sich in der Gewalt der Sowjets weiß; er befürchtet, „entlarvt" zu werden, er sehnt sich nach Freiheit, nach Essen, Wärme, kurz nach allem, was er im Gefängnis an gewohnten Lebensbedingungen vermißt. Auch die Disziplin, die Einsamkeit oder umgekehrt, in einer Gemeinschaftszelle, die Unmöglichkeit allein zu bleiben beeinträchtigen die Persönlichkeit und erzeugen bestimmte Reflexe und Reaktionen, mit denen der Psychiater bei seiner Arbeit rechnen kann. So gehört es zu den Eigentümlichkeiten der „normalen" Haftpsychose, daß der Untersuchungsgefangene alles auf sich bezieht — nicht nur jede Bewegung des Untersuchungsrichters oder das beobachtende Auge im Guckloch an der Zellentür, sondern schon jedes Geräusch, das Klirren der Schlüssel, sich nähernde Schritte auf dem Korridor usw. Wird nun der Gefangene in das düstere Gebäude in der Wesninstraße verbracht und einer besonderen Beobachtung ausgesetzt, so setzt auch eine erhöhte innere Unruhe bei ihm ein. Ist das Objekt derart hochempfindsam gemacht, dann beginnt der erste Teil der Behandlung.

Eines Tages öffnet sich die Zellentür und ein völlig fremder Mensch in Zivilkleidung tritt ein. Mag dieser Fremde, der Psychiater nämlich, aussehen, wie er will, jedem einzelnen von ihnen ist eigentümlich, daß er sich ungemein ruhig bewegt und in seiner Haltung fast ausdruckslos oder wie erstarrt wirkt. Schweigend setzt er sich auf einen Stuhl, den ihm der Wärter hereinbringt. Schon beim Eintreten beginnen seine Augen zu beobachten. Es entgeht ihm keine noch so geringe Einzelheit, und den Zelleninsassen studiert er geradezu. Es kann gar nicht ausbleiben, daß der Häftling früher oder später zu fragen beginnt: „Was wünschen Sie von mir?" Die Gegenfrage lautet etwa, in einer sanften, ausdrucksvollen Stimme gesprochen: „Sind Sie beunruhigt, weil ich hier bin?" — „Nein, es kommt mir nur seltsam vor ..." — „Stimmt nicht. Es kommt Ihnen gar nicht seltsam vor. Im Gegenteil, Sie verstehen sehr gut, daß ich gekommen bin, Sie zu beobachten. Das beunruhigt Sie, weil Sie sich der Beobachtung nicht entziehen, sich nicht verbergen können." — „Ich habe nichts zu verbergen." — „Schon wieder eine Unwahrheit — und Sie wissen, daß Sie lügen. Sie suchen es zu verbergen. Es ist verständlich. Aber man sieht es Ihnen an, daß Sie lügen. Ich sehe es Ihnen an." — „Was sehen Sie? Wenn es Ihnen gefällt, können Sie mich so lange ansehen, wie es Ihnen beliebt."

Der Häftling wird nervös, beginnt in der Zelle auf und ab zu gehen; er wirft immer wieder einen Blick auf den Psychiater und verzieht sein Gesicht zu einem verkrampften Lächeln, wenn sich die Augen begegnen. Der Psychiater läßt seltene, aber schlagende Bemerkungen hören, die im Gefangenen den Glauben erzeugen, daß dieser Mann ihn versteht, daß er die Nervosität, die Seitenblicke, das Lächeln richtig deutet. Es gibt keine Norm dafür, wie lange es dauert, bis diese Atmosphäre erreicht ist. Dann kann der Psychiater einen Schritt weitergehen.

„Sind Sie aufgeregt?" — „Nein. Warum glauben Sie, daß ich aufgeregt sein soll?" — „Ich glaube das nicht, ich sehe es ja an Ihrem Lächeln; es ist gemacht. Übrigens wird Sie Ihr Lächeln immer verraten." — „Ich verstehe nicht, was Sie meinen." — „Oh doch, Sie verstehen es sehr genau! Nur wissen Sie nicht, daß Sie immer dieses typische Lächeln haben, wenn Sie keine aufrichtige Antwort geben, und daß Sie mir dadurch jede Lüge, die Sie aussprechen, zu erkennen geben. Sie haben noch mehr solcher Eigentümlichkeiten, die Sie verraten. So blicken Sie zum Beispiel immer in die Ferne, wenn Sie die Wahrheit verbergen wollen. — So, wie eben; ich habe es bemerkt und merke es auch in Zukunft immer. — Es wird Ihnen nicht leicht werden zu lügen. — Übrigens, beruhigen Sie sich lieber und setzen Sie sich, anstatt dauernd herumzugehen. Auch das verrät Ihre Unsicherheit." — „Wenn Sie es wünschen oder befehlen ... bitte!"

So geht das Spiel weiter. Wenn der Gefangene sich angeblich „gerne" setzt — er hält es meist doch nicht lange aus, und der Psychiater nennt ihm wiederum irgendeine Eigentümlichkeit, die seine „Lüge" offenbart. Verraten den Gefangenen auch nicht diese Eigentümlichkeiten, dann verraten

ihn im Laufe der Zeit bestimmt seine Anstrengungen, solche — wirklichen oder angeblichen — Eigentümlichkeiten zu unterdrücken. Außerdem erschöpft ihn das „zweigleisige" Denken rasch. Er wird aufspringen, noch erregter in der Zelle herumlaufen und schließlich zugeben, daß ihn die Beobachtung bedrückt. Und im aktiven Bewußtsein setzt sich langsam die Überzeugung fest, daß der fremde Beobachter ihn wirklich immer mehr und besser kennenlernt. Gefangenschaft und Beobachtung schaffen eine Atmosphäre, wie sie manchmal zwischen einer Mutter und ihrem kleinen Kind besteht; wenn nämlich die Mutter am Gesichtsausdruck oder aus Bewegungen ihres Kindes Lüge oder Schuldbewußtsein erkennt und das Kind diese Kenntnis als etwas Unabwendbares hinnimmt.

Tag für Tag wird so das Objekt beobachtet, studiert und — geformt. Bald zeigen sich die ersten Auswirkungen: Nervosität, schlechter Schlaf, Appetitlosigkeit. Dies alles wird vom Psychiater, der die Zersetzung durchführt, sorgfältig registriert und wiederum ausgenutzt, bis die Kräfte des Opfers versagen. Entweder versucht dieses dann jedes Gespräch zu vermeiden, oder es stürzt sich in einem Wutanfall auf ihn. Für alle Möglichkeiten ist vorgesorgt und alle Temperamentausbrüche müssen für den Gefangenen negativ enden. Hat das Opfer aber diesen Zustand erreicht, so beginnt die zweite und wichtigere Stufe der Zersetzung. Diese spielt sich in den besonderen Versuchskammern ab und muß das benötigte Ergebnis bringen: Geständnis, Einwilligung zur Agentenarbeit, Bestätigung von Aussagen, Widerruf usw.

Die Experimentier-Kammer ist ein Raum von etwa 3 mal 3 Meter. In der Mitte steht auf einem Metallbein ein quadratischer Tisch. Das Tischbein ist am Fußboden festgeschraubt. Ebenso festgeschraubt sind die Schemel — zwei unmittelbar am Tisch (für den Psychiater und seinen etwaigen Begleiter) und zwei an der gegenüberliegenden Seite, frei im Raum und etwa einen Meter vom Tisch entfernt. Am Tischbrett ist für den Psychiater ein Klingelknopf angebracht. Drei Wände der Kammer sind, etwa einen halben Meter vom Fußboden aufwärts bis fast zur Decke, mit Spiegelglas bedeckt. In einer Seitenwand ist eine Doppeltür. Die Wände sind hell, die Decke weiß gestrichen. In der Mitte der Decke, hinter einer Mattglasscheibe, befinden sich sehr starke elektrische Leuchten, die ein grelles, gleichmäßiges Licht verbreiten. Fenster gibt es in der Kammer nicht.

Die Spiegel sind zur Zersetzung notwendig. Gleich einem Magnet ziehen sie die Blicke des Objektes dauernd an und regen es mehr und mehr auf. Es gerät in einen Zustand, wie er, in bedeutend schwächerem Maße natürlich, oft Menschen überfällt, die im Vorzimmer irgendeiner hohen Persönlichkeit warten müssen, bis eine für sie wichtige Entscheidung fällt. Die Kehle schnürt sich zusammen, die Hände sondern Schweiß ab und der ganze Mensch befindet sich in einem unnatürlichen Zustand. In der Versuchskammer sieht das Opfer nun dauernd die Augen des Psychiaters auf sich gerichtet, diese Augen, von denen es weiß, daß sie jede Bewegung beobach-

ten und — daß sie diese auch richtig zu deuten verstehen. Es ist wie festgeschmiedet an diese Augen, es kann ihnen einfach nicht entgehen.

In solchen Kammern spielt sich die Endphase einer Zersetzung ab. Das Opfer hat den Zustand erreicht, in dem es nicht mehr zwischen logischen Folgerungen und wirklichem Wissen der Untersuchungsbehörde unterscheiden kann. Der Psychiater, der sich bisher solcher Tatsachen bediente, die sowohl ihm als auch dem Opfer bekannt waren, kann nun in die ihm unbekannten Gebiete vorstoßen. Da die gerichtliche Untersuchung eines Falles jedoch nicht seine Aufgabe ist, fungiert er dabei nur als eine Art „Geburtshelfer". Am besten wird dies an einem Beispiel klar gemacht, das sich tatsächlich ereignet hat.

Die Personen: eine Gefangene, der Psychiater Dr. B. und der Untersuchungsbeamte der NKWD.

Die Gefangene war die Frau eines ausländischen Parteisekretärs, der an Hand von Beutepapieren aus seinem Heimatland überführt schien, die Parteiorganisation an den Feind verraten zu haben. Der Mann war eines Tages aus Moskau verschwunden, wohin er nach Besetzung seines Landes geflohen war. Niemand fragte nach ihm; denn entweder hatte sich die NKWD seiner angenommen, dann war es besser, keinerlei Verbindung mehr mit ihm zu suchen, oder aber er hatte einen geheimen Auslandsauftrag, dann war es ebenso wichtig für die eigene Sicherheit, sich nicht für die Sache zu interessieren. Er war eben verschwunden, und niemand wußte wohin, auch seine Frau nicht. Sie wohnte im Haus für politische Emigranten, genoß also materielle Sicherheit und gab sich so, als sei sie keineswegs über das Verschwinden ihres Mannes beunruhigt. Sie hielt weiterhin alle Beziehungen zu den ihr bekannten Mitarbeitern der Komintern aufrecht, versuchte sie sogar zu vertiefen, wie die NKWD bei ihrer Überwachung festgestellt haben wollte. Sie war jedoch keine Funktionärin der Partei und hatte sich, nach Agentenmeldungen, auch nicht an der Spionage und dem Verrat ihres Mannes beteiligt. Sie war einfach die Frau ihres Mannes gewesen, den sie sehr zu lieben schien. Gewiß war sie eine etwas abenteuerliche Persönlichkeit: verarmte orientalische Aristokratin, geschieden, Tänzerin geworden, von Stufe zu Stufe gesunken, zuletzt Kellnerin in einer Hafenkneipe. Dort hatte sie ihren Mann kennengelernt und sich in ihn verliebt. Daß sie ihn gelegentlich vor der Polizei verborgen und auch anderen Parteifreunden öfter in ähnlicher Weise geholfen hatte, ließ sie ohne ihr Zutun zu einer Verbindungs- und Vertrauensperson der Kommunisten werden. Erst in Moskau, wohin sie mit ihrem Mann nach dem Einmarsch der feindlichen Truppen, illegal über die Grenze gehend, geflüchtet war, erfuhr sie, wer dieser in Wirklichkeit war. Es war nicht anzunehmen, daß sie politische Überzeugungen besaß, aber auch nicht, daß sie antikommunistisch oder antisowjetisch gesinnt war; denn sie hatte in Moskau eine schöne Wohnung, ein eigenes Dienstauto, ein gutes Leben, eine gesellschaftliche Stellung und offene Türen bei den Moskauer Theatern.

Aber — sie hatte in Moskau auf der Kominternschule auf Wunsch ihres Mannes „Radiowesen" studiert und funken gelernt. Und die Peilzentrale Moskaus hatte eines Tages festgestellt, daß aus dem Haus, in dem diese Frau wohnte, Radiosendungen ins Ausland gegeben wurden. Selbstverständlich kombinierte die NKWD, daß Frau X. mit Auslandsstellen, die ihr Mann ihr wahrscheinlich mitgeteilt hatte, Verbindung suchte oder besaß, und daß sie ihre Beziehungen zu den Kominternkreisen für ihre Arbeit benutze, daß vielleicht sogar jemand mit ihr zusammenarbeite. Es befand sich nämlich auch der Nachfolger ihres Mannes für jenes Land unter ihren Bekannten, und eigenartigerweise schlugen dort ausnahmslos alle Unternehmungen fehl. Frau X. wurde verhaftet und der Auslandsabteilung der NKWD, der sogenannten INO übergeben. Direkte Verhöre hatten keinerlei Ergebnis. Frau X. lächelte ihr ständiges orientalisches Lächeln, schüttelte den Kopf und schwieg.

Es steht fest, daß Frauen seltener Geständnisse ablegen als Männer, daß sie Schmerz meist standhafter ertragen und, besonders wenn sie glauben, ein Kind oder einen geliebten Mann schützen zu müssen, weder durch milde noch durch scharfe Verhöre zum Sprechen zu bewegen sind. Daß Frau X. ein solcher Typ war, stand vom ersten Augenblick an fest. Sie erschien jedoch der Abwehr — die Sowjets befanden sich im Kriege — als äußerst wichtige Figur, besonders wenn man sie zur Agentin gewinnen konnte, um die Abwehr jenes Landes irre zu führen.

Der stellvertretende Volkskommissar der NKWD, Merkuloff, überwies sie deshalb mit einem kurzen persönlichen Begleitschreiben an das NKWD-Institut für gerichtsexperimentelle Medizin. Am 19. Tag nach der Einlieferung wurde der Bearbeiter der Angelegenheit bei der INO davon verständigt, daß Frau X. nun bereit sei, Aussagen zu machen. Der INO-Beamte erhielt genaue Verhaltungsmaßregeln:

1. Möglichste Bewegungslosigkeit, zumindest allergrößte Ruhe der Bewegungen. Die Haltung am Tisch mußte geübt werden. Beine geschlossen, Hände unbewegt, auch bei Fragen. Zigaretten mußten abgeliefert werden, um störende Zufälligkeiten auszuschalten.

2. Fragen mußten ganz bestimmt gestellt werden; sie mußten direkt sein und durften keine nebensächlichen Dinge berühren. Etwa so, als ob man an eine Maschine Fragen richtete, die diese nur dann beantworten könne, wenn sie konkret und direkt sind.

Dann wurde er in die Experimentierkammer geführt und eine Weile dort allein gelassen, um sich ganz für das Verhör zu sammeln. Erst als Dr. B. mit seinem Zustand zufrieden war, wurde Frau X. vorgeführt.

Der INO-Beamte hatte den Eindruck, die Frau wolle sich ihm vor Freude an den Hals werfen, so strahlte ihr gewöhnlich orientalisch unbewegtes Gesicht. Dabei war sie nur einen Tag mit ihm zusammen gewesen, und zwar bei ihrem ersten Verhör; sie konnte also eigentlich gar keine sehr angenehmen Erinnerungen an ihn haben. Dr. B. beachtete sie überhaupt nicht.

Doch als dieser in seiner gleichmäßigen, einschmeichelnden Stimme begann: „Setzen Sie sich", änderte sich ihr Gesichtsausdruck sofort. Sie schien tief enttäuscht, und man erkannte immer noch den Wunsch, mit diesem „alten Bekannten" oder vielleicht auch „neuen Menschen" zu sprechen. Statt dessen befand sie sich in der alten Lage, dem Psychiater ausgeliefert, und der Besucher gehörte auch in den fremden, beängstigenden Kreis. Sie wandte dem INO-Beamten das Gesicht zu und kehrte dabei, soweit dies möglich war, dem Arzt den Rücken. Doch immer wieder wechselte sie ihre Stellung, drehte sich hin und her, versuchte verzweifelt zu vermeiden, den Psychiater im Spiegel sehen zu müssen, und wurde dabei immer erregter. Sie wirkte gleichsam anormal. Die Augen waren entzündet, die Hände zitterten, ihr ganzer Körper verriet die innere Aufregung. Der Psychiater schaute unentwegt in den Spiegel und sah Frau X., wie sie sich auch wenden mochte. Es wurde mehr und mehr klar, daß sie ihre Stellung nicht deshalb wechselte, weil sie hoffte, sich vor dem Arzt verbergen zu können, sondern aus einem instinktiven Angstgefühl heraus.

Auf einen Wink des Psychiaters begann der Untersuchungsbeamte: „Ich kam, um Sie nochmals aufzufordern, über Ihre verbrecherische Tätigkeit in der letzten Zeit auszusagen."

Frau X. wurde verwirrt, als wäre diese Frage vollkommen neu und unerwartet. Dennoch lenkte diese ihre Aufmerksamkeit nicht vom Spiegel ab. Man sah, daß sie sich zu konzentrieren versuchte und daß der Spiegel sie dabei störte.

Der Zustand, in dem sich die Frau befand, ist für Menschen, die niemals in Gefangenschaft waren, wahrscheinlich völlig unverständlich. Er ist aber auch für solche schwer vorstellbar, die sich zwar schon einmal in den Fängen der Sowjets befunden haben, ohne jedoch einer solchen „Instituts-Behandlung" unterzogen worden zu sein. Der Zeuge, der darüber berichtet, scheint jedoch glaubwürdig.

Die Pause, die nach dieser Einleitung entstand, endete der Psychiater: „Die Frage ist nicht richtig gestellt. Sie trieben keine verbrecherische Tätigkeit, weil Sie diese ja nicht für verbrecherisch hielten."

Die Stimme des Arztes schien Frau X. aufgeweckt zu haben. Mit weit aufgerissenen Augen, als sähe sie ein Gespenst vor sich, stieß sie hervor: „Ich ... ich ... ich ... wollte sagen ... ich habe überhaupt nicht ..."

Der Psychiater unterbrach: „Ich sagte Ihnen schon — Sie wissen und fühlen es auch —, daß wir Ihre Antworten gar nicht brauchen. Wir wollen nur, daß Sie die Fragen hören und daß wir Sie dabei sehen. Damit wissen wir alles." Dann forderte er den INO-Beamten auf, einfache Fragen über Einzelheiten zu stellen.

Dieser begann: „Wo hatten Sie den Sender verwahrt, der Ihnen bei Ihrer Verhaftung weggenommen wurde?" — „Ich hatte ihn in meinem Wäschekoffer." — „Haben Sie auch Sendungen empfangen?" — „Nein." — „Was

für Strom haben Sie für den Sender benützt?" — „... Ich habe nicht gesendet."

Dr. B. griff ein: „Machen Sie Ihre Notizen, Genosse, ich werde für Frau X. antworten. Sie wird nur bestätigen. Notieren Sie also: Das war eine Lüge, sie hat gesendet." Eilig warf Frau X. ein: „Ja, ich habe natürlich gesendet — in der Schule." — „Wenn Sie etwas über den Strom erfahren wollen, Genosse, stellen Sie ausführliche und konkrete Fragen", wandte sich Dr. B. an den Untersuchungsbeamten. „Haben Sie mit Wechselstrom gearbeitet?" — „Ja." — „220 Volt?" — „Ja." — „Vom Lichtnetz?" — „Ja." „Wie oft haben Sie im letzten Monat vor Ihrer Verhaftung gesendet?" Frau X. schwieg. Der Arzt verlangte genauere Fragestellung. „Haben Sie am Tag Ihrer Verhaftung gesendet?" — „Nein." — „Am Vortag?" — „Nein." — „Einige Tage früher, und zwar am 16. März?" (An diesem Tag war die Tätigkeit des Senders von der Peilstelle entdeckt worden.) Frau X. bedeckte das Gesicht mit den Händen und wurde immer aufgeregter. Sie fing an zu schluchzen und stieß hervor: „Nein, nicht gesendet." — „Notieren Sie: Ja, sie hat einige Tage vor der Verhaftung gesendet, und zwar an dem Tag, den Sie erwähnten", fiel die einschmeichelnde Stimme des Psychiaters ein. Frau X. nahm die Hände vom Gesicht und bestätigte es mit vor Aufregung zitternder Stimme. „Auf welcher Welle?" Weinend und mit verzerrtem Gesicht sprang die Frau vom Stuhl auf, faßte sich an die Brust, als wenn sie einen Anfall bekäme. „Das ist kein Ausweg. Sie müssen antworten. Außerdem wissen Sie ja, daß uns die Sache bekannt ist", fiel der Arzt wieder in seiner eigentümlich eindringlichen Art ein. Er bezog seine Worte natürlich auf die Angaben der Peilzentrale, und wenn sich Frau X. in normalem Zustand befunden hätte, würde sie sich wahrscheinlich an das Verhör bei der INO erinnert und ihre Folgerungen daraus gezogen haben. So aber war der Erfolg der Worte des Arztes, daß sie sich, wie plötzlich verwandelt, wieder setzte und die Welle nannte. „Warum haben Sie es denn verheimlichen wollen?" Diese Frage des Untersuchungsbeamten verwischte der Psychiater durch die Aufforderung, konkret zu fragen. „Mit wem hatten Sie Verbindung?" — „Klarer", verlangte der Arzt. „Hatten Sie Verbindung mit ... (und er nannte das betreffende Land)?" — „Ich ..." Sie glitt vom Stuhl, warf sich auf den Boden, ihre Augen schlossen sich, sie stöhnte, ihr Atem stockte, sie war wie bewußtlos. Während des Anfalls saß der Psychiater völlig bewegungslos und schweigend da. Mit einiger Anstrengung folgte der INO-Mann seinem Beispiel. Nach Minuten kam Frau X. wieder zu sich und setzte sich erneut auf ihren Schemel.

Dieses Verhör dauerte etwa eineinhalb Stunden. Frau X. wurde zweimal ohnmächtig, fing einmal halb bewußtlos etwas in ihrer Muttersprache zu schreien an, versuchte den Kopf in den Schoß zu legen und mit den Händen zu verdecken. Aber Dr. B. sagte ihr, daß dieses Verhalten nicht klug sei und auch den unerfahrenen Beobachter die Zusammenhänge erkennen lasse. Solche Bemerkungen veranlaßten sie dann, ihre Stellung wieder zu ändern.

Sie begriff wohl, daß alles Sich-wehren zwecklos war, versuchte es aber trotzdem immer wieder. Dabei machte sie den Eindruck, als sei sie schon lange zu der Erkenntnis gekommen, daß der Psychiater alles verstand und — alles wußte. Wenn sie falsche Antworten gab, verbesserte sie dieser und sie bestätigte resigniert. Manchmal bestätigte der Psychiater aber auch Antworten, die der Untersuchungsbeamte für unwahr hielt. Später stellte sich heraus, daß der Arzt recht gehabt hatte.

Obwohl einige Fragen unbeantwortet blieben, hatte das Verhör ein klares Bild von der Sendetätigkeit der Frau X. erbracht, und zwar bereits in der ersten Stunde. Sie versprach sogar, alles, was sie ausgesagt hatte, auch schriftlich niederzulegen, und sie tat es später auch. Beim zweiten Verhör, das sich in gleicher Weise abspielte, sagte sie nicht nur, was man von ihr zu wissen begehrte, sondern willigte auch ein, als Agentin für die NKWD zu arbeiten.

Frau X. war kein ganz leichter Fall. Es waren immerhin 19 Tage Instituts-Behandlung bei ihr nötig gewesen.

Aber ob 9 Tage oder 19 oder 39, die Methode der Zersetzung der Persönlichkeit hat sich in der Praxis der Sowjetjustiz bewährt, wie die Schauprozesse in der UdSSR und in den Satellitenstaaten immer wieder beweisen.

Gottfried Benn

Von WILHELM GRENZMANN

In der geistigen Krisis der Gegenwart gehört Gottfried Benn zu den markantesten Gestalten. In Deutschland ist er einer aus der kleinen Schar, denen die Aufmerksamkeit Europas gilt. Sein Auftreten nach dem Krieg war unerwartet und überraschend: ein fast vergessener, mittlerweile sechzig Jahre alt gewordener Schriftsteller sah sich aus seinen Monologen, die er beharrlich mit sich selbst führte, herausgerissen und in ein öffentliches Gespräch gezogen, dessen Partner fast von Tag zu Tag an Zahl zunahmen. Man vernahm eine ungewöhnliche Sprache, hörte unglaublich kühne und radikale Sätze und wußte alsbald, daß der einsiedlerische Denker, dem am Dialog offensichtlich wenig liegt, wie nur wenige andere aus der Mitte unserer Gegenwart spricht. Der Vergleich mit Franz Kafka (dem von Benn nie Genannten) und mit Rilke (dem wenig Geschätzten) liegt nahe: ihre Teilhabe an der Krisis der Zeit tritt verspätet in das Bewußtsein der Generation; Geister von solchem Rang bedürfen der ihnen entsprechenden Konstellation der Verhältnisse, um überhaupt gehört und verstanden zu werden. Gottfried Benns Gestalt und Werk sind ein besonders gutes Beispiel dafür, daß gerade die stärksten geistigen Kräfte in Gefahr sind, spurlos unterzugehen, wenn ihnen nicht das Glück der Stunde die Menschen entgegenführt, durch die sie zu ungeahnter Wirkung gelangen.

Der Einfluß Benns ist um so bemerkenswerter, als seinem Werk jede einladende Geste fehlt. Er selbst hat nichts getan, um sich „durchzusetzen" oder gar berühmt zu werden — ein Berliner Arzt, der seinen Beruf ausübt und davon lebt. Er macht den Eindruck eines Mannes, der die Zurückgezogenheit liebt, mit Menschen nicht zu viel zu tun haben will und seine Unabhängigkeit eifersüchtig bewahrt. Sein Name war in jungen Jahren mit dem Expressionismus verbunden gewesen, zu dessen Lyrik er Gedichtsammlungen (wie „Morgue", „Söhne") beigesteuert hatte, Verse aus der Atmosphäre der Spitäler, der Krankheiten, der Verwesung, der Nacht und des sinnlosen Grauens. Sein heutiges Werk liegt vor in wenigen kleinen Bänden und umfaßt, was aus seinem früheren Schaffen Bedeutung behielt („Frühe Prosa und Reden"), Sammlungen von späteren Essays („Ausdruckswelt", „Der Ptolemäer"), ein Gespräch („Drei alte Männer"), Aussageformen, deren Gattungscharakter kaum fest bestimmbar ist — es handelt sich um eine Folge monologischer Meditationen — sowie ein zweifacher Lebensbericht („Doppelleben"). Seine Gedichte sind in zwei Bändchen gesammelt, „Trunkene Flut" (aus den Jahren 1912—1930) und „Statische Gedichte". Wichtige Essays, die inzwischen schwer erreichbar waren, sind jetzt in neuer Ausgabe wieder zugänglich.

Sein Band „Doppelleben" gibt über die äußeren und inneren Voraussetzungen seines Daseins Auskunft. Man lernt die Umrisse des „Lebensweges eines Intellektualisten" kennen, der es sich zurechnet, „eine besondere geistige Problematik eingeboren erhalten zu haben und sie nach eigenen Formen und selbstverantwortlich das Leben hindurch zur Darstellung bringen zu müssen". Darin liegt die Verteidigung einer Denkart, die sich unter dem vergangenen Regime der Verdächtigung ausgesetzt sah, „undeutsch" zu sein. Benn betont die Wichtigkeit zweier Züge, die als Erbteil auf ihn zugekommen sind und sein Wesen bestimmen: seine Herkunft aus einem Pfarrhaus, das ihn in die Luft protestantischer Tradition stellte und zum Teilnehmenden einer Geistigkeit machte, die in einem spezifischen Sinne Denken und Dichten verband, und das kalvinische Schweizertum seiner Mutter, die nicht nur die protestantische Komponente in ihm verstärkte, sondern vielleicht auch die Neigung des Südens zur Form in ihn hineintrug. Protestantisch mag dabei wohl auch ebenso der radikale Trieb zur Unabhängigkeit und Selbstverantwortlichkeit sein wie die Suche nach dem verborgenen Gott in einer sich selbst überlassenen Welt. Die Zugehörigkeit zur preußisch-brandenburgischen Landschaft und deren Menschenschlag ist ihm ebenso wichtig wie seine schicksalhafte Bindung an Berlin und die Liebe zur gespannten Geistigkeit der deutschen Hauptstadt. Seiner naturwissenschaftlich-medizinischen Schulung verdankt er „die Kälte des Denkens, Nüchternheit, letzte Schärfe des Begriffs, Bereithalten von Belegen für jedes Urteil, unerbittliche Kritik, Selbstkritik, mit einem Wort die schöpferische Seite des Objektiven". Die ärztliche Seite seiner Tätigkeit, die Beschäftigung mit dem Elend und seinen so oft undeutbaren Ursachen, der Blick in das

Dunkel und die Abgründe muß sein Weltbild mitgebildet und modifiziert haben. Die Gestalt des Rönne und anderer Ärzte in seinen novellistischen Essays der frühen Zeit spiegeln sein Bild.

Dieser Mann stellt nun in die Mitte seiner Aussage noch einmal Nietzsches Satz: „Gott ist tot." Weniger erschüttert und pathetisch als Nietzsche, der seine Entdeckung in die Welt hinausschreit, vielmehr ganz sachlich, nüchtern und scheinbar ganz kalt trifft er die Feststellung, daß Gott überall vertrieben ist, wo er noch vor einiger Zeit stand. Ähnlich wie Kafka und der späte Rilke fragt er nach der Existenz des Menschen in einer götterlosen Welt. Der Realitätszerfall seit Goethe sei vollkommen. „Der Erdboden ist zerrüttet von purer Dynamik und von reiner Relation. Funktionalismus ... heißt die Stunde, trägerlose Bewegung, unexistentes Sein ... Überall imaginäre Größen, überall dynamische Phantome, selbst die konkretesten Mächte wie Staat und Gesellschaft substantiell gar nicht mehr zu fassen, immer nur der Prozeß an sich, immer nur die Dynamik als solche." Bisher standen noch, so heißt es einmal, die Altäre der Heiligen und die Flügel der Erzengel hinter dem Menschen, und aus Kelchen und Taufbecken rann es über seine Schwächen und Wunden. Jetzt erst beginne die Serie der großen und unlösbaren Verhängnisse seiner selbst; die Verwandlung der Welt in der Richtung auf Entgöttlichung und demzufolge eine neue Daseinsorientierung nehme erst jetzt ihren Anfang. Die tragische Weltlehre Nietzsches wird noch einmal nachvollzogen mit allen ihren harten Konsequenzen: „Das Leben ist ein tödliches Gesetz." Wie lange wird es tränenlos ertragen werden können?

Zerfall der Realität heißt zugleich Zerfall des Ichs. Die Problematik des Menschenbildes ist der Ursprung aller Zweifel und Verhängnisse. Sie durchzieht die Zeit wie ein dunkler Faden. Es mag noch einmal an Schelers Satz erinnert werden, daß wir „eine einheitliche Idee vom Menschen" nicht mehr besitzen. Das Ich sieht sich im Ansturm der Mächte in Frage gestellt und zugrunde gerichtet. Wir erleben Tag für Tag den Einbruch der Welt in uns und werden uns selbst undeutlich. Wer ist dieses Ich, das sich fortgeschwemmt sieht von den andrängenden Fluten der äußeren Welt, von den Gewalten der eigenen Tiefe, in der die Kräfte ungezählter Ahnen leben? In der frühen novellistischen Studie „Pameelen" stellt Benn nach eigenem Urteil die Frage nach der Wirklichkeit direkt, grausam und bodenlos. „In diesem Hirn zerfällt etwas, was seit vierhundert Jahren als Ich galt und wahrhaft legitim für diesen Zeitraum den menschlichen Kosmos in vererbbaren Formen durch die Geschlechter trug. Nun ist dieses Erbe zu Ende ... Die Linie, die so großartig im ‚cogito ergo sum' als souveränes Leben, das seiner Existenz nur im Gedanken sicher war, begann, in dieser Figur geht sie schauerlich zu Ende." Der Mensch versteht sich selbst nicht mehr. Er ist die „Gestalt im Dunkeln", „weder ἕν noch πᾶν". Übellaunige Äußerungen früherer Denker scheinen sich zu bestätigen, so Schellings Urteil, daß der Mensch „das Schwanzstück der Schöpfung" sei, „eine spaßhafte Bestie". Er

ist, wie Benn es ausdrückt, „ein halbgelungenes Wesen, ein Entwurf, das Werfen nach einem Adler, schon riß man die Federn, die Flügel nieder."

Sätze solcher Art kennzeichnen nicht nur das große Irrewerden an den Glaubenssätzen der Tradition, sondern die radikale Loslösung von ihnen. Die christlichen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschseins verhallen ungehört; mit ihnen gehen auch die Tröstungen, die mit dem Leben versöhnen und es erträglich machen, verloren. So sieht sich der Mensch in die Schauer seiner naturhaften Ursprünge zurückversetzt. Benn geht — wie Nietzsche — mit äußerster Entschlossenheit den Weg einer neuen Daseinsverkündigung — gegen das Christentum und die abendländische Tradition. Die alten Bestände sind aufgezehrt. Die Entwicklung der Zeit sorgt für schnellen Verbrauch von Überzeugungen. „Ein Gedanke begegnet dem anderen, der marxistische dem westeuropäischen, der faustische dem mittelmeerischen, der kollektive dem isolationistischen, der biologische dem geisteswissenschaftlichen, der kritische dem empirischen, der soziale dem aristokratischen . . . Der heute angreifende Gedanke ist morgen der geschlagene, die heute mit der Zeit identische Idee ist bei der nächsten Gegenbewegung die abgelebte und entleerte, einige Motive halten sich Jahrhunderte, ja Jahrtausende, wie das nazarenische oder das antike, aber sie bleiben das dialektisch defensiv-offensive Milieu. Das Gefühl für diese Relativierung, Relativierbarkeit der europäischen Gedankenwelt, der Verlust des Bestimmten und Absoluten ist das augenblickliche Stigma des Kulturkreises . . ."

„Meine Generation hatte noch gewisse literarische Residuen von den vorausgegangenen, an die sie anknüpfen konnte: Vater-Sohn-Probleme, Antikes, Abenteuer, Reisen. Soziales, Melancholie des Fin de Siècle, Ehefragen, Liebesthemen — die heutige hat nichts mehr in Händen, keine Substanz und keinen Stil, keine Bildung und kein Wissen, keine Gefühle und keine formalen Strebungen, überhaupt keine Grundlage mehr — es wird lange dauern, bis sich wieder etwas findet." Benn kann die Ratlosigkeit nur bestätigen. „Dies ist das Gesetz: Nichts ist, wenn je etwas war, nichts wird sein. Der schönste und der tiefste Gott geht vorüber, der einzige, der das Geheimnis des Menschen trug: je größer die Erkenntnis, um so unendlicher das Leid." Es ist die endgültige Antwort auf die frühe Frage seines Rönne: „Aber über allem schwebte ein leises zweifelndes Als ob: als ob Ihr wirklich wäret Raum und Sterne." Darum gibt es nur Spott über „das abendländische Finale: zu glauben, daß es etwas gibt".

Benns eigene Lösung des Weltproblems ist die Lösung Nietzsches; durch alle Wandlungen der Zeiten sieht er die Bewahrung von unwandelbaren Grundverhältnissen, auf dem Hintergrund aller geschichtlicher Veränderungen erkennt er ein ursprüngliches Gesetz; es ist die Spannung von Leben und Geist, Chaos und Ich, Ungestalt und Form. In seinen frühen Werken, seinen Gedichten und Novellen, tritt der erste der beiden Pole übermächtig hervor; in seinen späteren Werken beschwört er den Geist, damit er Wider-

stand biete, eingrenze und herrsche. Damit stehen wir vor der Entgegensetzung, die im modernen Denken Nietzsche zum Vater hat und wohl mit der Beheimatung im Weltinnenraum gegeben ist: der Abgrund ruft den Übermenschen heraus, damit dieser ihn besiege und sein Reich ausbreite, so weit er es vermag.

Benns erste Grunderfahrung ist — nach seinen frühen Schriften zu urteilen — die Unverständlichkeit, Rätselhaftigkeit und Dunkelheit des Lebens. Hier gibt es nichts zu erklären; man kann nur staunend feststellen. Kein menschliches Verhalten ist unzulänglicher als das rationalistische, das auf eine billige Weise allen Erscheinungen auf den Grund gehen will. Bestimmend darin ist die Erkenntnis der Übermacht des Unbewußten, Irrationalen, Vitalen, des unfaßbar „Anderen"; demgegenüber erweist sich das Individuelle als unwichtig, bedeutungslos, geringfügig. Dies geht auf vielerlei Einsichten zurück. Wir sind Verlorene in den weiten Räumen der Welt; wir sind nur eine Welle im Strome der Geschlechter, die auf uns stoßen und durch uns hindurch gehen. Zudem sind wir Gefangene der eigenen Tiefe; Freud und die Triebpsychologie haben es uns gelehrt. Wir werden des Treibenden in uns selbst inne in der immerwährenden Bewegung, im Taumel und im Rausch. Jenseits des Bewußtseins liegen ungeheure Dinge. Wir haben Zugang zu ihnen durch gesteigertes Leben und tun viel, um auch zu ihnen zu gelangen. Drogen erschließen uns unbekannte Welten; wir „provozieren" das Leben durch Kräuter, Atemholen und rituelle Gebetshaltungen („alles aus einer Familie"). Rausch: das ist die Selbstwehr des Menschen gegen die Enge des Bewußtseins. Auch die Neigung des Menschen zum Selbstmord, der nur in seltenen Fällen auf bewußte Gründe und Überlegungen zurückgeführt werden kann, zeigt an, wie nahe wir der Grenze nach unten sind. In der Beschwörung dieser unbewußten Schicht liegt die faszinierende Kraft des einen Teils von Benns Werk. Sobald wir unter die Schwelle des Bewußtseins treten, geraten wir in ein Fluten und in ein Strömen. Damit verbindet sich notwendig die Vorstellung des Unbeständigen, Vergehenden und Gestaltlosen, und da wir es mit einem Arzt zu tun haben, stellt sich auch der Geruch der Kliniken und des sich Auflösenden ein. Wir spüren nicht nur das Unvermeidliche des Todes, sondern auch seine Häßlichkeit. Wer sich diesen Gesichten überläßt, wird vom Grausen erfaßt. Der Hauch des Todes weht ihn an, die Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit des Lebens und Sterbens, ja des ganzen Daseins muß ihn zur Verzweiflung bringen. In „Urgesicht" heißt es: „Ich erinnerte mich der Aussprüche gewisser Tiefererfahrener, daß es vom Übel wäre, wenn sie alles sagten, was in ihrem Wissen läge. Ich gedachte der sonderbaren Sätze, daß man es aufgeben solle, nach jenen letzten Worten zu suchen, deren Schall, wenn sie nur ausgesprochen würden, Himmel und Erde ins Wanken brächten . . . Von keinem blieb mehr als ein Umriß und ein Hauch: Das Leben war ein tödliches Gesetz und ein unbekanntes; der Mann, heute wie einst, vermochte nicht mehr, als das Seine ohne Tränen hinzunehmen . . . Wiederkehr war alles."

Dies alles steht nicht so einsam da, wie es den Anschein hat. Die Hinordnung des Menschen zu den Kräften der Lebenstiefe, die Neugier für den Abgrund, der sich vor uns auftut und uns zuletzt verschlingt, die Vorstellung des letzten Endes, vor dem den entsetzten Menschen kein Klagen und keine Wehr bewahrt, die Überzeugung, daß das Leben eine absolute, in sich selbst ruhende Realität ist, die ihre Geschöpfe spielerisch und ohne Sinn aus sich entläßt und wieder zu sich zurückholt, dies macht den Schmerz und die Unruhe alles weltimmanenten Denkens und Dichtens aus. Wer darin lebt, sucht nach einem Ausweg, der ihm den Durchbruch erlaubt, nach einer Metaphysik, die ihm die Welt nicht nur klarer macht, sondern ihm auch erlaubt, in ihr eine festere Stellung zu beziehen. Thomas und Heinrich Mann, das von Benn verehrte Brüderpaar, gingen ihren eigenen Weg, George und Rilke gingen den ihren. Auch Benn vertraut sich dem Chaos nicht an.

Dieses Chaos nämlich stellt sich dar als Aufgabe der Bewältigung und Überwindung durch das Ich, den Willen, die Form. Die zweite Urerfahrung des Menschen ist die Selbstgewißheit des Geistes, der sich dem Chaos entgegenstellt. Leben und Geist stehen in Feindschaft gegeneinander; es gibt keine Befreundung des Geistes mit dem Leben, sondern nur die Auseinandersetzung und den Kampf. „Das, was lebt, ist etwas anderes als das, was denkt, dies ist eine fundamentale Tatsache unserer Existenz, und wir müssen uns damit abfinden." Der Stil des Denkens nicht nur bei Benn, sondern bei allen, die mit ihm in ähnlichen Bahnen gehen, zeigt die Neigung zur Dialektik; die Bewegung zwischen Leben und Geist meint den Sprung zwischen zwei Unendlichkeiten. In Leben und Geist kündigt sich freilich noch eine weitere Spannung an, die zwischen Werden und Sein, und es ist bezeichnend für die Sehnsucht nach Dauer und Unvergänglichkeit, wenn das Sein dem Leben übergeordnet wird. „Leben ist nichts, Sein ist alles."

Dieses selbe Ich, das sich eben noch so fragwürdig zeigte, als so merkwürdig „unexistent" — erweist sich als den Widersacher des Lebens. Es entreißt dem Leben seine Dunkelheiten. Es verbreitet um sich eine Zone der Helligkeit. Die schwächliche Gestalt des Menschen fühlt sich dem Ungeheuer des Lebens gegenüber gewachsen. Der Geist kämpft täglich um sein Reich und seine Souveränität darin. Er pflanzt inmitten der feindseligen Welt seine Banner auf. Benn ist also strenger Dualist, der den Unterschied macht zwischen dem Leben und dem „Anderen". Es ist dasselbe Weltverhalten, wie Stefan George es zeigte, für den das Leben und seine Feindseligkeit das „Andere" war.

Es ist schwer zu sagen, wieviel in solchen Aussagen aus den unmittelbaren Erfahrungen unserer Zeit stammt. Manches schließt zeitgeschichtliche Perspektiven ein. Inmitten der Verwirrungen heißen die neuen Götter Ordnung und Form und wünschen sich als Arbeit in des Menschen Hand. „Das Halten der Ordnung, das Erkämpfen der Form gegen den europäischen Verfall!" Aber in Wahrheit sind hier Urphänomene gemeint, die die Kraft zur Erhellung der Geschichte besitzen. „Wenn man die weißen Völker im Verlauf

ihrer letzten fünfhundert Jahre überblickt und einen Maßstab sucht für den Rang großer Geister, läßt sich nichts anderes dafür erkennen als der Grad von Nihilismus, den sie unaufhebbar in sich trugen und durch die Bruchstücke ihrer Werke anfallsweise überdeckten. Alle großen Geister der weißen Völker haben, das ist ganz offenbar, nur die eine innere Aufgabe empfunden, ihren Nihilismus schöpferisch zu überdecken. Dieses Grundgefühl, das sich mit den verschiedensten zeitgeschichtlichen Strömungen durchflocht — mit dem religiösen bei Dürer, dem moralischen bei Tolstoi, dem erkenntnismäßigen bei Kant, dem anthropologischen bei Goethe, dem kapitalistischen bei Balzac — war das Grundelement aller ihrer Arbeiten. Ungeheuer vorsichtig wird es immer wieder vorgebracht. Mit Fragen zweideutiger Art, mit Wendungen höchst abtastenden, doppelsinnigen Charakters nähern sie sich ihm auf jeder Seite, in jedem Kapitel, innerhalb jeden Strichs. Keinen Augenblick sind sie sich im Unklaren über das Wesen ihrer inneren schöpferischen Substanz. Das Abgründige ist es, das Leere, das Resultatlose, das Kalte, das Unmenschliche. Nietzsche wirkt in dieser Reihe lange als idealistischer Antinous. Noch Zarathustra — was für ein Naturbursche, was für ein Züchtungsoptimismus, was für eine flache Utopie vom Geist und seiner Verwirklichung! Erst im letzten Stadium des Ecce homo und der lyrischen Bruchstücke läßt er den anderen Tatbestand in seinem Bewußtsein hoch und das, darf man annehmen, war dann der Zusammenbruch, daß er von der Brücke in jener braunen Nacht in den Abgrund sah, den Abgrund sah, spät — für seinen Organismus und sein Prophetentum zu spät. Auf dieser Brücke und in dieser Nacht erhob sich auf Fledermausflügeln eine Abendgestalt, spaltete sich die Erde, entwand ein Zeitalter dem andern seine Zeichen und jene Antithese von Leben und Geist erhob sich, die wir so lange in uns trugen, die wir aber heute schon wieder jenseits der Erde sehen."

Die Tätigkeit des Geistes als der Kraft der Weltbewältigung ist zweifach. Er ist einerseits auf intellektuelle Herrschaft aus. „Intellektualismus ist die kalte Betrachtung der Erde." Der Begriff „schied Welt von Chaos, trieb die Natur in die Enge, schlug die Tiere, sammelte und rettete die Art."

Die andere Seite zeigt sich in der Gewinnung der künstlerischen Form. Sie ist die im strengsten Sinn eigentliche Entgegensetzung zum Chaos, ihr Gegenbegriff, die größte Schöpfung des Ichs. In ihr wird dem Chaos die Gestalt entgegengehalten. Der Ergebnislosigkeit des Lebens steht die vom Menschen geschaffene Dauer gegenüber. Kunst ist für Benn die letzte metaphysische Seligkeit innerhalb des europäischen Nihilismus. Die Kunst höchsten und isolierten Wesens, was gab es denn noch außer ihr? Kunst ist ein in sich ruhendes, ein „abgeschlossenes Gebilde". Sie ist absolut, zeitlos, beziehungslos, absichtslos. Sie ist das Sein im Strom des Vergehens. Sie ist letztlich auch ohne Entwicklung (im Sinne der in ihr enthaltenen Werte). Auch ist der Künstler kein Lehrer, kein Erzieher oder gar Besserer der Menschheit — er hat auch demgemäß keinen pädagogischen Eros; er ist auch kein Träger einer Kultur und für diese verantwortlich — Kulturträger

sind Erscheinungen ganz anderer Art. Der Künstler steht in seiner Zeit durchweg fremdartig und herausfordernd da, gesellschaftlich gesehen ist er nicht selten asozial und unnütz. Am Beispiel Kleists verdeutlicht Benn die Stellung der Künstler unter den Menschen. Aber als die Darsteller der tragischen Grundverhältnisse der Welt haben sie den höchsten Rang; sie sind die „Tränen der Nation".

In dieser Absolutsetzung der Form — sei es in der Wortgestalt, sei es in der bildenden Kunst — spürt man hintergründige Kräfte. Zunächst das ebenso Erschreckende wie dämonisch Großartige, daß das Ich sich autonom macht. In der Beziehungslosigkeit der Kunst drückt sich die Überzeugung aus, daß hier die Welt endet. In der entgötterten Welt besetzt das Ich den leergewordenen Thron. Es geht diesen Weg in einer Mischung von Hybris und Verzweiflung. Wer sollte anders in der Welt regieren, wenn es kein göttliches Prinzip mehr gibt? Es verfährt zudem mit der gewaltigsten Anstrengung. Nietzsches Wille zur Macht wird hier Wille zur Form. Das Maßgesetz der Welt liegt in uns selbst.

Auf der anderen Seite ist nichts so deutlich wie der Wille zur Ewigkeit. „Ich will Formen suchen und mich hinterlassen; Wirklichkeiten eine Hügelkette, o von den Dingen ein Gelände." Die Geschichtsfeindlichkeit und das grundsätzliche Mißtrauen gegen jede geschichtliche Verkündigung — besonders deutlich in dem Band „Der Ptolemäer" — beruht im Grunde auf diesem Willen: dem Schein zu entfliehen und eine bleibende Heimat zu finden. Aber das beziehungslose Gedicht, das in den leeren Raum hineingesprochene Wort, das makellose Kunstwerk aus Farbe und Stein — es ist das Äußerste, was Menschen erreichen. Damit schaffen sie ihre Ewigkeit. Sie ist „eine Gründung der Menschen, an der sich der Zeitstrom bricht" (Rychner).

Ist es wirklich so? Muß nicht auch das Schöne sterben? Behält nicht der Abgrund zum Schluß doch Recht? Können wir die „ungeheure existenzielle Leere des heutigen deutschen Menschen" auf diese Weise füllen? Stehen wir nicht in einer neuen Fiktion, einem neuen Als ob? Machen wir uns nicht vor, wir könnten mit solchen Gaben ein neues Leben beginnen?

Was bleibt übrig? Nichts als die beziehungslose Existenz. „Mein Streben nach Einheit beschränkt sich auf das jeweilig in meinen Händen zur Bearbeitung befindliche Blatt . . ." Was nicht als zusammengehörig erfahren wird, mag auseinanderfallen, „ich halte es mit dem Unvereinbaren". Gewiß, aber aufs Ganze des Lebens bezogen, ergibt sich das Bewußtsein einer verhängnisvollen und quälenden Diskontinuität. Es bleibt nichts als das Bekenntnis zum unaufhebbaren Leid. Daraus erwächst trotz aller Tapferkeit die Stimmung der Melancholie und der Schwermut. Im Zeichen der Untergänge steht das Ich in seiner Einsamkeit da. „O Ich, kaudinisch einsam unter der Verneinung, blutäugige Nacht der wesenlosen Flucht, nördlicher Zapfenstreich der Inselträume . . . O Rosen-Letztes und Levkoien-Welle, und Holz und Erde, alles ist vertilgt, es schweigt um dich, wie nie es schwieg: die

Menschen, Götter und die Sterne, du bist dahin und von dir abgetan wie hier der Hirten Hütte . . .“ „Wie ist er einsam. Wie sieht er in die Ferne. Durch Gebüsch, feuchtrankig, kaum erspähbar ist die Stätte: da lehnt an Kelche sich der Tag, da rauscht die Dolde, im Park strömt über seinen Traum der Pan.“

Aus solchen Erfahrungen entwickelt sich der Pessimismus als Lebenshaltung. Über der Vergänglichkeit der Erde liegt die Trauer. „Das Spiel ist die Kerzen nicht wert.“ „Omnia fui et nihil expedit.“ „Vulnerant omnes, ultima necat.“ Der Pessimismus, meint Benn, ist ein legitimes Prinzip der Seele, ein uraltes, das in der weißen Rasse echte Formen fand. „Was die weiße Rasse angeht, so weiß ich nicht, ob ihr Leben Glück ist, aber jedenfalls ihr Denken ist pessimistisch.“ Es sei sogar das Element ihres Schöpfertums. „Es hat Zeiten gegeben, zum Beispiel im 4. und 5. Jahrhundert, in denen, noch ohne alle Einwirkungen der Völkerwanderung, der Pessimismus eine fast allgemeine, wenigstens theoretisch zugegebene Gesinnung war. Die Entstehung der Klöster, in Ägypten und Palästina, war ihr Werk.“ Pessimismus als Lebenshaltung ist eine das geschichtliche Leben aufhellende Kategorie, ähnlich wie die Spannung zwischen dem Nichts und dem Ich.

Es scheint, daß sich im Werk Benns eine der äußersten Positionen dartut, die im gegenwärtigen Leben unseres Volkes eingenommen werden können. Daß er über eine große und immer noch wachsende Gefolgschaft blicken kann, zeigt an, wo wir geistig in Deutschland stehen. Er ist der Stellvertreter einer Daseinsform, die zu vollziehen Tausende sich scheuen — hier wird mit dem Äußersten so ernst gemacht wie sehr selten nach Nietzsche. Die Tapferkeit einer solchen Haltung stellt auch ihre Anforderungen an den andern; der Dichter verhöhnt die „Stummelindividualitäten“, die ihre Scheingestalt zur Schau stellen, die „Stehaufmännchen des Behagens“, die Barrabasschreier, die „bon und propre“ leben wollen. Er will seiner Wahrheit nach leben. „Jawohl, der von mir vertretene Gedanke ist demgegenüber das Erbarmungslose — ohne zu fragen, wohin es führt; dies ist meine Feindfahrt, Freundfahrt, das ist mein primäres Menschentum, alles andere ist Verbrechen.“ Der Glaube wäre nichts als Flucht. „Glauben stellt mich schon außerhalb der Substanz, in der ich arbeite.“ Gott ist ein „schlechtes Stilprinzip“ und „Götter im ersten Vers ist etwas anderes als Götter im letzten Vers“.

Gedanke und Stil verbinden sich bei Benn zu einer vielbewunderten Einheit. Die Form seiner Aussage unterscheidet ihn von allen Zeitgenossen; sie ist das Äußerste an Vereinzelung, Abseitigkeit und Eigenwilligkeit, dabei von solcher Kraft und Sicherheit, daß er alles trifft, was er sagen will. Bense meint, seine Prosa bilde „zum ersten Mal seit Nietzsche eine Etappe“. Es ist ein Stil der Assoziationen, die sich in der Reihung von Substantiven, in der Häufung kurzer Satzgebilde den ihnen eigentümlichen Ausdruck schaffen. Diese Sätze sind ohne Fluß, nicht immer rhythmisch und melodisch; sie stehen — was ebenso viel wiegt — nebeneinander ohne gedankliche Ver-

knüpfung, ohne Kopula, ohne Beachtung logischer Bei- oder Unterordnung — vielmehr befinden sie sich oft in frontaler Aufstellung, hart, eisig, herrisch und aggressiv. Dieser Stil entwickelt nicht; er behauptet, er ist „provokatorisch", es sind lauter Setzungen. Darin liegt das Spezifische der Aussage, die von ihr ausgehende eigentümliche Faszination; in ihr äußert sich die Explosivität des Ichs, das in die Aussage einbricht. Die Verbindung zu den Dingen erscheint ebenso abgerissen wie die Einheit des Ichs zerbrochen, das nicht mehr von Meditation zu Meditation schreitet, sondern atemlosen Denkstößen erliegt. Benn selbst spricht vom „Stakkatotyp":

„In Dschungelluft, mephitisch stummer Nacht der Tigerinseln, Ganges-Holofernen, magischen Mahlen und sakralem Akt, schwülend Kalkuttas Phallen Süd-Monsune, die Globen glüh'n wie Erz die Steppe Flammen, asiatische Sunde, pulvriges Astral —

Auf Pfauenthronen, auf Smaragdgeflügel, lichtweißem Marmor, fjordischem Geblau aus kleinem Vogel Salangane baut Nest aus Gallert hochbewährt für Suppe, aus Mammut reinem Fleisch aus Eis getaut von weißem Bär und Hunde stumm verschlungen, aus Straßen, indischen, wie Tulpenbeete: Schwertschlucker, Schlangenzaubrer, Haibeschwörer — Verwirrten, Grüblern, Irren, Katatonen —: gibt es ein Paradies auf Erden, so ist es hier — so ist es hier —."

In diesem Stil zeigt sich nicht nur die Besonderheit einer Begabung, sondern auch ein Ehrgeiz: hier möchte eine neue Aussageform ihre Kraft zeigen, „eine Prosa außerhalb von Raum und Zeit, ins Imaginäre gebaut, ins Momentane, Flächige gelegt", eine „absolute Prosa, das Gegenteil von Psychologie und Evolution". Benn schwebt das Bild der Orange vor („Orangenstil"): die einzelnen Stücke legen sich selbständig um einen Kern.

Wirklich steht man Seite für Seite staunend vor der Kraft einer solchen Aussage. Hier wird nicht ziseliert, keine Feinarbeit geleistet (im Sinne der Sprachkunst Thomas Manns), wohl aber werden Sprengleistungen vollbracht und Felsen bewegt. Das Ich zeigt seine Kraft; es bändigt und ist gewalttätig. Der Stil ist auf das äußerste geladen, nicht vom Gegenstand her, sondern durch das Ich.

Aber was auch immer zum Lobe dieser Prosa gesagt werden muß: man geht durch sie wie durch eine Welt gespenstischer Gesichte und Laute. Die Formen der Welt sind zerstört, das Leben ausgelöscht, man sieht wie in eine Landschaft von Ruinen. Dem Zerfall der Formen entspricht ein Zerfall der Inhalte; es ist eine müßige Frage, wer wem vorausgeht. Wer so schreibt wie Benn, hat die alten Ordnungen verlassen; wie Rilke bedurfte er einer neuen Sprache, die seiner Art, die Welt zu sehen, entspricht. Bense verbindet die Prosa Benns mit weiträumigen Bewegungen. „Die Destruktion der klassischen Seinslehre, ein Weg von der Theodizee zur Fundamentalontologie, von der Metaphysica generalis zur Technologie der Welt ... stellt eine intellektuelle Bewegung dar, der, wenn man die Variation ins Literarische

zuläßt, ... die frühe Prosa Gottfried Benns angehört." Innerhalb dieses Zerfalls erkennt er die bestimmende Bedeutung zweier Reduktionen: der solipsistischen und der atomistischen. Die solipsistische meint die Zurückführung der geistigen Akte auf eine durch das menschliche Bewußtsein begrenzte Welt, die atomistische die Auflösung in kleinste Teile. „Gottfried Benns eigentümliche frühe Prosa bleibt ästhetisch unverständlich, wenn man sie nicht aus einem ästhetischen Solipsismus begreiflich findet." Es mag so sein. Die Genialität dieses Stils erweist deutlicher als jede philosophische Beteuerung, wie vollständig der Verlust an Wirklichkeit ist.

Die beiden Gedichtbände erregen die Bewunderung der Zeit. Zwar öffnen auch sie sich nicht dem einfachen Verständnis; der Zugang zu Benns Versen will erobert sein. Es ist nicht leicht, gewagte Wortbildungen, ja Jargon, wovon die Prosa voll ist, als ästhetischen Bestand eines Gedichtes anzuerkennen. Aber es gelingt ihm, auch das gefährlichste, das bedrohendste Wort zum Mitträger des Ganzen zu machen und darin Kräfte zu erwecken, die man nicht für möglich hielt. Wie kein Dichter unserer Zeit aber vermochte er es, auch das Gedicht zum Zeugen seiner Einsamkeit zu machen: das Ich steht allein in der Unendlichkeit der Welt, in seinen Träumen, in seiner Not.

Woher, wohin —, nicht Nacht, nicht Morgen,
kein Evoe, kein Requiem,
du möchtest dir ein Stichwort borgen —,
allein bei wem?

Ach, als sich alle einer Mitte neigten
und auch die Denker nur den Gott gedacht,
sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten,
wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht,

und alle rannen aus der einen Wunde,
brachen das Brot, das jeglicher genoß —,
oh ferne zwingende erfüllte Stunde,
die einst auch das verlorne Ich umschloß.

(Verlorenes Ich.)

Anthropologie und Nahrungsspielraum

Von HERMANN MUCKERMANN

Die Anthropologie ist die Wissenschaft vom Menschen — von seinem Sein und seinem Werden — ontogenetisch und phylogenetisch. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, das heißt, er umgreift jedes Sein im Kosmos — das stoffliche Sein, das rein biologische Sein, das psychisch-geistige Sein. All diese Schichten im menschlichen Sein durchdringen einander und bilden nicht nur eine Summe, sondern ein immanentes Ganzes, in dem alles Sein vom Ganzen gestaltet wird und dem Ganzen in der Formung und Erhaltung seiner Einheit dient.

Bestimmend für dieses Sein in seiner Erhaltung und in seinem Werden ontogenetisch und phylogenetisch ist jenes geheimnisvolle Erbe lebendiger Potenzen, die der Mensch von seinen Vorfahren überkommen hat. Sichtbarer Ausdruck dieser Potenzen ist das sogenannte Genom, das heißt jenes feinste Gebilde, das man als die „Truhe der Vererbung" bezeichnen kann.

Indessen können sich diese Potenzen niemals entfalten, wenn nicht jene Einflüsse vorhanden sind und sich entsprechend auswirken, die man die Bedingungen des Lebens nennt. Die Zusammenfassung dieser Bedingungen, soweit sie nicht im lebendigen Genom selbst und in dessen hormonal-neuraler Steuerung begründet sind, kann man als den Nahrungsspielraum bezeichnen — vorausgesetzt, daß dieses Wort nicht auf die Nahrung als solche beschränkt wird, sondern darüber hinaus alles zum Leben und zur Lebensfülle des hormonal-neural gelenkten Genoms Notwendige umgreift. Das Wort ist also ähnlich zu deuten wie das Wort vom täglichen Brot. Die Bezeichnung ist „pars pro toto", das heißt, ein Teil wird für das Ganze genommen. Eigentlich sollte man das Wort Nahrungsspielraum sehr viel weiter fassen; denn das Leben des Menschen als Mensch ist nicht nur biologischer Art, sondern auch psychisch-geistig. Das Psychisch-Geistige setzt das Biologische voraus und durchseelt es. Es umgreift zugleich Erkenntnis, Phantasie, Gemüt und überdies jene sittliche Auswirkung, deren höchster Ausdruck die Liebe ist — die Liebe von Mensch zu Mensch, die Liebe der beiden zur Zweieinheit verbundenen Geschlechter und die Liebe zu Gott. Das psychisch-geistige Leben des Menschen verlangt einen Nahrungsspielraum psychisch-geistiger Art, ohne den dieses Leben sich nicht entfalten und nicht fortschreiten kann. Da der wesentliche Gegenstand der Anthropologie das personale Sein ist, kann man den Nahrungsspielraum nicht auf das tägliche Brot für die biologische Seinsschicht im Menschen beschränken. Im Gegenteil! Die übernatürliche Bestimmung des Menschen erheischt die Berücksichtigung jenes Wortes, das der Welterlöser zu bedenken gab, als er Steine in Brot verwandeln sollte, um den Hunger zu stillen. Christus sagte: „Es lebt der Mensch nicht nur vom Brote, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt."

Die Anthropologie hat also zwei Probleme zu lösen. Das eine betrifft die Entwicklungspotenzen selbst, das andere den Nahrungsspielraum. Die folgenden Darlegungen befassen sich nicht mit den Entwicklungspotenzen — so reizvoll diese Aufgabe wäre —, sondern mit dem Nahrungsspielraum. Ein erster Teil wird die Sicherung des Nahrungsspielraums als ein Hauptproblem der Anthropologie erweisen. Dann soll gezeigt werden, was die Anthropologie beitragen kann, um das Problem der Sicherung des Nahrungsspielraums zu lösen.

I. Der erste, der die Sicherung des Nahrungsspielraums als ein Hauptproblem der Anthropologie sah, war Thomas Robert Malthus. Malthus war ein schottischer Theologe. Er wurde 34 Jahre vor Beginn des 18. Jahrhunderts geboren und starb 34 Jahre nach der Jahrhundertwende. Sicher unter dem Einfluß der schnellen Zunahme der Bevölkerung seit dem 18. Jahrhundert, prüfte er die Frage, ob diese Bevölkerungszunahme auch der Ausweitung des Nahrungsspielraums entspricht. Denn wenn diese Ausweitung nicht im gleichen Verhältnis fortschreitet wie die Bevölkerungszunahme, müßte ein Elend ohnegleichen über die Menschheit kommen. Malthus legte das Ergebnis seiner Forschungen in einem Werk nieder, das den ganzen Ernst des aufgeworfenen Problems erkennen läßt. Das Werk trägt den Titel: „An essay on the principle of population as it affects the future improvement of society". Es erschien in erster Auflage 1798. Die sechste und letzte Auflage ist aus dem Jahre 1826. Das Problem, das Malthus aufgeworfen hat, ist seitdem nicht mehr zur Ruhe gekommen, obgleich sich in der Zeit bis zum ersten Weltkrieg das Verhältnis von Bevölkerungszunahme und Ausweitung des Nahrungsspielraums weit günstiger entwickelt hat, als man nach Malthus erwarten sollte. Heute erscheint vielen dieses Verhältnis so schwer belastet, daß sie unter Mißbrauch des Namens eines Malthus die Verminderung der Geburten durch künstliche Eingriffe auch für jene Völker empfehlen, die bisher in enger Verbundenheit mit der Naturordnung jeden Eingriff in diese Ordnung ablehnten. Alle Menschen der ganzen Erde, so belehrt man die Menschheit, müßten jene „demokratische Freiheit" und praktische Möglichkeit haben, ihre Geburtenzahl durch künstliche Eingriffe zu regeln, wie es in den sogenannten fortgeschrittenen Ländern mehr und mehr allgemeine Sitte geworden sei. Man müsse für diesen Gedanken um so entschiedener eintreten, weil ohne Beschränkung der Quantität eine fortschreitende Entwicklung der Qualität undenkbar sei.

Eine dreifache Erwägung ist notwendig, um das Problem in seiner Beziehung zur Anthropologie zu verstehen. Die erste Erwägung gilt dem Begriff des Nahrungsspielraums, die zweite dem Verhältnis des Nahrungsspielraums zu dem Tempo der Bevölkerungsvermehrung, die dritte dem Verhältnis des Nahrungsspielraums zur qualitativen Verfassung der Menschen der Zukunft.

1. Der Nahrungsspielraum umfaßt die Erdoberfläche mit allen Tiefen und Höhen mit Einschluß der Atmosphäre, die alles umhüllt. Die Schichten

der Erdoberfläche enthalten einen unermeßlichen Reichtum von Schätzen, die für den Nahrungsspielraum von höchstem Wert sind. Allein diese Schätze sind sehr ungleich verteilt, und sie sind nur zu gewinnen, wenn der Mensch sie auf verständige Art aus ihrem potentiellen Zustand in den kinetischen verwandelt. Die erste Aufgabe besteht darin, den von der Natur dargebotenen Boden in einen Kulturboden umzuwandeln. Viel Aufwand menschlicher Intelligenz und Arbeitskraft ist dazu erforderlich. Es kommt vor allem darauf an, Naturpflanzen in Kulturpflanzen zu entwickeln, die für die Ernährung und für gewerbliche Verarbeitung geeignet sind. Durch entsprechende Behandlung des Bodens muß die oft spärliche Ertragsmöglichkeit gesteigert und erhalten werden. Diese Aufgabe ist umso schwieriger, weil der Mensch nicht in der Lage ist, Wetter und Klima selbstherrlich zu bestimmen. Auch die Gefahren der Erosion, durch die der Boden verarmt, muß er überwinden. Es sind vor allem neun Haupternährungsfrüchte, die etwa ein Drittel der Nutzfläche des Bodens umgreifen. Diese Früchte sind: Weizen, Roggen, Gerste, Hafer, Kartoffeln, Mais, Reis, Zuckerrübe und Zuckerrohr. Man überlege nur, daß der jährliche Weltzuckerverbrauch dreißig Millionen Tonnen beträgt! Hinzu kommen die Gemüse- und Obstkulturen und eine große Zahl sogenannter Kolonialprodukte, wie Kaffee. Die Früchte wachsen nicht überall; und wo sie wachsen, werden sie nicht zu gleicher Zeit erntereif. So unterscheidet man eine Reihe von Anbauzonen. Als Beispiel sei der Weizen genannt, der in Mitteleuropa in den Monaten Juli und August reift, im nördlichen Eurasien von September bis November, in den Mittelmeerländern, Ostasien und im südlichen Teil der Vereinigten Staaten von April bis Juli und im heißen Südaustralien und Neuseeland sowie in Argentinien und Vorderindien von Dezember bis März.

Außer der eigentlichen Nahrung, zu der selbstverständlich auch vor allem das tierische Eiweiß gehört, umgreift der Nahrungsspielraum die Textilrohstoffe, wie Wolle und Baumwolle, und Erz und Kohle, deren Bedeutung für die Technik und ihr Fortschreiten entscheidend ist.

Endlich sei die Atomenergie erwähnt und die unmittelbare Ausnutzung der Sonnenenergie nach Art des Chlorophylls der Pflanzen, doch ohne diese. Der Nobelpreisträger Otto Warburg hat in seinem Dahlemer Institut für Zellphysiologie gerade diese Frage zu klären gesucht. Es war ihm im Verein mit amerikanischen Forschern ein voller Erfolg beschieden. Nur müssen jene, die solche Ergebnisse der Forschung auszuwerten haben, die Ernte für die Menschheit technisch ermöglichen. Die Bereicherung des Nahrungsspielraums würde so unvorstellbar groß und würde gewiß auch zur Beruhigung jener beitragen, die sich heute mit der Sorge belasten zu müssen glauben, wie es möglich sein wird, eine bedeutend vermehrte Weltbevölkerung — sagen wir einmal im Jahre 2000 — zu ernähren.

2. Der letzte Satz wirft die anthropologische Frage nach dem Verhältnis des Nahrungsspielraums zu dem Tempo der Bevölkerungsbewegung auf. Daß beide voneinander abhängen, ist ohne weiteres verständlich. Denn der

Nahrungsspielraum muß erarbeitet werden. Es wächst uns kein Kornfeld auf der flachen Hand! Eine Menschheit, die die Zahl der schaffenden Hände nicht entsprechend vermehrt, darf nicht hoffen, daß der Nahrungsspielraum sich ausweitet. Nahrungsspielraum und Volksvermehrung in Harmonie zu halten, ist sichtlich ein Hauptproblem der Anthropologie. Die brennende Frage ist nur, ob und inwieweit die Besorgnisse, die ein Malthus und nach ihm viele andere ausgesprochen haben, beim Vergleich von Bevölkerungszunahme und Nahrungsspielraum der Gegenwart begründet erscheinen.

Es ist unmöglich, die Zahl der Menschen, die die Erde zur Zeit bewohnen, genau zu erfassen. Wir sind vielfach auf Schätzungen angewiesen. Das gilt zumal von Ländern wie das dichtbevölkerte China und überhaupt für den Osten. Indessen sind diese Schätzungen genau genug, um die Voraussetzungen der Frage, die uns bewegt, beurteilen zu können. Es ist nicht zu leugnen, daß die Zunahme der Menschheit trotz Krieg und einer wachsenden Beschränkung der Kinderzahl in unserem Zeitalter gewaltig ist. Diese Zunahme ist zurückzuführen auf eine hemmungslose Vermehrung der östlichen Menschheit und auf eine Abnahme der Sterblichkeit in jenen Ländern, die die Kinderzahl durch künstliche Eingriffe beschränken. Nach den Schätzungen der UN, die auch jene Staaten einbegreift, die keine Mitgliedstaaten sind, beträgt die Gesamtzahl der Menschheit heute (das heißt Mitte 1948) $2^1/_3$ Milliarden Menschen. Etwas mehr als ein Menschenalter zurück (das heißt im Jahre 1910) war diese Ziffer um 715 Millionen kleiner — das sind noch etwa 100 Millionen mehr Menschen, als zur Zeit in ganz Europa leben. Wenn man überlegt, daß ein großer Teil der Menschheit der Gegenwart chronisch unterernährt sein soll — man schätzt die Zahl auf zwei Drittel der Gesamtmenschheit —, dann begreift man das mahnende Wort, daß Übervölkerung die Erde bedrohe. Natürlich wäre man imstande — so behauptet man —, durch eine Steigerung und zweckmäßige Verteilung des Gesamtnahrungsspielraums der Erde die Not der Unterernährten zu beheben; aber es wäre unmöglich, diese Aufgabe durchzuführen, wenn das Tempo der Bevölkerungsvermehrung das gleiche bliebe wie bisher.

3. Das Problem wird noch viel kritischer, wenn man sich der Frage der Qualität der Bevölkerung zuwendet. Diese Frage ist das eigentliche Problem der angewandten Anthropologie. Die Vermehrung ist nämlich nach den Erfahrungen der Vergangenheit qualitativ sehr unterschiedlich. Der erste, der auf diese Tatsache hingewiesen hat, ist der Schwede Fahlbeck, der die Alterspyramide konstruierte. Fahlbeck beobachtete, daß in dem Maße, als die Geburtenzahl abnimmt, die Zahl der Menschen in den höheren Altersgruppen durch das Zurückgehen der Sterblichkeit in den jungen Altersgruppen zunimmt. Das bedeutet selbstverständlich eine Abnahme des Leistungsniveaus, weil die am besten für die Erweiterung des Nahrungsspielraums befähigten Menschen, die doch den jüngeren Jahrgängen angehören, ihre Zahl durch den Geburtenrückgang immer mehr beschränken. Natürlich bezieht sich diese Feststellung nicht auf die Völker der östlichen Mensch-

heit, deren Geburtenzahl zumeist unvermindert ist, sondern auf die Völker der westlichen Welt, die an der allgemeinen Zunahme der Weltbevölkerung nur noch einen geringen Anteil haben. Aber es sind nicht die Völker der östlichen Menschheit, sondern die Völker der westlichen Menschheit, die als die Träger des technischen Zeitalters in erster Linie einen vermehrten Nahrungsspielraum aufbauen müssen. Was soll also werden, wenn diese Völker fortfahren, durch sogenannte fortschrittliche Methoden ihre Kinderzahl chronisch zu verringern?

Es kommt hinzu, daß dieser Eingriff in die Naturordnung, der doch zumeist auf ein Nachlassen der sittlichen Spannkraft zurückzuführen ist, auf die Dauer die Gesamtleistungsfähigkeit herabsetzen wird. Denn was die Menschen der westlichen Kulturvölker zum Eingreifen veranlaßt, ist für gewöhnlich die sehr primitive Denk- oder besser Triebart, die die überindividuelle Bedeutung des Geschlechtstriebes völlig verkennt und nur zu gewillt ist, auf die Übernahme der Lasten zu verzichten, die die Verantwortung für die Kinder der Zukunft auferlegt, aber nicht auf die Lust, die in der Natur mit der Hingabe der beiden Geschlechter gegeben ist. Man muß gerade in dieser Hinsicht ehrlich sein — sonst löst man keine Probleme. Auch die großen Begabungen, ohne die ein Fortschritt der Kultur undenkbar ist, werden seltener werden, weil bei der äußerst geringen Kinderzahl, die zumeist nicht einmal hinreicht, um die Eltern zu ersetzen, die Aussicht auf erbbiologisch besonders reich ausgestattete Kinder abnimmt. Es ist auch wohl zu bedenken, daß die Auswertung des technischen Fortschritts in dem Maße abnehmen muß, als es an Menschen mit entsprechender sittlicher Haltung fehlt, die jene seelische und körperliche Kraft besitzen, wie wir sie heute noch bei vielen schaffenden Menschen in den großen Werken der Technik und Industrie und bei den Bebauern der Scholle bewundern.

II. Was kann die neue Anthropologie beitragen, um eine Lösung jener Probleme herbeizuführen, die die tatsächliche Beziehung von Anthropologie und Nahrungsspielraum normalisiert?

Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet. Wir wollen es trotzdem versuchen, zumal da die Vorschläge zur sogenannten „Geburtenkontrolle", mit denen man zur Zeit die Menschheit überschwemmt, von der Voraussetzung ausgehen, man könne solche Probleme dadurch lösen, daß man die Natur zwingt, sich nicht etwa der Sittennorm der Vernunft, sondern dem Begehren des Geschlechtstriebes zu fügen, der nach Erregung und Entspannung verlangt. Sie vergessen, daß man zwar die Hüllen der Atome sprengen kann, um gefesselte Energien von größtem Ausmaß zu lösen, daß es aber niemals dem Prinzip einer echten Rationalisierung entspricht, wenn man durch Naturwidrigkeiten versucht, jene Energien des Lebens zu bewahren, ohne die das Leben für immer versinkt. Was im Reich der Technik Fortschritt bedeutet, ist im Reich des Lebens Siechtum und Untergang. Das hat jener Leiter eines großen pharmazeutischen Unternehmens in den Vereinigten Staaten bestimmt nicht überlegt, als er verlangte, außer den not-

wendigen Geldmitteln eine kleine Anzahl Wissenschaftler zur Verfügung zu haben, damit er in der Lage sei, nicht etwa den Nahrungsspielraum zu bereichern, sondern innerhalb von drei Jahren ein zufriedenstellendes Mittel zur Beschränkung der Kinderzahl herauszubringen. Das Mittel müsse nämlich sicher wirken und zugleich sehr billig sein . . . Und niemals hätte man die Geburtenkontrolle durch naturwidrige Eingriffe und die Förderung einer ohnehin schon über alle Maßen blühenden Industrie als eine Forderung der Demokratie bezeichnet, die nicht nur den fortgeschrittenen Völkern entsprechende Freiheiten gestattet, sondern auch den Armen und Unterdrückten aller Länder.

1. Unser Bemühen muß zunächst der Frage gelten, ob die Voraussetzung jener revolutionären Entschlüsse begründet ist. Ist die Annahme zutreffend, daß das Tempo der Bevölkerungsbewegung in den kommenden Generationen das gleiche sein wird wie in den vergangenen? Besteht die Gefahr, daß der Nahrungsspielraum nicht in dem Maße ausgeweitet werden kann, wie es das tatsächliche Vermehrungstempo der Weltbevölkerung verlangt?

In Übereinstimmung mit amerikanischen Forschern hat vor allem der gewiegte Statistiker Dr. Roesle bevölkerungsbiologische Anschauungen begründet, deren Kerngedanke die sogenannte logistische Kurve ist. Darnach ist nicht zu erwarten, daß die Zunahme der Weltbevölkerung in den kommenden Generationen die gleiche sein wird wie in den Generationen, die vorausgehen. Wenn man nämlich größere Zeiträume in der Bevölkerungsbewegung übersieht, wird man entdecken, daß bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts das Wachstum gering war. Dann setzte unter dem Einfluß der Hygiene, die die Sterblichkeitskurve zumal bei den Kindern wesentlich zurückdrängte, durch die geringer werdende Sterblichkeit eine bedeutende Bevölkerungsvermehrung ein, weil eben infolge des Rückgangs der Sterblichkeit mehr Menschen ein höheres Alter erreichen als früher. Diese Tatsache erweckt den Eindruck, als ob die Menschen älter würden als vorher, während in Wirklichkeit nur die Sterblichkeit der Menschen in ihrer Gesamtheit abnimmt (das Höchstmaß der mittleren Lebensdauer dürfte über 65 Jahre kaum hinausgehen). Nun ist aber der Rückgang der Sterblichkeit begrenzt. Sobald sich die Kurven des Lebens und Todes berühren und miteinander verschlingen, kommt das Bevölkerungswachstum zum Stillstand.

Ein Land, das diese Grenze erreicht hat, ist Schweden. Nach der früheren Zunahme der Bevölkerung infolge des Rückgangs der Sterblichkeit haben wir heute nur noch ein sehr geringes Wachstum. In der Zeit um 1750 war die Zunahme der Bevölkerung $\frac{1}{2}$ %, in der Zeit von 1800 bis 1910 $\frac{3}{4}$ %, seither etwa $\frac{1}{3}$ % und nach Abzug einer vermehrten Zuwanderung noch geringer. Kinderarmut und Überalterung kennzeichnen heute den Stand der Bevölkerung in Schweden.

Schwedens Bevölkerungskurve dürfte für die Mehrzahl der Länder der westlichen Menschheit gleichsam ein Paradigma sein. Sie ist das Ergebnis einer Kultur, die zwar den Tod zurückdrängt, aber gleichzeitig die Ge-

burtenzahl immer mehr beschränkt. Es ist also wahrscheinlich, daß die Annahme vom gleichbleibenden Tempo der Bevölkerungsbewegung, jedenfalls für die westliche Menschheit, sich nicht erfüllen wird. Und wie wird es in der östlichen Menschheit sein? Hier ist noch eine gewaltige Vermehrung im Gange. Die Bevölkerungszahl der Sowjetunion dürfte — so meint man — im Jahre 2000 300 Millionen betragen, von den anderen osteuropäischen und von den asiatischen Staaten ganz zu schweigen. Vergleichsweise ist die Geburtenziffer in Rußland auf 1000 der Bevölkerung beinahe doppelt so hoch wie in Schweden und die Anzahl der Menschen, die das fünfzigste Lebensjahr überschritten haben, nur halb so hoch wie in Schweden. Allein es steht zu erwarten, daß auch in den Ländern des Ostens mit dem Eindringen der westlichen Technik nicht nur die Kindersterblichkeit, sondern auch die Geburtenzahl abnimmt, und daß die mittlere Lebensdauer steigt. Dann haben wir am Ende den gleichen Zustand, dem die westlichen Völker ohne Ausnahme zusteuern. Auf Grundlage der logistischen Kurve schätzt man das Höchstmaß der Weltbevölkerung, das zu erwarten ist, auf 2,65 Milliarden, was das Wort von der Übervölkerung, die die Menschheit bedrohen soll, unbegründet erscheinen läßt.

Damit ist bereits die zweite Frage nach der notwendigen Ausweitung des Nahrungsspielraums beantwortet. Denn hier kann ja keine Schwierigkeit bestehen, da der Zuwachs der Weltbevölkerung nach und nach weit geringer sein wird als bisher, während anderseits der Fortschritt in der Ausweitung des Nahrungsspielraums durch Erforschung und praktische Auswertung erbbiologischer Möglichkeiten und entsprechender Umwandlungen der Umwelt weit größer ist als jemals. Im ganzen wird der Fortschritt der Naturerkenntnis und Naturbeherrschung in der Tat so groß sein, daß der begründete Ruf führender Menschen der Gegenwart, daß zum Menschenleben nicht nur das tägliche Brot, sondern auch ein hohes Ausmaß geistiger Werte gehört, erfüllt werden kann. Ich sage dies auch unter Berücksichtigung jener kulturfreundlichen Darlegungen Julian Huxleys in der hochstehenden und weitverbreiteten Zeitschrift „Der Monat", ohne daß ich damit den Folgerungen zustimme, Qualität durch künstliche Verminderung der Quantität zu erreichen, da ja beide in der Erfüllung der Lebensgesetze jene Normalisierung finden, die beste Qualität mit entsprechender Quantität verbindet.

2. Wir müssen tiefer in das Problem eindringen, um zu zeigen, wie auf der einen Seite die Sicherung der zukünftigen Ernährung der Menschheit erhöht werden kann, und daß auf der andern Seite das künstliche Eingreifen in Naturfunktionen des Lebens niemals der Menschheit zum Heil gereicht.

Die Möglichkeit der Ausweitung des Nahrungsspielraums habe ich jüngst in einem Referat entwickelt, das ich in der Weltwirtschaftlichen Gesellschaft erstattet habe. Das Referat ist unter dem Titel „Der Mensch in der Weltwirtschaft" im Druck erschienen. Es hat nur Zustimmung gefunden.

Hier seien drei wesentliche Gedanken, die ich als anthropologische Normen bezeichnet habe, festgehalten.

Die erste Norm beruht auf der Tatsache, daß die Völker in ihrem Wuchs gleichsam Differenzierungen in der Gesamtmenschheit darstellen, die auf Grundlage eines gemeinsamen Erbstromes nicht nur eine Summe von Völkern, sondern eine Völkerfamilie bildet. Je stärker dieser Gedanke die Weltbevölkerung erfaßt, umso zuversichtlicher dürfen wir hoffen, daß der Weltnahrungsspielraum allen Völkern zugute kommt und das Mehr oder Weniger in der Nahrungsproduktion der einzelnen Länder ausgleicht. Das gilt auch von den Menschen innerhalb eines Volkes. Würde man den erarbeiteten Nahrungsspielraum zunächst den arbeitenden Menschen überlassen, damit sie auf menschenwürdige Art ihr Leben und das Leben ihrer Familie aufbauen können, dann würde nicht nur die Quelle der Volkswohlfahrt in ihrer Ergiebigkeit gesichert sein; durch solche Erweise der Gerechtigkeit würde zudem die beste Grundlage dafür geschaffen, daß in einem klugen Ausgleich auch den kulturellen und sozialen Anforderungen im Volke Genüge geschieht.

Die zweite Norm beruht auf dem eigentlichen Wesen des Menschen, das, wie schon gesagt, ein personales ist. Dieses personale Sein ist allen Menschen gemeinsam. Es verbietet Rassen- und Klassenkämpfe und jedwede Überheblichkeit unter den Menschen und Völkern. Es verbietet zugleich jeden Versuch der Vermassung der Menschen, als wenn die Menschen Herdentiere wären oder Sklaven oder Werkzeuge. Man erkennt sofort, welche Wirkungen es für die Weltwirtschaft haben müßte, wenn diese anthropologische Norm überall Anerkennung fände. In diesem Fall könnte man von den Menschen höchste Leistungen erwarten, weil niemand den Anspruch erheben wird, die freie Entfaltung der menschlichen Kraft durch unbegründete Gewalt oder übersteigerte Bürokratie abwürgen zu dürfen, wie es in der Gegenwart noch immer in erschreckendem Ausmaß und mit grausamer Brutalität geschieht. Die Habsucht in der Wirtschaft würde durch einen echten Kundendienst abgelöst, der gerade den hilfsbedürftigen Menschen und Völkern hilft. Und der Grund, weshalb man einander hilft, ist nicht, weil man dadurch die eigene Leistung in der Wirtschaft zur eigenen Bereicherung zu erhöhen hofft, sondern weil man im Mitmenschen seinesgleichen erkennt, einen Partner, und nicht eine Maschine oder ein Lasttier.

Die dritte Norm soll die Ergänzungsbedürftigkeit der Menschen und Völker durch Auswertung ihrer Ergänzungsfähigkeit einsetzen, um so den Ausgleich für alle in Anpassung an den Nahrungsspielraum, der doch nach Zonen und Zeiten verschieden ist, zu erreichen. Wenn alle Völker zusammenwirken, um ihre kostbaren Anlagen zu Leistungen mannigfacher Art zu pflegen und zu verbinden, damit der Weltnahrungsspielraum auf- und ausgebaut wird, dann wird ein Aufblühen der Weltwirtschaft erfolgen, wie es die Vergangenheit noch nicht erlebt hat.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, im einzelnen zu zeigen, wie diese Normen den Nahrungsspielraum beeinflussen. Es würde die Grenzen meiner Zuständigkeit überschreiten.

Nur eine Erwägung bleibt, an der ich nicht vorübergehen darf. Es ist die alles entscheidende anthropologische Norm für die Angleichung von Mensch und Nahrungsspielraum. Sie besteht in der unerbittlichen Zurückweisung eines jeden Versuches, das Problem dadurch zu lösen, daß man im Widerspruch mit der Tradition unserer Väter gewaltsam in Funktionen eingreift, die nur dann dem Leben dienen, wenn man sie in ihrem Wesen erkennt und anerkennt.

Die hingebende Liebe verbindet Mann und Weib. Beide bilden eine Zweieinheit, die sich im Dienst des Lebens auswirkt, damit sich Erbanlagen und Entwicklungspotenzen von mannigfachstem Lebenswert miteinander vereinen. Aus der Vereinigung sollen neue Menschen entstehen, gesunde Menschen, und darunter eine Reihe besonders Begabter, die man gestalten und erziehen soll, bis sie imstande sind, selbstherrlich den Nahrungsspielraum für sich und für die Gemeinschaften der Menschen aufzubauen. Denn der Nahrungsspielraum entsteht ja durch die Verbindung der ererbten Entwicklungspotenzen des Menschen mit den potentiellen Energien der Natur. Wer sieht nicht ein, daß man vor dieser Hinordnung von Mensch und Natur Ehrfurcht haben sollte?

Eine solche Haltung entspricht der Vernunft, die die Ehrfurcht begründet erscheinen läßt und die im menschlichen Handeln niemals ausgeschaltet werden dürfte.

Darum teile ich durchaus nicht die Ansicht jener, die angeblich aus reiner Liebe die Vernunft bei der Eheschließung ausschalten und kein Verständnis für den Wert entsagender Liebe aufbringen, wenn ein Nachwuchs erwartet werden müßte, der bestimmt erblich belastet ist oder von Geschlechtskrankheiten heimgesucht sein wird oder den man auch bei höchstem Einsatz von Gottvertrauen und menschlicher Bereitschaft niemals ernähren und erziehen kann. Im besondern wäre es ein Hohn auf vernünftiges Handeln, wenn Menschen von hingebender Liebe reden wollten, die, von chronischem Alkoholismus erfaßt, Kinder über Kinder als Folgen eines verwilderten Triebleben erwecken.

Hier handelt es sich um eine Ausübung von Funktionen, die in Übereinstimmung mit der Sittennorm der Vernunft vom Menschen als Menschen ausgehen und nicht von einem alles beherrschenden Triebleben, dem sich der Mensch unterwirft.

Aber wer wird nicht unter dieser Voraussetzung zugeben, daß zumal jeder Versuch, den Erbanlagen männlichen und weiblichen Ursprungs, die doch durch die hingebende Liebe vereint werden sollen, die Vereinigung unmöglich zu machen, indem man sie gewaltsam voneinander trennt, sinnwidrig ist? Ja, noch mehr! Wer versteht nicht, daß es, abgesehen von der Naturwidrigkeit der gewaltsamen Trennung der Erbanlagen, eine unbegreifliche Torheit ist, Parolen für die Weltbevölkerung auszugeben, die dem einzelnen Menschen nahelegen, unbekümmert um sittliche Naturgesetze, die unantast-

bar sind, darüber zu entscheiden, ob er in seinem Bemühen, dem Geschlechtstrieb Folge zu geben, das Leben bejaht oder verneint?

Die Verneinung erscheint dem Menschen bequem, denn sie enthebt ihn der Lasten, die die Natur ihm zu seinem Wohlergehen und zum Wohlergehen der Menschheit auferlegen möchte. Die Bejahung verlangt ein hohes Maß von sittlicher Spannkraft im Dienste des kommenden Geschlechts und seiner Formung.

Kennt man denn die Menschen so schlecht, um nicht zu wissen, wie sehr sie geneigt sind, die Entstehung des Lebens unter tausend Vorwänden zu vereiteln, wenn es ihrem Verlangen, das Leben zu genießen, im Wege steht? Man sollte überlegen, was jene Warnung bedeutet, die ein weiser Anthropologe in den Vereinigten Staaten seinen Landsleuten zur Erwägung vortrug: Wir verlieren durch die Gewissenlosigkeit der Menschen mehr und mehr jene hochbegabten und höchst wertvollen Menschen, die in der Vergangenheit unsere Wohlfahrt aufgebaut haben . . .

Hinzu kommt noch jene kluge Betrachtung, die der Begründer der angewandten Anthropologie, Francis Galton, einem Robert Malthus gegenüber aussprach: Dem Aufruf zur Kinderbeschränkung werden jene folgen, die begabt genug sind, um die Verantwortung für den Wert oder Unwert von Nachwuchs zu empfinden. Aber die andern, die diese Verantwortung nicht kennen, werden Kinder über Kinder erwecken, um sie dann der Gemeinschaft zu überlassen, damit sie ernährt werden. Das Ende wird sein, daß die Hemmungslosen die Bühne des Lebens beherrschen und nicht davor zurückschrecken, den andern Freiheit und Brot zu nehmen, bis sie untergehen.

Westeuropa diesseits und jenseits des Ozeans macht eine gewaltige Anstrengung, um durch Steigerung der Technik die Völker seines Bereiches vor der Versklavung ihrer Freiheit zu bewahren, und gleichzeitig entzündet es einen Angriff auf die Urwüchsigkeit seines Lebens, aus der allein all seine Lebenswerte mit Einschluß der Technik hervorgegangen sind. Begreift man nicht die Gefahr, die darin liegt, daß die Verneinung des Lebens am Ende eine Verneinung des Fortschreitens der Technik bedeutet, und daß dann die östliche Menschheit, die rücksichtslos das Leben vermehrt und zugleich die Technik des Westens an sich reißt und entwickelt, die Versklavung vollzieht, der man entrinnen wollte?

Das Problem Anthropologie und Nahrungsspielraum ist in der Tat nur auf eine einzige Weise zu lösen: Aus verantwortungsbewußter Diskretion, die nicht der Trieb, sondern die Vernunft gebietet, hüte man sich, das Leben und den Reichtum seiner Begabungen zu verneinen. Und wird ein Mensch empfangen und zum Licht geboren, erfülle man das große Gottesgebot, das den Einsatz all unserer Kräfte verlangt, um das tägliche Brot zu erarbeiten und so die Grundlage zu gewinnen für eine Kultur, die Zeit und Ewigkeit umspannt. Unter dieser Voraussetzung — und unter dieser Voraussetzung allein — bleibt das Gebet der Millionen „Unser tägliches Brot gib uns heute“ gewiß nicht unerhört.

Riesenmenschen?

Von PAUL OVERHAGE S. J.

Seit 1935 sind fortlaufend hochinteressante Funde von versteinerten oder, wie man auch sagt, fossilen Menschenresten gemacht worden, die uns Kenntnis von vergangenen Formen brachten, wie wir sie in keiner Weise erwartet hatten. Sie haben deshalb auch in der Fachwissenschaft große Überraschung hervorgerufen. Es handelt sich vor allem um drei Gruppen von Funden. Die erste stammt aus Sterkfontein, Kromdraai und Swartkrans im südafrikanischen Transvaal. Sie enthält die eigenartigen, aufrechtgehenden Australopithekus- (das heißt Südaffen) Formen mit menschenähnlichem Gebiß, denen Broom, der Entdecker und Ausgräber, die bezeichnenden Namen „Plesianthropus" und „Paranthropus", das heißt „Fastmensch" gab. Sie sollen sogar das Feuer benutzt haben. Die zweite Gruppe umfaßt die zahlreichen Skelettfunde vom Berge Karmel in Palästina, die Heberer als eine echte Bastardpopulation anspricht, weil sie eine ausgesprochene Mischung von typischen Neanderthal- und modern menschlichen, also Sapiens-Merkmalen zeigt. Das heißt aber, daß dann die Sapiens-Form schon in der letzten Zwischeneiszeit neben der Neanderthal-Form lebte und beide zwei Rassen der gleichen Art bildeten, die untereinander fruchtbar waren. Die dritte Gruppe, über die wir berichten wollen, stammt aus China und Java und gibt Kunde von eiszeitlichen Riesenformen, die menschentypisches Gepräge tragen.

I. Die Funde von Hongkong in China

1935 und 1939 machte der deutsche Forscher v. Königswald in chinesischen Apotheken sonderbare Funde. Er entdeckte dort drei fossile Backenzähne, die sehr alt sein mußten. Zuerst erstand er einen rechten unteren dritten Backenzahn oder Molaren, dann einen rechten oberen Molaren und schließlich wieder einen dritten unteren Backenzahn, aber von der linken Kieferseite. Alle Backenzähne zeigen denselben Typus und könnten gut zum gleichen Gebiß gehören. Es ist schließlich in China nichts Außergewöhnliches, daß man in einer Apotheke versteinerte Zähne kaufen kann. Denn fossile Menschen- und Tierreste werden dort als Heil- und Zaubermittel angeboten. Es ist auch nicht weiter sonderbar, daß die Zähne menschenähnliche Formen zeigen. Aber sonderbar in höchstem Maße, ja geradezu sensationell ist die enorme Größe dieser Backenzähne. Hierin übertreffen sie bei weitem alles, was man bisher an fossilen Menschenzähnen und menschenähnlichen Zähnen kannte.

Wegen der außerordentlichen Größe der Zähne mochte v. Königswald die Fundstücke trotz ihrer im ganzen menschlichen Form — ausgenommen allein die Größe — nicht einem Menschen zuschreiben. Denn die lineare Zahnausdehnung bei heutigen Menschen beträgt noch nicht einmal die Hälfte der Breite und Länge dieser Zähne. Fläche und Inhalt stehen natürlich in

noch extremerem Verhältnis zum Jetztmenschen. Deshalb gab v. Königswald dem Fund den Namen: „Gigantopithekus", das heißt „Riesenmenschenaffe". Diesem Gattungsnamen fügte er noch die Artbezeichnung „blacki" hinzu, um das Andenken an Prof. Davidson Black, den Entdecker und Ausgräber der so berühmt gewordenen „Sinanthropus"-Fundstelle bei Peking, festzuhalten. Aber auch von Menschenaffen, ausgestorbenen wie jetzt lebenden, sind bisher keine derart großen Zähne bekannt geworden. Selbst das Riesenexemplar eines Gorilla aus dem afrikanischen Urwald bleibt in seiner Zahngröße weit hinter den Maßen dieser drei Molaren zurück.

Von allen drei Stücken sind die Schmelzkronen erhalten. Sie sind wie beim Menschen im Gegensatz zu den Menschenaffen hoch und verbreitern sich tulpenförmig nach oben. Als einziger besitzt der untere linke Backenzahn, der Weisheitszahn, noch eine hintere Wurzel. Die Wurzeln der übrigen Zähne scheinen von Nagetieren abgenagt zu sein, so daß jeweils nur noch der Stumpf vorhanden ist. Der rechte Weisheitszahn ist 22 mm lang

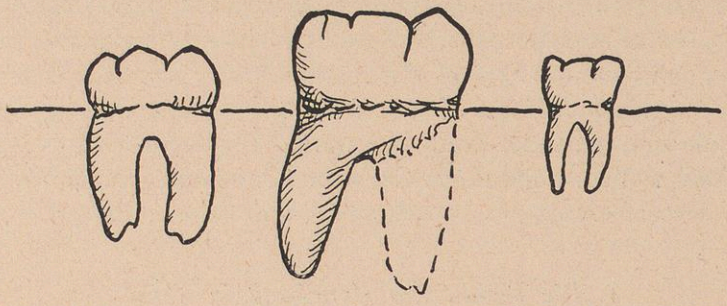


Abb. 1. Vergleich zwischen den Backenzähnen der Riesenform (Mitte), eines modernen Europäers (rechts) und eines Gorilla (links). Natürliche Größe. (Nach Weinert)

und hat eine größte Breite von 18 mm. Beim linken sind die Maße ähnlich. Unsere Backenzähne haben keine größte Breite, sondern sind in ihrer ganzen Ausdehnung ziemlich gleich breit. Auch unterscheiden sich bei ihnen Länge und Breite nur wenig voneinander. Ihre durchschnittliche Größe liegt bei 10—11 mm. Die Höhe des linken Weisheitszahnes von der Wurzelspitze bis zur Kaufläche beträgt fast 37 mm, beim heutigen Menschen etwa die Hälfte. Die erste Abbildung bringt diese erstaunlichen Größenunterschiede klar zum Ausdruck. Winzig und zierlich geradezu wirkt hier der modern menschliche Molar gegenüber dem Riesenzahn, der sogar noch den Backenzahn eines Gorilla bedeutend an Größe übertrifft. Es ist deshalb ein Glück, daß v. Königswald gleich drei Zähne derselben Art und nicht nur einen einzigen aufspürte. Denn sonst hätte man wohl diese außerordentliche Zahngröße als eine zufällige Mißbildung aufgefaßt.

der gefundenen Zähne auf die Größe der fehlenden Zähne geschlossen und

Man hat durch sorgfältige Berechnungen und Vergleiche aus den Maßen dabei eine Ausdehnung der gesamten Backenzahnreihe berechnet, die reichlich doppelt so lang wie beim heutigen Menschen ist. Natürlich muß der

Unterkiefer dann sehr massig und dick gewesen sein, um diese mächtigen Zähne überhaupt aufnehmen zu können. Prof. Weinert in Kiel hat den Unterkiefer des Riesenwesens rekonstruiert. Ihm verdanken wir eine Reihe wertvoller Schädelrekonstruktionen gerade von Frühformen, die durch spätere Funde in ihrer Richtigkeit bestätigt wurden. Die Grundsätze und Gesichtspunkte, nach denen diese Rekonstruktionen angefertigt wurde, können wir hier nicht aufführen. Es kommt uns bei ihr nur auf die Größe und Aus-

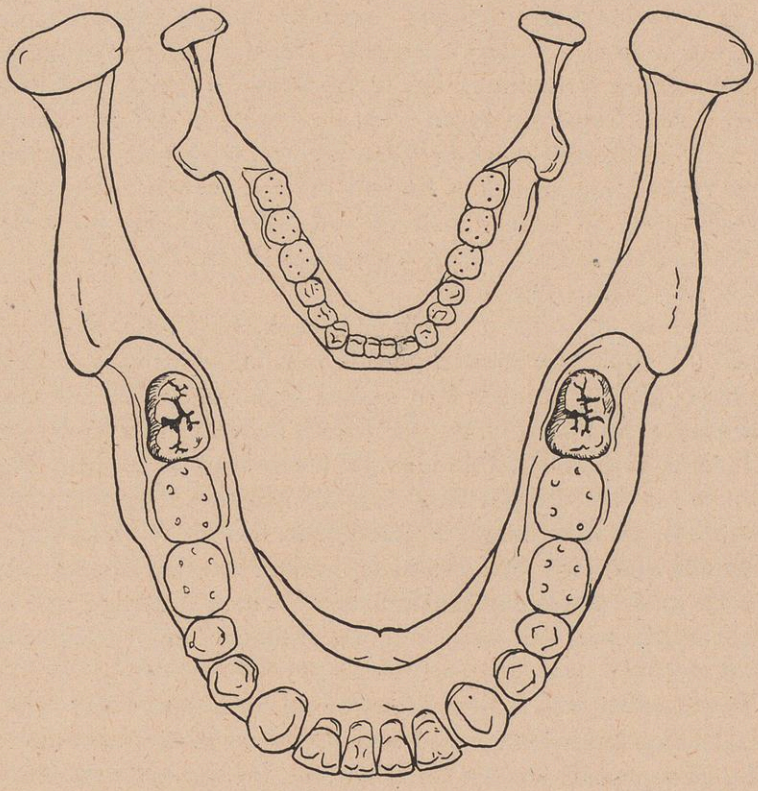


Abb. 2. Der Unterkiefer des Riesenwesens und eines modernen Europäers in der Ansicht der Kauflächen. 1/2 natürlicher Größe. (Nach Weinert)

dehnung des Kiefers an, die mehr oder weniger zutrifft, und nicht auf die Formen im einzelnen, etwa auf Gestalt, Stellung und Breite des Unterkieferastes, auf die größere oder geringere Krümmung des Zahnbogens, auf die Gestalt und Größe des Eckzahns usw. Diese Bildungen lassen sich auf Grund der Zähne allein nie mit genügender Sicherheit festlegen, da gerade der Unterkiefer derjenige Skeletteil ist, der am meisten variiert und auch noch andere Überraschungen bringen kann. Es sei nur betont, daß Weinert einen menschlichen Unterkiefer, nämlich den Unterkiefer von Mauer bei Heidelberg, als Vorbild der Rekonstruktion zugrunde gelegt hat und nicht eine menschenäffische Kieferform.

Ein Vergleich der Rekonstruktion mit dem Unterkiefer eines modernen Europäers, wie in Abbildung 2 vermittelt, zeigt am besten und eindrucksvollsten die außerordentlichen Größenunterschiede. Der Eindruck wäre noch überraschender, wenn beide Kiefer in natürlicher Größe abgebildet wären; doch wäre eine solche Abbildung gar nicht auf einer Textseite unterzubringen, sondern würde um etwa 7 cm überstehen. Selbst der massive und große Heidelberger Unterkiefer, der wohl einem früheiszeitlichen Menschen angehörte und bisher als der größte galt, bleibt weit hinter dem neuen Fund zurück. Er hat seine Sonderstellung eingebüßt und ist gegen ihn, wie Weinert sagt, nur noch ein „Unterkieferchen". Dabei ist bei der Rekonstruktion durch eine stärkere Krümmung des Zahnbogens die Breite des Kiefers zwischen den Gelenkfortsätzen sogar noch eingeengt, so daß nur eine Spannweite von 195 mm erreicht wird. Wäre Weinert auch hier völlig dem Vorbild eines typisch menschlichen Kiefers gefolgt, dessen Seitenäste stärker auseinanderlaufen, so wäre die Breite mit 230—240 mm geradezu ungeheuerlich ausgefallen. Trotz dieser ungesicherten Annahmen bleibt aber die Übergröße des Kiefers bestehen.

Wie das Wesen, dem dieser mächtige Unterkiefer einmal angehörte, aussah, wissen wir nicht. Der Schädel muß in seinem Gesichtsteil ähnliche Ausmaße gehabt haben. Das aber läßt keinen sicheren Schluß auf die Größe des Gehirnraums und des Gehirns zu. Jedoch braucht die Körpergröße nach der Auffassung Weinerts 2,50 m nicht zu überschreiten. Sie liegt auch dann immerhin 30 cm über der Größe, welche die längsten Menschen der Gegenwart erreichen, nämlich einige Negerstämme wie die Watussi am Oberen Nil. Jedenfalls wissen wir jetzt — und das ist das Neue und Überraschende —, daß es auch unter den menschenähnlichen Formen Riesengestalten[1] gegeben hat, ähnlich wie bei fast allen Tierstämmen im Verlauf der Erdgeschichte.

Gewiß besitzen wir von diesem Riesenwesen zur Zeit nur drei Zähne. Aber Zähne sind besonders wichtige und wertvolle Funde, die trotz ihrer Kleinheit mehr aussagen als andere Knochenreste. So werden zum Beispiel die Säugetiere zwar auch nach der Form ihrer Extremitäten, aber vor allem nach Art und Bildung ihrer Zähne unterschieden und in das zoologische System eingeordnet. Nun zeigen die Riesenzähne nach Weinert und Weidenreich, dem Nachfolger Blacks bei den Pekinger Ausgrabungen des „Sinanthropus", weithin menschliche Merkmale, wenn wir von ihrer Größe absehen. Da entsteht die Frage, ob das Riesenwesen ein Mensch gewesen ist, ein Hominide, vielleicht von der Formausbildung, welche die Wissenschaft mit dem griechischen Wort „Anthropus" bezeichnet. Beide Autoren be-

[1] Man denkt hier vielleicht an die „Riesen", die „Gigantes" der Genesis: „Riesen waren zu jenen Zeiten auf der Erde" (6,4) und fragt, ob die neuen Funde, welche die Existenz von Riesenformen beweisen, zur Erklärung und Bestätigung des Schrifttextes herangezogen werden können. Diese Frage, wenn sie überhaupt richtig gestellt ist, läßt sich heute noch nicht beantworten. Vielleicht kann man ihr dann nähertreten, wenn sich die Menschennatur der Riesenwesen einmal eindeutig erweisen sollte.

jahen diese Frage und möchten deshalb den vom Finder, v. Königswald, gegebenen Namen „Gigantopithekus" in „Giganthropus", das heißt „Riesenmensch", abändern. In dieser Auffassung wird Weinert durch die Funde von Sangiran in Java bestärkt, die wir jetzt besprechen müssen.

II. Die Funde von Sangiran in Java

Java, besonders der Ort Trinil am Solofluß, ist bekannt und berühmt durch den Fund der „Pithekanthropus"-Kalotte, welche uns die erste Kenntnis der sogenannten „Anthropus"-Formen brachte. Wie damals, 1891, Dubois ein unglaubliches Finderglück hatte — er war nach Java gegangen, um diese „Zwischenform" zu finden —, so auch fast 50 Jahre später v. Königswald, als er bei Sangiran seine Grabungen begann. Dabei stieß er 1938 auf „Pithekanthropus II", ein gut erhaltenes Schädeldach, das in seiner Form die namengebende Kalotte vollauf bestätigte, aber mit seinen kleineren Ausmaßen den kleinsten bis heute bekannten „Pithekanthropus", das heißt „Menschenaffenmensch", überhaupt darstellt. Der Gehirnraum faßt nur an die 775 ccm gegenüber 1000 ccm bei „Pithekanthropus I" und im Durchschnitt 1500 ccm beim heutigen Menschen. Kurz darauf fand er die Schädelbeine und ein Stück Hinterhaupt eines jugendlichen Schädels, „Pithekanthropus III". Im Jahr darauf, 1939, konnte er die hintere Hälfte eines Gehirnschädels zusammen mit einem ganzen Oberkiefer mit zehn Zähnen bergen, darunter die ganze rechte Zahnreihe vom 3. Molaren bis zum Eckzahn, „Pithekanthropus IV". Dazu paßt das rechtsseitige Stück eines Unterkieferkörpers, das die vier vorderen Zahnhöhlen, den 2. Prämolaren und alle drei Molaren trägt, aber schon 1937 gefunden wurde. Die Rekonstruktion Weidenreichs ergab eine so große und kräftige Form, daß er ihr das Beiwort „robustus" beilegte. In der Tat wirken ihr gegenüber die drei ersten Funde zierlich. Ober- und Unterkiefer übertreffen an Größe den Heidelberger.

Damit war das erstaunliche Finderglück v. Königwalds noch nicht zu Ende. Noch im gleichen Jahr gelang ein neuer wertvoller Fund, ein Unterkieferbruchstück, das „Pithekanthropus robustus" an Massigkeit und Größe übertrifft, und zwar so sehr, daß v. Königswald einen neuen Namen für berechtigt hielt: „Meganthropus", das heißt „Großmensch". Es handelt sich hier um das Mittelstück des rechtsseitigen Unterkieferkörpers mit den beiden vorderen Molaren und dem angebrochenen 2. Prämolaren. Aber auch die Alveolen, die Zahnhöhlen, des ersten Prämolaren und des Eckzahns sind erhalten. Damit nicht genug, fand v. Königswald 1941 ein weiteres ähnliches Unterkieferbruchstück, „Meganthropus II", das den zuerst gefundenen „Meganthropus"-Unterkiefer noch einmal an Größe und Massigkeit übertrifft. Wieder ist es das Mittelstück des rechtsseitigen Unterkieferkörpers mit dem ersten Molaren und den beiden Prämolaren. Weinert hat

die Gebißtiefe[2] bei „Meganthropus II“ auf etwa 74 mm berechnet gegenüber 68 mm bei „Pithekanthropus robustus“, 61 mm beim „Heidelberger“, durchschnittlich 47 mm beim heutigen Menschen und etwa 100 mm bei der vorher besprochenen Riesenform. Mit „Meganthropus I und II“ wurden also ebenfalls mächtige und erstaunlich große Formen entdeckt. Besonders „Meganthropus II“ zeigt Maße, hinter denen selbst der Heidelberger Unterkiefer zurückbleibt. Der Kieferkörper, der uns ja zum Teil erhalten ist, erreicht mit 48 mm fast die doppelte Höhe eines heutigen Unterkiefers und ist noch um 12 mm höher als der Heidelberger Unterkiefer, wie das Abbildung 3 anschaulich macht. Eine bildliche Wiedergabe in der Ansicht der Kaufläche würde auch hier auf einer Textseite nicht unterzubringen sein. Wenngleich diese absoluten Zahlenwerte nicht besonders wichtig sind, da

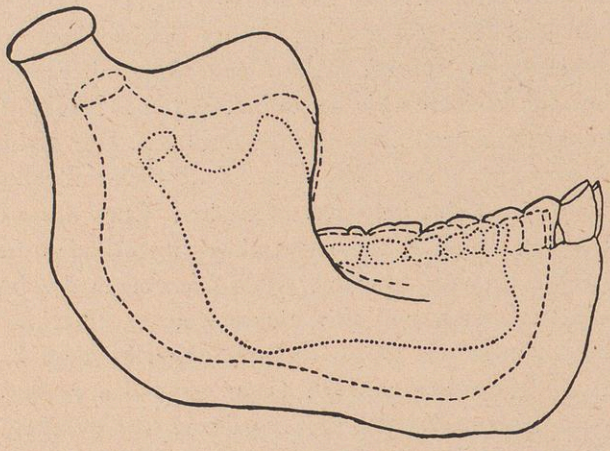


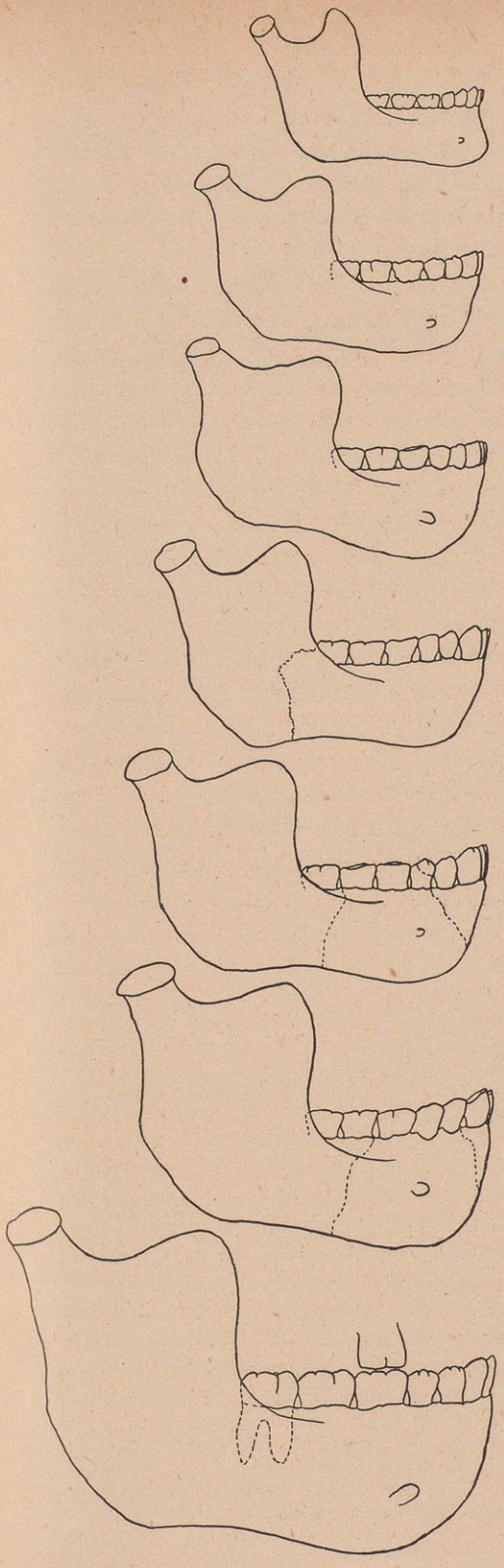
Abb. 3. Profilzeichnung des Unterkiefers von Meganthropus II im Vergleich zum Unterkiefer von Heidelberg (gestrichelt) und eines modernen Europäers (punktiert). $^1/_2$ *natürlicher Größe*

Unterkiefer stark variieren, so zeigen sie doch klar die ständige Größensteigerung. So bilden die Funde von Sangiran sonderbarerweise in der Reihenfolge ihrer Entdeckung eine Reihe ständig sich vergrößernder Formen.

Damit verliert aber die Unterkiefer-Rekonstruktion des Riesenwesens viel von dem Ungewöhnlichen und Außerordentlichen, das Zweifel an ihrer Richtigkeit aufkommen und sie als fast unmöglich erscheinen ließ. Königswald stand noch, als er die Riesenzähne fand, vor der gewaltigen Kluft zwischen dem Riesenunterkiefer und dem heutigen menschlichen Unterkiefer, ja selbst noch dem Heidelberger Unterkiefer, der damals als der massigste und größte weltbekannt war. Diese Kluft ist durch die neuen Unterkieferfunde von Sangiran in etwa überbrückt, und deshalb möchte Weinert das Riesenwesen den Hominiden zurechnen.

---

[2] Mit Gebißtiefe meinen wir hier die Alveolarlänge, das heißt die Entfernung vom Vorderrand des Kiefers in der Mitte der Schneidezähne bis zur Linie, welche den Hinterrand der beiden letzten Molaren verbindet. So tief zieht sich das Gebiß nach hinten.



Es lassen sich jetzt, wie das Abbildung 4 zeigt, 7 Unterkiefer, deren Größe ständig zunimmt, in einer Formenreihe anordnen:

1. Moderner Europäer,
2. Neanderthaler,
3. Heidelberger,
4. Pithekanthropus robustus,
5. Meganthropus I,
6. Meganthropus II,
7. Gigantopithekus oder Giganthropus.

Diese Reihe ist eine reine Formenreihe und sagt nichts über eventuelle verwandtschaftliche Beziehungen aus. Sie zeigt aber, wie sehr sich unsere Kenntnis der Menschen- und menschenähnlicher Formen erweitert hat, und welche Fülle von verschiedenartigen Formen bisher bekannt geworden ist.

Die Frage, ob „Pithekanthropus robustus" und „Meganthropus" wirkliche Menschen gewesen sind, möchte man wohl bejahen. Zwar haben sich bisher noch keine Kulturreste gefunden, die man diesen Formen sicher zuschreiben könnte. Das ist bei Funden aus Flußschottern wohl fast nie der Fall. Aber da sie mit „Pithekanthropus I und II" eine zusammengehörige Gruppe bilden, die man nicht aufteilen kann, weil bei der kontinuierlichen Größensteigerung ein eindeutiger Trennungsschnitt nicht zu ziehen ist, kann man sie mit den „Sinanthropus" - Funden von Choukoutien bei Peking vergleichen.

Abb. 4. Unterkiefer-Formenreihe (von oben nach unten): 1. Moderner Europäer, 2. Neanderthaler, 3. Heidelberger, 4. Pithekanthropus robustus, 5. Meganthropus I, 6. Meganthropus II, 7. Gigantopithekus (Giganthropus). 1/3 natürlicher Größe. (Nach Weinert)

Und da ergeben sich so deutliche Übereinstimmungen, daß man mit Recht den „Sinanthropus" auch „Pithekanthropus" nennen könnte. Wir wissen aber auf Grund der Kulturhinterlassenschaften und Feuerspuren, die man zusammen mit „Sinanthropus"-Resten in den Höhlen von Choukoutien gefunden hat, daß „Sinanthropus" ein wirklicher Mensch gewesen ist. So möchte man über diesen Umweg auch den „Anthropus"-Großformen von Sangiran auf Java echtes Menschtum zuerkennen.

Ob auch das Riesenwesen, von dem wir nur die drei Zähne besitzen, ein wirklicher Mensch gewesen ist, der das Feuer kannte und Werkzeuge aus Stein oder Knochen herzustellen wußte, oder nur ein gewaltiger Menschenaffe mit menschenähnlichen Zähnen, läßt sich zur Zeit noch nicht sagen. Es würde vieles dafür sprechen, wenn man die Riesenform der „Anthropus"-Gruppe von Java angliedern könnte. Das aber ist nicht ohne weiteres möglich, weil nichts vom Unterkiefer selbst erhalten ist und der Abstand zwischen ihr und „Meganthropus II" doch bedeutender ist als zwischen den übrigen Gliedern der Formenreihe.[3] Wir wissen auch noch nicht, in welcher Periode des Eiszeitalters das Riesenwesen gelebt hat. Denn die Zahnfunde wurden ja nicht an ihrer ursprünglichen Lagerstätte aufgesammelt, so daß man ihr Alter genauer hätte bestimmen können. Sie sind wahrscheinlich aus Höhlen der Provinzen Yünnan und Kwangsi in Südchina in die Apotheken gelangt. In diesen Höhlen wird man wohl in Zukunft, wenn China wieder für die Forschung erschlossen ist, auch Skelettreste, besonders des Schädels, und vielleicht auch Kulturhinterlassenschaften ausgraben, die uns dann gerade das aussagen können, was wir vor allem über das geheimnisvolle Riesenwesen wissen möchten, ob es nämlich wirklich ein Giganthropus oder nur ein Gigantopithekus gewesen ist.

Zeitbericht

Papstworte über die Enzyklika „Humani generis" — Tito und der Katholizismus — Verpflegungssätze in sowjetischen Konzentrationslagern — Jugend und Religion in Japan — Ein Glaubensbekenntnis — Wunderheilungen in der ärztlichen Diskussion — Mensch und Maschine

Papstworte über die Enzyklika „Humani generis". Papst Pius XII. hat gegen Schluß seiner Ansprache vom 23. September an den Internationalen Konvent der Unbeschuhten Karmeliter einige Sätze zu seiner Enzyklika „Humani generis" (vgl. Dezemberheft 1950 dieser Zeitschrift, S. 161—171) gesprochen, die bestimmt und geeignet sind, die Enzyklika vor falschen Ausdeutungen zu schützen und unbegründete Besorgnisse, die sich seit ihrem Erscheinen erhoben, zu zerstreuen. Er sagte: „Nicht ohne peinliche Verwunderung haben Wir erfahren, daß einige diese Enzyklika als schwere Belastung empfunden haben, als ob Wir dadurch Untersuchungen, wie sie der Fortschritt der Wissenschaft fordert, einschränken und bestimmte Lehr-

[3] Inzwischen wurde auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie in Mainz ein Fragezeichen hinter den Hominidencharakter der Riesenform gesetzt (ein Fragezeichen, das nicht endgültig zu sein braucht), während der Hominidencharakter (rein morphologisch gesehen) bei Meganthropus I und II anerkannt wurde.

meinungen, die bisher in den philosophischen und theologischen Schulen ohne Gefahr für den Glauben frei erörtert wurden, hätten verbieten wollen. Aber sie täuschen sich — oder andere (Isti falluntur aut fallunt). Unsere Absicht war nicht, freie Lehrmeinungen zu behindern. Was Wir in Ausübung Unseres Apostolischen Amtes bezweckten, ist dies: einige irrige und überspitzte Lehren der heutigen Zeit zu unterscheiden von der katholischen Wahrheit, wie sie war und sein wird — das unversehrt zu wahrende gemeinsame Glaubensgut der Kirche, das alle Zeitalter und alle Formen weltlicher Kultur und Zivilisation überragt." (Der lateinische Wortlaut: Osservatore Romano Nr. 222 vom 24./25. September 1951.)

Inzwischen erschien als wichtiger Kommentar zur Enzyklika ein Sonderheft (VIII) der „Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique" (Tournay-Paris, Casterman), das den lateinisch-französischen Text des Rundschreibens bringt und in fünf Beiträgen (ursprünglich Aufsätzen der genannten Revue) die Bedeutung der Enzyklika insgesamt sowie ihre Stellungnahme zu den Fragen der Theologie. Philosophie, Exegese und Naturwissenschaften im einzelnen untersucht. Die Einleitung (von Jean Levie S. J.) nennt das Rundschreiben „ein Werk des Friedens und der Liebe", das alle persönlichen Fragen im Blick auf die ewige katholische Wahrheit beiseite läßt und eine gleiche Liebe, ohne „unnütze Polemik und gegenseitige Verdächtigungen", auch von dem Leser verlangt, um einzig und allein den wahren Glauben im katholischen Denken sicherzustellen. Eine englische Übersetzung, zusammen mit dem lateinischen Text (50 S.), bietet mit einem kurzgefaßten Kommentar (50 S.) und einem Überblick über bisher erschienene Stellungnahmen (S. VII—IX) A. C. Cotter S. J. in seiner Broschüre „The Encyclical ‚Humani Generis'" (Weston College Press, Weston 93, Mass.).

Tito und der Katholizismus. Schon kurz vor und während dem zweiten Weltkrieg zeigte sich, wie augenblickliche politisch-militärische Vorteile vor allem in den angelsächsischen Ländern zu einem Umschlag der öffentlichen Meinung über den Bolschewismus im allgemeinen und Sowjetrußland im besonderen führten. Nicht mehr die Menschheitswerte und die Ideale der Demokratie bestimmten das Urteil, sondern der Tagesnutzen. So wurde den Wählermassen das Märchen vom guten alten Joe und der zur Demokratie zurückfindenden Union der sozialistischen Sowjetrepubliken erzählt, die Verbrechen und Unmenschlichkeiten der Bolschewiken wurden verschleiert oder verschwiegen und der Eindruck erweckt, daß es „nicht halb so schlimm sei". Man erwartete auch von kirchlichen Kreisen, daß sie diese Schwenkung mitmachten, die von der Tagespolitik vorgeschrieben schien.

In kleinerem Rahmen wiederholt sich heute etwas Ähnliches. Der kommunistische Diktator Tito ist mit Moskau in Streit geraten — nicht wegen Abfall vom Kommunismus, sondern wegen verschiedener Auslegung von Parteidogmen und zutiefst wohl wegen rein persönlicher Gegensätze. Und schon versuchen westliche Politiker aus diesem Gegensatz Nutzen zu ziehen. Das ist begreiflich; nicht begreiflich dagegen ist es, daß man nun wiederum versucht, das Wesen der Titoherrschaft umzudeuten, um nicht zu sagen umzufälschen. Der „Osservatore Romano" sieht sich in seiner Ausgabe vom 9. September 1951 gezwungen, gegen einen amerikanischen Zeitungsmann, Georges Seldes, Stellung zu nehmen, der gegen den Vatikan und gegen Führer der amerikanischen Katholiken in der „Revue de la politique mondiale" den Vorwurf erhebt, sie beherrschten die amerikanische Presse in einem für Jugoslawien und die amerikanisch-jugoslawische Freundschaft feindlichen Sinne. Langsam bahne sich indes trotz allem ein Umschwung an. Der Journalist hält die Haltung der katholischen Kreise für rückständig und schädlich. „Nichts Neues", antwortet die römische Zeitung, „im kleinen wiederholt sich hier, was im großen bereits während des Krieges in Bezug auf den sowjetischen Kommunismus ge-

schehen ist. Damals hätten nicht wenige gewünscht, daß die Katholiken den dialektischen Materialismus Stalins wegen seines Gegensatzes zum biologischen Materialismus Hitlers freundlich behandelten." Die Kirche kann aber ihre Grundsätze nicht den Schwankungen der Tagespolitik anpassen; „man muß ein für allemal zur Kenntnis nehmen ..., daß der Katholizismus sich nicht aus zufälligen Gründen dem Kommunismus entgegenstellt. Die Ursache der Unvereinbarkeit liegt im Religiösen und Moralischen und ist daher überzeitlich. Sie stammt nicht von heute, sondern entstand mit den Anfängen des Kommunismus als Gedankensystem, als Praxis und — in den von ihm beherrschten Ländern, Jugoslawien einbegriffen — als Handlungsweise der Regierung."

Verpflegungssätze in sowjetischen Konzentrationslagern. Am 28. August 1951 schrieb die in Moskau erscheinende „Literaturzeitung": „Die Ernährungsnormen, die 1949 in USA veröffentlicht wurden, verordnen der Arbeiterklasse ein halbes Hungerregime." Wir haben diese Normen gerade nicht zur Hand, aber sie werden sich wohl nicht viel von den allgemein errechneten Sätzen unterscheiden, nach denen ein Kopfarbeiter 2200—2800 Kalorien, ein Handarbeiter je nach Schwere und Dauer seiner Arbeit 3000—6000 Kalorien täglich braucht, um sich bei Kräften zu halten. Was aber nun endlich einmal vorliegt, ist eine sowjetamtliche, gedruckte Auskunft über die Ernährungsverhältnisse von 15 bis 20 Millionen sowjetischer Zwangsarbeiter, die dauernd Schwerstarbeit zu verrichten haben. Es handelt sich um die „Dienstvorschrift für die Verpflegung des Uchtá-Petschóra-Arbeitsbesserungslagers der NKWD", also eines Lagerkomplexes westlich vom Ural dicht unter dem Polarkreis; doch dürfte die Dienstvorschrift auch für alle anderen Lager mit ähnlichen klimatischen Verhältnissen Geltung haben.

Der Nährwert der Speisen soll täglich pro Person 1292 Kalorien betragen, wozu bei besonderen Leistungen gewisse Zulagen kommen, die aber den größeren Kräfteverbrauch nicht aufwiegen. Für Jugendliche von 14—17 Jahren (die es also dort auch gibt) sind geringfügige Abweichungen vorgesehen. Das Verwaltungspersonal wird aus einem besonderen Kessel mit je 2598 Kalorien bedacht. Die Funktionäre mit 3808 Kalorien — ein Satz, der über dem Verbrauch des amerikanischen Durchschnittsbürger (3250 Kalorien) liegt. Gefangene im Karzer erhalten 716 Kalorien im Tag. Bei all diesen vorgeschriebenen Normen muß man einen erheblichen Teil abziehen, der unterwegs gestohlen oder „abgezweigt" wird. Kranke erhalten nur selten besondere Kost, sie darf auch niemals den Wert ihrer jeweiligen Verpflegung vor der Erkrankung übersteigen. Mütter bekommen zwei Monate vor und nach der Entbindung zusätzlich 400 Gramm Brot und eine warme Mahlzeit. Bei allen russischen Brotrationen, die mitunter hoch zu sein scheinen, handelt es sich um das schwere, weil feuchte Schwarzbrot, das das fünffache Gewicht des deutschen Mischbrotes aufweist. Milch gibt es für Mütter nicht, für Säuglinge ein Drittel Liter täglich, aber ausdrücklich „nur nach Vorrat", das heißt — wenn die Milch nicht für die Wachhunde benötigt wird. Einer säugenden Hündin stehen nämlich laut §§ 136—137 der Dienstvorschrift täglich ¾ Liter Milch und einem jungen Hund im Alter von drei Wochen bis zu sechs Monaten ein halber Liter Milch zu — ohne den oben gemachten Vorbehalt. Junge Hunde sollen auch, „wenn es ihr Gesundheitszustand erfordert", statt Haferflocken Buchweizenmehl oder Grütze, Grießmehl oder Reis erhalten. Bei Kindern und Kranken fehlt diese Vorschrift. Einem erwachsenen Hund stehen täglich 1184 Kalorien, darunter 400 Gramm Fleisch „und die Abfälle aus der Küche der Wachmannschaften" zu. Ein Durchschnittsgefangener bekommt dagegen nur 21 Gramm Fleisch und wird streng bestraft, wenn er sich Abfälle aneignet. Für die sowjetischen Zwangsarbeiter ist also sogar ein Hundeleben ein unerfüllbarer Traum.

Jugend und Religion in Japan. Wie steht die studentische Jugend Japans heute zur Religion und besonders zum Christentum? Manche Presseberichte antworten darauf sehr hoffnungsfreudig, als ob eine Bekehrungswelle hin zum Christentum aufgebrochen sei. Wesentlich nüchterner, aber um so aufschlußreicher spricht sich darüber ein erfahrener Kenner der japanischen Studentenschaft aus: P. Franz Xaver Bosch S.J., der seit Jahren an der Sophia Universität in Tokio die Studenten betreut und mit Zehntausenden ins Gespräch gekommen ist. In „The Missionary Bulletin" vom Juli/August 1951, S. 117—126 (Herausgeber die Maryknoll-Missionare in Tokio) kommt er zu folgenden Ergebnissen:

Noch ist an den japanischen Hochschulen die Zahl der Katholiken und Taufschüler sehr gering, kaum zwei von Tausend. Einige Zahlen beleuchten das: die Chuo Universität hat unter etwa 20000 Hörern 20 Katholiken, Nippon mit 30000 Studenten zählt 50, Waseda mit 40000 knapp 60 Katholiken. Fortschritte macht nicht die Bewegung zur Religion, sondern die Abkehr von jeder Religion. Eine Rundfrage bei 4000 Universitätsstudenten ergab 6 Konfuzianer, 8 Shintoisten, 270 Buddhisten, 30 Protestanten, 8 Katholiken, 1500 Atheisten und den zahlenmäßig stärksten Rest ohne jede religiöse Angabe. Unter den 14—18Jährigen einer Mittelschule bekannten sich nur noch 14 Prozent zum Glauben an ein göttliches Wesen.

P. Bosch untersucht die Gründe für diese Entwicklung. Zuerst einmal offenbaren sich die verhängnisvollen Früchte einer Schule, die grundsätzlich alle religiöse und ethische Unterrichtung und Erziehung abgelehnt hatte. Maßgebende Männer der heutigen Regierung sehen diesen Irrtum ein und erwägen eine Umkehr. Ferner ist, ähnlich wie bei uns, gerade die Jugend von dem weltanschaulichen und kulturellen Zusammenbruch getroffen worden, der mit der Niederlage über das hochentwickelte Inselvolk gekommen ist. Am meisten aber scheinen soziale Gründe mitzuwirken. Ein ganz hoher Hundertsatz der Studenten Japans entstammt Familien, die nur mit größten Opfern ihrem Sohn das Studium ermöglichen können. Sie hungern sich buchstäblich durch die Universitätsjahre, oft unter unwürdigsten Verhältnissen. Von hier aus wird die Feststellung begreiflich, daß mehr als die Hälfte aller Universitätsstudenten mit dem Kommunismus sympathisieren. Der Hunger nach sozialer Gerechtigkeit und Liebe, der Drang der jungen Seele nach Aktion und durchgreifenden Änderungen haben der kommunistischen Bewegung in China den starken Auftrieb gegeben; ob sich unter den japanischen Studenten das chinesische Vorbild wiederholen wird?

Aus langer Beobachtung und Überlegung bespricht dann P. Bosch den Weg, den die katholische Mission einschlagen sollte, um an die Studentenschaft heranzukommen. Ihr Atheismus ist ja nur in den seltensten Fällen eine klare Gottesleugnung. Meistens entstammt er der Unwissenheit in religiösen Dingen, der sozialen Verbitterung und einer vollständigen Verkennung des sozialen Charakters der katholischen Gesellschaftslehre. Erlebnisse und Erkenntnisse aus Tausenden von Gesprächen haben immer neu gezeigt, daß diese jungen Menschen aus einem Vorurteil heraus überzeugt waren vom „kapitalistischen Charakter" der Kirche, und daß sie beim bloßen Anhören der päpstlichen Sozialrundschreiben ihren Widerstand gegen Kirche und Glaube aufgaben. Dementsprechend empfiehlt er eine neue Form sozialchristlicher Unterweisung und Hilfe.

Ein Glaubensbekenntnis. Unter dieser Überschrift berichten die „Etudes" (Paris) in ihrem Oktoberheft (S. 2—9) über einen Vorfall, der in mehr als einer Beziehung an die Märtyrerzeiten der Urkirche erinnert. Unter dem Vorwand, die Kirche von den Makeln des Imperialismus zu reinigen, unterstützen die kommunistischen Machthaber in China seit Dezember 1950 eine „Reformbewegung", die für die chinesische Kirche eine dreifache Autonomie fordert: die der Verwaltung, des Vermögens und der Glaubensverkündigung. Durch Unterschriftensammlungen für scheinbar

unverfängliche Ziele sucht man die Christen Schritt um Schritt auf die abschüssige Bahn zum Abfall vom Glauben zu drängen. Inmitten dieser Verwirrung der Geister hat das Bekenntnis des katholischen Priesters Johann Tong-Che-Tsche weithin Aufsehen erregt, das er in einer gegen den Apostolischen Internuntius Msgr. Riberi einberufenen Hetzversammlung in Gegenwart von Vertretern des Staates und der Kirche ablegte, um seinen eigenen Standpunkt in aller Öffentlichkeit darzutun. Er begann seine Rede nach einer Verbeugung vor dem Bild Maos und gegen die Zuhörer mit den Worten: „Der Gegenstand meiner Rede soll sein: das Opfer meiner selbst, das ich den beiden obersten Gewalten darbringe. Menschen, die weder an die Existenz Gottes noch der Seele glauben, die den Papst nicht als Stellvertreter Jesu Christi anerkennen ..., stellen die Bewegung für die dreifache Autonomie als eine rein patriotische Bewegung hin. Man anerkennt zwar die Freiheit des katholischen Glaubens und gibt zu, daß Beziehungen rein religiöser Art zwischen den Gläubigen und dem Papst bestehen können. Aber eine Bewegung, die sich außerhalb der Hierarchie vollzieht, lädt uns heute ein, den Stellvertreter des Papstes ... anzugreifen, morgen wird sie vielleicht zum Angriff gegen den Papst, den Stellvertreter Jesu Christi, auffordern. Warum sollte sie nicht übermorgen die Forderung erheben, unsern Herrn und Gott Jesus Christus selbst anzugreifen?[1] Zweifellos kann man bei einem Angriff — in der Theorie — immer mit Unterscheidungen arbeiten. Aber in Wirklichkeit ist es doch so: Gott ist ‚einer', und der Stellvertreter des Papstes ist ‚einer', und der Papst ist ‚einer'. Hier gibt es keine Unterscheidung, keine Trennung. Eine solche Bewegung nähme mir jede Möglichkeit, katholisch zu bleiben; denn eine solche patriotische Bewegung ist praktisch mit der dreifachen Autonomie der katholischen Kirche unvereinbar ... Meine Herren, ich habe nur eine Seele, die ich nicht teilen kann, aber ich habe einen Leib, der geteilt werden kann. Es scheint mir das beste, ich opfere meine Seele ganz Gott und der heiligen Kirche und meinen Leib dem Vaterland; wenn es diesem gefällt, verweigere ich ihn nicht. Gute Materialisten, die die Existenz der Seele leugnen, können mit dem Angebot meines Körpers nur zufrieden sein ... Es tut mir leid, daß ich nicht mehr tun kann. Aber da ich an der Lage der Dinge nichts zu ändern vermag, so weiß ich nichts besseres zu tun, als daß ich der einen Seite meine Seele und der andern meinen Leib aufopfere in der Hoffnung, so ihrer gegenseitigen Aussöhnung zu dienen."

Dann bat der Bekenner Gott um Stärke zum Martyrium und forderte die staatlichen Behörden auf, ohne Schonung gegen ihn vorzugehen. Sollte er je schwach werden (er dachte offenbar an Folter und andere Mittel der Willensbrechung), so widerrufe er schon jetzt feierlich jedes derartige erpreßte Geständnis. Dann fuhr er fort: „Gewiß, ich bin katholisch, aber das hindert mich nicht, große Bewunderung für die Kommunisten zu hegen. Sie glauben nicht an Gott, nicht an die Existenz der Seele, noch weniger an Himmel und Hölle. Und doch gibt es an ihnen so manchen wertvollen Zug, der mir Bewunderung abringt, meine Saumseligkeit wachrüttelt und mich mit Gewalt an die Millionen Märtyrer erinnert, die unsere Kirche seit zwei Jahrtausenden zählt ... Die Kommunisten sagen so gern: ‚Für einen, der fällt, erheben sich tausend andere'. Und ein Katholik könnte vergessen, daß das Blut der Märtyrer der Same für neue Christen ist?" Sein großer Wunsch ist, daß auch seine kommunistischen Landsleute zur Kirche Christi fänden und sie so Brüder im gleichen Glauben würden. „Ich flehe zu Gott, es möchten

[1] In einem Beitrag „Kierkegaard, Leben und Werk", mit dem *Karl Jaspers* das Oktoberheft der Zeitschrift „Universitas" (Stuttgart) eröffnet, liest man (S. 1059) die Sätze: „Christentum heißt der Glaube, daß Gott in Jesus Christus der Welt erschienen ist. Dieser Glaube aber ist für unseren Verstand unmöglich ... Kierkegaard lebt in unserem Zeitalter, in dem der Gottmensch in seinem ganzen Ernst, seiner Wörtlichkeit und Wirklichkeit vielleicht von niemandem mehr in unerschütterlicher, fragloser Gewißheit geglaubt wird."

sich im Schoße der kommunistischen Partei viele Saulusse finden, die zu einem Paulus werden ... Für dieses Ziel ist mir kein Opfer zu groß. Möchte ... das Opfer des irdischen Lebens, das ich heute darbringe, ein Unterpfand der Bekehrung für die kommende Generation sein!"

Johann Tong legte sein Bekenntnis am 3. Juni 1951 ab. Am 2. Juli wurde er verhaftet. Seitdem hat man kein Lebenszeichen mehr von ihm.

Wunderheilungen in der ärztlichen Diskussion. Nach einem Bericht in der Süddeutschen Zeitung Nr. 248 vom 26. 10. 51 wurde die am 18. 5. 1950 in Lourdes geheilte Thea Angele aus Tettnang (vgl. den Aufsatz „Wunderheilung und Natur" von *G. Siegmund* im Septemberheft dieser Zeitschrift S. 416) vor kurzem auf der *Ellwanger religiös-wissenschaftlichen Ärztetagung* den versammelten Ärzten persönlich vorgestellt. Die aus dem Kreis der Tagungsteilnehmer zusammengestellte Prüfungskommission hat ihr Urteil sehr vorsichtig und zurückhaltend gefaßt, da in dem Krankheitsbild der Geheilten, deren natürliches, schlichtes Wesen übrigens den besten Eindruck machte, gewisse Einzelheiten auf psychosomatische Störungen hinzuweisen schienen. Wenn allerdings in der Diskussion die Frage gestellt wurde, ob bei dem heutigen Stand der Psychologie und Neurologie die eindeutige Anerkennung eines Wunders durch die Medizin überhaupt noch möglich sei, so darf darauf hingewiesen werden, daß es immer noch Heilungen gibt, bei denen „psychosomatische Störungen" keine Rolle spielen (vgl. die obenerwähnte Artikelreihe von Prof. Siegmund, der in Ellwangen ebenfalls zugegen war). Die Tagung richtete eine Adresse an die Fuldaer Bischofskonferenz mit dem Vorschlag, ähnlich wie in Lourdes, Fatima und Loretto eine neutrale Ärztekonferenz ins Leben zu rufen, die eine erste Stellungnahme geben soll. „Heilungen, deren natürliche Unerklärbarkeit so festgestellt worden ist, sollen durch ein Nationalkomitee, dem aus jeder Diözese ein vom Bischof zu ernennender Facharzt angehört, überprüft werden." Endlich soll „in dritter Instanz eine vom Diözesanbischof des Geheilten einzuberufende Kommission in einem kanonischen Prozeß dem Bischof eine Unterlage erarbeiten, auf Grund deren der Bischof in der Lage ist, den Gläubigen eine Erklärung darüber abzugeben, ob im Einzelfall eine als wunderbar anzusehende Heilung vorliegt." Damit würde die Kirche ihre bei Selig- und Heiligsprechungsverfahren schon lange geübte Praxis auch auf die Heilungswunder an Gnadenorten ausdehnen. Jedenfalls zeigte die Tagung, daß man in Ärztekreisen mit einer ganz anderen Aufgeschlossenheit der Wunderfrage gegenübersteht, als dies noch vor Jahrzehnten allgemein üblich war.

Mensch und Maschine. Im Oktoberheft wurde in dem Beitrag „Mensch und Technik" auf ein Beispiel aus der Welt der Arbeit hingewiesen, wo die Arbeiter an Stanzmaschinen zur Unfallverhütung mit Handschellen an einem Hebel angekettet waren, der die Armbewegungen zwangsläufig regelte. Wenn in diesem Zusammenhang F. Dessauer zitiert wurde — „Für einen solchen immer gleichen Griff gehört eine Maschine, nicht ein Mensch. Und sie kommt auch" —, so scheint sich diese Voraussage nach jüngsten Zeitungsmeldungen überraschend schnell erfüllt zu haben (vgl. Sonntagspost Nr. 40 vom 6. 10. 51). Nach diesen Meldungen hat die Erfindung eines deutschen Ingenieurs (Wolfgang Schmid) auf der ersten europäischen Werkzeugsmesse in Paris das größte Aufsehen erregt. Ihm ist es gelungen, ein Steuergerät zu erfinden, das den Arbeitsvorgang einer Werkzeugmaschine einem Magnetophonband zuleitet. Wenn diese Erfindung, deren Entwicklungsmöglichkeiten heute noch gar nicht abzusehen sind, hält, was sie verspricht, und einmal allgemein eingeführt ist, hat der Facharbeiter nur noch die Musterstücke anzufertigen; die Reihenherstellung übernimmt das Magnetophonband mit Hilfe des neuentwickelten Steuergerätes.

Koedukation — psychologisch gesehen

Es ist eine Tatsache, daß sich die Geschlechter gegenseitig ergänzen. Diese Ergänzung ist im wesentlichen eine Bereicherung und bezweckt eine Verteilung der Aufgaben und Pflichten.

Koedukation meint eine solche Ergänzung — allerdings für die Heranwachsenden. Ihre Absicht ist eine harmonische Entwicklung, ein Abklingen unnötiger Spannungen, ein Ausgleich, auch eine Bereicherung im Sinne einer Hereinnahme nicht vorhandener, aber erstrebter und erstrebenswerter Eigenschaften.

Die Gründe, die gegen eine Koedukation geltend gemacht werden, stützen sich vor allem auf den verschiedenartigen Wachstumsrhythmus und die sich aus ihm ergebende Abneigung der Jugendlichen selbst gegen eine Erziehungsgemeinschaft. Die Verschiedenartigkeit im Entwicklungsrhythmus ist mit der früheren und schnelleren Reifung des Mädchens gegeben; die Abneigung wächst neben dieser Tatsache auch aus der Verschiedenartigkeit der Interessen und Triebfedern. Interessen und Triebfedern sind naturgemäß bei den Geschlechtern verschieden, da sie auf die andersgearteten Lebensaufgaben ausgerichtet sind.

Die Aufgabe der Frau läßt sich umschreiben als Verseelung des Lebens, des eigenen Lebens und des Lebensraumes, in dem sie steht.[1] Gefühl und Phantasie sind Kräfte und Funktionen der Seele. Bei der erstgenannten Lebensäußerung sind bedeutsam: Zuneigung, Wärme, Hingabefähigkeit, Mütterlichkeit; bei der zweiten: Sinn für Form und Gestalt, für Schönheit und Anmut, Gestaltungsfähigkeit als biologische und seelisch-geistige Formkraft, Neigung und Fähigkeit, aus den Bildkräften des Gemütes und der Anschauung zu leben, Sinn für das Konkrete. Diese Funktionen sind gemeinschaftsbildend und -bindend, sind nährende Gründe der Liebesgemeinschaft, der Sorge und Pflege, der Ausfüllung und Verschönerung des Lebens, des Haftens, Festhaltens und Bewahrens.

Die Aufgabe des Mannes wird man als Beherrschung und Eroberung des Daseinsraumes, ferner als Klärung des Daseinssinnes bezeichnen können. Diese Aufgabe wird vor allem von der Kraft des Antriebslebens und der geistigen, besser intellektuellen Fähigkeit abhängen, weshalb nicht die „Seele" mit ihren Vollzügen für den Mann charakteristisch ist, sondern der „Leib" und der „Geist".

Die Ergänzung der Geschlechter nimmt sich nach dieser psychologischen Überlegung etwa so aus, daß „Leib" und „Geist" (Mann) durch die „Seele" (Frau) bereichert werden, daß ferner die Totalaufgabe des Lebens mittels der verschiedenartigen Kräfte des ganzen Menschen gelöst wird.

Von hier aus läßt sich zu einem Urteil über den Wert oder Unwert der Koedukation kommen. Damit die bereits beschriebene Ergänzung möglich ist, müssen die Geschlechter zu dem gelangen, was sie naturgemäß ausbilden und ausprägen sollen. Schwierig wird sich eine Entwicklung gestalten, wenn die jeweils gegebenen Kräfte in einen vorzeitigen Kampf, in eine vorzeitige Konkurrenz treten. Nun aber läßt sich bei einem gemeinsamen Leben auf engem Raum einer Erziehungsgemeinschaft ein solcher Konkurrenzkampf kaum vermeiden. Erfolg des Kampfes ist eine Angleichung, die die notwendige, geforderte Entwicklung der geschlechtseigentümlichen Ausrichtung verhindert. Dabei ist infolge der körperlichen Überlegenheit der Jungen am ehesten mit einer Unterentwicklung der seelischen Vermögen beim Mädchen zu rechnen. Tatsächlich stimmt diese Überlegung mit den Erfahrungen überein. Die Seelenhaftigkeit des heranwachsenden Mädchens erfährt sehr leicht Einbuße, das

[1] Vgl. dazu *Martha Moers,* Das weibliche Seelenleben. Dortmund 1949, Karl Schwalvenberg.

Mädchen vermännlicht, versucht es dem Jungen gleichzutun, sobald der gleiche Raum für die Erziehung bestellt wird, die Ideale und Forderungen in der gleichen Form und Weise an Jungen wie Mädchen herangetragen werden. Koedukation ist deshalb nicht wünschenswert.

Ein anderer Gesichtspunkt scheint jedoch die These noch durchschlagender zu beweisen. Wer die Weltereignisse im großen und kleinen verfolgt, wird zu der Feststellung kommen, daß die Welt an Seele immer ärmer wird. Technisierung und überspannte Forderungen eines erbarmungslosen Daseinskampfes der Völker und des einzelnen lassen die rohe Kraft und das kalte Rechnen als besonders erstrebenswert und erfolgversprechend erscheinen. Seele erscheint hier als Luxus, als Torheit und Hinterwäldlertum. Leistung und äußerer Erfolg beherrschen die Meinungen und sind als Wunschbilder für die Erziehung weitgehend geradezu bestimmend.

Es ist eine Tatsache, daß die Frau in zunehmendem Maß einer Vermännlichung anheimfällt. Vor allem im Bereich des Existenzkampfes ist diese Tatsache feststellbar.[2] Aber auch innerhalb der Bildung, die ganz allgemein gesehen, sowohl was Stoff wie Methode angeht, ausgesprochen männlichen Charakter besitzt, im wesentlichen nicht in Herzensbildung, sondern in Wissen und Technik, also Verwendung des Wissens auf äußere Ziele hin, besteht, sind Entseelung, Nüchternheit und Zweckbetontheit, Kälte und „Sachlichkeit" maßgebend.

Sollte überhaupt noch eine Möglichkeit bestehen, die entseelte Welt zu retten, so wäre neben einer weltanschaulichen Klärung und Festigung im Sinne persönlicher Freiheit und Verantwortung innerhalb wahrhaft menschlicher Zielsetzungen vor allem die Kultur der „Seele" von entscheidender Wichtigkeit. Anstatt das Mädchen und die Frau zu entseelen, wäre dringendes Gebot, den Mann zu verseelen. Die Einseitigkeit überzüchteter intellektueller Anforderungen und einer Aufspeicherung von Gedächtnismaterial müßte abgelöst werden von der Bereitschaft, Gefühl und Phantasie in der oben näher bestimmten Äußerungsweise gelten zu lassen, ihren Wert zu erkennen und anzuerkennen.

In diesem Zusammenhang sind Gedankengänge von Bedeutung, die in einem kürzlich erschienenen Buch[3] des längeren ausgeführt werden. Es ist eine innerhalb der Psychotherapie und Erziehungsberatung oft gemachte Erfahrung, daß der Kulturmensch Aggression und Feindseligkeit in oft erheblichem Ausmaß aufspeichert, daraufhin gemeinschaftsschwierig oder sogar -untragbar wird. Neben der Aggression und Feindseligkeit sind Unbarmherzigkeit, Härte, Mangel an Zärtlichkeit, Streitsucht, Kampfgesinnung, sexuelle Aufdringlichkeit als Ausdruck von Fehlentwicklungen zu beobachten. Ein Vergleich mit primitiven Völkern legt dem Autor den Verdacht nahe, daß es sich bei diesen Eigenschaften um Zuchtprodukte ganz bestimmter Verhaltensweisen der Erzieher, tiefer gesehen um die Auswirkung einer Haltung dem Leben gegenüber handelt, die wir als täterisch, willensbestimmt, auf Verdrängung ausgehend, beschneidend, einengend bezeichnen können. Der Autor beruft sich auf die Untersuchungen Malinowskis über die Trobriander-Gesellschaft.[4] Die Trobriandergesellschaft ist eine Mutterrechtsgesellschaft. Charakteristisch für sie ist, daß die Kinder in sehr großer Freiheit und Unabhängigkeit aufwachsen. Zu schlagen oder in anderer Weise kaltblütig zu strafen, ist verpönt. Abgesehen von den

---

[2] Vgl. dazu *Hans Kellner,* Ein Arzt erlebt die Industrie. Stuttgart 1949, Ernst Klett; ferner: *Martha Moers,* Frauenerwerbsarbeit und ihre Wirkungen auf die Frau. Recklinghausen 1949, Bitter.

[3] *H. Meng* und Mitarbeiter, Praxis der Kinder- und Jugendpsychologie. Bern 1951, H. Huber.

[4] *B. Malinowski,* Sex and Repression in Savage Society, zitiert nach H. Meng. Diese Untersuchungen sind anfechtbar. Nach Auffassung des Autors läßt sich gegen die Darstellungen manches einwenden, sind weitere Untersuchungen notwendig.

besonderen Stammestabus werden die Kinder weder von der Elternautorität noch von besonderen Gesetzen im Zaume gehalten. Ähnliches berichtet Margaret Mead[5] von dem Arapesh-Volk auf Neuguinea. Interessant ist nun die Auswirkung dieser „milden", mütterlich-kollektiven Umwelt und deren Einflüssen. Zunächst negativ gesehen: sie ist keineswegs zerstörend, auflösend, chaotisch oder nihilistisch. Die Trobriander und Arapesh werden vielmehr als offene, fröhliche, herzliche, entgegenkommende Menschen geschildert, Menschen, denen eine warme, zutrauliche Einstellung zum Leben eigentümlich ist, die es gelernt haben, ohne Aggression und Feindseligkeit innerhalb der Gemeinschaft auszukommen. Eigenschaften wie die obengenannten: Feindseligkeit, Unbarmherzigkeit, Härte usw. werden nun durch eine entgegengesetzte Erziehungsform gezüchtet. Auch dafür bieten die Untersuchungen Meads Belegmaterial. Das Mundugumor-Volk, ebenfalls in Neuguinea beheimatet, ein kannibalistischer Volksstamm, wird in eine „feindliche Welt" hineingeboren und darin erzogen. Bezeichnend ist die Behandlungsweise des Kleinkindes, dessen Eindrücke ja von solch entscheidender Bedeutung für die spätere Entwicklung, für die Lebenseinstellung sind. „Charakteristisch ist schon der Tragkorb, in dem die Mutter das Kind trägt. Während die Arapesh einen geflochtenen Korb verwenden, der biegsam ist und sich dem Körper des Kindes anpaßt und den Kontakt mit dem warmen Körper der Mutter nicht verhindert, ist der Korb der Mundugumor hart, steif und undurchsichtig und so dick, daß die Wärme vom Körper der Mutter ihn nicht durchdringen kann. Die Mutter trägt im übrigen das Kind nicht viel; in der Regel ist der Korb zu Hause aufgehängt. Während der Stillzeit darf das Kind die Mahlzeit nicht durch zärtliches Spiel mit dem Körper der Mutter oder dem eigenen Körper verlängern. Sowie es einen Augenblick aufhört zu saugen, wird es in sein Korbgeflecht zurückgebracht. Krankheit und Unglücksfälle bei kleineren Kindern werden als vermehrte Last aufgefaßt, wodurch die Mutter böse wird. Der Entwöhnungsvorgang ist von Schlägen und Zornesworten begleitet. Und auch die weitere Behandlung des Kindes ist feindselig und hart. Es darf nicht schreien, wenn es nicht kräftige Schläge riskieren will."[6]

Die Gleichung scheint also dem Vorangehenden nach zu sein: Härte erzeugt Härte, Feindseligkeit gebiert Feindseligkeit. Aber die Umkehrung gilt ebenso: Wärme und Liebe erzeugen Liebe, Freiheit und Wohlwollen gebiert soziale Aufgeschlossenheit und Zutrauen.

Nimmt man diese Tatsache ernst, so liegen Folgerungen und Nutzanwendungen auf der Hand. Eine vorwiegend männlich orientierte Erziehung wird zu Gewalt- und Härteanwendung neigen, eine vorwiegend weibliche zur Entfaltung des Gemütes und des Herzens. Die männliche Erziehungsform wird aber auch entsprechende Folgen zeitigen: Feindseligkeit und Härte, die weibliche eher zu Duldsamkeit und Gewährenlassen hinführen.

Natürlich bleiben in Rücksicht auf die Grundlagen der Beweisführung einige Zweifel zu beheben. Es wäre nicht unmöglich, daß die Berichterstatter durch eine gefärbte Brille schauen: die psychoanalytische. Während ihre Überzeugungen auf Grund psychoanalytischer Erfahrungen bereits feststehen, sucht man eine vielleicht nur oberflächliche Bestätigung. Ferner sind Erfahrungen, die bei Naturvölkern gemacht wurden, nicht ohne weiteres auf ein hochkompliziertes Kultur- und Zivilisationsmilieu zu übertragen.

Der Verfasser trägt übrigens dem letztgenannten Einwand vollauf Rechnung. Die „weibliche" oder auch freie Erziehung soll nicht bedeuten, daß das Kind in jedem Falle tun dürfe, was es wolle und alle seine Wünsche erfüllt bekomme. Wesentlich erscheint, daß in

[5] *Margaret Mead*, Sex and Temperament in three Primitive Societies, 1935.

[6] *H. Meng*, a.a.O.

der Erziehung zu keinen unnötigen Hindernissen, zu keinen künstlichen Widerständen und Beschneidungen Zuflucht genommen wird. „Nicht Zwang, Androhung von Strafe und Strafe sollen im Mittelpunkt stehen. Es ist auch ohne angsterweckende Strafe möglich, beim Kinde die erforderliche Anpassung zu erzielen. Man kann im ganz frühen Alter zweckmäßige Gewohnheiten durch Regelmäßigkeit ausbilden und dadurch, daß man einfach die Möglichkeit für bestimmte Betätigungen abschneidet, während man gleichzeitig in weitem Maß der Befriedigung des betreffenden Verlangens in anderer, erlaubter Weise den Zugang freigibt. Sehr bald bildet vor allem das natürliche Bedürfnis des Kindes nach Liebe und Anerkennung die Grundlage einer positiven Erziehung. Das Kind hat ja ein Bestreben nachzuahmen, wen es liebt und bewundert. Deshalb ist das Beispiel eine so mächtige Triebkraft in der Erziehung.“[7]

Die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Koedukation läßt demnach auch nach dem Einfluß des Weiblichen, des mütterlichen Elementes fragen. Liebesfähigkeit und soziales Gemeinschaftsgefühl sind in einer Welt der Aggression und Feindseligkeit, eines wuchernden Dranges nach forcierter männlicher Behauptung und des Geschäftsgeistes überaus gefährdete Werte. Will man dem Menschen ein relatives Glück sichern, ihm an Stelle zweit- und drittrangiger Werte zu wahrem Menschsein verhelfen, so wird man nicht umhin können, die „Seele“ zu pflegen, der „Mitte des Menschen“, dem Herzen, Pflege angedeihen zu lassen.

Setzt man aber für die Erziehung die Kultur der „Seele“ so sehr in den Mittelpunkt, wird man sich einerseits davor hüten müssen, das Mädchen und die Frau zu vermännlichen, anderseits anstreben, der gefährdeten Welt des Jungen und Mannes die Korrektur- und Ausgleichsmöglichkeiten des Weiblichen nach Möglichkeit zu sichern. Hier wäre dann die Frage berechtigt, ob denn nicht Koedukation in einem eingeschränkten Sinn neben den bereits erfolgten Hinweisen zur Kultur der Seele beitragen kann. Es ist ja bekannt, daß nach den Sturm- und Drangjahren, in der „Adoleszenz“, also etwa um das 17.—18. Lebensjahr eine relative Reife und Beruhigung eintritt, im jungen Mann sich das Seelische im allgemeinen mit Macht zur Geltung bringt.

Eine Gemeinschaft in diesem Alter wird wohl aller Voraussicht nach möglich und in ihren Auswirkungen zu begrüßen sein. Vorausgesetzt, daß Schicklichkeit, Ritterlichkeit, ethisches Streben vorgegeben sind.

Wenn man die seelische Entwicklung, seelischen Reichtum und Fülle als Erziehungsziel bestimmt, so ist dennoch zu betonen, daß dieses Erziehungsziel keineswegs das letzte, vielmehr nur ein Zwischenziel darstellt. Letztes Ziel ist die Person als Selbstbesitz in Freiheit und Verantwortung. Den Menschen zu befähigen, sich zu entscheiden, und zwar in jenem tiefen Sinn einer Selbstbestimmung, die die religiöse Sinnbestimmung anerkennt und deren Spiegelung in der persönlichen Eigenart Rechnung trägt, ist das eigentliche und vornehmste Ziel der Erziehung. Hubert Thurn S.J.

[7] *H. Meng*, a.a.O.; vgl. ferner: *Ludwig Klages*, Brief über Ethik, Sammelband „Mensch und Erde“, 1918.

Henri Bergson und die katholische Kirche

Bergsons religiöse Entwicklung ist eines der fesselndsten Kapitel in der geistigen Chronik dieses Jahrhunderts. Es ist längst bekannt, daß er während der 25 Jahre, die der Veröffentlichung seiner letzten größeren Arbeit vorausgingen,[1] sich intensiv vor allem mit der Mystik beschäftigt hat: das 3. Kapitel dieses Buches beweist deutlich sein Annehmen der Religion als Wirklichkeit: er erklärt die christliche Mystik als authentische Quelle der Erkenntnis, die

[1] Les deux Sources de la Morale et de la Religion.

zum Kontakt mit der höheren Wirklichkeit führt. Aber wie stellte er sich selbst zur Kirche?

Die Angaben darüber widersprechen sich.

Floris Delattre bringt in den Etudes Bergsoniennes in ihrem beachtenswerten Essai „Les dernières Années de Bergson" sehr wichtiges und ergreifendes Material.

Als Bergson am 3. Januar 1941 starb, war er schon lange ein gebrochener Mann und hatte viele Jahre im Rollstuhl zugebracht. Aber bis zuletzt hatte das keinen Einfluß auf die Vitalität seines Geistes gehabt. In seiner Einleitung zur französischen Ausgabe der Briefe von William James erzählt er selbst, wie jener ihn (1924) nach seinem religiösen Standpunkt gefragt habe. Der Gott, den er ursprünglich als einen der Aspekte der schöpferischen Entwicklung betrachtet hatte, wurde am Ende für ihn identisch mit dem Gott der jüdisch-christlichen Tradition, und die Grunderlebnisse der christlichen Mystiker bedeuteten ihm den höchsten menschlichen Erkenntnisakt.

Ursprünglich ließ sich seine Philosophie mit einem christlichen Dogmenglauben nicht vereinen; das intensive Studium von Kardinal Newmans „Development of Christian Doctrine" scheint ihm hier eine Brücke zu größerem Verständnis gewesen zu sein. Noch weiß man nicht, wie Bergson sich im einzelnen einen Ausgleich zwischen seiner eigenen Auffassung von schöpferischer Entwicklung und dem christlichen „statischen" Dogmenbegriff gedacht hat; aber einige höchst wichtige Aufzeichnungen von seiner Hand geben das Endergebnis an, zu dem er gelangt ist. So schreibt er in einer Art Testament vom 8. Februar 1937:

„Mein Denken hat sich dem Katholizismus mehr und mehr genähert; ich betrachte diesen nun als die endgültige Vollendung des Judentums. Ich wäre Katholik geworden, wenn ich nicht schon seit Jahren die Ansätze des furchtbaren Antisemitismus beobachtet hätte, der nun im Begriff ist, die Welt zu überschwemmen und der zum Teil daher rührt, daß viele Juden jeden moralischen Instinkt verloren haben. Sie, die morgen verfolgt sein werden, habe ich nicht verlassen wollen. Ich hoffe aber, daß ein katholischer Priester bereit sein wird, bei meinem Begräbnis Gebete zu sprechen, falls ihm das erlaubt werden sollte. Wird das aber nicht bewilligt, so mag man sich an einen Rabbiner wenden, doch ohne ihm vorzuenthalten, daß ich mich moralisch dem Katholizismus angeschlossen und den Wunsch nach einem katholischen Priester geäußert habe."

Floris Delattre, die sehr gut unterrichtet scheint, bestreitet nachdrücklich alle Gerüchte, daß Bergson die Taufe empfangen habe. Sie sagt: „Henri Bergson, der sich am Ende seines Lebens bis an die Grenzlinien des Katholizismus durchgearbeitet hatte, scheint sich eine völlig loyale Erweiterung seiner eigenen Lehre gedacht zu haben, durch die der Anschluß an ein Credo möglich wird, ohne daß dessen Formulierungen in irgendeiner Weise beeinträchtigt werden, aber doch das Wesentliche der Religion Christi in authentischer Weise zum Ausdruck kommt; ein Credo, das jedem Christen die Basis seiner eigenen Religiosität bedeutet. So würde das Christentum die Schlußphase einer Gedankenwelt sein, die Bergson immer zu vertiefen und zu erweitern bestrebt war und mit der er die gesamte Wirklichkeit umfassen wollte."

Der Form nach wäre also Bergson nie Katholik geworden. Liest man jedoch, was eine ebenso Sachverständige ein Jahr später darüber sagt, nämlich Jacques Maritains Gattin Raïssa, dann erhält man ein teilweise anderes Bild. Auch sie berichtet von Bergsons Loyalität gegenüber seiner eigenen Rasse und führt ein ergreifendes Beispiel dafür an. Als eine besondere Vergünstigung hatten ihn die Behörden von den demütigenden Formalitäten befreien wollen, denen alle französischen Juden unter Pétain unterworfen waren. Bergson weigerte sich, das anzunehmen. Er gab seine Stellung am Collège de France auf und schickte alle seine Orden und Auszeichnungen zurück. Zum ersten Mal seit Jah-

ren verließ er einige Wochen vor seinem Tode das Bett und, auf den Arm seines Dieners gestützt, stellte er sich in Schlafrock und Pantoffeln in die lange Reihe der Juden, die gezwungen wurden, sich als Angehörige einer niederen Rasse eintragen zu lassen, gewiß eine der ergreifendsten Szenen der europäischen Kulturgeschichte.

Raïssa Maritain behauptet bestimmt, Bergson habe sich taufen lassen, aber aus Rücksicht auf seine jüdischen Stammesgenossen das nicht bekannt geben wollen. Das Datum seiner Taufe sei unsicher, sie müsse aber vor 1932 stattgefunden haben. Ein jüdischer Konvertit, den Raïssa G. C. nennt und der möglicherweise mit dem Kenner des Mittelalters Gustave Cohen identisch ist, stand nach der Veröffentlichung von „Les deux Sources . . .“ in recht intimer Beziehung zu Bergson und fragte ihn einmal unter anderem, wie er sich zu den christlichen Dogmen stelle. Bergson gab zur Antwort, daß er in jener Arbeit nur als Philosoph sich geäußert habe, daß es aber jedem freistehe, zwischen den Zeilen zu lesen. Maritain hat sich in mehreren Arbeiten gegen die Anschauungen seines alten Lehrers gewandt, vor allem in der großen Abhandlung „La Philosophie bergsonienne“.

Jener „G. C.“ hatte Raïssa Maritain den Vorschlag gemacht, Bergson zu besuchen, und das tat sie 1936 oder 1937. Sie hat ein ergreifendes Bild von ihm gezeichnet. Er erinnerte sich, daß sie als junge Studentin seine Vorlesungen besucht hatte, und er fragte sie nun: „Hat es auch für Sie mit Plotin begonnen?“ So wie das Gespräch sich entwickelt hatte, konnte „es“ nur ihren christlichen Standpunkt bezeichnen, und zugleich sagte Bergson damit, daß auch seine eigene christliche Entwicklung bei Plotin ihren Anfang genommen hatte. Und von Jacques Maritain redend sagte er ihr: „Als Ihr Mann seine ‚Philosophie der Tatsachen‘ meiner ‚Philosophie der Intentionen‘ entgegenstellte und behauptete, die meine enthalte gewisse, nicht entwickelte Möglichkeiten, da hatte er Recht.“ Und er fügte hinzu: „Seitdem sind wir einander entgegengewandert und uns auf halbem Wege begegnet.“

In seinem Buch: „Von Bergson zu Thomas von Aquino“ (New York 1944) hat Maritain Bergsons Stellung zum Katholizismus berührt und einleitend zwei Vorlesungen über Bergsons Metaphysik und Moral referiert. Er erwähnt, daß er selbst in seinem ersten Buch (1913) Bergson angegriffen habe, und sagt:

„Einige Jahre vor seinem Tode schrieb mir Bergson, er habe Thomas von Aquin nicht besonders genau studiert, habe sich aber jedesmal sagen müssen, wenn er auf einen Text des Aquinaten stieß, daß er dessen Meinung teile. Und er habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man sein eigenes Denken als eine Fortsetzung der Gedankengänge des heiligen Thomas betrachte.“

In jener Vorlesung berührt Maritain auch Bergsons praktisches Verhältnis zur Kirche. Er verweist auf einen „berühmten Dominikaner“, der in freundschaftlichen Beziehungen zu Maritain gestanden und mitgeteilt habe, daß Bergson allerdings nicht getauft worden sei, aber doch die Taufe gewünscht habe. Er habe auch den Priester genannt, den er sich dazu erwählt habe, zugleich aber erklärt, daß er aus Rücksicht auf die Verhältnisse warten wolle. Dieser Priester wurde denn auch von der Familie herbeigeholt, um am Grabe zu beten, doch ohne daß deswegen das Begräbnis ein christliches war.

Diese Angaben stammen aus dem Jahre 1941; Floris Delattre bestreitet sie entschieden im Jahre 1942; indes betont Raïssa Maritain 1943 ausdrücklich, daß Bergson wirklich getauft worden ist. Und Jacques Maritain teilt mit, daß Bergson ihm einmal, als er ihn in späteren Jahren besuchte, gesagt habe:

„Alles Gute, was seit Christus getan ist und in Zukunft — wenn überhaupt — getan werden wird, hat nur geschehen können und wird nur geschehen durch das Christentum.“ Sven Stolpe[2]

[2] Aus der Zeitschrift „Credo“ (Stockholm) übersetzt von E. Carlberg.

Synchronisation

Wie sehr gehört meine Stimme mir und mir allein? Den Heiseren und den Stotterer wird es vielleicht trösten, daß sie nur zum Film zu gehen brauchen und man wird dort den ärgerlichen Ton ihrer Rede auf Wunsch von ihnen trennen können. Was aber wird Orpheus sagen, wenn man sein betörendes, die Herzen bezwingendes Organ in der Synchron-Anstalt durch ein anderes, beinahe ebenso betörendes Organ ersetzt? Auf seine Proteste wird man ihm kalt zur Antwort geben, daß die Leute es gar nicht merken.

Die meisten Kinobesucher scheint es tatsächlich nicht zu stören, wenn oft aus dem Munde der Filmstars statt einer menschlichen Sprache etwas ertönt, was zwar in mancher Beziehung der menschlichen Sprache ähnlich klingt, aber deswegen mit echter menschlicher Sprache nicht mehr viel zu tun hat. Im Vorspann des Films werden viele Namen genannt, und es werden Tätigkeiten gerühmt, von denen die wenigsten eine Vorstellung haben, worin sie bestehen. Aber wen man die Worte wird sprechen hören, die nicht aus Hollywood oder Paris kommen, das erfährt man nicht, und niemand will es anscheinend auch wissen. Was ist das größere Übel: daß man den Greuel der Synchronisation verübt oder daß man ihn hinnimmt, ohne ihn zu bemerken?

Wer zuerst auf die Idee kam, die Stimme eines Menschen als das auswechselbare Anhängsel zu behandeln, das man wie einen falschen Bart nach Belieben anlegen, weglassen oder vertauschen kann, der wird sich wahrscheinlich selbst nicht zu dem Kreis von Geistern zählen, mit denen etwa Goethe gern verkehrt haben würde. Aber der Erfolg gab ihm recht. Vielleicht hätte Goethe sich empört, daß man den Homunkulus, den er nur gedacht hatte, sich schamlos in die Wirklichkeit umzusetzen unterstand. Aber das Publikum zeigte sich keineswegs bestürzt und ließ sich den Frevel gefallen, wie es sich die übrigen Neuerungen auch hatte gefallen lassen. Kann man es da der Filmindustrie verübeln, wenn sie nach dem Geschäft griff und dabei blieb? Einen Film synchronisieren ist viel billiger als einen herstellen. Man nimmt einen Film, den man schon hat, unterlegt ihm einen Text in einer anderen Sprache, und der Film ist auf dem fremden Markt so gut, als wäre er neu gedreht.

Die Manipulation hat etwas Entwürdigendes. Es ist nicht ausgemacht, für wen es entwürdigender ist: für die Schauspielerin, die der Greta Garbo ihre Stimme zur Verfügung stellt, oder für Greta Garbo, die zu den Worten einer anderen Frau die Mimik liefert. Ganz wohl ist niemandem dabei, aber was soll man tun? Die Leute wollen nun einmal Greta Garbo auf Deutsch hören!

Es ist eine Atmosphäre wie aus Intelligenz und schlechtem Gewissen, in die man beim Besuch eines Synchron-Studios tritt. Wie in einen Luftschutzraum stolpert man in eine dunkle Höhle, in der eine Emsigkeit herrscht, als geschehe etwas Verbotenes. Jedoch hat sich, wie man bei längerem Verweilen feststellt, das Falschmünzerhafte des Vorgangs ganz auf den Betrieb als solchen geschlagen. Die Mitwirkenden leisten ihren Beitrag in völliger Unschuld, und es kann nicht verkannt werden, daß die angespannte Aufmerksamkeit, die verlangt wird, ihnen auch, wenn sie sich gelegentlich durch Schimpfen erleichtern, Vergnügen und Lebensbedürfnis ist.

Ein winziger Ausschnitt des Films läuft, in einer sehr kurzatmigen Wiederkehr des Gleichen, immer von neuem über die Leinwand, die ersten Male vom Originaltext begleitet, dann stumm. Davor lauert wie jemand, der auf einen fahrenden Omnibus springen will, der Schauspieler und nimmt seinen Anlauf. Zuerst versucht er körperlich, durch Gesten und angedeutete Bewegungen, sich in sein Vorbild hineinzufühlen. Dann greift er allmählich den Text auf, und die eigentliche Probe beginnt. Der Regisseur sitzt hinter dicken Glasscheiben, in einer anschließenden, tondicht abgetrennten Kabine, wo er nicht die natürliche Stimme des Sprechers, sondern

gleich die Wiedergabe im Lautsprecher hört. Er erteilt seine Anweisungen durch ein Mikrophon, aber er ist nicht der einzige, der dem Schauspieler dreinredet. Ebenfalls in der Kabine hat, vor einem verwirrenden und geheimnisvollen Schaltbrett, der Tonmeister seinen Befehlsstand. Ihm kommt es nicht auf Ausdruck und Betonung, sondern auf Klang und Deutlichkeit an. Wenn der Sprecher ihm seine Wünsche nicht alle erfüllt oder erfüllen kann, hilft er durch die Künste seiner Hexenmeisterei nach. Der weiche, sich angenehm einschmeichelnde Kino-Ton ist zu nicht geringem Teil das Werk seiner Frequenz- und Lautstärkeregulatoren.

Noch ein dritter Aufpasser macht dem armen Synchronisten zu schaffen, und der am unerbittlichsten: der „Cutter". Seine Sorge ist es, daß der nachgemachte Ton mit dem ursprünglichen Bild tunlichst übereinstimmt. Wenn dieser Mann es zu genau nimmt, kann es wohl auch den Regisseur zur Raserei treiben: endlich ist man in Ausdruck und Tongebärde zu einer leidlichen Lösung gekommen, und dann schließen sich für den scharfen Blick des Cutters ein Paar Lippen um den Bruchteil einer Sekunde zu früh! Neuerdings hat man wohl von der Versessenheit auf „Synchronität" etwas abgelassen. Man nimmt jetzt lieber kleine Unstimmigkeiten der Mundstellung in Kauf, wenn der Satz dafür etwas natürlicher und menschlicher klingt.

Von jedem der kurzen „Takes" werden drei, vier, sechs Aufnahmen gemacht, und der Tonmeister entscheidet, welche davon er verwenden wird. Er läßt sich die bestgelungenen Aufnahmen nochmals vorführen („belauschen" nennt das Jägerlatein des Tonmeisters diese Prüfung), und dann muß er rasch seine Wahl treffen, denn schon probieren die Sprecher an der nächsten Szene.

Eine Pause gibt es erst, wenn das Magnetophon-Band, das den Ton festhält, abgelaufen ist. Während ein neues Band eingelegt wird, geht man etwas Luft schnappen. Einer legt sich zur Entspannung auf eine Bank. Der Regisseur überlegt, wie man einen Satz besser übersetzen könnte als das Manuskript ihn angibt. Die Damen schwärmen ein wenig für die großen, berühmten Kolleginnen, denen sie dienen. Wie sollten sie es auch aushalten, ihr Ich so selbstlos einem anderen Ich auf der Leinwand aufzuopfern, wenn sie dieses andere Ich nicht, wenigstens vorübergehend, liebten! In vier Tagen ist der Spuk ja vorbei. Länger darf die Arbeit nicht dauern, denn Synchronisieren ist zwar billig, aber doch nie billig genug.

Man muß diese Arbeitsbedingungen kennen, um zu verstehen, warum der Dialog in synchronisierten Filmen sich oft so anhört, als komme er aus aufgezogenen Automaten. Die Sprecher haben auf zuviele Dinge außerhalb ihrer eigentlich künstlerischen Aufgabe zu achten, sie sind zu sehr Doppelgänger, als daß ihnen die Rede je ganz aus dem eigenen Herzen kommen könnte. Dennoch sind große Unterschiede in der Vollkommenheit der Angleichung zu beobachten. Manchmal ist der Mißklang so kraß, daß man sich schämt, zuzuhören. Ein anderesmal aber ist der Nachvollzug so mit dem Original eins geworden, daß man wirklich die Unterschiebung beinahe nicht merkt. Auch Homunkulus wird entweder von Meistern oder von Stümpern hervorgebracht.

Die Übermacht der technischen Anforderungen ist erdrückend, und man muß sich wohl weniger darüber wundern, daß soviele ihr erliegen, als darüber, daß ihr einige dennoch widerstehen. Unter dem Druck des Tempos, der Apparaturen und ihrer Koordination ein Werk zu verrichten, dessen Ergebnis menschliche Züge tragen soll, ist fast übermenschlich schwer. Wenn es aber gelingt, die Souveränität über die Mittel zu erringen, dann kann aus dem Sklavendienst der ersatzschaffenden Nachahmung ein wahrhaft königliches Spiel des Geistes werden. Es ist in die Hand eines Menschen gegeben, die auseinandergenommenen Teile menschlichen Wesens, wenn auch nur in Abbildern, nach seinem Gutdünken und Geschmack und zu seinem Ergötzen wieder zueinanderzufügen. Je mehr Geistesgegenwart und

Überlegenheit gefordert werden, um im Andrang der technischen Notwendigkeiten die Freiheit des Menschlichen zu bewahren, desto mehr wird es starke Geister verlocken, den Kampf gegen den Drachen der alles verschlingenden Mechanik aufzunehmen. Ein Sieg, der hier erfochten wird, braucht auf seine Anerkennung nicht zu warten. Es handelt sich um so oder so gesprochene Worte. Das Wort, das, der Bedrohung zum Trotz, frei und menschenwürdig erklingt, hat nicht nur über die Sklaverei, in der es entstand, gesiegt, sondern feiert diesen Sieg auch sogleich.

Die Frage bleibt nur, wie weit das Spiel getrieben werden darf. Der Triumph über die Mittel rechtfertigt nicht ihren schrankenlosen Gebrauch. Die moralische Verantwortung darf nicht einfach völlig auf die anonyme technische Institution abgeschoben werden. Die wird freilich soviel Verantwortlichkeit schlukken, als wir ihr überlassen, aber zu irgendeinem Zeitpunkt wird sie die ganze Summe an Schuld auf uns zurückwerfen.

Technisch ist es durchaus möglich: man nimmt das schönste Gesicht und die schönste Stimme und macht aus beiden den schönsten Menschen. Wenn ein Lied fällig ist, holt man den besten Sänger und heißt ihn seinen schönsten Gesang beisteuern. Aber wird die Verschönerung damit aufhören? Warum soll man nicht noch sicherer gehen und schon die Stimme, die einen einfachen Satz zu sagen hat, zusammensetzen: den Grundton von dem einen, die Obertöne von dem anderen Sprecher entnehmend. Der Tonmeister mischt sie schon so, daß sie aus einer Kehle zu stammen scheinen!

Der Kameramann wird dann nicht lange nachstehen wollen und wird ebenfalls dazu übergehen, seine Bilder durch Mischung zu verbessern. Dieses Gesicht und der Körper und die Hände dazu, werden sie nicht zusammen das Wohlgeratenste ergeben, was man sich denken kann? Das wäre dann wohl auch noch ein Triumph, aber worüber?

Die Synchronisation zeigt, daß die menschliche Individualität so leicht gar nicht zu zerstören ist. Noch ist Greta Garbo immer Greta Garbo, auch wenn sie mit der Stimme von Gisela Trowe spricht. Wie klein müssen die Bestandteile sein, aus denen man den zerlegten Menschen „schöner" wieder zusammensetzt, damit das Gesicht des Individuums ausgelöscht wird und der errechnete Typ an seine Stelle tritt? Schon gibt es völlig künstlich hergestellte Stimmen, die Gedichte aufsagen und Lieder singen können. Jemand, der es gehört hat, sagte, es sei ihm kalt über den Rücken gelaufen. Werner Barzel S.J.

Europa in Frage

Der tiefe Sturz Deutschlands, der als Folge der nationalsozialistischen Katastrophenpolitik uns alle betroffen hat, konnte in seinen weiteren Folgen nicht ohne Auswirkung auf Gesamteuropa bleiben, dessen Mitte, rein geographisch gesehen, Deutschland nun einmal ist. Mit seinem Fortbestand war zugleich das Überleben des Abendlandes in Frage gestellt, und so weitet sich die deutsche Frage von selbst zur europäischen aus. Kein Wunder, daß in den letzten Jahren so viel darüber geschrieben worden ist. Es geht um unser aller Dasein. Können wir Deutsche, kann Europa, eingekeilt zwischen zwei Weltmächten, deren Riesenschatten von West und Ost über unsern Erdteil fällt, noch ein kulturelles und politisches Eigenleben weiterführen? Diese Frage liegt in der einen oder anderen Form allen nachstehend besprochenen Büchern zugrunde.

M. T. Vaerting vergleicht „Europa und Amerika" (224 S., Göttingen 1950, Wissenschaftlicher Verlag „Musterschmidt"). Er sucht die letzten Grundlagen und ihre Wandlungen in Staatsgefüge und Staatsauffassung beider Erdteile aufzudecken. Die fortschrei-

tende Bedrohung des Einzelmenschen durch den Staat wird erschreckend deutlich. Sie ist heute in der Neuen Welt noch geringer als in der Alten, verdichtet sich aber überall und verschlingt allmählich alle Lebensbereiche. Diese Entwicklung in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in den einzelnen Ländern umreißt Vaerting. Er zeigt auch Folgen und Möglichkeiten der Zukunft auf. Eine aufrüttelnde Schrift, wenngleich da und dort starke Vorbehalte angebracht sind. So hat man zum Beispiel im Abschnitt über den Geburtenzuwachs und seine Auswirkungen den Eindruck, daß hier Grund und Folge bisweilen verwechselt, manches allzu vereinfacht und damit das Wesen des Problems verfehlt wird.

Wilhelm Schmidt blickt in seinem Buch „Gegenwart und Zukunft des Abendlandes. Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes" (619 S., Luzern 1949, Josef Stocker) immer wieder in die Vergangenheit, um Winke und Weisung für Gegenwart und Zukunft zu geben, wozu sein völkerkundliches Wissen den bekannten Autor wie wenige befähigt. Die schwierige Lage des deutschen Volkes unter dem nationalsozialistischen Terror wird allerdings in den ersten Kapiteln nicht voll berücksichtigt. Das ändert sich später. Ausführlich wird über die Widerstandsbewegungen gehandelt. Die Bestandaufnahme der politischen, kulturellen und religiösen Kräfte des Abendlandes müßte heute, 1951, etwas geändert werden, im großen stimmt sie noch. Wenn alle Völker des noch freien Europas ihre Pflicht tun, reicht unser abendländisches Erbe noch aus zu Wiederaufbau und Abwehr einer ungeistigen Tiefenkultur.

Auf die Ebene einer globalen Schau wirtschaftlicher und politischer Zukunftsmöglichkeiten rückt *Anton Zischka* das Problem (Asien. Hoffnung einer neuen Welt. Pläne und Möglichkeiten der neutralen Hälfte der Menschheit. Mit 7 Karten, 392 S., Oldenburg 1950, Oldenburger Verlagshaus, vorm. Gerhard Stalling, geb. DM 9.80). Er spricht erfrischend offen und sagt harte Wahrheiten. Ein langes Sündenregister wird den Kolonialmächten vorgehalten. Asien hat begonnen, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Ungeheuer sind seine Möglichkeiten an Menschenzahl und -leistung, an Bodenschätzen und industrieller Entwicklung. Sogar Amerika tritt da in mancher Hinsicht in den Schatten. Der Verfasser zieht für Europa, das zwischen den beiden Kolossen Rußland und den Vereinigten Staaten zu ersticken droht, die Folgerung: sich mit Asien zur dritten Macht der Neutralen zusammenzuschließen. So könnte ein neuer Weltkrieg verhindert werden. Das zu sich selbst erwachende Asien braucht zum Ausbau seiner Wirtschaft Hilfe, Europa könnte sie ihm gewähren — allerdings unter völligem Verzicht auf Vorrechte und Vormachtansprüche. „Wem es gelingt, mit Asien zu arbeiten, der wird bestehen" (375). Insoweit kann man Zischkas Darlegungen zustimmen. Bei genauerem Hinsehen freilich zeigt sich, daß seine Rechnung sehr zweifelhafte Posten aufweist: die Einschätzung der Sowjetunion und des neuen kommunistischen Chinas, Indiens Zukunft und die Möglichkeit einer Neutralisierung Deutschlands.

Wer zum Studium des von Zischka breiter behandelten Themas wenig Zeit hat, findet in dem Büchlein *Martin Schwinds* „Das Ende des europäischen Zeitalters in Asien" (mit 4 Spezialkarten im Text, 72 S., Bielefeld-Bremen 1950, Eilers-Verlag, brosch. DM 2.80) einen guten Überblick. Das asiatische Problem ist zugleich national und sozial. Auch nach dem Rückzug der weißen Herren ist es noch nicht gelöst. Vor allem das soziale harrt noch einer durchgreifenden Planung. In China ist Mao Tse Tung an der Arbeit. Soll Moskau die Vorhand in dieser Planung behalten? Der Verfasser hofft, daß Asien sich selber finden und sein Wesen gegen alle fremden Einflüsse durchsetzen werde.

Europa und seine unmittelbaren Nachbarn zieht *Gerald von Minden* in den Kreis seiner Erwägungen (Europa zwischen USA und UdSSR. Grundlagen der Weltpolitik seit Ende des zweiten Weltkrieges. 334 S. Bamberg 1949, Meisenbach, Bamberger Verlagshaus, geb. DM 8.—). Er beschreibt die völkischen, politischen und sozialen Eigentümlichkeiten der „Großen Drei", wie sie die Geschichte enthüllt. Von hier aus stößt er in die Weltpolitik dieser Mächte, Rußlands, Amerikas und Englands vor, wie sie sich in den verflossenen Schicksalsjahren gezeigt hat. Was wird aus Europa werden? Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß im Kräftespiel USA und UdSSR die totalitäre Macht manche takti-

schen Vorteile hat. Er sagt auch unverblümt, daß wir keineswegs vor einer neuen Welle des amerikanischen Isolationismus sicher sind (264/67). Er kennt den Charakter des Amerikaners und die Spielregeln seiner Demokratie. Daher richtet er vor allem an die Europäer den Ruf, sich nicht einfach auf die Dollarspenden von Übersee zu verlassen, sondern sich selbst zusammenzutun. Die besondere Lage Deutschlands steht zunächst nicht im Vordergrund; doch ist dann das deutsche Gesamtproblem (S. 306—312) sehr gut behandelt. Zum Besten des Buches gehört, was über die letzten Gründe der europäischen Wirtschaftskrise gesagt wird (286 ff.). Europas Wirtschaftsorganismus ist in hundert Grenzen zerschnitten und kann nicht gesunden. Technisch leben wir im Zeitalter des Flugzeugs, politisch in dem der Postkutsche.

Was bei G. v. Minden nicht entsprechend zu Wort kommt: die ungeheure mittel- und osteuropäische Völkerwanderung, ruft Father Emmanuel *J. Reichenberger* in die Welt (Europa in Trümmern. Das Ergebnis des Kreuzzuges der Alliierten. 482 S. Graz, Salzburg, Wien 1950, Anton Pustet, Hln. DM 8.80). Sein Buch behandelt die „andere Seite", von der man in den Siegerstaaten nicht gerne hört und noch weniger spricht: die Verantwortung der Alliierten für Hitlers Aufstieg, für die Vertreibung von über 10 Millionen Deutschen und ihr Elend, die Ermordung Hunderttausender von ihnen — und das im Zuge von Unternehmungen, die man im Namen der Menschlichkeit und des Christentums gegen den Antichristen und Unmenschen Hitler geführt hat. Das Gesamturteil über die letzten 15—20 Jahre europäischer Geschichte wird immer falsch sein, solange man versäumt, diese „andere Seite" in Rechnung zu setzen.

Es sind vor allem slawische Völker gewesen, die das Unrecht, das sie von Htler erlitten, mit dem ebenso großen oder noch größeren Unrecht der Vertreibung von Millionen meist unschuldiger Menschen beantwortet haben. Als äußerlich geschlossener Block — mit der derzeitigen einzigen Ausnahme von Jugoslawien — stehen sie heute gegen den abendländischen Westen. Die Frage des Panslawismus umreißt in einer kleinen Schrift *A. Gedeonoff* (Panslawismus — eine Weltgefahr? 89 S., Münster/Westf. 1950, Libertas-Verlag). Eine letzte Antwort vermag er nicht zu geben. Sicher ist, daß Moskau den Panslawismus als Werkzeug benützt und seine Herrschaft in Europa auszudehnen und zu befestigen sucht. Der Überblick über die Geschichte des allslawischen Gedankens, den die Schrift bietet, hat einen Nachteil: die Tiefen- und Breitenwirkung dieser Idee unter den einzelnen Slawenvölkern wird zu wenig untersucht. Wie stand es zum Beispiel im alten Österreich? Der Verfasser scheint die Lage der nichtdeutschen Volkstümer, besonders der Tschechen, unter den Habsburgern zu düster zu sehen. Und er kann nicht glaubhaft machen, daß die Masse der österreichischen Slawenvölker wirklich eine Zerstörung der Donaumonarchie gewünscht, daß also die Schaffung der Tschechoslowakei und Jugoslawiens „sich aus der Beachtung des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen" ergeben habe (62). Und wie stand es mit der Anwendung dieses Selbstbestimmungsrechtes auf die Slowaken und die Sudetendeutschen?

Mehr nach innen zu den Wurzeln der neueren europäischen Wirtschafts- und Sozialordnung (oder besser Unordnung) wendet sich *Eberhard Kautter* (Paneuropa als Problem der Wirtschafts- und Sozialgestaltung. 48 S. München 1950, Richard Pflaum, kart. DM 2.—). Vor allem wird auf die verschiedenen Etappen des liberalistischen Denkens und seiner Wirtschaftsgebarung samt deren sozialen Folgen aufmerksam gemacht. Das Gute am Liberalismus, sein Grundsatz der persönlichen Entfaltungsfreiheit und des freien Spiels der Kräfte, wird gezeigt, ebenso seine Entartung in der rücksichtslosen Ausbeutung des Schwächeren. Die Gegenmaßnahmen der Parlamente und Regierungen waren unzulänglich. Die Antwort der unteren Volksschichten bestand vor allem in der marxistischen Organisation der Industriearbeiter. Ihr extremer Flügel erstrebt die Diktatur des Proletariats. Auch auf internationalem Gebiet führte der hemmungslose Wirtschaftsliberalismus zu Zusammenstößen. Sowohl die Zusammenarbeit und Befriedung der verschiedenen Volksschichten als auch der verschiedenen Völker fordert, daß das Persönlichkeitsprinzip neu begründet werde. Es muß „der natürlichen Bestimmung des Menschen, das heißt der Schöpfungsordnung, ferner der übernatürlichen religiösen Offenbarung und nicht zuletzt dem

prüfenden Verstand, das heißt der rationalen Erkenntnis Rechnung ... tragen ..." (47), wobei wir ergänzen möchten, daß in der Schöpfungsordnung die rationale Ordnung bereits enthalten ist und daß das „in Christus verkörperte Menschenideal" bei sinngemäßer Anwendung keineswegs schlechthin unerreichbar ist. Wenn wir auch das Urbild nie erreichen können, so vermögen wir es doch abbildhaft im kleinen nachzuahmen.

In den Bereich letzter raumzeitlich faßbarer Hintergründe unserer heutigen europäischen Situation stößt Dr. *Oskar Koßmann* vor (Warum ist Europa so? Eine Deutung aus Raum und Zeit. 286 S. Stuttgart 1950, S. Hirzel, geb. DM 12.—). Er möchte das gegenwärtige Europa in die „große geschichtliche Strömung" einordnen, indem er den Bezug Raum und Ereignis untersucht. Er gelangt zur Theorie verschiedener politisch-kultureller Kernräume. „Die griechische Reichskonstruktion ist auch im geographischen Aspekt etwas ganz anderes als die römische, diese sticht wieder gegen die fränkische stark ab, die fränkische gegen das Pufendorfische Monstrum des mittelalterlichen deutschen Reiches usw. Wir wandeln entlang einer herrlichen Galerie politisch-geographischer Individualitäten ..." (XX). Die geschichtliche Strömung soll ihrem geographischen Hintergrund einverleibt und aus ihm gedeutet werden, wobei allerdings weder der Zeit-Punkt noch der menschliche Faktor mit seiner Unberechenbarkeit übersehen werden soll. Was Koßmann bietet, ist ein wertvoller Beitrag zur Erklärung der abendländischen Staaten- und Kulturbildung. Der Raum und seine Gliederung bestimmen die Existenzgrundlage eines Volkes, seine Entwicklung nach Zahl und Stärke, seine Möglichkeit kultureller Anregung und Entfaltung, seinen politischen Reifeprozeß. Der Vorgang der Volks- und Staatsbildung nimmt seinen Ausgang jeweils von einer bestimmten Urlandschaft. Besondere Umstände begünstigen das Zusammenwachsen kleiner Urzellen zu einer größeren organischen Gemeinschaft, die imstande ist, bestimmte geschichtliche Aufgaben durchzuführen. Von Ägypten und Babylonien geht der Weg über Griechenland und Rom nach dem heutigen Abendland, von wo die Kultur weiterstrahlt in alle Erdteile. Der Verfasser meint: „Bei idealen Raumbedingungen, wenn das gesamte Festland gleichmäßig ausgestattet und radial zum ersten Kulturzentrum angeordnet wäre, dürften wir ... eine ungestörte dauernde Fortentwicklung aus dem ersten, zentral gelegenen Kern annehmen. Es gäbe dann höchstwahrscheinlich keinen ‚Untergang' von sog. Zivilisationen. Wir stünden immer noch unter der Herrschaft des Staates und der Kultur des ersten Kernes" (283, Anm. 1). Diese Auffassung ist doch wohl zu mechanistisch. Wo bleibt der Faktor der menschlichen Freiheit mit ihren schöpferischen Entwürfen und ihrer zerstörenden Kraft? Kein Zweifel, daß der Raum und die gesamte Umwelt das Los einer Entwicklung vom Urvolk zur Nation und zum Staat mitbestimmen. Mehr noch, auch die biologische Erbmasse spielt eine gewisse Rolle (das ist das Wahrheitskörnchen in Spenglers Ansicht). Aber ein entscheidendes Wort spricht die aus Freiheit gegebene Antwort des Menschen auf den Anruf einer bestimmten Situation. Uns scheint, daß bei einem Vergleich zwischen Toynbee, Spengler und Koßmann der erste den wesentlichsten Punkt im Gang der Weltgeschichte richtig gesehen, aber die übrigen nicht oder ungenügend berücksichtigt hat, während die beiden anderen zwar wichtige, aber weniger wesentliche Gesichtspunkte hervorheben, wobei sie die Macht der freien Persönlichkeit unterschätzen. Als Ergänzung zu Toynbee ist Koßmanns Buch unbedingt lesenswert.

Über die Grenzen einer politischen, geopolitischen und wirtschaftspolitischen Abhandlung oder einer bloßen Gesellschaftslehre dringt *Wilhelm Jansen* vor (Wende oder Ende? Die europäische Schicksalsfrage. 330 S., Berlin 1950, Palmen-Verlag, Dietrich Reimer, Gln. DM 10.80). Er gelangt bis zu den metaphysischen und religiös-christlichen Voraussetzungen einer Wiedergeburt Europas. Auch er beginnt seinen Appell an das Gewissen aller Gutgesinnten mit einer Rückschau in die Entwicklungsgeschichte unserer abendländischen Menschheit. Er weist auf die Quellen unserer Kultur hin und schätzt den Beitrag des Christentums hoch ein. Und er zeigt die Linien des Zerfalls durch die Jahrhunderte auf: es ist der Weg der Gottentfremdung. Der Verfasser umreißt dann in verschiedenen Kapiteln die Probleme des modernen Menschen in Kultur, Wirtschaft und Politik und weist einen Weg aus dem Elend. Es ist der Weg eines neuen, vom christlichen Glauben und dem christlichen

Persönlichkeitsideal beseelten, für die Werte eines echten Humanismus aufgeschlossenen Menschentums. Nur auf diesem Wege wird die neue Volks- und Völkergemeinschaft geschaffen werden, und werden die sozialen, nationalen und internationalen Fragen eine wirkliche Lösung finden. — Bei den vielen Vorzügen des Buches wird man es dem Verfasser nicht allzu streng anrechnen dürfen, daß ihm, dem Nichttheologen, auch einige Unrichtigkeiten unterlaufen. Sein Begriff des Monotheismus ist nicht der christliche, wie er meint. Nach christlicher Auffassung ist ein Gott in drei Personen, aber nicht Gott als eine einzige Person (S. 11). Was er mit „irrational" meint, würde man meist besser mit „übervernünftig" ausdrücken. Das über die Grundlegung der Ethik Gesagte ist ergänzungsbedürftig, der Ausdruck „autonom" mißverständlich (173). Die Auffassung von Kirche, Christentum und ihren irdischen Aufgaben neigt bisweilen zu einem einseitigen Spiritualismus.

Aus katholischer Sicht schreibt der Grazer Professor *Andreas Posch* (Vom Weg des Abendlandes. Bilder zur geistigen und religiösen Entwicklung. 219 S. Graz, Wien 1948, Styria, Steirische Verlagsanstalt). Er nennt seine geschichtlichen Betrachtungen Bilder zur geistigen und religiösen Entwicklung. Nicht zu Unrecht. So summarisch das Wesentliche eines Zeitalters auch gesagt sein mag, es ist gegliedert dargestellt, lebendig und nicht blaß, abstrakt. Das christliche Abendland wird in seinem Ursprung, seinem Werden und Wandel bis zum Beginn unseres Jahrhunderts vorgeführt. Ein grundlegender Abschnitt spricht zunächst über die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das Christentum. Dabei werden schwierige theologische und theologiegeschichtliche Probleme gestreift, die selbstredend im Rahmen dieses knappen Buches nicht entfaltet werden konnten. Dann führen die „Bilder" den Weg der Geschichte entlang. — Für uns am bedeutsamsten sind Kapitel IV—VIII: das Mittelalter von seinen ersten Anfängen bis zu seinem Ausklang im 16. Jahrhundert. Was hier über die um Entfaltung und Herrschaft ringenden Grundkräfte, über die zukunftsträchtigen Spannungen zwischen universal und partikular in Metaphysik und Theologie, in der Politik, der allgemeinen Kultur und im Lebensgefühl, — zwischen Papst und Kaiser, Reich und Nation, römischer Weltkirche und Volksfrömmigkeit, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Freiheit und Bildung gesagt wird, wirkt in seiner Einfachheit und Klarheit zugleich fesselnd und überzeugend. Wir sehen die Neuzeit aus dem Mittelalter wachsen wie einen Baum aus seinem Grund. Wir sehen Wolkenballungen im Politischen, Religiösen, Wirtschaftlichen — bis alles in dröhnendem Wetter zur Entladung kommt. Ein Zeitalter voll Leben und Dramatik, voll vitaler Wucht, derber Kraft, herber Schönheit und tiefer Tragik. Und neben leuchtend Hohem viel Versagen in Kirche und Staat. Aber Sendung und Aufgabe der Kirche bleiben, ebenso ihr Wesen und ihre immer junge Lebenskraft. Im neuen Lebensraum einer fortschreitend säkularisierten Welt ist sie seit dem 16. Jahrhundert ihren Weg gegangen durch Aufklärung, Revolution und den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Umbruch. Die Synthese mittelalterlicher Geistigkeit ist kein zweites Mal geglückt, aber seit Newman ringt das katholische Denken um eine Widerbegegnung von Welt und Kirche auf allen Daseinsgebieten. — Die negativen Seiten des Humanismus im 16. und des Josephinismus im 18. Jahrhundert scheinen uns allerdings unzureichend herausgestellt.

Ein Werk ganz eigener Art zu unserem Thema bietet *F. A. Schmid Noerr* (Ewige Mutter Europa. Der Mythos vom Europäer. 432 S. Oldenburg 1949, Oldenburger Verlagshaus, vorm. Gerhard-Stalling-Verlag, geb. DM 16.80). Um dieses Buch richtig einzuschätzen, muß man sich bei der Lesung ständig vor Augen halten, was der Verfasser in der „zusammenfassenden Rückschau" (S. 361) sagt: „Mythologische Bestandsaufnahmen, wie sie in den vorausgegangenen Abschnitten dieses Buches versucht worden sind, dürfen niemals mit solchen geschichtlicher Art zusammengestellt, verglichen oder gar verwechselt werden. Der Mythos des Europäers ist etwas grundsätzlich anderes als die Geschichte des Europäers, sofern man darunter nicht seine Seelengeschichte verstehen will. Mythologie wie politische Geschichte geben, eine jede dieser menschlichen Verhaltungsweisen dem Leben gegenüber auf ihre besondere Weise, Kunde vom Europäer und von seinem Willen zur Lebensbewältigung ..." Die Deutung Europas und des — noch künftigen — europäisch denkenden Menschen aus dem mythischen Erbe ist wie jede Daseinsdeutung aus dem Mythos

heraus so gut wie Neuland. Zudem sind die auf dem Grunde einer Volksseele liegenden Wunsch- und Machtträume und ihre dämonischen Begegnungen keineswegs immer so eindeutig und klar festzustellen. Die Schwierigkeit steigert sich noch, wo der deutende Gelehrte auf jene Urmythen zurückgreift, die nur durch die Überlagerungen von Jahrtausenden zu uns sprechen und vielfach aus Bruchstücken rekonstruiert werden müssen. Hier ist ein weites Feld für Mutmaßungen und Hypothesen und mehr als anderswo besteht die Gefahr, daß die geistige und weltanschauliche Einstellung des Deutenden ihren apriorischen Einfluß geltend macht.

Wenn der Leser sich dies immer wieder in Erinnerung ruft, wird er manche Kapitel dieses Buches mit Gewinn lesen. Schmid Noerr geht ganz systematisch zu Werke. Er beginnt mit einer Mythik der Rassen, die im „Vorfeld" des eigentlichen Europäertums liegen (Ägypter, Babylonier, Hebräer, Perser) und führt über die Mythik des Ureuropäers in vorgeschichtlicher Zeit zur Mythendeutung der ins volle Licht der Geschichte hereinragenden „europäischen Kernvölker". In diesem Haupt- und Kernstück des ganzen Werkes sind die Kapitel über Germanen, Kelten und Slawen am lehrreichsten. Was in den Träumen, Visionen und Sehnsüchten der Völker- und Rassenseelen, die die europäische Menschheit ausmachen, an Zusammenspiel und Zwiespalt, an Gleichklang und Mißtönen vorhanden war und ist, wird aufgezeigt und damit die ganze Schwierigkeit, dieses vielgestaltige und zerklüftete Wesen auf den gemeinsamen Nenner einer abendländischen Kultur zu bringen.

Fragwürdig wird das sonst in mehrfacher Beziehung aufschlußreiche Buch in religionsphilosophischer Hinsicht. Mythos ist „Urgedicht der menschlichen Seele, die, von Gesehenem und Gehörtem, von sinnlich Wahrgenommenen hingerissen und beauftragt, sich müht, dem gewordenen Auftrag zu genügen". Mythos ist „Seelengedicht in dem Sinne von Urverdichtung eines Selbsterlebens unseres vorgeistigen dämonischen Menschentums in Wort, Bild und Klang" (21). Im Mythos wird das Erlebnis des „inner- und außermenschlich Dämonischen" verdichtet. „Märchen und Sage erscheinen ... gleichsam als die Nebensonnen zur mythischen Zentralsonne, der Religion, als Glaubensausdruck der befohlenen Aussagen von Auserwählten über ihre Begegnungserlebnisse mit den Dämonen, Göttern und Götterboten" (25). Religion ist also Mitte des Mythos. Und Mythos ist einerseits Gedicht, anderseits befohlene Aussage. Wie tief reicht die subjektive Dichtung in die „befohlene Aussage" hinein? Und wer befiehlt: eine außer- und übermenschliche, dem Menschen gegenüberstehende oder über ihn hinausragende Macht — oder nur der schöpferische Urgrund einer immanenten Weltseele? Und entspringt Religion — hier als Früh- und Naturreligion genommen — wirklich vorzugsweise mythischen Zuständen (der Priester, Propheten und Dichter)? Ist der Mythos „die Wirklichkeit der Religion" (35/36)? Mythos und Religion sind wesensverschieden und dürfen nicht vermengt werden, wobei nicht geleugnet werden soll, daß ursprünglich Eigen-Religiöses ins Mythologische absinken oder sich mit ihm mischen kann, oder daß mythologische Gebilde zu pseudoreligiösem Rang erhoben werden können (vgl. *A. Brunner,* Mythus und Dogma, in dieser Zeitschrift, Bd. 133 [Okt. 1937] 1—9).

Wird schon auf der natürlichen Ebene die grundsätzliche Verschiedenheit von Mythos und Religion nicht beachtet, so steigert sich das Unverständnis dort, wo es um übernatürliche Glaubenswahrheiten geht. Jüdische und christliche Glaubensinhalte werden naturalisiert und mythologisiert; so wird zum Beispiel der alttestamentliche Gottesbegriff völlig verzerrt. Anders schätzt der Verfasser die christliche Religion ein. Aber was er auch über ihre geistige Höhe und Reinheit sagen mag, bei seiner Einstellung ist es nicht zu verwundern, daß Christi Gestalt und Lehre, seine Sendung und besonders seine Kirche in ihrem eigentlichen Wesen und Wert nicht erfaßt werden.

G. F. Klenk S.J.

Besprechungen

Zeitgeschichte

Vor der Katastrophe. Von Georges Bonnet. (333 S.) Köln, Greven-Verlag. DM 18.60.

Bonnets Wirken als französischer Außenminister fällt in die kritischen 15 Monate, die dem Kriegsausbruch vorausgingen. Dadurch hat er zur Vorgeschichte des zweiten Weltkriegs einen wichtigen Beitrag zu liefern. Sein Versuch, den Eroberungslauf Hitlers durch ein System von Bündnispakten aufzufangen, war ein zu diplomatisches Gespinst, um einen Gewaltpolitiker vom Schlage Hitlers zum Einlenken bewegen zu können. Vielleicht hätte Bonnet dennoch Erfolg gehabt, wenn es ihm gelungen wäre, Rußland in die Abwehrfront einzugliedern. Diese Überzeugung des französischen Außenministers erklärt wohl auch, warum er das Werben um die Partnerschaft Rußlands im Sommer 1939 so genau und ausführlich geschildert hat. Allerdings fällt es schwer, den Frieden zwischen den beiden Weltkriegen als rechtlich so unterbaut anzusehen, wie das Bonnet oft voraussetzt. Die Gehemmtheit der westlichen Politiker gegenüber Hitler wird nämlich erst dann recht verständlich, wenn man die Halbheiten des Versailler Friedens berücksichtigt. Wäre dort auch den Besiegten das Recht der freien Selbstbestimmung zugestanden worden, dann hätte Hitler nie Gelegenheit gefunden, sich zum unrechten Anwalt einer gerechten Sache aufzuwerfen. Daß seine gewaltsamen Revisionen des Versailler Vertrags auch von der Weltöffentlichkeit nicht als aufreizender Rechtsbruch gewertet wurden, der ein bewaffnetes Eingreifen gefordert hätte, beweist das Mißbehagen des kleinen Mannes, sich wegen der verweigerten Selbstbestimmung vielleicht sogar schlagen zu müssen. Wie sehr derartige Volksüberzeugungen das Abkommen von München 1938 mitbeeinflußt haben, bringen die Aufzeichnungen Bonnets deutlich zu Bewußtsein. Mit diesen Ergänzungen zur Vergangenheit wird sich auch der deutsche Leser gerne zum Zukunftsziel des Verfassers bekennen: der deutsch-französischen Verständigung und den Vereinigten Staaten von Europa.

L. Volk S.J.

Das offene Problem. Von Otto Abetz. (330 S.) Köln 1951, Greven-Verlag. Geb. DM 14.80.

Abetz, von 1940—1944 deutscher Botschafter in Paris, gibt hier einen ersten Überblick über die wesentlichen Phasen deutscher Frankreichpolitik während des zweiten Weltkrieges. Schon in der Jugendbewegung seit 1930 für den Verständigungsgedanken tätig, hatte er sich schließlich ganz dieser Aufgabe verschrieben, als er 1934 über die „Dienststelle Ribbentrop" in die diplomatische Laufbahn übergetreten war. Nach der Niederlage Frankreichs 1940 übernahm er den Botschafterposten in einer Stunde, die wie jede erste Begegnung zwischen Siegern und Besiegten reich war an einmaligen geschichtlichen Möglichkeiten. Zusammen mit der Vichy-Regierung erstrebte er eine konstruktive europäische Lösung des deutsch-französischen Problems, stieß dabei aber auf den starren Widerstand Hitlers, der sich seine so oft betonte europäische Neuordnung eben nicht anders denken konnte als in einer nationalsozialistischen Hegemonie. Über die Hauptbeteiligten dieser politischen Verständigungsversuche (Pétain, Laval, Darlan) bringt der Bericht von Abetz wichtige und oft auch richtigstellende Einzelheiten. In seiner Kritik am Nationalsozialismus geht der Verfasser, der im übrigen um treffsichere Bemerkungen zur modernen Staatspraxis nicht verlegen ist, kaum einmal über das außenpolitische Ressort hinaus, das er im Auftrag Hitlers verwaltet hat. Betrachter des Geschehens zwischen 1933 und 1945, die nicht durch den Aufstieg in den diplomatischen Staatsdienst verhindert waren, die innenpolitische Wirklichkeit verzeichnungsfrei zu sehen, werden infolgedessen am Staate Hitlers einiges mehr zu beanstanden finden als etwa nur seine Frankreichpolitik. Obwohl sich Abetz während des Krieges nachdrücklich und erfolgreich für eine Milderung der Besatzungslasten eingesetzt hat, wurde er doch 1949 nach vierjähriger Untersuchungshaft als „Kriegsverbrecher" zu 20 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Trotzdem ist in seinem Buch nichts von Groll und Verbitterung zu lesen. Nur wenn die voneinander heimgesuchten Völker links und rechts des Rheins zu einer ähnlich entschiedenen Verständigungsbereitschaft durchfinden, kann das deutsch-französische Verhältnis über das hinauskommen, was es nach wie vor ist: ein offenes Problem.

L. Volk S.J.

Die letzten 30 Tage. Aus dem Kriegstagebuch des OKW. Von Joachim Schultz. (132 S.) Stuttgart 1951, Steingrüben-Verlag.

Es gibt erregendere Darstellungen der letzten Kriegswochen als das Kriegstagebuch des OKW, aber nicht eine, die ebenso treu und unverfälscht wiedergeben könnte, wie die jeweilige Kriegslage von der obersten Wehrmachtführung eingeschätzt wurde. Hinter der kommentarlosen Kennzeichnung des täglichen Frontverlaufs erhebt sich das Grauen eines Krieges, der wider alle Vernunft bis 5 Minuten nach 12 fortgesetzt worden war. Daß das deutsche Oberkommando (Keitel, Jodl) selbst in dieser vorgerückten Stunde, wo, auch für den letzten

einsichtig, der Krieg schon längst in das Stadium sinnlos zerstörender Überreife getreten war, noch Angriffs- und Durchhaltebefehle geben konnte, mutet wie ein phantastischer Selbstbetrug an. Im Grunde wird hier aber nur noch einmal in erschreckendem Ausmaß jene Schwäche sichtbar, welche die Hitler ergebenen Teile der Generalität aufs engste mit ihrem obersten Kriegsherrn verbunden hat: die Verkennung und Verleugnung der Wirklichkeit. L. Volk S.J.

Nürnberger Tagebuchnotizen November 1945 bis Oktober 1946. Von Viktor Frhr. von der Lippe. (548 S.) Frankfurt/Main 1951, Fritz Knapp. Lw. DM 19.50.

Der Verfasser hat dem ersten und einzigen Nürnberger Prozeß vor dem Internationalen Militärtribunal von Anfang bis zu Ende als Mitglied der Verteidigung (für Admiral Raeder) angehört. In seinem Buch bietet er die Notizen, die er sich sofort gewissenhaft über seine Erlebnisse und Erfahrungen aufgezeichnet hat. Die Eigenart der Schrift besteht darin, daß sie nicht nachträgliche Erinnerungen, Erwägungen oder Beanstandungen bringt, sondern anschaulich und unmittelbar von Tag zu Tag über den Verlauf des Prozesses berichtet und seine Spiegelung im Urteil eines scharfsichtigen Beobachters wiedergibt. Der Prozeß wird so vor den Augen des Lesers lebendig und wie gegenwärtig. Alle beteiligten Personen treten vor das Rampenlicht: die Richter, die Gerichtsbeamten, die so unterschiedlichen Angeklagten und ihre Verteidiger; sie spielen in diesem schaurigen Drama ihre Rolle geschickt oder ungeschickt, würdig oder unwürdig, und der Berichterstatter versäumt nicht beizufügen, welchen Eindruck sie jeweils im Gerichtssaal oder auch in der Öffentlichkeit gemacht haben. Die inneren und äußeren Schwierigkeiten des ganzen Prozesses, sein Riesenausmaß — das Sitzungsprotokoll stieg über 16000 Seiten (492), die Überfülle von Dokumenten, die Benachteiligung der Verteidigung und manche andere Dinge kommen zur Sprache, nicht zuletzt die geistige Atmosphäre und die durch sie erzeugten Spannungen. Viele für Menschen und Geschehnisse bezeichnende Äußerungen werden im Wortlaut festgehalten, auch Hinweise eingeflochten, wo es in der charakterlichen und staatsbürgerlichen Erziehung des deutschen Volkes fehlt (157, 314, 375).

Der Prozeß wird gesehen und erlebt vom Standpunkt der Verteidigung. Das bedingt natürlich eine gewisse, kaum vermeidbare Subjektivität, und über den technischen Einzelheiten und juristischen Streitfragen tritt der „düstere Hintergrund" (265) des Prozesses stark zurück. Aber der Verfasser läßt doch keinen Zweifel darüber, daß es in Nürnberg darum ging, ungeheure Verbrechen zu sühnen, die den deutschen Namen entehrt haben. Er deutet das auch oft an oder setzt es als bekannt voraus. Daher darf zum Beispiel die geradezu sympathisch anmutende Schilderung der Selbstverteidigung Görings (173—192) keinen Augenblick vergessen lassen, daß dieser ein brutaler Egoist und ein großer Verbrecher war (253, 512).

Im allgemeinen bestätigen die Tagebuchnotizen das Urteil, das sich über den ersten Nürnberger Prozeß, der Norm und Vorbild für die folgenden Prozesse sein sollte, in eingeweihten Kreisen gebildet hat. Es ist den Richtern nicht gelungen, vollkommenes Recht zu sprechen. Das war unmittelbar nach einem solchen Krieg menschlich nicht möglich. Die gegen Deutschland fiebernde Weltstimmung verlangte einen schnellen Richterspruch über die Schuldigen, ein gerechtes Urteil aber hätte das Abklingen der Kriegspsychose zur Voraussetzung gehabt. Überdies war bei einem einseitigen Gericht von Siegern über Besiegte von vornherein mit einer guten Portion von zweierlei Maß zu rechnen. So kam es in Nürnberg sogar zu der Groteske, daß der russische Ankläger den Deutschen die Zerstörung von Kirchen und die Verletzung der religiösen Gefühle der russischen Bevölkerung vorwarf (121). Gleichwohl geht auch aus den Tagebuchnotizen klar hervor, daß es durchaus unstatthaft wäre, das Nürnberger Gericht den politischen Schauprozessen gleichzusetzen, wie sie hinter dem Eisernen Vorhang zu rein politischen Zwecken und zur Verhöhnung der Gerechtigkeit vor sich gehen. In Nürnberg ist ernstlich auch um das Recht gerungen worden; die Angeklagten und ihre Verteidiger konnten frei ihre Meinung äußern, ohne an Leib und Leben bedroht zu werden. Insbesondere hat der Vorsitzende des Gerichts, Sir Geoffrey Lawrence, seiner Stellung als hoher englischer Richter alle Ehre gemacht. Angesichts einer heute wieder sehr rührigen Geschichtsverfälschung verdient die ausdrückliche Feststellung des Verfassers in seinem Vorwort hervorgehoben zu werden, daß keiner der Angeklagten seinen ehemaligen Herrn und Meister „deckte" und die „Hitlerlegende" gerade in Nürnberg den schwersten Schlag erhalten habe.

Das Buch ist ein beachtlicher Beitrag zur Lösung der wichtigen Aufgabe, deren sich die Deutschen allerdings nur sehr mäßig befleißigen, nämlich sich im Lichte der Wahrheit über ihre eigene jüngste Vergangenheit Klarheit zu verschaffen.

M. Pribilla S.J.

Zeitfragen

Zerfall und Wiederaufbau der Politik. Von Peter Dürrenmatt. (240 S.) Bern 1951, A. Francke. Br. sfr. 6.80, geb. sfr. 9.80.

Was der Chefredakteur der „Basler Nachrichten" in klarer, allgemeinverständlicher

Darstellung bietet, ist eine treffliche Anleitung, die geschichtlichen Vorgänge der letzten Jahrzehnte nicht oberflächlich, sondern in ihren weiten Zusammenhängen zu sehen, um dadurch ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild des heutigen politischen Zustandes zu gewinnen. Ausgehend von den umfangreichen Verwüstungen im politischen Denken, „die ein Zeitalter erzeugte, das die geistigen Maßstäbe verlor und den Versuchungen der nackten, gewalttätigen Macht erlag" (48), richtet er seine Hauptaufmerksamkeit unverwandt auf die Wiedergewinnung der verbindlichen geistigen Werte, ohne die eine menschliche Kultur nicht möglich ist. In einer Zeit, da Europa und die ganze Welt nach einer neuen Ordnung staatlicher und überstaatlicher Gemeinschaft suchen, sieht er mit Recht das entscheidende Problem in dem Ausgleich zwischen Macht und Freiheit, damit die Autorität nicht in Tyrannei und die Demokratie nicht in Anarchie entartet. Im Lichte dieser Grundsätze untersucht er die Spannung zwischen Ost und West, die deutsche Frage, den politischen Nihilismus, die Politik als Kunst, die Wirklichkeit zu gestalten, das Verhältnis von innerer und äußerer Politik, endlich das Abendland als Wirklichkeit und Aufgabe. Der Abschnitt über die deutsche Frage (45—79) kann natürlich nicht erschöpfend sein, aber was darin gesagt wird, ist richtig gesehen. Nur sollte noch schärfer betont werden: auf deutscher Seite die schwere geschichtliche Belastung und auf Seiten der Alliierten ihre unglückselige Politik gegenüber Deutschland nach 1918. Durchaus zutreffend ist die Bemerkung S. 55: „Das deutsche Volk ist sich nicht bewußt, was für Verheerungen jene dreizehn Jahre in Bezug auf die Weltgestaltung alles Deutschen schlechthin hinterlassen haben", aber auch die andere S. 60: „Alle Völker, auch die neutralen, haben irgendeinmal gegenüber der entfesselten Gewalttätigkeit des Nationalsozialismus versagt" und S. 65: „Der Westen versagte vor der allerdings schwierigen Aufgabe, die deutschen Niederlagen zum Ausgangspunkt einer, vom Ressentiment freien, nach dem Ganzen trachtenden Lösung der Probleme zu benützen." Zur Überwindung der „Wolfszeit", in der wir leben, und zum Aufbau eines im Frieden geeinten Europas fordert der Verfasser mit großem Nachdruck die Sprengung der nationalistischen Enge, Wahrung des Rechtes, soziale Gesinnung und einträchtige Zusammenarbeit aller Christen. Die Innenpolitik will er allzeit so gestaltet wissen, daß ihre Lebensform wahrhaft würdig sei, verteidigt zu werden (178). M. Pribilla S.J.

Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht. Von Carl Heyland. (124 S.) Tübingen 1950, Mohr. Brosch. DM 6.60.

In Art. 147 der Hessischen Verfassung vom 1. Dezember 1946 heißt es: „Widerstand gegen verfassungswidrig ausgeübte öffentliche Gewalt ist jedermanns Recht und Pflicht." Diese bedeutsame Neuerung im modernen deutschen Verfassungsrecht, die ein Gegenstück in Art. 19 der Verfassung Bremens hat, ist für den Professor des öffentlichen Rechts in Gießen der Anlaß, zunächst in einer sorgfältigen und gut belegten Untersuchung die Geschichte des Widerstandsrechts seit dem frühen Mittelalter bis auf unsere Tage darzustellen. Mit großer Klarheit und Entschiedenheit legt er die tiefen Wurzeln dieses Rechts bloß und zugleich die Gründe für sein Absterben in der deutschen Rechtsentwicklung. Trotz starker Abhängigkeit von K. Wolzendorff (Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes, Breslau 1946) lehnt er doch mit Recht dessen Ansicht ab, das Widerstandsrecht beruhe entscheidend auf dem positiven Recht des feudalen und ständischen Staates, nicht aber auf naturrechtlichen Voraussetzungen (S. 46 bis S. 48). Diese Ansicht ist ja schon darum abwegig, weil das Widerstandsrecht nur deshalb Gegenstand des positiven Rechtes werden konnte, weil im ganzen Mittelalter und weit darüber hinaus die Grundsätze des Naturrechts in allgemeiner Anerkennung und Geltung standen. Der zweite Abschnitt der Schrift behandelt die Auslegung und Sicherung der Hessischen Verfassungsbestimmung, erläutert aber auch auf Grund des Naturrechts und der Erfahrung die hohe Bedeutung des Widerstandsrechts für die freiheitliche Staatsgesinnung des Volkes (vgl. darüber auch mein Buch „Deutsche Schicksalsfragen", Frankfurt ²1950, 312—318).

Ein arger Mangel in der geschichtlichen Übersicht der sonst sehr empfehlenswerten Schrift ist die völlige Vernachlässigung der scholastischen Lehre über das Widerstandsrecht. Johannes von Salisbury († 1180), aber auch Thomas von Aquin und der von Gierke (Johannes Althusius, S. 67) als genial und tief bezeichnete Franz Suarez werden mit keiner Silbe erwähnt.

Die Schlußworte des Verfassers lauten: „Durch die Aufnahme des Widerstandsrechts des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt und einer mit ihm verbundenen Widerstandspflicht (auch) in die übrigen neuen deutschen Verfassungen würde ein uralter deutscher Rechtsgedanke zu neuem Leben erweckt werden, der hundert Jahre unverdientermaßen zum Schaden des deutschen Volkes in Vergessenheit geraten war." M. Pribilla S.J.

Konfessionskunde. Von Konrad Algermissen. 6. Auflage. (910 S.) Celle 1950, Joseph Giesel. Geb. DM 33.—.

Das große, trefflich ausgestattete Werk steht in seiner Art einzig da; denn es bewältigt eine Überfülle von Stoff und gibt in zu-

verlässiger Weise ein Bild von dem Stand der gesamten heutigen Christenheit. Als die fünfte Auflage 1939 erschien, habe ich über seinen Inhalt und Aufbau in dieser Zeitschrift (Bd. 137, Febr. 1940, 152 ff.) eingehend berichtet und ich kann hier das der früheren Auflage gespendete Lob nur mit freudigem Dank für die neue wiederholen. Mit wahrem Bienenfleiß hat der Verfasser nach den stürmischen Umwälzungen des letzten Jahrzehnts durch Benutzung der fast unübersehbaren Literatur und durch viele Umfragen die Angaben über die Kirchen, Freikirchen und Sekten auf den heutigen Stand gebracht. Was er bietet, ist aber nicht eine trockene Statistik oder ein bloßes Nachschlagewerk, sondern eine lebensnahe Darstellung der einzelnen Kirchen nach Entstehung, Entwicklung, Verbreitung und geistig-religiöser Bedeutung. Auch die nichtchristlichen Weltreligionen sind jetzt zum Vergleich herangezogen. Bei aller Entschiedenheit in Wahrung der katholischen Überzeugung bekundet sich gegenüber den Andersgläubigen eine vornehme, aufgeschlossene Gesinnung, ökumenische Weite und ökumenischer Takt. Besonders die Geistlichen in Seelsorge und Lehramt finden in dem Werk wertvollste Unterlagen zum Verständnis und zur Mitarbeit hinsichtlich der konfessionellen Zeitfragen.

M. Pribilla S.J.

Kinderpsychologie

Praxis der Kinder- und Jugendpsychologie. Erziehung, Neurosenprophylaxe, Unterricht. Von H. Meng, H. K. Schjederup, E. Schneider, H. Siegrist, N. Wolffheim, H. Zulliger. (202 S.) Bern 1951, Verlag Hans Huber. DM 18.50.

Auf dem Umschlag des Buches finden sich die Worte: Arzt, Lehrer und Psychologe antworten auf die wichtigsten Alltagsfragen, die sich dem Erzieher und dem Berater des seelisch gesunden und gefährdeten Kindes und Heranwachsenden stellen. Der Hinweis charakterisiert die Absichten der Veröffentlichung. Das Sammelwerk bietet reiche Anregung. Besonders wichtig erscheint die Neurosenprophylaxe, die sowohl von Schule wie Elternhaus viel zu wenig ernst genommen wird. An Hand eines eingehend beschriebenen Beispiels wird die neurotische Entwicklung und deren Ansatzpunkte deutlich gemacht. Die beiden Themen „Geistige Hygiene im Erziehen und Unterrichten" (H. Meng) und „Schwererziehbarkeit in der Pubertät als Problem der Schule" (H. Siegrist) dürften in Anbetracht der besonderen Zeitumstände Lehrer und Schule interessieren. Ein Buch, das man jeder Schulbibliothek wünschen möchte.

H. Thurn S.J.

Schwierige Kinder. Von Hans Zulliger. (203 S.) Bern 1951, Verlag Hans Huber. DM 16.40.

Der Untertitel des Werkes lautet: Zehn Kapitel zur Theorie und Praxis der tiefenpsychologischen Erziehungsberatung und Erziehungshilfe. Zulliger, bedeutender Kenner und Könner des Rorschach-Formdeutevermuches, nimmt in diesem Buch zu Erziehungsschwierigkeiten Stellung und weist an vielen praktischen Beispielen Wege zur Hilfe. Neben dem Milieuwechsel bieten vor allem Spiel und Rorschach-Test Möglichkeiten, den kindlichen Konflikten beizukommen. Die „reine Spieltechnik", die im wesentlichen darin besteht, daß nicht „gedeutet", sondern dem kindlichen Spieleifer Raum gegeben wird, so daß es sich austoben kann, verdient besondere Erwähnung. Man lasse also gehemmte und aggressive Kinder spielen. Spiel steuert und macht gesund.

H. Thurn S.J.

Verstehe ich meinen Jungen und erziehe ich ihn richtig? Von Father Flanagan. (194 S.) Stuttgart 1951, Gustav-Klipper-Verlag. DM 5.80.

Ein Büchlein, das keine pädagogischen Neuigkeiten bringt, das aber aus praktischer Erfahrung, natürlichem Empfinden, Instinkt und Liebe zum Kind wuchs. In neun Kapiteln gibt der bekannte amerikanische Jugendfreund und verdiente Apostel christlicher Liebe Anregungen zum Verständnis der Anliegen des Kindes und des Heranwachsenden. Willensschulung, Gewohnheit, Bestrafung, Spiel sind einige Überschriften, die die Absichten des Autors erkennen lassen. Es geht ihm um die Erziehung des normalen Menschen. Es ist gut, daß auch einmal über das Alltägliche geschrieben wird, nachdem das Abnorme und Kranke so nachdrücklich in vielen Veröffentlichungen zur Kenntnis gebracht wird.

H. Thurn S.J.

Sprachschöpferischer Unterricht. Von Artur Kern und Erwin Kern. (140 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 5.20.

Dieses anregende und gut geschriebene Büchlein will den Sprachunterricht erneuern helfen. Der Verfasser geht von der Feststellung aus, daß der heute übliche Sprachunterricht durch seine Ausrichtung auf Lernen, Wiederholung, Zweck des eigentlich Freudigen entbehre. Während das Kleinkind voller Anteilnahme seine Sprache erwerbe und vervollständige, sei das Grundschulkind viel weniger aktiv beteiligt, deshalb auch weniger lustvoll bei der Arbeit. An vielen treffenden Beispielen entwickelt der Verfasser seine Theorie des sprachschöpferischen Unterrichts. Er vergißt nicht durch praktische Hinweise anzuleiten und Interesse zu wecken.

H. Thurn S.J.

Sitzenbleiberelend und Schulreife. Von Artur Kern. (133 S.) Freiburg 1951, Herder.

Nachdem der Verfasser die Not, den Umfang und die Gründe für das Sitzenbleiben des Grundschulkindes dargestellt und erläutert hat, kommt er zu der wichtigen Feststellung, daß die „fehlende Reife als Hauptursache der schulischen Minderleistungen" anzusprechen ist. Die Folge der Überlegung und Beobachtung ist die Forderung nach Aussonderung der Unreifen zum Beispiel in Sonderklassen beziehungsweise mittels Rückstellung. Eine Anzahl von Testverfahren zur Ermittlung der Reifungsstufen schließt die lehrreichen Darlegungen ab.

H. Thurn S.J.

Psychotherapie

Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Von Harald Schultz-Henke. (340 S.) Stuttgart, Georg-Thieme-Verlag.

Das Werk befaßt sich mit einer Theorie der Neurose und mit einer Theorie des analytischen Verfahrens. Als Kern der Neurose wird die Gehemmtheit angesehen. „Neurosepsychologisch bedeutsame Antriebsarten" sind: die intentionale, die kaptative, die retentive, die aggressive, die urethrale, die sexuelle. Die genotypische Anlage kann Neurosebegünstigend sein. Als solche Anlagen gelten dem Autor: Hypersensibilität, Hypermotorik, Hypersexualität, Debilität, Organminderwertigkeit. Als Hauptneurosestrukturen werden fünf herausgeschält: die schizoide, depressive, zwangsneurotische, hysterische, neurasthenische. Innerhalb der Technik des Verfahrens wird die Aufgabe als Beseitigen der neurotischen Symptome, abartiger Verhaltensweisen und der „Lebensschwierigkeiten" umschrieben. Die Lösung der therapeutischen Aufgabe geht über die Konsultation. Für das analytisch-psychotherapeutische Vorgehen sind Verhaltensweisen des Patienten ebenso bedeutsam wie Regeln, denen der Analytiker zu folgen hat. Beides wird schlicht beschrieben. In einem Anhang sind Gedanken über Verhütung von Neurosen und die Bedeutung der Statistik besonders aufschlußreich.

Das Buch ist ein Lehrbuch, äußerst dicht im Inhalt, sehr vorsichtig und behutsam in Formulierungen und Schlußfolgerungen, verantwortungsbewußt, klar und frei von ausdrücklichen weltanschaulichen Voreingenommenheiten — in diesem Sinn eine praktische Heilkunde. V. E. Frankl und C. G. Jung wären allerdings für eine Theorie der Neurose hinzuzuziehen. Neurose braucht nicht immer psychische Fehlsteuerung zu sein, auch die geistige ist von großer Bedeutung.

H. Thurn S.J.

Der Arzt der Persönlichkeit. Ein Lehrbuch der ärztlichen Psychotherapie. Von Dozent Dr. med. habil. E. Speer. (284 S.) Stuttgart, Georg-Thieme-Verlag. DM 25.—.

Arzt der Persönlichkeit ist nach Auffassung des Autors der Psychotherapeut, der Seelenarzt. Da Neurose in mangelnder Erlebnisverarbeitung gründet, wird die Arbeit des Seelenarztes mit Recht als Obsorge und Hilfe bei der Verarbeitung der störenden Erlebnisse, das heißt aber bei der Entwicklung und Entfaltung der Persönlichkeit gesehen. Als Arbeitsweisen des ärztlichen Psychotherapeuten werden der „tragende Kontakt", die einfache Unterredung und eine Anzahl besonderer Arbeitsweisen, die Suggestion und Hypnose, das autogene Training („übende Verfahren"), die „aufdeckenden" Verfahren: Psychoanalyse, Psychokatharsis, die Aktiv-Analyse (Stekel), die Individualpsychologie, die analytische (komplexe) Psychologie C. G. Jungs, Traumdeutung nach verschiedenen Vorbildern und das „Gestalten", zum Beispiel das analytische Zeichnen genannt. Des Autors „Kontaktpsychologie" wird in kurzen Umrissen wiedergegeben. Als „eigentliche Aufgaben" des ärztlichen Psychotherapeuten werden Beeinflussung und Heilung der Organneurosen, der Entwicklungskrisen, der Selbstwertkrisen, der Krisen des Zusammenlebens, der Süchte u. a. m. angesehen.

Zur These des Verfassers, daß nur Ärzte Psychotherapeuten sein sollten, wäre mancherlei zu sagen. Solange sich der Arzt aus dem engeren Bereich religiöser und ethischer Beratung heraushält, ist sicher nichts gegen die Auffassung zu sagen.

Das Buch ist gut geschrieben, vermittelt einen Einblick in die mannigfaltige, schwere und verantwortungsvolle Aufgabe des Seelenarztes.

H. Thurn S.J.

Das Gesicht hinter der Maske. Von Ludwig Eidelberg. (207 S.) Stuttgart 1951, Hippokrates-Verlag Marquardt u. Cie. Gebunden DM 11.40.

Das Buch ist von einem Amerikaner geschrieben und mustergültig übersetzt. Der Untertitel „Arbeitstag eines Psychoanalytikers" gibt einen Hinweis auf den Inhalt. In Form von lebendigen Wechselgesprächen entsteht eine Vorstellung von der Methode, den Anliegen, Schwierigkeiten, Hintergründigkeiten analytischen Arbeitens. Die Beispiele sind gut gewählt. Sie zeigen, die Mannigfaltigkeit seelischen Leids, aber auch der Symptomatik, hinter der es verborgen liegt. Die Darstellung läßt nie religiöse Motive anklingen. Das ist auffällig. Sollten sich religiöse Probleme nur dem Analytiker stellen, der sie zu sehen, zu fühlen versteht? Man kann die menschliche Seele sehen, wie man die Natur sieht, die einfach da ist. Man kann sie jedoch auch sehen als Stätte der Entscheidungen, als Bühne, auf der sich Gott

und Teufel begegnen. Fügen wir hinzu: nur im letzten Fall sieht man sie, wie sie ist, nicht als Natur, sondern als Geist.

H. Thurn S.J.

Lebenshilfe. Von Kurt Böhme. (256 S.) Berlin-Zehlendorf, Verlag Psyche. DM 4.50.

Mit diesen „Forschungsergebnissen der Psychotherapie" legt der Verfasser eine gute, ausgewogene Überschau über bedeutsame Anliegen der Psychotherapie vor. Auch die religiöse Frage, die bei vielen seelischen Nöten entscheidende Bedeutung hat, wird mit viel Ernst, Verständnis, Erfahrung behandelt. Der Abschnitt „Glaube und Gesundheit" eignet sich vorzüglich zu einer Konferenz über Fehlhaltungen, Überforderungen, Unklugheiten im geistlichen Leben. Ein lesenswertes, einfaches, echtes Buch. H. Thurn S.J.

Tierleben

Die Seele des Hundes. Von Werner Fischel. (140 S. mit 36 Textabb.) Berlin und Hamburg 1950, Paul-Parey-Verlag. DM 8.—.

Nachdem die Frage nach der Seele des Tieres behandelt ist, geht der Verfasser daran, die Umwelt und die Heimat des Hundes zu schildern. Im Zusammenhang damit ergeben sich die Fragen nach seinen seelischen Leistungen und Vermögen von selbst: insbesondere nach den Gefühlen, Strebungen, dem Gedächtnis, der „Intelligenz" und Lernfähigkeit. Viel Neues wird im Lauf der Darstellung geboten. Das Buch vermag jedem psychologisch Interessierten sowie allen, die sich „bei der Ausbildung oder Haltung von Gebrauchshunden Gedanken über deren seelisches Wesen machen", viel Anregung und manche Klarheit zu geben. Der Begriff „Verstand", den der Autor auch beim Hund in Anwendung bringt, sollte im Zusammenhang mit der tierischen Intelligenz unbedingt vermieden werden. Bezeichnet er doch dem allgemeinen Sprachgebrauch nach die spezifisch menschliche Intelligenz mit ihrer begrifflichen Beziehungserfassung und Abstraktionsgabe; beides ist dem Tier unmöglich, was den Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch ausmacht. H. Thurn S.J.

„Ich suche das Auge des Tieres". Fünfzehn Tiergeschichten. Auswahl und Übersetzung aus dem Russischen von Erich Müller-Kamp. (262 S.) München, Karl Alber. Geb. DM 6.80.

Es sind keine rührseligen Tiergeschichten, auch keine der bekannten russischen Tiermärchen. Hier erzählen Dichter wie Leßkow, Tolstoj, Turgenjew u. a. eigene Begegnungen mit den Tieren, schildern, wie der einfache russische Bauer und der verbildete Städter, wie Empfindsame und stolze Herrenmenschen die Tiere sehen und behandeln, versuchen zu erfühlen, wie der Wolf, der Hofhund, der Ackergaul sein Schicksal wohl empfinden mag. Das Abgründige, Dunkle, das Unerlöstsein der Schöpfung ist der heimliche Hintergrund der meisten Geschichten. Das Stöhnen der Kreatur, ihr Harren auf Befreiung durchzittert selbst die heiteren Schilderungen. Da und dort wird die Erzählung getarnter Angriff, flammende Anklage gegen Mißstände der Gesellschaft.

P. Erbrich S.J.

Laienspiel

Bärenreiter-Laienspiele. Herausgegeben von Rudolf Mirbt. Kassel, Bärenreiter-Verlag.

„Das Spiel von der Brudersuche". (40 S.) Von Stephan Gräffshagen, ist mehr ein Aufruf als ein Spiel. Die innere Beteiligung des Verfassers wirkt sehr überzeugend im Sinn einer Predigt, aber sie erlaubt ihm noch nicht den Abstand, den ein wirkliches Spiel von dem haben muß, der damit etwas sagen will. Die Sprachmächtigkeit des Verfassers verrät, daß er die Loslösung des Werkes vom unmittelbaren Überredungswillen leisten könnte.

„Parzival". (46 S.) Hier formte Hermann Schwemer aus Elementen des mittelalterlichen Epos ein modernes Gottsucherspiel, das in seiner ersten Szene von überraschender dramatischer Wirksamkeit ist. Eine starke Begabung, die, wenn sie ihre stark nach innen gesammelte Sprache zum Fließen zu bringen vermag, viel verspricht.

„Das Licht scheint in der Finsternis". (18 S.) Von Jens Christian Jensen ist ein „weihnachtliches Chorgebet in Gedichten", das für die Gestaltung von Feiern sehr gelegen kommen wird.

„Passion". (31 S.) Mit sicherem Können hat Rudolf Mirbt, der erfahrene Laienspieldichter, diese „Spielfolge für die Karwoche nach altem Passionsspielgut" bearbeitet. Gerade am Fall des künstlerisch Untadeligen sei jedoch ein Einwand geäußert, der auch sonst vielfach zu erheben wäre: so schön diese Texte sind — können wir uns wirklich ehrlich an der mittelalterlichen Kindlichkeit des religiösen Tons erbauen? Es scheint zweifelhaft, daß die Art, in der die heiligen Personen sich da geben, auf einen jungen Mann von heute einen ernsten Eindruck macht. Ob nicht der Rückgriff auf die alten Vorlagen doch so etwas wie ein Fall in den von Mirbt mit Recht bekämpften „weichlichen Geschmack" bedeutet! Vielleicht greifen wir besser noch weiter zurück: die Sprache der biblischen Berichte gibt einen Grundton, auf den sich das Instrument unseres Empfindens eher stimmen läßt.

In dem Stück „Der Fischer und sine Fru" (31 S.), von Ruth Roberta Stalberg,

wird mit frischem Übermut der Ulk dieses Märchens losgelassen. Am Ende, wenn der moralische Schluß gezogen wird, klingt es ein wenig betreten. Auch Ausgelassenheit muß eben in einem Spiel sehr streng am Zügel der Form gehalten werden.

Dem Spiel „Der Herr als der Begrabene" (28 S.), von der gleichen Verfasserin, ist um seines Stoffes willen die Aktualität sicher: eine Frau, die (in der Schwedenzeit) ihrem Vergewaltiger verzeihen muß. Der erste Schritt zum Spiel wirklicher Personen ist hier getan. Der nächste müßte nun noch aus dem Haften am unverarbeiteten Einzelfall hinausführen.

„Die heilige Kümmernis" (12 S.), von Maria Liesegang, ist ein Legendenspiel, in dem sich die Sehnsucht nach der verlorenen Heimat zart und liedhaft mit religiöser Innigkeit vereinigt.

„Der Ruf aus dem Toten Grund". (28 S.) Von Herta Sellschopp. Hier ist alles beisammen, was zu einem Spiel auf der Bühne gehört. Die Charaktere sind fest umrissen, stark in ihrer Eindeutigkeit, lebendig in ihrer Typenhaftigkeit; vor allem: jeder von ihnen will etwas, will es mit Leidenschaft. Die Handlung ist einfach in ihrer Verwicklung, aber erregend in ihrem Konflikt, klug im Aufbau und bedeutend in ihrem Gehalt. Die Sprache ist sicher, verliert nie den Boden unter den Füßen und bewegt sich im Versmaß mit anmutiger Selbstverständlichkeit. Das beste Stück der Reihe.

In dem „Dreikönigsspiel" (31 S.), von Helgalinde Staudigel, ist der Entwurf tief gedacht, aber etwas kompliziert. Die Ausführung hat es nicht vermocht, den sinnreichen Plan in die Lebendigkeit eines Spieles zu übersetzen. Hörern, die die Geduld haben, reinen Gedanken zu folgen, mag das Stück manches zu sagen haben.

„Das Weihnachtsliederspiel" (21 S.), von Margarete Baum, aus bekannten und weniger bekannten Weihnachts- und Hirtenliedern zusammengefügt, ist besonders zu begrüßen. Vielleicht erwächst aus diesem Anfang so etwas wie ein christliches „musical". Dem Heft ist größtmöglicher Zuspruch zu wünschen. W. Barzel S.J.

Romane

Unverhofftes Morgenrot. Roman. Von Pierre Magnan. (384 S.) Frankfurt/Main, Verlag der Frankfurter Heft. Gln. DM 12.50.

Im Herbst 1944 kommen in das in den französischen Hochalpen gelegene Dörfchen Cluze zwei flüchtig gegangene politische Häftlinge. Um ihre Rettung bemühen sich alle anständigen Bewohner des weltverlorenen Fleckens. Die Dörfler aus angestammtem Sinn für die Freiheit, der den Gebirglern eignet, die Ärztin erst beruflich, dann aus Liebe zu dem einen der beiden, dem jungen Musiker Bernard Blanche Responey, ganz vitale Frau, die in der Einsamkeit den Mann sucht, der linksgerichtete Lehrer Barles aus geheimer Sympathie mit den Flüchtigen und Maria Ramonce aus echtem fraulichen Mitleid mit der Not. Und dennoch wäre alle Hilfe umsonst, wenn nicht der Himmel selbst, ein Nordlicht, unverhoffte Rettung brächte. Die gute deutsche Übertragung macht die Lektüre dieses überdurchschnittlichen Romanes zu einem wirklichen Vergnügen. Der Kampf der Naturgewalten, der Kampf der Menschen gegen die Natur und gegen ein hartes Schicksal und die letzte Lösung aller Gegensätze in Liebe und Gebet halten den Leser bis zur letzten Zeile gefangen.

G. Wolf S.J.

Das Schloß an der Blies. Ein Roman aus der Zeit des Rokoko. Von Nikolaus Lauer. (407 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Gln. DM 8.50.

Prälat Lauer hat hier wieder ein echtes Volksbuch geschrieben. Mit wahrer Freude am Erzählen läßt er die Welt des Rokoko erstehen, die durch die französische Revolution jäh vernichtet wurde. Mit Genuß vertieft man sich in eine uns so ferne und fremdgewordene Welt, in denen sich das Leben des Musikers Battist Imbohn, des treuen Gärtners Christoph und seiner Gemahlin Maria Regina, einer „Singerin", des Hofschreibers Schall und der mütterlichen Regentin, der Reichsgräfin Marie-Anne abspielt. Hier finden wir alles, was zu einem Volksbuch gehört: Kabale und Liebe, Verrat und Treue, Spuk und Romantik, Sage und Lied. Es ist doch so, daß das Menschliche, Echte uns immer anzieht, mag es auch in einem noch so fremden Gewand auftreten.

G. Wolf S.J.

Der Dorn im Fleisch. Von George Barker. (151 S.) Berlin und Frankfurt am Main. Suhrkamp-Verlag. DM 7.50.

Nicht nur der heikle Gegenstand macht die Lektüre dieser Erzählung ein wenig beschwerlich; die maßlos und in dunklen Verquickungen schwelgende Sprache wirkt durch das Mißverhältnis von Tiefe und Ungehaltenheit bisweilen peinlich. Eine Sprache, die dichterisch ist, aber nicht Dichtung, weil ihr Distanz und innere Klarheit fehlt.

Barker möchte in seiner Auseinandersetzung mit dem Geschlechtlichen einen religiösen Standort gewinnen, gelangt aber an vielen mutig wahrgenommenen Abgründen vorbei auf keinen Gipfel, der einen ruhigen und befriedenden Blick in das durchmessene Gelände gewährte. Seine Grundeinstellung ist zu manichäisch. W. Barzel S.J.

Himmel und Erde

Zu dem Priesterroman von Carlo Còccioli

Von FRANZ HILLIG S. J.

Der Roman hat eine neue Gestalt entdeckt, den Priester. Zusammen mit dem Film wirft er sich auf das neue Opfer und es sieht nicht danach aus, als wollte er es so bald wieder freigeben. Genau genommen ist es eine Wiederentdeckung. Denn es gab längst die Priesterromane von Sheehan, Federer, Jammes, Timmermans und Claes. Aber wer liest sie noch? Für das große Publikum beginnt der Priester im Roman mit Bernanos und Greene. Und nun kann man sich ihrer auf einmal kaum mehr erwehren: Bruce Marshall „Das Wunder des Malachias", Henry Morton Robinson „Der Kardinal", Crawford Power „Der Pfarrer und die Sünde", Giovanni Guareschi „Don Camillo und Peppone" (alle für den deutschen Leser 1950) und nun der Priesterroman des Jahres 1951: Carlo Còccioli „Himmel und Erde".[1]

Es sind sehr verschiedene Bücher und sehr verschiedene Priester. Die Skala dieser Romane reicht von dem übermütig Burlesken über den feinen Humor bis ins tragisch Realistische und Hintergründige. Dennoch sind sie alle Bücher des Glaubens. Und alle stellen den Priester dar im Zusammenprall mit der „Welt". Der Roman von Power trägt bezeichnenderweise im Englischen den Titel „The Encounter" — das Treffen, der Zusammenstoß. Doch während bei Power nur das totale und aussichtslose Nebeneinander der beiden Bereiche geschildert wird — in der kalten und brutalen Analyse des Kriminalromans — und sich kaum ein Versuch der Diskussion findet, brechen bei Còccioli geistige Fragen und religiöse Strömungen auf. Manches spricht dafür, daß das Buch des jungen, erst 31 Jahre alten Italieners die Geister in ähnlicher Weise bewegen wird wie „Die Kraft und die Herrlichkeit" von Graham Greene. Schon wird es in mehrere Sprachen übersetzt und sein Erscheinen in der Deutschen Verlags-Anstalt wird es zu einem Gesprächsthema zwischen den Konfessionen machen.

Die Fabel: Der junge Kaplan Don Ardito Piccardi wirft sich vor seinem Pfarrer nieder. Er kann nicht länger bei ihm bleiben. Ardito heißt der „Kühne". In ihm brennt ein Feuer, eine Sehnsucht nach Unbedingtheit, die sich in den bequemen Verhältnissen des wohlhabenden Pfarrortes nicht auszuwirken vermögen. Schon hat es aufsehenerregende Zusammenstöße mit „frommen Seelen" gegeben. Ist nicht die ganze Kirche verbürgerlicht? Er

[1] Stuttgart 1951, Deutsche Verlags-Anstalt. (416 S.) Gln. DM 12.80.

will nicht abfallen; aber er leidet . . . Wirres Blondhaar hängt dem Kaplan in das bleiche, eindrucksvoll geschnittene Gesicht. Er ist mager, leidend, steif, als ob er ein Korsett trüge; ein junger Fanatiker mit brüsken Bewegungen. Man achtet ihn; aber man kann ihn nicht lieben.

„Kämpfen ist meine Bestimmung", sagt Don Ardito. Der Kampf gilt Satan. Das ist ein Wort, das er viel im Munde führt. Schon als Knabe fühlte er seine Gegenwart in sich. Als er mit elf Jahren nach dem Vater auch noch die Mutter verlor, trotzte er Gott und ward ungläubig. Er findet zum Glauben und zum Priesterberuf, als seine fünfzehnjährige Gespielin durch den Exorzismus von ihrer Besessenheit befreit wird. So steht Satan am Anfang seines Priestertums. „Ich bin durch Satans Pforte eingegangen" (43).

Der Bischof schickt den jungen Eiferer in das kleine Bergdorf Chiatorre. Von der ersten Stunde an tritt Don Ardito den Mitgliedern seiner Gemeinde, vor allem den Wohlhabenden, mit ungemildeter Schroffheit entgegen. Er ist keine 24 Stunden in Chiatorre, da hat die zweifelhafte Pfarrwirtin seines Vorgängers ihren Laufpaß bekommen. Don Ardito kocht und wäscht sich selbst. Gleich die erste Predigt verkündet den verdutzten armen Berglern, er werde die Besitzenden nicht aufrufen, ihrer großen Armut zu steuern. „Ich sage euch vielmehr: Wehe euch, die ihr leidet, wenn ihr zu leiden aufhören solltet! . . . Denn wenn ihr leidet, ist das Reich euer!" (71f.). Er selbst hat nach seiner Weihe zum Priester auf seine reiche Erbschaft verzichtet. Jetzt übereignet er zwei Drittel des kleinen Pfarrgutes an ein armes Spital. Die Leute fragen sich, wie er vom Rest leben könne.

Der neue Pfarrer arbeitet im Garten. Er macht seine Einkäufe selbst. Seine Soutane ist mehlbestaubt. Die meiste Zeit verbringt er in den dürftigen Behausungen der Bergbauern, die als Holzhauer und Köhler ihr Leben fristen. Sie verehren ihn als Heiligen. Eine geheimnisvolle Macht geht von dem bleichen Priester aus. Sein Wort hat eine ungekannte Unmittelbarkeit. Der Dorfschullehrer, Sozialist und Freigeist, fühlt sich zu ihm hingezogen. Tomasino Neri, der bärtige alte Spengler, der sein Leben lang in den Klauen des Bösen war, tritt nach einer nächtlichen Aussprache mit dem Priester bei den Trappisten ein. (Man erfährt, daß er früher Professor an der Sorbonne gewesen war.) Don Ardito wird zu Kranken gerufen, und seine Handauflegung heilt sie. Die Muttergottes erscheint einem 17jährigen Mädchen aus seiner Gemeinde . . . Wohin Don Ardito kommt, melden sich die überirdischen Mächte: Gnadengaben, Wunder und satanischer Einfluß.

Seit der Priester nach Chiatorre kam, hält sein Name die Geister in Spannung. Die Bergbauern verehren, die andern hassen ihn. Keiner kommt an der Stellungnahme vorbei. Wie ein Gießbach stürzt sein spannungsgeladenes Schicksal (wir sprechen im Sinn des Verfassers) einer doppelten Katastrophe entgegen: Bei einer den Ereignissen von Fatima nachgebildeten Erscheinungsszene erweist sich Don Ardito unfähig, die Heilung eines kranken Knaben zu erwirken. Als die Heilung dann doch wunderbarerweise eintritt, erreicht ihn mitten im Jubel der Gemeinde die Nachricht vom Selbstmord des

jungen Grafen Alberto Ortognati. Don Ardito hatte vergebens versucht, diesen innerlich zwiespältigen, von schlimmen Lastern bedrohten Menschen zu retten. Ergebnis: Don Ardito bricht innerlich zusammen: „Du hast ein Heiliger sein wollen, jetzt hat dich der Herr verworfen." Über ihn kommt die Erkenntnis unserer menschlichen Ohnmacht. Ein Ring hat sich geschlossen. Er war auf der falschen Straße. Er muß einen neuen Weg suchen.

Sieben Jahre später. Don Ardito hat sich in die Großstadt gemeldet. Er leitet dort ein von Graf Fosco Ranucci gegründetes akedemisches Klubhaus für Studenten, Treffpunkt der geistreichen Gesellschaft. Er ist jetzt „Seelsorger in der großen Welt". Seine ausgewählte Bücherei wird bestaunt. Er macht „verblüffende Fortschritte in der Bildung", veröffentlicht Aufsätze in Fachzeitschriften und Bücher. Er tritt mit vielbeachteten Vorträgen an die Öffentlichkeit. Was soll das alles? — Don Ardito hat nachgedacht. Er lebt nun folgerichtig nach einem Programm. Das Schlüsselwort dieser zweiten Etappe heißt: erkennen. „Ich begriff, es war meine Aufgabe, den Menschen verstehen zu lernen. Die völlige Hingabe an eine Leidenschaft, sie sei welche sie wolle, schließt dies Verständnis aus: sie wird nur einer menschlichen Möglichkeit gerecht . . . In Chiatorre habe ich nur ein menschliches Moment im Auge gehabt, also war ich kein Mensch im vollen Sinne des Wortes" (191). Und das ist die Voraussetzung dafür, „daß wir Gott in uns wahr und wirklich machen".

Ein Freundeskreis schließt sich um Don Ardito. Er wird bewundert, gilt als führender Kopf. Dennoch erfüllt ihn Angst und Unruhe. Es stimmt etwas nicht. Ist nicht in der Logik seines neuen Lebens eine Lüge? Der alte Trieb zur Unbedingtheit lebt in ihm weiter. Er kommt sich wie ein Verräter vor. In ihm ist die Erwartung eines Zeichens. Unvermittelt bricht er mitten in der Nacht auf, als ihn ein Ruf der Arbeiterpriester von Neapel erreicht. Ist das nicht das Zeichen? Aber ebenso plötzlich enthüllt ihm ein erotischer Traum mit niederschmetternder Deutlichkeit, wie der wahre Antrieb seiner Handlungen heißt. Adriana, die Tochter der Gräfin Michelacci, nimmt in dieser zweiten Etappe die Stelle von Alberto Ortognati in der ersten ein. Er hat um ihre Seele gerungen. Er hat ihr als Priester zu helfen versucht. Nun erkennt er: „Nur wegen Adriana Michelacci bin ich geflohen." Sinnliche Liebe hat ihn überwunden. Er fühlt sich sündig. „Jesus, nicht einmal Deine Sünder zu lieben bin ich wert" (315). (Die ganze Episode ist äußerst undurchsichtig.)

Wieder steht Don Ardito vor einer Aussichtslosigkeit. „Zum zweiten Male stoße ich mich an meiner Unzulänglichkeit. Das ist wohl das Hauptergebnis all dieser Jahre" (191). Gott wirklich machen in Heiligkeit — der Ansatz von Chiatorre — ist mißlungen. Nun ergibt sich: Gott wahr machen in Erkenntnis — die Aufgabe seiner Großstadtseelsorge —, ist gleichfalls zwecklos. Als Fremder kommt er zu den Seinen in die Stadt zurück. Sein alter Pfarrer gibt ihm sterbend das Losungswort: „Es ist mit der Erkenntnis nicht

getan . . . Die Liebe . . .“ Praktisch heißt das: „Geh zurück nach Chiatorre!“ So schließt sich der zweite Ring.

Der dritte, schmalste Teil des Romans, ist als Erzählung eine Meisterleistung. Es ist ein neuer Stil; nun berichtet der Verfasser als Augenzeuge. Es ist seelisch eine geläuterte Atmosphäre. Die Ereignisse spielen im Jahre 1943. Die Deutschen liegen im Kampf mit den Partisanen. Don Ardito sucht vergebens einen Überfall auf die Deutschen zu verhindern. Die Mine geht hoch. Fünf deutsche Soldaten finden den Tod. Hauptmann Herzog muß zu Vergeltungsmaßnahmen greifen. Da nimmt der Priester die Schuld auf sich, indem er ein falsches Bekenntnis ablegt. Mit den Schüssen seiner Exekution schließt das Buch. „Sinn hat nur die Liebe“, hat Don Ardito in der letzten Unterredung mit dem Arzt gesagt. Also — deutet es der Arzt — ist sein Tod ein Opfer der Liebe (410).

Der Don Ardito dieser letzten Seiten ist menschlich und priesterlich echt und groß. Seine Größe berührt uns um so mehr, als sie sich den Deutschen gegenüber bewährt, die durchaus freundlich gezeichnet werden. Auch insofern ist es ein Buch der Versöhnung. Das ganze Buch wird von einem inneren Strom getragen. Durch eine geschickte Anordnung von Berichten, Tagebuchaufzeichnungen, Briefen wird die zentrale Gestalt wie von immer neuen Spiegeln aufgefangen. Der Leser begegnet dem außerordentlichen Mann in den vielfältigen Wirkungen, die er hervorruft. Daneben hat die Darstellung auch ihre Schwächen, zumal im Mittelteil, wenn zum Beispiel über den Inhalt der Bücher und Reden von Don Ardito referiert wird. Die Übersetzung verfehlt gelegentlich das katholische Kolorit.[2] Doch das sind Fragen zweiter Ordnung.

Zur Deutung. „Himmel und Erde“ wirft andere Fragen auf. Wer den Roman schnell liest und mit ahnungsreichen Andeutungen zufrieden ist, der wird ihn bewegt weglegen. Ihn hat mit Prickeln und Schaudern eine fremde Welt gestreift, die des Religiösen, des Mysterium Tremendum, des Magischen. Aber wer ihn noch einmal liest und über die Problemstellung und die Lösungsversuche nachdenkt, wird manche Vorbehalte machen.

Was meint „Himmel und Erde“? Sicher trägt das Buch nicht von ungefähr den Titel „Il cielo e la terra“. Immer wieder wird darauf angespielt. Ich glaube, es ist das große, brennende Anliegen der gläubigen Menschen unserer Tage oder derer, die es wieder sein möchten, das P. Lombardi so formuliert hat: „Offiziell ist Gott nicht mehr auf der Welt.“ Diese Gesellschaft, die sich christlich nennt, lebt nicht mehr nach ihrem Glauben. Glaubt

[2] Beispiele: Marienschwester statt Kongreganistin (32), Pater statt Vater oder Hochwürden (38), Ordinierung statt Priesterweihe (41) Einsegnung und Abendmahl für Firmung (?) und Kommunion (45), Messe halten statt Messe lesen oder darbringen (68), Mutter Gottes, bete für uns! statt bitte für uns! (150), Kranz statt Rosenkranz (142), Satanas statt Satan (öfter), Totengebete statt Sterbegebete (?) usw. — Warum sichert man sich für eine solche Übertragung nicht die Mitarbeit eines Kenners des katholischen Sprachgebrauchs? Man wünschte auch eine Übersetzung der lateinischen liturgischen Texte.

sie überhaupt noch? Gott ist Mensch geworden und hat die Erde wieder an den Himmel gebunden; aber sein Kommen hat keinen Eindruck gemacht. Die Erde dreht sich weiter. Einmal hat Don Ardito einen bedrückenden Traum von zwei getrennten Stockwerken, „die indessen nicht übereinander lagen, sich anscheinend auch nicht berührten und in keiner sichtlichen Beziehung zueinander standen" (211). Der Zwiespalt ist im Menschen selbst.

Der greise Bischof rät, Cäsar zu geben, was des Cäsars ist. Denn „auf Erden gebietet Cäsar" (267). Der moderne Priester ist am Werk, das Göttliche zu vermenschlichen. „Der Priester unserer Tage mit seiner Halbheit" (207), der es aufgegeben hat, im Ernst „das Gesetz des Himmels auf dieser Erde zu verwirklichen" (78). Es ist die Kluft zwischen Lehren und Tun. „Ihr lehrt etwas, und dann glaubt ihr selber nicht daran, daß es wahr ist" (247). Es ist der unheilbare Bruch „zwischen dem Priester in mir und dem Menschen. Zwischen dem Erdenstoff, aus dem ich geschaffen bin, und den himmlischen Hoffnungen, die jedem Menschen gegeben sind" (168). In uns allen ist dieser Bruch. Und uns allen ist aufgetragen, ihn zu überwinden; aber am meisten dem Priester. „Die Priester, diese Brücke zwischen Himmel und Erde" (197). Daher kommt es wohl, daß der Dichter, der heute das Auseinander und Zueinander von Himmel und Erde darstellen will, einen Priesterroman schreibt.

Die Gottesferne der modernen Welt ist eine Tatsache und ebenso ihr Hunger nach glaubhafter Bezeugung jenes Anderen, Jenseitigen und Gnadenvollen, das wir im Glauben erfassen. Das ist das Geheimnis von Don Ardito, daß eine solche Bezeugung von seiner Person ausgeht. Am ganzen Leibe zitternd bekennt Kaplan Marcello gleich auf den ersten Seiten, daß er die glühende Verehrung der Einfältigen für den noch lebenden Don Ardito, vor dessen Photographie sie Kerzen brennen, teilt: Er ist ein Heiliger! Wie ein Schrei, wie eine Explosion wirkt diese Erkenntnis unter der Bergbevölkerung. Der Heilige, das ist für Còccioli die Macht, die allein den Himmel noch zu bezeugen und die Erde an ihn zu binden vermag. Es ist durchaus im Sinn des Romans, wenn Alberto Ortognati in seinem Tagebuch zu den Erscheinungen der Teresa Vanucci notiert: „Alo ein Brückenschlag zwischen dem Jenseits und uns ... Also haben Vernunft und Glaube nichts miteinander zu tun ... Also wird jede Religion in dem Augenblick hinfällig, in dem man sie ihres magischen Gehaltes beraubt" (132).

Wie die Umschlagklappe betont, spielt das Buch „vielfach in dem ungeklärten Zwischenland von Suggestion und Wunder". Es sucht Himmel und Erde magisch aneinander zu binden, es sieht den Heiligen als Magier. Das gibt dem Roman die irrationale Erregung; aber das ist gerade sein grundlegender, Verwirrung stiftender Irrtum. In dem Bestreben, den Schwund an Gläubigkeit aufzuhalten, wird der Geist und die Freiheit abgewertet und ein Phänomen mit Gewalt aufgepumpt, das mit echter, christlicher Gläubigkeit wenig zu tun hat.

Magie steht gegen ruhige und klare Erkenntnis. Diese wird im ganzen Roman verachtet, nicht nur im zweiten Teil, der ja ausdrücklich den Nachweis erbringen soll, daß das Suchen nach Erkenntnis fruchtlos ist. Natürlich gibt es die „eitle Weisheit der Welt". Aber der Herr kam als der Logos und die wahre Weisheit auf die Erde. Er erleuchtet jeden Menschen und sendet die Jünger zuerst als Lehrer. Der Glaube kommt vom Hören. Man hat den Eindruck, daß die ganze helle Welt christlicher Erkenntnis, die von der Bibel und dem Väterschrifttum an über all die großen Gottesgelehrten in der Kirche auf uns gekommen ist, für die Priester dieses Romans nicht existiert. Die Hilflosigkeit, mit der sie vor religiösen Problemen stehen, hat etwas Rührendes. So, wenn sich zum Beispiel Don Ardito weigert, sein Geld an die Armen auszuteilen, damit sie nicht reich würden, wo doch Christus ausdrücklich das Hinschenken an die Armen fordert (Mt 19, 21; Mk 10, 21; Lk 18, 22). Oder wenn das Buch mit Don Ardito den Seelenfrieden ablehnt, wo doch Christus unser Friede ist (Eph 2, 14) und nach dem Apostel die Frucht des Geistes Friede ist (Gal 5, 22) und das Reich Gottes Friede und Freude (Röm 14, 17). So hart es klingt: diese Romantheologen erinnern manchmal an einen Autodidakten, der sich an Sternberechnungen macht, ohne zu ahnen, daß Mathematik und Astronomie in den letzten Jahrhunderten schon einiges geleistet haben.

Ein mißverständliches Wort des alten Pfarrers enthält dennoch eine tiefe Weisheit, die man den Gedankengängen des Romans selbst entgegenhalten könnte: „Wir haben auf dieser Erde mehr katholisch zu sein als christlich" (57). Nämlich wenn man darunter versteht, daß es mit irgendeinem vagen religiösen Urtrieb, ja mit der einen oder andern einseitig verstandenen Bibelstelle allein nicht getan ist. Die Kirche ist da mit ihrer Weisheit und Klarheit. Sie ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3, 15). Was ein Priester ist und ein Heiliger, und vieles andere noch, kann man nicht erfahren, ohne in ihre Schule zu gehen.

Oder was soll es heißen, daß „uns auferlegt ist, eine Wirklichkeit nur durch die Macht des Denkens schaffen zu können" (202)? Daß wir nichts sind als ein Teilchen Gottes (245)? Daß jede Lebensäußerung an sich sündig ist (245)? Daß Satan und Schmerz gleichgesetzt werden können (249)? Daß der Katholik nicht nur das Gute, sondern auch das Böse liebt? „Ich kann es nicht beweisen, sehe es aber so" (407). „Liegt im Versuch der Nachfolge Christi nicht satanischer Hochmut?" (79). „Um unter den Armen zu leben, muß man die Sünde lieben" (294). All diese Ungereimtheiten schluckt der eilige Leser, während ihn eine Ahnung und ein Gefühl dahinträgt.

Magisch ist das triebhaft Dämmernde okkulter Mächte. Wir hören in diesem Roman viel von Angst- und Dämmerzuständen, von Entsetzen und Grauen, von Willenlosigkeit und Zauberbann (338). „Nur im Traume offenbart sich das Leben" (318). Die Menschen bewegen sich in einem magischen Kreis (345). Sie werden von einem fremden Willen bestimmt „etwa in der Art wie eine Marionette" (134). „Satan hält uns in seinen Krallen" (32). Don

Ardito fühlt, daß an jenem Tage jemand kommen wird. Er weiß, daß es Antonio Belli ist (187). Er spürt, daß Ortagnati ihn braucht (134). Er schweift wie ein Besessener über das Feld (165). Alberto erschauert bei seiner Handauflegung (109). Der Bann wird wieder mächtig, als er vor dem Arzt steht (348). Der muß sich wehren, um von diesem Zauber loszukommen (349). Als Redner steht Don Ardito unter dem Einfluß einer Suggestion. Eine fremde Macht gibt ihm die Worte ein (203). Grauer Nebel umwallt ihn dabei in der luftigen Schaukel seiner Entrücktheit. Nach der Rede ist er selbst unfähig, sich den genauen Sinn seiner Worte zu vergegenwärtigen (245). Im Saal Schluchzen. Die Luft zittert vor nervöser Spannung. Der dann losbrechende Beifall ist ein „Aufschrei tosender Zustimmung" (249).

Wahre Religion beugt sich dem Göttlichen. Magie will das Göttliche „zwingen". Das Murmeln der Menge will vor dem Wunder „eine Welt herbeschwören" (141). Adriana zu Don Ardito: „Es gibt nichts, was Sie nicht vermögen" (273). Hier liegt der Kern der Verzeichnung. Don Ardito ist als Heiliger bei all seiner irdischen Armseligkeit ein Überwesen: Mitte aller andern. Das ganze übrige Geschehen ist ein rollendes Rad. Er ist die Nabe (287). „Sind wir nicht dazu da, um dir zu dienen?" (411). „Mein ganzes Leben hat in seinem Zeichen gestanden" (397). Ja in der unerträglichen Übersteigerung: „Ich habe immer gewußt, daß ich sein Geschöpf bin, von ihm erschaffen, um seiner Heiligkeit zu dienen" (393). Der Heilige in der Kirche ist ein Mensch, der große Gnaden empfing; aber die entscheidende Gnade teilt er mit allen seinen Brüdern: er wurde in der Taufe wiedergeboren zu einem neuen Menschen. Er steht als Mitbruder unter Brüdern. Man wird die zitierten Stellen nicht so pressen dürfen, als solle Don Ardito wirklich in sich die religiöse Mitte sein. Aber er ist nicht durchscheinend genug zu dem hin, dessen Bote er ist. Er ist nicht Priester, wie die Kirche den Priester kennt. Der Priester der Kirche ist Ausspender der Geheimnisse. Er ist Werkzeug Christi, der alles durch ihn tut und sein Ungenügen ausgleicht.

Der Priester ist Träger des Amtes und als solcher vermittelt er Gnade. Gewiß, seine persönliche Heiligkeit, charismatische Gaben, die ihm darüber hinaus verliehen sein mögen, werden in seinem Wirken unter den Menschen von Bedeutung sein; aber entscheidend ist sein Amt und seine Vollmacht. Er teilt die Gnade sachlich, objektiv und darum gelassen aus. Bei diesem Ergriffenen und Zerquälten aber ist es allzuoft subjektiver Krampf. Die ganze Art, wie hier die Visionen und Heilungen geschildert werden, erinnert an Sektierertum und ist nicht etwa nur aus Geschmacksgründen abstoßend, sondern weil hier das Religiöse im magischen Sinn verzerrt wird.

Gerade seine Weihe und die mit ihr verliehene sakramentale Vollmacht entziehen den Priester einer Betonung und Übersteigerung seiner persönlichen Frömmigkeit. Und gerade hier zeigt sich, wie weit sich der Roman von dem wahren Priesterbild entfernt. Don Ardito strengt sich an und quält sich ab, als ob die Gnadenwirkung von der Intensität seiner Inbrunst ab-

hinge. Nichts ist so objektiver priesterlicher Vollzug wie die Darbringung des Meßopfers. Aber von seiner Messe heißt es, daß eine „Zauberwirkung" von ihr ausgeht (69). Sie ist ein „magischer Vorgang von unerhörter Kraft" (70). Wie fern wir hier vom Frieden der sakramentalen Gnadenzuwendung stehen, verdeutlicht vielleicht am besten die „fürchterlich unmittelbare Auslegung des Messewunders", wie sie Don Ardito selbst in den Mund gelegt wird: „Haltet euch vor Augen, daß Gott zu uns auf die Erde gekommen ist und daß wir Ihn ums Leben gebracht haben. Haltet euch vor Augen, daß wir Ihn abermals umbringen, und zwar durch diese meine Hände. Diese meine Hände sind aus Fleisch und Blut gemacht, wie die euern, und doch wird Gott in wenigen Minuten durch diese Hände sterben, und ich werde Gottes Leib in meinen Händen halten . . . Und dennoch hacke ich mir diese Hände nicht ab und fliehe entsetzt mit den blutenden Stümpfen in den dämmrigen Wald? Ich tue es nicht, aber nur deshalb tue ich es nicht, weil ich unmächtig bin, dem Mysterium in seiner Tiefe zu genügen" (88).

Man vergleiche mit dieser „grauenhaften Bildhaftigkeit" (und wirren Theologie) die Sprache des Konzils von Trient: „So wollte (der Herr) beim letzten Mahl in der Nacht des Verrats seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Menschennatur erfordert, in dem jenes blutige Opfer, das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, dargestellt, sein Andenken bis zum Ende der Zeiten bewahrt und seine heilbringende Kraft zur Vergebung der Sünden zugewandt werden sollte. Das ist jenes reine Opfer, das durch keine Unwürdigkeit derer, die es darbringen, befleckt werden kann, von dem der Herr durch Malachias vorhersagte, es werde an jedem Ort als reine Gabe dargebracht."[3]

Es ist wahr, der moderne Mensch ist Rationalist und hat den „Himmel" verloren. Er glaubt nicht mehr an die Gnadenkraft des Gebetes und der Sakramente. Er nimmt Satan nicht mehr ernst. Und soweit er gläubig geblieben ist, ist sein religiöses Leben viel zu zahm und ausgelaugt. Er weicht den beunruhigenden Forderungen des Evangeliums aus. Das alles ist wahr. Und wie dürres Land nach dem Regen, so dürsten die Menschen nach einem Prediger der Wahrheit, der den Mut hat, Sünde Sünde und Satan Satan zu nennen. Der es ihnen wieder möglich macht, an Gott zu glauben und sich seiner Gnade zu öffnen.

In dieser Voraussetzung sind wir mit Coccioli vollständig einig. Es fragt sich nur, ob der religiösen Sehnsucht der Gegenwart mit halben Wahrheiten gedient ist. Aufpeitschung der Phantasie und Bewegung aus Gnade sind zweierlei. Die Annahme der Botschaft Christi ist von aller Sensation und Wundersucht gründlich verschieden. Der Glaube verzichtet grundsätzlich auf Schau. Er ist viel nüchterner, als manche denken. Seine eigentliche Rücklage ist die Treue des sich offenbarenden Gottes. Ein Theologe unserer Tage hat die Befürchtung ausgesprochen, ob nicht manches in den religiösen

[3] Denzinger Enchiridion Nr. 938 f. *Neuner-Roos,* Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 2. Aufl. Nr. 512 f.

Romanen der Gegenwart nur Psychologie in theologischen Begriffen ist (A. Winklhofer). „Himmel und Erde" bestärkt diese Befürchtung.

Man wird einwenden, unsere Kritik übersehe, daß der Don Ardito des letzten Teils ein anderer geworden ist. Das ist wahr und es ist auch wieder nicht ganz richtig. So wie in der zweiten Phase der Don Ardito der ersten latent bleibt, ja in einem tieferen Sinn Recht behält, so schließt auch der Don Ardito der letzten Stunden den des ganzen Lebensberichtes in sich. Ja nun ergibt sich, daß vieles, was im Anfang fraglich und verdächtig war, von seinem blutigen Opfer her eine rückwirkende Bestätigung und Verklärung empfängt. Er war doch ein Heiliger! Er war ein Erwählter. Die, die ihm abrieten und widerstanden, mochten die Rolle von Hindernissen spielen, an denen er wuchs; in Wirklichkeit konnte ihn keiner antasten. Er zog meteorhaft quer durch all ihre kleinlichen Bedenken hindurch. Und so wird die Bewunderung für den Helden auch dem wieder Geltung verschaffen, was er in der zweimaligen Wende hinter sich gelassen zu haben schien. Diese zweifache Wende selbst gibt übrigens viele Fragen auf. Was ist denn an realer Erkenntnis mit der Formel gewonnen: „Nicht die Menschen in Gott, sondern Gott in den Menschen lieben" (252, 364)? Freilich, das Lernen der Liebe und leben und sterben aus Liebe, ist groß und ist Gipfel. Aber die Liebe aus dem Heiligen Geist schließt den Geist nicht aus, sondern ein. Sie ist nur in ihm möglich.

Wieder wird es bei diesem Roman so sein wie bei so manchem seiner Vorgänger: die Menschen, die in einer klaren christlichen Ordnung stehen, werden das viele Wirre in ihm empfinden. Die Menschen, die „draußen" leben, in der Sehnsucht und in der Ferne, werden nach diesem Buch greifen, das ihre Hoffnung nährt. Sie werden in ihm die Not ihrer Erde wiederfinden, aber auch den Segen erahnen, den es bedeutete, wenn ein Heiliger zu uns käme, der den Bann des Bösen bricht. Der unserer Erde den Himmel wiedergibt.

Wandel im sowjetischen Ehe- und Familienrecht

Von HEINRICH FALK S. J.

Bei den heutigen Bemühungen zur Rettung der Familie als der natürlichen Urzelle jeder geordneten Gesellschaft wirft man auch immer wieder einen Seitenblick auf Sowjetrußland und bemerkt dabei, daß sogar die radikalsten Kommunisten zu einer naturgemäßen, früher als „bürgerlich" verspotteten Familienpolitik zurückgekehrt sind. Da dürften gewiß genauere Angaben über die Entwicklung und den heutigen Stand des Ehe- und Familienrechtes in der Sowjetunion willkommen sein.

Die russische Revolution von 1917 versprach den Volksmassen absolute Freiheit. Alles, was die Menschen früher eingeengt und bedrückt hatte,

sollte nun radikal beseitigt werden. Dazu gehörte auch die Familie, in der nach geltender Rechtsauffassung der Mann das Oberhaupt war, dem sich Frau und Kinder unterordnen mußten. Von nun ab sollte unbedingte Gleichberechtigung der Geschlechter herrschen. Neben diesem ideologischen Grund, die Familie zu zerstören, gab es auch einen sehr praktischen: sie war neben der Kirche das stärkste Bollwerk der alten Zeit. Wer die junge Generation gewinnen wollte, mußte sie von den Alten, die aus Lebenserfahrung oder christlicher Tradition die Revolution ablehnten, möglichst trennen. Gesellschaftliche Organisationen und ihre Klubs traten jetzt an die Stelle der Familie.

Der Bürgerkrieg erfüllte die Wünsche des Anarchisten Michael Bakúnin, der wenige Jahrzehnte vorher in seinem „Katechismus der Revolution" geschrieben hatte: „Der Revolutionär hat jedes Band mit der bürgerlichen Welt zerrissen . . .; er besitzt weder Gefühle, noch Eigentum, ja nicht einmal einen Namen. Er kennt keine Gesetze, keinen Anstand und keine geltenden Sitten, er kennt nur die eine Wissenschaft: die Zerstörung. Schlimm, wenn es für ihn Bande der Verwandtschaft, Freundschaft oder Liebe gibt . . .; alles muß er zu einer alles zerstörenden Kraft zusammenfassen . . ."

Im Kampf gegen das Hergebrachte wurde betont, daß die Beziehung der Geschlechter völlig dem Einzelmenschen überlassen bleibe. Der Staat billigte diese Auffassung, weil er Freiheitsparolen jeglicher Art zu seiner Propaganda benötigte. Doch erklärte bereits Lenin in einem Gespräch mit Klara Zetkin, das sexuelle Chaos der ersten Jahre dürfe kein Dauerzustand bleiben, sondern müsse langsam wieder geordneten Verhältnissen Platz machen.

Schon im Jahre 1917 war die kirchliche Ehe durch die standesamtliche ersetzt und die Scheidung durch einfache Willenskundgebung eines Ehepartners ermöglicht worden. Beim Eheabschluß konnte jeder seinen bisherigen Familiennamen beibehalten oder den Namen des andern Teiles annehmen. Verschiedene Staatsangehörigkeit wurde durch die Ehe nicht berührt. Kein Teil konnte den andern zu einem gemeinsamen Wohnort zwingen noch ihn daran hindern, einer beliebigen Beschäftigung nachzugehen. Auch im Gütererwerb waren beide Gatten völlig unabhängig. Alle Rechtsunterschiede zwischen ehelichen und unehelichen Kindern fielen weg, doch mußte eine Ehe registriert oder die Vaterschaft eines Kindes nachgewiesen sein, um der Frau ein Recht auf Alimente zu sichern. Da es aber in den ersten Jahren nach der Revolution fast ebensoviele nur „faktische", also nicht registrierte Ehen gab — Bürgerkrieg, Hunger und Wohnungselend trugen in hohem Grade dazu bei —, trieben sich bald Millionen zerlumpter und verwahrloster Kinder im Lande umher. Sie fuhren in Güterwagen und zwischen den Puffern von einer Stadt zur andern, überfielen in Horden Dörfer und Märkte und schreckten in ihrer Not auch vor Mord und Totschlag nicht zurück. Es mußte Miliz gegen sie eingesetzt werden, die versuchte, sie in Zwangserziehungsanstalten zu kasernieren. Doch brachen sie in ihrer unbändigen Wildheit aus allen Gefängnissen aus und machten so

lange das Land unsicher, bis sie vor Hunger und Kälte zugrunde gingen oder irgendwo wie tolle Hunde erschossen wurden. Diese aller Welt sichtbaren Ergebnisse der neuen Freiheit schrien nach Abhilfe.

Zuerst versuchte man es mit einer staatlichen Genehmigung der Abtreibung. Es wurden allerorts „Abortorien" errichtet, die bei kostenloser Behandlung großen Zulauf hatten. Eigene Staatsunternehmen versorgten die Bevölkerung mit billigen Präventivmitteln. Natürlich wirkten sich diese Maßnahmen verheerend auf die Geburtenziffern aus, die dem Staat, der in steigendem Maße Arbeiter und Soldaten benötigte, nicht gleichgültig sein konnten. Am 1. Januar 1927 wurde daher ein neues Ehegesetz verkündet, das dem Unheil steuern sollte. Darin ist die nichtregistrierte Ehe der registrierten vollkommen gleichgestellt, das heißt die Sorge für die Kinder wurde ohne weiteres den natürlichen Erzeugern auferlegt. Auch bei Scheidung blieb die Verpflichtung, für die Kinder zu sorgen. Die Registrierung selbst wird von dem Gesetz in das Belieben des einzelnen gestellt; sie hatte von jetzt ab nur noch den einen Zweck, bei späteren Streitigkeiten die Feststellung einer Ehe zu erleichtern. Dazu genügte aber auch die Tatsächlichkeit der Wohngemeinschaft, ein gemeinsamer Haushalt oder das Zeugnis dritter Personen, denen gegenüber man sich als Mann und Frau bekannt hatte. Da die Ehe Privatsache war, wurde Polygamie zwar als unerwünscht erklärt, aber nicht ausdrücklich verboten.

Die Registrierung einer Ehe war höchst einfach. Beide Partner mußten eine Identitätskarte besitzen, ein bestimmtes, nach Gegenden verschiedenes Alter erreicht haben und die Ehe wünschen; sie brauchten aber nicht beide auf dem Standesamt zu erscheinen. Jeder sollte über den Gesundheitszustand des andern unterrichtet sein. Geisteskranke und Personen in gewissen Verwandtschaftsgraden konnten nicht registriert werden. Die Eheschließung war kostenlos, genau so wie die Scheidung. Letztere konnte jederzeit stattfinden, ohne Angabe irgendwelcher Gründe und ohne Prozeß. Schon auf Wunsch auch nur eines Partners war das Standesamt verpflichtet, den Scheidungsbeschluß auszustellen und ihn dem anderen Ehepartner zuzustellen. Begriffe wie „Ehetreue", „Konkubinat", „Verschulden", „Ehebruch" usw. verloren jede Bedeutung. In derselben Amtsstube, nur an einem anderen Tisch, durfte man sofort wieder eine neue Ehe eingehen und dies beliebig oft. War ein geschiedener Partner arbeitslos, so mußte er von dem andern ein halbes Jahr lang unterstützt werden. Über die Kinder konnte man sich einigen, sonst entschied das Standesamt oder ein Gericht, und zwar ausschließlich im Interesse des Staates. Die völlige Gleichstellung zwischen ehelichen und unehelichen Kindern blieb gesichert.

Erst 1936 entschloß man sich dazu, eine Haupterrungenschaft der Sozialisierung, nämlich die Abtreibung, wieder zu verbieten. In dem entsprechenden Gesetz heißt es: „Der Sowjetarzt muß sich stets bewußt sein, daß die Abtreibung nicht nur gesundheitsschädigend für die Frau, sondern auch ein ernstes soziales Übel darstellt, dessen Bekämpfung die Pflicht eines

jeden aufgeklärten Bürgers und vor allem der Ärzte ist." Ein Arzt, der eine Abtreibung vornahm, wurde von jetzt ab mit zwei bis drei Jahren Gefängnis bestraft. Die „Prawda" vom 26. Mai 1936 schrieb in diesem Zusammenhang: „Die sogenannte ‚freie Liebe' und das lockere Sexualleben sind ausgesprochen bourgeois und haben nichts mit sozialistischen Moralgrundsätzen gemein." Positiv gewährte das neue Gesetz Familien mit sieben und mehr Kindern eine jährliche Geldbeihilfe. Die Ehescheidung wurde dadurch erschwert, daß beide Teile auf dem Standesamt erscheinen und eine mit jeder Scheidung ansteigende Gebühr entrichten mußten.

Doch war der absolute Staat längst noch nicht zufrieden. Er brauchte Menschen. Solch echt kommunistische Maßnahmen wie der Bürgerkrieg, die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft und die verschiedenen Parteireinigungen hatten mindestens 40 Millionen Sowjetbürgern das Leben gekostet. In Sibirien wurden dauernd neue Bodenschätze aufgefunden und sollten ausgebeutet werden. Die in steigender Zahl dort eingesetzten Zwangsarbeiter hatten eine so hohe Sterblichkeit, daß sie auch der ungewöhnlich große natürliche Geburtenüberschuß Rußlands[1] auf die Dauer nicht ausgleichen konnte. Das neue Ehegesetz vom 8. Juli 1944 sollte Hilfe bringen. Darin werden der nichtregistrierten Ehe wieder alle Rechte abgesprochen und damit von neuem ein Unterschied zwischen ehelichen und unehelichen Kindern eingeführt. Mütter von unehelichen Kindern können heute weder auf Feststellung der Vaterschaft noch auf Alimente klagen; ihre Kinder werden in staatlichen Heimen untergebracht oder bekommen automatisch eine kleine staatliche Unterstützung. Man achtet nun streng auf Monogamie. Niemand darf seinen Ehepartner daran hindern, an jedem beliebigen Wohnort jedem beliebigen Beruf nachzugehen, auch wenn dadurch die Familie getrennt wird. Eine Beschränkung dieser Freiheit, die mit der „Gleichberechtigung der Frau" begründet wird, würde den Staat daran hindern, die im Zuge der Planwirtschaft notwendigen Dienstverpflichtungen auszusprechen. Überhaupt dient die Phrase von der „Gleichberechtigung der Frau" ständig dazu, Frauen, auch wenn sie verheiratet sind und Kinder haben, zu jeder beliebigen Arbeit zu nötigen. Es ist in der Sowjetunion eine Selbstverständlichkeit, daß Frauen in Bergwerken beschäftigt werden oder auf den Straßen mit Preßlufthämmern arbeiten. Sie sind durch das niedrige Einkommen ihrer Männer, die allein keine Familie ernähren können, zu solchen Arbeiten gezwungen. Dafür haben sie mit dreißig oder vierzig Jahren ihre Kräfte erschöpft und sehen aus wie Sechzigjährige. Bis 1947 behielt eine Frau, die einen Ausländer heiratete, ihre alte Staatsangehörigkeit bei; später wurden Ehen mit Ausländern überhaupt verboten.

Das Hauptanliegen des Gesetzes von 1944 war die Erhöhung der Kinderzahl. Daher bekommt jetzt bereits das dritte Kind eine Geldprämie, jedes

[1] Auch 1930, also in der Zeit staatlich geförderter Abtreibungen, kamen in der Sowjetunion 42 Lebendgeborene auf 1000 Einwohner, während die Durchschnittszahl für das übrige Europa nur 20 betrug.

folgende erhält fünf Jahre hindurch eine staatliche Beihilfe. Dagegen müssen Eltern mit nur zwei Kindern eine zusätzliche Steuer zahlen, denn sie erfüllen nicht die Erwartungen, die der Staat an sie stellt. Diese Steuer wird bei Ehepartnern mit nur einem Kind verdoppelt und beträgt bei Unverheirateten das Zwölffache, wodurch praktisch ein Zwang zur Ehe ausgeübt wird. Frauen mit Kindern können bei Dienstverpflichtungen im allgemeinen mit einer gewissen Rücksicht rechnen.

Das neue Gesetz erhöhte den schon vorher bewilligten Schwangerschaftsurlaub auf 35 Tage vor und 42 Tage nach der Niederkunft. Den Frauen in der Stadt wird er voll bezahlt, während er bei Kollektivarbeiterinnen um 17 Tage gekürzt wird und sie in dieser Zeit nur halben Lohn empfangen. Beide erhalten Zulagen auf ihre Lebensmittelkarten. Stillende Mütter sollen weder zu Nachtarbeit noch zu Überstunden gezwungen werden. Im allgemeinen ist aber durch eine große Zahl von Kinderkrippen und Kindergärten dafür gesorgt, daß auch diese Frauen voll ihrer Arbeit, die für den Fünfjahresplan so unentbehrlich ist, nachgehen können. Ähnlich dem „Mutterkreuz" im Hitler-Reich erhalten Sowjetfrauen mit fünf bis sieben Kindern eine „Mutterschaftsmedaille", mit sieben bis neun Kindern den „Mutter-Ruhmes-Orden" und von zehn Kindern ab werden sie „Mutter-Heldin". Ihnen kommen die Vorteile aller Ordensträger zu: Ihr Dienstalter, das heißt jene Altersgrenze, bis zu der sie arbeiten müssen, wird herabgesetzt, Steuern und Mieten (fast alle Häuser sind Staatseigentum) werden ermäßigt, jährlich gibt es eine Freifahrt auf der Eisenbahn, die eigene Abteile für „Mutter und Kind" führt.

Obwohl Lenin einmal gesagt hatte, man könne nicht Demokrat und Sozialist sein, wenn man nicht vorbehaltlos für das Recht auf jederzeitige Ehescheidung eintrete, so wurde diese doch schon seit 1936 immer schwieriger. Nach 1944 ist sie nur noch mit Hilfe eines langwierigen und kostspieligen Prozesses möglich. Dieser muß in der Presse angekündigt werden. Die erste Instanz hat sich nur um die Versöhnung der Eheleute zu bemühen. Sollte diese nicht zustande kommen, so wird das Verfahren an ein übergeordnetes Gericht verwiesen. Das Gesetz kennt keine Scheidungsgründe, sondern überläßt das Urteil jeweils den konkreten Umständen und dem „gesunden Volksempfinden" der Richter. Außer den Gerichtskosten wird nach erfolgter Ehescheidung vom Standesamt eine Gebühr in Höhe von fünfhundert bis zweitausend Rubel erhoben, so daß eine Scheidung nur für Leute in Amt und Würden in Frage kommt. Über die Kinder entscheidet ebenfalls das Gericht. Unterhaltspflichten dem Ehepartner gegenüber ergeben sich nur dann, wenn er arbeitsunfähig ist. Überhaupt ist das ganze sowjetische Alimentationswesen völlig auf den Grundsätzen der Bedürftigkeit und Arbeitsunfähigkeit aufgebaut.

Auch das sowjetische Erbrecht machte eine starke Wandlung durch. Im Jahre 1918 fiel jegliches Vermögen eines Erblassers dem Staate zu. Durch die verschiedenen Bestimmungen der Jahre 1923, 1926, 1943 und schließ-

lich 1945 wurde das Erbrecht schrittweise wieder eingeführt — die tonangebenden Kreise waren inzwischen reich geworden und wollen Geld und Privilegien ihren Kindern vererben. Seit 1944 setzt jedes gesetzliche Erbrecht unter Blutsverwandten eine ordnungsgemäße registrierte Ehe voraus, uneheliche Kinder sind davon ausgeschlossen. Auch in anderen Punkten näherte man sich wieder den Bestimmungen der bürgerlichen Länder.

Wie ist der radikale Kurswechsel in der sowjetischen Ehe- und Familiengesetzgebung zu erklären? Die heutigen Bolschewisten entschuldigen die Unvollkommenheit ihrer früheren Gesetze mit dem damaligen allgemeinen Notstand und unterstreichen außerdem, man habe zunächst die Gleichberechtigung der Frau einmal energisch herausstellen müssen. Jetzt sei diese allgemein anerkannt, eine besondere Ehegesetzgebung also überflüssig. Man braucht aber den Marxismus-Leninismus nur etwas zu kennen, um die Hintergründe der wechselnden Einstellung zu Ehe und Familie klar zu erfassen. Es geht weder um die Heiligkeit der Familie noch um die Befreiung der Frau oder um sonst irgendeinen objektiv feststehenden Wert, sondern nur um den jeweiligen Nutzen des absoluten Staates. Dieser soll erstarken, um eines Tages die Weltherrschaft anzutreten und das kommunistische Weltreich zu errichten. In den zwanziger Jahren mußte sich der Bolschewismus zuerst einmal in Rußland durchsetzen. Dazu brauchte man das Proletariat und dieses wollte „Brot und Spiele". Da es wenig Brot gab, mußte man ihm um so größere Ungebundenheit gestatten. Als sich die Sowjetregierung von Jahr zu Jahr sicherer fühlte, konnte sie die früheren Vorrechte wieder langsam abbauen. Geschlechtliche Sauberkeit und eheliche Treue werden heute unter der Bezeichnung „Stalinsche Tugend" nachdrücklich angepriesen. Wie es allerdings in Wirklichkeit aussieht, haben die vielen Vergewaltigungen der roten Soldaten in den neu eroberten Ländern genügend bewiesen. Doch hat man dabei in anderen Ländern nur geduldet, was zu Hause bestimmt bestraft worden wäre. Im allgemeinen will man eine disziplinierte Armee, die sich ihrer weltweiten Aufgabe bewußt ist.

Wenn die Sowjetunion auch rein aus Nützlichkeitsgründen zu einer fast bürgerlichen Ehegesetzgebung zurückgekehrt ist, ja sogar die Einmischung des Staates in den Familienraum maßlos und diktatorisch übertreibt, so zeigt diese ganze Entwicklung doch gleichzeitig, daß die Normen des Sittengesetzes nicht übertreten werden können, ohne das Leben eines biologisch noch so gesunden Volkes zu gefährden. Die sozialistischen Grundsätze über Ehe und Familie wurden hier auf breitester Grundlage und mit allen erdenklichen Hilfsmitteln durchprobiert — das Experiment ist, wie auch so manches andere, gründlich gescheitert.[2]

---

[2] Nach Abschluß dieser Arbeit wurden Einzelheiten aus dem geplanten Ehe- und Familiengesetz für die Ostzone veröffentlicht (vgl. Herderkorrespondenz VI, Oktober 1951, S. 40—44). Es stellt, mit Ausnahme einer weitgehenden Gleichberechtigung ehelicher und unehelicher Kinder, ein getreues Spiegelbild der sowjetischen Vorlage dar. Eine ähnliche Entwicklung beobachtet man in den übrigen Ostblockstaaten.

Anthroposophische Meditation

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Nichts betont die Anthroposophie mehr, als daß sie kein Lehrsystem ist, das man anderen gegenüberstellen und nach ihnen beurteilen kann. Ist es also unfair, sie mit dem Christentum zu vergleichen und sie abzulehnen?[1] Ohne Voreingenommenheit wird man das nicht behaupten können, solange die Anthroposophie bestimmte Aussagen über Christus und christliche Wahrheiten aufstellt. Und da die Erkenntnisse Steiners eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit einer gewissen Leben-Jesu-Literatur der Jahrhundertwende verraten,[2] so muß die Anthroposophie auch das Urteil Albert Schweitzers hinnehmen: „Das eben ist das Charakteristische der Leben-Jesu-Literatur an der Jahrhundertwende, daß das rein Historische, auch in den Schöpfungen der historischen, wissenschaftlichen Berufstheologie, hinter dem Interesse an der Weltanschauung zurücktritt. Die Vergewaltiger des Himmelreiches beginnen damit Jesum selbst zu vergewaltigen. Menschen, die gar nicht dazu qualifiziert sind, deren Ignoranz geradezu verbrecherisch ist, die über die wissenschaftliche Theologie hochfahrend schelten, statt sich auch nur einigermaßen mit ihren Forschungen vertraut zu machen, fühlen sich gedrungen ein Leben-Jesu zu schreiben, um in einer von vornherein unhistorischen Schilderung ihre religiöse Weltanschauung zur Darstellung zu bringen. Und das Abstruseste findet Beifall und wird gierig von der Menge verschlungen."[3]

Die Anthroposophen werden dieses Urteil und die Gegenüberstellung zum Christentum als unsachlich ablehnen, da das eigentliche Problem übersehen sei. Für sie ist die Anthroposophie ein Erkenntnisweg, der zu Ende gegangen zur Schau Steiners führe. Dieser Schau, die jeder erwerben könne, tue sich die eigentliche Wirklichkeit auf, der gegenüber es keine Berufung auf die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung gebe. Stimmten diese mit der Schau nicht überein, so seien sie falsch und müßten geändert werden. Das gelte selbstverständlich auch von den Dogmen der Kirche. „‚Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschen zum Geistigen im Weltall führen möchte' (R. Steiner). Man beachte wohl: Sie ist ein Erkenntnis-Weg, kein System von Lehrsätzen, das dogmatisch hinzunehmen wäre! Wichtiger als alle in der Anthroposophie enthaltenen Wahrheiten ist es nämlich, ob der mit ihnen in Berührung Kommende hierdurch zur Aktivität eigenen Denkens und zum Beschreiten einer meditativen Bewußtseinsschulung sich aufgerufen fühlt oder nicht."[4] Steiner selbst nennt diesen Weg Meditation (beschauliches Nachdenken).[5]

Sie zu lehren gibt Steiner ins einzelne gehende Anweisungen, die eben so sehr die sittliche Vervollkommnung wie die geistige Schulung dessen zum

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 148 (1951) S. 256—269.

[2] Vgl. etwa: Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit, Dornach 1925, S. 52—55; *Albert Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1906, S. 288—326.

[3] *Schweitzer* a. a. O., S. 323.

[4] *Otto Julius Hartmann,* Anthroposophie, Freiburg 1950, S. 12.

[5] *Rudolf Steiner,* Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Berlin 1914, S. 27 (abgekürzt E).

Ziel haben, der diesen Weg beschreiten will. Zunächst gilt es das Gefühls- und Gedankenleben durch Konzentrationsübungen zu entwickeln. Auf der ersten Stufe der Vorbereitung soll durch Betrachtung eines sinnlichen Gegenstandes die Anschauung geweckt werden. In ihr enthüllt sich allmählich der astrale Plan der Welt in geistigen Linien und Figuren. Betrachtung und Vergleich von Dingen, die auf verschiedenen Stufen des Seins stehen, etwa eines Steines und eines Tieres, geben diesem Plan auf der zweiten Stufe des Weges, der sogenannten Erleuchtung, Farbe und Licht. Es entstehen die Hellseherorgane, die Geistesaugen. Auf dieser Stufe kann sich der Schüler dann auch zur Betrachtung des Menschen wenden. Er gewinnt dann allmählich eine geistige Anschauung des Seelenzustandes des anderen Menschen. Sie besteht im Sehen der farbigen Aura des andern. Nach einigen Proben, in denen der Schüler seine wahre Anschauung der Dinge, seine Festigkeit in der höheren Welt, seine Geistesgegenwart zu erweisen hat, steht er vor den Toren der Einweihung. Bevor er jedoch endgültig durch sie hindurchgeht, begegnet er noch den „Hütern der Schwelle", von denen es einen kleinen und großen gibt. Nach Steiner besteht die Geheimschulung im Bewußtmachen dessen, was die Seele ständig, dem Menschen unbewußt, in der höheren Welt erlebt. Der Mensch muß allmählich lernen, sein Wollen, Fühlen, Denken, das im ungeschulten Zustand durch die große Weltenharmonie in Ordnung gehalten wird, selbst in die Hand zu nehmen. So wird er immer mehr vergeistigt. Dort wo sich die Fähigkeiten von den feineren Leibern, dem Äther- und Astralleib, lösen, begegnet ihm der „kleine Hüter der Schwelle", der ihn warnt, unbesonnen weiterzugehen. Das gleiche, aber noch eindringlicher, geschieht vom „großen Hüter der Schwelle", der bei der Loslösung des Wollens, Fühlens und Denkens vom physischen Leib erscheint. Dann öffnen sich dem Geheimschüler die Tiefen der geistigen Welt. Er erkennt den Seelenorganismus in den verschiedenblättrigen und verschiedenfarbigen sich drehenden Lotusblättern. Er kann die verborgene Schrift, die Akasha-Chronik, lesen, er arbeitet mit dem Stein der Weisen, er erkennt die Verhältnisse von Mikrokosmos und Makrokosmos, er wird mit dem Makrokosmos eins und erreicht schließlich als Letztes die Gottseligkeit.[6]

Damit scheint ein alter Traum der Menschheit erfüllt zu sein. Was bisher nur den Besten geschenkt wurde, soll nun jedem, der sich nur ernstlich dieser Schulung unterzieht, möglich sein. Muß dies nicht auf jeden Christen, den Katholiken vor allem, Eindruck machen? Stand doch die Mystik, also die geistige Erfahrung des Göttlichen, zu allen Zeiten in der katholischen Kirche in hohem Ansehen. Und nun soll sich jedem in der anthroposophischen Bewußtseinsschulung ein Weg dazu auftun!

Es scheinen in der Tat innige Beziehungen zwischen der Anthroposophie und der christlichen Mystik zu bestehen. Dunkel und geheimnisvoll, ja oft kaum verständlich ist bei beiden die Sprache. Sie sprechen von Konzentration und Versenkung, von Vorbereitung und Erleuchtung. Beide kennen Übungen, durch die man allmählich, wie es scheint, die hohen Grade der

---

[6] *Rudolf Steiner*, E, S. 31—229. — Derselbe, Die Geheimwissenschaft im Umriß, Leipzig 1910[3].

Versenkung erreichen kann. Beide sprechen von einer Erfahrung des Geistigen; die christliche Mystik spricht von den inneren Sinnen wie Sehen, Hören, Riechen usw., die Anthroposophie von „Geistesaugen" und „Geistesohren".[7]

Aber bald wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß nur manche Worte gleich lauten. Die Sprache der Mystiker, ob sie nun christlich sind oder nicht, ist trotz aller Dunkelheit vom Gesetz des Geistes durchwaltet. Von der Sprache Steiners kann man das nicht mehr behaupten. Ein tieferes Eindringen wird feststellen, daß zwischen der wahren Mystik und der Anthroposophie Steiners unüberbrückbare Gegensätze bestehen.

Schon die Ergebnisse, die Steiner auf Grund seines Erkenntnisweges geschaut haben will, mahnen zur Vorsicht. Historische Unwahrheiten stehen neben metaphysischen Widersprüchen. Das alles könnte man noch dem Gebiet der Täuschungen zuschreiben, denen auch echte Mystiker unterliegen.[8] Gerade bei einem so beweglichen Geist wie Steiner könnte die Möglichkeit einer Täuschung gegeben sein. Er las viel, redete und schrieb über alles, hatte in theologischen Fragen kein oder doch nur ein geringes Urteil. Er konnte sich manches anlesen, was zunächst wieder in die Vergessenheit sank, aber nach Jahren vielleicht wieder auftauchte und dann als in mystischer Schau erworben erschien. Insofern kann aus den Ergebnissen nicht unmittelbar auf die Falschheit des anthroposophischen Weges geschlossen werden. Es zeigt sich vielmehr, daß dieser Weg selbst mit Mystik nichts zu tun hat.

Wer sich der anthroposophischen Bewußtseinsschule unterziehen will, „Geheimschüler" nennt ihn Steiner, dessen Seele muß von einer Grundstimmung erfüllt sein, von der „Devotion gegenüber der Wahrheit und Erkenntnis".[9] Nicht das richtende, meist doch nur niederreißende Urteil, sondern allein die hingebungsvolle Ehrfurcht läßt jene Kräfte aufkommen, durch die der Mensch die höhere Erkenntnis gewinnt. Das ist eine alte menschliche Weisheit. Die Weisen Indiens nannten die Lehrtexte der Veden Upanishaden. Das bedeutet das ehrfurchtsvolle Hinhören des Schülers auf seinen Lehrer, gleichsam ein „Auf-hin-sitzen" (Up-ani-shad).[10] „Die Wahrheit öffnet sich nur der Liebe."[11] In einer Zeit des Relativismus, dem die Wahrheit und das Streben nach ihr wenig gelten, wird diese Ehrfurcht der Anthroposophie vor der Wahrheit nicht ohne Wirkung auf viele Menschen bleiben, die des Treibens müde sind. Dazu kommt ein weiteres. Die Anthroposophie versucht den Menschen wieder zu sich zu führen. Und damit kommt sie einer tiefen Sehnsucht des heutigen Menschen entgegen. Wer den anthroposophischen Erkenntnisweg gehen will, muß sich Tag für Tag aus der Hast des Tages herausreißen, wenn es auch nur für fünf Minuten ist. Nur wer zur inneren Ruhe gekommen ist, kann jene höheren Fähigkeiten entwickeln. „Er soll seine Freuden, seine Leiden, seine Sorgen, seine Er-

---

[7] *A. Poulain,* Des Grâces d'Oraison, Paris 1924[10], S. 69—117. *Steiner,* E, S. 46, 94.
[8] *Poulain* a. a. O., S. 334—421.
[9] *Steiner,* E, S. 5.
[10] *Hermann Oldenberg,* Die Lehren der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, S. 36 ff.
[11] *Augustinus,* Ctr. Faustum Man. l. 32 c. 18; ML 42, 507.

fahrungen, seine Taten vor seiner Seele vorbeiziehen lassen."[12] Wie ein Fremder soll er sich selbst gegenübertreten. Dann wird er über seine Erlebnisse ein ganz neues Licht gewinnen. Die Dinge werden ihn nicht mehr innerlich angreifen und überwältigen. Und so wird er auch das Leben des Alltags besser meistern. Der „höhere Mensch" entsteht, der mit seinen geistigen Organen die „höhere Welt" erkennt und erfährt. „Kehre ein in dir selbst und sieh dich an."[13] So unterwiesen die Mystiker aller Zeiten ihre Schüler, im Osten nicht anders als im Westen.[14]

Und doch wird hier ein erster grundsätzlicher Gegensatz zur christlichen Mystik sichtbar. Für Steiner ist das Ziel der Selbstbesinnung die Erweckung des „höheren Menschen", der die „höhere Welt" der geistigen Wesenheiten erkennt. Schon Plato schrieb den Ideen eine eigene Existenz am „überirdischen Orte" zu. Aber nur ein massiver Begriffsrealismus kann diese Welt als unabhängig vom menschlichen Denken existierend ansehen.[15] Die Begriffe, die Ideen Platos, die Wesenheiten Steiners verdanken ihrer formalen Struktur nach ihr Dasein ausschließlich der begriffsbildenden Kraft des Menschen. Daß sie immer wieder im Laufe der Geschichte des menschlichen Geistes als für sich seiend betrachtet wurden, hängt mit ihrem objektiven Charakter zusammen. Unser Denken trifft in seinen Begriffen tatsächlich die Wirklichkeit, auch wenn diese in ihrer Konkretheit viel bunter ist als die aus ihr herausgelösten Begriffe. Die Allgemeinheit unserer Begriffe ist daher gegenüber der reichen Wirklichkeit eher ein Erweis der Armut unseres Denkens als der Fülle des Geistes. Wer trotzdem diese Welt der abstrakten Begriffe für die eigentlich göttliche hält,[16] der verwechselt das Abstrakte mit dem Konkreten und die Dürftigkeit mit der Fülle. Die Versuchung dazu mag groß sein, wie die Geschichte zeigt. Denn eine solche Welt ist schön und friedlich, vor allem ohne jede echte Forderung. Aber sie macht den Menschen hoffnungslos; denn sie schließt ihn unweigerlich in den Bann seines eigenen Erkennens ein. Die Mystik des Abstrakten spürt wohl auch dieses Verhängnis. Sie sucht den Kreis ihrer Erkenntnis durch Bewußtseinsschulung zu weiten. Grundsätzlich muß dies auch möglich sein, da diese Welt ja vom menschlichen Geiste abhängig ist. Darum geht auch die Anthroposophie diesen Weg. Sie versucht das Unbewußte im Menschen, das erweiterte Selbst, den höheren, ja den göttlichen Menschen, das höhere Menschheitsselbst, das bei der Taufe im Jordan angeblich in den Menschenleib des Jesus von Nazareth eintrat, im Menschen wirksam werden zu lassen. Je mehr also das Unbewußte durch Bewußtseinsschulung zum vollen Leben kommt, um so mehr wird der Christus in jedem Menschen erkannt. „Und wenn auch keine Evangelien und keine Überlieferung vorhanden wären, die besagen: Irgendeinmal habe ein Christus gelebt, so würde man durch Erkenntnis der Menschennatur erfahren, daß der Christus im Menschen lebt."[17] Ja für die seherische Erkenntnis beweist sich das Erdenleben Christi

[12] *Steiner,* E, S. 19.
[13] *Plotin,* Enn. l. 1 c. 6 d. 9, nach der Übersetzung von R. Harder Phil. Bibl. Meiner.
[14] *Rudolf Otto,* West-Östliche Mystik, Gotha 1926, S. 53; *Ignatius von Loyola,* Exerzitien, Freiburg 1939, nn. 24—43; *Theresia von Avila,* Schriften Bd. 5, München 1938, S. 24.
[15] Vgl. *A. Brunner,* Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 221 ff.
[16] *Steiner,* E, S. 27.
[17] *Steiner,* Geistige Führung, S. 13.

ohne alle geschichtlichen Urkunden.[18] Es ist unschwer einzusehen, daß dieser Christus, das höhere Menschheitsselbst, sich auch mit dem Pantheismus verträgt, den die Anthroposophie wie jede gnostische Mystifizierung vertritt. Darüber können auch ihre gebetsartigen Hymnen nicht wegtäuschen. Sie sind mehr ästhetisch als religiös, meist eine gefühlsgeladene Verherrlichung des göttlichen Geistes. Wer das folgende Weihnachtsgedicht Steiners liest, mag es leicht für christlich halten. „Im Seelenaug sich spiegelt / Der Welten Hoffnungslicht, / Dem Geist ergebne Weisheit / Im Menschenherzen spricht: / Des Vaters ewige Liebe / Den Sohn der Erde sendet, / Der gnadenvoll dem Menschenpfade / Die Himmelshelle spendet."[19] Vom Vater und vom Sohn und vom Geiste, von diesem mit Vorliebe, sprachen auch die Gnostiker, gegen die Irenäus von Lyon sein Buch zur Verteidigung des katholischen Glaubens schrieb. Es kommt nicht auf Worte an, sondern auf den Sinn, der sich hinter ihnen verbirgt. Dieser aber ist aus der Gesamtlehre Steiners zu finden. Das Du, zu dem diese Hymnen sprechen, ist das Pseudo-Du eines gefühlsgeschwängerten Pantheismus.

Für die christliche Mystik ist die Selbstbesinnung des Menschen eine Begegnung mit dem persönlichen Gott. Ihre höhere Welt ist nicht die abstrakte Sphäre der Begriffe, sondern die personale Fülle der Geistigkeit Gottes. Alle menschlichen Möglichkeiten und Versuche übersteigend, unerreichbar jeglicher Bewußtseinsschulung, alles Geschöpfliche unendlich unter sich lassend, durch unüberbrückbare Abgründe von uns getrennt am jenseitigen Ufer, lebt er selig in sich. Allein sein Wort, in Gnaden in die Geschichte der Menschen hineingesprochen und ohne geschichtliche Urkunden nicht findbar, schlägt die Brücke, auf der wir zu ihm kommend in seinem Heil uns bergen. Im Glauben dieses Wort annehmend haben wir Zugang zu ihm. Glaube, nicht Erkenntnis, ist darum das erste Wort christlicher Meditatio. „Dies allein (das Festgegründetsein im Glauben, d. V.) ist das nächste und geeignete Mittel für die Seele, damit sie mit Gott eins werden kann."[20] Glaube ist aber nicht eine Fähigkeit des Menschen, die nur erweckt zu werden bräuchte, sondern Glaube ist Gnade, einzig und allein Geschenk Gottes.

Gnade steht darum am Anfang des christlichen Gebetslebens; und ohne besondere Gnade sind seine hohen Stufen der Versenkung nicht erreichbar. Gnade in diesem Sinne kennt die Anthroposophie nicht. Gnade ist für sie „Gnade des Weltalls",[21] die den Mineralien, Pflanzen und Tieren den Boden gibt, auf dem sie stehen, und den Sinn, nach dem sie leben, die aber der Mensch sich selbst erobern muß und kann. Christlich gesprochen sind das die Gaben der Schöpfung, natürliche Gnaden, wie man sie auch nennt, die wohl von Gott sind, die aber nie ausreichen, den Menschen sein Heil finden zu lassen und mag er sie noch so steigern. Gnade ist für den Christen nicht „Gnade des Weltalls", sondern das freie Sich-öffnen des innersten, persönlichen Liebeswillens Gottes. Dieser personhaften Liebe kann der Mensch nicht mit Spekulation entgegentreten. Ihr gegenüber gibt es nur

[18] Ebda S. 14.
[19] Zitiert nach Erziehungskunst, 12. Jg. (1950) N. 12, S. 353.
[20] *Johannes vom Kreuz*, Aufstieg zum Berge Karmel, München 1927, S. 111.
[21] *Hartmann* a. a. O., S. 7.

die Antwort der Liebe. Personen erkennen sich nur in gegenseitiger Hingabe. Darum ist das christliche Gebet nicht ein Spekulieren über Gott und irgendwelche kosmischen Ereignisse, sondern ein Aufbrechen der Liebe in Wort und verstummendem Schweigen. Diese geht nicht auf etwas, was dem Menschen der Geist zuströmt;[22] sie ist vielmehr die persönliche Begegnung des Menschen mit Gott, in der beide einander erkennen. In ihr schauen sich Gott und Mensch ins Angesicht. Und davon gilt das Wort, das seinem Sinne nach wenigstens immer wieder in der christlichen Mystik genannt wird: Abyssus abyssum invocat, ein Abgrund ruft den andern.[23] Aber die Abgründe sind je und je verschieden: dort die unerforschlichen der Liebe Gottes, hier die schaurigen der Sünde des Menschen. Keiner weiß um die Liebe Gottes, der nicht auch in die Tiefen menschlicher Sündhaftigkeit hinabgestiegen ist. Und keiner kann diese Tiefen ausmessen, der es nicht vor dem Antlitz Gottes unternimmt. Dieser Abstieg hat nichts Beruhigendes und Friedliches an sich. Er rührt den Menschen zu innerst an. Vor dem Antlitz Gottes fallen alle Masken, auch die des unbetroffenen Fremden. Vor diesem fordernden Gott kann der Mensch auch nicht mehr in die mechanistisch-materialistische Auflösung der Freiheit und der Verantwortung fliehen, in das Gesetz des Karmas. Diese Ausflüchte gelten vor dem Antlitz Gottes nicht mehr. Darum steht am Anfang aller christlichen Versenkung die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit. Wo sie fehlt, kann ein Erkenntnisweg von vorneherein als unchristlich überwiesen werden. Sünde kennt die Anthroposophie nicht, Sünde als persönliche Beleidigung des persönlichen Gottes, als ein Gott-ins-Antlitz-Widerstehen. Nur wer die Sünde als die schrecklichste Möglichkeit des Menschen erkannt hat, vermag die Tiefe der Liebe Gottes zu ahnen, die den Sohn Gottes in diese Welt schickt, damit er sich für sie hingebe. Darum ist das ergreifendste Zwiegespräch der Exerzitien des heiligen Ignatius jenes nach der Betrachtung über die Sünden.[24] Ich, der die Abgründe meiner Sünden geschaut hat, beginne mit Christus, gegenwärtig und am Kreuze hangend, ein Zwiegespräch, „so wie ein Freund zum andern spricht oder wie ein Diener zum Herrn". Es ist keine Rede von irgendeiner Spekulation über ein „Welten-Ich", „das sich als Christus-Ich auf Golgatha mit dem Erden-Menschheits-Werden verband".[25] Ignatius ist der legitime Erbe des Stromes christlicher Mystik,[26] in dem viele Wasser fließen, tiefe und dunkle, kaum durchschaubare, weil die Sprache diesen Geheimnissen den Dienst versagt. Der Quell dieses Stromes ist das durchbohrte Herz des Gottmenschen, nicht eines Welten-Ichs. In den Wassern, die aus diesem Herzen aufbrachen, ist der Christ mit Christus begraben zu einem neuen Leben, ist hineingenommen in die Leidens- und Lebensgemeinschaft mit ihm. Christliche Mystik ist nichts anderes als die Erfahrung dieser Grundtatsache der christlichen Existenz, die Paulus einfach das „In-Christus-Sein" nennt. Nicht wer die Menschennatur erkennt, weiß um diese Tatsache, wie die Anthroposophie meint, sondern

[22] *Steiner,* E, S. 26. [23] Ps. 48, 8 Vg.
[24] *Ignatius von Loyola* a. a. O., n. 53.
[25] *Hartmann* a. a. O., S. 121.
[26] *Hugo Rahner,* Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz 1947.

allein, wer im Glauben um die „neue Schöpfung" weiß. Anthroposophie ist gnostische Spekulation über die „Gottestat von Golgotha", christliches Gebet und christliche Mystik sind Anbetung der Liebe Gottes, die im „Haupt voll Blut und Wunden" uns alle anschaut. Es sind Welten, die zwischen der „Christus-Idee"[27] Steiners und dem Zwiegespräch von Freund zu Freund liegen. Sie trennen die Anthroposophie von der christlichen Meditation.

Wenn dem Erkenntnisweg Steiners die Welt und Ordnung der christlichen Mystik verschlossen bleibt, führt er dann wenigstens zur natürlichen, ohne Kraft der Gnade möglichen Versenkung? Ist die Anthroposophie vielleicht eine Art natürlicher Mystik, die sich von der christlichen psychologisch gesehen vor allem durch ihren spekulativen Charakter unterscheidet?[28] Die Schriften des Neuplatonismus und anderer außerchristlicher Systeme, vor allem des Buddhismus, zeigen, daß der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten tatsächlich eine hohe Stufe der Versenkung erreichen kann.[29] Da die Anthroposophie von indischen Gedanken und Vorstellungen bewegt ist, liegt es nahe, sie mit dem Buddhismus auf eine Stufe zu stellen.

Unserm abendländischen Denken liegt zweifellos der Neuplatonismus Plotins näher. Aber er stimmt in den wesentlichen Zügen, vor allem der Schilderung des Weges zur Versenkung und der Darstellung der mystischen Schau, mit dem Buddhismus überein.[30]

Die Versenkung besteht nach Plotin in einem völligen Einswerden des menschlichen Geistes mit dem Einen, das Anfang und Ende ist. „Der Geist wird, wenn er sich vor den andern Dingen verhüllt und sich nach innen zusammenfaßt, schauen, ohne zu sehen, und zwar ein Licht, das nicht ein anderes an einem andern ist, sondern selber für sich allein rein und selbständig mit einem Schlage in Erscheinung tritt."[31] Dieser Augenblick, man kann weder davon reden noch schreiben, wie er eigentlich ist, löscht alles Wissen der Seele von den Dingen und von sich selbst aus; er ist wie ein Heraustreten aus sich selber und ein In-Berührung-Kommen mit dem Einen. Um dorthin zu gelangen, muß der Mensch den Weg der Reinigung gehen. „Kein Auge kann die Sonne sehen, das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, die nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst jeder gottähnlich und jeder schön, der Gott und das Schöne schauen will."[32] Der Ausgangspunkt dieser Reinigung ist die Einkehr in sich selbst; denn nur „wer sich selbst erkennt, der weiß auch, woher er stammt".[33] Weil das „Eine" reiner Geist ist, darum muß die Erkenntnis immer geistiger

---

[27] *Steiner,* Geistige Führung, S. 16.

[28] *Jacques Maritain,* L'Expérience Mystique et le Vide, in Études Carmelitaines 23e an. vol II (1938) S. 116—139.

[29] *Joseph Maréchal,* Études sur la Psychologie des Mystiques, Paris 1938² I, 65—174.

[30] *Marcel de Corte,* Plotin et la Nuit de l'Esprit, in Études Carm. 23, II S. 102—115; *Joseph Souilhé,* La Mystique de Plotin, in Revue d'ascetique et de mystique, 3e an. (1922), S. 179—195; *Friedrich Heiler,* Die buddhistische Versenkung, München 1922²; *Hermann Oldenberg,* Die Lehren der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915; *Rudolf Otto,* West-Östliche Mystik, Gotha 1926; *Helmut von Glasenapp,* Die Weisheit des Buddha, Baden-Baden 1946.

[31] *Plotin,* Enn. l. 5 c. 5 n. 7.

[32] Ebda, l. 1 c. 6 n. 9.

[33] Ebda, l. 6 c. 9 n. 7.

werden. Deswegen soll der Mensch die äußeren Dinge lassen. Plotin gibt denen, die „jenes Licht anrühren" wollen, den Rat: „Tu alle Dinge fort!"[34]

Vergleicht man diese Aussagen mit denen Steiners, so wird man einen Unterschied feststellen, der nicht weniger groß und unüberbrückbar ist wie jener, der die Anthroposophie vom Christentum trennt. Da überdies die natürliche und die christliche Mystik unter den gleichen psychologischen Gesetzen stehen, so trennt der Abgrund, der sich zwischen Plotin — er steht nur stellvertretend für alle natürlichen Mystiker, also auch für den Buddhismus — und Steiner auftut, diesen auch von dem Weg der christlichen Mystik. Und so wird ein zweiter Unterschied sichtbar, der unverrückbare Grenzen zwischen Anthroposophie und Christentum zieht.

Die natürliche Mystik geht einen Weg, auf dem die Tätigkeiten des menschlichen Geistes immer einfacher werden, bis schließlich die Seele „alles Wissen auslöschend" völlig „gestaltlos" bereit wird, „jenes Licht anzurühren und es zu erschauen". Die Sprache Plotins ist dunkel und schwer verständlich. Trotzdem wird hinter ihren Schleiern das Licht sichtbar, das er geschaut. Seine Bilder sind wirklich Bilder, Fenster, die den Blick in die geistige Wirklichkeit des „Einen" freigeben. Je einfacher diese Welt wird, um so einfacher wird der Weg zu ihr. Die Seele und jenes „Eine" „sind nicht mehr zwei, sondern beide ein Eines".[35] Steiners Mystizismus wird, je weiter er vordringt, um so komplizierter. Die Welt, die er „hellseherisch" schaut, ist eine unverständliche Phantasmagorie. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese „übersinnliche" Welt nichts anderes als eine Projektion der Sinnlichkeit ist. Mit Mystik hat das herzlich wenig zu tun.

Der Weg der anthroposophischen Erkenntnis läßt die sogenannten geistigen Gestalten der Dinge immer deutlicher hervortreten. „Die Seelenwelt, der sogenannte astrale Plan, beginnt vor ihm (dem Geheimschüler, d. V.) aufzudämmern."[36] Die in der „Vorbereitung" geschauten „geistigen Linien und Figuren"[37] gewinnen in der „Erleuchtung" Farbe und Helligkeit. In der „Feuerprobe" vor der „Einweihung" verbrennen die letzten Schleier, die die Dinge verhüllen, so daß diese nackt vor den Geheimschüler treten, der jetzt die wahre Anschauung von ihnen erhält. Die meditative Bewußtseinsschulung bringt schließlich das Unbewußte zu solcher Klarheit, daß es im großen und kleinen Hüter der Schwelle[38] als selbständige Wesenheit, als Doppelgänger des Menschen, bezeichnet wird.

Dieser in großen Zügen gezeigte anthroposophische Erkenntnisweg ist ein wirres Durcheinander von richtigen und falschen Gedanken, richtigen Tatsachen und falschen Deutungen. Kein Mensch bezweifelt, daß Konzentration, auch wenn sie an sinnlichen Dingen gewonnen wird, zu einer tiefen Stille im Menschen führt. Es ist richtig, „daß ein Gefühl, das in einem solchen Falle durch seine Seele früher nur durchgehuscht ist, anschwillt, daß es eine kräftige und energische Form annimmt".[39] Der Buddhismus kennt die sogenannte Kasina-Übung.[40] Richtig ist auch, daß man in der Erkenntnis nur so weit vorankommt, als man seinen Willen und sein Gefühl in

[34] Ebda, I, 5 c, 3 n, 17.
[35] Ebda, I, 6 c, 7 n, 34.
[36] *Steiner*, E, S. 35
[37] Ebd.
[38] *Steiner*, E, S. 204 ff.
[39] *Steiner*, E, S. 33.
[40] *Heiler* a. a. O., S. 26.

Zucht nimmt. Richtig ist ferner die „goldene Regel" der Geheimwissenschaft: „wenn du einen Schritt vorwärts zu machen versuchst in der Erkenntnis geheimer Wahrheiten, so mache zugleich drei vorwärts in der Vervollkommnung deines Charakters zum Guten."[41] Aber das sind keine typisch anthroposophischen Erkenntnisse. Sie finden sich bei allen großen Denkern.

Die Aussagen, die wirklich anthroposophisch sind und auf die diese „Wissenschaft" besonders stolz ist, übersteigen nicht das Gebiet der Sinnlichkeit. Sind also in keinem Falle übersinnlich. Geistig können sie nur insofern genannt werden, als es im Menschen überhaupt keine rein sinnliche Erkenntnis gibt. Deswegen besteht in ihm auch die Möglichkeit, von sinnlichen Erkenntnissen zu rein geistigen aufzusteigen, wie es im Buddhismus und in der christlichen Meditationsübung der Fall ist.[42] Aber diesen Weg geht die Anthroposophie nicht, wenigstens so, wie sie Steiner darstellt. Die Linien und Figuren des astralen Planes, die verschiedenfarbigen Auren, die sich drehenden verschiedenblättrigen Lotusblumen, die der Hellseher — so nennt Steiner denjenigen, der den anthroposophischen Weg zu Ende gegangen ist — an den verschiedenen Teilen des physischen Leibes bemerken will, liegen alle im Bereich der sinnlichen Erkenntnis. Denn der Weg, durch den sie erkannt werden, ist ein sinnlicher. Man muß nämlich nach Steiner die Schulung damit beginnen, daß man seine Aufmerksamkeit gewissen Vorgängen der uns umgebenden Welt widmet. Dabei entstehen Gefühle und Gedanken, denen man sich hingeben solle. Sie werden um so lebhafter, je öfter man die Übungen macht. Das alles stimmt; und auch das folgende: „Und aus den Gedanken und Gefühlen, die so entstehen, bauen sich die Hellseherorgane ebenso auf, wie sie durch die Naturkräfte aus belebtem Stoffe Augen und Ohren des physischen Körpers aufbauen."[43] Man kann jedoch diese auf Grund sinnlicher Wahrnehmung entstandenen „Hellseherorgane" nicht geistige Mittel der Erkenntnis nennen, wie es Steiner tut. Sie bleiben im weiten Raum der Sinnlichkeit, der von den echten Wahrnehmungen der Wirklichkeit bis zu den Trugwahrnehmungen der Phantasie reicht. Täuschungen werden bei dieser Art von Erkenntnissen um so leichter möglich sein, je mehr das Gefühl bei ihnen beteiligt ist. „Was man da denkt, muß man auch intensiv fühlen."[44] Eine weitere Quelle von Täuschungen ist die Beeinflussung durch andere. Auch da verlangt Steiner, daß man sich durch einen Lehrer führen lasse. „Das Lesen solcher Schriften (der geheimwissenschaftlichen, d. V.), das Anhören der Geheimforscherlehren sind selbst Mittel, auch zu eigener Erkenntnis zu gelangen."[45] Man stelle sich vor, wie gerade künstlerisch und sensibel veranlagte Menschen auf solche Ratschläge reagieren müssen. Sie werden vieles als eigene Erkenntnis und als Realität ansehen, was ihnen nur von außen zufloß und nichts anderes ist als ein Gebilde der Phantasie.

Nirgendwo überschreitet der anthroposophische Weg die Stufe der sinnlichen Erkenntnis. Auch die „Erleuchtung" geschieht an Hand sinnlicher

[41] *Steiner*, E, S. 59.
[42] *J. Maréchal*, L'Application des sens, in Melanges Watrigant (Bibl. d. Exercices 61/62 (1922) S. 50—64).
[43] *Steiner*, E, S. 34. [44] *Steiner*, E, S. 53. [45] Ebda, S. 42.

Vorstellungen. „Man vergegenwärtige sich die Pflanze. Man baue sie in der Phantasie auf."[46] Dadurch werden die geistigen Linien und Figuren des astralen Planes hell und farbig. Daß auch die „Einweihung", der letzte Grad der Bewußtseinsschulung, keine wesentlich neue Erkenntnisweise gibt, folgt aus der Ansprache, die der „große Hüter der Schwelle" an den Geheimschüler hält: „Du hast dich losgelöst von der sinnlichen Welt."[47] Wenn Steiner den Hüter so sprechen läßt, meint er offenbar, daß der eingeschlagene Weg ein solcher der geistigen Erkenntnisweise war und daß die erkannten Gestalten geistige Wirklichkeiten sind. Daß er das immer deutlichere Hervortreten der Gestalten, Wesenheiten, für einen besonderen Erweis der Geistigkeit seines Weges hält, zeigt nur, daß er wohl nie eine wirkliche geistige Schau der Dinge hatte. Der Geist wird bei ihr nämlich immer gestaltloser. Diese Gestaltlosigkeit macht aber auf den sinnengewöhnten Menschen den Eindruck des Dunklen, des Ungreifbaren. Und trotzdem weiß die Seele mit einer unbedingten Sicherheit, daß sie dem Geistigen nahe gekommen ist. Sie weiß auch, daß sie immer einfacher geworden ist, daß die Phantasie überhaupt ausgeschaltet ist, das alles überlegende und schlußfolgernde Denken aufgehört hat, daß alle Akte des Willens gleichsam eingeschlafen sind. Und trotzdem ist sie ganz wach, ganz hell geworden, intensiv lebendig in dem einfachen Blick auf den dunklen in ihr gegenwärtigen Gott. Denn auf ihn geht alle wahre Versenkung.

Aus den Schriften Steiners drängt sich die Vermutung auf, daß er selbst nie den Weg der wahren geistigen Erkenntnis ging. Sonst hätte er anders schreiben müssen. Vergleicht man seine Schriften mit denen Plotins, des Buddhismus oder mit anderen, die über die geistige Erkenntnis handeln, so wirken sie geradezu grotesk in ihren abstrusen Aussagen. Es soll aber nicht geleugnet sein, daß einer, der den ersten Schritt der Konzentrationsübungen mit der Anthroposophie geht, wirklich eine geistige Erkenntnisweise gewinnt. Dann beweist das jedoch nicht die Richtigkeit des eigentlichen anthroposophischen Weges. Denn die Bedeutung der Konzentration für das geistige Leben, ganz gleich wie sie gewonnen wird, ist von allen ernsten Menschen anerkannt. Wer diesen Weg wirklich geht, wird ohne Schwierigkeit selbst feststellen, wie wenig Steiners Darstellungen die Wirklichkeit geistiger Erkenntnisse treffen.

Wo die Seele im einfachen dunklen Blick vor dem „Einen", vor Gott steht, da ist sie an den Toren der mystischen Erfahrung angelangt. Diese werden aber nur von innen aufgetan, von dem, der sich der Seele zur innigsten Vereinigung schenken will.

Jede Gnosis sperrt den Menschen in den kleinen Kreis seines Erkennens ein. Die Anthroposophie verbaut auch noch diesen geringen Raum, indem sie den Menschen in die Sinnlichkeit bannt. Erst wenn der Mensch diesen Zauberkreis sprengt, indem er sich im Glauben dem Wort aus der Höhe öffnet, weitet sich seine Welt in die Geistigkeit des persönlichen Gottes. Auf dem Weg dorthin kann ihm nicht die anthroposophische Meditation Führerin sein, sondern allein das christliche Gebet.

---

[46] Ebda, S. 52.
[47] Ebda, S. 225.

Schwierige Kinder

Von HUBERT THURN S.J.

In jeder Erziehungsgemeinschaft, selbst der kleinsten, der Familie, gibt es „schwierige Kinder", das heißt Kinder, die besondere Schwierigkeiten machen. Ob sie durch Gedrücktheit und allzu große Scheu oder Heftigkeit und Ungezogenheit, durch Stottern und Bettnässen oder durch andere ungewöhnliche Schwächen körperlicher Art auffallen — immer ist die Situation erschwert durch Reaktionen des Kindes, die als störend, unangepaßt und lästig empfunden werden.

Es hilft nicht, davor die Augen zu verschließen oder sich resigniert zu vertrösten, daß die Zeit „heilend" wirke. Mag sein, daß hin und wieder mit zunehmender körperlicher Reife und Kräftigkeit Symptome verschwinden, eine Änderung des Charakters eintritt. Es darauf ankommen lassen, wäre jedoch fahrlässig; denn die seelischen Störungen können sich verstärken und festsetzen.

Man wird zur Abgrenzung des schwierigen Kindes vom normalen die phasischen Veränderungen berücksichtigen müssen, die in der Trotzzeit (4.—5. Lebensjahr), der Vorpubertät und Pubertät (12.—17./18. Lebensjahr) bei jedem Menschenkind aufzutreten pflegen. Unausgeglichenheit, Trotz, Ungezogenheit, Ungehorsam, Faulheit und Bequemlichkeit, sexuelle Erfahrungen u.a.m. sind in diesen Jahren normale Erscheinungen, die allenfalls dann zu Besorgnis Anlaß geben, wenn sie sich ungewöhnlich heftig äußern oder mit Begleiterscheinungen verbunden sind, die bedenklich stimmen. Als solche wären etwa fortgesetztes Lügen, Diebereien auffälliger Art, Hochstapelei, Stottern usw. zu nennen.

Schwierige Kinder werden meist als solche empfunden, weil die normalen Mittel der Erziehung versagen. Weder Güte noch Strenge allein erreichen den beabsichtigten Zweck. Was muß geschehen, was kann geschehen, ist hier die Frage besorgter Eltern und Erzieher.

Wir wollen hier gleich vorwegnehmen, daß Erziehen bei weitem nicht so einfach ist, wie sich das manch einer vorgestellt hat, als er noch keine Kinder zu erziehen hatte. Fehler und Unvollkommenheiten des Erwachsenen wirken sich im Erziehungsprozeß, der ja ein enges Zusammenleben voraussetzt, mit fast mathematischer Gesetzmäßigkeit aus. Man muß sich darüber klar sein, daß auch die bestgemeinten Worte nicht wirken, wenn sie nicht von einer Persönlichkeit gesprochen werden, die selbst geordnet ist. Die Erfahrungen der Erziehungsberatung sprechen dafür, daß Kinder vielfach durch Fehlhaltungen der Erwachsenen schwierig werden. Solche Fehlhaltungen können mannigfacher Art sein. Fehlt beispielsweise der Vater in der Familie und hat die Mutter die ganze Last des Erwerbs und der Erziehung zu leisten, sind Fehleinstellungen und -entwicklungen bei der Mutter wie auch beim Kind fast unvermeidlich. So neigen alleinstehende Frauen dazu, im Buben einen Ersatz für den Mann zu suchen. Sie belasten das Kind mit

ihren Sorgen, die sie normalerweise mit ihrem Mann teilen würden. Aber das Kind ist nicht geneigt, diese Rolle zu spielen; es wird „schwierig".

Der Grund dafür, daß das Kind schwierig wird oder ist, sind ganz allgemein gesagt Konflikte. Ob es sich dabei um mehr anlagebedingte Zusammenhänge handelt, die Konflikte heraufbeschwören, oder um Umwelteinflüsse, spielt zunächst eine untergeordnete Rolle. Ein Konflikt entsteht, wenn die Erlebnisse die Fähigkeit der Verarbeitung, des Verstehens und Begreifens, der Einordnung überschreiten. Die Verhältnisse liegen hier ähnlich wie beim Erwachsenen, der dann zu „leiden" beginnt, schwierig wird, wenn er mit sich oder der Umwelt oder mit beiden nicht mehr fertig wird.

Eine sehr bedeutsame Voraussetzung für Konflikte bildet die Angst des Kindes. Loosli-Usteri[1] hat in einer beachtlichen Monographie der Angst des Kindes eine eingehende Untersuchung gewidmet.

Unterscheiden wir zunächst die Angst als Zustand, die „frei-flottierende" Angst, von der gegenständlichen Angst und der Furcht. Die frei-flottierende Angst ist ungefähr das gleiche wie Aufregung, Unruhe, „Ängstlichkeit", Unsicherheit als Haltung. Sie ist Lebenshintergrund, während die gegenständliche Angst eine Emotion, also eine Gefühlsbewegung akut-diffuser Art mit Objektbezogenheit, die Furcht ein gegenständliches Gefühl ist. Die frei-flottierende Angst ist es, die, wenn sie besondere Ausmaße erreicht, sehr oft zu Verwicklungen im Werdeprozeß des Kindes Anlaß gibt.

Gesteigerte frei-flottierende Angst ist im wesentlichen das Anzeichen dafür, daß der Mensch durch besondere Zartheit oder Schwäche oder durch falsche Behandlung, zum Beispiel Verwöhnung oder Härte, seiner selbst unsicher ist, sich in erschreckendem Ausmaß bedroht fühlt. Angst in diesem Sinn verleitet zur Regression, zur Flucht ins Rückwärtige aus Angst vor dem Vorwärts, der Zukunft. Ängstliche Kinder werden bei unsachgemäßer Behandlung sehr leicht „Hasenfüße", introvertierte Menschen mit überhitzter Phantasie. Sie flüchten aus Angst vor der unheimlich erscheinenden Gegenwart und der noch unheimlicher wirkenden Zukunft ins Traumland. Sind solche Kinder künstlerisch begabt, was häufig der Fall ist, so füllt sich ihre Phantasie mit schreckhaften, originellen Bildern. Aus Gesprächen mit solchen Kindern (sie schweigen im allgemeinen über ihre dräuende Welt), weiß man, daß sie charakteristische Gestalten erfinden, die sich als Projektionen, Symbole ihrer Angst erweisen, mit denen sie — in extremen Fällen — Umgang pflegen wie mit leibhaftigen Wesen. Die Nachtangst und Dunkelangst manches Kindes hat ihre Gründe in solchen Materialisierungen der Bedrohtheit.

---

[1] *M. Loosli-Usteri,* Die Angst des Kindes, Bern 1948, Hans-Huber-Verlag. Ferner: *Mario Wandruska,* Angst und Mut, Stuttgart 1950, Ernst-Klett-Verlag; *Felix Schottländer,* Die Mutter als Schicksal, ebd. 1947; *Karen Horney,* Der neurotische Mensch unserer Zeit, Stuttgart 1951, Gustav-Kilpper-Verlag; dieselbe, Neue Wege in der Psychoanalyse, ebd.

Die Wirkung der Zustandsangst ist neben der Flucht aus der drohenden Umwelt ein gesteigertes Liebesbedürfnis oder Aggression, meist beides. Das starke Liebesbedürfnis, das hier zu verstehen ist als Drang, geliebt zu werden, ist ein Anklammerungsbedürfnis. Die Angst treibt dazu, sich aufs engste an Menschen der nächsten Umgebung anzuschließen, um Sicherheit, Schutz, Geborgenheit zu finden. Die Angst führt sodann oft zu Aggression, die aus Gefühlen der Feindseligkeit erwächst. Der Zusammenhang ist leicht zu durchschauen. Da die Umwelt bedrohlich erlebt wird, ist sie für das ängstliche Kind feindselig. Und dieser Feindseligkeit wird Feindseligkeit entgegengesetzt. Es entstehen auf dieser Grundlage Abwehrhaltungen, die gelegentlich in massiver Weise als Frechheit und Aufsässigkeit in Erscheinung treten.

Besonders kritische Phasen für ängstliche Kinder sind die Jahre stärkeren Wachstums, etwa um das 5.—7. Lebensjahr, die Vorpubertät und Pubertät. In diesen Jahren fühlt sich das Kind von stürmischen Kräften ergriffen, die es einer gefahrvollen Entwicklung entgegentreiben. Selbst das normale Kind erlebt sich in dieser Zeit oft als unsicher und gefährdet. Beim ängstlichen Kind erreichen Unsicherheit und Bedrohtheit einen besonders starken Grad.

Die Antwort auf die Frage, wie man dem ängstlichen Kind helfen kann, wird an die Tatsache anknüpfen müssen, daß die Natur des Kindes selbst gegen die Angst ankämpft oder anzukämpfen sucht — mögen die Mittel auch oft unangepaßt sein. Aufgabe des Erziehers ist es, das Kind in zweckmäßiger Weise in seinem Kampf gegen die Angst zu unterstützen.[2]

Unzweckmäßig ist die Erziehung zur Pose, zu Überkompensationen, die zu verdecken, aber nicht zu heilen vermögen. Ein Blick auf die Nazi-Ära, die den „Mut" kultivierte und verherrlichte, wird mit nicht allzu viel Mühe entdecken, daß der „Mut" der Großen oft in Überkompensation schwerer Angstkomplexe begründet war. Diese Überkompensationen führten neben der Hohlheit des Persönlichkeitsstils zur Unechtheit eines ganzen Zeitbildes, forderten die Feindseligkeit und den Widerstand der Umwelt heraus und endeten im Chaos.

Zweckmäßig ist eine Hilfe, die das Selbstbewußtsein durch Erfolg, Anerkennung und Bestätigung angemessener Leistungen und der Person selbst zu stützen versteht, die Eigentätigkeit (Spontaneität) zu wecken weiß (zum Beispiel durch Basteln, künstlerische Betätigung wie Zeichnen, Malen, Musizieren und Spiel), vor allem aber Vertrauen heranwachsen läßt, Vertrauen zum Leben, zu Gott und zu den Menschen. Loosli-Usteri betont am stärksten das Vertrauen als Mittel im Kampf gegen die Angst; Vertrauen überwindet in einem echten Sinn die Angst. Eine von Herzen kommende religiöse Unterweisung, die aus der Liebe Gottes ein erhebendes Erlebnis werden läßt, wird in wirksamster Weise zur Überwindung der Angst beitragen können.

---

[2] Vgl. *H. Handelmann*, Einführung in die Heilpädagogik, Erlenbach-Zürich 1946, Rotapfel-Verlag; ferner die instruktiven Beispiele: ders., Erziehungsberatung, ebd. 1937; ders., Jakobli und Jakob, die Geschichte einer Jugendentwicklung, ebd.

Vom Erzieher wird Verstehen und selbstlose Liebe verlangt, allerdings eine Liebe, die nicht verzärtelt, sondern mit Sicherheit zu führen vermag. Der Erwachsene sollte gerade dem ängstlichen Kind nicht Kamerad sein, sondern väterliche oder mütterliche Autorität, die Geborgenheit schenkt. Es bleibt noch zu erwähnen, daß die oben bereits genannte Feindseligkeit in der Form der Frechheit vom Erzieher leicht mißverstanden werden kann. Er glaubt, sie erwachse aus Kraft, während sie in Wirklichkeit in Schwäche und Bedrohtheit begründet ist. Nichts wäre verfehlter als den „Widerstand" zu brechen. Denn dieser Widerstand ist oft verzweifelte Abwehr. Gelingt es nicht, ihn in rechter Weise aufzufangen, so besteht die Gefahr einer Überschwemmung mit Angst und Mutlosigkeit. Es käme darauf an, den Ausbruch in die Umwelt als Kampf gegen die Angst zu verstehen, den Schritt nach außen, die Behauptung, durch Übertragung kleiner Verantwortlichkeiten zu erleichtern. Insbesondere beim Buben wäre das Selbstgefühl durch Leistung und Erfolg zu stärken, die Anerkennung bei den Kameraden zu fördern, so daß er seinen Platz in der Gemeinschaft findet.

Schwierig werden die Kinder — vielleicht sind es häufig ängstliche Kinder — durch bestimmte Umwelteinflüsse.[3] Hier sind zunächst Fehler in der Erziehung zu erwähnen, die leicht zu beheben sind. Sie sind meist in mangelhafter Aufklärung, in fehlendem Wissen begründet. Auch ein Kind macht sich beispielsweise Gedanken über den Tod. Stirbt ein Mitglied des engeren oder weiteren Familienkreises oder hat das Kind anderweitig Gelegenheit, einen Toten zu sehen, vielleicht entstellt, übel riechend, so ist das ein Ereignis, das dunkle Schatten auf seinen Lebensweg werfen kann. Familien, in denen keine religiösen Vorstellungen mehr lebendig sind, versagen am ehesten gegenüber der Forderung einer dem Kind angepaßten Erklärung. Wo der Glaube fehlt, macht sich der Aberglaube, Gespensterfurcht und Geisterunwesen breit. Eine religiöse Verklärung des Todes vermag ungemein befreiend auf das verängstigte Kindergemüt zu wirken.

Ähnlich verhält es sich mit geschlechtlichen Erfahrungen des Kindes, die in Mitteilungen oder Geschehnissen bestehen können. Solche Erfahrungen beschäftigen unter den heutigen Verhältnissen häufig schon Schulanfänger. Da bei fehlenden rechtzeitigen Hinweisen im Elternhaus das Gebiet des Geschlechtlichen mit Tabu belegt und vom Geheimnis des Bösen umwittert ist, tragen empfindsame Kinder oft schwer unter ihrem Wissen und Tun. Befreiend wirkt eine ruhige, sachgemäße Erklärung. (Der Heilpädagoge H. Hanselmann spricht in diesem Zusammenhang von einem „Hinauf-Klären".) An anderer Stelle (diese Zeitschrift 146 [April 1950] 72—75) wurde bereits zur Frage sexueller Aufklärung Stellung genommen, so daß sich

[3] *Lilly Zarncke,* Das schwierige Kind, Freiburg 1950, Caritas-Verlag; *Hans Zulliger,* Schwierige Kinder, Bern 1951, Verlag Hans Huber; *August Aichhorn,* Verwahrloste Jugend, ebd. 1951 (dritte, erweiterte Auflage); *H. Meng* u. Mitarbeiter, Praxis der Kinder- und Jugendpsychologie, ebd.

hier eine eingehende Besprechung dieser für das Kind und den Jugendlichen so wichtigen Orientierung erübrigt.

Andere, schon weniger leicht zu behandelnde Schwierigkeiten, Konflikte des Kindes, sind mit körperlichen Behinderungen und Entstellungen gegeben. Da der Leib und sein Aussehen für die soziale Stellung des Kindes ungleich größere Bedeutung besitzt als für die Erwachsenen, die durch Leistung das Fehlen von Körperschönheit oder Ansehnlichkeit ausgleichen können, ist die körperliche Verfassung des Kindes von nicht zu unterschätzender Bedeutung für seine Stellung in der Gemeinschaft. Man sagt, Kinder könnten grausam sein. Sie sind es, wenn ein Kind wegen Behinderung oder Entstellung nicht ihr Wohlgefallen findet. „Schöne" Kinder erfahren von ihresgleichen viel Zärtlichkeit und Wertschätzung, unansehnliche und behinderte werden bald „ausgespannt", zum Aschenbrödeldasein verurteilt. Gutmütige und freundlich-aufgeschlossene Kinder können unter dem Einfluß der Mißachtung und Ablehnung vergrämte, bittere, verstörte Wesen werden. Während beim Buben Mangel an Robustheit und Kraft unter seinesgleichen diffamierend wirkt, ist es beim Mädchen ein, wenn auch nur kleiner Schönheitsfehler, der abstößt. Hier erwächst dem Erzieher die Aufgabe, sich einzufühlen, zu verstehen und einen Weg in die Gemeinschaft zu suchen. Die Hilfe, die er dem Kind angedeihen läßt, wird beim Buben eine andere sein als beim Mädchen. Während der Bub unterschiedslos in der Menge aufgehen, nicht auffallen möchte, will das Mädchen zum Ausgleich seines Schönheitsfehlers auffallen durch Hervorkehren eines körperlichen Vorzuges (zum Beispiel der Haare, Augen, Hände usf.).

Werden Überkompensationen etwa im geistigen Bereich als Ausgleich für körperliche Unzulänglichkeiten vom Erzieher empfohlen, so ist darauf zu achten, daß das Kind nicht zu einem unangepaßten, ungesunden Ehrgeiz verleitet wird. Es gibt zweifellos in vielen Fällen gesunde Ausgleichsmöglichkeiten, die mit Nutzen gefördert werden können. Aber ein Übermaß schadet, führt leicht zu Verkrampfungen, Empfindlichkeit und unechtem Selbstgefühl.

Ähnlich wie Körperschäden sind geistige Minderleistungen zu beurteilen. Auch sie können Anlaß zu Konflikten, zu Mutlosigkeit, Trotz und Auflehnung werden, allerdings erst im reiferen Alter, da sich Ehrgeiz und Leistungsfreude, namentlich beim Buben, relativ spät geistigen Anforderungen, wie sie etwa die Schule stellt, zuwenden. A. Kern hat die Schädigungen des Selbstbewußtseins und der Lebensfreude des Kindes, die meist mit dem Zurückbleiben, dem Sitzenbleiben in der Schule gegeben sind, überzeugend darstellen können.[4] Er spricht mit Recht vom „Sitzenbleiberelend". Das Elend des Sitzenbleibens könnte oft vermieden werden, wenn nicht falscher Ehrgeiz der Eltern oder Erziehungsberechtigten auf eine für das Kind zu frühe Einschulung oder Umschulung drängen würde. Nach einem Jahr

[4] *Artur Kern,* Sitzenbleiberelend und Schulreife, Freiburg 1951, Herder.

Wartezeit kann ein Kind oft die Reife erlangen, um den Anforderungen der Schule gerecht zu werden und den Aufstieg in die höhere Klasse zu erreichen.

Ein schwieriges Kapitel der Erziehung bildet die heutzutage vielfach so gestörte häusliche Atmosphäre, Ehezerrüttung und wirtschaftliche Sorgen. Ein Kind, das den Frieden im Heim nicht erlebt, zwischen den streitenden Eltern hin- und hergerissen wird, muß auf eine wesentliche Voraussetzung gerader und gesunder Entwicklung verzichten: die Sicherheit. Fehlende Sicherheit innerhalb der Familie kann zu schweren Störungen des seelischen und körperlichen Befindens des Kindes führen.

Wirken sich die ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Beschaffung von Kleidern, Schulutensilien usf. aus, so können Depression und Ressentiment, ein „Frustrationskomplex" entstehen, ein tief sitzendes Gefühl der Ungerechtigkeit, das die Seele vergiftet.

Im Falle ehelicher Zerrüttung wäre oft die Aufnahme des Kindes in eine Pflegefamilie oder ein Heim, wenigstens für eine gewisse Zeit, wünschenswert. Lastende Sorgen der Eltern brauchten oft nicht von solch nachteiligem Einfluß für das Kind zu sein, wenn ihm der Verzicht begreiflich gemacht würde, wenn es vor allem verschont würde von Streit oder Zank oder bitteren Redensarten.

Für Lehrer und Erzieher bieten sich mancherlei Möglichkeiten, lindernd zu wirken. In gewissem Umfang können sie dem Kind einen Ersatz bieten für die in der Familie fehlende Sicherheit. Eine Bestätigung der Leistungen und der persönlichen Eigenart in Form von Anerkennung und Vertrauen wird helfen, den Lebensmut zu heben. Ein gelegentliches aufklärendes Gespräch kann lösend und befreiend wirken. Manches Versagen und Verhalten wird milder beurteilt werden können, vor allem dem Kind nicht schuldhaft anzurechnen sein, wenn die häuslichen Verhältnisse gebührend berücksichtigt werden. Leider verwehrt heutzutage die große Anzahl von Schülern, die sich in Erziehungsgemeinschaft und Schule beieinander finden, Hilfe und Sorge für das einzelne Kind, ein Kennenlernen seiner häuslichen Verhältnisse und Familienlage. Auch aus diesem Grund wäre eine Verringerung der Schülerzahl der einzelnen Klassen dringend wünschenswert.

Als Quellen für eine Störung der Entwicklung wären noch das Liebesübermaß und der Liebesmangel zu nennen. Über beides ist schon viel geschrieben worden. Hemmungen, die mit Verwöhnung und Vernachlässigung meist gegeben sind, pflegen sehr tief zu gehen. Verwöhnung hemmt das Selbständigwerden, Vernachlässigung läßt verkümmern.

Das rechte Liebesmaß setzt einen geordneten, instinktsicheren, gütigen und gefestigten Menschen voraus. Instinktsicherheit meint einen Sinn für die rechte Verteilung von Milde und Strenge, Angepaßtheit, und zwar so, daß das Regulativ eine Haltung natürlicher Zuwendung und ungestörter Kontaktfähigkeit ist. Güte ist geordnetes Wohlwollen, maßvolle Zärtlichkeit und Herzlichkeit — nicht eine hemmungslose, aus der Stimmung erwach-

sende (die ja bekanntlich leicht ins Gegenteil umschlägt). Festigkeit bedeutet so viel wie Zieltreue, gleichbleibende Richtung. Ordnung in diesem Sinn ist das Ergebnis einer echten Religiosität, einer Sicherheit, die aus dem Vertrauen in den Sinn des Lebens und deshalb aus innerer Ruhe erwächst.

Gründe für Fehlentwicklungen, für kindliche Konflikte können neben der Zustandsangst und den bereits genannten Umwelteinflüssen Haltungen des Erziehers sein, die aus der pädagogischen Absicht erwachsen.[5] Außer gleichsam unwillkürlichen Störungen (vom Erzieher gesehen) gibt es andere, die aus dem guten, aber falsch orientierten Willen des Erziehers erwachsen.

Solche Fehleinstellungen können mannigfacher Art sein. Drei Gruppen wären zu unterscheiden: 1. Die neurotisierende Erziehung, 2. die distanzlose Erziehung, 3. die Wunscherziehung.

Unter neurotisierender Erziehung versteht man eine Erziehung, die übermäßig angehäufte, einander widersprechende oder unangepaßte Versuche und Maßnahmen trifft. Der sprunghafte Wechsel, Widersprüche und Beziehungslosigkeit der Anordnungen sowohl im Hinblick auf die Kontinuität des erzieherischen Einflusses wie auch auf die persönliche Eigenart des Kindes bringen einen Zustand der Verwirrung und Überreizung hervor. Das Kind wird unsicher, verstört, büßt seine Initiative ein und verliert das Vertrauen zum Erzieher.

Im einzelnen wäre noch auf folgendes hinzuweisen. Als übermäßig angehäufte Erziehungsmaßnahmen verstehen wir: Fortwährendes Reden, Nörgeln, pedantisches Kontrollieren, Mißtrauen, ängstliches Überwachen, „Sprüche" und aufdringliche Redensarten usf. Hierher gehört auch die sogenannte „intellektuelle Erziehung", also eine Erziehung, die aus angelesenem Wissen und wenig Instinkt ihre Nahrung zieht.

Widersprechende Erziehungsmaßnahmen erwachsen vor allem aus der Sprunghaftigkeit, der Gefühlslabilität des Erziehers. Weiche Nachgiebigkeit wechselt mit Ausbrüchen von Härte und Brutalität.

Unangepaßte Erziehungsmaßnahmen entstehen leicht aus theoretischen Erwägungen, die die konkrete Situation verkennen.

Als Regel ließe sich aufstellen: Nicht viel reden, zuschauen und handeln oder handeln lassen. In vielen Fällen findet das Kind durch das gute Beispiel selbst den Weg. Loosli-Usteri macht mit Recht den Unterschied zwischen Pädagogik (Heilpädagogik) und Psychologie geltend. Die Pädagogik handelt und läßt handeln, die Psychologie klärt die Hintergründe des Handelns. Während bei Fehlentwicklungen des Erwachsenen die Klärung ihrer Hintergründe von großer Wichtigkeit ist, sind für das Kind meist einfache Anordnungen für das Handeln entscheidend.

---

[5] Vgl. *Herbert Schiff*, Elternfehler — Kinderschicksal, Wien 1949, Wilhelm-Braumüller-Universitäts-Verlag. Auf dieses Werk sei wegen seiner Klarheit und der systematischen Ordnung häufiger Erziehungsfehler besonders verwiesen.

Die distanzlose Erziehung ist gleichbedeutend mit einer Erziehung, die den geistigen und gefühlsmäßigen Abstand zum Kind vermissen läßt. Der rechte Abstand schließt die Anerkennung des Kindes als eines eigenberechtigten und eigengeformten Wesens in sich. Das Kind ist kein bloßes Liebesobjekt, dem man mit unbeherrschten Gefühlen zu nahe tritt (Verwöhnung, Verzärtelung). Auch das Kind hat ein Anrecht auf einen Lebensraum, in dem es sich frei auswirken und entwickeln kann. Das Kind ist ferner kein bloßer „Ableger" der Familie oder nur „Glied" einer Schulgemeinschaft, ohne Eigenleben, also lediglich Gegenstand des Herrschafts-, Lehr-, Anerkennungs- oder Dankbarkeitsanspruches.

Die Wunscherziehung richtet sich, zunächst negativ gesehen, nicht an der Wirklichkeit des kindlichen Charakters aus, an seinem in der Anlage und Eigenart grundgelegten Fühlen, Streben, seiner Begabung und seinem Interesse. Maßgebend ist vielmehr ein Wunschbild der Eltern oder Erzieher, das aus bewußten oder unterbewußten Absichten geformt ist. Charakter, Begabung, Lebensschicksal des Erziehers prägen die Art der Erziehungsabsicht. Besondere Bedeutung haben Wünsche und Ideale, die für Eltern und Erzieher unerfüllt und unerreichbar blieben. Diese werden dem Kind und Heranwachsenden kritiklos anempfohlen und als erstrebenswert hingestellt. „Sie sollen erreichen, was mir verwehrt war", ist hier der stille oder auch ausgesprochene Wunsch, der die erzieherischen Maßnahmen leitet.

Grundsätzlich sollte jedoch anerkannt werden, daß die Erziehung in jedem Fall an den gegebenen Möglichkeiten, den Fähigkeiten und dem Interesse des Kindes anzuknüpfen und im Rahmen dieser Möglichkeiten das Ziel zu bestimmen hat.

Ein Blick auf die Methode der seelischen Heilbehandlung mag den Gedanken noch ein wenig verdeutlichen helfen. Die grundlegende Frage lautet hier: Wie kann dieser an sich und der Umwelt leidende Mensch zum Frieden, zum Ausgleich, zur Lebensfreude gelangen? Die Antwort ist: durch Einkehr und Selbsterkenntnis. Sowohl gute wie schlechte Eigenschaften, Grenzen und unausgenützte Möglichkeiten, unangepaßte und regelrechte Verhaltensweisen und anderes mehr werden so erkannt. Auf Grund der mittels der Einkehr erreichten Klärung ist sodann eine neue Orientierung möglich, eine Änderung des Verhaltens, der Stellung zu sich selber und zur Umwelt. Einkehr und Umkehr gehen — inhaltlich gesehen — auf eine Erkenntnis der persönlichen Möglichkeiten und eine Ausrichtung auf diese hin. Zum inneren Frieden, zum Ausgleich gelangt der Mensch in diesem Sinne nur, wenn er zu sich selber findet, sich selber zu leben bereit ist.

Diese Gedanken sollten auch für die Erziehung des Kindes richtunggebend sein. Die Frage, die Eltern und Erzieher bewegen sollte, ist: Was kann dieses Kind, dieser Heranwachsende leisten? Welche Möglichkeiten haben sie? Die Möglichkeiten lassen sich meist aus den Interessen und Fähigkeiten entnehmen. Diese wären zu einem persönlichen Leitbild zu formen,

das mit dem Wunschbild der Eltern oder Erzieher möglicherweise sehr wenig gemeinsam haben wird.

Noch ein kurzer Hinweis auf die „Schülernöte", Konflikte, die dem Kind aus mannigfachen Gründen durch die Anforderungen der Schule erwachsen.[6] Viele Eltern und Erzieher stehen den Schulnöten des Kindes hilflos gegenüber. Sie müßten von Fall zu Fall sachgemäß beraten werden. Neben den bereits genannten Schwierigkeiten sind es vor allem Ermüdung, körperliche Überanstrengung (Fahrschüler!), Ernährungsstörungen, ungleichmäßige Begabung, Geistes- oder Nervenstörungen, Verwahrlosung, die den Erfolg erschweren oder vereiteln.

In diesem Zusammenhang sei auf eine Hilfe für Eltern und Erzieher verwiesen, die in einigen Ländern (neben dem Schularzt, dem „Kinderpsychiater") schon eingerichtet und in Anspruch genommen wird: der Schulpsychologe. Schulpsychologen sind psychologisch und heilpädagogisch vorgeschulte Helfer, die bei allen „Schulnöten" des Kindes, vor allem auch bei der Einschulung und Umschulung, Eltern und Lehrern mit ihrem Rat zur Seite stehen. Es wäre unter den gegebenen Umständen zu überlegen, ob nicht in jeder Schule eine Lehrkraft die Aufgabe eines Schulpsychologen übernehmen sollte. Da dem Staate die Geldmittel fehlen, eine Fachkraft vollamtlich anzustellen, wäre dieser Weg vorerst einzig gangbar. Die Lehrkraft wäre entsprechend zu entlasten, damit sie sich ihrer psychologischen Aufgabe widmen kann. Als Voraussetzungen für eine erfolgreiche Tätigkeit wären neben Begabung und Interesse ein Sichvertraut-machen mit der einschlägigen Literatur, nach Möglichkeit auch analytische Erfahrung wünschenswert.[7] Die Schule hätte die Bemühungen des Psychologen weitgehend zu unterstützen. Hier wären vor allem wichtig die Anerkennung und die Hinnahme von Ratschlägen und Entscheidungen von seiten der Lehrerschaft. Meinungsverschiedenheiten sind natürlich und könnten zur Aussprache Anlaß geben; sie dürften aber niemals zu einem Zerwürfnis führen, unter dem das Kind zu leiden hat.

---

[6] Eine sehr gute, kurz zusammengefaßte Darstellung bietet: *M. Tramer,* Schülernöte, Basel 1951, Benno Schwabe u. Co. Das Buch eignet sich als Leitfaden für Studenten der Pädagogik, des Lehramtes usf.

[7] Als Einführung in die Arbeitsweise und Blickrichtung der analytischen Psychologie sei genannt: *J. Cremerius,* Psychotherapie als Kurzbehandlung, München 1951, J.-F.-Lehmanns-Verlag. — Wichtig für den Schulpsychologen wäre die Kenntnis einer Anzahl von Testverfahren, sowie deren Handhabung. Als solche Testverfahren und Anleitungen wären zu nennen: *Hildegard Hetzer,* Entwicklungstestverfahren, Lindau (Bodensee) 1950, Verlag Dr. Piorkowski; Der Binet-Simon-Test (Herausgeber *E. Probst),* Basel 1949, S.-Karger-Verlag; Dr. *Hermann Rorschach,* Psychodiagnostik, Bern 1948 (6. Aufl.), Hans-Huber-Verlag; Der Wartegg-Zeichentest; Der „Baum-Test" *(K. Koch),* ebd. 1949; *Hans Spreng,* Psychologische Kurzprüfungen, ebd. 1943; *Gerhard Kloos,* Anleitung zur Intelligenzprüfung und ihrer Auswertung, Jena 1943, Verlag Gustav Fischer. Zur Untersuchung von Gruppen eignet sich: *H. Zulliger,* Der Z-Test, Bern 1948, Verlag Hans Huber. Zur Ermittlung der Arbeitsfähigkeit, der Konzentration und ihrer Störungsarten u.a.m. eignet sich ausgezeichnet: Der Pauli-Test (Herausgeber Dr. *W. Arnold),* München 1951, J. Ambrosius Barth.

Wallfahrt nach Nagasaki

Von HEINRICH DUMOULIN S.J.

„Es gibt Orte, wo der Geist weht", hat der naturliebende, romantisch fühlende französische Dichter Barrès gesungen. Ein solcher Ort ist Nagasaki, das sich, in schöne Natur eingebettet, von der blauen Meeresbucht in Tälern zwischen Höhen und Hügelabhängen hinzieht. Herrlich ist die Sicht, wenn man einen Berggipfel im Süden erklimmt und nun nicht nur die Stadt und den Meerbusen betrachtet, sondern freien Blicks auf die weite, unendliche See hinausschaut. Nagasaki erinnert mit seinen engen Gäßchen, mit seinen zahllosen Stiegen und Stufen wie kein anderer japanischer Ort an italienische Städte. Die meist aus Südeuropa stammenden Missionare der Kirishitanzeit konnten sich hier bei dem warmen Seeklima und in der Gesellschaft lebhafter, heiterer Menschen wirklich heimisch fühlen.

Ich kam mit dem Gefühl eines Pilgers nach Nagasaki, aber da fand ich noch viele Pilger, ja eine blühende Wallfahrt zu den heiligen Stätten. Menschen aller Altersstufen und Stände strömen hierher, wohl nicht alles echte Pilger im religiösen Sinn, aber die meisten kommen mit einem ernsten Streben, weshalb es sich lohnt, die Pilger ein wenig aus der Nähe anzuschauen.

Da sind zuerst gläubige Christen, die mit herzlicher Andacht, in die sich ein wenig geschichtliches Interesse mischt, die heiligen Stätten besuchen und verehren. Diese muß es freilich mit Trauer erfüllen, daß die kostbarste Erinnerungsstätte Nagasakis, der Tateyama, immer noch wegen einer jahrhundertealten Abneigung eines großen Teiles der Bevölkerung des christlichen Zeichens entbehrt. Aber auch ohne Kreuz oder Kapelle ist der Tateyama ehrwürdig. Mitten in der Stadt erhebt sich der niedrige Hügel, wo 1593 die 26 Märtyrer von Nagasaki wie ihr Herr am Kreuz unter furchtbaren Qualen willig ihr Leben zum Opfer brachten. Mir wurde auch die Straße gezeigt, auf der sie vom Hafen Sonogi an der Omura-wan nach Nagasaki kamen.

Seit jenem schrecklichen Tag hatten die Christen nicht mehr viel Ruhe. Sie flohen in immer entlegenere Dörfer und Täler und auf die Inseln; eine zahlreiche Gruppe blieb im Dorf Urakami, eine knappe Wegstunde von Nagasaki entfernt. Diese Christen wurden mehr als zwei Jahrhunderte nach der großen Verfolgung — am 17. Mai 1865 — vom ersten katholischen Missionar im neuen Japan, Pater Petitjean, entdeckt, oder vielmehr sie entdeckten in dem französischen Missionar, der unter dem Schutz seiner Regierung noch vor Aufhebung des Verfolgungsedikts in der Hafenstadt die erste christliche Kirche, die Oura Tenshudô, erbaute, den Priester der Religion ihrer Vorfahren und den wahren Vater ihrer Seelen. Die ergreifende Erkennungsszene fand bei dem Marienaltar statt, wo die Mutter mit dem Kind auf jene schlichten Landleute von Urakami herniederlächelte, die dem Missionar bekannten: „Vater, wir haben das gleiche Herz wie du."

Der gläubige Wallfahrer wird wünschen, mit den Urakami-Christen in ihre Dörfer zu wandern, wo sie 250 Jahre lang ohne Priester durch die Gnade des Gebetes den Glauben treu bewahrten. Aber in der Umgegend von Urakami hat die Atombombe alles zerstört. Von der Kathedrale von Urakami, die ehemals die größte und schönste christliche Kirche Japans war, sind nur zwei gewaltige Ruinenbrocken übrig geblieben. Für die Überlebenden — nachdem an jenem Tag etwa 8000 Katholiken umkamen, zählt die Gemeinde heute doch wieder 5000 Gläubige — wurde neben den Trümmern der Kathedrale ein geräumiger Notbau errichtet. Nicht weit davon entfernt zeigt man in den Bergen auch den Platz, wo die verfolgten Christen in den ersten Jahren nach der Entdeckung insgeheim mit dem Missionar zusammentrafen, Unterricht empfingen und die heilige Messe feierten.

Im Pfarrhaus bei der Oura Tenshudô lebte ich eine Woche mit den Priestern der Diözese Nagasaki zusammen, die heute das Erbe der Märtyrer hüten. Das sind glaubensstarke, volksnahe Männer; fast alle entstammen den alten Kirishitan-Familien, deren Treue sich im Verfolgungssturm bewährte. Sie sind die Hirten einer zahlreichen, weit über die Inseln verstreuten Herde, gewohnt an den Kampf mit Wind und Wetter, wenn sie von Insel zu Insel rudern oder heute auch im Motorboot fahren, um die Kranken zu besuchen und die Sakramente zu spenden. Die Inseln sind voller Berge, noch fast ohne Straßen, dem Autoverkehr noch nicht erschlossen. Da wandern sie, wie mir ein ergrauter Priester erzählte, Sommer und Winter, den Gepäckranzen über der Schulter, im Sommer in Hose und Hemd, im Winter im starken, derben Rock ohne Mantel, abgehärtet gegen die Unbill der Witterung. Sie führen das harte, verantwortungsschwere Leben von Priestern, die sich im Dienst für die Seelen aufreiben, Männer des Volkes und innerlich frei. In der beständigen engsten Berührung mit der Natur und mit dem Volke sind sie Gott nahe.

Am ersten Tag meines Aufenthaltes im Priesterhaus Oura Bura machte mich mein Zimmernachbar, ein aus China vertriebener alter kanadischer Missionar, auf die nie endende Prozession von Besuchern der Kirche aufmerksam. Da kommen Schulen, Jungen und Mädchen in den verschiedenen Altersstufen, aus Autobussen werden Reisegesellschaften ausgeladen, Freundesgruppen und Einzelne, zu vielen Hunderten täglich zur Oura Tenshudô, die als frühestes europäisches Bauwerk Japans zu den „Nationalschätzen" zählt. Aber es liegt eine eigene Weihe über dem Ort, der sich kein sinnender Mensch entziehen kann. Eine hohe Steintreppe führt zum Portal der Kirche, in deren dunklen gotischen Hallen die durch die bemalten Fenster gebrochenen Farben der Sonnenstrahlen spielen. Der Bau wurde 1862, dem Jahr der feierlichen Heiligsprechung der 26 Märtyrer durch Pius IX., begonnen und 1865 vollendet. Im Lauf der Jahrzehnte wurde die Kirche mehrmals ausgebessert, aber im ganzen ist sie so erhalten, wie sie ursprünglich war. Im Chor findet sich das Grab des P. Petitjean, der hier als erster Bischof von Nagasaki starb.

Unter der Menge der Nagasaki-Pilger findet sich noch eine andere besondere Gruppe — eine Schar am Leben Verzweifelter. Ich las davon zuerst in der Zeitung. Die Nachricht war ziemlich sensationell, ungefähr so: „Das heilige Land des Selbstmords" oder auch „Selbstmord an heiliger Stätte". Zunächst wußte ich nicht, worum es sich handelte. Auch als kurze Zeit später ein junges Mädchen mich besuchte und mir erzählte, sie sei von Selbstmordgedanken gequält nach Nagasaki gereist und dort durch die liebende Sorge von Ordensleuten gerettet worden, blieb mir in dem etwas verworrenen Bericht der eine Punkt unklar, warum sie gerade in Nagasaki ihr trauriges Vorhaben ausführen wollte. Freilich ist es in Japan seit langem üblich — vielleicht aus einer Art Ehrfurcht vor dem schaudererregenden Geheimnis des Todes —, zu einer durch Naturschönheit oder mystisches Geheimnisdunkel geweihten Stätte zu pilgern, um dort den letzten Schritt zurück zur Natur oder in das Nichts zu tun. Sollte dieses Gefühl die armen, zerbrochenen Menschen nach Nagasaki treiben?

In Nagasaki benutzte ich die Gelegenheit, mich zu erkundigen und erfuhr mehr und Wichtigeres, als die Zeitungen berichtet hatten. Einige mit den Ereignissen wohl vertraute Priester sagten mir, schon seit ziemlich langer Zeit kämen beständig von weither Hilfesuchende in leiblicher und seelischer Not zu den heiligen Stätten von Nagasaki und Urakami.

„Warum kommen diese Unglücklichen gerade hierher nach Nagasaki?" konnte ich nun meine Frage vorbringen.

„Ja weshalb? Die Stadt ist als Mittelpunkt der alten Kirishitangeschichte und auch als religiöser Wallfahrtsort im Lande bekannt. Auch die Bücher von Dr. Nagai haben dazu beigetragen, notgeprüfte, aber religiös aufgeschlossene Menschen auf Nagasaki hinzuweisen. Schließlich dürften auch die Zeitungsartikel das ihrige dazu beigetragen haben. Jedenfalls vergeht kein Tag, wo nicht einer oder mehrere Hilfesuchende sich an eine der Kirchen von Nagasaki wenden."

„Was tun Sie denn, um all diesen Menschen zu helfen?" fragte ich den Pater weiter.

„Ich spreche mit allen, lasse mir ihre Nöte erzählen. Bei den meisten genügt es, wenn ich dann die großen Wahrheiten unserer christlichen Lehre von Gott und Erlösung einfach erkläre. Dann werden sie ruhig. Manche bleiben ein paar Tage hier und kehren mit neuem Mut in ihre Heimat zurück."

„Sind viele Selbstmordversuche hier vorgekommen?"

„Nein, nur sehr wenige. Die Zeitungen haben da stark übertrieben. Die hierher kommen, wollen in den meisten Fällen nicht ihr Leben enden, sondern ihr Leben retten. Aus irgendeinem Grund sind sie in Verzweiflung geraten und finden allein keinen Ausweg mehr. Aber gerade weil sie sich helfen lassen wollen, ist es gar nicht so schwer, sie zu retten. So war es auch bei jenem Mädchen, das nachher zu Ihnen kam. Ich erinnere mich noch gut daran. Oft sind zu Hause die Familienverhältnisse schwierig oder es

fehlt am nötigsten Lebensunterhalt. Bei jenem Mädchen war das nicht der Fall. Sie litt seelisch ungewöhnlich stark an der Sinnlosigkeit des Lebens."

„Auch zu mir sprach sie von dem ‚unerträglichen Einsamkeitsgefühl' und der ‚Sinnlosigkeit des von Augenblick zu Augenblick monotonen Alltags'."

Der Pater zeigte mir Berge von Briefen, die alle Hilfe in seelischen Leiden suchten. Was er mir erzählte, bestätigte meine Erfahrung, daß fast immer ungünstige äußere Lebensumstände, Wirtschaftsnot, Familienzerrüttung mit seelischer Krankheit oder wenigstens Ratlosigkeit zusammenkommen. Im Nachkriegsjapan sind diese Fälle, wo der Mensch nicht mehr die seelische Kraft zur frohen Lebensbejahung aufbringt, überaus zahlreich geworden. Zumal in den Großstädten gibt es viele Menschen, die aus irgendeinem Grunde aus dem seelischen Gleichgewicht geraten sind und oft, ohne daß eine Störung nach außen hin auffiele, in Schwermut und stiller Verzweiflung dahinleben. Von diesen Menschen stimmt, was mir einmal einer in einem Brief schrieb: „Vom Selbstmord gibt es nur Rettung durch den religiösen Glauben."

Der Glaube vermittelt die klare Erkenntnis vom Lebenszweck und schenkt Licht in dem für Millionen von Menschen so eintönigen und bedrückenden Alltag. Der Glaube macht auch die Einsamkeit erträglich und nimmt das quälende Fremdgefühl und die Heimatlosigkeit von der Seele. Die menschliche Gesellschaft erscheint nicht mehr so kalt, grausam und hart. Auch die Geretteten von Nagasaki fanden Hilfe durch die gütige Führung gläubiger Menschen, deren freundlich heller Blick wie ein warmer Sonnenstrahl auf die Eisrinde des in Verzweiflung erstarrenden Herzens fiel. Solange es auch nur einen guten, von Herzen freundlichen Menschen auf Erden gibt, kann ja das Leben nicht ganz sinnlos sein.

Noch ein anderer Platz zieht viele tausend Menschen, die nach Nagasaki kommen, an und zog auch mich an: das Häuslein zwischen Feldern und Trümmern nahe bei der Urakami-Kirche, die Wohnung von Dr. Nagai.[1] Ich

[1] Paul Takashi Nagai, geboren am 3. 1. 1903, Professor für Strahlenforschung, seit 1934 katholisch, wurde durch die Explosion der Atombombe über Nagasaki am 9. 8. 1945 schwer verwundet. Er hielt noch fünf Stunden im Universitätsgebäude im Dienst der Verwundeten aus, bis er selbst zusammenbrach. Sein Haus war vernichtet, von seiner Frau fanden sich nur noch wenige verkohlte Knochenreste und metallische Spuren ihres Rosenkranzes. „Die Kette des Rosenkranzes" war der Titel des zweibändigen Werkes, in dem er, durch die Atomkrankheit ans Krankenlager gefesselt, seine Beobachtungen und Erfahrungen im Kampf gegen die am eigenen Leib ausgebrochene Strahlenkrankheit niederlegte. Das Buch „Abschied von meinen Kindern" enthielt sein Vermächtnis an seine beiden geretteten Kinder und wurde in dem Jahr nach seinem Erscheinen in weit über 200 000 Exemplaren verbreitet. Es folgten die Bücher „Der Fluß des Lebens", „Für etwas Unvergängliches", „Der blühende Hügel", „Die Glocke von Nagasaki" mit der Darstellung seines eigenen Lebenslaufs. Am 24. Dezember 1949 wurde er im japanischen Parlament öffentlich als der Erste Bürger des Staates gefeiert, „der Erste deshalb, weil er einen unvergleichlichen Beitrag für die geistige und sittliche Wiedergesundung des Nachkriegsjapans geleistet hat". Am 1. Mai 1951 starb Paul Nagai. Bei seinem Begräbnis am 13. Mai strömten über 40 000 Menschen zusammen, von den Kirchtürmen und buddhistischen Tempeln läuteten die Glocken, Arbeit und Verkehr ruhten im Gedanken an den großen Heimgegangenen. Auf seinem Grabstein stehen die Worte: „Ich war nur ein bescheidener Diener. Ich habe nur meine Pflicht getan."

Die Schriftleitung

fand dort den durch seine Bücher und den Film „Die Glocke von Nagasaki" wohlbekannten Schauplatz. Der kranke Doktor lag an dem warmen Herbsttag im offenen Zimmer seiner kleinen, von Blumen umrankten Wohnung auf dem Tatami-Lager. Er leidet schwer, aber ist heiter und empfängt seine Besucher mit dem freundlichen Lächeln eines Mannes, der überwunden hat und weiß, wofür er gelebt hat, wofür er leidet und wohin er geht. Er ist von einfach schlichtem, geradem Wesen; so kommt das Gespräch rasch und natürlich in Fluß, zumal zwei dem Doktor eng befreundete japanische Priester mit mir kamen.

Gleich zu Anfang, während ich noch vom Anblick des Kranken innerlich ergriffen mit den ersten Eindrücken beschäftigt bin und der Unterhaltung nicht ganz folge, fällt das Wort „Zoologischer Garten". Alle lachen herzlich, ohne daß ich genau verstehe, worum es sich handelt. Aber bald wird es mir klar. Nach wenigen Minuten schon kommt die erste Prozession von Schülern, Jungen und Mädchen, aus dem Tal den schmalen Fußpfad zum Häuslein herauf. Auf der Höhe des Zimmers angelangt, hüpft jedes Kind, stellt sich auf die Fußspitzen und schaut über den Zaun mit einem ehrfürchtigen Blick ins Zimmer, wo undeutlich im Hintergrund die Gestalt des Schwerkranken sichtbar ist. Dann geht es still weiter.

„Sie werden alle etwas von hier mitnehmen", sage ich.

Der Doktor bestätigt dieses Wort mit einem stillen Lächeln. Sein einziges Anliegen ist, den Menschen noch so viel wie möglich Gutes zu tun.

„Es ist heute so wichtig, die Massen zum Guten zu beeinflussen", erklärt er uns. „Die große Masse weiß immer noch nur sehr wenig vom Christentum und von der katholischen Kirche. Der gewöhnliche Mann aus dem Volk hat kein besonderes Vorurteil, er hat in der Schule nicht alle möglichen entstellenden Darstellungen der katholischen Lehre oder Kirchengeschichte gehört wie so viele Gebildete. Aber er weiß von Religion nur wenig. Wir müssen ihm jetzt zeigen, daß er mit Hilfe der christlichen Religion sein tägliches Leben gut und glücklich machen kann. Was ich geschrieben habe, ist alles durch jenes besondere, abnormale Ereignis des Krieges und der Atombombe verursacht. Jetzt brauchen die Leute etwas für ihre normalen, alltäglichen Verhältnisse."

Auf einem Bücherregal hinter seinem Lager sind auf der einen Seite seine Bücher, auf der anderen die Manuskripte seiner Werke aufgestellt. Ich interessiere mich für die letzteren. Dr. Nagai zeigt mir einige Bände, und wir blättern diese miteinander durch. Die Manuskripte sind sorgfältig geschrieben, manche mehrere Male neu geschrieben und viel durchverbessert. Mit bewundernswerter Sorgfalt hat er das Material, Zettel, Briefe, Notizen bis in die kleinsten Dinge gesammelt, lauter Zeugnisse aus jenen ersten Tagen nach dem schrecklichen Ereignis. Wir kommen auf die literarische Seite seiner Werke zu sprechen. Anfangs hat er sich beim Abfassen der Bücher um die literarische Form gar nicht gekümmert. Von dem furchtbaren Geschehen erschüttert, nahm er nur die Sache selbst wichtig. Man

gab ihm sein erstes Manuskript als unbrauchbar zurück. „Fachleute" sagten ihm, das Material sei wohl interessant und wertvoll; wenn ein Literat darüber käme, ließe sich etwas daraus machen . . . Aber Dr. Nagai ist, wenn schon kein „Literat" von der zünftigen Art, so doch ein Mann von hohem künstlerischem Geschmack und bedeutender literarischer Begabung. Er besitzt in hohem Maße Freude an Form und Schönheit und jenes Gefühl für Stilreinheit und Echtheit, das vielen gebildeten Japanern der früheren Generation im Blute mitgegeben ist. Er dichtet japanische Lieder und malt auch. Als ihn die zunehmende Krankheitsschwäche beim Schriftstellern behinderte, beschäftigte er sich gern mit Aquarellmalerei. In der Kirche von Urakami sah ich eine ganze Anzahl seiner Bilder, besonders eine stimmungsvolle Reihe der fünfzehn Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes. Dr. Nagai, dessen erster großer literarischer Erfolg „Die Kette des Rosenkranzes" war, besitzt eine Vorliebe für Maria und den Rosenkranz. In diesen Bildern der Heilsgeschichte kann er sein poetisches Gemüt, seine kindliche Frömmigkeit und seine tiefe Leidenserfahrung ausdrücken.

Dankbar und froh bewegt verließ ich das Nyôkodô — so heißt Dr. Nagais Häuschen. Der Name ist von dem Wort der Heiligen Schrift genommen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst . . .", weil das Haus im Geiste der Nächstenliebe von seinen katholischen Glaubensgenossen für den kranken Doktor gebaut wurde. Da verstand ich ein wenig, warum es wie die anderen Stätten Nagasakis eine Bedeutung für das ganze Land besitzt.

Wenige Wochen nach meinem Besuch in Nagasaki berichteten die Zeitungen vom zunehmenden Kräfteverfall Dr. Nagais. Am 1. Mai 1951 ist er der Atomkrankheit erlegen. Seine in vielen hunderttausend Exemplaren verbreiteten religiösen Volksbücher, in denen er von dem furchtbaren Ereignis der Atombombe über Nagasaki erzählt und auf vielen Seiten in leicht verständlicher, klarer Weise die Grundwahrheiten der katholischen Religion darlegt, zählen zu den drei oder vier bahnbrechenden Leistungen, die während der Nachkriegsjahre den Katholizismus breiten Schichten des japanischen Volkes bekannt gemacht haben. Den zusammenfassenden Film „Die Glocke von Nagasaki" haben Millionen Japaner zu Tränen ergriffen angesehen.

Evolution als Hypothese

Von PAUL OVERHAGE S. J.

Immer wieder wird die Frage gestellt, ob eine Evolution, insbesondere die Annahme einer blutmäßigen Verwandschaft der Organismen einschließlich des Menschen heute naturwissenschaftlich gesichert, ob sie wahrscheinlich oder nur hypothetisch sei. Immer wieder erkundigt man sich, inwieweit die Entwicklung für die Gesamtorganismenwelt oder für Teilstrecken ihrer Geschichte oder für das Werden der heutigen menschlichen Form des Homo sapiens wissenschaftlich exakt bewiesen sei, oder ob Organismenentwicklung nur eine Annahme darstelle, wenn auch vielleicht die einzige, die der Biologie und Anthropologie zur Deutung und Erklärung einer gradweise abgestuften Mannigfaltigkeit in der organischen Welt zur Verfügung steht.

Wie es mit dem wissenschaftlichen Nachweis der Organismenentwicklung steht, hat kürzlich *Dr. L. Müller* (Luxemburg)[1] ausgeführt: „Die Tatsache der Evolution läßt sich auch heute noch nicht direkt beweisen, gerade wie die Frage nach den Ursachen der Entwicklung immer noch nicht an Hand von direkten Beweisen gelöst werden kann. Mit andern Worten, kein Forscher konnte bis heute beobachten, wie eine neue Art von einer älteren, auch noch lebenden Art abstammt." Und „solange keine direkten Beweise erbracht werden, bleibt die Abstammungslehre eine Hypothese. . . . Denn die Tatsachen, auf denen der indirekte Beweis ruht, könnten einzeln genommen schließlich auch anders erklärt werden, zum Beispiel durch die Pläne des Schöpfers."

Auf den Grund, warum wir stets nur „indirekte" Beweise haben, geht der Verfasser nicht ausführlich ein. Er ist darin zu suchen, daß es eine selbständige phylogenetische, das heißt stammesgeschichtliche Methode nicht gibt. Wir können nur Formen miteinander *vergleichen* und zwischen ihnen *Ähnlichkeiten*, also *Form*verwandtschaften feststellen, niemals aber *Blutsverwandtschaften*, da kein Lebewesen, ob fossil oder rezent (das heißt noch jetzt lebend), seinen Ahnennachweis bei sich trägt. Sobald wir darum Aussagen machen über Herkunft und Ahnen, also über etwas, was wir nicht exakt beobachten können, ist dies notwendig Deutung. Das gilt für jede phylogenetische Aussage und für alle „Beweise" der Deszendenztheorie, ganz gleich aus welcher biologischen Teildisziplin sie genommen sind, ob aus der vergleichenden Morphologie oder Anatomie, aus der Paläontologie, der Ontogenie, der Biogeographie oder der Physiologie. Bei allen diesen „Beweisen" werden in jedem Fall nur Gestalten verglichen und Form- oder Serumähnlichkeiten festgestellt, niemals aber blutmäßige Zusammenhänge direkt abgelesen. Diese können nur vermutet oder angenommen werden. Deshalb stoßen wir auch immer wieder auf die auffällige Tatsache (die aber in Wirklichkeit nicht auffällig, sondern sogar zu erwarten ist), daß der gleiche Befund bei den Organismen und besonders bei den Hominiden (Menschentümlichen) und Anthropoiden (Menschenähnlichen) phylogenetisch oder abstammungstheoretisch so verschieden, ja oft direkt kontradiktorisch gedeutet wird.

Diese hier kurz umrissenen Zusammenhänge sollen im folgenden genauer ausgeführt und verständlich gemacht werden, weil sie von grundlegender Bedeutung für unsere Einstellung zum Evolutionsgedanken sind. Wir stellen zunächst fest, daß das sogenannte „Natürliche System" nicht phylogenetisch ist noch phylogenetisch sein kann, sondern nur phylogenetisch ausgedeutet wird, untersuchen dann die „Beweise" für die Abstammung und sehen, wie sie alle nur auf Formähnlichkeiten beruhen, ohne den direkten Nachweis einer Blutsverwandtschaft zu erbrin-

[1] Der Evolutionsgedanke heute, in: Trierer theol. Zeitschr., 1951, Heft 9/10, S. 344, 349.

gen, und entwickeln schließlich an einer Reihe von Beispielen die verschiedenartige und gegensätzliche stammesgeschichtliche Deutung fossiler und lebender Organismen, um zu zeigen, wie sehr stammesgeschichtliche Ableitungen, besonders beim Menschen, noch unsicher und undurchsichtig sind, wie sehr die Meinungen bis zur Stunde aufeinanderprallen und wegen der Natur der Sache aufeinanderprallen müssen.

I. Das „Natürliche System"

Die Biologie hat ein „Natürliches System" der Pflanzen und Tiere erarbeitet, das die gesamte organische Formenmannigfaltigkeit erfaßt und ordnet. Denn die Organismenwelt stellt sich nicht als ein Formkontinuum oder als eine Reihe mit gleichartigen Formenunterschieden dar; es befinden sich vielmehr zwischen den einzelnen Gestalten und Bauplänen deutliche größere und kleinere Abstände, welche Gruppen verschiedener Größenordnung aussondern. Die Organismenwelt bildet aber auch nicht ein zufällig zusammengewürfeltes und beziehungsloses Formenbild, sondern zeigt eine geordnete Mannigfaltigkeit mit einem strengen Stufenbau. Dieses in der Natur vorhandene Ordnungsgefüge mit seiner Fülle von Formen sucht die biologische Systematik durch Vergleichen nach den verschiedenen Graden der Ähnlichkeit und Allgemeinheit zu ordnen und in ein System zu bringen, das deshalb „natürlich" genannt werden kann. Damit erfaßt das „Natürliche System" aber nur *Form*ähnlichkeiten oder *Form*verwandtschaften. Über das Zustandekommen dieser Ordnung, über die realen Beziehungen der Organismen zueinander und über ihre Abstammung voneinander vermag es nichts auszusagen. Das ist auch nicht notwendig. Denn die abgestufte Mannigfaltigkeit der organischen Natur, wie sie im Ordnungsgefüge des „Natürlichen Systems" zum Ausdruck kommt, besteht unabhängig davon, ob die Formen und ihre Abwandlungen direkt erschaffen oder auseinander entwickelt wurden.

So gehören stammesgeschichtliche Vorstellungen von vornherein gar nicht in das System hinein, auch wenn sie immer wieder hineingetragen werden. Denn die stammesgeschichtlichen Vorgänge sind mit den Methoden des Formenvergleichs und der Aufstellung von Formähnlichkeiten, wie sie die vergleichende Morphologie und Anatomie als Grundlage der Systematik anwenden, gar nicht zu erfassen. Was allein real gegeben ist und exakt beobachtet wird, sind nur die Auswirkungen und Ergebnisse der Entwicklungsvorgänge, die in der abgestuften Mannigfaltigkeit vor uns liegen. Die Systematik ist damit unabhängig vom Deszendenzgedanken. Den besten Beweis dafür erbringt die Tatsache, daß die ersten natürlichen Systeme bereits v o r *Darwin* und *Haeckel* entstanden, also zu einer Zeit, als man von der Abstammungslehre, die heute zum beherrschenden Erkenntnisideal der Biologie geworden ist, noch nichts wußte. Die damaligen „Natürlichen Systeme" der Organismen aber gleichen in ihren Grundzügen durchaus dem heutigen, auch wenn dieses durch das Anwachsen der Formenkenntnis und die Verfeinerung der Beobachtungsmethoden bedeutend verbessert worden ist. Aber auch ohne Einführung des Entwicklungsgedankens wären diese Abänderungen und Verfeinerungen des Systems erfolgt, so daß die damaligen Systeme mit dem heutigen übereinstimmen würden. Daß diese Behauptung nicht übertrieben ist, zeigt eine Arbeit des bedeutenden amerikanischen Forschers *Osborn*. Hier führt er für eine Tiergruppe den Vergleich zwischen dem sogenannten „Phylogenetischen System" und dem Linnéschen System durch, das in den späteren Jahren *Linnés* schon die Grundzüge des heutigen „Natürlichen Systems" trug. Er muß abschließend feststellen, daß das Linnésche System ohne weiteres in ein phylogenetisches System übergeführt werden könne und getreu die mehr oder weniger entfernte (angenommene) Blutsverwandtschaft der hier zusammengefaßten Organismen wiederspiegle.

Die stammesgeschichtliche Betrachtung hat deshalb auch keine Umstellungen im System notwendig gemacht, noch neue Erkenntnisse für die Einordnung der Organismen gebracht. Sie hat nur eine Aus- und Umdeutung der im System verwendeten Begriffe vollzogen, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit und Sorglosigkeit, über die man staunen muß. So wurde aus „Systematik" einfach „Phylogenetik", aus „Formverwandtschaft" „Blutsverwandtschaft", aus „typisch" „ursprünglich", aus „Typus" „Urform", aus „Ableitung" „Abstammung", aus „System" „Stammbaum", aus „Formenreihe" „Ahnenreihe" usw. Bei dieser phylogenetischen Umwertung sind aber alle systematischen Begriffe nach Struktur und Umfang die gleichen geblieben, so daß das „Natürliche System" durch diese neue Ausdeutung in seinem Charakter und Ordnungsgefüge nicht im mindesten verändert wurde.

Man fragt nun, von welcher Grundlage aus diese Umdeutung vollzogen wurde. Für eine derartige „Phylogenetische Systematik" müßte man doch, wenn sie *sichere* Ergebnisse vermitteln soll, wenigstens *eine einzige eigenständige* phylogenetische Methode nachweisen können, mit der sie erarbeitet worden wäre. Das aber ist, wie *O. H. Schindewolf*[2] ausführt, nicht der Fall. „Noch niemand hat bisher zeigen können, wie die Stammesgeschichte anders erschlossen werden kann als durch eine Auswertung und dynamische Umwertung der von der Morphologie erhobenen statischen Befunde unter Hinzunahme des Zeitbegriffs, den die Paläontologie beisteuert. Nur Formen und Formähnlichkeiten liegen als reale, objektive Tatbestände zur Beurteilung vor. Das ist nicht nur ‚noch' so, sondern wird aller Voraussicht nach auch stets so bleiben" (S. 456). Es gibt also keine eigenständige phylogenetische Methode, da wir weder an fossilem noch an rezentem Material, soweit es nicht unter den Augen des Menschen gezüchtet wurde, die genealogische Herkunft der einzelnen Individuen zu ermitteln vermögen. Wir können in den meisten Fällen noch nicht einmal den genauen Zusammenhang einzelner Arten mit Sicherheit nachweisen. „Was wir unmittelbar beobachten, das sind nicht Stammreihen, sondern es sind mehr oder weniger große morphologische Ähnlichkeiten zwischen den zeitlich aufeinanderfolgenden Organismen, die uns die Annahme stammesgeschichtlicher Zusammenhänge nahelegen. Allein die Morphologie einschließlich der vergleichenden Entwicklungsgeschichte entscheidet darüber, ob Stammesbeziehungen vorausgesetzt werden dürfen, und die zeitliche Komponente klärt über die Richtung der anzunehmenden Zusammenhänge auf. Morphologie und ihr Niederschlag im natürlichen System bilden also die Grundlage der allgemeinen Abstammungslehre und der speziellen Abstammungsgeschichte, nicht aber ist umgekehrt die Phylogenie das Fundament des Systems. Die phylogenetische Betrachtungsweise trägt lediglich *sekundär* ein historisch-genetisches, dynamisches Moment in das nach Form und Inhalt statisch bereits vorliegende System hinein und deutet die ideell-begriffliche Formverwandtschaft als Ausdruck einer realen Blutsverwandtschaft. Das ist durchaus berechtigt und selbst notwendig, wenn man nicht überhaupt auf ein Verständnis der Formen verzichten will. Aber es darf nicht vergessen werden, daß das nur eine *Auslegung des bestehenden Systems* ist, daß man nicht etwa mit einer besonderen phylogenetischen Methode neue Einsichten geschaffen hat" (ebd. S. 461).

Die Hoffnungslosigkeit und Schwierigkeit der Situation, in der sich die Phylogenetik als Wissenschaft durch diese Sachlage befindet, kommt darin zum Ausdruck, daß *W. Zimmermann* in seinen „Methoden der Phylogenetik"[3] durch seine erste grundlegende Arbeitshypothese die Berechtigung zur Umdeutung des „Natürlichen Systems" in phylogenetischem Sinne eigens verankern muß, weil sonst keine Basis für phylogenetische Schlüsse vorhanden ist. Er schreibt: „1. Arbeits-

[2] Grundfragen der Paläontologie, Stuttgart 1950.
[3] in: Evolution der Organismen, herausgegeben von *Heberer*, Jena 1943.

hypothese. Die ‚natürliche Verwandtschaft' [das heißt hier Formverwandtschaft][4] gibt Antwort auf unsere Frage nach dem Werden der Organismen. . . . Und zwar liegt im allgemeinen der letzte und gemeinsame Ahn um so näher, je ähnlicher[5] die Organismen sind, er liegt im allgemeinen um so ferner, je unähnlicher[5] die betreffenden Organismen sind. Die in Rassen, Arten, Gattungen, Familien usw. sich abstufende ‚natürliche' Verwandtschaft [das heißt hier Formverwandtschaft][4] entspricht also dem Grad der phylogenetischen Verwandtschaft, das heißt der abgestuften Verknüpfung durch gemeinsame Ahnen. Sie ist damit ein Zeugnis für den Ablauf des phylogenetischen Geschehens" (S. 24). An anderer Stelle bringt er das methodische Vorgehen der Phylogenetik noch klarer zum Ausdruck: „Solche Annahmen einer abgestuften Verwandtschaft [das heißt hier Blutsverwandtschaft][4] begründen wir in erster Linie mit der abgestuften Ähnlichkeit[5] der Organismen, die sich bei der Methode des Vergleichs aufdrängt. Weil Apfelbaum und Birnbaum einander ähnlicher[5] sind als der Eiche, halten[5] wir sie für enger miteinander verwandt [das heißt hier blutsverwandt][4] als mit der Eiche. Diese Begründung: ‚abgestufte Ähnlichkeit[5] = abgestufte Verwandtschaft' [das heißt hier Blutsverwandtschaft][4] ist jene 1. Arbeitshypothese, auf Grund der Darwin die Frage nach dem Werden der Organismen in Verbindung gebracht hat mit der ‚natürlichen Systematik'" (S. 39/40). *Zimmermann* meint zwar, daß einmal die „Natürliche" und die „Phylogenetische Systematik" unabhängig nebeneinander bestehen könnten. Aber wie soll das Wirklichkeit werden, solange auch er keine selbständige phylogenetische Methode anzugeben weiß? Alle unsere Gruppierungen auf Grund exakt beobachteter, rein morphologischer Ähnlichkeiten zeigen stets nur Formverwandtschaften an. Gerade deshalb sind ja die Phylogenetiker gezwungen, die erste Arbeitshypothese Zimmermanns anzunehmen, um ohne Sorge und Zweifel Formverwandtschaft mit Blutsverwandtschaft gleichsetzen und phylogenetisch ausdeuten zu können.[6]

Auch schon vor *Schindewolf* und *Zimmermann* haben Forscher wie zum Beispiel *A. Naef*[7] diese methodischen Schwierigkeiten erkannt und ausgesprochen. Es gibt „keinen Weg zur unmittelbar sachlichen Feststellung von genealogischen Beziehungen zwischen längst verstorbenen Geschlechtern, die uns ja keinerlei Urkunden oder Ausweispapiere hinterlassen haben. Es kann darum überhaupt keine ‚stammesgeschichtliche Forschung' geben, sondern nur eine stammesgeschichtliche Deutung der natürlich-systematischen Verhältnisse. . . . Als solche ist die allgemeine Abstammungslehre in die Welt gekommen und diesen Charakter hat die sich daran anschließende Stammesgeschichte auch weiter zu tragen. Sie kann niemals eine selbständige Wissenschaft werden, deren Aussagen einer direkten Prüfung zu unterziehen wären, sondern muß bleiben, was sie in ihrem gesunden Kern immer war, nämlich der theoretische Anhang zur natürlichen Systematik. Man kann allerdings zugeben, daß die Versetzung der ideellen Beziehungen des Systems in eine real vorgestellte, wenn auch nur theoretisch erschlossene und vergangene

---

[4] Der Zusatz in der Klammer fehlt im Original.

[5] Im Original nicht gesperrt.

[6] In seinem neueren Buch „Grundlagen der Evolution", Frankfurt/M. 1948, gibt *Zimmermann* zwar zu, daß ein gewisser Vorrang, ein Primat des morphologischen Arbeitens, zum Beispiel bei rein beschreibenden Feststellungen „vor dem phylogenetischen Schlusse selbstverständlich" ist. Aber, so fährt er fort, „ebenso selbstverständlich ist es . . ., daß die Phylogenetik, wenn sie eine Naturwissenschaft sein will, nie zugeben kann, daß für die Festlegungen eines Zusammenhangs (also für das Homologisieren, Ableiten, Typusauswählen usw.) aus nicht-phylogenetischen Schlüssen, Schauungen u. dgl. ein nicht-phylogenetisches Primat besteht. Würde sie das zugeben, dann müßte sie ja schon mit gebundener Marschroute an ihre Arbeit herantreten" (S. 34). Nach dem, was *Zimmermann* selbst ausführte und als grundlegende Arbeitshypothese forderte, sehen wir nicht, wie daran vorbeizukommen ist.

[7] Die Vorstufen der Menschwerdung, Jena 1933.

Welt denselben ein neues Vorzeichen, eine greifbare Bedeutung gegeben hat, und daß also die Systematik seit Darwin mit um so größerer Zuversicht und Bedeutsamkeit betrieben werden kann; das ist aber auch alles. Grundsätzlich hat sie es nach wie vor (wie die ‚idealistische Morphologie' vor Darwin) mit Ähnlichkeiten zu tun, daraufhin Gruppen zu bilden, primäre von sekundären Merkmalen zu sondern, typologische Vorstellungen zu schaffen und stratigraphische Stufenfolgen zu bestimmen. Daran ändern auch die sogenannten ‚Ahnenreihen' der Paläontologie nichts. Diese Disziplin, weit davon entfernt, die systematische Morphologie etwa grundsätzlich auf einen ‚realeren Boden' zu stellen, bedarf der Resultate des formalen Vergleichs vielmehr selber andauernd aufs dringlichste. Solche ‚Ahnenreihen' sind eben nur systematische Stufenreihen, weiter nichts" (S. 38).

In der Tat vermag die Phylogenetik keine „Sippenphylogenie" zu betreiben, das heißt keine echten Ahnenreihen aufzustellen. „Wir können nicht einwandfrei beweisen", gibt *Zimmermann*[8] zu, „daß dieses oder jenes Fossil der Ahn selbst ist und nicht ein ähnliches Individuum derselben oder einer ‚verwandten' Art" (S. 36). Man begnügt sich deshalb mit der Aufstellung von „Repräsentanten-Ahnenreihen", „weil wir überzeugt sind, daß sie den Vorfahren in uns interessierenden Merkmalen gleichen. . . . Die fossilen Formen, die wir in der Vergangenheit auffinden, repräsentieren in den uns interessierenden Merkmalen die Entwicklungsstufe, die damals der betreffende Ahn erreicht hat" (S. 37). Schaut man sich aber diese „Repräsentanten-Ahnenreihen" genauer an, dann sind es gar keine, sondern nur sogenannte „Merkmals-Entwicklungsreihen". Bei diesen repräsentiert nicht das ganze Fossil mit seinem Gesamtkomplex an Merkmalen den Ahn, sondern nur wenige Merkmale oder nur eines werden zur Repräsentation ausgewählt. Dazu zwingt die „Spezialisationskreuzung". Sie ist fast immer vorhanden und besagt, daß bei einem Fossil, das man als Ahn ansprechen möchte, zweierlei Merkmale kombiniert auftreten: primitive, welche die nachfolgenden spezialisierteren Formen abzuleiten gestatten, und spezialisierte, welche eine Ableitung ausschließen, weil die nachfolgenden Formen in diesen Merkmalen weniger spezialisiert sind. Um nun überhaupt Reihen aufstellen zu können, wählt man nur die passenden Merkmale aus, vielfach nur ein einziges, und stellt die vermutete Entwicklung in einer „Merkmals-Entwicklungsreihe" zusammen. Würde man andere, auch zugleich vorhandene Merkmale auswählen, dann würde die Reihe zerstört oder anders verlaufen. Also noch nicht einmal echte „Repräsentanten-Ahnenreihen" lassen sich aufstellen. Denn — um noch einmal *Zimmermann* zu zitieren — „in fast allen Behauptungen von Ahnenreihen steckt eigentlich nur die Behauptung bestimmter Merkmalsentwicklungen" (S. 37).[9] Man hat wegen dieser Sachlage eine vorsichtigere Formulierung gewählt und betrachtet als Wesen des „Phylogenetischen Systems", daß es eine phylogenetische Grundlage habe. Sein Ziel soll darin bestehen, nur solche Gruppen zu bilden, welche eine stammesgeschichtliche Einheit sind, gemeinsamen Ursprung haben und auf wirklicher Blutsverwandtschaft beruhen. Aber auch dies hilft nicht über die grundsätzliche Schwierigkeit hinweg. Denn alle Formengruppen werden stets nur auf Grund eines Vergleichs von gemeinsamen Merkmalen gebildet. Über gemeinsamen Ursprung und Blutsverwandtschaft, welche die Formengruppen zutiefst begründen sollen, ist exakt nichts auszumachen. Das geforderte „Phylogenetische System"

---

[8] Die Methoden der Phylogenetik (s. Anm. 3).

[9] Auch nach *Heberer* (Allgemeine Abstammungslehre, Göttingen 1949, S. 57 ff.) lassen sich keine echten „Ahnenreihen", sondern nur „Stufenreihen" aufstellen, „die uns die Umprägung und Ausbildung von Einzeleigentümlichkeiten im Lauf der Stammesgeschichte zeigen". Diese „phylogenetischen Stammbäume" machen nach ihm „*Wahrscheinlichkeitsaussagen* über phylogenetische Zusammenhänge".

enthüllt sich also wieder als das alte „Natürliche System" der so heftig bekämpften „idealistischen", das heißt nicht phylogenetischen Morphologie.[10]

II. Die „Beweise" für die Evolution

Die soeben geschilderte Lage, in der sich die stammesgeschichtliche Forschung befindet, beeinflußt natürlich auch alle ihre sogenannten „Beweise". Sie beruhen ebenfalls ausnahmslos auf der vergleichenden Methode der Morphologie. Damit scheidet die Morphologie, obwohl man sich auf sie vor allem beruft, als Quelle eines direkten Beweises für die Abstammung ohne weiteres aus. Ihre Ergebnisse sind im „Natürlichen System" verarbeitet und niedergelegt. Dieses aber gibt uns nur direkte Auskunft über Formähnlichkeiten, nicht aber über Blutsverwandtschaften.

In der Ontogenie (Embryologie) ist es nicht anders. *Schindewolf* (s. Anm. 2) hat das kurz und treffend herausgestellt: „Da das natürliche System nicht nur die ausgewachsenen Reifestadien berücksichtigt, sondern die Organismen in ihrem gesamten Lebenszyklus, also einschließlich ihres individuellen Werdegangs erfaßt, sind alle Aufschlüsse, welche die Ontogenie bezüglich der Formzusammenhänge vermitteln kann, im System bereits verarbeitet. . . . Eine Ableitung der Phylogenie aus der Ontogenie wird mithin für die Taxonomie (Systematik) nichts Neues und für die Phylogenie selbst nichts anderes und Abweichendes von dem ergeben, was eine phylogenetische Interpretation des natürlichen Systems auch liefert. Wertvolle Hilfe leistet uns die Ontogenie bei der Aufdeckung der Homologien. Sie läßt feststellen, daß gewisse, eben die homologen Teile, die bei den verschiedenen Organismen verschiedene Gestalt und Funktion haben können, aus gleichen Anlagen und am gleichen relativen Ort innerhalb des Bauplangefüges entstehen. Aber es handelt sich da zunächst lediglich um ideelle Beziehungen, die ihren Ausdruck im System finden und uns an sich nichts über den realen stammesgeschichtlichen Zusammenhang der Formen und ihre kausale Verursachung aussagen. Wenn wir derartige Folgerungen ziehen, so sind das keine unmittelbaren Beobachtungen, sondern Auslegungen von Beobachtungen" (S. 464/65).

Auch die Tier- und Pflanzengeographie bietet kein wesentlich andersartiges Hilfsmittel zur Aufdeckung stammesgeschichtlicher Zusammenhänge. Es mag richtig sein, daß ähnliche Tiere, die in benachbarten oder sogar isolierten Gebieten leben oder lebten, wahrscheinlich enger miteinander verwandt sind als andere ähnliche Formen mit weiter räumlicher Verbreitung. Aber auch hier ist die Blutsverwandtschaft selbst nicht direkt zu beobachten. Auch hier können nur Formen verglichen, Ähnlichkeiten herausgearbeitet und formverwandte Organismen zu Gruppen zusammengestellt werden. Da zeigt sich zum Beispiel, daß das südamerika-

---

[10] Es ließen sich noch viele Autoren als Vertreter dieser Meinung anführen. Zitiert sei nur noch *W. Troll* (Gestalt und Urbild, Halle/Saale 1942, S. 68 f.): „Es ist . . . gar nicht anders zu erwarten, als daß auch die auf ‚reale' Abstammungsverhältnisse zielende, phylogenetisch unterbaute ‚vergleichende Anatomie' oder ‚Morphologie' noch insgeheim mit jenen Begriffen der ‚idealistischen Morphologie' arbeitet, und sie in Wirklichkeit, trotz weitverbreiteter gegenteiliger Ansicht, nicht ersetzt hat durch den Gedanken des ‚Stammes' und der ‚Entwicklung'. Und so kann man mit *Ungerer,* der diese Verhältnisse klar durchschaut hat, sagen: ‚daß nicht die genetische Beziehung das Kriterium der morphologischen Beurteilung, sondern die morphologische Beziehung der Teile auf den Typus, auf das Formganze, ein Kriterium für die Hypothese der Stammesentwicklung darstellt'." Und S. 166: „Die Abstammungslehre war und ist eine außerordentlich fruchtbare Arbeits*hypothese,* kann aber als solche natürlich jederzeit verlassen werden, ohne daß davon die Morphologie, von der sie die besten ‚Beweise' ihrer Richtigkeit hergenommen (indem sie deren Erkenntnisse historisch umdeutete), berührt würde. Die Periode der sogenannten ‚naiven Phylogenetik' *(Naef),* in der man dies völlig übersah, ist längst vorüber, wenn auch noch nicht alle naiven Phylogenetiker ausgestorben sind."

nische Lama mit dem räumlich weit entfernt lebenden asiatischen Kamel enger formverwandt ist als mit andern Paarhufern Südamerikas. Macht man aber aus diesem Befund eine blutmäßige Verwandtschaft, dann ist das wieder eine Deutung. Eine eigenständige phylogenetische Methode liefert also auch die Biogeographie nicht. Sie bedient sich ebenfalls bei der Erfassung der Formen der Methoden der vergleichenden Morphologie, wie sie auch bei der Aufstellung des „Natürlichen Systems" angewandt wurden. Wohl kann sie über Formenkreise, über Wanderwege und Verbreitungsgebiete von Pflanzen und Tieren neue Erkenntnisse vermitteln, nicht aber einen direkten Beweis für die stammesgeschichtliche Verwandtschaft der Organismen erbringen.

Nun zieht man in den letzten Jahren die Physiologie, insbesondere die Serodiagnostik, stark heran und behauptet, sie vermöge sogar einen experimentellen, also einen echten direkten Beweis für die blutmäßige Verwandtschaft der Organismen zu liefern. Gerade die Botanik beruft sich auf diese Methode, um einen Stammbaum zuverlässig erschließen zu können, aber nicht weniger auch die Anthropologie, die die serodiagnostischen Methoden ausgebaut und bedeutend verfeinert hat, um die Verwandtschaft der Anthropoiden, der Menschenähnlichen, unter sich und mit den Hominiden zu klären und zu beweisen. Aber auch die serodiagnostische Methode gleicht durchaus der morphologischen. Auch sie vermag nur zu *vergleichen,* zwar nicht Formen und Gestalten, sondern Eiweißmoleküle und Proteale, auch sie kann nur *Ähnlichkeiten* der Eiweißzusammensetzung und des Aufbaus der Eiweißmoleküle herausarbeiten. Sie vermittelt im günstigsten Fall eine chemisch-physiologische Verwandtschaft der heute lebenden Tiere und Pflanzen, die aber ebensowenig mit echter Blutsverwandtschaft gleichgesetzt werden kann wie nachgewiesene Formverwandtschaft. Die Behauptung einer wirklichen Blutsverwandtschaft ist auch in der Serodiagnostik eine Deutung des Befundes und nicht tatsächlich beobachteter Befund. Deshalb sagt *Schindewolf* mit Recht: „Rein methodisch-erkenntnismäßig steht die Serodiagnostik auf keiner anderen Stufe als die Morphologie; hier wie dort handelt es sich primär lediglich um die Feststellung von Ähnlichkeiten, Gleichheiten und Ungleichheiten, nämlich Gestalten einerseits, des chemischen Verhaltens der Eiweißstoffe andererseits, nicht aber um eine direkte Ermittlung von Stammreihen. Diese Erhebungen sind rein statischer, nicht aber dynamischer Natur" (S. 465). Man kann natürlich bei Serumuntersuchungen des Blutes von „Blutsverwandtschaft" sprechen. Aber das ist nicht eine Blutsverwandtschaft im stammesgeschichtlichen Sinn. Denn „die Blutsverwandtschaft der serologischen Experimente umschreibt lediglich ideelle, begriffliche Beziehungen auf Grund von Ähnlichkeiten der Körpersäfte und bedeutet nichts grundsätzlich anderes als etwa Schädel-, Skelett- oder sonstige morphologische Verwandtschaft" (S. 466).

So gibt es also keine „direkten" Beweise für die Abstammung, weil es keine selbständige phylogenetische Methode gibt.[11] In all den besprochenen biologischen Teildisziplinen kann man nur mit der Methode des morphologischen beziehungsweise physiologisch-chemischen Vergleichs und der gestaltlichen beziehungsweise physiologisch-chemischen Ähnlichkeiten arbeiten, womit exakt und direkt eine

[11] Auch die folgenden Ausführungen *Zimmermanns* (s. Anm. 6) über die Glieder einer vollständigen Beweiskette zeigen die Fragwürdigkeit des methodischen Vorgehens. „Bei den für die Phylogenetik charakteristischen indirekten Beweisen benötigt man folgende Glieder einer vollständigen Beweiskette: 1. Festlegen der als Zeugnisse zu verwertenden Naturgegebenheiten. . . . 2. Feststellen aller denkbaren Erklärungsmöglichkeiten für diese Naturgegebenheiten. . . . 3. Auswahl der wahrscheinlichsten Erklärung, indem wir nachweisen, daß die andern — an sich denkbaren — Erklärungen sehr viel unwahrscheinlicher sind." „Wenn diese . . . äußerst unwahrscheinlich sind, ist die betreffende phylogenetische Annahme zwingend bewiesen." „Entscheidend ist also der relative Wahrscheinlichkeitsgrad"

echte Stammesverwandtschaft nicht nachgewiesen werden kann. Und andere Methoden haben wir nicht. So konnte auch *A. N. Sewertzoff*[12] die Unselbständigkeit stammesgeschichtlicher Forschung bestätigen und sagen: Die Stammesgeschichte der Tiere stellt „grundsätzlich nur eine Art Übersetzung der systematischen Biologie, insbesondere der Morphologie in die Sprache der Deszendenztheorie" dar und ist „nicht etwa ein besonderes Forschungsgebiet". Denn „alle drei uns zur Verfügung stehenden Methoden [der phylogenetischen Untersuchung: die paläontologische, die vergleichend-anatomische und die vergleichend-embryologische] sind keine direkten Methoden. Sie verschaffen uns keine unmittelbare Erkenntnis über den Evolutionsvorgang. Denn sie gehen alle drei auf die Methoden der vergleichenden Morphologie zurück" (S. 8).

III. Gegensätzliche Deutung der Befunde

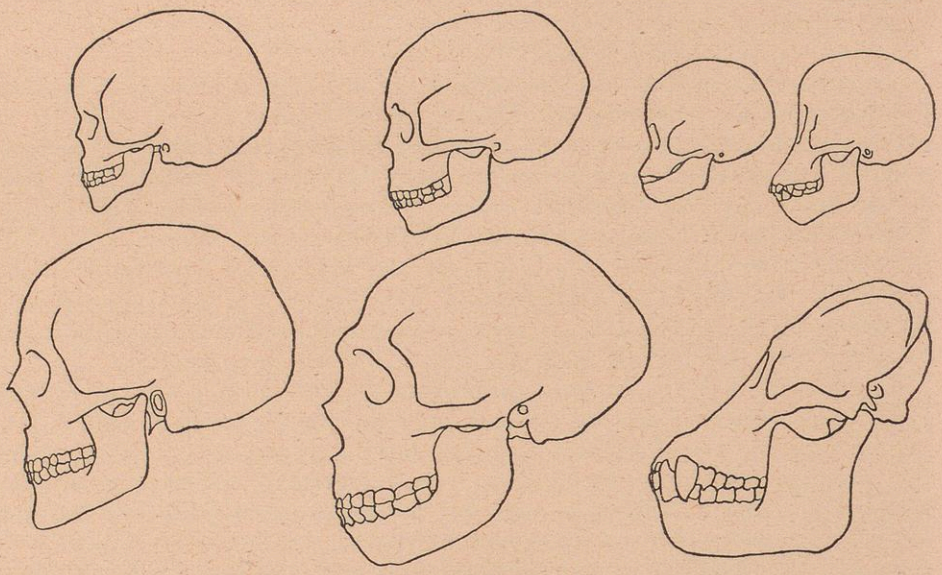
Wenn stammesgeschichtliche Zusammenhänge nicht direkt beobachtet, sondern Beobachtungen nur stammesgeschichtlich gedeutet werden können, dann ist es selbstverständlich, daß ein und derselbe Befund stammesgeschichtlich verschiedenartig, ja gegensätzlich ausgelegt werden kann. Und das ist tatsächlich in sehr hohem Grade der Fall, besonders was die stammesgeschichtliche Deutung der fossilen Reste von Menschen und Menschenähnlichen aus dem Eiszeitalter betrifft. Die Fülle der verschiedenartigen Deutungen und Ableitungen bestätigt die Richtigkeit der vorhergehenden Ausführungen. Wir könnten eine Unmenge von Beispielen anführen, beschränken uns aber auf einige aus der Stammesgeschichte des Menschen, weil man ihr mit Recht das meiste Interesse entgegenbringt.

Beginnen wir mit den berühmt gewordenen Skelettfunden am Berge Karmel in Palästina, besonders aus der dortigen Kidshöhle bei Mugareth el Sukhul. Der Befund wird von allen Forschern eindeutig anerkannt: eine menschliche Population, die eine ausgesprochene Mischung von Neanderthal- und modern menschlichen, also Sapiens-Merkmalen zeigt. Bei der stammesgeschichtlichen Deutung des Befundes gehen aber die Meinungen vollständig auseinander, so daß sie einander sogar kontradiktorisch gegenüberstehen. Es sind insgesamt vier Erklärungen des Befundes möglich, von denen jede die Stammesgeschichte des Menschen in ihren Grundlagen anders sieht, und alle vier werden von Anthropologen vertreten. *Keith* und *McCown*, die Bearbeiter der Funde, haben ihre Meinung dahin geäußert, es handle sich um eine Menschengruppe, die im Begriff stehe, sich nach zwei Richtungen, nämlich neanderthaltypisch und sapienstypisch zu entwickeln. *Weidenreich* und *Weinert* sehen in der Population einen Übergang vom Neanderthaler zum Homo sapiens. Nach *Gieseler* sind es Übergangsformen zum klassischen Neanderthaler, bei denen die Sapiens-Merkmale am Schwinden und die Neanderthal-Merkmale am Zunehmen sind. *Heberer* erklärt den Befund als eine ausgesprochene Bastardpopulation, das heißt als eine regelrechte Vermischung und Kreuzung von Neanderthalern und sapiens-ähnlichen Menschen. Alle Autoren suchen ihre These durch Gründe zu stützen, die ihrer Deutung je nachdem eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit geben, aber keine klare und volle Sicherheit, weil eben die stammesgeschichtlichen Zusammenhänge sich einer direkten Beobachtung entziehen.

(S. 31/32). Ob diese Aufstellungen *Zimmermanns* richtig und „zwingend" sind, möchten wir sehr dahingestellt sein lassen. Aber sie zeigen eindeutig das Hypothetische der phylogenetischen Deutungen und Erklärungen. Die Berufung auf den relativen Wahrscheinlichkeitsgrad wäre unnötig, könnten phylogenetische Zusammenhänge exakt beobachtet werden. Denn dann gewännen wir Sicherheit.

[12] Morphologische Gesetzmäßigkeiten der Evolution, Jena 1931.

Es ist weiterhin ein eindeutiger, allgemein anerkannter Befund — wir studieren ihn am besten an Hand der Abbildungen —, daß das Neugeborene eines Menschenaffen in der Ausbildung seines Schädels in erstaunlichem Maße menschliche Züge zeigt. Das liegt vor allem daran, daß die Stirn steil gestellt ist und der Gehirnschädel, wie es beim Menschen die Norm ist, noch sehr stark gegenüber dem Gesichtsschädel überwiegt. Erst mit höherem Alter wächst dieser zu einer regelrechten vorladenden Schnauze aus, so daß sich dann das Verhältnis völlig umkehrt. In wesentlich abgeschwächtem Maß haben wir das auch beim Neanderthaler. Das Neanderthal-Kind ähnelt in seiner Schädelbildung mehr einem erwachsenen modernen Menschen als einem erwachsenen Neanderthaler. Dieser nahezu sapienstypische Schädel des Neanderthalkindes erfährt aber im Alter durch



1. Homo sapiens *2. Neanderthaler* *3. Orang Utan*

Zu den Abbildungen: 1. Homo sapiens: etwa 3jähriges Kind und erwachsener männlicher Mitteleuropäer. — 2. Neanderthaler: etwa 8jähriges Kind von La Quina und alter Neanderthaler von La Chapelle-aux-Saintes. — 3. Orang Utan: Säugling, älteres Kind, ausgewachsenes Männchen. (Nach Naef, Weinert, Schindewolf)

Vergrößerung und Vorspringen des Gesichtsschädels eine bedeutsame Abänderung, wodurch die Dominanz des Hirnschädels verringert wird, wenn sie auch insgesamt bei diesen echten Menschen selbstverständlich erhalten bleibt. Beim modernen Menschen finden wir das gleiche. Hier überwiegt der Gehirnschädel beim Neugeborenen in fast übertriebener Weise gegenüber dem Gesichtsschädel, und erst mit dem Heranwachsen schwächt sich durch Verstärkung des Gesichtsschädels das extreme Verhältnis etwas ab. Das ist also der Befund: Überwiegen des Gehirnschädels gegenüber dem Gesichtsschädel beim Menschenaffenkind und bei den erwachsenen menschlichen Formen des Neanderthalers und des Homo sapiens, bei den beiden letzteren am stärksten in ihren Jugendstadien.

Schindewolf[13] erklärt diesen Befund stammesgeschichtlich durch seine Proterogenese-Hypothese. Danach ist die typisch menschliche Schädelform mit ihrem Überwiegen des Gehirnschädels einmal bei den Urvertretern des Primatenstammes

[13] Paläontologie, Entwicklungslehre und Genetik, Berlin 1936.

auf frühontogenetischem (frühembryonalem) Stadium sprunghaft aufgetreten. Dieser neue Bauplan vermochte sich aber noch nicht bis in die Altersstadien hinein durchzusetzen. Das Erbe der Ahnen, die Schnauzenbildung, trat bei weiterem Wachsen wieder auf, etwa in der Art, wie wir es heute noch bei den Menschenaffen sehen. Erst mit der Weiterentwicklung des Primatenstammes zum Menschen hin gewinnt dieser menschliche Merkmalskomplex immer mehr auch in den Altersstadien die Oberhand, beim erwachsenen Neanderthaler noch nicht so vollendet wie beim modernen Menschen. *Bolk* erklärt den Befund nicht proterogenetisch, sondern meint, durch hormonale Einflüsse sei der Mensch auf einem fötalen Zustand, wie ihn die Menschenaffen im Jugendstadium zeigen, stehen geblieben. Die Gesichtsschädelbildung sei retardiert und stark unterdrückt. Er hat deshalb entsprechend seiner Deutung das Wort geprägt: „Der Mensch ist in körperlicher Hinsicht ein geschlechtsreif gewordener Primatenfoetus." *Weinert* streitet dem Befund einen stammesgeschichtlichen Wert überhaupt ab, weil sich bei allen Säugetieren der Gehirnteil des Schädels früher entwickelt und deshalb in den Frühstadien größer sein muß als der Gesichtsanteil, bei dem sich Gebiß und Kiefer erst später entwickeln. *Westenhöfer, Birkner* und *O. Kuhn*[14] leiten den Menschen nicht von äffischen Formen unter Zunahme der menschlichen und Abschwächung der äffischen Merkmale ab. Nach ihnen ist das Überwiegen des Gehirnschädels das Ursprüngliche auch bei den Erwachsenen und die äffischen Menschenformen mit fliehender Stirn, starken Überaugenwülsten und kinnlosem Unterkiefer sind nicht Vorstufen, sondern „klima- und nahrungsbedingte Degenerativformen", „Abspaltungen degenerativer Art", „degenerierte Seitenzweige" einer alten sapiensähnlichen Form.

Obwohl also diese vier Deutungsversuche von einer gemeinsamen Grundlage ausgehen, im entscheidenden Punkt, nämlich welcher Merkmalskomplex dem erwachsenen „Urahn" zukam, ob ein tierischer oder ein menschentypischer, gehen sie weit auseinander, ja sind sie diametral entgegengesetzt. Nach den einen hat der Mensch die Schnauze nicht mehr, nach den andern noch nicht, wobei angenommen oder nur offengelassen wird, daß er sie auch nicht mehr bekommt.

Ebenso umstritten ist zur Zeit die Ableitung des Homo sapiens von älteren fossilen Menschenformen. *Weinert* nennt als den unmittelbaren Ahn den europäischen Neanderthaler der letzten Eiszeit und verteidigt diese These mit einer Fülle von Argumenten. *Weidenreich* zieht die weniger extrem geformten außereuropäischen Neanderthalformen heran und stellt regelrechte Entwicklungsreihen auf. Eine führt vom Pithekanthropus über den Solo-, Wadjak-, Keilor- und Cohuna-Menschen zum heutigen Australier, die andere vom Sinanthropus zum heutigen Mongolen. Nach beiden Autoren hat die Menschheit eine Anthropus-Stufe und eine Neanderthal-Stufe durchlaufen. Viele Anthropologen, wie zum Beispiel *Gieseler* und *Saller,* bezeichnen den klassischen Neanderthaler als eine ausgestorbene, extrem spezialisierte Form und halten es für unmöglich, daß die jetzige Sapiensform sich aus ihm entwickelt habe. Deshalb schließen sie den Homo sapiens an die älteren „Neanderther" der letzten Zwischeneiszeit, wie zum Beispiel an den Ehringsdorfer-Menschen an. Nach *Heberer* haben der Neanterthaler und eine sapiensähnliche Form während der letzten Zwischeneiszeit und Eiszeit gleichzeitig nebeneinandergelebt. Durch Kreuzung zwischen beiden Formen ist nach ihm die Bastardpopulation am Berge Karmel hervorgegangen, die eine Mischung von Neanderthal- und Sapiensmerkmalen zeigt. Er stellt deshalb die sapiensartigen Formen, wie die Schädel von Piltdown, Steinheim, Swanscombe, Fontéchevade, Kanam und Kanjera in die Stammlinie zum Homo sapiens, die ja alle älter als der klassische Neanderthaler sind. Damit ist der Neanderthaler gleich

[14] Die Deszendenztheorie, München 1951.

welcher Prägung aus der Stammesgeschichte des Menschen ausgeschieden. Wieder andere Autoren wie *Osborn, Kälin, Leakey, Birkner, Kuhn* führen die Sapiens-Form noch weiter zurück, nämlich auf sapiensähnliche Formen des frühen Diluviums, so daß die Jetztmenschheit nicht nur nicht das Neanderthal-Stadium, sondern auch nicht das Anthropus-Stadium durchlaufen hat, sondern eine sapiensähnliche Form am Anfang gestanden hätte. Und die Deutsche Gesellschaft für Anthropologie stellte auf ihrer Tagung in Mainz fest, daß während des Eiszeitalters die drei Formen der Arch-, Palä- und Neanthropinen, das heißt die Anthropus-, Neanderthal- und Sapiensform deutlich nebeneinander nachzuweisen seien, von denen aber nur die letztere übriggeblieben ist.

Auch hier haben wir also wieder das gleiche Bild: Alle Möglichkeiten, die als Entwicklungslinien der Sapiensform nur in Frage kommen können, werden behauptet und verteidigt. Und doch liegt allen diesen verschiedenen und gegensätzlichen Aufstellungen das gleiche Fundmaterial zugrunde. Gerade das macht handgreiflich deutlich, daß stammesgeschichtliche Zusammenhänge nicht direkt beobachtet und abgelesen werden können, sondern daß sie Deutungen und Auslegungen von Beobachtungen und Befunden sind. Deshalb ist es aber auch vernünftig und angebracht, den stammesgeschichtlichen Thesen vorsichtige Zurückhaltung entgegenzubringen und sich bewußt zu bleiben, daß sie nur mehr oder weniger wahrscheinliche Deutungen enthalten, die deswegen leicht geändert werden können. Denn heute, wo auf der ganzen Welt nach fossilen Menschenresten geforscht wird, wo die Fundzahl in den letzten Jahren sprunghaft anstieg und die entdeckten Fossilien größte Überraschungen auch für die Fachwissenschaft brachten (wie zum Beispiel die Australopithecinen Südafrikas, die Riesenformen aus China und Java, die Skelette vom Berge Karmel, die sapiensartige Form von Fontéchevade usw.), leben wir in einer Zeit stürzender und ständig sich ändernder stammesgeschichtlicher Hypothesen. Tatsächlich befinden sich augenblicklich die Vorstellungen der stammesgeschichtlichen Ableitung des Menschen in stärkstem Fluß. Als Richtung, in der sie sich bewegen und umbauen, läßt sich angeben: Die Sapiens-Form ist bedeutend älter, als man bisher anzunehmen gewagt hat.

Trotz dieser Situation, in welche die Phylogenetik nun einmal aus der Natur der Sache hineingestellt ist, wird der Evolutionsgedanke seine Anziehungskraft behalten und stammesgeschichtliche Forschung und Deutung weiter betrieben werden. Das ist selbstverständlich. Denn wer die Tatsache der Elternzeugung, der Möglichkeit mutativer Abänderungen und der Ähnlichkeit von Blutsverwandten, also Tatsachen, die wir exakt beobachten, anerkennt und dazu annimmt, daß diese drei fundamentalen Tatsachen auch während der ganzen Organismengeschichte gegolten haben, der anerkennt damit die Kontinuität des Keimplasmas und seine Fähigkeit sich abzuwandeln und — das ist wichtig — die Möglichkeit und Berechtigung, aus Formverwandtschaft reale Beziehungen der Organismen zueinander, also Blutsverwandtschaft herauszulesen, wenn auch nicht direkt zu beobachten. Er steht also auf dem Boden der Evolution. Und der Biologe, der trotz zahlloser Dunkelheiten und Schwierigkeiten danach zu streben hat, die gradweise abgestufte Mannigfaltigkeit der Organismenwelt mit natürlichen Ursachen zu erklären, muß auf diesem Boden stehend, wie *K. Goertler*[15] sagt, voraussetzen, „daß nur Blutsverwandtschaft die Ursache spezifisch gleicher Organisationsformen sein kann. . . . (Aber) auch wenn diese Voraussetzung sich als unhaltbar erwiese, wäre der Zustand des ‚Natürlichen Systems' beweisend für die Existenz einer gleichen ‚Formidee', deren Abwandlung und Entwicklung in ihm ihren Ausdruck fände."

[15] Entwicklungsgeschichte des Menschen, Berlin/Heidelberg 1950.

Umschau

Die Kathedrale

Das letzte Ziel und der letzte Sinn aller Kunstwissenschaft kann nur der sein, die Kunstwerke der Vergangenheit so zum Menschen der Gegenwart sprechen zu lassen, wie sie es zu einem vollkommenen Kunstkenner ihrer Zeit getan hätten. Da die Formen der Kunst wechseln und jede Zeit ihren eigenen Stil hat — der zuweilen auch im Fehlen eines eigentlichen Stiles bestehen kann —, so sind Kunstwerke der Vergangenheit nicht ohne weiteres jedem zugänglich. Denn ihre Sprache ist nur aus der Welt zu verstehen, in der sie entstanden sind und deren Zeichen und Ausdrucksformen sich der Künstler bedient hat. Den Menschen einer späteren Zeit in diese Welt zu versetzen und ihm so ein möglichst richtiges und volles Erleben des Kunstwerks zu ermöglichen, das ist die Aufgabe der Kunstwissenschaft. Alle geschichtlichen Einzelheiten und Zusammenhänge, die sie aufdeckt, haben zuletzt nur aus dieser einen Absicht Wert; ohne sie artet die Forschung in überflüssige Gelehrsamkeit aus. Allerdings darf man auch nicht verlangen, daß der Zusammenhang unmittelbar zu Tage liege; was heute unnütz erscheint, kann morgen in neuen Zusammenhängen offenbarend wirken. Aber von Zeit zu Zeit muß der Kunstwissenschaftler versuchen, in voller Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen aus der zusammenfassenden Schau aller Einzelheiten heraus dem Laien die Voraussetzungen für ein neues Verständnis eines Künstlers oder einer Zeit darzubieten.

Eine solche Aufgabe hat sich *Hans Sedlmayr* mit seinem Buch „Die Entstehung der Kathedrale“[1] gesetzt. Schon auf den ersten Blick erscheint die Kathedrale als eine Welt, als ein reichgegliedertes Ganzes, in dem sich die Welt- und Lebensauffassung ihrer Zeit zum Ausdruck gebracht hat. Es ist bereits bedeutsam, daß diese Zeit es in einem Gotteshaus getan hat. Für unsere Zeit zum Beispiel würden nicht die Kirchenbauten der eigentliche und bezeichnendste Ausdruck sein. Das Gotteshaus wurde aber zu allen Zeiten als die Stätte gedacht, wo Gott in besonderer Weise der gläubigen Gemeinde nahe ist oder wo er gar seinen ständigen Wohnsitz hat. Der Tempel ist mithin entweder das Haus der Gottheit, wo sie sich dauernd aufhält und zu finden ist — so dachte vielfach das Heidentum — oder doch wenigstens ein Abbild der eigentlichen Wohnstätte Gottes. So enthüllen in allen Religionen die Tempel die Vorstellung, die man sich von Gott und seiner Wohnung macht.

Von dieser allgemeinen Regel macht auch die gotische Kathedrale keine Ausnahme. Sie ist der Himmel auf Erden und zugleich die Erde im Himmel. Der Gedanke der Verklärung des Irdischen kommt in ihr machtvoll zum Ausdruck. Da sind die durch die farbigen großen Fenster in Licht aufgelösten Mauern, da ist der für den Betrachter von seiner Schwere erlöste Stoff, der wie aus eigenem innerem Drang in die Höhe des Himmlischen hinaufstrebt. Das Wunderbare ist hier zum Gesetz geworden. Durchsichtigkeit und Lichtfülle beherrschen das Ganze. Gilt doch der mittelalterlichen Lichtmetaphysik das Licht als geistigste Stufe des Stofflichen, ja beinahe als geistige Seinsweise. Alles ist überhaucht von der Frische der Jugendlichkeit, von ihrem Schwung und von ihrem ungebrochenen Glauben. Der Tod ist besiegt — die Krypta mit ihren Grabstätten ist verschwunden —, besiegt alle dunklen Mächte, die nur noch an den Außenseiten als Wasserspeier in verzweifelter Flucht dargestellt sind oder zu Boden geworfen den heiligen Gestalten als Traggrund dienen. Sonst ist das leicht dämonisch wirkende Tier

[1] *Hans Sedlmayr*, Die Entstehung der Kathedrale. Zürich 1950. Atlantis-Verlag. (584 S. mit zahlreichen Abbildungen.) Geb. DM 19.50.

verschwunden und hat einem Pflanzenornament Platz gemacht. Die machtvolle Sehnsucht nach Verklärung, die auch den christlichen Neuplatonismus der Scholastik bewegt, hat hier selbst den schweren Stoff erfaßt und mit sich in die Höhe gerissen. Symbol und Symbolisiertes durchdringen einander so sehr, daß ihr Abstand fast verschwindet. Das, was jeder Zeit als Aufgabe gestellt ist, und als Aufgabe, die keine Zeit vollkommen zu lösen imstande ist, die Verchristlichung und Verwandlung des Irdischen, ist in der Kathedrale wie vorweggenommen in einem gläubigen Vertrauen, das den heutigen Menschen schon längst erstorben ist. Diese Welt hat sich trotz aller ihrer Fehler und Schwächen mit einer ungebrochenen Überzeugung als christlich empfunden. Grundsätzlich war die Welt für dieses Zeitalter wie in den scholastischen Summen christlich bewältigt. Es ist leicht zu verstehen, daß diese Einbeziehung der ganzen Welt in das Haus Gottes zu einer Verweltlichung des Christentums führen mußte, sobald die religiöse Kraft nachließ; und dies ist dann im Spätmittelalter auch geschehen. Die himmelanstrebende Kraft stürzte sich dann auf die Eroberung des Irdischen und das Religiöse blieb nur zurück als Flucht aus einer Welt, die man nur noch im Bilde, aber nicht mehr in Wirklichkeit bewältigte. Die Harmonie, die Himmel und Erde, Rationales und Irrationales, Geist und Stoff für einen Augenblick zusammengebunden hatte, zerfiel.

Die Kunst der Kathedrale ist von Nordfrankreich ausgegangen und hat sich von da aus in der ganzen abendländischen Welt verbreitet. Dies wird im einzelnen gezeigt. Sedlmayr sieht in ihr eine Königskirche, in der das erstarkende französische Königtum sich den eigenen Ausdruck gibt. Die romanische Kirche war mehr Kloster- und Bischofskirche gewesen; sie war entstanden unter dem Eindruck der Bedrohtheit und Dunkelheit einer noch unbewältigten Welt, gegen die sie sich abschloß. Aus der gotischen Kathedrale spricht eine neue Weltfreudigkeit, der Glaube einer möglichen Versöhnung des Irdischen mit dem Himmlischen. Auch das keltische Element soll in dem Phantastischen und Überschwenglichen der Kathedrale am Werke sein. Es ist natürlich schwer, solche Einflüsse mit absoluter Sicherheit festzustellen. Immerhin ist es eine Tatsache, daß auch heute noch in Frankreich die Bretonen als gemütvoll und phantastisch gelten. Doch lag das Phantastische jener Zeit überhaupt nahe; die neuentdeckte Rationalität ist auch auf anderen Gebieten gleichsam nur ein Gerüst, das eine bunte Fülle des Wunderbaren trägt. Auch sonst sind Einzelheiten, wie der Baldachin als Grundelement der Raumgestaltung, die Absicht der Erbauer, nicht nur einer aufstrebenden, sondern auch einer vom Himmel herabsteigenden Bewegung Ausdruck zu verleihen, noch umstritten. Aufgabe der Kunstwissenschaft wird es sein, diese Punkte einer erneuten Prüfung zu unterwerfen. Das wird aber daran nichts ändern, daß hier die Kathedrale in ihrem geschichtlichen Aufkommen und Vergehen, in ihrem Sinn und Wollen eine umfassende und aufschlußreiche Darstellung gefunden hat.

Es ist ein anderes Weltgefühl als das unsere, das diese Kunst zur Grundlage hat. Nicht nur weil die Jahrhunderte den Kathedralen viel von ihrem ursprünglichen Glanz und ihrer goldenen Farbenfreudigkeit geraubt haben, wird es dem heutigen Menschen schwer, sie nachzuempfinden. Es ist auch das Bewußtsein vor der Schwere und Unvollendbarkeit der Aufgabe der Verchristlichung, die ihn daran hindert und die ihm das geheimnisvolle Dunkel der romanischen Dome vertrauter macht.

August Brunner S. J.

Christopher Dawson zur englischen Krise

Jedes europäische Land hat heute seine besonderen Spielformen der abendländischen Not für sich zu bewältigen;

es gibt keine Allheilmittel, nicht einmal gleiche Einsichten — aber manchmal Musterbeispiele. Was England betrifft, stehen viele englische Zeitkritiker hilflos vor der Misere, so ein Bertrand Russell, ein Trevelyan, der angesehenste englische Historiker. Selbst der heute meistgelesene Geschichtsforscher Joseph Toynbee, kann keine Lösung bieten. Wenn er auch die Möglichkeit für Umkehr, Selbstbesinnung und Erneuerung bejaht — das „Wie" bleibt bei ihm offen. Klarer schauen katholische Forscher und Denker, nüchterne Realisten mit utopistischer Tendenz wie Chesterton oder mit historischer Basis wie Hilaire Belloc, die beide ihrem Vaterland merklich sicherer die Wege zu seiner Heilung wiesen. Am bestimmtesten sieht die Sachlage Christopher Dawson, über dessen nationalgeschichtliche Studien Estéban Pujals, Mitglied des Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, in der Märznummer 1951 der spanischen Monatsschrift „Arbor" einen dankenswerten Überblick gibt.

Dawson vergleicht die englische Kultur und Tradition in ihren Beziehungen zu denen Festlandeuropas mit dem Verhältnis Roms zu Griechenland. Für ihn ist England „das nationalistischste und insularste Land der Welt in seiner kulturellen Tradition und das universalste vom kolonialen und wirtschaftlichen Standpunkt aus." Die Entwicklung einer eigenständigen Kultur wurde im 11. Jahrhundert durch die normannische Eroberung unterbrochen. Erst im 14. Jahrhundert gewann England seine Sprache (Chaucer!) und sein ihm eigentümliches „mischblütiges" Gesicht, um in den folgenden drei Jahrhunderten, nach Renaissance und Reformation, seine charakteristische Form zu behaupten. Ganz anders als der Weg des übrigen Europa verlief derjenige Englands, das durch Lage und Reformation abgesondert war. Es konnte sich eine „Schwächung des Staatswesens" ohne Nachteile leisten und auf Zentralisation, stehende Heere, Bürokratie und andere Einrichtungen des absolutistischen Staates verzichten.

Auf dem Festland schloß sich die Kultur in Städte und Fürstenschlösser ein, in England ergoß sie sich über die ganze Insel, nahm ländlichen Charakter an (gentry = Landadel) und wurde zu einer ausgesprochenen Familien-Kultur. Das gab dem englischen Gesellschaftskörper seine außergewöhnliche Festigkeit und Kraft, die von kontinentalen Reisenden so oft bewundert wurde. Der sonst übliche Gegensatz von Stadt und Land fehlte jenseits des Kanals; die Erschütterungen der Revolutionen von herüben wirkten sich dort kaum aus. „Die englische Verfassung war keine Urkunde, die auf prächtigen, aber abstrakten Grundsätzen beruhte und die alle paar Jahre vollkommen abgeändert werden konnte; sie war England selbst, das konnte man nicht übersehen, ohne sein eigenes Wesen zu verfälschen" (Dawson).

Die Grundlagen des englischen Lebens ruhten bis auf unser Jahrhundert in der Familie, die Kultur und Politik des Volkes bestimmte. Diese war wieder auf dem Lande am gesündesten und wirksamsten. Ganz anders als in Frankreich oder Italien hatte England seine großen Dichter des 16. Jahrhunderts wie Vaughan, Herbert und Herrick unter Männern, die fern der Stadt und ihrer Kultur wirkten und Werke von ungewöhnlicher Reinheit und Frische hinterließen. Noch deutlicher wird der Gegensatz zur Entwicklung des Kontinents, wenn man die Verhältnisse des 18. Jahrhunderts vergleicht. Pope, Chesterfield, Gibbon sind vielleicht die berühmteren Namen, aber sie sind weniger typisch englisch als der traditionalistische Johnson oder der pietistische Cowper. Die englische Tradition kam zu ihrer wirklichen Reife im 19. Jahrhundert, das auch dort nicht mehr vordergründig ländlich, aber immer noch primitiv genug ist, selbst in seinem Londoner Stadtleben äußerlich streng und nur im Innern des Hauses verfeinert und beschwingt. Die Kultur der Gesellschaft war privat, individuell, an Heim und Familie geknüpft. Von daher stammten die künstlerischen und lite-

rarischen Blüten des georgianischen London: Blake, Keats, Lamb, Dickens, Turner, alle Söhne aus einfachen Familien.

Erst mit dem viktorianischen Zeitalter kommt der große Wandel. England verläßt die agrarische Wirtschaftsstufe und wird Industriestaat, ein Umschwung, der sich schon ein halbes Jahrhundert hindurch vorbereitet hatte. Eine Binnenwanderung setzt ein in die nordwestlichen und wallisischen Grafschaften, wo neue Städte schnell heranwachsen (vgl. das berühmte Buch von Richard Llewellyn und den Film: „How Green was my Valley"). Noch leben die Arbeiter entsprechend ihrer ererbten ländlichen Sitte in kleinen Siedlerhäusern. Das hört im 20. Jahrhundert auf. Die städtische Massensiedlung reißt ein und mit ihr die modernen Laster: Luxus, freie Liebe, Empfängnisverhütung, Scheidungsseuche. Wie Rom in seiner Spätzeit hat England mit dem Verlust seiner Agrarfundamente die Bindungen und Sicherheiten von Familien- und Dorfgemeinschaft aufgegeben. Wie bei seinem antiken Vorbild lassen sich die Schwierigkeiten des britischen 19. Jahrhunderts auf die Formel bringen: Ausgleich zwischen dem Herkommen eines Bauernlandes und den Verpflichtungen eines Weltreichs. Unter den fortschrittlichen Konservativen, den freihändlerischen Imperialisten Palmerston und Disraeli gelang dies noch vorübergehend; ihnen ist (neben dem grundsatzfesten Idealisten Gladstone) die Wohlfahrt Englands im 19. Jahrhundert zu danken. Aber die Widersprüche zwischen ländlicher Tradition und industriellem Fortschritt wurden stärker: sie endeten im 20. Jahrhundert mit dem totalen Aufgeben der agrarischen Grundlage und mit dem Zerfall des merkantilen und finanziellen Zwischenstockwerks, auf dem man das industrielle Obergeschoß errichtet hatte.

Das englische Dilemma von heute sieht in Dawsons Sicht so aus: Entweder Rückkehr zum Agrarsystem und zu landwirtschaftlicher Selbstgenügsamkeit, was gleichzeitig den Tod des städtischen Industrialismus und damit der Lebensgrundlage der Bevölkerungsmehrheit bringen würde, oder Aufopferung der gesamten Nation für die Erhaltung eines internationalen, industriellen und merkantilen Mechanismus, der Englands Landwirtschaft, nationale Tradition und gesellschaftliche Lebenskraft verschlingt. Man darf England heute als die Werkstätte einer Welt bezeichnen, die (soweit sie zivilisiert ist) auf deren Leistungen wenig Anspruch erhebt. Bei schwankenden Weltmärkten ist es heute ganz vom Export abhängig. Die Landwirtschaft ringt mit dem Tode; Versuche, sie zu beleben, rufen die Proteste der Arbeiter und Kapitalisten hervor; denn damit stiegen die Arbeitslöhne und sänke das Lebensniveau.

Die Gegenüberstellung der beiden Möglichkeiten läßt schon erkennen, daß bei der schneidenden Schärfe der Problematik diese vom rein wirtschaftlichen Standpunkt aus nicht gelöst werden kann. Einmal werden die so billigen Kolonialimporte England teuer, zu teuer zu stehen zu kommen, wenn die eigene Landwirtschaft durch sie ganz erliegt. Eine Nation sichert ihre Existenz nicht durch Erhöhung der Sozialausgaben, sondern durch Bewahrung der Gesellschaftsgrundlagen: Familie und Boden. Heute wird ja, wenn Wirtschaftsvorteil und Volksnutzen sich widersprechen, für gewöhnlich das zweite dem ersten geopfert; Augenblicksvorteile werden über eine Planung auf weite Sicht gestellt. Darin sind sich Kapitalismus und Sozialismus einig, beide sind „wirtschaftlich-kurzsichtig", machen die gleichen Fehler einer oberflächenhaften, mechanistischen Denkweise.

Dawson fordert auf, England zu retten, indem der wirtschaftliche Determinismus der letzten hundert Jahre zugunsten einer auf festen soziologischen Grundsätzen aufgebauten Volkspolitik aufgegeben wird. Wissenschaft und Technik müßten aufgerufen werden, den völkischen Agrargrundlagen zu dienen. Auch er sieht (ähnlich einem Rous-

seau, den Bodenreformern in unseren Tagen wie Damaschke, Ehlen, den konservativen Revolutionären wie Edgar Jung, Opfer von 1934) in „den großen Städten . . . das Grab der Kultur". Zu dieser Einsicht gelte es auch das Volk zu erziehen.

Dawson hofft, daß dies möglich sei, weil er sein Volk politisch außerordentlich begabt weiß. Schon seit Jahrhunderten erregte die Organisationsgabe der Briten, noch mehr ihr Gemeinschaftsgeist, Ordnungssinn, bewahrender Instinkt und gesunder Menschenverstand die Bewunderung von Englands Besuchern, die nur zu oft deswegen von der politischen Wundergabe der Engländer sprachen. Es gibt dort keine Opposition auf den Tod; Regieren ist keine unmögliche Aufgabe im Lande des „fair play". Die englischen Parteien sind fluktuierende Gebilde, keine ideologischen Gruppen, eher realpolitische Machtkörper mit gegensätzlichen Elementen, die sich ergänzen oder ablösen. Der konservative Disraeli stand der englischen Tradition ferner als die liberalen Ministerpräsidenten Palmerston und Gladstone; die Tories Wilberforce und Shaftesbury machten eine liberale, besser: humanitäre Politik für die Rechte der Sklaven und für Frauen- und Kinderschutz in den Fabriken.

Eine begrenzte Zahl politisch maßgeblicher Familien hielt das Heft in der Hand und wechselte ohne Bedenken die Parteifahne, was egoistisch und unlogisch schien, aber sich für die Kontinuität nützlich erwies. Solche Züge sind sehr verschieden von denen der festländischen Demokratie, da die englische durch eine aristokratische und liberale Eigenart gekennzeichnet ist. Freiheit, Duldsamkeit und selbst Klassenvorrechte zeichnen das politische Engländertum aus, nicht wie die Demokratie diesseits des Kanals Gleichheit, Massenherrschaft, Tyrannei des „allgemeinen Willens", das heißt Zufallsmehrheit. Der von Dawson für England hiermit gerechtfertigte Liberalismus stellt die Quintessenz einer dritten europäischen Spielform der Demokratie dar, einer grundsätzlich anderen als die französische oder deutsche. Der britische unterscheidet sich betont vom spanischen Liberalismus, der importiert war und den Charakter einer antikatholischen Gegenreligion annahm. In Spanien wie in Spanisch-Amerika standen die Liberalen einem Bündnis von Thron und Altar, absolutistischer Monarchie und hierarchisch-feudaler Kirche gegenüber, das für sie in der spanischen Inquisition sein Symbol einer einträchtigen Gewalt hatte und fast notwendig zur Gleichsetzung von Liberalismus mit Antiklerikalismus führen mußte. Diese Formel wurde nicht nur tonangebend für die spanische Geschichte des 19. Jahrhunderts und länger; auch nach Süditalien griff sie über, während in Norditalien, in Toskana und in der Lombardei, der italienische Liberalismus dem französischen ähnlich war, also intellektuell und doktrinär. Im spanischen Liberalismus sieht Dawson eine politische Haltung, die ins Weltanschauliche überkippte, im britischen die vorbildliche Ausprägung, die natürlich, duldsam und verständnisvoll blieb.

Wenn auch die englische Außenpolitik hart, egoistisch, gewalttätig auftrat, die Innenpolitik steht für Dawson im Zeichen des von ihm neugewerteten Liberalismus, ist konstruktiv, evolutionär, nie extremistisch, wahrhaft fortschrittlich in ihren Taten; denn die Parteien waren sich im wesentlichen immer einig. (Diese Ideen sind in der Hauptsache Niederschlag der Äußerungen Dawsons vor 1945, noch ohne Berücksichtigung der seitherigen Labourherrschaft, die aber wohl noch immer den undoktrinärsten und zugleich landesgebundensten Sozialismus Europas verkörperte, mit stark liberalen Elementen, mit einem betont bibelchristlichen, unmarxistischen Fundament, das u. a. ein Attlee gegen Laski behauptete.)

Dawson sieht für England als das Gebot der Stunde an, die Leitbilder des Kommunismus, Faschismus und der festländischen Demokratie links liegen zu lassen und die traditionelle Idee des britischen politischen Liberalismus zu

vertiefen und zu erneuern. Der angebornene politische Instinkt der Briten zeigt ihnen, wie sehr in allen totalitären Formen die Freiheitsidee benachteiligt wird, wie sie vom aristokratischen Ideal zum Massenidol herabsinkt und die Persönlichkeit entwertet. Die Ausleseprinzipien des alten England, ja Nationalcharakter und -sinn, beruhend auf persönlicher Würde und Verantwortung, gerieten in Gefahr. In der Vernichtung dieser Werte sieht Dawson eine einschneidendere Folge des Totalitarismus als in dem Verlust der politischen Rechte.

Dawson beharrt auf drei fundamentalen Forderungen: 1. Eine Gesellschaftsordnung in Übereinstimmung mit der britischen Tradition muß eine Gemeinschaft freier Menschen sein; ihre politische Kennzeichnung ist nebensächlich. 2. Diese geordnete Gesellschaft hat als Voraussetzung die Einreihung ihrer Glieder in parteipolitische Gebilde, denen aber nationale Aufgaben eigentümlich sind. 3. Außerdem sollen die Parteien beeinflußt und eingeschränkt werden durch die Privatinitiative mächtiger Personen und Gruppen, die nationale Gesamtinteressen vertreten. Dieser Wille zur Nation und die Verantwortungsbereitschaft entschlossener Einzelpersönlichkeiten, die Spontaneität als Grundzug englischen politischen Handelns bewährte sich in allen Notzeiten Großbritanniens, überwand stammliche, völkische und ständische Schranken in und nach dem letzten Kriege. Sie muß nach Dawsons Meinung außerhalb der Parteien als eigentliche Gegenkraft zum marschierenden Kollektivismus und Totalitarismus organisiert werden, grundsätzlich unpolitisch, frei und nichtamtlich. (Dieser geistige Selbstschutzverband Dawsons, ein Schild der Nationalkultur, ist wohl schon teilweise Wirklichkeit geworden in dem großen Dachverband der katholischen Verbände Englands „Sword of the Spirit", der aber vermutlich noch nicht weit und allgemein genug arbeitet.) So also gedenkt Dawson dem Totalitarismus entgegenzuwirken, die Mechanisierung und Entartung der Kultur hinwiederum durch die in moderne Bahnen gelenkte Rückwendung zur Scholle zu unterbinden.

Englands augenblickliche außenpolitische, staatswirtschaftliche und finanzielle Krise scheint nicht dazu angetan, innere Umbaupläne im Sinne Dawsons, die Volkswirtschaftlern und Finanzsachverständigen natürlich absurd vorkommen, zu erleichtern. Anderseits wird die politisch-soziale Wandlung Englands, die seit Kriegsende offenkundig und zu einem allgemeinen Problem geworden ist, unter solch hartem Druck jede Regierung zu Entschlüssen zwingen, die neben ihrer Bedeutung für die Gegenwart sicher auch starke Rückwirkungen auf die künftige englische Geisteshaltung haben werden. Es scheint gerade bei dieser Nation möglich, daß die nun schon seit über zehn Jahren gepredigte — und geübte! — Selbstbescheidung (austerity) in der andauernden Not zu einem Idealismus altenglischer Prägung führen könnte.

Franz Niedermayer

Das Ende der Neuzeit

Es wird wohl nur wenige Menschen geben, die nicht irgendwie spürten, daß wir in einer Zwischenzeit leben. Ein Neues meldet sich an, und eine morsch gewordene Gestalt der Welt fällt um uns in Stücke. Dieses Zerfallende, dessen Todeskampf uns anrührt und miterschüttert, hat sich aber einmal in der Vergangenheit den Namen der „Neuzeit" beigelegt, und unter diesem Namen — wir finden keinen anderen — müssen wir die Schatten seines Sterbens besprechen. Sie müssen besprochen werden, weil sie ein Stück unseres eigenen geschichtlichen Daseins sind. Und durch einen klaren Bespruch mögen wir ihrer vielleicht Herr werden oder doch uns für das Kommende stark machen. Es hat bisher nicht an Worten zum dramatischen Akt unserer Zeitenwende gefehlt, zu den bedeutendsten dürfen wir Guardinis Buch: Das Ende der Neu-

zeit,[1] zählen. Angeregt von der Gestalt und den Gedanken Pascals, „des großen Naturforschers, Psychologen und Philosophen der christlichen Existenz", der so eigentümlich in der Neuzeit steht (S. 9), stellt Guardini in der ihm eigenen Ursprünglichkeit die Frage nach dem Wesen der Neuzeit, ihren Anschauungs- und Denkformen, und dem daraus erwachsenden Bild vom Dasein. Von der Wesensbestimmung einer versinkenden Kulturwelt aus ist dann nur noch ein Schritt zum Ausblick ins Kommende. Was er hier sagt, haben bereits viele Leser als Wort der Stunde empfunden.

Guardini beginnt seine Betrachtungen mit einem Vergleich zwischen Altertum und Mittelalter. Er meint: „Der antike Mensch weiß also von keinem Punkt außerhalb der Welt; so kann er auch keinen Versuch machen, sie von ihm aus zu betrachten und zu formen" (15). Wir würden dem, soweit es Platon, Aristoteles und Plotin angeht, nicht voll zustimmen und deswegen auch den Unterschied zwischen Antike und Mittelalter im Tiefsten, was sie gedacht haben, das heißt in ihrer Philosophie, weniger groß sehen.

Mögen vom Mittelalter zur „Neuzeit" auch Übergänge sein — dort, wo beide sich voll entfaltet haben, ist ihr Abstand und Gegensatz erschreckend groß. Eine neue Geisteshaltung zieht herauf: der Mensch erwacht zu sich selbst. Es wandelt sich der Begriff der Natur und des schaffenden Umgehens mit ihr: der Kultur. Alle drei: Mensch, Natur und Kultur werden aus dem engen Dienstbezug zum personhaften Offenbarungsgott des christlichen Denkens herausgelöst und stärker auf sich gestellt. Mählich entsteht so eine Autonomie des Welthaften, das von einer immanenten Vernunft beherrscht und in ständigem Fortschritt begriffen ist.

Aber der eigentliche Vorzug des Büchleins besteht nicht in dem Abriß der Vergangenheit, sondern im Aufzeigen der Gegenwartsproblematik und der Sicht in die Aufgaben der Zukunft. Die Zeit der glänzend entfalteten Persönlichkeiten goethischen Stiles ist vorüber. Auch die Natur wird anders erlebt: nicht mehr als das All-Eine, in dem wir ruhen und zu Hause sind, „eher erscheint sie ... als etwas Unvertrautes und Gefährliches". Das Kommende steht — ob es uns lieb oder leid ist — im Zeichen des Massenmenschen. Diese heutige Masse ist indes etwas anderes als jene, die es auch in früheren Zeiten gegeben hat. Früher waren es die „von der Alltäglichkeit gebundenen Vielen". Sie waren „Hintergrund und Wurzelboden" der hochentwickelten Einzelnen. Die Wertnorm der vollentfalteten Persönlichkeit regierte auch sie in ihrer Kümmerlichkeit. Jetzt dagegen ist Masse keine „Vielzahl unentwickelter, aber möglicher Sondergestalten, sondern steht zum vornherein in einer anderen Struktur: dem Gesetz der Normung, welches der Funktionsform der Maschine zugeordnet ist". Diese Masse ist ethisch gesehen keine Zerfallserscheinung; sie ist ein soziologischer Tatbestand (73/74). Und kulturell darf man nicht übersehen, daß die Hochzüchtung zur Edelform feinster Persönlichkeitskultur ein Vorrecht weniger gewesen ist und mit der Verkümmerung der Vielen bezahlt werden mußte.

Guardini überschaut die ganze Härte der künftigen Situation, wenn er darauf hinweist, daß der Abwehrkampf gegen die Gefahren, die in der Vermassung liegen, nicht mehr aus dem Willen zur Persönlichkeit (im Sinne der sterbenden Neuzeit), sondern aus dem zur Person zu geschehen hat. Unter Person versteht er ein auf das Wesentliche zurückgeführtes Menschentum. Es ist „jene Einmaligkeit, die nicht aus besonderer Veranlagung und Gunst der Situation, sondern daraus kommt, daß er von Gott angerufen ist" (77). Was gerettet werden muß, ist der Mensch als Ebenbild Gottes. Um diese Rückführung des alten Bildungs-, Kultur- und Wirtschaftsideals zu begreifen, ist als erstes not-

[1] Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. (133 S.) Basel, Heß-Verlag. Kart. DM 4.80.

wendig, einen Blick auf die dem Menschen heute gegenüberstehende Welt als Sammelbegriff von Natur, Kultur und technischer Zivilisation zu werfen. Diese Welt ist so unheimlich geworden — und zwar für alle —, daß wir um einer äußersten Bedrohung willen zusammenrücken müssen, um zu retten, was noch zu retten ist. So fordert die äußere Lage Verzicht auf Besonderes und Erziehung zur Kameradschaft. Guardini sagt: „In einem Gespräch über die Frage, was die ethische Erziehung des heutigen jungen Menschen als unmittelbar vorhanden voraussetzen könne, ergab sich als einzige Antwort: die Kameradschaft" (81/82).

Man wird ergänzend beifügen dürfen, daß das Vordringen des Massendenkens noch einen anderen Grund hat, und hier finden wir wohl den Zusammenhang mit dem alten Ideal der Persönlichkeit. Der Gedanke der schöpferischen Weltbeherrschung ist nunmehr in irgendeiner Form hinabgedrungen bis ins Heer der bisher Namenlosen. Sie wollen nicht mehr nur Hintergrund und Material der großen schöpferischen Einzelpersönlichkeiten in Politik, Kultur und Wirtschaft sein, sondern teilhaben an dieser Verantwortung für die menschliche Umwelt. Dies zwingt sie zum Zusammenschluß, da ihnen niemand freiwillig das Erstrebte einzuräumen gewillt ist, und das führt auch notwendig zu einer Nivellierung unseres Daseins, weil, was bisher auf wenige zugeschnitten war, nun den Vielen anzupassen ist. Was Guardinis Schrift an sozial-ethischen Hinweisen keimhaft enthält, gewinnt so sein volles Gewicht. Äußerste Gefährdung auf der einen, Bewußtwerden des Eigenwertes bei den einfachen Volksschichten auf der anderen Seite —, das fordert dringlich ein neues Gemeinschaftsethos. Es empfängt seine letzte geistige Tiefe aus dem neuen doppelschichtigen Erlebnis der Freiheit des Menschen. Hier ist nicht jene billige Freiheit gemeint, die auf den Straßen ausgerufen wird, sondern eine die ganze Größe und Fragwürdigkeit unseres Menschseins und Daseins offenbarende Freiheit. Das Werk des Menschen in der Welt wird nicht vorangetragen auf den festen Geleisen der Naturnotwendigkeit. Es ist keine Ausweitung der Natur im Geiste; es ist ein äußerst gefahrvolles Unternehmen. Wo der Mensch fehl baut, wie in den vergangenen Jahrhunderten, sieht er sein eigenes Machwerk sich gegen ihn selbst wenden und zum Verhängnis werden. Es offenbart sich so, daß das Kulturschaffen unter dem Gesetz der Freiheit und das heißt der Verantwortung und der sittlichen Normen von Gut und Böse steht. Und daß der Kulturschöpfer Mensch ohne ewige Wegweisung an Abgründen wandelt, die ihn jeden Augenblick verschlingen können.

Wir sind die Erben eines Zeitalters, das diese Wahrheit vergessen hatte, und wir wissen noch nicht, wie wir dieses Erbes Herr werden sollen. Darüber hinaus ist Welt überhaupt in einer schrecklichen Abgründigkeit offenbar geworden. So kann Guardini sagen: „Von jetzt an und für immer wird der Mensch am Rande einer sein ganzes Dasein betreffenden Gefahr leben" (108). Ihr gegenüber muß sich das Menschengeschlecht in Phalanx aufstellen. Der Massenmensch wird unausweichlich sein: es kann sich nur darum handeln, ob er als Person oder als Fratze der Technik über uns kommen wird. Statt im Namen einer von wenigen Persönlichkeiten getragenen Spitzenkultur „gegen die heraufkommende Masse zu protestieren, wäre es richtiger, sich zu fragen, wo die menschlichen Probleme dieser Masse liegen" (80).

Guardini sieht den neuen Menschen als „nicht-human" (was indes keineswegs un-menschlich bedeutet). Die Natur wird nunmehr erlebt als nicht natürliche Natur, und die Kultur wird unkultürlich sein. Natur und Menschenwerk haben an Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit und damit an Erlebbarkeit verloren. Das Verhältnis zu ihnen ist indirekt und sachhaft geworden — technisch anstatt künstlerisch. In der ganzen Gegenüberstellung des „nachneuzeitlichen", also des heute werden-

den Menschen und desjenigen der abgelaufenen Neuzeit, weht uns ein apokalyptischer Atem an. Es sieht fast so aus, als ob es zwischen beiden nicht mehr viel Gemeinsames geben könne. In der Vergangenheit das Ruhen in der schöpferischen Allheit eines innerweltlichen Seins, das sich in zwei Aspekten: Natur und Geist offenbarte — eine Persönlichkeitskultur mit der Kehrseite der Leugnung der menschlichen Freiheit und ihrer Verantwortung vor einem transzendenten Gott — heute und in Zukunft das Bewußtsein der Geworfenheit, der Freiheit und der gemeinsamen Verantwortung mit der Folge des Massenmenschen und seiner Zivilisation. Dazu die scharfe Scheidung zwischen Licht und Finsternis, Glauben und Unglauben.

Jacques Maritain hat in seiner Schrift „Christentum und Demokratie" die vergangene „Neuzeit" wie die Entwicklung der Zukunft viel weniger „trüb" gesehen und auch ihre Gegensätze viel weniger scharf aufgefaßt.[2] Beide sind sich indes darin einig, daß zumal wir Europäer in einer entscheidenden Weltstunde leben, in der gerade die christlichen Kräfte nicht versagen dürfen.

G. Friedrich Klenk S.J.

Christliche Arbeiterjugend (CAJ)

Jedes Jahr verlassen Millionen Jugendliche in der ganzen Welt die Schule, um ihr Leben als Lohnarbeiter zu beginnen. Diese jungen Menschen werden den Arbeiterstand von morgen bilden. Beim Übergang von der Schule zum Arbeiterleben stellen sich vor diese jungen Arbeiter und Arbeiterinnen die Probleme des Lebens: Probleme des religiösen, sittlichen, geistigen und physischen Lebens, des Familien- und Berufslebens, des sozialen und staatsbürgerlichen Lebens. Es sind nicht Probleme des schlechten Willens dieser jungen Menschen oder ihrer Eltern; die Bedürfnisse und Schwierigkeiten kommen aus dem Alter dieser jungen Arbeiter und Arbeiterinnen, aus den alltäglichen Lebensbedingungen, aus der Arbeitsumwelt, aus den öffentlichen und privaten Einrichtungen, aus der Arbeiterzahl. Wie diese jungen Menschen an den neuen Lebensabschnitt herantreten und wie sie ihn durchleben, ist für Zeit und Ewigkeit von der größten Bedeutung.

Wer hilft diesen Hunderttausenden von jungen Menschen jedes Jahr in unserem Vaterland, wer den 20 Millionen auf der ganzen Welt? Wer betreut die 200 Millionen junger Menschen im Alter von 16—25 Jahren auf der weiten Welt, die in einem Lohnarbeiterverhältnis stehen? Wer ist für sie Apostel? Nach der Ansicht der Kirche in allererster Linie der junge Arbeiter und die junge Arbeiterin selbst. Papst Pius XI. sagte: „Die ersten, die unmittelbaren Apostel der jungen Arbeiter werden die jungen Arbeiter selbst sein." Dazu braucht man eine Organisation, die als Schule, als Dienst und als Vertretung dieser jungen Menschen wirkt. Deswegen gründete der belgische Priester Joseph Cardijn die „Christliche-Arbeiter-Jugend" (JOC - KAJ - CAJ - YCW). Als Glied der Katholischen Aktion hilft die CAJ nach der Weisung der Bischöfe den Priestern bei ihrer Aufgabe an der arbeitenden Jugend am Arbeitsplatz und den anderen Bereichen, in die der Priester keinen Zugang hat.

Fünf Jahre stiller Arbeit und zähen Ringens gegen Müdigkeit, Gleichgültigkeit und Äußerlichkeit der Nachkriegszeit, gegen Unkenntnis, Mißverständnisse, vielleicht auch da und dort etwas Neid, hat die junge deutsche CAJ hinter sich. In 14 Gebieten verteilt sie sich über das ganze Bundesgebiet und das westliche Berlin. In nahezu allen deutschen Diözesen ist wegen der Wichtigkeit der Sache und der zunehmenden Industrialisierung der Landgebiete ein Priester und Laie für diese Arbeit hauptamtlich beauftragt. In einigen Diözesen des Westens blüht die CAJ bereits unter der arbeitenden Jugend.

[2] *Jacques Maritain*, Christentum und Demokratie, Augsburg 1949, besonders S. 23, 24, 34, 35, 40, 66.

Vom 22.—28. Oktober trafen sich die von den deutschen Bischöfen beauftragten Priester fast vollzählig in Brüssel, um mit dem Gründer der internationalen JOC ihre Erfahrungen auszutauschen und sich über die künftige Arbeit zu besprechen. Die Tagung hatte erhöhte Bedeutung durch den vorausgegangenen Weltkongreß des Laienapostolates in Rom. Msgr. Cardijn hatte dort seine Gedanken über das Laienapostolat dargelegt und allgemeine und höchste Anerkennung gefunden. Die Kirche braucht den Laienapostel. Das Laienapostolat ist ein echtes, kein zweitrangiges Apostolat. Diese Gedanken gilt es bei der Jugend der Arbeiterwelt zu verwirklichen. Hier einzugreifen und mitzuwirken ist nicht nur die Aufgabe der Bischöfe und Priester, sondern auch der Arbeiterjugend selbst. Es ist eine Verantwortung, der sich kein Land entziehen kann. Es ist eine Weltverantwortung, weil die Arbeiterklasse eine Weltklasse, die Arbeiterfrage eine Weltfrage ist und weil ohne die Gewinnung der Arbeiterwelt die Kirche ihr Erlösungswerk an einem Großteil der Menschen nicht vollbringen würde.

Der Nationalkaplan der flämischen männlichen CAJ legte die wesentlichen Merkmale der CAJ als einer Bewegung unter, für und durch junge Arbeiter dar. Der Priester der belgischen Frauenjugend erläuterte die Stellung und Aufgabe des Priesters bei der Heranbildung von Vorkämpfern und Helferinnen, wie die deutsche CAJ ihre Führer und Führerinnen nennt.

Der deutsche Nationalkaplan sprach über die Arbeitsgemeinschaft der Vorkämpfer, über den Wert und die Methode der „Untersuchung", die Cardijn in die CAJ gebracht hat und die zur praktischen Bildung und Schulung der Führer so wichtig ist. Die Möglichkeit, Art und Weise der Eingliederung der CAJ in die Pfarrei und die Diözese wurde von einem Gebietskaplan besprochen, in dessen Diözese der Aufbau der CAJ am weitesten voran ist.

Cardijn selbst behandelte die Frage der Eingliederung und Zusammenarbeit der CAJ mit den Erwachsenenverbänden der christlichen Arbeiter. Nachdem die deutschen Bischöfe 1946 sich gegen eine Zersplitterung der katholischen Kräfte auf diesem Feld für die CAJ als ihrer Arbeiterjugendorganisation ausgesprochen haben, ist die Frage über Sein oder Nichtsein der deutschen CAJ entschieden. Aus seiner 25jährigen Erfahrung und seinem Überblick über die Probleme der Arbeiterjugend in der ganzen Welt sprach Cardijn sehr für Einigkeit im katholischen Lager und für weitgehende Zusammenarbeit. Er glaubt an eine Lösung aller bestehenden oder aufkommenden Spannungen mit Organisationen, die sich ebenfalls mit den Problemen und der Erfassung der Arbeiterjugend beschäftigen.

Den Schluß der Arbeitstagung bildete eine eingehende Aussprache der Gebietskapläne und Zusammenstellung aller Fragen, die die heutige Jungarbeiterwelt bewegt und die es anzupacken und zu lösen gilt.

Karl Sieben S.J.

Zeitbericht

Wundersucht und religiöse Sensation — Fragen um Konnersreuth — Bolschewismus und Religion — Bodenreform und Kommunismus im Fernen Osten — Wirtschaftliche und soziale Umschichtung in Innerafrika — Katholische Kirche und Rassenproblem in USA — Soziologie im Dienst der Seelsorge — Laien zur Kircheneinheit — Papstworte über Fragen der Ehe — Die kirchliche Presse Deutschlands — Um eine katholische Tageszeitung — Themen der Zeit: Die Endlichkeit der Welt

Wundersucht und religiöse Sensation. „Wer hätte vor 50 Jahren gedacht, daß die Kirche heute ihre Kinder, und selbst einige Priester, warnen müßte vor sogenannten Erscheinungen und angeblichen Wundern, das heißt vor allen jenen für außerordentlich gehaltenen Ereignissen, die von einem Erdteil zum andern, von einem Land zum andern, fast möchte man sagen allüberall, die Massen anziehen und in Erregung versetzen." So schrieb *Msg. Alfred Ottaviani* im Osservatore Romano vom 4. Februar 1951. Es müssen ernste Gründe für eine so aufsehenerregende „Warnung vor der Wundersucht unserer Zeit" vorgelegen haben, wenn sich ein so hoher und umsichtiger Beamter des Heiligen Offiziums, der höchsten päpstlichen Behörde zur Reinerhaltung des Glaubens, mit so scharfen Worten aussprechen mußte. Das Dokument ist äußerst aufschlußreich (deutsche Übersetzung in „Geist und Leben" 24 (1951) 223 ff., und „Klerusblatt" 1951, 132 ff.).

In Zeiten der Not und allgemeiner Wirrsal wird es dem Menschen schwer, sich in Geduld der undurchschaubaren Vorsehung Gottes anheimzugeben. Die Angst ist zu drückend. Was wird die Zukunft bringen? So sucht man den Schleier des Kommenden zu lüften, lauscht auf Prophezeiungen; sie wissen die unbegreifliche Gegenwart zu deuten, erhöhen sogar ein wenig das Grauen, weil sie noch größere Strafgerichte Gottes androhen, wenn — nicht Gott sich erweichen läßt durch neue ganz besonders geartete Gebete und Andachtspraktiken. Diese wirken aber dann sicher, und so leuchtet über allem Dunkel der Tage der Sieg der Kirche, der Triumph der Guten, die Bekehrung oder Vernichtung der Bösen, kurz ein recht menschlich gedachtes happy end.

Je schwächer die gesunde Glaubenssubstanz wird, desto leichter verfällt der Mensch einer Aftermystik und jeder Art von religiöser Sensation. Noch mehr der filmisch gewordene Massenmensch von heute; seine aufgepeitschten Sinne brauchen stets neue Erregung. Unsere durchschnittliche Tages- und Bildpresse sind ja schon längst nicht mehr ernste Erzieher der Leser zu Besinnung und Wahrheitsliebe, sondern rein technische Reporter möglichst auffallender Neuigkeiten; ihr wird es nicht schwer, den Hunger nach Außerordentlichem immer neu zu reizen. Dazu kommt die Erregbarkeit der Masse, die heimlich lauernde Angst, die Geschäftsgier von Unternehmern und Managern, die sofort zur Stelle sind, wo sie Gewinn wittern. Ehe noch die örtliche kirchliche Behörde sich zu einer Stellungnahme entschließt, ist schon eine „Bewegung" entstanden. Sie greift bei den heutigen Verkehrs- und Nachrichtenmitteln rasch über die Bistumsgrenzen hinaus, entzündet eine Diskussion für und wider, die Lawine wächst, und wenn schließlich die höhere Kirchenführung ein Wort vorsichtiger Warnung wagt, wird sie beiseite geschoben oder verdächtigt, als wolle sie Gott und seinen Heiligen vorschreiben, ob und wann und wie sie den Menschen erscheinen und sich offenbaren dürfen. Ottaviani sagt: „Leute, die kaum die ersten Worte des Credo kennen, machen sich zu Aposteln einer glühenden Frömmigkeit. Die gleichen, die sich nicht scheuen, vom Papst, dem Bischof und Klerus in ablehnender Weise zu sprechen, entrüsten sich hernach, daß diese nicht im Sinne der Masse für alle Übertreibungen und leidenschaftlichen Äußerungen bestimmter Bewegungen Partei ergreifen."

Die Vorkommnisse in Necdah USA, wo die von einer Farmersfrau für den 15. August 1950 angekündigte Muttergotteserscheinung zum größten Verdruß der herbeigeeilten Massen ausblieb, haben bewiesen, wie man in kürzester Zeit eine derartige Bewegung schaffen und Zehntausende von Autos, aus bloßer Sensationsgier, in ein weltverlassenes Farmernest locken kann. Die „Muttergotteserscheinungen" in Lipa auf den Philippinen haben eine unbegreifliche Leichtgläubigkeit selbst von solchen geoffenbart, die zu besonderer Umsicht und Zurückhaltung verpflichtet waren. Fälle, die uns in Deutschland näher betreffen: Heroldsbach, Fehrbach, Tannhausen, Pfaffenhofen — andere Namen ließen sich noch anfügen — hat *P. Damasus Zähringer O.S.B.* in der „Benediktinischen Monatsschrift" 27 (1951) S. 424—434 kurz umrissen und beleuchtet. In feiner Abgrenzung gegenüber dem Echten und gesund Religiösen läßt er die „Taktik" sichtbar werden, mit der ungesunde Bewegungen arbeiten. Mehr als zu anderen Zeiten verdient diese Taktik ein aufmerksames Studium, verdient aber auch die Mahnung unsere volle Beachtung: „Brüder, seid nicht Kinder an Verstand, sondern reife Menschen!" (1 Kor 14,20).

Fragen um Konnersreuth. Im Oktoberheft 1951 der Zeitschrift für Aszese und Mystik „Geist und Leben" (Echter-Verlag, Würzburg) bespricht *E. Raitz v. Frentz S.J.* eingehend (S. 386—393) die neueste Literatur über Therese von Konnersreuth und die Fragen, die dieser besondere Fall in reichem Maße aufgeworfen hat. Wenn *R. Leiber S.J.* gegen Schluß seines ausführlichen Aufsatzes „Konnersreuth" in dieser Zeitschrift (Bd. 114, S. 161—179, Dezember 1927) den Satz schrieb: „Vom katholischen Standpunkt aus gesehen, ist der Fall Konnersreuth noch nicht endgültig klargestellt", so kommt Raitz v. Frentz heute, also nach vollen 24 Jahren, gleich zu Beginn seiner Übersicht zu fast derselben Feststellung: „Es hat den Anschein, als könne man auch heute noch nicht zur vollen Klarheit über den Fall kommen. Die Publikationen für und wider halten sich der Zahl nach ungefähr die Waage." Allerdings schließt der sorgfältig referierende Überblick mit den Worten: „Jedenfalls kann man das eine sicher sagen: Ein Wunder und darum der übernatürliche Ursprung der Phänomene von Konnersreuth ist nicht erwiesen"; aber auch dieser Satz will gewiß nicht mehr als die wohlüberlegte persönliche Überzeugung des Verfassers aussprechen. Im übrigen gilt, was Leiber unmittelbar im Anschluß an den oben erwähnten Satz schreibt: „Das letzte Wort hat für uns Katholiken ... die zuständige kirchliche Autorität. Die Kirche ist aber den nach außen hervortretenden Erscheinungen gegenüber ... sehr zurückhaltend, umso zurückhaltender, je mehr sich diese Erscheinungen, wie im Konnersreuther Falle, geradezu unheimlich häufen [Stigmata, Ekstasen, Visionen, Prophezeiungen, Nahrungslosigkeit] ... In der Tat ist es Grundsatz der Kirche, jene außergewöhnlichen Dinge als etwas durchaus Nebensächliches zu betrachten und ihnen aufs äußerste zu mißtrauen, wenn sie nicht auf dem Untergrund persönlicher Lauterkeit, Tugend und Heiligkeit ruhen." Gerade der Fall Konnersreuth bietet ein anschauliches Beispiel, wie wenig „die Kirche" bereit ist, sich durch noch so aufsehenerregende Vorfälle und den ganzen Tumult um sie herum zu einem raschen Eingreifen drängen zu lassen, wie sehr sie sich Zeit läßt, ehe sie ein Wort und gar ein letztes Wort dazu spricht. Dieses Zuwarten hat, zumal für den hastigen Menschen unserer Tage, etwas Unbefriedigendes. Dazu kommt die Neigung, nicht nur des Deutschen, in solcher Zurückhaltung einen Mangel an Mut zu offener Parteinahme „für oder gegen" zu erblicken. Die Kirche aber läßt sich, durch die überreiche Erfahrung vieler Jahrhunderte belehrt, trotz allem nicht zu einer Stellungnahme drängen, solange nicht die Wahrheit in einer Sache genügend ermittelt ist, und das ist auf einem so verwickelten und umstrittenen Gebiet wie hier ungemein schwer. Mag darum auch das lange Zuwarten auf manche Kritik stoßen — weit

schlimmer als eine hinausgezögerte Entscheidung wäre jedenfalls in ihren Folgen eine falsche Entscheidung.

Bolschewismus und Religion. In der Monatsschrift Nowij Mir (Neue Welt), dem Organ des Verbandes der Sowjetschriftsteller, erschien ein Aufsatz mit der Überschrift „Das schwarze Spinnennetz", von dem die Theologische Literaturzeitung (Nr. 6, 1951) einen Auszug gibt. Er richtet sich vor allem gegen die katholische Kirche als das Zentrum demagogischer Macht und reaktionären Denkens. Trotz aller Schriften, die über die Intoleranz der Kirche, die Grausamkeit der Inquisition, die Moral der Jesuiten und die Politik des Vatikans aufklärten, sei der Einfluß des Papsttums nicht gebrochen worden. Denn die bürgerliche Literatur gehe in ihrem antiklerikalen Affekt am Kern der Sache vorbei. Wohl sei der Betrug eine mächtige Waffe in den Händen des Papsttums, aber damit er wirklich Erfolg habe, müßten sich auch Menschen finden, die sich betrügen lassen. Die gäbe es so lange, als es religiöse Überzeugungen gibt. Deren Wurzel aber sei in den Lebensbedingungen der Werktätigen im kapitalistischen System zu suchen. Bevor dieses nicht beseitigt sei, werde auch die Macht der Kirche nicht gebrochen. Der marxistische Atheismus, der die Unversöhnlichkeit der wissenschaftlichen Anschauungen mit dem Idealismus der Kirche erkannt habe, gehe darum nicht theoretisch voran. Er führe den Kampf gegen die Religion „dialektisch", das heißt auf Grund des Klassenkampfes. Man müsse alle Werktätigen ohne Rücksicht auf ihre religiösen Anschauungen zum Kampf gegen die Übermacht der Trusts vereinigen. Dann kämpften sie zugleich auch gegen die religiöse Sklaverei. Es gelte, die „Taktik der ausgestreckten Hand" anzuwenden, wie etwa Maurice Thorez, wenn er sagt: „Wiederholt den Gläubigen: Warum sollen wir darüber streiten, ob es ein Paradies im Himmel gibt? Wir wollen uns lieber vereinigen und dafür sorgen, daß unsere Erde nicht in eine Hölle verwandelt werde, daß unsere Kinder nicht in eine neue Katastrophe hineingestürzt werden!"

Ob die „katholische Reaktion" über solche Gedanken tatsächlich in Raserei gerät, wie der Verfasser Michail Liffschütz meint, sei dahingestellt. Dazu sind die vorgetragenen Gedanken zu alt. Sie haben für sie bereits den Modergeruch der Vergangenheit an sich. Außerdem weiß man, daß das Stück Erde, das die Segnungen des Bolschewismus zu spüren bekam, alles weniger als ein gesegnetes Land ist. Auffallend ist nur die Unverfrorenheit (oder Unwissenheit?), mit der diese alten Dinge als neue Erkenntnis vorgetragen werden. Immerhin mag manchem doch anzuraten sein, zu bedenken, daß der Bolschewismus der unversöhnliche Feind nicht nur der katholischen Kirche, sondern jeglicher Religion ist. Die Methoden seines Kampfes mögen sich ändern, das Ziel bleibt das gleiche: die Ausrottung des Glaubens an Gott. Die katholische Kirche hat schon viele Irrlehren überstanden; sie wird auch noch stehen, wenn der Bolschewismus nur mehr eine geschichtliche Erinnerung ist.

Bodenreform und Kommunismus im Fernen Osten. Wie sehr die asiatischen Massen nach einer neuen Wirtschafts- und Sozialordnung dürsten, wird dem Westen durch die Ereignisse immer deutlicher gemacht. Unter den Gründen, die einen rasenden Fanatiker bewegten, den Ministerpräsidenten Pakistans Liaquat Ali Khan zu ermorden, ist vielleicht auch die Unzufriedenheit mancher Volkskreise mit der Agrarpolitik dieses Staatsmannes und seiner Partei. Es wurde ihm und der muselmanischen Liga — der einzigen Partei des Landes — vorgeworfen, daß sie die Oberschicht der großen Grundeigentümer an der Macht gehalten habe (Osservatore Romano, 21. Okt. 1951, S. 2). In China war es ähnlich, bis Mao Tse Tung Wandel schaffte. Sogar auf den Philippinen, die jahrhundertelang unter spanischer und dann rund 50 Jahre unter amerikanischer Herrschaft gestanden

haben, liegen die Dinge im Argen. Bis 1924 wurden nur 12 Prozent des nutzbaren Landes wirklich bebaut und 1939 immer noch nicht mehr als 22 Prozent. Die philippinischen Inseln vermöchten mindestens ebensoviele Menschen zu ernähren wie Japan, hatten aber 1918 nur 10,2 Millionen und 1948 erst 19,2 Millionen Einwohner (vgl. *Anton Zischka,* Asien, Oldenburg 1950, S. 224). Fast noch übler als die geringe Nutzung ist die soziale Schichtung im Landbau. Auch auf den Philippinen steht einer verhältnismäßig geringen Zahl von Grundbesitzern eine besitzlose Masse von Landarbeitern gegenüber. Wie die meisten ostasiatischen Gebiete haben auch die Philippinen unter dem Krieg gelitten. Die USA stellten dem jungen Freistaat große Geldmittel zur Verfügung, die dem Wiederaufbau dienen sollten. Schließlich belief sich die Summe auf 1,4 Milliarden Dollars. Und das Ergebnis? Das Geld ist vergeudet worden, während die soziale Lage der unteren Volksschichten sich verschlechterte.

Anstatt den Banken, den Wucherern und Händlern Darlehen zu gewähren, müßte man mit den amerikanischen Mitteln tun, was seit Jahrzehnten versäumt worden ist: die landwirtschaftliche Nutzfläche vergrößern und die völlig veralteten und einseitigen Erzeugungsmethoden auf den heutigen Stand bringen. Weiter wäre eine Änderung der Steuerpolitik und die Auflockerung des Großgrundbesitzes durch Schaffung von Bauernstellen Gebot der Stunde. Denn die bisherige Versäumnis hat dazu geführt, daß weite Gegenden von kommunistisch geschürten Aufständen der Landleute bedroht werden, deren Lohn nach dem Urteil einer amerikanischen Kommission in vielen Fällen unter dem Existenzminimum liegt. (Vgl. Tibor Mende, „Vers une nouvelle attitude européenne en Asie", in „Esprit", Februar 1951, S. 201 ff.)

Wirtschaftliche und soziale Umschichtung in Innerafrika. Die Berührung mit den Europäern war schon seit Jahrhunderten schicksalhaft für den schwarzen Erdteil. Ehemals waren es Sklaven und Elfenbein, die von den Händlern gefragt und nach Übersee verfrachtet wurden. Sklavenjagd und Sklavenhandel sind — wenigstens offiziell — vorbei, der Handel mit Europa, Amerika und anderen Gebieten beschränkt sich auf die mannigfachen Landesprodukte und die Erzeugnisse der jungen Industrie — aber wiederum steht ein großes wirtschaftlich-soziales Übel zur Debatte. Es entstand durch die größeren Lebensbedürfnisse der Neger und durch die beginnende Industrialisierung. Schon immer hatten die fremden Kaufleute im Tausch mit afrikanischen Produkten Kleider, Decken, Geräte und ähnliches angeboten. Heute wünscht der Schwarze überdies Tabak, Seife, Zucker, und wo immer er glaubt, es sich leisten zu können, ein Fahrrad u. a. So ist durch seinen Umgang mit den Weißen das Verlangen nach den Gütern der Zivilisation gewachsen, die Mittel aber, sich diese Güter auf herkömmliche Weise zu beschaffen, sind nicht mehr geworden. Der Neger im angestammten Sippenverband, als Bauer und Viehzüchter, hat karge Einkünfte. Im Betschuanenland zum Beispiel hat die Eingeborenenbevölkerung zwischen 1938 und 1942 durchschnittlich jährlich 709955 Pfund ausgegeben, während der Ertrag des eigenen Landes nur 242500 Pfund betrug. In Französisch-Westafrika liegen die Verhältnisse noch schlechter. In einem für diese Gegend typischen Bauernhaushalt beliefen sich die Einnahmen vom Verkauf der überschüssigen Ernte auf jährlich durchschnittlich 368 Franken, während die Ausgaben in der gleichen Zeit 1487 Franken betrugen. Es handelt sich hier keineswegs um übertriebenen Aufwand, sondern um ganz normale, gewöhnliche Ausgaben. Ähnlich liegen die Dinge in Belgisch-Kongo.

Um den Fehlbetrag ihres Haushaltes zu decken, bleibt den Negern einstweilen nur die Arbeit beim weißen Herrn, vor allem in der Industrie. Daher Massenabwanderung der Arbeitstüchtigen in die neuerstandenen Industriezentren. Sie wer-

den entwurzelt, proletarisiert, leben in allerprimitivsten Massenquartieren, während zu Hause aus Mangel an jungen Arbeitskräften der Bodenertrag sinkt. Ungeheure soziale und sittliche Probleme ergeben sich aus dieser Lage; es wird außerordentlicher Anstrengungen der Kolonialregierungen bedürfen, um hier Wandel zu schaffen. (Vgl. Osservatore Romano vom 3. Okt. 1951, Nr. 229.)

Katholische Kirche und Rassenproblem in USA. Die Kirche in den Staaten beginnt das Negerproblem neu zu sehen und sich aktiver für seine Lösung einzusetzen. Diese Umstellung ist als eines der wichtigsten Ereignisse im kirchlichen Leben der USA in den letzten Jahren bezeichnet worden.

Es gibt in den USA 14 Millionen Neger. Von ihnen sind 7 Millionen Christen und nur 400000 oder $^1/_{35}$ katholisch. Diese geringe Verhältniszahl hat verschiedene Gründe: Der Großteil der Neger (77 Prozent) lebt im vorherrschend protestantischen Süden, während die katholische Kirche vor allem im Norden und dort wieder in den Industriestädten vertreten ist. Es fehlt an farbigen Priestern (in den ganzen Staaten gibt es nur 50). Schließlich scheint die freiere Organisationsform der Sekten (Baptisten, Methodisten) dem Temperament der Schwarzen entgegenzukommen.

Die kirchliche Arbeit unter den Negern verzeichnet bei den Katholiken einen jährlichen Zuwachs von 20000, davon 7000 bis 8000 Übertritte von Erwachsenen. An diesen Ergebnissen sind besonders beteiligt: die Steyler Gesellschaft vom Göttlichen Wort, die Josephiten und die Jesuiten. Der bekannteste Vorkämpfer für eine christliche Lösung des Rasseproblems ist P. John La Farge S. J., der seine ganze Kraft dieser Aufgabe gewidmet hat (vgl. seine Beiträge in dieser Zeitschrift: „Negerkultur in Nordamerika", Bd. 118, 107—115, und „Die katholische Kirche und die nordamerikanischen Neger", Bd. 119, 371—377). Seine Bücher und die von ihm begründete Zeitschrift „Interracial Review" haben gute Arbeit getan. Die Katholiken suchen durch Vorträge, organisatorischen Zusammenschluß, durch Gemeinschaftslager von Farbigen und Weißen, vor allem durch Aufklärungsvorträge an den Universitäten der christlichen Auffassung zum Siege zu verhelfen.

Man muß eingestehen, daß das christliche Gewissen bisher diesem ernsten Problem gegenüber geschlummert hat. Auf evangelischer Seite ist der Großteil der Neger in eigenen Negerkirchen organisiert. Auch bei den Katholiken gab es verschiedentlich Trennung, entweder nach Kirchenschiffen, oder die schwarzen Katholiken hatten ihre eigenen Kirchen, Krankenhäuser und Schulen. Nun bahnt sich ein Umschwung an. Aus einem tieferen Verstehen der Kirche als des Mystischen Leibes Christi begreift man deutlicher, daß die bisherigen Lösungen unbefriedigend und zum Teil anstößig sind. Deutlich wird die neue Einstellung bei den katholischen Schulen und Universitäten, die nunmehr grundsätzlich ohne Unterschied den Schwarzen und den Weißen offenstehen. Auch die Priesterseminare und die Orden nehmen dieselbe Haltung ein. Sie wird in wachsendem Maß vom Episkopat des Landes gestützt.

Als Faktoren, die an der geistigen Wandlung gegenüber dem Rasseproblem beteiligt sind, muß an erster Stelle der Einfluß Papst Pius' XII. genannt werden. Der letzte Krieg führte viele Amerikaner in die weite Welt und ließ sie die übervölkische Katholizität der Kirche erleben. Die katholische Bewegung traf zudem mit einer ihr verwandten zusammen, die sich in den Staaten selbst gebildet hatte. Schließlich ist auf die systematische Arbeit der katholischen Presse hinzuweisen.

Der Rassegedanke ist damit noch nicht ausgestorben und wird weiter Zwietracht säen. Aber P. La Farge kann doch sagen: „Er ist heute bereits überholt. Seine Stunde hat geschlagen. Die völlige Hineinnahme der Schwarzen in die katholische Kirche der USA ist für die Zukunft gesichert. Die rasseversöhnende Be-

wegung kann nicht mehr aufgehalten werden." (Vgl. Nouvelle Revue Théologique Sept./Okt. 1951, S. 833—845.)

Soziologie im Dienst der Seelsorge. Ende März 1950 trafen sich in Breda (Holland) katholische Gelehrte der ganzen Welt zum Dritten Internationalen Kongreß für Religionssoziologie, dessen Referate nunmehr in einer Doppelnummer der Zeitschrift „Lumen Vitae" (Brüssel 1951) vorliegen. Darüber hinaus enthält der über 400 Seiten starke Band, für den Prof. Le Bras (Paris) als Herausgeber zeichnet, eine Reihe wichtiger Beiträge zu religionssoziologischen Problemen der Gegenwart (Auslieferung Dokumente-Verlag, Offenburg).

Während sich ein Zweig der noch jungen und in manchem tastenden Wissenschaft der Soziologie mit Völkerkunde und Religionsgeschichte beschäftigt und zunächst der Religion der Primitiven seine Aufmerksamkeit schenkte, arbeiten die genannten Soziologen in ganz anderer Richtung. Sie suchen nach den Berührungspunkten zwischen dem Religiösen und den modernen Gemeinschaftsfaktoren. Sie fragen zum Beispiel: Welche Rolle spielen Familie und Nachbarschaft, Stadt- und Landgemeinde, Arbeitsplatz und Freizeitgestaltung im religiösen Leben einer Pfarrei?

Der Band enthält Berichte über Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Italien, Kanada, Lateinamerika, Spanien, Ungarn, die USA und die Missionsländer. Als Beispiele seien aus der Themenfülle genannt: Milieu und religiöse Bildung der Arbeiterjugend. Das Flüchtlingsproblem in Deutschland. Religions-Soziologie einer belgischen Diözese. Priesterberufe in Holland. Methoden der kommunistischen Religionsverfolgung in Ungarn. Mischehen in den USA. Umwelt und christliches Leben der Eingeborenen in Afrika. Hinter diesen Veröffentlichungen steht manchmal die Arbeit ganzer Institute für Religions-Statistik und -Soziologie. Wir erfahren, daß Forscher sich in den verschiedenen Ländern, oft ohne von einander zu wissen, an die gleiche Arbeit gemacht haben. Noch ist ein Stadium des Suchens, und sind Terminologie und Methoden in den verschiedenen Ländern nicht genau aufeinander abgestimmt. Umso mehr wurde die persönliche Fühlungnahme und der Austausch der Fachleute begrüßt.

Der Anstoß zu diesen religions-soziologischen Untersuchungen ist häufig die religiöse Krise der Gegenwart. Woher kommt die Entfremdung von der Kirche? Wie müssen wir den Menschen von heute ansprechen, daß er sich wieder der christlichen Verkündigung öffnet? Insofern hat man von einer „religionssoziologischen Pathologie" gesprochen, aber hier liegt eine Einseitigkeit, die die Soziologen selbst sehen. Neben der Erforschung des Schwundes an religiöser Substanz fällt der Soziologie genau so als Aufgabe zu, gesundes religiöses Leben und Beispiele für die Vitalität des Christentums darzustellen. Es ist auch ein Fortschritt, wenn gefordert wurde, die statistischen Erhebungen (etwa der Beteiligung am kirchlichen Leben) müßten ergänzt werden durch ein stärkeres Eingehen auf Gesinnung, Haltung und Motive, also auf das schwerer wägbare Innere.

Neben der Pfarrei ist die Familie die „Gruppe", der sich die Religions-Soziologie vor allem zuwendet. Die Familie ist die große Leidtragende der sozialen Umwälzungen, die wir erleben, und sie ist doch der eigentliche Baustein aller „Gesellschaft" im Völkerleben und in der Kirche. Der Aufbau der christlichen Familie mitten in der Glaubenskrise der Gegenwart wird eine der Hauptaufgaben sein, zu deren Bewältigung die Religions-Soziologie einen positiven Beitrag zu leisten hat.

Laien zur Kircheneinheit. Wer die Zurückhaltung kennt, die Rom in den letzten Jahren den Una-Sancta-Gesprächen unter Laien entgegenbrachte, wird mit Freuden zur Kenntnis nehmen, daß der kürzlich in Rom abgehaltene erste Welt-

kongreß für das Laienapostolat, an dem 2000 aktive Katholiken aus 74 Nationen teilnahmen, einen eigenen Arbeitskreis für ökumenische Fragen eingerichtet hatte. Man bekam hier ein lebendiges Bild vom derzeitigen Stand der Unionsarbeit. Besonders die Sprecher aus kommunistischen Ländern bezeichneten das Zusammengehen aller christlichen Bekenntnisse als letzte Rettung vor dem völligen Atheismus. Zu diesem Zweck sei aber eine größere Weitherzigkeit gegenüber den Orthodoxen Kirchen notwendig. Der rumänische Wortführer schloß mit der festen Überzeugung, die rumänische Kirche sei nach ihrer Befreiung vom sowjetischen Joch zu einer Union mit Rom bereit. Besonders rege sind die Einigungsbestrebungen in den Diasporagebieten. Die deutschen Vertreter hielten es für besonders bedeutsam, daß die Protestanten vielen katholischen Werten, wie zum Beispiel der Beichte und der Muttergottesverehrung wachsendes Verständnis entgegenbrächten. Auch in rein katholischen Ländern regt sich das Unionsinteresse: Neben direkten Aussprachen mit Andersgläubigen wird viel für die Kircheneinheit gebetet (Weltgebetsoktav im Januar, Ostkirchentage in Seminarien und Pfarreien). Freilich blieben auch zahlreiche, recht heikle Fragen noch ungeklärt, wie zum Beispiel die Schaffung einer katholischen Ökumenischen Bewegung, die Formen und Grenzen der Zusammenarbeit mit den Orthodoxen u. a. m. Es wäre aber verfehlt, von solch einer Tagung fertige Entscheidungen zu erwarten. Ihr Wert liegt in der persönlichen Fühlungnahme, im Erfahrungsaustausch und in der Ermutigung, die sie für die Teilnehmer selbst und für viele andere bedeutet.

Papstworte über Fragen der Ehe. Am 29. Oktober 1951 sprach Papst Pius XII. zu den Teilnehmerinnen des katholischen Geburtshelferinnen-Verbandes über das Apostolat ihres Berufes. Er benützte die Gelegenheit, um die bereits von Pius XI. im Rundschreiben Casti Connubii dargelegte Ehemoral erneut zu beleuchten, vor allem jene Grundsätze, die sich schützend vor die Würde der menschlichen Person, vor den Adel der Mutterschaft und das keimende Leben stellen.

Oberstes Gesetz ist die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben. Auch das ungeborene Kind im Mutterschoß hat ein unabdingbares Lebensrecht, das ihm nicht von den erzeugenden Eltern zukommt, nicht von Gesellschaft oder Staat, sondern von Gott selbst. Darum kann ihm auch keine menschliche Gewalt dieses Leben bestreiten oder nehmen, kann keine Wissenschaft auf Grund einer wie immer gearteten Indikation einen derartigen Eingriff legalisieren. Die direkte Tötung der Leibesfrucht ist in allen Fällen unerlaubt.

In diesem Zusammenhang ermahnte der Papst die Versammelten, bei ihrer beratenden Tätigkeit im Beruf immer wieder und in gewinnender Wärme das Hochbild edler Frauenwürde und heiliger Mutterschaft und Lebensbejahung aufleuchten zu lassen. Daran anschließend sprach er von dem Sinn des ehelichen Lebens, der Bejahung des Kindes. Mißbrauch des ehelichen Verkehrs unter Ausschluß des Kindersegens verstößt gegen Gottes Gebot. Dagegen ist an sich nicht unerlaubt, sogenannte empfängnisfreie Tage zu wählen. Allerdings sei eine derartige ausschließliche Praxis nicht gerechtfertigt, wenn keine genügenden, sittlich beachtlichen Gründe es fordern. Ja, wenn Eheleute sich grundsätzlich nur auf den Verkehr an empfängnisfreien Tagen verpflichten wollten, und zwar so, daß sie sich damit das Recht auf Empfängnismöglichkeit nehmen wollten, so würde das nicht nur Unerlaubtheit, sondern unter Umständen Ungültigkeit des Ehewillens bedingen. Wenn aus gewichtigen Gründen die Mutterschaft unter allen Umständen vermieden werden müsse, anderseits aber keine Sicherheit der Periodizität gegeben sei, so bleibt nur die Enthaltsamkeit.

Mit besonderer Eindringlichkeit nahm der Papst Stellung zur heutigen Auffassung über Ehe und Liebe: als ob nämlich das wichtigste und entscheidende

Element die volle Entfaltung und harmonische Ergänzung der beiden Persönlichkeiten durch die Gattenliebe sei, die Nachkommenschaft nur ein Nebenergebnis. Demgegenüber steht die katholische Lehre, abgeleitet aus der schlichten Schau der Naturgegebenheiten in ihrer Ganzheit: die eindeutige Ausrichtung der Ehe auf das kommende Leben, jedoch in menschenwürdigem Vollzug. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: Die Personwürde und der Adel des Menschen erlauben nicht eine Verselbständigung des Geschlechtlichen (die schließlich zur Tyrannei des Triebes führen muß), sie erlauben aber auch nicht, in der Ehe eine Gebäreinrichtung oder ein „biologisches Laboratorium" zu sehen — also Ablehnung ebenso aller sexualisierten Praktiken zur Erzielung einer „Vollkommenen Ehe" wie aller medizinischen Experimente von künstlicher oder gar Fremdbefruchtung.

Die Ansprache (Osservatore Romano, Nr. 252 vom 29. 11. 1951) ist nach Inhalt und Form eine Urkunde des hohen Ethos, dem der christliche Mensch im Dienst am kommenden Leben verpflichtet ist.

Die kirchliche Presse Deutschlands. Das kritische Urteil *J. Laubachs* in der „Orientierung" über die kirchliche Presse in Deutschland (vgl. Oktober-Zeitbericht S. 59f.) ist, wie zu erwarten war, nicht ohne Widerspruch geblieben. Im 11. Heft der „Begegnung" (Köln, November 1951) untersucht *Theodor Hüpgens* — unseren Lesern bekannt durch seinen Beitrag „Katholische Zeitungsanliegen" in dieser Zeitschrift Bd. 141 (Januar 1948) — in einem Aufsatz „Die neue katholische Presse" eingehend die heutige Lage der Kirchenpresse und stellt fest: „Wir besitzen kirchliche Blätter, die nicht bloß sehr gut ausgestattet und gedruckt, sondern auch geistig durchaus auf die Zeit gerichtet sind und mit hellen Ohren und scharfen Augen auf alles aufmerken, was vor sich geht." Das sei umso notwendiger, als die kirchliche Presse bei dem derzeitigen Zustand des Pressewesens „die katholische deutsche Presse schlechthin" darstelle und vielleicht noch lange die katholischen Tageszeitungen ersetzen müsse, die, hauptsächlich infolge der Maßnahmen der Besatzungsmächte unmittelbar nach dem Krieg, bis heute dem katholischen Volksteil fehlen. Hüpgens schätzt die Gesamtauflage der kirchlichen Presse (wohl einschließlich der Kalender) auf sechseinhalb Millionen, die der Leser auf 15 bis 20 Millionen. Auch nach ihm bleiben manche Wünsche hinsichtlich aktueller und den heutigen Menschen ansprechender Gestaltung der kirchlichen Blätter, einschließlich der Verbandszeitschriften und der Ordens- und Missionspresse offen, „aber die kirchliche Presse aller Gattungen ist da, und wer Ohren und Augen hat, zu hören und zu lesen, der kann hören und lesen".

Um eine katholische Tageszeitung. Anschließend an den eben genannten Aufsatz antwortet der Herausgeber der „Begegnung", *Wilhelm Peuler,* im gleichen Heft auf den Beitrag von *O. B. Roegele* „Zum Problem der katholischen Presse in Deutschland" im „Hochland" (Oktoberheft 1951). Roegele, der Chefredakteur des „Rheinischen Merkur", hatte in seiner Untersuchung eindringlich, wenn auch da und dort etwas überspitzt, die Schwierigkeiten herausgearbeitet, die sich der Schaffung eines überregionalen führenden katholischen Blattes entgegenstellen — Fragen der wirtschaftlichen Tragfähigkeit, der redaktionellen Besetzung, des Leserpubikums —, Peuler hingegen hat vor allem die dringende Notwendigkeit eines solchen Organs im Auge und sucht die Argumente Roegeles richtigzustellen oder zu entkräften. Der Idealismus der Forderung nach einem repräsentativen katholischen Zeitungsorgan und der Realismus einer betont nüchternen Beurteilung der augenblicklichen Gegebenheiten stehen in dieser Frage hart gegeneinander, und es scheint, daß nur der Erfolg (oder Mißerfolg) zu entscheiden ver-

mag, wer von beiden die Möglichkeiten richtiger beurteilt. Gewiß wäre es falsch, das große Anliegen im Blick auf die berghohen Schwierigkeiten grundsätzlich aufzugeben; aber es wäre bei der großen Tragweite eines solchen Unternehmens ebenso falsch, auf diesem Gebiet, das schon so viele Experimente gesehen und Opfer gekostet hat, neue Versuche zu starten, wenn nicht die zahlreichen Voraussetzungen, die zu einem Erfolg erforderlich sind, vorher auf das eingehendste und gewissenhafteste geprüft wurden — und zwar eher zu vorsichtig als zu zuversichtlich.

Themen der Zeit: Die Endlichkeit der Welt. Es ist ein Zeichen für den tiefgehenden Wandel im Geist unserer Zeit, wenn zwei so bedeutende Denker wie *C. F. v. Weizsäcker* und *Hedwig Conrad-Martius* fast gleichzeitig und doch unabhängig voneinander feststellen, daß die im fortschrittsgläubigen 19. Jahrhundert weithin unbesehen hingenommene Vorstellung von der Unendlichkeit der Welt heute gerade durch die Fortschritte der Naturerkenntnis von Grund auf erschüttert ist und immer mehr dem Wissen um die Endlichkeit der Welt Platz macht. Während *H. Conrad-Martius* in einem „Disput" mit *Curt Emmrich* über „Die Endlichkeit der Welt" („Hochland", August 1951) von einem neuen Zeitalter spricht, dessen Aufbruch „an geistesgeschichtlicher Bedeutung durchaus dem Aufbruch des Galileischen Zeitalters" gleichgestellt werden kann, und gegen Ende des Zwiegesprächs vor allem die schwierigen Fragen des Einbaus der neuen Erkenntnisse in unsere bisherige Vorstellungswelt behandelt, beschreibt *v. Weizsäcker* in seinem Aufsatz „Das neue Bild vom Weltall" („Merkur", Stuttgart, 9. Heft 1951) eingehend die Entdeckungen und Überlegungen, die das naturwissenschaftschaftliche Denken dazu führten, die raum-zeitlichen Grenzen der Welt und damit ihre Endlichkeit wieder in den Blick zu bekommen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, die ja auch in dieser Zeitschrift schon verschiedentlich zur Sprache kamen, möchten wir nur die wichtigen Gedanken herausheben, mit denen v. Weizsäcker seine Ausführungen abschließt. Daß die Vorstellung einer endlichen Welt, die durch die von ihm geschilderten astronomischen Entdeckungen und Erkenntnisse hervorgerufen wurde, nicht als absurd verworfen wurde, dazu bedurfte es einer Wandlung des gesamten Lebensgefühls gegenüber der unmittelbar vorangegangenen Epoche. „Menschen, die im älteren wissenschaftlichen Denken des 19. Jahrhunderts erzogen wurden, sind, wie man öfters beobachtet, geneigt, diese Vorstellung von vornherein abzulehnen." Er erinnert sich an einen großen Naturforscher dieser Zeit, der ihm, als er als junger Student ihm gegenüber die Frage nach einer möglichen Endlichkeit der Welt aufwarf, sagte, das sei nicht Naturwissenschaft, darüber wolle er gar nicht diskutieren. Naturwissenschaft sei es, die Welt als unendlich anzusehen, alles andere sei indiskutabel. Diese Antwort war typisch für die Haltung des 19. Jahrhunderts, das meinte, man könne „die Prädikate Gottes auf die Welt übertragen", indem man die Welt an die Stelle Gottes setzte. „Diese Meinung ist es, die meinem Gefühl nach in unserem Jahrhundert überall scheitert. Sie scheitert daran, daß die Welt die Unendlichkeit und die Sicherheit nicht hat, die wir von ihr erhofft haben, indem wir Eigenschaften Gottes auf sie übertrugen. So wie die Erde sich in Politik und Wirtschaft unserer Zeit als endlich erweist, so wie der Machtbereich des Menschen heute größer ist als je und wie sich doch gerade in dieser Größe seine Macht als endlich und zerbrechlich herausstellt, so erweist sich auch . . . der Bereich dessen, was wir naturwissenschaftlich erforschen können, als ausgedehnter, als wir es uns jemals hätten träumen lassen, *und in dieser Größe als endlich.* Die gedankliche Möglichkeit einer endlichen Welt spiegelt . . . die beginnende Einsicht darüber, daß das Verfahren, mit dem wir in der Naturwissenschaft wie überhaupt in der Welteroberung der Neuzeit vorgegangen sind, eines Tages an natürliche Grenzen stoßen muß."

Weihnachtliche Bücherschau

Das gute Buch, in dem ein reicher Inhalt sich in schöner Ausstattung Auge und Geist gewinnend darbietet, gehört noch immer zu den mit Recht geschätztesten Weihnachtsgaben. So sei es erlaubt, wenigstens einmal im Jahre, zur Weihnachtszeit, solche Bücher zu nennen (und *jede* Nennung soll hier eine Empfehlung bedeuten), die sich in dieser Hinsicht — wertvoller Inhalt in schöner Form — besonders zu Geschenkzwecken eignen. Die in Klammern angegebenen Preise verstehen sich, wenn nicht anders bemerkt, für Ganzleinenbände.

Unter den *Büchern besinnlichen Inhalts* seien an erster Stelle einige genannt, die ihren Leser das ganze Jahr hin wegweisend und anregend begleiten wollen. „Jahrbuch der Seele" überschreibt *O. Karrer* ein neues Werk, in dem er für jeden Tag des Jahres auf je einer Seite „aus der Weisheit der christlichen Jahrhunderte" geschöpfte besinnliche Lesungen in gepflegter Ars-Sacra-Aufmachung bietet (14.80). Den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres folgen zwei Bände (je 8.50) von *M. Laros* „Die Botschaft des Herrn an diese Zeit" (F. Pustet), unermüdlich und unerschrocken in der Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen der Zeit, wie einst des gleichen Verfassers „Evangelium hier und heute", dessen neubearbeitete Ausgabe das Werk darstellt. Die reife Ernte aus 25 Jahren eines wachen Mitlebens mit der Zeit bringen die etwa 40 feinsinnigen Essays, die *Karl Pfleger* zu den drei Festkreisen des Jahres unter dem Titel „Die reichen Tage" bei Regensberg (Münster, 9.80) herausgegeben hat, ein Buch für geistige Feinschmecker. Ein „religiöses Hausbuch im Anschluß an das Kirchenjahr" hat *Hermann Muckermann* in dem stattlichen Band „Feiertag und Feierabend" geschaffen (Herder, 14.50), ein Werk, dem man wegen seiner glücklichen Verbindung von biblisch-liturgischer Einführung mit religionsgeschichtlicher und feiner katechetischer Unterweisung am liebsten die ehrenvolle Bezeichnung eines „modernen Goffine" geben möchte. Als liturgische Zusammenschau und Ausdeutung des Kirchenjahres überragt immer noch alle ähnlichen Versuche auf diesem Gebiet „Das Herrenjahr" von *Aemiliana Löhr O.S.B.*, das nunmehr in 5. Auflage in schmiegsamen Bänden auf Dünndruckpapier vorbildlich ausgestattet vorliegt (Pustet, 2 Bände je 9.— oder 1 Band 16.—; eine französische Übersetzung brachte in zwei stattlichen Bänden der Verlag Beyaert, Bruges, heraus, bfrs. 235.—). Schönstes Geschenk bleibt natürlich für den lateinkundigen Freund der Liturgie das „Missale Romanum", das der gleiche Verlag in Taschenformat und feinster Ausstattung, auch der Einbände (von 28.— bis 48.—), nach Jahren wieder herausbrachte.

Gilt schon ganz allgemein, daß wohl noch nie so viel Liebe, Sorgfalt und Geschmack auf das Äußere des religiösen und „erbaulichen" Buches gelegt worden ist wie heute, so darf dies mit Vorzug von den jetzt zu nennenden gesagt werden. Da sind die fünf ernst-tröstlichen Betrachtungen zu Themen des Festkreises von *Otto Karrer,* die der Verlag Ars Sacra in einem reizenden Festgewand unter dem Titel „Christ der Retter ist da" vorlegt (5.70); als Seitenstück in gleich erlesener Aufmachung das Büchlein „Maria" mit zwei Marienzyklen aus der Frühzeit *Peter Lipperts* (6.80). Von P. Lippert sind im selben Verlag drei lang vergriffene Werke in Neuauflage erschienen: die köstlichen „Abenteuer des Lebens" (10.40), die klassischen Rundfunkansprachen über die Gebote Gottes „Vom Gesetz und von der Liebe" und das große Prachtwerk „Gotteswerke und Menschenwege" (24.—), in dem Lippert mit feinster Sprachkunst und Einfühlungsgabe 72 Bibelbilder von G. Fugel erklärt. Weitere Neuauflagen von Geschenkbüchern, deren Wiedererscheinen nach langer Zeit man mit Freude begrüßt: *Giovanni Papinis* Christusbuch, stürmisch ursprünglich und frisch wie am ersten Tag, „Das Leben des Herrn" (Kösel, 18.50); *Karl Pflegers* inzwischen noch vertiefte und (besonders bei André Gide) weitergeführte sieben Porträts „Geister, die um Christus ringen" (F. H. Kerle, 9.80) und *Otto Karrers* feinsinniges Frauenbuch „Die Seele der Frau" (Ars Sacra, 7.50).

Eine besonders hübsch ausgestattete und gehaltvolle Fibel für mancherlei Lebenslagen ist das Büchlein von Heinrich Jansen Cron „Kleine Lebenskunst" (Bergisch-Gladbach,

Heider-Verlag, 5.80), die in gut gewählten Kurzkapiteln jedem etwas zu sagen hat. Ähnlich in der Zielsetzung, doch fraulich empfunden sind die rund zwanzig Briefe, in denen sich *Anne Perl* in dem schmucken Bändchen „Kleinod des Herzens" (Stuttgart, Kepplerhaus, 4.80) mit Menschen in den verschiedensten Lebenslagen auseinandersetzte.

Unter den schönen *Brevieren* und Anthologien, die das Jahr gebracht hat, sei zuerst das Bändchen „Kleines Erdenrund" genannt, in dem *Hanns Arens* Einblick gibt in die schlichte „runde Welt" *Karl Heinrich Waggerls*, des österreichischen Erzählers, von dessen dichterischen (und graphischen!) Werken kostbare Proben geboten werden (W. Langewiesche, 5.80). Der gleiche Verlag brachte vor einiger Zeit unter dem Titel „Das inwendige Leben" eine Blütenlese aus *Wilhelm von Humboldts* Briefen heraus (6.50), die geeignet ist, die geplante, aber nie zu Papier gebrachte Lebensphilosophie dieses Vertreters edler Humanität wenigstens in etwas zu ersetzen. Ein umfangreicher Band voll quellenden Lebens ist die Sammlung „Genius der Jugend", herausgegeben von *Gerhard F. Hering*, in der „Der deutsche Jüngling in Briefen aus drei Jahrhunderten" sich selbst darstellt. In Hunderten von Briefen offenbart sich das junge Herz mit seinem Überschwang, seinen Hoffnungen und Zweifeln, Enttäuschungen und Seligkeiten, ein rechtes Buch für Junge — und Alte, die sich ein junges Herz bewahrt haben (Stuttgart-Hamburg, Scherz & Goverts, 16.80). Edelster Geist des klassischen deutschen Humanismus waltet in dem vornehm gestalteten Band „Herrlich wie am ersten Tag. Ein Buch für junge Menschen" (Reutlingen, Enßlein & Laiblin, 7.50). Mit sichtlicher Liebe und vielem Bedacht hat hier *A. Baumeister* aus dem Gedankengut eines Goethe, Stifter, Hölderlin, Jean Paul, Nietzsche, Keller usw. ein Lesebuch von hohem Bildungswert für den nach den Sternen ausgreifenden jungen Menschen geschaffen, wenn man auch mit Bedauern fühlt, wie wenig spezifisch Christliches die Klassiker aus ihrer Zeitlage heraus dem jungen, fürs Höchste empfänglichen Geist zu bieten haben. Ein in jeder Hinsicht köstliches und herzerquickendes Buch ist der Band, in dem *Lothar Schreyer*, in zwanzig Kapitel gegliedert, das Schönste, was „Dichter vieler Völker" vom Kinde gesagt und gesungen haben, zusammen mit 16 ausgewählten Kinderbildern zu einem überreichen „Kranz der Kindheit" vereinigt hat (Hamburg, Chr. Wegner, 10.80) — ein ganz besonders sinniges Geschenk zum Tag *des* Kindes, das uns „verborgen in jedem Kind anblickt" (S. 311).

Von hier bis zum *Buch für Eltern und Familie* ist kein weiter Schritt. Ein schönes Geschenk für Eltern ist das Sammelwerk „Ring des Lebens. Das Buch der christlichen Familie", herausgegeben von *Ignaz Gentges* (Recklinghausen, Paulus-Verlag, 18.50), das schon lange — die 2. Auflage erschien 1949 — einen nachdrücklichen Hinweis verdient hat. Was hier von berufenen Verfassern in den zahlreichen Beiträgen zu den Fragen der Ehe, Familie und Erziehung gesagt wird, ist so wertvoll und bedeutend, daß es von den gebildeten Familienträgern, denen das Werk vor allem zugedacht ist, hinausgetragen und allen zugänglich gemacht werden sollte, die in diesem „Ring des Lebens" stehen. Ein Buch für die Mutter, und zwar eines, das nicht nur in seinem Titel, sondern in der ganzen Gestaltung glücklich geriet, ist die Gemeinschaftsarbeit „Mütter sind das Herz der Welt", herausgegeben von *Annemarie Bechmann* (F. Pustet, 11.—), ein Lern- und Lesebuch, vor allem für die Hand der jungen Mutter, geschöpft aus den unversieglichen Quellen des Glaubens, des Volkstums und der Dichtung, ohne dabei die Erfahrungen des täglichen Lebens und die Erkenntnisse heutiger Pädagogik zu übersehen. Acht große Lichtbilder erhöhen die Schönheit, ein Verzeichnis der „Bücher, aus denen sich die Mutter Rat und Anregung holen kann", den Nutzen des Werkes. Das „Hausbuch der christlichen Unterweisung", bearbeitet von Stadtpfarrer August Hildenbrand (Herder, 16.50), ein stattlicher Band von 456 Seiten, enthält in sinnreichem Aufbau alles, was der Katholik aus Glaubens- und Sittenlehre, Kirchen- und Heiligengeschichte wissen sollte. Die beigegebenen 16 Bildtafeln, Einband und übrige Ausstattung machen das Buch zu einem schmucken Geschenk an die ganze Familie.

Und nun zu Büchern, die den Leser in die Ferne führen, sei es in die Ferne fremder Länder oder fremder Schicksale oder beides zugleich. Da ist das schöne Werk von *Herbert*

Tichy „Auf einem Hügel der Ewigen Stadt" mit dem Untertitel „Erlebter Vatikan" (Wien, Ullstein, 12.50). Der Band, mit 60 Abbildungen illustriert, gibt einen fesselnden und eingehenden Bericht über das Leben und Treiben in der kleinen, aber welthistorischen und weltgestaltenden Vatikanstadt. Der Verfasser zeigt sich, bei aller journalistischen Wendigkeit, als gut unterrichteter und nicht auf Sensation erpichter Berichterstatter, der sich in diesem einzigartigen Staat wohl umgesehen hat. Wenn *Sven Hedin,* der nun bald 87jährige weltberühmte Forscher und Entdeckungsreisende, einen Erinnerungsband schreibt mit dem Titel „Große Männer, denen ich begegnete" (E. Brockhaus, 16.50), dann ist er von vornherein einer ungezählten Leserschaft gewiß. Etwa 30 solcher Begegnungen schildert er hier, ein zweiter Band soll ebensoviele bringen. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, die Weltweite der Beziehungen, die Sven Hedin an die Seite so vieler bedeutender Menschen führte, die Schärfe des Gedächtnisses, die die kleinsten Einzelheiten solcher Begegnungen bis heute festhält, die glänzende Darstellungsgabe in der Schilderung von Menschen und Landschaften, die schlichte Menschlichkeit, die sich in allem so gewinnend offenbart und die über den „Großen" dankbar auch der „Kleinen" bis herab zu den treuen vierbeinigen Helfern auf den weiten Reisen nicht vergißt. — Ein anderer großer Schwede erhält jetzt, fast drei Jahre nach seinem Tode (11. 2. 1949), ein würdiges literarisches Denkmal in dem Band „Das Buch von Axel Munthe" (München, P. List, 12.80), das sein Neffe *G. Munthe* und Baronin *G. Uexküll-Schwerin* gemeinsam verfaßt haben. Zum erstenmal liest man nun so manches Persönliche von dem Verfasser des berühmten „Buches von San Michele", dem seinerzeit Peter Lippert in dieser Zeitschrift (Bd. 124, März 1933) soviel Schönes nachgerühmt hat. Wer wissen will, wie nun der Mann, der dieses bisher in 37 Sprachen erschienene Buch schrieb, wirklich aussah, der greife nach diesen Erinnerungen zweier, die ihm nahestanden; er wird es nicht bereuen. — Eine „Liebesfahrt in meiner Väter Land" hat Pieter Vervoort köstlich beschrieben (F. H. Kerle, 9.80). Es sind „Wanderbilder aus Brabant, Flandern, Holland", so farbig hingesetzt, so humor- und liebevoll ausgeführt, daß sich auch der Leser unversehens in Land und Leute verliebt.

An *Kunstbüchern,* die das ganze Jahr über Freude und Erhebung bringen, seien folgende genannt, die sich als Weihnachtsgeschenk besonders eignen: *Hans Walter Bähr* hat in dem vornehmen, großformatigen Band „Der Retter der Welt" (Tübingen, Katzmann-Verlag, 10.80) in 48 vorzüglichen Darstellungen Christusbildnisse aus zwei Jahrtausenden gesammelt und sie mit erlesenen Christusgedichten verschiedener Epochen vereinigt — eine Meisterleistung, ihres erhabenen Gegenstandes würdig. Hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich alten deutschen Meistern bis etwa Lukas Cranach zugewandt ist „Das Leben Mariens" (Berlin, K. Lemmer, bisher Rembrandt-Verlag, 9.80, Hln. 7.80), in dem *Hubertus Lossow* die Hauptmotive des Muttergotteslebens in 16 farbigen und 17 Schwarz-weiß-Darstellungen schildert und ikonographisch erläutert. Welch reicher und reizvoller Abwandlungen schon ein einziger Motivkreis daraus fähig ist, zeigt, selbst noch in der Beschränkung auf Werke des 14. bis 16. Jahrhunderts, das echt weihnachtliche Büchlein „Die Flucht nach Ägypten" (P. Pattloch, Ppb. 4.80), dessen 22 ganzseitige Abbildungen von *Adriane Heimendahl* kundig ausgedeutet werden. Einen neuen, heute hochbedeutsamen Versuch, die Kunstbetrachtung in den Dienst der Seelenheilung und Seelenstärkung zu stellen, unternimmt H. W. Hegemann in dem Band „Vom Trost der Kunst" (J. Knecht, Ppb. 7.80) indem er mit behutsamer Hand dazu anleitet, das eigene Ich in gesammelter Meditation der Seele der von ihm ausgewählten 19 Kunstwerke zu erschließen. Klein und schmal, aber vorzüglich in der Auswahl und Wiedergabe der Bilder, auch der farbigen, sind die Bändchen, die den Herder-Verlag in der von H. Lützeler herausgegebenen Sammlung „Der Bildkreis" in freier Folge bringt (Ppb., je 16 S. Einführung und 25 Bilder, je 3.20). Was der Sammlung besonderen Reiz gibt, ist die thematische Geschlossenheit der Bändchen, die auch die Auswahl zu Geschenkzwecken erleichtert. Außer dem neu aufgelegten ersten Bändchen „Bild Christi" sind zuletzt erschienen: „Die heiligen Engel", „Die Beter", „Der Denker", „Der schauende Mensch", „Begegnung", „Gabe der Liebe", „Vom edlen Dienen".

Besprechungen

Religionswissenschaft

Grundriß der Religionspsychologie. Von Willy Hellpach. (212 S.) Stuttgart 1951, Ferdinand Enke. Geb. DM 21.80.

Der Verfasser umreißt seine Aufgabe mit den Worten der Einleitung: „In diesem Buche wird nur von Erlebnissen, Erfahrungen, Antrieben, Hemmungen, Wandlungen seelischer Art gehandelt", und diese Seite der Religion zu untersuchen ist tatsächlich die Aufgabe der Religionspsychologie. Doch hat der Leser den Eindruck, daß der Verfasser zuweilen die Grenzen seines Fachs überschreitet und die Religion auch aus den seelischen Kräften allein psychologisch zu erklären versucht; manche Stellen klingen so, als ob alle religiösen Gestalten ausschließlich durch den Objektivierungsdrang des Menschen entstanden seien (S. 25, 26, 30, 35). Doch liegt es H. fern, die Religion herabzusetzen oder wegerklären zu wollen; er sieht in ihr im Gegenteil den „schlechthin höchsten Gegenstand menschengeistigen Lebens, Wirkens und Strebens, Suchens und Findens." (Einl.) Die Religion faßt H. beinahe wie Kant auf (S. 19); das ethische Moment, das ja in der Tat mit dem Religiösen verbunden ist, wird etwas zu stark betont auf Kosten des spezifisch Religiösen. Infolgedessen sieht sich H. veranlaßt, ein „vorreligiöses" Stadium der „Urdämonie" anzunehmen, aus dem durch eine Verwandlung sich das eigentlich Religiöse erst entwickelt. In Wirklichkeit steckt in diesem „Urdämonischen" gerade das eigentlich Religiöse. Unbefriedigend ist die Definition des Glaubens: „Etwas glauben heißt, es ungeprüft hinnehmen, als vorhanden oder gültig anzuerkennen" (S. 4). Dies stimmt nur vom uneigentlichen Glauben; der eigentliche Glaube hat eine eigene, in sich sehr zuverlässige Art, die Wahrheit einer Behauptung zu prüfen; sie ist allerdings von der naturwissenschaftlichen Nachprüfung wesentlich verschieden (vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. München 1951). Die Dinge sind viel verwikkelter als H. sie darstellt. Es ist dem Verfasser zuzustimmen, wenn er nicht wie James vor allem exzentrische Phänomene zum Gegenstand seiner Darstellung macht, sondern die Religion des gesunden Durchschnitts; allerdings vermißt man darüber die Untersuchung der keineswegs exzentrischen, aber über den Durchschnitt hinausgehenden großen religiösen Menschen. Gut sind die Ausführungen über die heutige Religionskrise und die Versuche, die Religion durch Weltanschauung oder Menschheitskult zu ersetzen. H. gebraucht eine sehr eigenwillige und neuartige Terminologie. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß sie sich durchsetzen wird. A. Brunner

Religionssoziologie. Von Joachim Wach (nach der 4. englischen Auflage übersetzt von H. Schoeck). (461 S.) Tübingen 1951, J. C. B. Mohr. Br. DM 29,50, geb. DM 32.50.

Mit dieser Religionssoziologie ist dem Religionswissenschaftler ein ausgezeichnetes Hilfsmittel in die Hand gegeben. W. ist sich über die Aufgabe und die Grenzen seiner Wissenschaft nicht nur theoretisch völlig klar, sondern er handelt auch entsprechend. Er will den Einfluß der Religion auf das soziale Verhalten und die Gruppenbildung, wie auch den Einfluß der sozialen Kräfte auf die Religion untersuchen. Diese Aufgabe führt er in unvoreingenommener Weise unter Benützung einer sehr reichen, zu einem großen Teil amerikanischen Literatur durch. Nie verfällt er der Versuchung, das Religiöse auf die sozialen Kräfte zurückführen zu wollen, wie er auch umgekehrt nicht in der Religion die einzige sozial wirksame Kraft sieht. Er weiß, daß die Religionssoziologie die Religion immer schon voraussetzt und daß es ihr nicht zukommt, die Frage nach ihrem Wesen und ihrer Wahrheit zu stellen. Nach einem ersten methodologischen Teil geht der zweite und umfassendste ein auf die Religion in den natürlichen Gruppen, auf die spezifisch religiösen Organisationen, auf die Auswirkungen der sozialen Differenzierung auf die Religion, auf Religion und Staat und schließlich auf die Typen religiöser Autorität. In diesen verschiedenen Kapiteln ist ein erstaunlich reicher Stoff verarbeitet, wodurch das Buch zu einer Art Nachschlagewerk für Religionssoziologie geworden ist. A. Brunner S.J.

Buddhas Lehre. Einführung. Von Kurt Schmidt. (175 S.) Asoka-Edition, Konstanz, C. Weller. Zweite völlig neu bearbeitete Auflage. DM 6.—.

Buddhistische Heilige. Von Kurt Schmidt. (107 S.) Ebd. DM 5.—.

Die Einführung in die Lehre des Buddha will nicht wissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern ist eine Art Katechismus der buddhistischen Lehre für Europäer. Beide Bücher sind wohl unterrichtet und beruhen auf guter Kenntnis der Quellen. Schmidts Auffassung von der Transzendenz des Ich dürfte die Meinung Buddhas wohl treffen. Die Weltanschauung, Sittlichkeits- und Heilslehre des ursprünglichen Buddhismus bilden den Inhalt des ersten Buches.

Schmidt wird nicht müde zu betonen, daß der Buddha keinen Glauben an seine Lehre verlangt habe, sondern eigene, aus der tätigen Anwendung seiner Lehre geborene Einsicht fordere. Buddha kenne keinen göttlichen Weltschöpfer und Weltregenten, keine Seele, keinen Erlöser, keine göttliche Offenbarung und lehre daher keine Religion

im herkömmlichen Sinn. Er folgert daraus, der Buddhismus vertrage sich darum mit jeder Religion; er wende sich an alle Menschen, ob sie einer christlichen oder anderen religiösen Gemeinschaft angehören. Diese Folgerung geht entschieden zu weit. Buddha hält sich zwar in weltanschaulichen Fragen sehr zurück. Aber seiner ganzen Heilslehre liegt schon eine geprägte Weltanschauung zugrunde, die zur christlichen in einem unaufhebbaren Gegensatz steht. Dies zu verwischen dient weder der Kenntnis des Buddhismus noch des Christentums.

„Buddhistische Heilige" nennt Schmidt in einer ebenfalls anfechtbaren Namensübertragung den ersten Versuch, die bedeutendsten Jünger des Buddha in ihrer Eigenart darzustellen. Die ansprechenden Bilder geben einen guten Einblick in die Lehrweise Buddhas und das Leben und Entstehen der Mönchsgemeinde. Das Bestreben, dem Leser die dem Europäer fremde Geistesart Buddhas durch Vergleiche mit der Lehre Kants nahezubringen, ist begreiflich. Doch dürfte es verfehlt sein, aus Kant einen Buddhisten und aus Buddha einen Kantianer zu machen.

W. Brugger S.J.

Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Von D. T. Suzuki. 3. Auflage. (188 S.) Asoka-Edition, Konstanz, C. Weller. Br. DM 8.—.

Zen (wörtlich: Meditation), eine Form des Mahayana-Buddhismus, will keine Lehre oder Weltanschauung sein, was nicht ausschließt, daß ihm dennoch eine solche zugrunde liegt. Es will vielmehr zur inneren Erfahrung anleiten, hinführen zum sogenannten Satori (Erleuchtung). Worin dieses besteht, bleibt jedoch ziemlich dunkel. Es scheint sich um die Absolutsetzung des gegenwärtigen Bewußtseins in all seiner Zufälligkeit, um die bedingungslose Hingabe an das gegenwärtige Erleben ohne jede Reflexion zu handeln. Satori gibt keine neuen Inhalte, sondern einen neuen Blickpunkt für die Erfassung der Welt. C. G. Jungs Geleitwort betrachtet das Satori als plötzlichen Durchbruch des Unbewußten im Sinne einer Umwandlung und Ganzwerdung. — Wir Christen finden unsere Befreiung und innere Ganzwerdung nicht, indem wir uns einem unkontrollierbaren Unbewußten ausliefern, sondern in der entschiedenen Hingabe an Gott und seinen Willen. W. Brugger S.J.

Geschichte

Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Von Franz Schnabel. III. Band: Erfahrungswissenschaften u. Technik. 2. Auflage. (500 S.) Freiburg 1950, Herder. Gln. DM 20.—.

Wir, die unglücklichen Erben einer politisch-wirtschaftlich-sozialen Fehlentwicklung, sind angesichts der sich vor uns auftürmenden Schwierigkeiten heute leicht geneigt, jene streng zu verurteilen, welche die Geister entfesselt haben, die uns heute beunruhigen. Das hervorragende Buch Franz Schnabels wird zu einer gerechten Beurteilung unserer Vorfahren führen. Es stellt die Wirtschaftsentwicklung in den Zusammenhang der gesamten Geistes- und Kulturgeschichte hinein und zeigt, wie alles gekommen ist, wie viel Gedankenschwung, echter Idealismus und kühner Wagemut jene Pioniere des modernen Wirtschaftslebens oft beseelt hat, wie viel guter Wille und wie viel sittliches Verantwortungsbewußtsein. Er sagt uns auch, daß die Naturwissenschaft und die ihr verbundene Technik dem deutschen Volke des neunzehnten Jahrhunderts ebenso lebensnotwendig waren wie die endliche Überwindung der Kleinstaaterei, wie einst vom anderen abhing. Die Deutschen waren in einen Dornröschenschlaf versunken und wurden sehr unsanft aufgeweckt, als nicht ein fremder Prinz, wohl aber der rücksichtslose Wettbewerb fortgeschrittener ausländischer Industrien ans Haustor pochte. Dem deutschen Gewerbe drohte nicht nur der Rest seines Außenhandels, sondern auch der deutsche Binnenhandel verloren zu gehen. Das neue Wirtschaftsdenken ist dem deutschen Volk durch drohende Not und Verelendung eingebläut worden. Nur widerwillig hörte es die Stimmen weitsichtiger, kühner Männer wie Friedrich Lists u. a.

Schnabel beschreibt auch, wie im Wesen der Deutschen das universale Denken lag, der Drang, den allgemeinen Zusammenhang der Dinge zu ergründen. Der Geist Hegels, Schellings und Goethes stand noch lange über dem Forschen auch vieler Naturwissenschaftler und technischer Erfinder und Konstrukteure. Ihm verwandt ist der genetische Gedanke. „Er ist . . . den Franzosen nicht fremd geblieben, aber er hat in Deutschland seine vornehmlichste Ausgestaltung gefunden" (237).

Die Industrialisierung sollte einer drohenden Not begegnen, aber sie hat dann selber viel Not und Elend erzeugt. Die Maschine verdrängte den Handarbeiter. Indes war dies vielleicht nur ein Übel der Übergangszeit. Schlimmer war etwas anderes: langsam wurde die Technik autonom. Und die Wirtschaft verfiel dem brutalen Gesetz des Verdienens. Die Städte dehnten sich, der Reichtum wuchs, aber Moral und Bildung sanken. „. . . Weil die Befreiung von äußerem Druck, die man der Technik verdankte, Hand in Hand ging mit der rechtlichen Befreiung, die der Liberalismus leistete, wurde man in der Folge doch geneigt, der Technik einen absoluten Wert zuzuerkennen" (441). Der „aus der Technik stammende bürgerliche Entwicklungsgedanke" ist dann von Karl Marx

den Proletariern übermittelt worden. Er feiert heute seine Orgien im kommunistischen und kapitalistischen Materialismus. Es war Aufgabe des technischen Menschen gewesen, „Land zu schaffen für ein freies arbeitendes Volk, und es wurde sein Schicksal, daß dies oft mit unwürdigen Helfern und nicht ohne Schuld geschah" (453).

G. F. Klenk S.J.

Diplomatie und Macht. Von Sir Charles Petrie. (432 S.) Zürich und Freiburg 1950, Atlantis-Verlag. Geb. DM 12.50.

Das englische Original dieses Werkes trägt den Titel „Diplomatische Geschichte 1713 bis 1933". Der deutsche Titel bringt aber mit Recht zum Ausdruck, daß diese Geschichte der diplomatischen Beziehungen vom Frieden zu Utrecht bis zum Nationalsozialismus in erschreckender Weise veranschaulicht, daß überwiegend egoistisches Machtstreben auf dynastischer, politischer und wirtschaftlicher Basis die Triebfeder der Politik dieser zwei Jahrhunderte war. In Form und Inhalt ist die Darstellung des diplomatisch geschulten englischen Historikers ausgezeichnet und die dadurch vermittelte Kenntnis englischer Geschichtsauffassung sehr lehrreich. Anzuerkennen ist auch die Objektivität in der Beurteilung, die zwar englisch gefärbt, aber niemals wirklich getrübt ist. Petrie scheut sich gegebenenfalls auch nicht die Haltung der englischen Regierung scharf zu kritisieren. Ein Satz dieser Art über die Haltung der maßgeblichen Siegermächte in Versailles verdiente in den Amtszimmern aller Außenminister von heute angeschlagen zu werden: „Unglücklicherweise war das nicht die letzte Gelegenheit, bei der britische und französische Staatsmänner zu erkennen versäumten, daß sie, wenn sie nichts zur Befriedigung der gemäßigten Richtungen in Deutschland taten, dieses Land früher oder später in die Arme der Extremisten trieben" (S. 385).

Dr. P. Roth.

Geistesgeschichte

Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts Von Karl Löwith. (464 S.) 2. Aufl. Stuttgart 1950, W. Kohlhammer. Gebunden DM 16.40.

Hegel hatte in seinem System eine ganze Reihe zerstörender Ideen so zusammengebunden, daß sie sich gegenseitig in Schach hielten; in der Mitte saß die gefährlichste, die Vergöttlichung des Menschengeistes in seiner geschichtlichen Bewegtheit. Bei seinen Nachfolgern fielen diese Ideen auseinander. Die Junghegelianer sahen jeder in irgendeinem der Momente das Wesen des Menschen und dachten ihren Ansatz rücksichtslos zu Ende. Das Ergebnis war die Sprengung der abendländischen Kultur, wie sie sich seit hundert Jahren unter revolutionären Zuckungen vollzieht. Das wird im einzelnen an Gestalten wie Feuerbach, Ruge, Marx, Stirner, Bauer, Kierkegaard, Nietzsche und Overbeck gezeigt; ihre jeweilige Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft, der Arbeit, der Bildung, der Humanität und der Christlichkeit wird dargestellt. Das Ergebnis ihrer Theorien ist die Auflösung der bürlichen Gesellschaft und des verbürgerlichten, liberalen Christentums. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Klar geht aus ihm der große Einfluß hervor, den die Ideen auf das Geschehen haben; er erweist sich nicht zuletzt am Marxismus. Sind Ideen einmal in die Welt gesetzt, so wird sich früher oder später jemand finden, der die letzten Folgerungen aus ihnen zieht, ob dies nun in der Absicht ihres Urhebers liegt oder nicht. Fallen kann aber schließlich nur das, was seine innere Kraft verloren hat. Mit Recht sagt L. darum: „Daß es mit dem Christentum dieser bürgerlich-christlichen Welt schon seit Hegel und besonders durch Marx und Kierkegaard zu Ende ist, besagt freilich nicht, daß ein Glaube, der einst die Welt überwand, mit der letzten seiner verweltlichten Gestalten hinfällig wird" (S. 415).

A. Brunner S.J.

Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. I. Band: Darstellung. Von Ernst Walter Zeeden. (389 S.) Freiburg i. Br., Herder. Gebunden DM 14.—.

Heute, wo im Gespräch, das die beiden christlichen Konfessionen miteinander führen, um eine klare Sicht der reformatorischen und katholischen Vergangenheit gekämpft wird, wird dieses Buch vielen willkommen sein. Es führt in die innere Entwicklung der Auffassung ein, die der Protestantismus lutherischen Gepräges von seinem Begründer und sich selber hat. Es offenbart auch die inneren Wandlungen, Spannungen und Gegensätze im Luthertum selbst. Das religiös dogmatische Hauptanliegen des Reformators: Rechtfertigung allein durch den Glauben, das er gegen die alte Kirche verteidigte, indem er sich auf seine eigene Einsicht und seine eigene Schrifterkenntnis gegen die Lehre der Theologen und der Tradition berief, wurde im Laufe der Jahrhunderte aus den Reihen der lutherischen Gottesgelehrten und Gläubigen selbst in Frage gestellt. Mit Berufung auf Luthers Grundsatz der Gewissensfreiheit und individuellen Auslegung der Schrift wurde Luthers Theologie und Glaubenslehre bekämpft. So steht Luther gegen Luther bis zum heutigen Tag.

Diese geschichtlich genau belegte Tatsache kann dazu beitragen, die innerprotestantischen Auseinandersetzungen von heute besser zu verstehen und uns davor bewahren, die

protestantische Problematik und die Vorbehalte hinsichtlich der katholischen Kirche ungebührlich zu vereinfachen.

G. F. Klenk S.J.

Erkenntnistheorie und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus. Von Friedrich Schneider. (182 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. Br. DM 15.—.

Glaube, dem keine Erkenntnis vorangeht, ist blind. Aber ein Wissen, das sich nur auf die vom Denken erzeugten Bewußtseinsinhalte erstreckt, wie es die idealistischen Erkenntnistheorien behaupten, macht ihn nicht sehend. Von dieser Auffassung ausgehend untersucht der Verfasser verschiedene Lösungen, in denen die protestantische Theologie die Glaubensgewißheit begründete. Den drei Realisten Dunkmann, Schlatter und Stange stellt er den idealistischen Erneuerungsversuch Karl Heims gegenüber. Der herkömmlichen katholischen Erklärung am nächsten kommt wohl die Auffassung Schlatters. Vielleicht ist aber der Verfasser in der Ablehnung Heims zu weit gegangen. Auch wenn man mit dessen Idealismus nicht einverstanden ist, so wird man doch zugeben müssen, daß seine Begründung der Glaubensgewißheit einige Punkte aufweist, die in realistischer Deutung einen besseren Ansatzpunkt bieten als die naiv-realistische, der der Verfasser den Vorzug zu geben scheint. Nach Heim beruht nämlich die Glaubensgewißheit auf den sogenannten Vertrauensurteilen, die den Vorzug der Erfahrungssätze mit dem der Denknotwendigkeit verbinden. Die weitere Erklärung dieser Urteile führt Heim zur Annahme eines Nichtgegenständlichen, das anders erkannt wird als das Gegenständliche. Sowohl das Ich als auch Gott sind nichtgegenständlich. Mit dieser Auffassung steht Heim der Möglichkeit einer personalen Erklärung der Glaubensgewißheit um vieles näher als das rein gegenständliche Denken der Realisten. Daß er den Weg dann doch nicht findet, hängt mit seinem Idealismus zusammen. Die wertvolle Arbeit zeigt, daß eine gute Theologie ohne eine vernünftige und menschliche Philosophie unmöglich ist.

O. Simmel S.J.

Psychologie

Wörterbuch der Psychologie. Von Kurt v. Sury. (235 S.) Basel 1951, Benno Schwabe & Co. Verlag. Geb. DM 6.—.

Dieses Wörterbuch, das unter Mitwirkung bekannter Autoritäten des Faches zustandekam, ist ein angenehm zu handhabendes und zuverlässiges Mittel zur Orientierung. Begriffe, die in der neuesten Zeit gebildet und verwandt wurden, sind bereits berücksichtigt.

H. Thurn S.J.

Aufbau der Person. Von Philipp Lersch. (565 S.) 4. völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage von „Der Aufbau des Charakters". München 1951, Joh.-Ambrosius-Barth-Verlag. Kart. DM 27.—, Hln. DM 28.50.

„Der Aufbau des Charakters" war eine zuverlässige Orientierung über die Charakterkunde. Die Forschungen von Ludwig Klages und manchen anderen hatten Bausteine beigetragen, ein Werk erstehen zu lassen, das für die Praxis des Psychologen sehr bedeutsam war.

Die Neuauflage wird vor allem von zwei Gesichtspunkten bestimmt: 1. Eine Charakterkunde hat nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn es ihr gelingt, die allgemeine Psychologie so weit einzubeziehen, daß die charakterologischen Kategorien nichts übersehen, was für die Ganzheit einer praktischen Beurteilung wertvoll wäre. Daher werden Wahrnehmung, Vorstellung, Gedächtnis, Phantasie, Denken und Unterbewußtsein eingehend besprochen. 2. Eine Charakterkunde hat dem personalen Charakter des Menschen Rechnung zu tragen, das heißt „eine Gesamtauffassung des Menschen und seiner Stellung in der Welt" zu geben, also die Voraussetzungen einer Beurteilung so auszuweiten, daß der Mensch als Person, als freies, verantwortliches Wesen in den Blick kommt. Dieses Anliegen tritt an vielen Stellen des Buches, besonders in Erörterungen über das Problem der Willensfreiheit in Erscheinung.

H. Thurn S.J.

Lehrbuch der Traumanalyse. Von Harald Schultz-Henke. (283 S.) Stuttgart, Thieme-Verlag. DM 24.—.

Schon der Ausdruck Traumanalyse legt nahe, daß hier nicht der Traumdeuterei das Wort geredet wird. So wie der Autor die Traumverwertung theoretisch begründet und zur praktischen Arbeit anregt, leuchtet der Sinn traumanalytischer Tätigkeit selbst dem Laien ein. Um die kompliziert gelagerten Traumvoraussetzungen in den Blick zu bekommen, werden Vorbereitungen getroffen, die der Verfasser „anthropologisch" nennt. Die Antriebe werden als Zentrum menschlichen Erlebens angesprochen, die Zwiespältigkeit der Antriebe, Furcht und Schuld in ihrem Zusammenhang mit den Konflikten beleuchtet. Ferner wird zu den Bewältigungsformen der Konflikte (Nacheinanderbefriedigung, Sublimierung, „Ausgleich") Stellung genommen. Der Hauptteil des Werkes führt den Traum „als Spiegel des Wacherlebens" vor, bespricht die „natürliche Umgebung" der Träume, den Traum „unter künstlichen Umständen". Sehr interessant ist die „Modelltafel der Träume". In einer ersten Gruppe werden Träume geschildert, die die Bedürfnisse des Besitzstrebens, des Geltungsstrebens, des Sexualstrebens in der Form von Kinderwunschträumen offen zu erkennen ge-

ben. In einer zweiten Gruppe ist der Kinderwunschtraumcharakter nur bedingt vorhanden. Eine dritte Gruppe bringt Träume mit Furchtanteilen. Die vierte Gruppe wird formal analysiert: die Cäsuren (Teile) sind hier ebenso bedeutsam wie die Anzahl der Antriebsarten.

Auch in diesem Werk, dessen Gegenstand überaus schwierig ist, zeigt sich wohltuend die vorsichtig-abwägende, klare und einfache Darstellungsgabe, die der Autor in seinem ersten Buch „Der gehemmte Mensch" bereits erkennen ließ. H. Thurn S.J.

Lehrbuch der Rorschach-Psychodiagnostik. Von Ewald Bohm. (406 S.) Bern 1951, Hans-Huber-Verlag. DM 36.—.

Nach einer intruktiven Einleitung, die die Vorgeschichte des Testes, seine Anwendungsmöglichkeiten, die Voraussetzungen, Mißbrauch und Zuverlässigkeit erörtert, wird die Technik der schwierig zu handhabenden Methode erläutert. Neben den bereits im Textband enthaltenen Anweisungen sind vor allem Binders Schattierungs- und Helldunkeldeutungen und die „besonderen Phänomene", zum Beispiel Rot-, Blau-, Weisschock, Kontaminationen aufschlußreich. Die Auswertung des Testes berücksichtigt die Erstellung eines Psychogramms, die quantitative und qualitative Bestimmung der Intelligenz, bei der Affektivität deren Arten und Stabilisierung, die Kontaktfähigkeit, ferner die Konstitutionstypen. Den Neurosen und Psychopathien wird ein breiter Raum gewidmet, denn gerade diese Schädigungen erfahren durch sachgemäße Handhabung des Testes Durchleuchtung. Neben den Psychosen und deren Differentialdiagnose wird die Anwendung des Testes bei Kindern eingehend behandelt. Eine große Anzahl von Beispielen bildet den Abschluß des Werkes. (Vgl. im Maiheft dieses Jahres die Wiedergabe eines Test-Musters zum Rorschach-Formdeuteversuch, für dessen Überlassung wir dem Verlag zu besonderem Dank verpflichtet sind.) Das Buch ist durch seine Reichhaltigkeit und Verständlichkeit, seine praktischen Anweisungen und bildhaften wie graphischen Veranschaulichungen eine hervorragende Leistung. H. Thurn S.J.

Rorschachiana III. (127 S.) Bern 1950, Hans-Huber-Verlag. DM 8.—.

Das Heft, das als Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen erscheint, enthält eine Anzahl von Beiträgen, die theoretische und praktische Fragen der Rorschach-Diagnostik behandeln. Als Beispiele seien genannt: Original-Ausarbeitungen von Hermann Rorschach, die Rorschach-Diagnose der Psychasthenie, die Zwischenraumdeutungen, zur Frage des Rorschach-Versuches als Intelligenztest u. a. Als Abschluß erscheint ein kurzer Bericht über die erste internationale Rorschachtagung in Zürich (19.—21. August 1949).
H. Thurn S.J.

Der Z-Test. Von Hans Zulliger. (72 S.) Bern 1948, Hans-Huber-Verlag. Geheftet DM 8.—.

Der Z-Test ist ein Formdeut-Verfahren zur psychologischen Untersuchung von Gruppen. Das Verfahren hat sich sehr bewährt zur Ermittlung einer größeren Anzahl von Anwärtern für Industrieunternehmen, bei der Wahl „bestimmter Chargen im Handels- und Bankwesen, bei der Auswahl der Zoll-, Post- und Eisenbahnangestellten, insbesondere bei den Berufen, wo es nicht allein auf die Intelligenz, das handwerkliche Können, die körperliche Eignung, sondern ebenso sehr auch auf charakterliche Voraussetzungen ankommt". Die Siebung geschieht unter der Rücksicht der geeigneten, ungeeigneten, zur Einzelprüfung zu veranlassenden Kandidaten. Der Test besteht aus drei Bildtafeln, die den von Rorschach entwickelten Testbildern, wenigstens auf den ersten Blick, ähnlich sind. Die Bilder werden auf einen Schirm projiziert, so daß sie gleichzeitig von vielen betrachtet werden können. Ein originelles und interessantes Verfahren.
H. Thurn S.J.

Körperliches Kranksein als Folge seelischer Gleichgewichtsstörungen. Von Dr. med. M. Boß. (112 S.) Bern, Hans-Huber-Verlag. DM 5.80.

Das Buch, das in vierter Auflage erscheint, besteht aus sechs Vorlesungen, die der Autor im Wintersemester 1939/40 an der Volkshochschule in Zürich hielt. Die Absicht des Autors ist, in möglichst einfacher Sprache, und ohne besondere Voraussetzungen an Wissen einschlägiger Art bei seinen Zuhörern zu fordern, Grundfragen des leib-seelischen Zusammenspiels, der Abhängigkeit von Leib und Seele zu erörtern und zu klären. Nach einem anatomischen Aufriß wird das autonome Nervensystem, das für das Gefühlsleben von besonderer Bedeutung ist, behandelt. Der Schichtungsgedanke, wie ihn die Psychologie und Psychoanalyse entwikkelte, kommt zur Darstellung. An einer Anzahl praktischer Beispiele wird sodann die Entwicklung von Körperkrankheiten im Zusammenhang ihrer seelischen Hintergründe gezeigt. H. Thurn S.J.

Die Angst des Kindes. Von M. Loosli-Usteri. (164 S.) Bern 1948, Hans-Huber-Verlag. Geb. DM 15.—.

Diese wertvolle Monographie, aus vielen persönlichen Erfahrungen und recht gründlichem Studium der einschlägigen Literatur erwachsen, geht vom Sprachgebrauch und den Begriffen der Angst aus. Die frei-flottierende Angst, Angst an sich, ist nach Auf-

fassung der Autorin gegenüberzustellen der Angst als Emotion und der Furcht. Die Angst an sich wird, wenn sie ein besonderes Ausmaß erreicht, sehr leicht Anlaß zu Fehlentwicklungen, besonders dann, wenn die Umwelt, die Erzieher, sie in ihrer Bedeutung verkennen oder sie falsch behandeln. Die Autorin behandelt die Angstobjekte, den Kampf des Kindes gegen die Angst, den der Erwachsene in rechter Weise unterstützen sollte, pädagogische Probleme, Erfahrungen der Heilpädagogik und behandelnden Psychologie. Den Abschluß bilden Gedanken über Funktion der Angst. H. Thurn S.J.

Schülernöte. Von Dr. med. et phil. Tramer. (160 S.) Basel 1951, Benno Schwabe & Co. Verlag. DM 9.80.

Ein Buch, das man als Lehrbuch in pädagogischen Seminarien und Lehrerausbildungsstätten verwenden sollte. Es orientiert über Schwierigkeiten des Schulbeginns, deren Feststellung und Behebung, über das Schulversagen und dessen mögliche Gründe, (zum Beispiel Ermüdung, Ernährungsstörungen, körperliche und geistige Überanstrengung, Intelligenz und Nervosität), über Nervenkrankheiten und Geisteskrankheiten, schließlich über die verschiedenen Faktoren, die beim Übertritt in eine höhere Schulgattung von Bedeutung sind: Intelligenz, Nervenkrankheiten, Nervosität u. a. Meines Wissens fehlt eine kurze und klare Übersicht über die genannten Themen im deutschen Sprachraum, so daß das Buch von großem praktischen Wert ist. H. Thurn S.J.

Kunst. Archäologie

Kleine italienische Kunstgeschichte. Von Wolfgang Braunfels und Eckart Peterich. (144 S.) Freiburg i. Br. 1948, Badischer Verlag. DM 6.50.

Das Wagnis, eine Übersicht über eine annähernd 1000 Jahre währende Kunstentwicklung in derartigem Kleinformat zu bieten, hat sich durch die wiederholte Auflage als lohnend erwiesen. Man ist überrascht, daß trotz der Beschränkung auf notwendigste Jahreszahlen, Künstler- und Werknamen ein in sich abgerundetes Bild sämtlicher Gattungen der Kunst auf italienischem Boden entstehen konnte. Dazu trägt nicht wenig der schlichte, edle Stil der Darstellung bei, deren Verzicht auf subjektive Ausdeutungen und akademische Gelehrsamkeit die Freude über die getroffene Auswahl erhöht. Vielleicht verdankt das Büchlein seine Geschlossenheit gerade dem Umstand, daß die Verfasser sich mit Hauptwerken und -meistern begnügten und so der Leser nicht von der großen durchdurchgängigen Linie abgelenkt wird.

Etwas enttäuscht ist man lediglich von den Bildbeilagen, die fast ausschließlich der Malerei vorbehalten sind, Skulptur und vor allem Architektur dagegen sehr hintansetzen. Außerdem möchte man hoffen, daß bei einer nochmaligen Auflage einige verwirrende Textunklarheiten berichtigt werden, wie zum Beispiel die Feststellung gleich des ersten Satzes, daß die Geschichte der italienischen Kunst um das Jahr 1000 vor, anstatt nach Christi Geburt beginne.

Angesichts der wertvollen knappen Zusammenfassungen der einzelnen Kunst- und Künstlerperioden muß das Verdienst, das sich Braunfels und Peterich um eine abgeschlossene und umfassende Geschichte der italienischen Kunst erworben haben, besonders betont werden. Ad. Koch

Kunst und Kunsterziehung. Bericht über eine Arbeitswoche „Kunst und Kunsterziehung". (135 S.) Ratingen 1950, Alois-Henn-Verlag. DM 3.80.

Musik in der Deutschen Bildung. Bericht über eine Musikwoche. (70 S.) Ratingen 1950, Alois-Henn-Verlag.

Die beiden Schriften gehören der Fredeburger Schriftenreihe an (Herausgeber ist Ministerialdirektor Otto Koch, Schriftleiter Dr. Hubert Orthen). Diese Schriftenreihe setzt sich zur Aufgabe, Referate der Tagungen der Fredeburger Bildungsstätte (einer originellen Einrichtung des Kultusministeriums von Nordrhein-Westfalen) einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Sehr zu recht. Beide Veröffentlichungen verdienen Beachtung wegen der Reichhaltigkeit und Gründlichkeit sowie der Lebensnähe der Fragestellungen. Veröffentlichungen dieser Art sind fähig, Forderungen nach einem größeren und besseren Anteil der Kunst an der Bildung des Kindes und des Heranwachsenden vollauf zu rechtfertigen.
H. Thurn S.J.

Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. Von Prof. Dr. Karl Schefold. (248 S.) Bern 1949, A. Francke AG. Verlag. Wissenschaftliche Forschungsberichte Bd. 15. Geh. DM 18.80.

Knapp und übersichtlich werden alle wichtigen internationalen wissenschaftlichen Veröffentlichungen der archäologischen Forschung aus dem vergangenen Jahrzehnt mitgeteilt und kritisch betrachtet. Es kommt dabei weniger auf eine absolute Lückenlosigkeit der Berichterstattung an als vielmehr auf die große Übersicht über den heutigen Stand der Ausgrabungen und deren wissenschaftliche Auswertung.

Die Kultur des Zweistromlandes wird ebenso wie die Ägyptens oder der kretisch-mykenischen Epoche als „Grundlage" für die Griechenlands und über diese dann auch Roms vorausgeschickt. Gleichviel ob es sich um neue Funde oder Ausgrabungen im Vorderen Orient, in Hellas, Italien oder einem

der kulturellen Randgebiete wie dem der Etrusker oder Kelten handelt, alle dienen sie der Bestätigung, Erweiterung, Korrektur alter Datierungsfragen, stilistischer Einordnungen oder bisheriger unbewiesener Vermutungen. So ordnet Schefold die neuesten Forschungsergebnisse zusammen mit früher gewonnenen zu einem geschlossenen Bild sowohl der Geschichte der archäologischen Einzelarbeiten wie auch der Entwicklung der verschiedenen Kulturabschnitte.

Das Buch ist von unschätzbarem Wert für alle, denen wissenschaftliche Abhandlungen des In- und Auslandes auf dem Gebiete der Archäologie seit Beginn des zweiten Weltkrieges unbekannt und unerreichbar bleiben mußten. Ad. Koch

Ikonen, Zeugen ostkirchlicher Kunst und Frömmigkeit. Von Alexej A. Hackel. (31 S. und 16 farbige Bildtafeln, Großoktav.) Freiburg 1951, Herder. Pappband DM 5.80.

Es handelt sich um eine veränderte Neuauflage des Werkes „Von ostkirchlicher Kunst" aus der Sammlung „Der große Bilderkreis". Die Wiedergabe der Ikonen darf als gelungen bezeichnet werden, obwohl sie die Vollkommenheit der Kondaków-Drucke, die als Vorlagen dienten, nicht erreicht. Der begleitende Text, der von tiefster persönlicher Begegnung des Verfassers mit den heiligen Bildern zeugt, kann bei seiner Wärme und Einfachheit auch den Betrachter zu beglückendem Nacherleben führen. H. Falk S.J.

Romane. Erzählungen

Wenn Deutschland gesiegt hätte. Roman. Von Randolph Robban. (276 S.) Stuttgart, W.-Kohlhammer-Verlag. Ganzleinen DM 12.80.

In dieser Romansatire ist die Frage gestellt und beantwortet: Was wäre geschehen, wenn Hitler gesiegt hätte? Die Antwort ist ebenso verblüffend einfach wie boshaft: Dann hätten Deutschland und Japan genau dasselbe gemacht, dieselben Torheiten begangen wie die alliierten Sieger. Die geistvolle Parodie geht bis in die Einzelheiten, und man liest sie mit einem lachenden und einem weinenden Auge. Der Verfasser will versöhnen, nicht verbittern. Versöhnen, indem er uns zum Lachen auffordert. Über uns und über die anderen. Es gibt wohl keine genialere Kritik an dem Nachkriegsgeschehen als diese. Daß das Buch in Deutschland erscheinen konnte, ist ein gutes Zeichen für die Alliierten. Es soll ein gelöstes Lachen sein, zu dem hier aufgerufen wird: Wir sind keine Heiligen, die Alliierten auch nicht. Wir haben Dummheiten gemacht, die Alliierten auch. Hier wurden Verbrechen begangen, drüben auch. Freilich sieht es nicht danach aus, als ob wir aus diesem Buch viel lernen würden. Wenn man es auf beiden Seiten täte — es wäre zu schön, um wahr zu sein. G. Wolf S.J.

Die Teufelsschule. Aus dem Vermächtnis eines Arztes. (334 S.) Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht. Ln. DM 12.—.

Der alte Doktor von Hochwyl, einem kleinen Gebirgsort der Schweiz, erzählt aus seinem Leben. Von seinen Bauern und von all den Gestrandeten der großen Welt, die es in diese Oase des Friedens verschlug.

In der Mitte steht „die Teufelsschule", das heißt, Leben und Sterben des Christoph Faber, des deutschen Strömungsphysikers, den das Dritte Reich brauchte, der sich aber nie um den Preis des eigenen Gewissens mißbrauchen ließ. Hier wird Vergangenheit aus der Abgeklärtheit und Distanz des reifen Alters lebendig und gedeutet. Trotz allem Schrecklichen, das die Teufelsschule beschwört, ist es ein tröstliches Buch. Ein Vollendeter hat es geschrieben, mit warmem Herzen und in lebendiger Sprache und man sollte es mehr als einmal lesen. Vor allem unsere Gebildeten sollten nach ihm greifen. So klingt es aus, dieses Lied um den Tod, der das Leben bringt: „Ich ahnte ja an Totenbetten, daß Einfältige, die Armen im Geiste, dem Licht näher sein können als noch so bewußter, empordringender Menschengeist. Ich will, wenn die Stunde kommt, nur dies denken: In deine Hände, du unbekannter Gott und Vater, befehle ich meinen Geist! Und wenn Du mich richtest, gedenke: Auch ich wußte nicht, was ich tat." G. Wolf S.J.

Das Gewissen des Königs. Ein Thomas-More-Roman. Von Margarete Bartschmid-Klapproth. (415 S.) Freiburg i. Br., Herder. Gln. DM 12.80.

In spannungsreicher Schilderung ersteht vor uns Thomas More, der feinsinnige, liebenswürdige Humanist, der Verfasser der „Utopie", der Lordkanzler und treue Diener seines Königs, und — mit Diskretion und zurückhaltend gezeichnet — der Heilige. In großer Einsamkeit steht da einer scheinbar allein, nur seinem Gewissen treu — und doch nicht allen. „... Ich habe die ganze Christenheit auf meiner Seite, so daß ich nicht verpflichtet bin, mein Gewissen zu ändern und es nach dem Rat eines einzigen Reiches auszurichten" (S. 312). Neben dem Heiligen steht die dämonische Gestalt des Sekretarius Thomas Cromwell; gewissenlos, wie jener gewissenhaft ist. Dieses Buch könnte läuternd wirken in unserer Zeit. Treu dem Gewissen, das Gewissen aber geformt an den ewigen Normen Gottes: solche Forderung ist heute genau so dringend wie

gestern — und vielleicht morgen noch mehr als heute. G. Wolf S.J.

Schwester Virgilia. Roman. Von Gerard Walschap. (318 S.) Bonn, Antwerpen, Paris, Verlag P. Vink.

Alberta, auch Bertje oder Bert genannt, übernimmt nach dem frühen Tod der geliebten Mutter, selber noch fast ein Kind, die Sorge für den mutterlos gewordenen Haushalt im Müllerhause. Sobald die Geschwister flügge geworden sind, geht sie ins Kloster, verlebt dort zwischen Angst und Hingabe ihr Noviziat, geht als Schwester Virgilia in ein Arbeiterdorf, wo sie die Kleinsten betreut, und stirbt nach ein paar Jahren, von Gott geliebt und von den Menschen als Heilige verehrt, an multipler Sklerose.

Dieses Buch schrieb ein Flame, der sich mit seinem Erzählertalent würdig einreiht in die Reihe der Claes, Erkelenz, Timmermanns. Man wird sich seinen Namen merken müssen.

Wie Marshall Bruce in seinem „Wunder des Malachias" das Wunder von allen Seiten beleuchtet, so stellt Walschap „Aszese" und „Heiligkeit" zur Diskussion. Schwester Virgilia, gesund und echt, lebt ein Leben der Abtötung, wie es uns nur von den großen Büßern in Erinnerung ist, sie hat Gesichte, übt das „immerwährende Gebet", wirkt Wunder und prophezeit. Und das Köstliche ist, wie hilflos man ihr und ihrem Leben gegenübersteht. Daß der freidenkerische Bruder, der seine Schwester von Herzen liebt, ihr Leben als Unsinn bezeichnet, ist begreiflich; daß auch der Vater, auf der einen Seite stolz auf seine Tochter, mit der Buße ihres Lebens nichts anzufangen weiß, ist noch verständlich, aber daß selbst die Priester und der Direktor des Klosters, die nach ihrem Tode froh sind, eine Heilige gehabt zu haben, während ihres Lebens mit all dem nichts Rechtes anzufangen wissen, daß selbst ihr Bruder Hermann, der Jesuit geworden ist, in der letzten Sitzung der Freunde und Vorgesetzten von Virgilia schweigt, überrascht. Oder auch nicht?

Der Einbruch des Göttlichen ins Leben bringt unsere so „normale" Welt immer in Verlegenheit und zwingt uns zum Nachdenken, ob wir nicht allzu „normal" geworden sind und damit unempfänglich für Gnade und Wunder. G. Wolf S.J.

Gejagtes Volk. Eine Familienchronik aus Schlesiens schwerster Zeit. Von Grete Scholz-Gauers. (227 S.) Freiburg, Herder. Ln. DM 9.50.

Engel, Menschen und Dämonen. Roman. Von Hanna Stephan. (508 S.) Gütersloh, C. Bertelsmann. Gln. DM 12.80.

Steht das Grauen jener Tage wirklich schon so weit hinter uns, daß wir die Bilder, die immer in uns leben, schon in Worte fassen und sie anderen Menschen vermitteln können, Menschen, die — wenn sie guten Willens sind und sehen wollen — doch nur fassungslos davorstehen? Und doch soll ein Buch, das Geschehnisse jener Tage des Gejagt- und Getriebenwerdens vor uns hinstellt, vor allem diesen Menschen Vermittler zu jenem Erleben sein und sie zu Selbstbesinnung wecken. Das Kriterium aber, mit dem man heute noch daran herangehen muß, kann vorerst immer noch nur die Frage sein: faßt es die, die ein gleiches Schicksal erlitten haben, ein Schicksal, dessen Erleiden erst mit dem Tode — oder aber in der Heimatfindung unserer Kinder — erlischt?

Grete Scholz-Gauers schildert ihre und ihrer Familie Erlebnisse in Flucht und Vertreibung aus der schlesischen Heimat, sie schildert das Grauen und Elend um sich herum, das oft noch größer ist als ihr eigenes. Sie klagt nicht an — und eben dies sichert die Wirkung. Wir Menschen haben für das Furchtbare jener Tage keine Anklage, die die Wahrheit erreichen könnte. Tiefer als materielle Not und Tod hat sich in die Vertriebenen die körperliche und seelische Versklavung hineingebohrt. Schlicht, aber vom leidvoll-gläubigen Gemüt einer Frau und Mutter umsonnt und innerlich so tief wie äußerlich schwer durchlebt stehen Tatsachen vor uns, die gewaltiger anklagen, als Worte es vermögen, . . . Tatsachen, die wohl zum ersten Male in künstlerisch erhöhter Darstellung einen erschütternden Ausdruck finden, geprägt in kultiviertester Erzählungsform.

Das Grauen jener Tage steht doch wieder nicht so weit hinter uns, daß es dem Dichter zum blanken Vorwurf freier Phantasiebilder dienen könnte. Mit Hanna Stephans „Engel, Menschen und Dämonen" tritt wiederum wohl erstmals in die Form des Romans gebannt eine dichterisch verklärte Gestaltung der Fluchterlebnisse vor uns. Aber: auch „in diesem Buch geschieht nichts, was nicht wirklich geschehen ist". Es gibt keine Phantasie, die Grauenvolleres erfinden könnte als das Geschehene. Um so tieferen Eindruck macht die künstlerische Kraft der Dichterin, die dieses Geschehen unter die Sterne: Menschlichkeit, Güte und Glauben an Gott stellt. — Ein Knabe verliert unter der Wirkung einer Fliegerbombe das Gedächtnis und erlebt nun ohne Verstehen-können all das Furchtbare, das die Flucht nach Westen begleitet. Plötzliche Todesnot in dem Augenblick, da sich dem äußeren Leben das rettende Tor öffnet, gibt ihm das Gedächtnis wieder — er gehört zu denen, für die das Leben über den Tod siegt.

W. Michalitschke

Humanismus eine Lebensmacht?

Von HUBERT BECHER S. J.

Immer mehr enthüllt sich der Ernst, mit dem der Humanismus, der Antike und abendländische Überlieferung zusammenfaßt, in Frage gestellt wird. Die von Naturwissenschaft und Technik geprägten Menschen wissen wenig oder nichts mit ihm anzufangen; die auf das Nützliche und Praktische ausgehende Welt sucht nach einem anderen Menschenbild und erklärt, der Humanismus sei tot und mitleidlos zu verabschieden. Es gibt auch christliche und von der Religion aufgewühlte Kreise, die ihm feindlich gegenüberstehen, da er diesseitig und im Grunde nicht zu taufen sei. Die Freunde des Humanismus hingegen sehen einen Ausweg aus den Verwicklungen und Nöten der Zeit nur in einer vertieften humanistischen Bildung.

Eine grundsätzliche und gedankliche Besinnung stößt fast überall auf einen Widerstand, der die Voraussetzungen des Humanismus kaum zu begreifen scheint und ihn als welt- und wirklichkeitsfremd zurückweist, oder aber sie findet ein allzu geneigtes Ohr, das eigentlich gar nicht mehr die Schwierigkeiten der Frage zu untersuchen bereit ist.

Vielleicht dient es der Klärung, wenn man bestimmte Tatsachen ins Auge faßt, um an ihnen sichtbar zu machen, wie die Stellung zum Humanismus unsere Gegenwart zur Entscheidung aufruft.

Das Buch „Die Haut" des Italieners Malaparte wäre ein solches Beispiel. Denn es zeigt die abendländische humanistische Kultur Italiens im Augenblick des Zusammenstoßes mit der neuen geistigen und leiblichen Macht des jugendfrischen Amerika. Aber leider erweist sich Malaparte in seinem Roman weithin mehr als Gaukler, so daß man seine Bilder und Erlebnisse unmöglich als ganz ernst und aufrichtig hinnehmen kann, mag auch das Thema auf den ersten Blick noch so sehr ans Herz greifen.

Ein anderes, besseres Beispiel bieten die drei letzten Bücher Gerhard Nebels.[1] Niemand wird an den humanistischen Kenntnissen des Verfassers zweifeln, niemand ihm bestreiten, daß er in den Geist der Antike eingedrungen sei. Wird er von ihr geprägt? Ist ihm der Humanismus eine Lebensmacht? Und wenn dies nicht oder insoweit dies nicht der Fall ist, wo liegen die Gründe? Die Antwort auf diese Fragen scheint geeignet, die Krise des Humanismus unmittelbar zu veranschaulichen. Sie vermag auch die allzu

[1] Auf ausonischer Erde. Latium und Abruzzen. Italienisches Tagebuch 1943/44. Wuppertal 1949, Marées-Verlag, 432 S.; Unter Partisanen und Kreuzfahrern. Stuttgart 1950, Ernst Klett, 381 S.; Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie. Stuttgart 1951, Ernst Klett, 303 S.

große Sicherheit der Verteidiger der humanistischen Überlieferung aufzurütteln. Vielleicht läßt eine solche Untersuchung sogar den geistigen Ort der Gegenwart schärfer erkennen.

Die beiden Kriegstagebücher müßten verraten, welche Kräfte ein in der Welt der Antike, das heißt im Humanismus lebender Mensch dem furchtbaren Geschehen unserer Zeit entgegensetzt. Wenn der Humanismus eine Lebensmacht ist, müßte Nebel aus ihm Maßstäbe gewinnen, die es ihm erlauben, die Vorgänge zu beurteilen. Seine Erlebnisse müßten wie ein Schmelztiegel sein, in dem das wahre Menschentum sich läutert. Wenn dies jedoch nicht der Fall ist — und das trifft weithin zu —, dann muß aus seiner Anschauung über die Antike zu ersehen sein, warum der überlieferte Humanismus aufgehört hat, die ihm zugeschriebene Prägkraft zu besitzen.

Auch die Tagebücher Nebels bereiten gewisse Schwierigkeiten, ihn als gültigen Zeugen anzuerkennen. Aber während Malaparte sich jedem ernsten Zugriff entzieht, gelingt es bei Nebel, die persönlichen Unzulänglichkeiten auszuschalten und zum Wesen vorzudringen.

Nebel wurde als gebildeter und dem Geiste dienender Mensch von der blinden Kriegsmaschine ergriffen und von ihren sinnlosen Drehungen umhergewirbelt. Mit großer Offenheit bekennt er, daß er sich vornahm, sich möglichst durch den Krieg „hindurchzuschwindeln". Er nahm jede Gelegenheit wahr, ein privates Leben zu führen, las, studierte und beobachtete viel, wenn er sich auch, verständlicherweise, vor der geistlosen Umgebung oft in den leiblichen Genuß hineinrettete, um zu vergessen, was um ihn an Zerstörung geistiger und materieller Werte geschah. Man sieht mit einer gewissen Erschütterung, wie er trotzdem im Einzelfall wird wie die übrigen.

Wenn er auch so im allgemeinen einen Trennungsstrich zieht zwischen sich, seinem vergewaltigten Volk und der dem Augenblick verhafteten Landsknechtsgesinnung, so verwächst Nebel dennoch wieder mit seiner Heimat, seinen Kameraden und dem gemeinsamen Schicksal, als er die Auflösung und den Zerfall des Heeres miterlebt. Krankheit und Gefangenschaft läutern ihn. Er gliedert sich wieder dem Vaterland ein und ist bereit, mit ihm die Not zu tragen und sie in verantwortlicher Mitarbeit wenden zu helfen.

Diese Wandlung versöhnt mit dem trotz der Ehrlichkeit Nebels immer wieder auftauchenden Eindruck, daß nicht eine volle, abgerundete Persönlichkeit mit einem abgeklärten Weltbild vor uns steht. Er schwankt, wo er stehen, flieht, wo er beharren müßte.

Nebel erscheint in seinen Tagebüchern als ein Mensch, der in der humanistischen Welt lebt. Er hat Sinn für die ausonische Erde, den tröstlichen Schatten des Ölbaums, das geschichtsmächtige Rom, den Menschen, der mit der Lesung der Georgica Vergils eine geistige Sicherheit verteidigt, die von der Barbarei der Geschehnisse bedroht ist. Obwohl er sich einen Anarchisten nennt, weil er die in der Zeit erscheinenden Archai, die politischen Mächte und Kräfte, nicht mehr anerkennen kann, und sich allein auf

sich selbst stützt, spürt er doch die aus der Landschaft mit ihrem Gewächs und Getier, die aus dem das Land überwölbenden Himmel heraustretenden Wesenheiten, die stark sind wie in den Glanzzeiten der römischen Welt. Aus ihren Ruinen liest er, wie viel mehr Menschenherrlichkeit dort wirksam war als bei den Dämonen der modernen Technokraten.

Es wird niemand entgehen, daß alle diese Dinge nicht das Wesen des Menschlichen ausdrücken. Wenn Nebel auch die altphilologischen Pygmäen von denen unterscheidet, die das Humane der Antike in seinem Kern erfassen, so ist er doch weit davon entfernt, ihm zu huldigen. Er erinnert sich an Goethe und meint, man solle seinem Humanismus nicht Flachheit und Enge vorwerfen, aber derjenige, der ihn heute übernehme, sei dennoch oberflächlich. Ergriffen notiert er in seinem Tagebuch, was Paul York v. Wartenberg von seinem Besuch des mamertinischen Kerkers in Rom schreibt: „Die dortigen Bekenntniskreuze reden gewaltiger als die größte menschliche Predigt." Goethe habe dies nicht sagen können und daran werde die Grenze seines Wesens deutlich.

Im Schreiber der Tagebücher tritt der Humanismus in das Kraftfeld des Christentums und wird von ihm überwunden. Der Mensch ist, wie Schmerz und Tod lehren, für ein Jenseits berufen und auf dem Weg; er steht „im Moment des Transzendierens". Der Humanismus aber ist wesentlich ein Diesseits. „Am Ende des liberalen, ästhetischen oder pantheistischen Humanismus steht der Ortsgruppenleiter oder der Kommissar, und jede Bewegung, die sich von Christus löst, drängt mit unwiderstehlicher Gewalt auf den Leviathan hin."

Das Christentum jedoch stärkt und bewahrt das wahrhaft Menschliche. Nebel selbst hat in Italien die sichtbare Gestalt der katholischen Kirche gesehen und Hochachtung für sie, den stärksten Halt gegen den Nihilismus, gewonnen. Entscheidend aber wurde für ihn das Erlebnis der Angst und des Schreckens. Hier wird alles andere hinweggeschwemmt, und nur die Theologie des Kreuzes und des zornigen Gottes bleibt. Ein Bombenüberfall erschütterte Nebel, und er fand in einem „rasenden, stoßenden, klammernden" Gebet einen weißen Frieden, in dem ihm alles Irdische gleichgültig wurde. „Diese Ankunft im Frieden wird die Achse meines künftigen Lebens sein." Krankheit und Gefangenschaft verstärkten diese Überzeugung. Ihre Kraft läßt den Humanismus in seinen verschiedenen Formen noch fragwürdiger erscheinen. Man wird die persönliche Lebenswende achten, selbst wenn man versucht ist, zu fragen, ob sie wohl echt und dauerhaft sei. Dennoch bleibt die Erwägung, ob auf diesem Einzelbeispiel etwas Allgemeingültiges aufzubauen ist. Bei Nebel selbst ergibt der Rückblick auf das ganze Tagebuch den Eindruck, daß die Anschauungen und das Beispiel Ernst Jüngers eine einflußreichere und bestimmendere Lebensmacht bedeuten als Christentum und Glaube. Auch er steht im Angesicht des Seins und der Metaphysik; er sucht den absoluten Halt, der in einer gewissen unpersönlichen Wucht stärker prägt als die lebendige Verbindung mit Gott

in Gebet und Glaube, selbst wenn Nebel diesem Christentum den höchsten Rang zuschreibt.

Dennoch bleibt die Antike für Nebel noch eine Welt, mit der man sich auseinandersetzen muß. Er unterscheidet sie von dem überlieferten „reinen" Humanismus, der nicht mehr in Frage kommt. Er ist der Meinung, daß die Zeit für eine neue Begegnung mit der hellenischen Welt reif sei und daß mythische Gestalten ihren Einzug vorbereiten. Die beiden Einseitigkeiten: Christus zurückdrängen, um den Mythos zu gewinnen oder Christus auf Kosten des Griechenlandes und der Natur auf den Leuchter stellen, sind falsch. Alle Figuren, Verhältnisse, Situationen und Vorgänge müssen zu Symbolen werden, die real bleiben und doch das Transzendente durchscheinen lassen. Vorbild bleibt ihm dafür Hölderlin, der Christus mehr durch sein Schweigen als durch sein Wort ehrte und der einen latenten Glauben hatte, in dem die Götter Masken des Einzigen waren.

Dieses persönliche Ergebnis, das die Antike und den modernen Humanismus unterscheidet, bildet den rechten Ausgangspunkt für die Beurteilung der theoretischen Arbeit Nebels über die antike Tragödie. Der schöpferische Gedanke des Werkes ist der, daß Nebel den Anruf der Dichter an die Götter ernst nimmt. Was die in und mit der Aufklärung entstandene Philologie Schritt für Schritt, wenn auch in immer femininerer Genauigkeit im kleinen, abgebaut und in Ästhetik, Moral, Psychologie, Geistesgeschichte und Kulturmorphologie verwandelt hatte, was der zeitgenössische Existentialismus als Berufung auf das absolute Nichts versteht, erkennt Nebel als eigentliche Religion. Bei Äschylos erscheint sie als elementarer Sturm des Werdens, bei Sophokles in der Windstille des klassischen Seins, bei Euripides verflüchtigt sie sich in säkularisierter Weltanschauung, die sich auf die Religion noch beruft, weil sie die gesellschaftliche Ordnung sichert, ähnlich wie viele heute um des Abendlandes willen das Christentum loben.

Für Nebel, der für seine eigene Person in der Erschütterung des Lebens wieder die Offenheit für das Transzendentale gewonnen hat, ist die antike Tragödie ein echter Ausdruck der griechischen Religion. Vor den Göttern steht der Mensch hilflos. Er ist ihnen ausgeliefert, ist in wesenhafter Schuld, für die es keine Rechtfertigung gibt. Als einem Protestanten ist ihm diese Auffassung vom Verhältnis von Gott und Mensch ebenso geläufig, wie die humanistische Überzeugung von der naturhaften Güte des Menschen sie ablehnen und auf andere Auswege sinnen muß, um die Kultdichtung zu retten. Die griechische Tragik kennt hienieden kein Licht; vom Jenseits aber weiß sie nichts auszusagen, selbst nicht beim Oedipus auf Kolonos, wo der Gottesknecht unter dem Aufruhr der Elemente von der Erde entrückt wird. Im einzelnen kann Nebel überzeugend darauf hinweisen, wie diese griechische Dichtung zum Lehrmeister auf Christus hin wird, wie die christlichen Kirchenväter es nannten, ohne daß aber die entscheidende Grenze zur Offenbarung hin verwischt würde. Nach der heutigen Kenntnis der griechischen Götterwelt verbindet die antike Religion das Hell und

das Dunkel, das Apollinische und das Dionysische, Höhe und Tiefe. In der Spannung dieser Doppelung gehen Antigone und andere zugrunde. Der griechische Gott, und das ist die entscheidende Begrenzung, ist kein Ich, sondern ein Es (mit Ausnahme einer Ahnung, die Zeus einen Schimmer von wahrer Persönlichkeit verleiht). Das Göttliche ist eine Macht, vor der es den Begriff der Treue nicht gibt. Es erscheint auch nicht sichtbar, sondern wirkt nur, hauptsächlich in der Polis, gegen die sich verfehlen darum Gotteslästerung ist (Kreon, Antigone, Oedipus usw.).

Diese Erkenntnisse Nebels verwerten alle tiefsinnigen Forschungen seiner Vorgänger, überhöhen sie und schließen sie zu einer großartigen und ergreifenden Einheit zusammen. Trotz der Erfahrung der eigenen Endlichkeit, die als letztes Wort nur Leid, nicht Erlösung hat, erscheint der tragische Mensch der Griechen in einem vollen Sinn; der Mythos ist gesättigt, das Symbol rein, das Kunstwerk der Tragödie wird so eine „endliche Unendlichkeit" und eint in sich Lebensangst und Schönheit, den Duft und die Leuchtkraft des echten Seins.

Gott aber ist Mittelpunkt der Tragödie, nicht der Mensch. Dennoch erscheint der Mensch in ihr in der freien Entscheidung. So wie die Natur in heiterem Licht und zugleich im elementaren Zorn erlebt wird, hat auch der Mensch seine strahlende Kraft und seine wilde Abgründigkeit. Er ringt um das Maß, das er zuletzt in der Unterwerfung findet. Sie erfolgt auf der Grundlage des Rechtes, nicht der Liebe, die dem augen- und gesichtslosen göttlichen Es fehlt. Auch das berühmte „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" der Antigone, darf nicht christlich und sentimental verstanden werden. Die bergende Gottesmacht der mütterlichen Höhle ist es, die der Schwester des Polyneikes dieses Wort eingibt. „Den Griechen wurde ein Saum des Seins mitgeteilt, daß sie, obwohl außerhalb der Offenbarung stehend, doch auch wiederum an ihren Anfängen teilhaben" (208). Alle anderen Eigenschaften des griechischen Menschen, wie Tapferkeit, Geistigkeit, Gerechtigkeit, stehen im Dienst der Frömmigkeit.

Wer diesen Bezug zur Transzendenz leugnet, wie der reine Humanismus, wird darum nur zu einer Verfälschung kommen. Er wird den entscheidenden Sinn mißverstehen und schließlich einem leeren Ästhetizismus verfallen, der die Schale für den Kern nimmt und alexandrinisch an der Form haftet, auch im Menschenbild des Maßes, das er sich willkürlich selbst zusammenfügt.

Schon bei Euripides hat die griechische Religion ihre Kraft verloren. Der Dichter empfindet allerdings Schmerz ob seiner unreligiösen Lage. Er ist ihr Zeuge, nicht ihr Urheber und verdient darum nicht die Angriffe des Aristophanes, der sich selbst noch keine Rechenschaft von der wirklichen Lage gab. Die Griechen waren der Kultur und Bildung verfallen. An die Stelle der religiösen Begeisterung, die sich zumal im Schmerz der früheren Tragödie äußert, tritt die reine menschliche Leidenschaft. Aus den dienenden Gestalten des Mythos wird artistische Meisterschaft auf rein mensch-

licher Ebene. Es ist darum nur zu begreiflich, daß Goethe gerade Euripides so außerordentlich schätzte.

Den Griechen, die nur einen kurzen Augenblick der Tragik des vor-offenbarungsmäßigen Seins auszuhalten vermochten, bot sich auch ein anderer Ausweg, der der Theoria, der Philosophia. Auch sie trägt in Sokrates und Plato noch Spuren des Ernstes, aber in Aristoteles schon herrscht die alles erklärende und über den Abgrund hinwegtäuschende Vernunft. Im Entscheidenden kam auch die Philosophie nur zu einem klaren und kühlen Es, verführt durch den im Menschen vorhandenen Unendlichkeitspol, den sie vereinseitigte und absolut setzte, um dabei die Endlichkeit zu vergessen. Ob Nebel, der, wie auch seine Tagebücher ausweisen, zur Philosophie kein echtes Verhältnis hat und Thomas von Aquin beispielsweise als langweilig weglegt, damit das Rechte getroffen hat, bleibe dahingestellt. Wohl aber mag sein Urteil und seine Tragödiendeutung anregen, nicht bloß die philosophische Leistung der Wegweisung zu Christus herauszuarbeiten, sondern auch zu fragen, wie weit sie von dem Gipfel der Wahrheit entfernt blieb, die betreten wurde, „als das Sein selbst eingriff und seinen Boten sandte" (303).

Die Begegnung mit der Antike kann also nach Nebel eine Lebensmacht werden, wofern man nur ihre Bindung an Gott anerkennt, ob man sie nun selbst vorher hat oder erst in der Betrachtung der Antike gewinnt. Dann erscheinen auch die rein menschlichen Bezüge in einer höheren Würde, in einem volleren Sein, als der transzendenzlose Humanismus erkennen kann. Dies muß auch auf das Römertum und seine Pietas ausgedehnt werden, in dem der einzelne, die Familie, die menschliche Gemeinschaft tiefer gegründet, voller und eigenständiger gesehen werden als die moderne Altertumsforschung, Philologie und Geistesgeschichte im allgemeinen zuzugeben geneigt sind.

Dem entspricht die Tatsache, daß die Kirchenlehrer der ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer religiösen Begeisterung sich nicht fürchteten, bei ihren heidnischen Vorfahren in die Schule zu gehen. Ebenso hat die durch die kirchliche Erneuerung des 16. Jahrhunderts gestärkte Bildungsbewegung der christlichen Gelehrtenschule sich in der Begegnung mit der Antike vertieft und entzündet. Die uns fast unverständliche Tatsache, daß man damals ohne Scheu den menschgewordenen Sohn Gottes Apollo nennen und allgemein heidnische Namen und Symbole auf christliche Gehalte übertragen konnte, findet hier ihre Erklärung. Es scheint, als ob in der Gegenwart, da der Titanismus der Technik, von dem man bei Nebel, dem Schüler und Freund von Ernst und Friedrich Georg Jünger manches nachlesen kann, den Menschen dem zornigen Gott anheimfallen ließ, tatsächlich ebenfalls eine neue Nähe zur Antike entsteht, aus der eine neue Verbindung von Natur und Offenbarung erwachsen kann.

Wird dies aber Humanismus genannt werden können? Nebel verneint es. Wirklich stellt jeder Humanismus den Menschen in die Mitte der Seins-

wirklichkeit. Das gilt von den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts, die, ohne es anfangs zu sehen und zu beabsichtigen, sich an Kultur, Schönheit und Geist berauschten. Es gilt von dem Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts und ihren großen philologischen Vertretern, denen es „eine Lust" war, „Heide zu sein". Nicht anders ist es mit dem dritten Humanismus, von dem seit einigen Jahrzehnten die Rede ist, und dessen Lebensinbegriff mit dem Wort Menanders „was gibt es Wertvolleres als der Mensch, insofern er Mensch ist" füglich bezeichnet werden kann. Ein „theozentrischer Humanismus", von dem man gesprochen hat, ist im Grunde genommen ein Widerspruch. Das Maß des Protagoras „der Mensch", und das Maß Christi: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", können nicht miteinander bestehen. Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, erst recht von Gnade und Freiheit empfängt seine Ordnung nicht vom Geschöpf und seiner Freiheit, sondern sagt eine allerdings freie Entscheidung für das, was dem Menschen gesetzt und geschenkt wird. Ein ernst genommener reiner Humanismus muß wesensmäßig der Neigung verfallen, das Verhältnis umzukehren und der Immanenz zu huldigen. Es ist die notwendige Frucht der menschlichen Erbsündigkeit. Die Erfahrung der letzten Jahrhunderte bestätigt nur, was Philosophie und Theologie beweisen.

Diese Feststellung besagt nicht, daß man das Nur-Menschliche, wie es vor der Offenbarung gegeben oder sich neben und außerhalb ihres wesentlichen Einflusses gebildet hat, verwerfen müsse oder auch nur dürfe. Wie Clemens von Alexandrien, Basilius und Augustinus nicht der Versuchung anheimfielen, die Vorzeit ihrer Völker und ihrer Kulturen zu vergessen und das Gotteswort allein zu betrachten, so ist auch jede Zeit gehalten, sich zu erinnern, daß die ganze Erde der Schauplatz Gottes ist, in dem Gott und Mensch miteinander wirken. Aber es ist notwendig, aus der Mitte zu leben, und dies umsomehr, wenn die Gewichte so verschoben sind wie heute. Darum bedarf es der jeweiligen Neubesinnung und der Neubegründung dessen, was überliefert wurde.

Der Humanismus war vor allem sprachbegeistert. Das Wort war Träger und Vermittler. Es muß auffallen, daß Nebel die von ihm abgelehnte Geistesbewegung unter dieser Rücksicht nicht betrachtet. Er beschäftigt sich mit den „Ideen und Sachen", dem Geist und dem Titanentum, die einander folgen, indem der absolute Geist entweder sich im alexandrinischen Schönheitskult verliert oder aber im Herrschaftsdrang in der seinslosen Leistung sein Genüge findet. Die Überschätzung des Formalen hat zu einer Übersteigerung, zu der Gefahr und der Tyrannei des Ästhetizismus und zu einer Absage und dem mit ihr gegebenen Realismus geführt. Ob nicht die Besinnung auf die Mitte auch wieder das Wort aus der Knechtschaft befreien kann und jene Werte rettet, die die Antike und der Humanismus enthalten?

Wandlung im Souveränitätsbegriff

Von PAUL ROTH

Souveränität ist ein fundamentaler Begriff der Staatslehre und des Völkerrechts; sie erfährt deshalb in den einschlägigen Handbüchern eine bevorzugte Behandlung. Ein deutsches Wort dafür ist nicht üblich. Doch drückt Merschmann mit „Hoheitlichkeit" das Wesen dieser Eigenschaft staatlicher Gewalt gut aus:[1] Der souveräne Staat hat keine höhere Gewalt über sich; er ist selbst höchste Gewalt und von keiner anderen Gewalt abhängig. Daraus ergeben sich die zwei Seiten der Souveränität: die staatsrechtliche und die völkerrechtliche, die erste in Bezug auf die innere Ordnung des Staates, die zweite in seinem äußeren Verhältnis zu anderen Staaten. So wird auch in der wissenschaftlichen Literatur die Souveränität häufig getrennt als staatsrechtliche und völkerrechtliche Souveränität dargestellt.

Souveränität ist aber kein zeitloser, absoluter Begriff. Dieser Begriff ist vielmehr „eine Schöpfung des neuzeitlichen Staatsrechts",[2] als solcher zeitbedingt, und hat, was hier dargelegt werden soll, seinen Höhepunkt bereits überschritten. Geht die politische Entwicklung unserer verworrenen und gärenden Zeit günstig weiter, so wird er sich mehr und mehr als überlebt herausstellen und durch höhere Formen staatlicher und völkerrechtlicher Ordnung eingeschränkt werden. Um dies darzutun, ist keine erschöpfende staatsrechtliche Erörterung der Souveränität erforderlich, wohl aber ein Überblick über ihre geschichtliche Entwicklung und ihre philosophische Begründung.

Zwar ist das Wesen der Souveränität „so alt wie der Staat selbst".[3] Aber weder die Antike noch das frühe oder Hochmittelalter haben einen Begriff der Souveränität entwickelt. Langsam wird dann im Verlauf der Jahrhunderte Souveränität zu einer politischen Vorstellung, die sich noch später „zur juristischen verdichtet".[4] Natürlich gab es auch im Altertum Staaten, denen das Merkmal der Souveränität zukam. Diese war es ja schließlich, welche die griechischen Staaten in ihren heroischen Kriegen gegen die Perser verteidigten, und die Erbin aller antiken Staatsmacht, das römische Weltreich, besaß nach innen und außen unzweifelhaft volle Souveränität. Aber die Staatsrechtslehrer und Philosophen dieser Zeit gehen auf dieses Problem nicht ein. Aristoteles sieht in seiner „Politik" als kennzeichnendes Merkmal des Staates die „Autarkie" an, nicht etwa in ihrem heutigen volkswirtschaftlichen Sinn, sondern als Folgerung aus seiner Auffassung vom Menschen als „Zoon politikon", als einem für Gesellschaft und Staat veranlagten Lebewesen. Der Staat soll die Bedürfnisse des so aufgefaßten

---

[1] *Merschmann*, Die dreifache Gerechtigkeit, Recklinghausen 1946, S. 29.
[2] *v. Nell-Breuning*, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft II, Zur christlichen Staatslehre, Freiburg 1948, S. 46.
[3] *v. Nell-Breuning*, a.a.O.
[4] *Georg Jellinek*, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., Berlin 1929, S. 435.

Menschen voll befriedigen — daher Autarkie —, soll ihnen die Möglichkeit geben, in Frieden und Ordnung, Wohlfahrt und Recht ihre natürliche Lebensfülle zu erreichen. Diese aristotelische Auffassung ist in die Scholastik übergegangen und kehrt in den Werken von Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Suarez und anderen wieder.[5] Thomas von Aquin, der wie Aristoteles als Wesensmerkmal des Staates ansieht, daß er als „vollkommene Gesellschaft" die menschlichen Lebensbedürfnisse in vollendeter Weise erfülle, setzt auch die rechtliche Unabhängigkeit des Staates voraus, klärt aber nicht näher den hierin liegenden Begriff der Souveränität.[6] Dies haben auch die Römer nicht getan, auch Cicero nicht. Vielleicht lag dies letzten Endes daran, daß die universale, gewissermaßen selbstverständliche Macht Roms einer rechtstheoretischen Unterbauung in dieser Richtung nicht bedurfte.

Umgekehrt entwickelt sich im späteren Mittelalter der Begriff der staatlichen Souveränität gerade deswegen, weil die nationale Souveränität sich erst durchsetzen mußte gegen die universalen Mächte des Papsttums und des Kaisertums einerseits und gegen die innere Konkurrenz von Lehnsträgern und Körperschaften im Staate anderseits.[7] Hierbei war Frankreich führend. Dies ist geschichtlich bedingt, wie die ganze Entwicklung des Souveränitätsbegriffs; es wird sich immer wieder zeigen, und zwar bis in unsere Tage hinein, wie eng die philosophisch-rechtliche Entwicklung dieses Begriffs an die jeweilige politisch-geschichtliche Lage gebunden ist. Französische Gelehrte waren es vorwiegend, die im 14. Jahrhundert die weltliche Oberhoheit des Papsttums bekämpften, wie sie Papst Bonifaz VIII. in seiner berühmten, gegen den französischen König Philipp IV. den Schönen gerichteten Bulle Unam sanctam vom 18. November 1302 mit der Lehre von den zwei Schwertern in Anspruch genommen hatte. Das 14. Jahrhundert ist aber die Zeit der „babylonischen Gefangenschaft" des Papsttums in Avignon (1309—1377). Marsilius von Padua, Rektor der Universität Paris, der uns bei der Lehre von der Volkssouveränität wieder begegnen wird,[8] ist vor allem mit seiner Schrift „Defensor pacis" vom Jahre 1324 der radikalste spätmittelalterliche Gegner der weltlichen Macht des Papsttums. Schon vor ihm hatten andere französische Gelehrte diese Ansprüche des Papsttums bestritten, so Johannes Quidort von Paris, der 1302 schreibt: „Die königliche Gewalt ist weder in sich noch in ihrer Ausübung vom Papste abhängig", und nach ihm greift der englische Minorit Occam im gleichen Sinne in den Kampf zwischen dem Kaiser Ludwig dem Bayern und dem Papst Johann XXII. ein, in dem die deutschen Kurfürsten durch ihren Beschluß zu Rhense im Jahre 1338 erklären, daß der von ihnen gewählte

[5] *Merschmann,* a.a.O., S. 24 ff.
[6] *Höffner,* Christentum und Menschenwürde, Trier 1947, S. 219 f.
[7] Vgl. hierzu *Jellinek,* a.a.O., S. 435 ff.; *Höffner,* a.a.O., S. 15 ff., S. 197 ff.
[8] Über Marsilius von Padua s. *Krabbe,* Kritische Darstellung der Staatsgewalt, Den Haag 1930, S. 59 ff.

römische König „der Ernennung, Anerkennung, Bestätigung, Zustimmung oder Ermächtigung des Apostolischen Stuhles nicht bedürfe".

Aber auch gegen die universalistische Kaiseridee wandte sich die Lehre von der Staatsgewalt, wieder im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung, welche die Nationalstaaten Spanien, Frankreich, England, Venedig tatsächlich von der kaiserlichen Oberhoheit unabhängig machte, während gleichzeitig in Deutschland selbst die Territorialfürsten ihre Macht auf Kosten der kaiserlichen ausdehnten, bis im Westfälischen Frieden 1648 zum erstenmal von ihrer — nur noch wenig beschränkten — Souveränität die Rede ist. Zunächst gab es freilich noch beredte Anwälte der kaiserlichen Oberhoheit, zum Beispiel Dante. In seiner „Göttlichen Komödie" widmet er Kaiser Heinrich VII., von dem er das politische Heil erhoffte, begeisterte Verse und fordert in seiner „Monarchia" (1313) den Weltkaiser als Garanten von Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden. Gäbe es mehrere gänzlich unabhängige Staaten, so führt er aus, so stünde ja im Streitfall kein Richter über ihnen — ein bemerkenswert moderner Gedanke. Hervorzuheben ist ferner aus der ansehnlichen Zahl der Verteidiger kaiserlicher Oberhoheit Aeneas Silvius, der spätere Papst Pius II. 1445 dedizierte er Kaiser Friedrich III., der bekanntlich ein sehr lang regierender, aber schwacher Herrscher war, die Schrift „Von Ursprung und Gewalt des Römischen Reiches". In dieser schon dem Humanismus zuzurechnenden Schrift stellt Aeneas Silvius, damals Sekretär der Kaiserlichen Kanzlei zu Wien, die Macht des Kaisers als so erhaben hin, daß sie nur eine Schranke habe: Der Kaiser könne wohl Privilegien verleihen, aber niemanden sich selbst gleichsetzen. Ihm stehe es zu, Streitigkeiten von Königen und Fürsten zu entscheiden, ihnen Kriegsdienste und Steuern aufzuerlegen, überhaupt den Gehorsam von ihnen zu verlangen, den sie selbst bei ihren Untertanen voraussetzen; gerade das aber sind Merkmale einer mit Souveränität verbundenen Staatsgewalt.

Aeneas Silvius ist nicht der letzte Vertreter des weltkaiserlichen Gedankens. Er hat vielmehr bis ins 16. Jahrhundert hinein beachtliche Nachfolger gefunden. Aber in eben diesem Jahrhundert formulieren die spanischen Spätscholastiker mit de Vitoria an der Spitze unter Ablehnung einer kaiserlichen Oberhoheit die Grundgedanken der einzelstaatlichen Souveränität. „Der weltliche Staat", so lehrt de Vitoria im Jahre 1539, „ist ein vollkommener und integraler Staat. Er ist also keiner auswärtigen Macht unterstellt, sonst wäre er ja nicht integral." De Vitoria gibt in diesem Zusammenhang Eigenschaften an, welche die staatliche Souveränität ausmachen, wie die eigene Gesetzgebung oder das Recht der Kriegführung. Der Kaiser, so heißt es bei ihm ausdrücklich, sei nicht Herr des ganzen Erdkreises. Es habe vielmehr stets eine Vielzahl von Staaten bestanden, wobei de Vitoria einerseits auf das Oströmische Reich, anderseits auf die von den Spaniern eroberten Staaten der Neuen Welt hinweist, deren völkerrechtlichen Lage ja sein besonderes Interesse galt, und Spanien und Frank-

reich hätten die kaiserliche Oberhoheit auch im Mittelalter nicht anerkannt. Der Lehre de Vitorias folgen zahlreiche andere spanische Vertreter der Scholastik wie Soto und Suarez, wenn sie auch bei aller Betonung der einzelstaatlichen Souveränität einen gewissen Primat des Kaisers anerkennen. Es ist übrigens interessant, daß die Vertreter dieser Lehren sich eine scharfe Rüge des Kaisers Karl V. zuzogen, der die Einziehung der betreffenden Manuskripte anordnete und die weitere Erörterung der kaiserlichen Rechte auf die Länder der Neuen Welt verbot.[9]

Die Lehrbücher des Staatsrechts pflegen anzugeben, daß der Begriff der Souveränität erstmals 1577 von dem Franzosen Jean Bodin in seinem Werk „Sechs Bücher vom Staate" entwickelt worden ist.[10] Wie die vorstehenden Ausführungen über die spanischen Scholastiker zeigen, steht diesen die Priorität der grundlegenden Gedanken hierüber zu; doch hat ja die weltliche Wissenschaft zu ihrem eigenen Schaden die in der Scholastik entwickelten Lehren vielfach vernachlässigt. Bodin sieht in der Souveränität die absolute und dauernde Staatsgewalt. Er setzt also Souveränität und Staatsgewalt gleich, eine auch weiterhin in der Lehre vom Staat häufig anzutreffende Unklarheit, da doch Souveränität als eine Eigenschaft der Staatsgewalt anzusehen ist. Deswegen zählt er auch eine Reihe von „Merkmalen" der Souveränität auf, wie das Recht auf Kriegserklärung und Friedensschluß, auf Gesetzgebung und Anstellung der Beamten, Steuererhebung und Begnadigung. Der Schwerpunkt der Souveränität liegt bei Bodin in ihrer Unbeschränktheit nach innen; denn es kommt ihm, geschichtlich durchaus verständlich, darauf an, eine logische Verteidigung der absoluten Monarchie zu bieten, des souveränen Fürsten, der „nur Gott Rechenschaft schuldet".[11] Bodin lehrt aber nicht eine moralische Unverantwortlichkeit des Fürsten, wie dies vor ihm Machiavelli und nach ihm Hobbes getan hat, sondern er stellt ausdrücklich fest: „Was aber die göttlichen und die natürlichen Gesetze anbetrifft, so sind alle Fürsten der Erde ihnen unterworfen, und es steht nicht in ihrer Macht, diesen zuwiderzuhandeln, wenn sie sich nicht einer Verletzung der göttlichen Majestät schuldig machen wollen."[12]

Inzwischen waren auch die frühmittelalterlichen Lehnsverhältnisse, die der Ausübung einer klaren Souveränität im Wege standen, in den europäischen Staaten zugunsten einer Zentralgewalt weitgehend abgeschafft worden. Die französischen Könige hatten diese Politik zielbewußt verfolgt, so daß Frankreich in der Entwicklung des fürstlichen Absolutismus führend wurde. In Deutschland verlief die Entwicklung der Machtstellung des Königs und Kaisers gerade umgekehrt, aber dafür folgten die Territorialfürsten dem französischen Beispiel. In England hatte die Eroberung durch

---

[9] Abgedruckt bei *Höffner*, a.a.O., S. 223 f.
[10] *Jean Bodin*, Les six livres de la république, 4. Aufl., Paris 1579.
[11] *Bodin*, a.a.O., S. 123.
[12] *Bodin*, a.a.O., S. 132.

die Normannen im Jahre 1066 zwar das einheimische Lehnwesen stark zurückgedrängt. Aber noch die berühmte, als Grundlage der englischen Verfassung geltende Magna Charta vom Jahre 1215 ist im wesentlichen eine Garantie der Rechte der feudalen Stände gegenüber der Krone. Im weiteren setzt sich dann in England der Grundsatz der Souveränität für innerstaatliche Angelegenheiten vor allem dank dem Parlament und im Parlament durch, wie der Londoner Professor Jenks in seinem Werk über „Das Staatsschiff" darlegt.[13] Jedenfalls bilden Lehnwesen und Feudalismus in den aufsteigenden Nationalstaaten kein Hindernis mehr für die tatsächliche und begriffliche Herausbildung der Souveränität.

Bodin hatte die Souveränität mit dem monarchischen Absolutismus verknüpft, er hat gerade in Frankreich Nachfolger gefunden. So sagt Bischof Bossuet zur Zeit Ludwigs XIV.: „Die Majestät ist das Abbild der Größe Gottes im Fürsten."[14] Aber schon zu Lebzeiten Bodins regte sich Widerspruch gegen die Auffassung, die zum Träger der Souveränität den Fürsten, den „Souverän" machte. Bodins Zeitalter war das der Hugenottenkriege, und aus den Glaubensstreitigkeiten heraus entstand die Gegnerschaft gegen die absolute Fürstensouveränität in der Schule des sogenannten Monarchomachen, welche die Souveränität dem Volke zusprach. Die Souveränität des Volkes, wenn auch nicht mit diesen Worten, hat schon 250 Jahre vorher Marsilius von Padua gelehrt. In einer teilweise erstaunlichen Übereinstimmung der Gedankengänge mit Rousseau nimmt er an, daß das Volk durch einen Vertrag einem Fürsten die Handhabung der Ordnung überträgt, daß es ihn aber, wenn er das Gesetz, das heißt den Volkswillen, verletzt, absetzen oder sogar bestrafen kann. Eine klare Begründung der Volkssouveränität gibt erst der deutsche Professor Johannes Althusius (1557 bis 1638). Von ihm stammt der Gedanke, daß die Einzelindividuen durch einen Vertrag miteinander den Staat schaffen: Contractus societatis, der spätere „contrat social" Rousseaus. Hobbes nimmt diese Vertragstheorie auf, führt sie allerdings zur absoluten Fürstengewalt weiter, an die das Volk seine Rechte abtritt, während bei Rousseau dem Volke die Souveränität verbleibt, so daß nach ihm die Regierung nur eine „commission du peuple" ist.

Wieder entspricht die Entwicklung des Souveränitätsbegriffs der geschichtlichen Wandlung. Wenn der englische Dichter Milton, der auch ein sehr aktiver Politiker war, nach der Hinrichtung des englischen Königs Karl I. im Jahre 1649 die Volkssouveränität verteidigt, so handelt er im Auftrag Cromwells, um diese Katastrophe der Monarchie zu rechtfertigen. Rousseau dagegen bereitet mit seiner Lehre vom Staatsvertrag und dem unveräußerlichen Recht des Volkes den Sturz der französischen Monarchie vor. „Die Souveränität", heißt es in der französischen Verfassung von 1791, „ist eine, unteilbar, unveräußerlich und unverjährbar; sie steht dem Volke

[13] Deutsch Kempen, 1947, S. 34.
[14] Zitiert bei *Krabbe*, a.a.O., S. 152.

zu", und im gleichen Sinn heißt es in der Weimarer Verfassung im ersten Artikel: „Die Staatsgewalt geht vom Volke aus."

Zwischen diesen beiden Verfassungen liegt aber das 19. Jahrhundert, das die konstitutionelle Monarchie herausstellt. Einen charakteristischen Ausdruck findet dieser Wandel in der Wiener Bundesakte vom 8. Juni 1815, die zwar die Souveränität der Fürsten und freien Städte Deutschlands anerkennt,[15] aber in Artikel 13 bestimmt, daß „in allen Bundesstaaten eine landsständische Verfassung stattfinden"[16] solle. Durch diese verfassungsmäßige Teilung der obersten Gewalt im Staate erhebt sich vielfach die Frage, wer denn nun Träger der Souveränität ist. Dies ist jeweils nach den Bestimmungen der betreffenden Verfassung zu beurteilen, ebenso wie die Frage nach dem Inhaber der Souveränität in einem Bundesstaat.[17] Aber diese Fragen berühren die Bewertung der Souveränität für unsere Zeit und die Zukunft ebensowenig wie die Frage der Zuständigkeit der Staatsgewalt, die eine „geschichtlich wechselnde",[18] im allgemeinen aber, abgesehen von der vorübergehenden liberalen Theorie des auf Aufsichtsfunktionen beschränkten „Nachtwächterstaates", eine ständig sich ausdehnende ist. Dagegen ist vom christlichen Standpunkt aus zu prüfen, worauf eine so wesentliche Eigenschaft der Staatsgewalt wie die Souveränität sich überhaupt gründet.

In seiner Ansprache an die Rota vom 2. Oktober 1945 erläutert Papst Pius XII. den Unterschied kirchlicher und staatlicher Gewalt.[19] Während die kirchliche Gewalt durch Christus von oben her eingesetzt wurde, ist die Gründung des Staates von unten nach oben erfolgt. Beide, Kirche und Staat, gehen aber auf Gott zurück, und beide befassen sich mit demselben Menschen. Die Vertragstheorie von der Entstehung der Gesellschaft und des Staates, die der staatlichen Herrschergewalt nicht einmal eine letzte Ableitung aus göttlichem Ursprung zuerkennen möchte, ist daher abzulehnen. In der Enzyklika „Diuturnum illud" Leos XIII. vom 29. Juni 1881 heißt es hierzu: „Denn das Herrscherrecht nicht von Gott als seiner Quelle herleiten, heißt doch nichts anderes, als der politischen Gewalt ihren schönsten Schmuck entreißen und ihr den Lebensnerv zerschneiden. Wenn man aber sagt, jene Gewalt hänge von dem Gutdünken der Menge ab, so ist das fürs erste falsch, sodann aber stellt man die Herrschaft selbst auf einen viel zu leichten und schwankenden Grund."[20]

---

[15] Die deutschen Reichsfürsten hatten sich freilich schon früher um die Beschränkung der ihnen im Westfälischen Frieden zugebilligten Souveränitätsrechte praktisch vielfach nicht bekümmert. Bekannt ist das Wort des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen, der die Souveränität der Krone wie einen „rocher de bronze" stabilisierte.

[16] *Fehr*, Deutsche Rechtsgeschichte, 4. Aufl., Berlin 1948, S. 229.

[17] Namhafte deutsche Juristen wie *Laband* und *Binding* nehmen an, daß im Wilhelminischen Deutschland die 22 Bundesfürsten und 3 freien Städte die Träger der Souveränität des Reiches waren.

[18] *Jellinek*, a.a.O., S. 485.

[19] AAS 1945, 259; Katholische Soziallehre, Lexikon päpstlicher Weisungen, München 1948, S. 204 ff.

[20] ASS XIV 11; Katholische Soziallehre, S. 158.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß im 19. Jahrhundert auch von protestantischer Seite entsprechend der lutherischen Auffassung der Obrigkeit Staatslehren aufgestellt worden sind, die auf Grund der Bibel den göttlichen Ursprung der staatlichen Gewalt unter Ablehnung der Volkssouveränität betonen. Dies lehrten der bekannte Begründer des Programms der deutschen konservativen Partei, Friedrich Julius Stahl, und ebenso der Holländer Groen van Prinsterer.[21]

Wenn aber die Staatsgewalt in der göttlichen Weltordnung begründet ist, bleibt sie der Oberherrlichkeit Gottes untertan. Die Unabhängigkeit der Staatsgewalt, also eben die Souveränität, bleibt mithin gebunden an das Sittengesetz, an die innere und zwischenstaatliche Rechtsordnung. Ein Staat ohne solche Bindung ist in Gefahr, seinen Charakter als Rechtsstaat zu verlieren, ja, zum totalitären Staat zu entarten. Es ist in diesem Sinne bezeichnend, wenn in dem nationalsozialistisch überarbeiteten „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" für den Nationalsozialismus an Stelle der Souveränität „das auf Autorität und Verantwortung (!) aufgebaute Führer-Gefolgschaftsverhältnis innerhalb der völkischen Artgemeinschaft" gesetzt wird.[22]

Man kann sagen, daß mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ein Höhepunkt des Souveränitätsbegriffes in Europa erreicht wurde. Er ist dann nur noch übergipfelt worden durch den Zug zum staatlichen Totalitarismus, der, beginnend mit dem Sieg des Bolschewismus in Rußland im Jahre 1917, sich auf eine Anzahl europäischer Staaten ausdehnte. Insoweit dieser Totalitarismus mit einer materialistischen Vergottung des Staates als solchen verbunden war, zeigte er in furchtbarer Weise, wohin die Idee einer von den göttlichen Gesetzen losgelösten Souveränität führen kann.

Was die völkerrechtliche Souveränität, also die Souveränität in den zwischenstaatlichen Beziehungen anbetrifft, so hatte der Frieden von Utrecht vom Jahre 1713, der dem spanischen Erbfolgekrieg ein Ende setzte, den Grundsatz eines Gleichgewichts der Mächte aufgestellt. Es war keine übergeordnete politische Weltmacht mehr vorhanden. Die nationalen und souveränen Staaten standen sich unabhängig gegenüber, und um ihrem Machtstreben, das dann im 19. Jahrhundert in Nationalismus und Imperialismus einen Höhepunkt erreichte, eine Schranke zu setzen, verfiel man eben auf den Ausweg, daß sie sich gegenseitig in Schach halten sollten, ein Ausweg, der sich als Irrweg erwies. Als dann die immer wiederkehrenden Kriege mit ihren wachsenden Verheerungen und Lasten die Gegenbewegung des Pazifismus und der friedlichen Verständigung ins Leben riefen, stand einem praktischen Erfolg dieser Bestrebungen der übersteigerte Souveränitätsbegriff im Wege. Es ist bemerkenswert, daß das Haager Abkommen zur friedlichen Erledigung internationaler Streitfälle vom 18. Oktober 1907 das darin vorgesehene Vermittlungsverfahren auf Fälle beschränkte, die „we-

[21] *Krabbe*, a.a.O., S. 262.
[22] a.a.O., Leipzig 1944, S. 648.

der die Ehre noch wesentliche Interessen" eines Staates berühren, daß noch der Völkerbundpakt von 1919 das Eingreifen des Völkerbundsrates in einer Frage ausschloß, „die nach internationalem Recht zur ausschließlichen Zuständigkeit einer Partei gehört", ja, daß noch die Charta der Vereinten Nationen von 1945 die Einmischung in Angelegenheiten untersagt, die „im wesentlichen zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören". Mit anderen Worten: an der Schranke der Souveränität endet die Möglichkeit einer völkerrechtlichen Intervention in die inneren Angelegenheiten eines Staates, und wenn solche Interventionen auch in der Praxis gegenüber schwachen Staaten, zum Beispiel gegenüber der Türkei im Laufe des 19. Jahrhunderts oft genug ausgeübt worden sind, steht der „Souverän-Vorbehalt" doch einem wirksamen international-völkerrechtlichen Eingreifen gerade dann im Wege, wenn Recht und Humanität es erfordern würden.[23] Es sei nur darauf hingewiesen, daß Sowjetrußland und seine Satelliten zwar den Vereinten Nationen angehören, daß aber die Vereinten Nationen nicht in der Lage sind, die Anerkennung der Menschenrechte, die ihre Grundlage bilden, in diesen Staaten durchzusetzen; denn das ist deren innere Angelegenheit. Jenks hat nicht Unrecht, wenn er von der übertriebenen Bedeutung schreibt, die man der Frage der Souveränität in Europa seit dem 16. und 17. Jahrhundert beimaß,[24] und an anderer Stelle von der „übertriebenen Begeisterung von Generationen internationaler Juristen" für den Begriff der Souveränität[25] spricht.

Der Einwand der Souveränität, wie ihn zum Beispiel der persische Ministerpräsident im Oktober 1951 vor dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen erhob, indem er den persisch-englischen Ölkonflikt als innere Angelegenheit Persiens hinstellte, steht aber nicht nur im Einzelfall einer internationalen Regelung im Wege, sondern bildet auch ein grundsätzliches Hindernis auf dem Gebiet der Weiterentwicklung zwischen- und überstaatlicher Formen. Und gerade auf diesem Gebiet liegt die Aufgabe unserer Zeit und der Zukunft, eine Aufgabe, deren Lösung entscheidend sein kann für Sein oder Nichtsein Europas und der europäischen Kultur. Gewiß stellt diese Aufgabe sich zur Zeit hauptsächlich in der Form eines Zusammenschlusses der freien Welt gegen die kommunistische Gefahr dar, und ohne Zweifel ist sie in diesem Sinne besonders wichtig und dringlich. Sie bliebe und bleibt aber auch bestehen, wenn die den Frieden bedrohenden Spannungen zwischen West und Ost behoben werden sollten. Denn die Welt ist zu klein geworden für eine Aufrechterhaltung der jetzigen europäischen Kleinstaaterei. Auch wenn es uns nicht paßt, müssen wir zugestehen, daß die früheren europäischen Großmächte heute Kleinstaaten sind und daß sie ihre gemeinsamen kulturellen und sozialen, politischen und wirtschaftli-

[23] Zu den Fragen der Intervention und des Souverän-Vorbehalts vgl. *Sauer*, Grundlehre des Völkerrechts, 2. Aufl., Köln 1948, S. 139 f., 191 f., 242 ff.
[24] *Jenks*, a.a.O., S. 16.
[25] *Jenks*, a.a.O., S. 183.

chen Aufgaben in ihrer bisherigen Souveränitäts-Isolierung nur unzulänglich erfüllen können.

Nun gibt es ja überstaatliche Zusammenschlüsse, nicht nur die Weltorganisation der Vereinten Nationen, sondern auch ihre elf Spezialorganisationen, weltweite Verbände, wie die Vereinten Nationen selbst (vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 147, S. 332—344). Die richtige Erkenntnis, daß eine erfolgreiche Neuordnung der Welt nicht nur durch einen politischen Zweckverband erreicht werden kann, sondern daß sie kulturelle Fragen, soziale Probleme, Wirtschaft und Verkehr, Gesundheitswesen und Ernährung umfassen muß, hat zur Schaffung dieser Weltverbände geführt. Aber ihre Mitgliedstaaten sind und bleiben trotz gewisser, ihre Souveränität berührenden vertraglichen Bindungen souveräne Staaten. Nun ist die Errichtung einer wirklich über den Einzelstaaten stehenden Weltregierung sicherlich ein Fernziel, das nicht aktuell ist, und Sauer meint sogar, daß „unsere Zeit noch nicht reif ist für eine starke rechtliche Beschränkung der Souveränität der Staaten".[26] Aber wenigstens für Europa liegen die Dinge doch ein wenig anders.

Zunächst hat die Europabewegung bereits eine gewisse Tradition. Von der 1888 in Paris gegründeten Interparlamentarischen Union über die Paneuropabewegung mit dem ersten Paneuropäischen Kongreß vom Jahre 1926 in Wien bis zur Errichtung des Europa-Rats mit dem Sitz in Straßburg 1949 ist ein gutes Stück Weg zurückgelegt.[27] Aber gerade der Europa-Rat zeigt die Unzulänglichkeit und die Schwäche dieser Organisation: Sie kann in ihrer Beratenden Versammlung, die eine Art europäisches Parlament darstellt, wohl reden und Resolutionen fassen, aber sie kann nur handeln, wenn alle ihre souveränen Mitglieder einverstanden sind. Um so mehr ist zu beachten, daß die unter dem Namen des Schumanplanes bekannte, am 19. März 1951 in Paris errichtete Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl zum erstenmal eine Art unabhängiger und überstaatlicher Regierung darstellt. Die sechs beteiligten Staaten, die Bundesrepublik, Frankreich, Italien, Belgien, die Niederlande und Luxemburg übertragen der „Hohen Behörde" dieser Gemeinschaft alle Befugnisse in Produktion, Absatz und Preisgestaltung der Stahl- und Kohleindustrie, und die Gemeinschaft besitzt auf diesem wirtschaftlichen Gebiet eigene Organe, die der Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtssprechung einer nationalen souveränen Regierung entsprechen. Bewährt sich dieser erste Versuch einer überstaatlichen Regelung, so ist damit zu rechnen, daß weitere ähnliche Organisationen zunächst auf wirtschaftlichem Gebiet folgen werden.

Mit Auseinandersetzungen im Rahmen der Tagespolitik, wie sie zum Beispiel die Frage der Wiederherstellung der deutschen Souveränität im Ge-

---

[26] *Sauer*, a.a.O., S. 244.

[27] Vgl. *E. v. Hippel*, Die Vereinten Staaten von Europa als Rechtsproblem, in dieser Zeitschrift Bd. 147 (1950/51) S. 253—263, und *F. A. v. d. Heydte*, Wege zur europäischen Föderation, ebd. S. 264—271.

folge hat, haben unsere grundsätzlichen Ausführungen um so weniger zu tun, als diese oft von parteipolitischer Polemik ausgehen. Aber es gibt sehr bedeutsame grundsätzliche Zustimmungen zu der Auffassung, daß eine Beschränkung der einzelstaatlichen Souveränität im Zuge der internationalen Entwicklung liegt, und diese Zustimmungen finden sich sowohl in dem Bonner Grundgesetz von 1949 wie in der französischen Verfassung von 1946. Im Bonner Grundgesetz lauten die ersten beiden Absätze des Art. 24:

„Der Bund kann durch Gesetz Hoheitsrechte auf zwischenstaatliche Einrichtungen übertragen.

Der Bund kann sich zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen; er wird hierbei in die Beschränkungen seiner Hoheitsrechte einwilligen, die eine friedliche und dauerhafte Ordnung in Europa und zwischen den Völkern der Welt herbeiführen und sichern."

Wie v. Mangoldt in seinem Kommentar zum Bonner Grundgesetz mitteilt, sind diese beiden Absätze des Gesetzes in ihren Grundzügen schon in dem ersten Entwurf enthalten gewesen und bei den Beratungen außer durch einen kommunistischen Einspruch niemals in Frage gestellt worden. Sie sollten, wie der Vertreter der SPD Dr. Carlo Schmid bei den Beratungen einmal ausführte, zum Ausdruck bringen, daß das deutsche Volk entschlossen sei, aus der nationalsozialistischen Phase seiner Geschichte in die übernationalstaatliche Phase einzutreten; denn in unserer Zeit gebe es kein Problem mehr, das ausschließlich mit nationalen Mitteln gelöst werden könne.[28]

Auch die neue französische Verfassung von 1946 sieht die Möglichkeit des Verzichts auf staatliche Hoheitsrechte vor. Es heißt in der Präambel dieser Verfassung:

„Unter dem Vorbehalt der Gegenseitigkeit versteht sich Frankreich zu den für die Organisation und die Verteidigung des Friedens notwendigen Einschränkungen seiner Souveränität."

Diese programmatischen Festlegungen der Verfassungen alter Kulturstaaten gewinnen um so mehr an Gewicht, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Mächte denn auf der Gegenseite am hartnäckigsten an dem Souveränitätsgedanken im absolutistischen Sinn festhalten. Es sind dies einmal die Vertreter des „unchristlichen, totalen Souveränitätsgedankens",[29] welche die Unbeschränktheit der Staatsgewalt auch durch göttliches und menschliches Recht proklamieren und in furchtbarer Weise handhaben, die Staaten der Konzentrationslager und der Sklavenarbeit. Dazu kommen Staaten, die „das Zeitalter, in dem die Auffassung der Nationalität des Staates bisweilen bis zur Verwirrung, bis zur Gleichstellung beider Begriffe übertrieben ist",[30] noch nicht überwunden haben, wo also der Nationalismus, oft als Minderwertigkeitskomplex, eifersüchtig über der vollen Souveränität des Staates wacht. Mit scharfer Formulierung, aber nicht unzutreffend,

[28] *v. Mangoldt*, a.a.O., Frankfurt, 2. Lief., S. 163.
[29] *v. Nell-Breuning*, a.a.O., S. 46.
[30] Aus der Rundfunkansprache des Papstes Pius XII. an die Schweiz, abgedruckt in: Katholische Soziallehre, S. 300.

sagt Sebastian Haffner, der Leitartikler der „Englischen Rundschau“,[31] hierzu: „Das Streben nach nationaler Souveränität ist heute das Abzeichen unterentwickelter Länder geworden — der Kolonien von gestern, die die abgelegten politischen Kleider ihrer ehemaligen Beherrscher tragen.“ Beispiele aus der Weltpolitik der Gegenwart zeigen, daß dieser zur Psychose gewordene Souveränitätsgedanke auf nationalistischer Basis zu einer Bedrohung des Weltfriedens werden kann. Abbau oder Einschränkung staatlicher Souveränität ist jedenfalls ein moderner Gedanke, ein Gedanke wahren Fortschritts. Solch wahrem Fortschritt verschließt sich auch die Kirche nicht; nur Unkenntnis oder Feindseligkeit leugnet dies. So finden wir in päpstlichen Kundgebungen eine grundsätzliche und wohlbegründete Befürwortung einer Einschränkung staatlicher Hoheitsrechte zugunsten übergeordneter Organisationen. Papst Pius XII. wies noch im Kriege in seiner Rundfunkbotschaft von Weihnachten 1944 darauf hin, daß ein neuer Völkerbund eine „wahre und wirksame“ Autorität gegenüber seinen Mitgliedsstaaten haben müsse, die dann mit „relativer Souveränität“ gleichberechtigt sein sollten.[32] Und wenige Wochen vor der Errichtung der Vereinten Nationen äußerte derselbe Papst am 2. Juni 1945 in einer Ansprache an das Kardinalskollegium, daß die Völker sich veranlaßt sehen könnten, „zum Besten des gemeinsamen Fortschritts Bindungen einzugehen, die ihre Hoheitsrechte einschränken“.[33]

Wenn nun Staatsmänner und politische Organisationen, Verfassungsurkunden und päpstliche Kundgebungen der Erkenntnis Ausdruck geben, daß die staatliche Vollsouveränität im alten Sinne überlebt ist, warum wird diese Erkenntnis bisher nur in geringem Maße in die Tat umgesetzt?

Es sind so manche Hindernisse, die da im Wege stehen. Zunächst ist diese Erkenntnis noch neu, nur in bestimmte, politisch interessierte Kreise eingedrungen, aber nicht populär. Dann stehen ihr auch Gegenströmungen entgegen, wie der immer noch mächtige Nationalismus oder der Totalitarismus, der nicht an einem Abbau, sondern an einer Übersteigerung der Souveränität interessiert ist. Was insbesondere die Bundesrepublik anbetrifft, so ist hier die Frage des Verzichts auf Hoheitsrechte mit innerpolitischen Meinungsverschiedenheiten über die Gegenseitigkeit belastet. Und schließlich spielt in allen diesen Fragen eine Rolle, daß es Menschen sind, die sie zu lösen haben, Menschen mit allen ihren Schwächen, von denen Paulus im Römerbrief sagt: „Das Wollen des Guten liegt mir, das Vollbringen aber nicht“ (7, 18). Der Verzicht auf Macht kostet eben Staaten wie Staatsmännern Überwindung. Aber es ist an der Zeit, zu handeln.

---

[31] a.a.O., Köln, 1. Jahrgang, Nr. 25 vom 19. Oktober 1951. Der betreffende Aufsatz mit dem Titel „Souveränitäts-Dämmerung“ ist auch im übrigen sehr lesenswert, in seiner Zielsetzung allerdings insofern etwas einseitig, als er lediglich für eine „Atlantische Gemeinschaft“ eintritt.

[32] *Schäufele,* Zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben, Heidelberg 1946, S. 173.

[33] *P. Jussen,* Gerechtigkeit schafft Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII., Heidelberg 1946, S. 213.

Wert und Grenze der Naturwissenschaft

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Es ist nicht nötig, in der heutigen Zeit die Bedeutung und den Wert der Naturwissenschaft zu preisen. Sie gilt ja den meisten unserer Zeitgenossen als die Erkenntnis der Wirklichkeit. Ihre Stimme ist in allen Fragen entscheidend, und von ihr gibt es keine Berufung an eine höhere Instanz. An der ehernen und ausnahmslosen Geltung der Naturgesetze zweifelt niemand, und im Bewußtsein vieler nehmen diese Gesetze tatsächlich den Platz Gottes ein; sehen sie doch in ihnen nicht das, was sie in Wirklichkeit sind, eine exakte, in mathematische Formeln gefaßte Beschreibung des physikalischen Vorgangs, sondern dessen Ursache. Die Methode der Naturwissenschaften hält man ganz selbstverständlich für den rechten Zugang zu jeder Wirklichkeit und zur ganzen Wirklichkeit. Was sie mit ihren Experimenten nicht erfaßt, das halten wir nicht für voll wirklich. Wenn man es nicht mit dem Materialismus als Illusion oder als Epiphänomen der Materie wegerklärt, so schiebt man es doch leicht in den Bereich des „bloß" Subjektiven ab. Diese Haltung kennzeichnet nicht bloß die Naturwissenschaftler — viele von ihnen sind bereits über diesen Irrtum hinaus —, sondern die große Menge der Gebildeten und Ungebildeten.

Erst in der letzten Zeit sind Zweifel an dieser Einschätzung der Naturwissenschaften laut geworden. Sie entspringen nicht unmittelbar der Forschung, sondern vielmehr dem Mißbrauch der Technik, besonders in den letzten Kriegen, ein Mißbrauch, der die ganze Kultur und damit natürlich auch die Naturwissenschaft selbst bedroht. Man ist nicht mehr einfältig genug, von dem Fortschritt der Naturwissenschaft und der auf sie begründeten Technik automatisch auch einen Fortschritt der eigentlich menschlichen Werte zu erwarten. Man hat erkannt, daß hohes technisches Können mit sittlicher Verrohung Hand in Hand gehen kann, und daß sich die Erkenntnisse der Naturwissenschaft ebenso zum Glück wie zum Unsegen der Menschheit gebrauchen lassen, daß sie sittlichen wie teuflischen Zwecken in gleicher Weise dienen. Der unmittelbare und notwendige Zusammenhang zwischen ihnen und den eigentlichen Werten des Menschseins, den man lange als selbstverständlich angenommen hatte, findet heute keinen ungebrochenen Glauben mehr. Es stellt sich somit die gebieterische Frage, was die Naturwissenschaft vermag und was über ihre Kraft hinausgeht.

Philosophische Untersuchungen[1] der Methode und des Erkenntniswertes der Naturwissenschaft haben ergeben, daß die Meinung, sie erfasse die ganze Wirklichkeit so, wie sie an sich ist, nicht aufrechterhalten werden kann. Ihre Methoden beschränken sich auf das Meßbare, das Quantitative.

---

[1] *A. Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948, Bachem, Kap. 27 u. 28. — *W. Kamlah*, Der Mensch in der Profanität, Stuttgart 1949, Kohlhammer. — *Ernesto Grassi* und *Thure von Uexküll*, Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. München 1950, Leo Lehnen.

Man hat das von Anfang an und bis heute so ausgelegt, als ob nur dieses wirklich bestehe und alles Qualitative im Stoff nur subjektive Zutat des Menschen sei. In Wirklichkeit erfaßt die Methode nur das Quantitative, weil dieses allein der Ansatzpunkt ist für die Veränderungen, die wir in der stofflichen Welt hervorbringen wollen. Denn wir können die stofflichen Dinge bewegen, sie einander nähern oder sie von einander entfernen. Damit haben wir das Maß ihrer Wirkung auf einander in der Hand, aber nur dieses. Qualitäten hingegen sind unserem unmittelbaren Zugriff entzogen und lassen sich nur auf dem Umweg über quantitative Veränderungen herstellen. Die Beschränkung auf die Quantität liegt also an der Einstellung, nicht des einzelnen Forschers, sondern der Methode selbst auf die Beherrschung der Natur. Die Erkenntnis beschränkt sich auf das Machbare, das Herstellbare, und blendet alles andere ab. Es kommt allerdings dazu, daß aus dem gleichen Grund die Quantität auch die einzige Seite des Stoffes ist, die wir in ihrer reinen Objektivität sicher erkennen können — und auch auch das ist für den gebrauchenden Umgang wichtig —, während alle andern Eigenschaften des Stoffes nie von der Subjektivität unserer Auffassung losgelöst in ihrem reinen Ansich erfaßt werden können, woraus aber keineswegs folgt, daß sie nur Umformungen des Meßbaren durch die menschliche Sinnlichkeit seien.

Die Naturwissenschaft erfaßt also unmittelbar nur das Meßbare, alles andere nur insoweit, als es mit diesem Meßbaren eindeutig verbunden ist. Eine solche eindeutige Verbindung zwischen Quantität und Qualität besteht aber nur im Bereich des Stoffes; darum lassen sich hier über den Umweg der quantitativen Veränderungen alle anderen Eigenschaften in der gewollten und streng vorauszuberechnenden Weise beeinflussen. Aber mit steigender Seinshöhe wird diese Verbindung immer loser und unsicherer, um schließlich auf dem Gebiet des Geistigen ganz aufzuhören. Darum kann schon die Biologie keine exakten Gesetze mehr aufstellen, und zwar im Tierleben weniger als für die Pflanzen. Für den Wert eines Gedankens ist das Meßbare am Gedankenvorgang, etwa seine Dauer oder die elektrischen Vorgänge in den Nervenbahnen, von gar keiner Bedeutung mehr. Eine Idee ist nicht zweimal so gescheit, weil doppelt so viel Zeit und Nervenkraft zu ihrem Denken aufgewandt wurde. Auch nur der Gedanke, die Schönheit und Tiefe eines Gemäldes habe mit der Menge der Farben und der Größe der bemalten Fläche, ja selbst mit der Anzahl der Monate oder Jahre, die der Künstler darauf verwandt hat, etwas zu tun, ist von einer kaum erträglichen Lächerlichkeit, obschon der Materialismus folgerichtig solches behaupten müßte. Die höheren Wirklichkeiten entziehen sich somit in steigendem Maße dem Zugriff der naturwissenschaftlichen Methode, wie sie auch aller Beherrschung und allem Herstellen unzugänglich sind; sie bieten ihr nur die immer unwichtiger und unwesentlicher werdende Seite der körperlichen Begleiterscheinungen dar. Wenn also die Methode nicht auf diese Wirklichkeiten stößt, so bedeutet das keineswegs, daß sie nicht

ebenso wirklich seien wie der Stoff, sondern nur, daß sie durch ihre höhere Seinsweise der messenden, experimentierenden Methode unzugänglich sind.

So ist die naturwissenschaftliche Methode aus ihrem eigenen Wesen heraus nur einer Seite des Stoffes unmittelbar angepaßt, seinem übrigen Sein nur mittelbar; um wieviel weniger ist sie der ganzen Wirklichkeit angemessen. Das erklärt auch ihre Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Bös, Sittlich und Unsittlich. Diese Gegensätze gibt es nur da, wo Freiheit herrscht. Der Stoff aber ist unfrei und geht unbekümmert um die Folgen nach seinen Gesetzen voran. Eine Bombe explodiert in gleicher Weise, wenn sie auf einen ehrwürdigen Dom oder auf eine elende Hütte fällt, sie tötet einen wertvollen Menschen genau so gefühllos wie einen Verbrecher. Die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, das Verderbliche oder das Segenbringende liegt also nicht im technischen Geschehen selber, das nur Mittel ist, sondern in der Absicht des Menschen, der sie verwendet. Daraus ergibt sich, wie irrig es ist, von dem Fortschritt der Naturwissenschaft und der Technik automatisch einen Fortschritt des Menschen als solchen zu erwarten oder zu meinen, die Verbesserung der äußeren Lebensverhältnisse durch die Technik werde das Glück der Menschen von selber herbeiführen. Diese Werte liegen auf einer Ebene, zu der die Naturwissenschaft nicht hinaufreicht.

Die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ferner von einer besonderen Art. Der Stoff ist gegenüber unserer Erkenntnis wie gegen alles Menschliche vollkommen gleichgültig, da er ja nichts davon verspürt. Darum hängt die Erkenntnis ganz einseitig nur von der Verstandesbegabung des Menschen und seinem beharrlichen Willen ab. Andere persönliche Eigenschaften braucht er nicht dazu mitzubringen. Ob der Forscher in seinem übrigen Leben ein ehrgeiziger oder ein selbstloser Mensch, ob er ehrlich oder unredlich andern Menschen gegenüber ist, alles das hat auf das Ergebnis seiner Erkenntnisse keinen unmittelbaren Einfluß, sofern er sich nur genau an die Erfordernisse der wissenschaftlichen Methode hält. Sehr leicht entsteht aber hieraus die Meinung, und sie ist in den naturwissenschaftlichen Jahrhunderten die herrschende geworden, daß es mit aller Erkenntnis so bestellt sei, daß sich die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit gleichsam erzwingen lasse. Nun gibt es aber Bereiche — und es sind gerade die so wichtigen Bereiche des Personhaften und damit auch des Religiösen —, die sich nur bestimmten Haltungen der Ehrfurcht und der Anerkennung erschließen und die darum dem Menschen, der mit der fordernden Gesinnung einer erzwingbaren Erkenntnis an sie herantritt, unzugänglich bleiben. Über unsere persönlichen Verhältnisse eröffnen wir uns ja auch nur da, wo wir Vertrauen und Achtung voraussetzen können.[2] Wo aber ein Mensch durch seine unangemessene Haltung sich einer solchen Erkenntnis unfähig gemacht hat, da rechnet er nur zu gerne nicht sich selbst die Schuld daran zu, sondern sucht sein Scheitern dadurch zu erklären, daß es eine solche höhere

[2] *A. Brunner,* Glaube und Erkenntnis. München 1951, Kösel-Verlag.

Wirklichkeit überhaupt nicht gibt. Daraus erklärt sich, daß man gerade in den letzten Jahrhunderten die geistige Seele und das Dasein Gottes im Namen der Wissenschaft so oft geleugnet hat, obschon es für diese Wirklichkeiten Erfahrungen und gültige Beweise ebenso gut gibt wie für die Naturgesetze, allerdings Erfahrungen, die man nur dann macht, und Beweise, die man nur dann einsieht, wenn man in der richtigen Haltung an sie herantritt, die darum nicht das Zwingende der mathematischen Einsichten haben und doch zu voller und objektiver Sicherheit führen. Ebenso wird daraus verständlich, daß auch heute noch gerade Naturwissenschaftler für die Verführung des Kommunismus besonders anfällig sind; glauben sie doch, die mechanische Ordnung, die zum Wesen des Stoffs gehört, ließe sich einfach auf die menschliche Gesellschaft übertragen. Sie vergessen dabei, daß das eigentlich Menschliche von einer ganz andern Seinsart ist, so daß es sich in einer solchen Ordnung wie in der Hölle fühlen und qualvoll ersticken müßte. Es entsteht eben durch die einseitige Übung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens leicht eine Verbildung und Verkümmerung der höheren Erkenntnis. Man lese daraufhin einmal die Darstellung der Religion in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Das naturwissenschaftliche Denken hat so zwei Seiten. Es kann eine Erziehung zur Objektivität und zur Unparteilichkeit bedeuten. Wünsche und Träumereien ändern an den Naturgesetzen nichts und tragen auch nichts zu ihrer Erkenntnis bei. Jeder Irrtum wird durch die weitere Forschung bloßgelegt. Diese Objektivität kann auch im übrigen Leben von großer Bedeutung werden. Aber man darf nicht übersehen, daß sie dort viel schwerer ist, und daß darum jemand in seiner Forschung von der peinlichsten Genauigkeit sein und es doch in den menschlichen Bereichen an ruhiger Objektivität in der gröbsten Weise fehlen lassen kann. Die Naturgesetze greifen das Eigentliche unserer Persönlichkeit eben nicht an und fordern von ihr nichts. Sie betreffen eine andere Ebene des Seins. Objektivität auf den anderen Gebieten, etwa im Umgang mit den Menschen, setzt hingegen persönliche Eigenschaften wie Selbstlosigkeit, Güte, innere Freiheit voraus, und diese sind mit der naturwissenschaftlichen Objektivität nicht ohne weiteres gegeben, noch von der Methode unmittelbar gefordert. Wir sind heute allzu geneigt, den umgekehrten Fehler wie Plato und die Alchemisten zu begehen. Diese meinten, durch religiöse Einstellung, durch Fasten und Abtötung sich für eine bessere Kenntnis der Natur zu befähigen. Wir hingegen glauben, daß auch für die höheren und geistigen Bereiche der Wirklichkeit keine anderen Bedingungen erfordert seien als für die Erkenntnis des Stoffs, und daß darum die Naturwissenschaft d i e Wissenschaft sei.

Es ergibt sich also, daß die letzten Jahrhunderte sich über die Bedeutung der Naturwissenschaft einem folgenschweren Irrtum hingegeben haben. Sie haben von ihr erwartet, was sie nicht geben kann, sondern was sich der Mensch selbst durch sittlich-religiöses Ringen mühsam erkämpfen muß.

Gebannt durch die bewundernswerten Fortschritte der Naturwissenschaft sind der Sinn und die Fähigkeit, die nicht meßbaren Wirklichkeiten zu vernehmen, immer mehr zurückgegangen und schließlich fast ganz verkümmert, und man hat ihnen folgerichtig dann auch im Leben immer weniger Rechnung getragen. Dadurch hörten sie natürlich nicht auf, wirklich zu sein und Bedeutung zu besitzen. Heute nun rennt der Mensch auf allen Gebieten gegen diese Wirklichkeiten wie ein Blinder gegen eine Mauer an und wundert sich, daß er nicht weiterkommt, daß alle seine Fortschrittsbemühungen in einer ihm unverständlichen Weise das Elend nur vermehren. Naturwissenschaft steht im Dienste der Naturbeherrschung und damit des Willens zur Macht. Dieser Wille hat immer mehr den Willen zur Güte, zur Rücksichtnahme verdrängt und sich aller Bindungen entledigt. Heute rast er hemmungslos über uns hinweg und ist zur Geißel geworden, mit der ganze Erdteile zu Tode gepeinigt werden, und zum Verhängnis, das unsere Kultur bedroht. Das ist nach dem Gesagten nicht zufällig. Der Wille zur Macht entspricht dem durch keine höheren Rücksichten gehemmten Wirken des Stoffes. Wie dieses nur in der Hand guter, verantwortungsbewußter Menschen Gutes stiftet, so ist auch die Macht nur segensreich — und das gleiche gilt von der Wirtschaft —, wenn sie gewissenhaften Menschen anvertraut ist, die sie im Dienste höherer Werte gebrauchen.

Die Bedeutung der Naturwissenschaft wird so um vieles herabgesetzt, und ich fürchte, daß diese Grenzziehung manche Leser sehr enttäuscht. Aber es hilft nichts, sich der Wahrheit zu verschließen. Der oft erhobene Anspruch der Naturwissenschaft, Religion und Philosophie ersetzen zu können oder sie wenigstens in das Gebiet des Gefühls oder des Wissens zweiten Ranges zu verweisen, muß als Überheblichkeit zurückgewiesen werden. Noch bedenklicher und unheilvoller aber, weil schwerer zu erkennen, ist die Ausdehnung des naturwissenschaftlich-technischen Denkens auf alle Gebiete des Lebens. Aber der Irrtum ist uns bereits zu teuer zu stehen gekommen, als daß wir gleichgültig darin beharren dürften. Anderseits wahrt gerade diese Besinnung auf ihren wirklichen Bereich der Naturwissenschaft ihre Berechtigung und ihre Unabhängigkeit. Es ist nicht nötig, eine neue Methode für sie zu fordern, etwa eine solche, die mehr von der Biologie her beeinflußt wäre, eine „symbolnahe Wissenschaft".[3] Es hieße auch die Grundlagen der Physik zerstören, wollte man dem stofflichen Geschehen einen atomaren Indeterminismus unterschieben, statt diesen auf die Rechnung des menschlichen Beobachtens zu setzen; damit verwischte man den Unterschied zwischen Stoff und Geist. Ebenso wäre es abwegig, ihren Erkenntniswert nun ganz zu bezweifeln, statt ihn gebührend zu umschreiben. Schon Dilthey neigte dazu, in der Wissenschaft nur den jeweiligen Ausdruck der Zeit zu sehen, so daß für frühere oder auch spätere Zeiten andere Naturauffassungen ebenso richtig wären wie die unsere für uns. Die Existenzial-

[3] *H. Friedmann,* Wissenschaft und Symbol. München 1949, Biederstein.

philosophie teilt diese Meinung und sieht doch zugleich in dem beherrschenden Gebrauch der Natur den einzigen Zugang zu aller Wirklichkeit.[4] Allen Übertreibungen gegenüber ist vielmehr der Platz und die Bedeutung der Naturwissenschaft im Ganzen des menschlichen Lebens herauszustellen, und damit die Möglichkeit und die Vorbedingungen einer segensreichen Wirkung zu umschreiben.

Ihr unmittelbarer Zweck ergibt sich von selbst aus dem bisher Gesagten. Er ist nicht zuerst Erkenntnis, sondern Gebrauch, Technik; Erkenntnis nur um dieses Gebrauches willen. Diese Bindung an die Technik hängt nicht vom Willen des einzelnen Forschers ab, sondern ist der Methode wesentlich. Schon daraus verstehen wir, daß das naturwissenschaftliche Wissen als solches den Menschen im eigentlich Menschlichen nicht bereichert und veredelt; es ist Sachwissen und nicht Weisheit. Wird es zu ausschließlich betrieben, so besteht die Gefahr, daß der Mensch als Mensch verkümmert. Technik ist unmittelbar dem Dienst des leiblichen Lebens verpflichtet, seiner Erhaltung und Förderung. Sie schafft bessere Lebensbedingungen und größere Bequemlichkeit. Es ist überflüssig, lange dabei zu verweilen, welch große Erfolge die Naturwissenschaft auf diesem Gebiet erzielt hat und weiter noch erzielen kann. Und es ist nichts Geringes. Ist doch das leibliche Leben die Grundlage aller Betätigung, wenn es auch nicht das Höchste ist. Würde der Mensch die Errungenschaften der Technik richtig gebrauchen, gemäß den Gesetzen der Menschlichkeit und dem Gebot der Liebe, so müßte heute kein Mensch auf der weiten Erde Not leiden. Das konnte man in den vielen Jahrhunderten, die noch keine Naturwissenschaften pflegten, nicht behaupten. Dort stand der Mensch vielen leiblichen Nöten und Übeln, die wir heute abzuwehren imstande sind, hilflos gegenüber.

Aber darauf beschränkt sich die Rolle der Naturwissenschaft nicht. Wir sagten eben, daß das leibliche Wohlergehen die Grundlage im Menschenleben sei. In der Tat ist im Durchschnitt — gerade die Großen der Menschheit machen allerdings hier eine Ausnahme — der Mensch den höheren Werten unzugänglich, wenn die leibliche Not zu groß ist. Die Sorgen um das tägliche Brot bedrängen ihn so unwiderstehlich und engen seinen Gesichtskreis so ausschließlich ein, daß er für höhere Interessen kaum mehr Kraft aufzubringen vermag. Der Druck der leiblichen Not beschränkt seine leibgebundene Freiheit. Und je unfreier er ist, um so weniger ist er Mensch, um so leerer und unbefriedigender ist sein Leben. Indem die Naturwissenschaft sich in Technik auswirkt, mindert sie diesen Druck der leiblichen

[4] *M. Heidegger,* Holzwege. Frankfurt 1950: „Die griechische Wissenschaft war niemals exakt und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht exakt sein konnte und nicht exakt zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer andern Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge" (S. 70 f.).

Sorge auf die Freiheit und erweitert den Spielraum der geistigen Möglichkeiten. Indem sie die Mittel vervielfältigt, macht sie deren Verwendung allen leichter zugänglich und hebt dadurch die bloß einseitige Abhängigkeit unter Menschen immer mehr auf. Sie vermindert die Hindernisse, die die Entfernung dem Verkehr der Menschen und dem Austausch der Ideen entgegensetzt. Sie gibt jedem die stofflichen Hilfsmittel der Bildung in die Hand. Bücher, Bibliotheken, Forschungsanstalten sind durch sie zahlreich geworden und stehen immer weiteren Kreisen offen. Die Vervollkommnung des Druckverfahrens und die Erfindung von Kino und Rundfunk haben es erreicht, daß Wissen und Kunst, insbesondere Malerei und Musik nicht mehr den reichen Klassen vorbehalten bleiben. Die geistigen Möglichkeiten des Menschen haben durch die Naturwissenschaft in einem Ausmaß zugenommen, daß dem Menschen der Antike und des Mittelalters davor schwindlig würde. Es kann sich für eine gerechte Kritik unserer Zeit deshalb nie darum handeln — und es bliebe ja auch immer eine Utopie —, die Naturwissenschaften in sich zu verdammen und die Rückkehr zu den einfachen Zeiten primitiver Lebenshaltung zu predigen. Wie man richtig gesagt hat, würden die Propheten einer solchen Rückkehr als erste ihre Zigarre und das elektrische Licht vermissen.

Nein, nicht um ein Zurück kann es sich handeln. Wir dürfen die Möglichkeiten nicht zurückschrauben, sondern wir müssen den Menschen auf die sittliche Höhe des rechten Gebrauchs dieser Möglichkeiten emporheben. Denn das ist wichtig: es handelt sich um Möglichkeiten und nicht um notwendiges Geschehen. Die Erweiterung der geistigen Freiheit folgt nicht wie das leibliche Wohlergehen unmittelbar aus dem Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik. Ja, auch dieses Wohlergehen ist, wie wir durch Hunger und Mangel zu unserm Schmerz erfahren haben, nicht von ihm allein bedingt. Möglichkeiten gibt es nur für Freiheit. Durch die Erweiterung der Freiheit entsteht aber gleichsam ein leerer Raum, der nach Auffüllung verlangt. Er ist der naturgemäße Platz zur Pflege der höheren Werte, zur Bildung einer edlen Menschlichkeit. Doch ist dazu Voraussetzung, daß der Mensch zuerst wieder fähig werde, die höheren Wirklichkeiten zu vernehmen. Sie stellen sich mit der Schaffung und dem Fortschritt des Raumes nicht von selber ein. Bemüht sich der Mensch nicht um sie, so besetzen diesen Raum, wie es die Erfahrung unserer Zeit lehrt, die immer auf der Lauer liegenden Mächte des Bösen, Gewalt und Terror, und auch sie entwickeln dann vorher ungekannte Möglichkeiten. Wir müssen dem Aberglauben der letzten Jahrhunderte entsagen, als wäre menschlicher Fortschritt automatisch an die Vervollkommnung der Technik und an die Verallgemeinerung der Naturerkenntnis geknüpft. Das war eine bequeme Lehre, die den einzelnen von jeder Verantwortung entband. Nein, unser technisches Können lädt uns eine viel wuchtigere Verantwortung auf, und wir werden den Gefahren der Technisierung nur dann gewachsen sein, wenn wir menschlich wachsen. Wir stehen jeden Tag vor der Entscheidung, ob

die Technik Mittel zu edlerer Menschlichkeit oder zu grausamerem und wirksamerem Zwang und Terror bedeuten soll. Wie alles Menschliche unterliegen Naturwissenschaft und Technik den Gesetzen der Sittlichkeit; nicht in dem Sinn, als ob die Moral dem Forscher seine Methoden oder die Ergebnisse vorschreiben dürfe; für solches ist sie nicht zuständig. Aber in welchem Maß wir diese Methoden anwenden sollen, wie weit die Naturwissenschaft der Inhalt unseres Lebens werden darf, wozu wir ihre Ergebnisse gebrauchen dürfen oder nicht dürfen, das sagt uns nicht mehr die Naturwissenschaft; das ist unserer Freiheit, unserer Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit anheimgegeben. Das müssen wir verantworten, und jeder Mißbrauch wird sich unfehlbar rächen. Und nicht nur der Mißbrauch im großen, durch totalen Krieg und Terror, die beide nur durch eine entwickelte Technik möglich geworden sind; sondern auch der Mißbrauch in den Einzelheiten des Alltags. Die Vernachlässigung der höheren Werte zugunsten von wirtschaftlichen Vorteilen, der Mißbrauch von Presse, Kino und Rundfunk im Dienste der Unwahrheit und Unsittlichkeit, das alles, dieses Einzelne und Kleine, schafft ja erst das geistige Klima und den Nährboden, wo die ungeheuerlichen Mißbräuche schreckenerregend gedeihen. Man darf sich nicht im täglichen Leben so benehmen, als gäbe es nur die Wirklichkeit des Stoffes und seiner Gesetze und als wären Religion und Sittlichkeit nur belanglose Einbildungen, und sich dann wundern und entrüsten, wenn Tyrannen die gleichen Grundsätze im großen anwenden.

Es berechtigt zur Hoffnung auf bessere Zeiten, daß heute solche Gedanken, die noch vor wenigen Jahren als rückständig abgelehnt worden wären, wieder gerade unter den größten Forschern lebendig werden. Die Einstellung zum Christentum hat sich in erfreulicher Weise vielfach gewandelt. Die übermäßigen Erwartungen sind unter dem Druck der großen Enttäuschungen immer mehr auf ihr rechtes Maß zurückgeschraubt worden. Manchem Forscher mag es im ersten Augenblick wehe tun, wenn er merkt, daß seine Wissenschaft nicht eins und alles ist; wenn ihm klar wird, daß es nicht genügt, ein guter Naturwissenschaftler, ja ein berühmter Forscher zu sein, um auch als Mensch groß dazustehen. Jedoch auch von der Forschung gilt, daß es dem Menschen nichts nützt, wenn er die Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet. Für diese Seele, durch die die Forschung erst ihren Sinn im Ganzen des menschlichen Lebens erhält, aus deren Freiheit heraus erst der Abstand zu den Dingen möglich wird, der die Voraussetzung aller objektiven Wissenschaft ist, die Seele, für die allein es Glück und Unglück, Seligkeit und Verzweiflung gibt, für diese Seele muß in unserem Leben immer Zeit und Platz bleiben. Sonst gleicht unser Leben dem Werk eines Stümpers, weil es die Hauptaufgabe, das Wachsen zum Menschsein, verfehlt hat. Erst wenn wir uns als Menschen auf die Höhe emporgearbeitet haben, die der gewaltigen Entwicklung der technischen Hilfsmittel angemessen ist, erst dann werden auch die Naturwissenschaften ihre segensreichen Wirkungen voll entfalten können.

Am blauen Strom Sibiriens

Von NIKOLAUS GURJEW

Von der westsibirischen Steppe bis an die Küste des Stillen Ozeans erstreckt sich die Taigá, jenes vieltausendjährige Urwaldgebiet, von dem Graf Zeppelin bekannte, daß es ihn von allen seinen Reiseerlebnissen am tiefsten beeindruckte. Die dichtbewachsenen Hügel, die oft eine Höhe bis zu 1000 Meter ü. d. M. erreichen, erweckten in ihrem Wiederabsinken in die Tiefen der Täler hoch oben im Luftschiff den Eindruck eines wildbewegten Meeres.

Die Urwälder der Taigá sind seit urdenklichen Zeiten die Heimat mehrerer mongolischen Stämme. Für die Weltgeschichte aber lag diese „Weltprovinz" bis in die jüngste Vergangenheit in tiefem Schatten. Nur durch Strafgefangene, Zwangsumsiedler und die Gefangenen zweier großer Kriege wurde das Gebiet überhaupt erst bekannt.

In den fünf Jahren, die ich in der sibirischen Taigá zubrachte, erwuchs mir die Überzeugung, daß sich dort eine Entwicklung vollzieht, die einmal das Schicksal der Welt bestimmend beeinflussen könnte. Wie sich das losgelöste Schneekorn erst zum Schneeball, dann zur tod- und verderbenbringenden Lawine entwickelt, kann auch aus diesem Gebiet eine Lawine losbrechen, die, weil sie für die meisten völlig unerwartet ins Rollen kommt, mit umso verheerenderer Wucht hereinbrechen müßte.

Das Schneekorn scheint mir bereits gelöst. Es ist der praktische (nicht philosophische) mongolische Positivismus, fremd den europäischen Völkern und fremd dem Christentum.

In Rußland singt man oft: „Auch Sibirien ist Rußland!" In Sibirien jedoch sagt man: „Im fernen Westen, in Rußland!" Sibirien ist eine Kolonie, jedoch eine Kolonie besonderer Art, die nichts gemein hat mit Kolonien anderer europäischer Völker. Es ist mir bis heute nicht ganz klar geworden, ob es mehr an der Natur jenes Landes oder mehr an der Veranlagung des russischen Menschen liegt, daß die westlichen Einwanderer in Sibirien so rasch einer Assimilisation verfallen, die es ihnen unmöglich machte, Herren dieses Landes zu werden, wie es die Engländer, Franzosen usw. in ihren Kolonien wurden. Die Nachkommen der ersten russischen Umsiedler, die „Tscheldónen" (Tschelowék-Don = Don-Leute), sind, soweit es sich um Jäger und reine Taigábewohner handelt, heute teilweise nicht mehr von Jakúten, Burjáten, Tungúsen und anderen Ur- oder zumindest Alteinwohnern zu unterscheiden. Sie haben sich in einigen Jahrhunderten diesem Gebiet und dessen Menschen völlig angepaßt. In Kleidung und Sitten sind auch die jüngeren Einwanderer Sibiriens bereits assimiliert.

War das Interesse des Zarenreiches an Sibirien hauptsächlich wirtschaftlicher Art, so sollte sich dies unter dem Sowjet-Regime gründlich wandeln. Die Kommunisten betrachten den ungeheuren Raum als natürliche Verbindungslinie zwischen Westrußland und der fernöstlichen Basis ihrer welt-

politischen Pläne. Da jedoch nur eine einzige Bahnlinie, der „Große Sibirische Weg“ (begonnen unter Zar Alexander III. [1881—1894], vollendet 1901), das kommunistische Zentrum Moskau mit seinen fernöstlichen Aktionsplätzen verband, wurde in den letzten Jahren die „Obere-Báikal-Bahn“ erbaut,[1] die in der um 1930 erstellten Túrksib-(Turkestan-Sibirien-)Bahn ihre Ergänzung nach dem Süden Mittelasiens besitzt.

Ein anderer Grund des sowjetischen Interesses sind die Möglichkeiten, die dieses Gebiet auch in unserer modernen, raumraffenden Zeit für eine Kutúsow-Strategie bietet (General Kutúsow war es, der gegen Napoleon zum ersten Mal den Raum strategisch ausspielte).

Die Folgen des gesteigerten Interesses sind zahlreiche Expeditionen, die von 1926 an für die Taigá ausgerüstet wurden. Zwischen 1926 und 1933 konnte man beinahe von einem Expeditionsfieber sprechen, das die Erforschung von Mineralen, Quellen, Exportwaren, wie zum Beispiel Pelze, Edelhölzer, Baumrinde für Gerblohe usw. zum Ziele hatte. Da aber Expeditionen immer eine kostspielige Angelegenheit sind, verwendeten die praktischen Staatsväter der Sowjetunion auch dafür vielfach billige Arbeitskräfte, nämlich Strafverschickte der G.P.U. Wenn Wissenschaftler und Gelehrte aus russischen Städten wegen eines geringfügigen Vergehens in den sibirischen Urwald verschickt werden, um dort oft 700 und 800 Kilometer von der nächsten Eisenbahnstation entfernt unter primitiven Verhältnissen irgendeine Aufgabe zu lösen, kann dies eine um keinen Deut geringere Strafe sein als eine Haftzeit hinter Stacheldraht.

Daß von allen Mineralen dem Gold die Hauptnachfrage galt, ist selbstverständlich. Im übrigen verdanken die Sowjets die Entdeckung der größten Goldquelle, am Aldán-Fluß, ausgerechnet den weißgardistischen Truppen des Generals Popilájew, die während des Bürgerkrieges durch die Roten gezwungen worden waren, sich in die Tiefen der Taigá zurückzuziehen. Es handelt sich dort, am Aldán-Fluß, um „Moosgold“, so genannt, weil das begehrte gelbe Metall dort direkt unter dem den Boden bedeckenden Moos geschürft werden kann. Andere ergiebige Goldvorkommen sind am Koljíma-Fluß und in Bádai-Bó, welch letzteres im Russischen gerne mit „Bádai-Bog“, das ist „Empfiehl mich Gott“, übersetzt wird.

Von der größten Schürfstelle am Aldán-Fluß, Urótschische-Njesamétnoje, das ist „Unsichtbarer Ort“, sind es 800 Kilometer bis zur nächsten Eisenbahnstation „Njevérowo“, das ist „Unglaube“ an der Usúrischen Eisenbahnlinie (Teilstrecke der Sibirischen Bahn). Der „Weg“ dorthin ist kein Weg nach normalen Begriffen. Durch den Urwald ist ein schmaler Streifen geschlagen, so zwar, daß die gefällten Bäume eine Art mächtigen Knüppeldamm ergeben. Auf den trockenen Abschnitten der Straße ist diese Unterlage natürlich nicht nötig. In Abständen von etwa 100 Kilometern befinden

[1] Sie umfährt den Báikalsee in nördlicher Richtung, ist jedoch in den neueren Sowjetkarten nicht eingetragen. Erbaut wurde sie hauptsächlich von Kriegsgefangenen.

sich Holz- oder Erdhütten als Stationshäuser. Normalerweise sind sibirische Wege wie dieser nur im Winter befahrbar.

Bei dem Interesse, das der Sowjet-Staat an Sibirien nimmt, ist eine der wichtigsten Aufgaben dort der Straßenbau. Gebaut wird selbstverständlich wieder billig mit Gefangenen und Verschickten. So haben zum Beispiel verschleppte Intelligenzler und Bauern aus Mittelasien und der Ukraine die über 1000 Kilometer lange Straße von Tulún nach Ustkum, am Lena-Fluß, errichtet.

Zwischen 1930 und 1933 „aktivierten" die Sowjets außerdem die Kollektivierung der sibirischen Landwirtschaft und Jägerei, was praktisch die Ausrottung der Kulaken und die Zerstörung der spezifisch sibirischen „Maschinen-Genossenschaften" bedeutete. Es handelte sich um Versuche, die nach sozialdemokratischen Ideen seit Jahren in verschiedenen Gegenden dort mit recht gutem Erfolg gemacht worden waren.

Als Folge dieser grausam durchgeführten Maßnahmen erhoben sich Bauern und Jäger. Der erste derartige Aufstand war bereits im Juni 1918 in der Stadt Irkutsk. 1923 folgte Balagánsk, eine Stadt am Angará-Strom. Auf dem Lande kam der Widerstand, dessen stärkste Wellen zwischen 1928 bis 1930 bei Tomsk und im Altai-Gebiet bis zur Form kleiner Kriege aufloderte, nie zur Ruhe. Den Aufstand im Níschni-Illínski-Gebiet, in den Jahren 1931/32, habe ich selbst miterlebt. Alle diese Versuche, sich von dem Druck durch die Sowjets zu befreien, wurden unter schweren Verlusten für die Aufständischen von den damals G.P.U. benannten „Tschon" (Sondertruppen für besondere Aufgaben) niedergeschlagen.

So erlebt und erleidet dieses Gebiet, das etwa zwanzigmal so groß wie ganz Deutschland ist, ungesehen und ungehört von anderen Völkern eine weltbeeinflussende, vielleicht sogar weltbestimmende Entwicklung.

Für mich war das Tor für Ost-Sibirien, wie für viele Tausende anderer auch, das Gefängnis „Isolátor Assobówo nasnátschenie" in Krasnojársk am Jénissej-Strom.

Der Zug mit den Stolypin-Wagen, der mich zusammen mit einigen hundert andern Häftlingen in drei Wochen langer Fahrt nach dem Osten gebracht, hatte lange auf dem Güterbahnhof von Krasnojársk warten müssen. Die Waggons, die unter der Regierung Stolypins eingeführt worden waren, hatten pro Abteilung für sechs Personen Platz. Nun mußte der gleiche Platz für sechzehn Gefangene ausreichen. Als sich die Schiebetüren endlich öffneten, atmeten wir mit tiefen Zügen die herbe sibirische Luft. Orthodoxe Priester, ukrainische Nationalisten, baptistische Prediger, ein Deutscher aus Leningrad in Marine-Uniform, Gruppen von georgischen Menschewíki (Sozialdemokraten), von denen einige noch an den Wunden litten, die sie bei einem Aufstand in Transkaukasien erhalten hatten, ein jüdischer Fellhändler aus Buchara und zahlreiche vollständig zerlumpte und fast barfuß lau-

fende Kriminelle, die sich in lauten, ordinären Schimpfreden hervortaten, entquollen dem Transportzug.

Vor uns lag die Stadt Krasnojársk, eingeschlossen in einen Kranz von Sóbkis, den typischen Taigá-Hügeln; einen von ihnen krönte ein weißleuchtender Bau. Dieser war unschwer als orthodoxes Kloster zu erkennen, wenn es auch, genau wie die übrigen Kirchenbauten der Stadt, kein Kreuz mehr trug. In stundenlangem Marsch wand sich die Schlange der Häftlinge dem „Turéwnuij sámok", dem „Gefängnis-Schloß" entgegen, hart gegen den scharfen Wind ankämpfend, der glitzernde Schneekristalle wie eisigen Staub dahinfegte. Das „Gefangenen-Schloß", das am Ufer des Jenisséj steht, mag wohl an die hundert Jahre alt sein. Wuchtig ragen vier Wachttürme an den Ecken der fast zwei Meter dicken Umfassungsmauern. Nachdem wir das Tor passiert hatten, empfingen uns niedere, dunkel wirkende Gewölbe; die Wachen in großen Papáchen (kasakischen Pelzmützen), dicken Pelzmänteln, mit kurzen Säbeln an den Hüften, führten uns in die Zellen. Der altertümliche Gefängnisbau überraschte durch seine moderne elektrische Signalanlage und erschreckte uns arme, ausgefrorene und hungrige Gefangenen durch die weißbereiften Innenwände der Gänge und Zellen. Das einzige, stark vergitterte Fenster in unserer Zelle war ohne Glas. Die Gefangenen hatten es deshalb zur Abwehr von Wind und Kälte mit bunten Lumpen zugestopft. Dadurch herrschte dauernd Dämmerung in dem Raum und die Luft war dumpf und muffig. Ein unzählbares Heer von Wanzen und Läusen bevölkerte die Zelle und hinderte die erschöpften Menschen auch noch am Schlafen.

Langsam vergingen die Tage, doch jeder brachte irgend etwas Neues. So fanden wir zum Beispiel einmal einen ganzen Pferdefuß mitsamt Huf und Hufeisen in unserem Suppenkessel. In der Nacht vor unserem endlichen Weitertransport, nach fast zwei Wochen Aufenthalt, zogen Rauch und Qualm durch die Korridore. Später sahen wir Menschen mit schweren Brandwunden, die ins Lazarett gebracht wurden. Von einem mitgefangenen Arzt, der erste Hilfe geleistet hatte, erfuhren wir, daß mehrere georgische Menschewiken, aus Protest gegen die unbeschreiblichen Zustände in diesem „Schloß", einen Strohsack angezündet hatten, um sich so selbst das Leben zu nehmen.

Von unserem Transport blieb ein baptistischer Prediger, der die antichristliche Sowjetregierung wiederholt laut angeprangert hatte, in Krasnojársk zurück. Wir andere standen am Beginn unseres Weges ins Innere der Taigá. Noch einmal ging es per Eisenbahn bis nach Tulún, einer Stadt im Norden des gewaltigen Saján-Gebirges, das die Sowjetunion von der Äußeren Mongolei trennt. Leider bedeutete die nahe Grenze für uns keinen Hoffnungsschimmer auf Flucht; denn obwohl dieses Land offiziell eine selbständige Republik bildet, gehört es doch längst zur sowjetischen Einflußsphäre.

Die sowjetische Durchdringung der Mongolei hatte mit der Expedition des bekannten Asienforschers Koslóff begonnen. Die Engländer hatten damals schon protestiert, daß diese Expedition von sowjetischen Truppen „beschützt" worden war und daß die Beschützer nach Beendigung der Forschungsreise in der Mongolei zurückgeblieben waren. Daß der Protest nicht grundlos erfolgte, stellte sich später — allerdings nur für einen kleinen Kreis — deutlich heraus. In der Leningrader Druckerei „Druckhof" war ein Versehen unterlaufen. Man hatte, wie man es gewohnt war, auch auf Propagandaschriften der unabhängigen mongolischen kommunistischen Partei in Urga (Hauptstadt der Mongolei) den üblichen sowjetischen Schriftsatz mitgedruckt: Leningrad, Glaflit, Lizenz Nr....

Die Stadt Tulún besteht fast ausschließlich aus Holzbauten und zwar aus unbehauenen Baumstämmen. Auch unser neues Gefängnis machte davon keine Ausnahme. Als Absonderlichkeit sei vermerkt, daß dort unter den tierischen Quälgeistern die Ratten die erste Stelle einnahmen, die sogar Gefangene im Schlaf überfielen und anfraßen.

Endlich kam auch hier der Tag, an dem wir diese berüchtigte Herberge verlassen konnten. Nun wurden wir, nur von Komsomólzen (Jungkommunisten) und einem G.P.U.-Agenten begleitet, zu Fuß in Richtung Norden in Marsch gesetzt. Als Ausrüstung für unser künftiges Leben als „freie Gefangene" in Sibirien empfingen wir fünf Rubel pro Kopf und je eine wattierte Jacke. Einige Pferdeschlitten, auf denen sich unsere armselige Habe befand, folgten uns.

Der Weg führte über den Bratski-Trakt (Bruder-Weg), der sich parallel zum Fluß Ija dahinzieht, zum Rayon-Zentrum Brátskoje Osstróschina (Brátski-Osstróg — Bruder-Gefängnis).

Am ersten Abend unserer Wanderung setzte starker Schneesturm ein, den die Sibirier „Chios" nennen. Wir fanden in einem kleinen Dorf Unterkunft. Ich wurde in einem aus dicken Rundstämmen neu erbauten Holzhaus einquartiert. Ein Tscheldónen-Junge, der sich bereit erklärt hatte, uns heißes Wasser zu besorgen, nahm ein Beil und hieb kurzerhand Späne aus der inneren Hauswand, um mit diesen den Samowár zu heizen.

In dieser ersten Nacht entflohen aus unserer Gruppe einige Kriminelle, nachdem sie vorher die Telefonleitung nach Tulún zerschnitten hatten.

Tag für Tag zogen wir nun durch den Urwald in Richtung Norden. In der Nähe der Stadt hatten noch hauptsächlich Birken den Weg gesäumt. Je weiter wir uns aber ins Innere bewegten, umsomehr wurden die hellen Stämme von den dunklen Lärchen, Tannen und Zedern verdrängt. Nicht selten sperrten auch Bäume, die der Sturm gefällt hatte, den Weg. Sie wurden jedoch nicht weggeräumt, sondern einfach umgangen. Manchmal lief das Bett des Ija dicht neben unserem Weg, dann wieder entfernte es sich in Schleifen und Windungen nach Osten. Einmal begegneten wir einer Post-Troika mit bewaffnetem Postillon, deren Glockengeläut in dem verschneiten Urwald ganz unwirklich und märchenhaft anmutete. An manchen Ta-

gen sichteten wir auch Mongolengespanne, schwarzgestrichene Schlitten, mit struppigen Mongolenpferden bespannt.

Am elften Tag erreichten wir das Dorf Tongúj. Hier leben noch Nachkommen der ersten kasakischen Eroberer Sibiriens. Doch aus den größeren Häusern starrten die leeren Fensterhöhlen, da die Bewohner vor der Kollektivierung ausgerissen und in den Urwald geflohen waren.

Kóda (Kod), zwei Tagesmärsche von Tongúj entfernt, ist als typisch nordrussisches Dorf gebaut. Die Stirnwände der Häuser sind mit ornamentalen Schnitzereien geziert und die Fensterläden in leuchtend bunten Farben bemalt. Dieses Dorf ist von Altgläubigen bewohnt, die sich schon vor sehr langer Zeit hier angesiedelt haben. Ich traute meinen Ohren nicht, als man uns fragte, wie es dem Zaren gehe, und der G.P.U.-Beamte als Ispráwnik (zaristischer Polizist) angesprochen wurde. Nicht weit vom Dorf Schamánowa (von Schamanen stammend) mündet der Ija in den Oká, der dort bereits einen Weg von etwa 1000 Kilometer hinter sich hat und aus dem bisher noch kaum erforschten Seengebiet Schut-Gálin-Nor kommt. Seine Ufer sind gesäumt von Sträuchern wilder schwarzer und roter Johannisbeeren, und überall zwischen den Büschen war der Schnee von den abgefallenen Beeren blutrot gefärbt. Nach vierzehntägigem Marsch sahen wir in einiger Entfernung den über 1000 Meter hohen „Lúpér-Kámin", auch „Sóbka lutschíchinskaja" genannt, an dessen Fuß der Oká in die Angará mündet, die dort auch manchmal noch als „Oberer Tungúsk" bezeichnet wird. Da dieser Sóbki nur bis nahe an den Gipfel mit der üblichen dunkelblau scheinenden Taigá bewachsen ist, sein Scheitel jedoch eine weiße und vegetationslose Fläche zeigt, sieht er aus, als habe er eine Glatze.

Endlich kam Brátski Osstróschina in Sicht. Zwei aus Lärchenholz gebaute Wachttürme aus dem 17. Jahrhundert und eine Barock-Kirche, ebenfalls aus Holz, sind die hervorragendsten Merkmale dieser alten, kleinen Urwaldstadt. Hier war Ende des 17. Jahrhunderts auch der Führer der Altgläubigen, Protópopp Awákum, gefangen. In dem Turm, in dem er untergebracht war, wird noch eine Kette gezeigt, mit der er gefesselt gewesen sein soll. Er hat in einer Selbstbiographie den Leidensweg, den er zusammen mit seiner Frau gegangen war, beschrieben.

Die Barockkirche wurde von verschickten Dekabristen (vom Dekabristenaufstand in Petersburg 1825) errichtet, unter denen sich Offiziere der Leibgarde befanden, die im Krieg gegen Napoleon bis Paris gekommen waren. Ihre aus Westeuropa mitgebrachten Eindrücke haben in dieser Urwaldkirche Gestalt angenommen. Als ich die Kirche sah, war sie leider profaniert; an der Stelle des Kreuzes hing die rote Fahne.

Unweit dieser Kirche traf bei unserer Ankunft der GPU-Genosse Karlín auf unsern Zug. Er teilte neue Marschbefehle an uns aus. Einige hatten noch Wege von etwa 60 Kilometer bis zu ihrem endlichen Ziel vor sich, andere bis zu 600 Kilometer. Von den Kriminellen wurde ein Teil in Brátski-Osstróschina in ein sehr primitives Holzgefängnis gesperrt, aus dessen

schwervergitterten Fenstern verschmutzte und rauchgeschwärzte Gesichter wie wilde Tiere heraussahen.

Die Angará, die hier fast drei Kilometer breit ist, war zwei Tage vor unserer Ankunft zugefroren. Doch ist das Eis der sibirischen Ströme keine glatte Fläche, wie man sie in Europa kennt, sondern es hat vielmehr Ähnlichkeit mit den zerklüfteten, grünblau leuchtenden Eisfeldern der Arktis.

Ohne uns eine Rast zu gönnen, trieb man uns weiter. Unser Weg zum anderen Ufer war ziemlich gefährlich; denn noch befanden sich zwischen dem Eis Risse, die das Wasser freigaben. Eines der kleinen sibirischen Pferdchen, die einen fast an einen Hund erinnernden eigenartigen Gang und einen ganz besonderen Instinkt haben, ging uns dabei als Leittier voraus und führte uns sicher über die gefährlichen Stellen. Obwohl es erst November war, war die Temperatur auf 40 Grad unter Null gefallen.

Am anderen Ufer der Angará erreichten wir das Dorf Monastírka, in dem wir übernachten durften. Unser Hauswirt war ein recht sonderbarer Typ. Unter gewellten schwarzen Haaren leuchteten aus dunkelhäutigem Gesicht schwarze, stechende Augen, und im linken Ohr trug er einen großen goldenen Ring. Er war ein Nachkomme jener Kasaken, die unter ihrem Anführer Iwán Kolzó erstmals in dieses Land eingedrungen waren. Kolzó bedeutet Ring und es wird angenommen, daß die Nachkommen deshalb Ohrringe tragen. Ein Zufluß der Angará westlich Brátski-Osstróschina wird „Blutfluß" genannt, weil sich an seinem Ufer der entscheidende Zusammenstoß zwischen Eingeborenen und Iwán Kolzó abgespielt haben soll. Unser schwarzhaariger Wirt war jedenfalls der Typ des sibirischen Goldsuchers.

Als wir ankamen, war er gerade etwas betrunken und beschimpfte uns zur Begrüßung gleich als Taugenichtse der Intelligenz. Wir, unsere Dummheit und unsere Weichheit allein trügen die Schuld, daß sich der Kommunismus habe durchsetzen und ausbreiten können.

Wieder zogen wir tagelang durch den Urwald, bis wir das Dorf Bolschója Mamújr erreichten, das zu unserem Aufenthaltsort bestimmt war. Es liegt am „Mamújrka", einem Seitenarm der Angará, der den Ort in zwei Hälften teilt. Der Hauptstrom selbst ist dort so stark mit dicht bewachsenen Inseln durchsetzt, daß man vom Dorf aus nichts von einem Fluß sehen kann. Im übrigen wird der Hauptstrom von den Sibiriern auch „Materík" genannt, ein Wort, das in der Sprache der russischen Literatur als Begriff für „Festland" gilt.

Von oberflächlichen Betrachtern der Landkarte wurde schon manchmal die Ansicht vertreten, daß die ostsibirische Taiga ein sehr geeignetes Siedlungsland sein müsse. Meine Erfahrungen brachten mich zu einer anderen Auffassung. Die klimatischen Bedingungen hier sind so verschieden von denen europäischer oder amerikanischer Gebiete des gleichen Breitengrades, daß es für eine Besiedlung im üblichen Sinne wenig geeignet erscheint. Jedes Dorf dort ist ein Beweis dafür. Genau wie in unserem Bolschója Mamújr stehen auch in anderen Taigadörfern die Häuser häufig so schief und ver-

quer, daß man sich beim ersten Anblick fragt, ob man vielleicht betrunken oder sonstwie gestört sei. An einem Haus ragt eine Ecke fast einen Meter höher als die drei übrigen empor. Ein anderes sieht aus, als liege es mit seiner vorderen Front auf den Knien, und die Fenster sind auf gleicher Höhe mit dem Erdboden. Wieder ein anderes ist in seinem hinteren Teil abgesackt und hockt da wie ein heulender Wolf. Irgendwie bucklig sind fast alle, ob sie nun vorne und hinten abgesunken sind und aussehen wie Tiere mit gebrochenem Rückgrat, oder ob sie in ihrer Mitte einknicken, als schleppten sie sich trächtig dahin. Es sind alles Holzhäuser; Steinbauten gibt es dort keine. Der Grund für ihr absonderliches Aussehen ist die „Wétschnaja Merslotá", die ewig gefrorene Erde. Bis etwa zum 50. Breitengrad ist der Boden so gefroren, daß auch im Sommer der Frost nur aus einer 60 bis 80 cm dicken Schicht weicht und darunter die Erde noch viele Meter tief gefroren bleibt.[2]

Dieser gefrorene Boden weicht nun langsam auf und gibt nach, wenn längere Zeit eine bewohnte Hütte auf ihm steht. Die Stützpfeiler sinken mehr oder weniger ein, und die Häuser erhalten dadurch ihre oft so bizarren Formen, wenn sie nicht einfach zusammenbrechen.

Eine andere Überraschung kann Wasser den Taiga-Bewohnern bereiten. Wenn das Haus zufällig über einer Quelle oder Wasserader steht und diese durch die Erwärmung auftaut, kann mitten in der Stube plötzlich eine Fontäne hochsteigen, so daß manchmal nicht einmal mehr der Hausrat vor der Überschwemmung zu retten ist. Ich habe es erlebt, daß im Winter 1931/32 die Straße, die nach dem Dorf Schamílina führt, plötzlich durch einen ständig wachsenden Eispilz gesperrt wurde. Eine Quelle war dort an die Oberfläche getreten, und da das Wasser bei 40—50° C sofort gefror, bildete sich der Eispilz, der umso höher und größer wurde, je länger die Quelle floß. Das dauerte so lange, bis eines Nachts bei ganz besonders strenger Kälte auch die Ausflußlöcher aus dem Pilz zufroren und das ganze Gebilde mit großem Krach explodierte.

Verschiedene Expeditionen waren und sind wahrscheinlich noch immer mit der Untersuchung und Beobachtung dieser „Wétschnaja Merslotá" beauftragt. Ein typisches Merkmal derselben sind auch bis zu einem halben Meter hoch werdende, an große Maulwurfshügel erinnernde Erdkegel, die die Sibirier „Erdgeschwüre" nennen, und von denen in dichtem Nebeneinander alle Flächen bedeckt sind, die vorher mit Wald bestanden waren. Der gefrorene Boden, zu dem durch eine natürliche oder künstliche Abholzung Luft und Sonne freien Zutritt erlangt, beginnt zu atmen.

Im Februar 1932 erreichte die Temperatur zeitweise minus 52° C. Dann krachten die dicken, unbehauenen Stämme, aus denen die Hütten in der

[2] Im zoologischen Museum in Petersburg befindet sich ein Mammut, das im Lena-Gebiet in dieser vereisten Schicht aufgefunden worden ist. Während seiner Bergung hatten ihm Hunde ein Bein angefressen. Es stellte sich dann heraus, daß das einige hunderttausend Jahre eingefrorene gewesene Fleisch sogar für Menschen noch genießbar war.

Taiga gebaut sind, und trotz der großen russischen Öfen, die Tag und Nacht geheizt wurden, wuchsen in den Zimmerecken die „Eismönche". So nennen die Sibirier die Eisschicht, die sich bei den großen Kälteeinbrüchen in den Ecken auch der bewohnten Räume festsetzen. Dabei sind die Häuser meist außer mit dem großen Hauptofen auch noch mit mehreren kleinen Öfen ausgestattet, die dann alle geheizt werden.

Die Vögel verlieren bei solcher Kälte alle Scheu vor den Menschen und fliegen klopfend und Einlaß begehrend an die Fensterscheiben. In jenem Winter hatte ich fast dreißig Rotfinken bei mir einquartiert, die natürlich einen entsetzlichen Schmutz verursachten. Die Hunde, denen nach sibirischer Sitte der Aufenthalt in den Wohnräumen der Menschen nicht gestattet ist, winseln in der Kälte, und meine georgischen Leidensgefährten litten ganz besonders unter der Sehnsucht nach ihrer warmen, sonnigen Heimat. Trotz der unmenschlichen Kälte führten die Mohammedaner unter den Verschickten, Tschitschenzen, Turkmenen, Tscherkessen usw. ihre rituellen Waschungen durch, natürlich anstatt mit Wasser mit Schnee.

Damals habe ich auch erfahren, wie schmerzhaft es ist, wenn die Augen erfrieren.

Solche Temperaturen wären wohl kaum zu ertragen, wenn nicht die Natur selbst für einen gewissen Ausgleich sorgte. Erstens stellt sich der menschliche Körper automatisch auf die Außentemperatur ein: Wie in südlichen Zonen bei Hochtemperatur durch Verdunstung aus der Hautfläche die Eigentemperatur sinkt, hört in der Kälte des Nordens die Verdunstung einfach auf, die Hautoberfläche bleibt trocken und die Temperatur erhalten. Dann ist die Luft in diesen Breiten im Winter sehr trocken, was auch eine starke Trockenheit der Haut und dadurch die Erhaltung der Körpertemperatur zur Folge hat. Zweitens herrscht in Sibirien im Winter der „Anti-Zyklon". Die Luft ist dann fast unbewegt und die Sonne leuchtet hell wie im Süden am klaren, dunkelblau scheinenden Himmel. Dadurch werden dann Temperaturen von 30 ° nicht härter empfunden als in anderen Gebieten 10—15 ° unter Null (effektive Temperatur).

In dieser kältesten Periode damals war in Irkutsk ein Transport von Kulakenfamilien angekommen. Man hatte ihn im Güterbahnhof auf ein totes Geleise gestellt und drei Tage einfach stehen gelassen. Als man endlich ans Ausladen dachte, mußten Spezialmannschaften eingesetzt werden. Die menschliche Fracht war tot. Angefroren saßen die Männer, Frauen und Kinder, hielten die Mütter ihre Säuglinge an die eiserstarrten Brüste und glänzten an vielen Wimpern die zu Eiskristallen gefrorenen Tränen der Verzweiflung.

(Fortsetzung folgt.)

Überforderte Ehe

Gedanken zur Ehenot der Gegenwart

Von GERHARD MÖBUS

Die Ehe ist eine vielschichtige und umfassende Lebenserscheinung wie das Wesen des Menschen selbst. Wie der Mensch ein Leib-Seele-Geist-Wesen ist, so ist auch die Ehe gefügt aus Leiblichem, Seelischem und Geistigem. Übersteigt in der Ehe das Ich sich selbst hin zum Du, so schließt sie zugleich den Gatten und die Gattin, den Vater und die Mutter mit dem Kind zusammen zum Wir. Aus ihrer umfassenden Vielschichtigkeit kommt es, daß die Ehe zum Gegenstand der Philosophie wie der Psychologie, Medizin und Soziologie werden kann. Von allen diesen Standpunkten aus ist über die Ehe geschrieben und gesprochen worden, und um so eindringlicher und ernsthafter, seitdem es ein öffentliches Geheimnis geworden ist, daß die Ehe heute weithin brüchig und für viele fragwürdig geworden ist. Durch die Vielfalt der Zusammenhänge, in denen sie steht, ist die Ehe anfällig und störbar; daher tun Ratschläge von allen jenen Standpunkten her ihre Dienste, wo eine Ehe in einem der erwähnten Teilbereiche des menschlichen Daseins gestört ist. Je mehr indessen das Gesetz des Ganzen in Frage steht, desto eher wird die Grenze eines Helfens in solchem Sinne sichtbar werden.

Das Wesen der Ehe wird verkannt, wenn etwa die Tatsache, daß die Ehe eine Geschlechterbeziehung ist, zu dem Schluß führt, sie sei überhaupt nur von daher zu verstehen und jede Störung einer Ehe vom Leiblichen und Geschlechtlichen her zu beheben. Beides hat an der Ehe teil, in beidem ist sie störbar; also bedarf sie notfalls entsprechend der Heilung. Doch ist bekannt, wie oft die Dinge schon hier nicht einfach liegen; eine Störung im Leiblichen und Geschlechtlichen kann Anzeichen und Wirkung einer Störung im Seelischen oder Geistigen sein oder aus einer Bedingung der Lebensgeschichte hervorgehen. In diesem Fall kuriert am Symptom, wer der Störung vom Leiblichen oder Geschlechtlichen her ohne Rücksicht auf den tieferen Hintergrund Herr zu werden versucht. Die große Gefahr, so zu vereinfachen, besteht überall dort, wo eine Vorstellung oder Lehre vom Menschen wirksam ist, die den Menschen aus einem Teilbereich seines Daseins sieht und bestimmt. Die Entsprechung, in der die Ehe sich zum Wesen des Menschen befindet, bringt es mit sich, daß jede Verkürzung oder Verkehrung im Menschenbild eine grundsätzlich und tatsächlich falsche Einstellung zur Ehe nach sich zieht. Das ist um so folgenschwerer, je mehr die Verkürzung und Verkümmerung des Menschenbildes das Gesetz des Ganzen betrifft, das für das Menschentum des Menschen entscheidend ist.

Die letzte Tiefe dieses Zusammenhanges, den die Erfahrung nach allen Seiten hin bestätigt, wird in den Worten sichtbar, mit denen die Heilige Schrift in einem Atemzug vom Wesen des Menschen und von der Ehe

spricht: „Und Gott schuf den Menschen Sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf Er ihn; männlich und weiblich schuf Er sie. Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde." Darin ist von allem Anfang an zur ursprünglichen Wirklichkeit der Ehe die Wahrheit über den Menschen gefügt, daß er von Gott geschaffen und daß er zum Bilde Gottes geschaffen ist. Das Wesen des Menschen ist zugleich nach zwei Seiten hin bestimmt. Zum ersten ist eine Grenze gezogen: der Mensch ist Geschöpf Gottes; zum andern ist ihm eine Größe ohnegleichen gegeben: der Mensch ist geschaffen zum Bilde Gottes.

Damit ist der Angelpunkt unserer Überlegung bezeichnet; denn bringt jedes verkehrte Menschenbild in die Wirklichkeit der Ehe, an der das ganze Wesen des Menschen teilhat, innere Verwirrung, so haben wir in jenen Worten der Heiligen Schrift eine Aussage über das Wesen des Menschen von solcher Tiefe, daß sie zu mißachten ein Maß der Verwirrung bewirkt, das zur tiefgehenden Störung oder völligen Zerstörung des Ehelebens führen muß. Die Antwort auf die Frage, was es für die Wirklichkeit des Ehelebens bedeutet, die Bezogenheit des Menschen auf Gott außer acht zu lassen, sei mit Hilfe eines Beispiels gegeben, das zeigt, worin vom Gesetz des Ganzen her gesehen für den Menschen die Gefährdung liegt.

Adalbert Stifter hat die Geschichte einer zerbrechenden und wiedererstehenden Ehe in seiner Erzählung „Brigitta" auf das Gesetz gestellt, das der seelische und menschliche Grund der Ehe ist, und er hat zugleich das Wort gesprochen, das wie eine Formel für die Krise der Ehe in unserer Zeit anmutet. Was der Dichter in einer meisterhaften Erzählung gibt, erscheint so als ein Fall, der durch Wirklichkeitsnähe und Allgemeingültigkeit in gleicher Weise ausgezeichnet ist.

Mit großer Kunst stellt der Dichter dar, wie enttäuschte Erwartungen das Verhalten der Mutter gegen das jüngste Kind, ohne daß es ihr zum Bewußtsein kommt, karger machen als gegen die Geschwister. Als Antwort darauf wendet sich das Seelenleben des vernachlässigten Kindes lebhafter nach innen. Die Vereinsamung und die Wendung nach innen finden ihren unmittelbaren Ausdruck im Spiel des Kindes im Winkel und im Sprechen von Lauten, die nicht der Mitteilung, sondern dem Selbstgespräch dienen. Die wachsende Spannung des Inneren drückt sich in dem eigenartigen Gehaben des Kindes aus, das das Mädchen, wie der Dichter sagt, Knaben ähnlich macht, die innerlich bereits dunkle Taten spielen. Brigitta schlägt die Schwestern, wenn sie an ihren einsamen Spielen teilnehmen wollen; es erscheint ihr schon als Einmischung in ihre Eigenwelt, was sie zuvor vergeblich ersehnt hat: Teilhabe an der mitmenschlichen Umwelt. Nicht anders verhält sie sich den Zärtlichkeiten der Mutter gegenüber; „zugleich liebend und verbittert" steht die Mutter ratlos vor dem, was sie selbst bewirkt hat.

Das seelisch vernachlässigte Kind fällt auch weiterhin in seinem Verhalten aus dem Rahmen des gemeinsamen und gewohnten Lebens. Seine

Lernleistungen entsprechen nicht seinen Fähigkeiten, die von der seelischen Gehemmtheit her in ihrer Entfaltung behindert sind. Die geistige Unbeteiligtheit und Unaufmerksamkeit in der Gemeinschaft hat etwas Zwanghaftes an sich, an dem das Kind selbst leidet, dem es sich aber aus eigener Kraft nicht mehr entziehen kann. Daß es im Verhältnis zu den Geschwistern so wenig Beachtung findet, trägt die ersten verhängnisvollen Früchte. Die Gehemmtheit nach außen wird ergänzt durch eine gesteigerte Phantastik im Innern. Der Dichter deutet das Ungesunde dieses Vorgangs an, wenn er von einer phantastischen, verstümmelten Welt spricht, die das Mädchen in sich hinein brütet. Ihr echter, aber ungeleiteter Drang, zu lernen und zu wissen, führt sie an die Bücher des Vaters und damit zu einem Wissen, das ihrem Alter nicht entspricht. Spiegelungen der Innenwelt sind die „seltsamen, wilden Dinge", die sich auf Zeichnungen des Kindes finden. Sie sind unmittelbare Äußerungen des eigenwillig nach innen gelebten Lebens, die eine seelische Entlastung der inneren Spannung darstellen, in der Brigitta lebt.

Eine letzte Entspannung vermögen sie jedoch nicht zu bringen, um so weniger, je mehr das Mädchen ins Jugendalter hineinwächst; denn das Seelenleben des jugendlichen Menschen bringt nicht nur ein verändertes Verhältnis zum eigenen Ich mit sich, sondern ist zugleich gekennzeichnet durch eine neue Zuwendung zur mitmenschlichen Umwelt. Die Vernachlässigung und Vereinsamung im Kindesalter wirkt sich nun aus in einer Form der Selbständigkeit, die bewußt unterläßt, was jene Menschen erwarten, die versäumt haben, mit dem heranwachsenden Kinde die seelische Gemeinschaft gegenseitiger liebender Zuwendung zu pflegen. Zurückhaltung und Abwendung sind die Folgen dieser Versäumnis. Das Mädchen steht wie eine Fremde unter seinen nächsten Angehörigen.

Eine Form, in der sich die Entfremdung bekundet, ist die Zuwendung zum Gegenbild der Vorstellung, die die Zeit vor hundert Jahren vom Weiblichen hatte. Das Mädchen erstrebt männliche Leistungen und Lebensformen. Das sind von jenem Standpunkt aus, der diesem Mädchen seiner Natur und Herkunft nach selbstverständlich sein sollte, Ausflüchte und Ersatzleistungen. Doch mit ihrer Lebensform will sie selbst als verächtlich abweisen, was ihr einst in der Kindheit nicht vergönnt worden ist; sie will nicht mehr sein, was sie eigentlich sein sollte: ein Mädchen. Wo sie sich mädchenhaft geben soll, da wird sie stumm und trotzig bis hin zum offenen Konflikt mit dem Vater. In vielen sehr feinen Einzelzügen schildert der Dichter damit die seelische Entwicklung eines Menschen von den Eindrücken und Erlebnissen der frühen Kindheit an; ihre immer wieder verstärkte Wirkung ist im Jugendalter schon zu einer Wesensform verfestigt, deren Äußerungen im offenen Gegensatz zu den Erwartungen und Vorstellungen der Umwelt stehen. Gespannt und gehemmt durch diesen Gegensatz vollzieht sich das seelische Werden im immer erneuten Widerspruch zur mitmenschlichen Umwelt und im immer erneuten Erlebnis der eigenen inneren Enttäuschung.

Die Begegnung mit dem Menschen, der sich ihr in Liebe zuwendet, wird für das Mädchen zu einer schweren seelischen Erschütterung. Ein Gespräch bei einer Gesellschaft, das von den beiden jungen Menschen mit der wunderbaren Verhaltenheit geführt wird, die Stifter in der Schilderung solcher Szenen auszeichnet, führt nach der Rückkehr in ihr Zimmer bei Brigitta zu einem seelischen Geschehen, das der Dichter mit unvergleichlicher Meisterschaft darstellt. Der Gedanke an die liebende Zuwendung des Mannes zu ihr löst in dem Mädchen ein fassungsloses Weinen aus, das die innere Gehemmtheit löst, in die sie durch das Unverständnis und die Herzenskälte ihrer Umwelt gedrängt worden ist. In ihren Tränen taut gleichsam der Trotz und die Kühle auf, durch die sie sich bisher geschützt hat. Der Dichter hat den inneren Vorgang in einem Sinnbild vergegenwärtigt: „Sie war in die Knie gesunken, wie sie es öfters zu tun gewohnt war, und saß auf ihren eigenen Füßen. Auf dem Boden neben ihr lag zufällig ein Bildchen, es war ein Kinderbildchen, auf dem dargestellt war, wie sich ein Bruder für den anderen opfere." Diese Szene ist Rückkehr in die Kindheit selbst und sehnsüchtiges Innewerden der innigen Begegnung mit dem Mitmenschen, um die Brigitta durch ihr Lebensschicksal gebracht worden ist. Wir wissen, mit welcher Kunst die Seelenheilkunde unserer Tage den Weg zurück in die Kindheit der Menschen sucht, denen sie helfen will, ihr seelisches Leiden zu überwinden. Alles kommt darauf an, zu erreichen, was der Dichter in der nächtlichen Szene geschildert hat: daß der leidende Mensch mit ganzer Seele zum kindlichen Ursprung des seelischen Lebensweges zurückfindet und sich aus ganzer Seele noch einmal ereignet, was der Leidende einst nicht zu bewältigen vermochte.

Doch die Wirkung der Vergangenheit ist zu groß und der Zweifel an sich selbst zu tief, als daß sie in diesem einen Ereignis für immer erlöschen könnten. In einem späteren Gespräch zwischen Brigitta und Stephan Murai faßt der Dichter selbst in Worte, was als seelischer Hintergrund alle Lebensäußerungen des Mädchens mitbestimmt. Auf seine Werbung antwortet sie ihm: „. . . aber ich habe auch eine Bitte an Sie: tun Sie es nicht, tun Sie es nicht, werben Sie nicht um mich, Sie würden es bereuen." „Warum denn nicht, Brigitta, warum denn?" „Weil ich", antwortete sie leise, „keine andere Liebe fordern kann als die allerhöchste. Ich weiß, daß ich häßlich bin, darum würde ich eine höhere Liebe fordern als das schönste Mädchen dieser Erde. Ich weiß es nicht, wie hoch, aber mir ist, als sollte sie ohne Maß und Ende sein. Sehen Sie —, da dies nun unmöglich ist, so werben Sie nicht um mich."

Diese Worte des Mädchens sprechen mit großer Klarheit aus, was wir in tausend Fällen durch die Seelenheilkunde bestätigt finden: je tiefer das Verhältnis zum Mitmenschen in der eigenen Seele gestört ist, desto schwerer ist es, das Unverhältnis auszugleichen. An die liebende Zuwendung des Mitmenschen wird der höchste Anspruch gestellt, soll er zutiefst und alles überwindend überzeugen. Im Falle Brigittas enthüllt die erste Begegnung

ihres Lebens, in der ein Mensch um ihre Liebe wirbt, ihr liebendes Empfinden, das sich nach Gegenliebe sehnt, doch zugleich eine Empfindlichkeit des Herzens, die sich nur im höchsten Anspruch an das Herz des Liebenden beruhigt.

Um das Entscheidende vorwegzunehmen: an diesem Anspruch zerbricht die Ehe Brigittas. Zwar hat das behutsame und verehrende Verhalten des Mannes schließlich über alle Zweifel in der Seele des gequälten Menschenkindes hinaus Liebe und Vertrauen erweckt. Der Dichter schildert in schönen Worten, wie diese innere Wandlung Wesen und Gestalt des Mädchens verwandelt. Aber ein Jahr später, ein Sohn ist ihnen schon geboren, wird Brigitta von einem Zweifel an der Treue ihres Gatten erfaßt, dem sie sich so sehr hingibt, daß es zur Scheidung kommt. Wiederum hat der Dichter das Zwanghafte dieses Zweifelns, an dem die junge Frau selbst schwer leidet, meisterhaft dargestellt. Das Gesetz, das hier wirksam ist, hebt sich klar heraus: Unter den Bedingungen ihrer Lebensgeschichte ist Brigitta nicht zur ausgeglichenen Gewißheit ihres eigenen Wertes gekommen; das treibt sie dazu, von ihren Mitmenschen gesteigerte Beweise ihrer wahrhaften Zuneigung zu verlangen. Der Zweifel an sich selbst und der Zweifel an dem Ehegatten läuft zu der Vorstellung zusammen: es gereue den Gatten, um sie geworben zu haben. Dieser zwanghafte Zweifel rückt beide Menschen, da auch der Mann sich ihm nicht gewachsen zeigt, in die nächste Nähe selbstzerstörerischer Verzweiflung. An ihm zerbricht die Ehe.

Der Dichter hat es nicht damit bewenden lassen; er schildert, wie beide Menschen nach einer langen Zeit der Reife wieder zusammenfinden und ihre Ehe neu begründen. Für die Frau ist dieser Weg gekennzeichnet durch die Liebe zu ihrem Kinde und durch eine echte Leistung im Leben, die sie eben aus dieser Liebe heraus vollbringt. Je mehr diese Liebe in ihr die Überhand gewinnt, verliert sich in ihrer Seele der Zweifel an sich selbst und damit zugleich der Zweifel am Mitmenschen.

Das erste, was zur Geschichte dieser Ehe und ihres Zerbrechens zu sagen ist, liegt in der Feststellung, daß sie mit innerer Notwendigkeit in Frage gestellt ist, obgleich sie unter den günstigsten äußeren Bedingungen geschlossen worden ist. Damit sind die äußeren Umstände ausgeschlossen, die zur Störung oder Zerstörung einer Ehe führen können. Das festzustellen, ist deshalb so wichtig, weil für die vielen Ehen, die heute zerbrechen, in den meisten Fällen zwar äußere Gründe angegeben werden, um die Scheidung zu begründen, aber näheres Zusehen lehrt, daß in einer sehr großen Zahl dieser Fälle die äußeren Schwierigkeiten zu überwinden wären, hätten die Ehegatten den festen Willen dazu. Dieselben Ehen würden unter günstigeren Umständen ebenso äußerlich zufällig ihr Ende finden wie die Ehe Brigittas; mehr noch: es sind ihrer genug, die unter tatsächlich günstigen Umständen aufgelöst werden. Was dann als Begründung vorgebracht wird, erscheint wie ein Vorwand, wie ja auch die Ehe Brigittas von außen ge-

sehen an einem leeren Verdacht zerbricht. Die eigentliche Ursache der gestörten und zerstörten Ehe aber liegt hier wie in tausend Fällen, die für unsere Gegenwart charakteristisch sind, in viel größerer Tiefe. Da die Menschen nicht mehr gewillt sind, diese Tiefe in ihr Bewußtsein aufzunehmen, suchen sie für ihr Handeln, in unserm Falle für ihr hilfloses Umgehen mit der Ehe, naheliegende Vorwände, um sich zu rechtfertigen. Diese Vorwände entsprechen aber ebensowenig der letzten Ursache für die von ihnen selbst oder von Nahestehenden oft als unerklärlich bezeichnete Zerstörung der Ehe, wie sie selbst der tatsächlichen Zwanghaftigkeit ihres Verhaltens in der Auflösung ihrer Ehe nicht gewachsen sind. Wer sich die Ehekrise, wie sie heute im Gange ist, in ihrer Wirklichkeit vergegenwärtigen will, tut gut daran, sich die Züge der Zwanghaftigkeit in diesem Vorgang nicht vorschnell zu entwerten; sonst stellt sich ihm diese Ehekrise zu sehr vereinfacht dar als eine Frage des guten Willens und seines Gegenteils. Es gibt natürlich Ehen, in denen die Dinge so liegen; für die Ehekrise aber, die immer sichtbarer wird, liegt das Entscheidende tiefer.

Unser dichterisches Beispiel hat an einem Einzelleben, dem wir unschwer einmal denkend nachgehen können, dargeboten, was den geheimen Grundzug dessen ausmacht, was uns als die Ehekrise unserer Zeit erscheint. Es liegt im Wesen der Ehe, daß sie an die beiden Menschen, die sich in ihr zusammenfinden, die Forderung stellt, ein bestimmtes Maß des Vertrauens zu sich selbst und zum Mitmenschen bereit zu haben; denn sie ist eine zwischenmenschliche Beziehung, von der im Augenblick, wo sie eingegangen wird, nicht mit Sicherheit vorauszusagen ist, was alles in ihr und im Zusammenhang mit ihr sich ereignen wird. Wo daher einzelnen Menschen oder gar den Menschen einer Zeit überhaupt das Vertrauen zum Menschen erschüttert wird, da wird auch die Grundlage dieser besonderen menschlichen Beziehung schwankend. Mit innerer Notwendigkeit verändert sich in Zeiten, in denen das Vertrauen zum Menschen brüchig geworden ist, zugleich die Einstellung zur Ehe, und es wird das Unvermögen, die Ehe als eine unauflösliche Verbindung von zwei Menschen zu verstehen und zu vollziehen, geradezu zu einer Zeiterscheinung. Dabei schließt sich der Kreis dergestalt, daß mit dem Mangel an Vertrauen zum Menschen zugleich das Maß des Anspruchs an den Menschen wächst. Je tiefer in den Menschen einer Zeit der Zweifel an sich selbst und an den Mitmenschen wurzelt, desto höher sind die Erwartungen gespannt, mit denen sie immer wieder dem Menschen begegnen, auch in der Ehe, und desto tiefer sind auch die Enttäuschungen, mit denen sie sich wieder vom Menschen entfernen, auch in der Ehe. Die bedingungslose Vergötterung des Menschen wechselt mit seiner verächtlichen Beschimpfung. Hinter den vielfachen Formen eines Anspruchs „ohne Maß und Ende", durch ihn bunt verkleidet, verbirgt sich ein unüberwindliches Mißtrauen gegen den Menschen. Wir haben das Gesetz dieser Entsprechung vorhin kennengelernt. Dieser Zweifel und dieses Mißtrauen aber bewirkt, daß heute sehr viele Ehen schon im ganzen von

innen her in Frage stehen, ehe sie noch im einzelnen und äußerlich zum Scheitern kommen.

Die Frage erhebt sich, wie es kommen kann, daß ein solches Mißtrauen gegen den Menschen sich über ein Einzelleben und seine besonderen Bedingungen hinaus der Menschen einer Zeit bis tief in ihr unbewußtes Seelenleben bemächtigen kann. Daß es heute tatsächlich der Fall ist, lehrt die immer wieder gemachte Erfahrung der Seelenheilkunde, daß die Mehrzahl aller seelischen Störungen eine letzte und unüberwindliche Unsicherheit und Angst zur Grundlage hat. Um die Frage dieses Zustands zu beantworten, darf man eine Feststellung wiederholen und verallgemeinern, die François Mauriac einmal als das Unglück der Zeit bezeichnet hat: „Es ist eine Tatsache, daß uns der einzelne Mensch niemals bedeutungsloser erschien als in diesem Augenblick unserer Geschichte ...“ Wir müssen hinzufügen: es ist eine Tatsache, daß den Menschen unserer Zeit die Mißachtung und der Mißbrauch des Menschen auf eine so vielfache Weise wirklich geworden ist, daß ihnen nichts so unwirklich vorkommt wie das Wort von der Würde des Menschen. Da der Mensch aber zugleich zuinnerst danach drängt, diesem Zustand zu entgehen und dennoch seines Wertes gewiß zu werden, wirft er sich in die Unwirklichkeit eines Anspruchs ohne Maß und Ende, der unerfüllbar ist und an den Rand verzweifelter Selbstzerstörung führt.

Die Ehekrise unserer Zeit steht im Zeichen dieser Unwirklichkeit des Anspruchs ohne Maß und Ende, in dem nicht nur die Frau, nach dem Wort Paul Claudels, sondern der Mensch überhaupt immer wieder als Verheißung genommen wird, die nicht gehalten werden kann. Ihr folgt dann immer wieder die Enttäuschung durch die Ehe und die Anklage des andern. In Wahrheit ist die Ehe und der Mensch von Anfang an in diesem Verlangen überfordert; denn zum Wesen des Menschen gehört die Grenze — und das Wissen um sie.

Blicken wir an diesem Punkt unseres Gedankenganges zu der Aussage der Heiligen Schrift zurück, die dem Menschen die Grenze zieht und ihm zugleich Größe gibt, indem sie ihn Geschöpf Gottes nennt, aber Geschöpf, das geschaffen ist „zum Bilde“ des Schöpfers, dann wird die Nachbarschaft zum Ruf zur Ehe, in der wir diese Aussage über den Menschen dort finden, zum Zeichen einer innersten Beziehung. Denn in jenen Worten ist ausgesprochen, daß der Mensch über alle Erfahrungen seiner Schwäche und Hinfälligkeit hinaus vor Gott einen unverlierbaren Wert besitzt. In jeder Begegnung mit dem Menschen — und eine der entscheidenden Begegnungen ist die Ehe — dürfen wir trotz allem im Menschen das Bild Gottes wissen. Der Mensch ist heute eben dadurch lebensgefährlich bedroht, daß er von der göttlichen Grenze seines Daseins nicht mehr weiß oder wissen will. Das Hinstreben zu dieser göttlichen Grenze ist jedoch im Menschen von heute wirksam wie zu irgendeiner früheren Zeit; nur fehlt diesem Streben das Wissen, daß der Mensch groß und frei ist in Gottes Grenzen. Und so droht es „ohne Maß und Ende“ das Dasein des Menschen selbst zu sprengen.

Gott und Mensch in der Ordnung des Gottmenschen

Zum Jubiläum des Konzils von Chalzedon

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

In seiner Enzyklika „Sempiternus Rex" vom 8. September 1951 hat Papst Pius XII. zur Erinnerung an jenes Konzil aufgerufen, das die christliche Ökumene vom 8. Oktober bis zum 1. November 451 in Chalzedon am Bosporus, gegenüber von Konstantinopel, feierte. Diese Erinnerung ist nicht nur Sache eines Jubiläums. Sie wird vielmehr sehr drängend durch die besondere Aktualität seiner Definition für das geistige Ringen unserer Zeit.

Bei dem damaligen Konzil ging es nicht darum, neue Glaubenslehren aufzustellen, sondern altes Glaubensgut gegen Unklarheit und Extremismus von beiden Seiten auf dem der Wahrheit eigenen „Weg der Mitte" festzulegen, wie ein Theologe des fünften Jahrhunderts (Theodor von Raithu) gesagt hat. Was längst geglaubt wurde, fand seine eindeutige, auch begriffliche Formulierung.

Die Definition von Chalzedon ist für uns bedeutsam durch die doppelte Aussage, die in ihr enthalten ist. Das ist einmal die chalzedonische Aussage über Gott und zweitens die Aussage über den Menschen.

I.

Es ging in Chalzedon bekanntlich um die Klärung des Wesens Christi. Gegen Eutyches, der erklärt hatte, es gebe in Christus nur eine Natur, und gegen Nestorius, nach dem in Christus zwei Naturen, aber auch zwei Personen zu einer nur moralischen Einigung verbunden seien, definierte das Konzil in feierlichen Worten Folgendes:

„Den heiligen Vätern folgend, lehren wir alle einstimmig, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe sei, vollkommen der Gottheit nach und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe. Der eine und derselbe ist wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach, in allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen. Vor aller Zeit wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren: Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Eingeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen durch die Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit beider Naturen bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben eingeborenen Sohn, das gött-

liche Wort, den Herrn Jesus Christus, wie schon die Propheten es vor ihm verkündet und der Herr Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat."

Man könnte vielleicht sagen, daß es hier gar nicht eigentlich um das Gottesbild ging. Zwar wird Christi wahre Gottesnatur betont, aber das ist nur eine Aufnahme und Wiederholung der Definition des Konzils von Nizäa, das mit dem klassischen Begriff des ὁμοούσιος die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater festgestellt hatte. Das Konzil von Chalzedon hatte darüber hinaus die Unversehrtheit der Menschennatur Christi zu retten: Der klare Glaube, daß Christus wahrer Gott sei, konnte es schwer glaublich erscheinen lassen, daß daneben in dem einen Christus eine unversehrte Menschennatur Platz behalten könnte. Der Monophysitismus hatte dieses Problem durch die Vermischung beider Naturen (was natürlich auf Kosten der Menschennatur gehen mußte), der Nestorianismus durch Trennung und Zerreißung des einen Christus zu lösen versucht. Die Definition von Chalzedon steht daher vor allem im Dienst der Rettung der Menschennatur in Christus.

Nun zeigen uns aber gerade die anthropologischen Aussagen unserer Zeit deutlich genug, daß immer schon Aussage über den Menschen zugleich Aussage über Gott ist. In zugespitzter Weise muß das dort der Fall sein, wo Gott und Mensch in dem einen Gottmenschen geeint sind. Das Konzil brauchte gar nicht viel Ausdrückliches über Gott und sein Wesen zu sagen — tatsächlich hat es ja auch nur definiert, daß Christus dem Vatergott wesensgleich sei, über das Wesen Gottes selbst hat es nichts gesagt. Und doch leuchtet in seiner Definition das Gottesbild der Offenbarung auf. Eben dadurch, daß von der unvermischten und unversehrten Menschennatur Christi gesprochen wird, der zugleich dem Vater wesensgleich ist, wird uns Gott selbst in bedeutsamster Weise verkündet.

Der Hebräerbrief sagt an seinem Anfang zur Deutung Christi einige bedeutsame Worte: „Auf vielfache und mannigfache Weise hat Gott vor Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen. In dieser Endzeit hat er durch seinen Sohn zu uns gesprochen." Gott, der zwar als absoluter, unendlicher Geist ungreifbar und ungegenständlich für uns Menschen ist, ist immer schon — „auf mannigfache und vielfache Weise" — der „sprechende" Gott. Er, der die Welt und in ihr den Menschen als sein personales Gegenüber schuf, ist nicht eine unpersonale, neutrale Macht als „Gottheit" oder „Göttliches". Immer ergeht dieses Gottes Anruf an den Menschen, immer schon tritt er aus seiner absoluten Geistigkeit heraus und macht sich dem Menschen gegenständlich. Das ist eine Kenosis, ein Sich-Entleeren dieses Gottes. Denn das Wort, das der Menschengeist fassen kann, kündet immer nur unvollkommen und bruchstückartig von dem unendlichen Gott.

Dieses Wort nun, in dem Gott von sich selbst Kunde gab, hat „vielfache und mannigfache" Gestalt. Es ist im auserwählten Volk des Alten Bundes das Kündewort der Propheten. Es ist aber auch die geistige Einsicht der

Philosophen, die wenigstens in Ahnungen bis zu den Vorhöfen des göttlichen Wesens vorgedrungen sind. Aber das alles ist doch so, daß es Sprechen von einem Gott, Hinweisen auf einen Gott ist, der selbst weit jenseits solcher Worte liegt. Prophetische Kündeworte, philosophische Gotteserkenntnis weisen immer über sich selbst hinaus. Es ist nur Botendienst. Da liegt auch seine Grenze und Gefahr: Daß man den Boten für den Herrn, das Kündewort für die Anrede des göttlichen Partners selbst hält. Die Gefahr aber auch, daß man das Wort des Boten in Zweifel zieht, weil es Menschenwort ist; und daß man über dem Zweifel die Zuversicht verliert, Gott wirklich begegnen zu können. Daß man aus dem Botenwort über Gott wegstreicht, was man nicht hören möchte, und hinzudenkt, was der menschlichen Art mehr zu schmeicheln vermag. Das heißt: Gott entschwindet in eine unsichtbare, rein geistige und damit unverbindliche Ferne. Der Mensch bleibt zurück in einer Selbständigkeit, die Verlassenheit und Verzweiflung oder auch titanenhafte Selbstvergottung werden kann.

Der Mensch ist zwar als Bild Gottes geschaffen. Aber dieses Bild ist nicht Gleichbild, sondern Abbild mit all dem Unterschied, der das Urbild vom Abbild scheidet. Der Mensch trägt sein geistiges Gottesbild in weltverbundener Leiblichkeit. Und nur was ihm leiblich begegnet, ist ihm wirklich. „Wirklich" hier genommen im eigentlichsten Klang dieses Wortes: Wirkend. Der Geist, auch Gott selbst, mag das Realste sein, was es gibt. Im Menschen wirkend, so daß er als freier Mensch in Tat gesetzt wird, wird er nur, wenn er dem Menschen verleiblicht, gegenständlich wird. Das kann er tun in der Gestalt eines ihn repräsentierenden Menschen wie dem Propheten; er kann es tun in der aus der kosmisch-geistigen Welt gewonnenen Einsicht des Philosophen. Aber das alles ist noch nicht unmittelbar der gegenständlich gewordene Gott. In der Gestalt und Autorität des menschlichen Stellvertreters ist der Abglanz Gottes so gering, in der Einsicht des Philosophen fehlt am wahren Bild Gottes so viel, daß Gott dem Menschen unglaubwürdig wird und doch wieder ins Ungegenständliche entschwindet.

In jener Endzeit, von der die Hebräerbriefstelle spricht, ist uns Gott unmittelbar gegenständlich geworden. Ohne aufzuhören, Gott zu sein, ist er selbst unmittelbar Mensch. Und zwar nicht im doketisch verstandenen Scheinmenschentum einer bloßen Vision oder Vorstellung, sondern in einer Menschennatur, die Gottes Menschennatur ist. In Christus wird nun unmittelbar Gott gesehen. Mit Christus umgehend, geht der Mensch mit Gott um. Er ist uns Partner geworden, der uns anruft. Das hat Chalzedon, den Glauben der Christenheit in begriffliche Form fassend gesagt: die eine Person des Logos, in den beiden Naturen: Gott und Mensch, dem Vater wesensgleich der Gottheit nach, uns wesensgleich seiner Menschheit nach.

Nun ist Gott nicht mehr „der Gott der Philosophen", denen es allenfalls gelingt, die unendliche Allmacht eines absolut unendlichen „Ersten Bewegers" zu erschließen, der unbezweifelbar real und doch nicht eigentlich

„wirklich" vor uns Menschen ist. Selbst als jener Gott, von dem Paulus vor den Griechen in Athen spricht, „in dem wir leben, uns bewegen und sind", hätte er nicht die „Wirklichkeit", die seiner Realität entspricht. Auch ihm, dem rein geistigen und nur geistig zu erfassenden Wesen, würde der Mensch sich so leicht entwinden. So verwirklicht Gott dieses fast Paradoxe: in Gottesgestalt seiend, nimmt er die Gestalt des Knechtes (Phil 2, 6—7) an. Diese Menschennatur ist ontologisch weniger an Realität als die unendliche Geistigkeit seiner Gottesnatur. Und doch ist er dadurch für uns Menschen „wirklicher" geworden. Uns gegenständlich, leiblich gegenüberstehend, wirkt er auf uns und in uns, gerade insofern wir Menschen sind, mehr. Er ist mehr Wort an uns geworden, als er es wäre, wenn er in seiner eigenen Gottesgestalt geblieben wäre. Denn seine Knechtsgestalt in wahrer Menschennatur greift mehr nach uns, weil wir sie mehr greifen können; und sie läßt uns zugleich die zu unserem Menschentum gehörende Freiheit eigener Entscheidung, da wir die Menschengestalt gläubig durchdringen müssen, um in ihr zur Gottbegegnung zu kommen.

Hier leuchtet sofort die Aktualität der Definition von Chalzedon für unsere Zeit auf, jene Zeit, die im Alltäglich-Praktischen sowohl wie im Geistig-Grundsätzlichen, ja Theologischen davon gezeichnet ist, daß sie die Synthese von Chalzedon, die die Synthese der offenbarten Wahrheit ist, verloren hat. Wenn sie Gott sagt, meint sie ein neutrales, außerhalb jeder weltlichen Zuständigkeit vorgestelltes „höchstes Wesen" von der Unverbindlichkeit abstrakt-philosophischer Wahrheiten. Wenn sie Jesus sagt, meint sie einen Menschen, der in besonderer Weise Mensch gewesen sein mag, den aber dann eine das urchristliche Kerygma umformende hellenistische Geistigkeit vergottet habe, angeblich nicht, weil sie glaubte: Jesus ist Gott, sondern weil sie sich in Jesus in besonderer Weise an Gott erinnert fühlte, weil in und durch Jesus Gott für uns Menschen wirkt. Nicht weil Jesus Gott ist, kann er mir helfen, sondern weil Jesus mir hilft, deshalb wird er Gott genannt (obwohl er es eigentlich nicht ist), so hat Rudolf Bultmann jüngst wieder diese verhängnisvolle Auflösung des Gottmenschentums Christi und damit des christologischen Glaubens selbst formuliert. Wir hatten gehofft, der protestantische Ökumenische Rat der Kirchen habe in Amsterdam die objektiv-klare, weil Gottes Offenbarung aussprechende Mindestnorm für das Recht, sich einen Christen zu nennen, eindeutig verstanden, wenn er damals sagte: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als unseren Gott und Heiland bekennen." Und wir hoffen das auch weiter, wenn auch die Theologie der Entmythologisierung sich dieser klaren Sprache entwindet, Jesus zu einem bloßen Menschen macht — in den hinein die hellenistischen Teile des Neuen Testamentes Gott den Herrn objektiviert, „mythologisiert" hätten — und, ob sie will oder nicht, damit Gott in einen unwirklichen Himmel verweist.

II.

Dieser Gott hat aber, Mensch werdend, unser Menschentum bestätigt. Damit kommen wir zur chalzedonischen Aussage über den Menschen. Das eine dürfte dabei klar sein: Wenn die Definition des Konzils von Chalzedon eine Aussage über den Menschen und seine Bedeutung, seinen Sinn und seinen Wert macht, ist ihre Aktualität für unsere Zeit ohne weiteres gegeben. Denn wir sind ja nun mittlerweile so weit, daß die Auseinandersetzung und das Suchen weithin schon nicht mehr um den Inhalt des Menschenbildes geht. Heute ist es sogar fraglich geworden, ob überhaupt der Mensch von einem vorgegebenen „Bilde" her bestimmt und auf die Verwirklichung dieses Bildes angelegt ist. Wo die Sinnlosigkeit das Menschendasein erklären soll, muß der Mensch die Frage nach dem Inhalt des Menschenbildes für unerheblich halten. Eine Wahl zwischen diesem oder jenem Menschheitssinn setzt die Frage als beantwortet voraus, ob des Menschen Dasein überhaupt auf Sinn angelegt ist. Die Kunst unserer Tage scheint, so weit sie sich mit dem Menschen selbst befaßt, diese Frage verneinend beantwortet zu haben, da sie das Bild des Menschen in der Brechung — oder soll man sagen, Zerbrochenheit? — durch das bewegte Wasser in der Seele des Künstlers erscheinen läßt. Und was die Praxis des menschlichen Daseins, die relativierende Auseinanderreißung des Lebens in seine verschiedenen Bereiche; die Unwahrhaftigkeit des Menschen in seinem Alltag gegenüber sich selbst in seiner Religion; die doppelte Gerechtigkeit des Menschen vor sich selbst und vor den anderen — was diese Praxis längst ausübt, das hat der extreme Existentialismus in einem Bekenntnis, das man, wenn es nicht zynisch klänge, fast mutig nennen möchte, programmatisch ausgesprochen. Er hat dabei nicht den Widerspruch gescheut, Sinnlosigkeit, Urbildlosigkeit philosophisch auszudrücken, es dem Menschen zu überlassen, in eigener Setzung die Wesenheit seines Daseins zu machen, und dies dann doch als das Wesen des menschlichen Lebens zu erklären.

Diese Philosophie ist in einem wahr: Sie ist der bewußte Ausdruck für die Ausweglosigkeit des Menschen von heute. In ihr ist die Ratlosigkeit zum System geworden. Und sie heißt Verzweiflung. Ihr kann man nur im Trotz, der dann tragisch sein muß, begegnen; in einer Tat aus Sorge, die ihre Norm und ihr Gebot nicht in einem vorgegebenen Ganzen findet, in das der einzelne mit dem anderen in Gemeinschaft hineingestellt ist; die vielmehr ihre grimmige Kraft im verzweifelten Aufbegehren nimmt, das in Wahrheit Aufgeschrecktsein durch das Ende im Nichts ist und deshalb keine heilende Kraft haben kann. Oder aber, wenn der Ekel die treibende Kraft ist, wird der Trotz zum Haß aller gegen alle, deren einzige Gemeinsamkeit nur noch die gemeinsame Bindungslosigkeit ist, also das Fehlen jeder Gemeinsamkeit.

Wir wollen nicht übersehen oder leugnen, daß es solche Verzweiflung am Menschentum nicht nur dort gibt, wo man mit einem rein innerweltlichen

Deutungsversuch des Menschen notwendig Schiffbruch leiden mußte. Es gibt auch eine einseitig verstandene Christlichkeit, die aus mancherlei Gründen theoretisch-theologischer oder praktisch-asketischer Art zu einer ähnlichen Verneinung kam, sei es, daß man in der christlichen Lehre von der Erbsünde eine Zerbrechung der Menschennatur sah, sei es, daß man in einseitig verneinend-asketischer Bemühung eine übermächtige natura humana selbst zerbrechen zu müssen glaubte, um die Bindung an Gott neu zu erleben. Mag sein, daß es edle Impulse waren, die zu solchen Lehren und Haltungen geführt haben. Christlich sind sie nicht. Aller Verzweiflung an der Menschennatur nämlich, allem Aufgeben des Suchens nach dem wahren Menschenbild stellt der offenbarende Gott eine zuversichtliche Bejahung gegenüber, die dem menschlichen Defaitismus immer wieder so unglaublich erscheint, daß er es besser wissen will und schlecht macht, was Gott doch bestätigt hat.

Die Aussage über den Menschen nun, die wir all diesem Pessimismus gegenüber in der Definition von Chalzedon enthalten sehen, ist einmal ein bestätigender Hinweis auf den Menschen, den wir dann auch begründet sehen in einer göttlichen Tat am Menschen.

Hilflos gegenüber seiner eigenen Armseligkeit, wohl auch in der ständigen Suche nach einem Alibi, das ihn von eigener Schuld am Versagen freisprechen soll, ist der Mensch immer wieder von seiner Natur abgerückt. Er hat oft — so könnte man, ein Wort des Herrn im Evangelium abwandelnd, sagen — geglaubt, Gott einen Dienst zu erweisen, indem er sein Menschentum verfolgte und schlecht machte. Da jedoch, wo der Mensch das tut, wird er sich von diesem Gott nicht bestätigt sehen. Gibt der Mensch sein Menschentum auf, weil er an ihm verzweifelt; sucht er eine einseitig spiritualistische Gottunmittelbarkeit oder zerbricht er die Norm der natura humana, um in Willkür eine Freiheit zu leben, zu der er sich verurteilt glaubt, dann weist ihn Gott selbst mit unübersehbarem Finger auf sein Menschentum zurück. Denn Gott selbst wurde Mensch, lebt seit dieser Menschwerdung in einer Gottesnatur und zugleich in der Natur des Menschen; und zwar nicht in einer menschlichen Übernatur oder einer besonders zurecht gemachten natura humana, die es sonst nicht mehr gäbe, sondern in einer Menschennatur, deren Menschlichkeit nicht deutlicher bestätigt werden kann als durch das Schriftwort, das im Konzil von Chalzedon zitiert wird: „Uns in allem ähnlich außer der Sünde." So wesensgleich, wie er dem Vater der Gottheit nach ist, so wesensgleich ist uns der Sohn der Menschheit nach, definiert das Konzil ausdrücklich. Die frühe Christenheit hat in der Lebendigkeit ihres Glaubens diese Wahrheit in Maria, der Mutter des Herrn, geradezu personal bezeugt gesehen: So wie sie sich an der Tatsache der Jungfrauengeburt Christi aus Maria lebendig bewußt blieb, daß Gott der einzige Vater dieses Sohnes ist, der eben der wesensgleiche Sohn des ewigen Vaters ist, so hielt sie an der wahren Mutterschaft Mariens im Kampf gegen den gnostischen Doketismus der Frühzeit ihren Glauben an die

Menschheit Christi lebendig. „Vor aller Zeit", so sagt das Konzil von Chalzedon, „wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach; für uns aber und um unseres Heiles willen wurde er aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren." Der unendliche Gott, der Mensch wird, hebt die Menschennatur nicht auf — es sei denn, man nehme dieses Wort ganz wörtlich im Sinne des Emporhebens zu einer neuen Würde und einem neuen Sein. In diesem Aufheben verkürzt Gott die Menschennatur in keiner ihrer Eigenschaften und Kräfte. „Niemals", so die Definition, „wird der Unterschied der Naturen durch die Einheit aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit beider Naturen bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen."

Wer an die Definition von Chalzedon glaubt, ist also auf die natura humana verwiesen. Ihm ist bestätigt, daß es Menschennatur, daß es ein von Gott vorgezeichnetes Menschentum gibt. Es ist uns eindeutig das Recht verweigert, den Dienst an der Humanitas aufzugeben, und wäre es auch um der heiligsten Gottunmittelbarkeit willen. Wir mögen an manchen Orten Gott begegnen: im Glauben an sein Wort, wie es geschrieben ist in der Heiligen Schrift und durch die lebendige Kirche zu uns kommt; im Gebet, das uns Gottes Wirklichkeit spüren läßt; im Kultus, in dem wir Christi heiliges Opfer mitvollziehen — seitdem Gott Mensch geworden ist, ist der eigentlichste Ort unserer Gottbegegnung der Mensch, dessen Natur Gott annahm, um unter uns zu erscheinen. Der erhabenste Dienst vor Gott geschieht in jenem Tempel, zu dem Gott den Menschen gemacht hat. Das erschreckendste Mißverständnis aber ist es, wenn man glaubt, Gott finden und ihm dienen zu können, indem man den Menschen verfallen läßt.

Das Gesagte darf nicht mißverstanden werden. Die Offenbarungslehre von der Menschwerdung des Logos gibt uns nicht das Recht, im beruhigten Besitz einer in sich gültigen natura humana auszuruhen. Wenn uns die Menschwerdung des Logos auf unser Menschentum verweist, dann im Sinne einer ernsten Aufgabe. Sie besteht darin, daß wir das tun, was er tat: Mensch werden. Gewiß, das hat bei uns einen anderen Sinn als bei ihm, der Gott ist und Mensch wurde, indem er Menschennatur annahm. Und doch ist ein je neues Menschwerden auch unsere Aufgabe. Nicht indem wir eine Menschennatur annehmen, die wir noch nicht hätten. Wir haben sie, aber sie muß werden, was sie nach Gottes Gedanken ist. Wir sind Menschen, deren Menschentum stets im Werden ist. Und dieses Werden liegt unter der Last der Erbsündlichkeit, die uns zwar nicht aufhören ließ, Menschen zu sein, deren Folgen uns aber mit der Entwürdigung unseres Menschseins bedrohen, indem wir leben wie Nicht-Menschen. Im Bemühen, selbst Mensch zu werden, beantworten wir das Geheimnis des Gottmenschen.

Das heißt keineswegs einem uneingeschränkten Humanismus das Wort reden. Gewiß, wenn es irgendwo eine göttliche Bestätigung für den Humanismus gibt, dann im Konzil von Chalzedon, in dem dort definierten Grundgeheimnis unserer Erlösung, der Menschwerdung Gottes in Christus. Hier

ist allerdings auch der Humanismus vor seinem Mißverständnis bewahrt. Wenn Humanismus die Rettung und Erfüllung des Humanum bedeutet, dann ist man dort am wenigsten Humanist, wo man das Menschentum aus sich selbst erklärt oder zu einer rein immanenten Würde erhebt. Dann nämlich muß es fragwürdig werden und sich selbst aufgeben. Auf unser Menschentum sind wir verwiesen, weil Gott darin einging. Das tat er in seiner göttlichen Weise in der Menschwerdung. Er tat es aber schon in der Schöpfung, die uns „nach seinem Bild und Gleichnis" prägte. „Gottes Bild und Gleichnis" ist die Wesensbestimmung des Menschen, die uns Gottes Offenbarung gibt. Und sie erinnert uns an eines, das alle Wesensbestimmungen philosophischer Art, wenn nicht leugnen, so doch verschweigen: die Polarität des gleichzeitigen Verwiesenseins auf uns selbst und auf Gott. Wenn wir Gottes Bild sind, sind wir auf uns selbst verwiesen; denn ein Bild kann seinen Sinn nicht ausüben, wenn es den Betrachter nicht auf sich zieht. Aber als Bild Gottes ist unser Humanum zugleich relativiert: Es hat seinen Sinn und sein Recht vom göttlichen Urbild her und darauf hin; es weist über sich selbst hinaus. Dieser Charakter unseres Menschentums fand in der Menschwerdung seine Vollendung: In Christus nämlich wurde Menschennatur in einem ungeahnt wörtlichen Sinn Transparent Gottes.

Es ist nicht überflüssig, daß wir uns durch das Geheimnis der Menschwerdung an diese Tatsache erinnern lassen. Unsere Zeit will die Spannung in ein Entweder-Oder auflösen. Und weil alles in ihr auf Entscheidung abgestellt ist, mag selbst der ernste, um Erfüllung seines Lebens ringende Mensch dieser Versuchung anheimfallen: *Entweder* Gott, zu dem man betet, auf den man hofft, den man im jenseitigen Einst erwartet — dann vergißt man den Menschen in sich selbst und den Menschen nebenan, und es gewinnen die Anklagen Recht, die man nicht nur aus dem Munde der Oberflächlichen hört, daß man aufs Jenseits vertröste und den lebendigen Menschen im Diesseits verkommen lasse; und die Forderungen, daß die Tat der Nächstenliebe das einzige Wort sei, das sich als berechtigt ausweise; und die Behauptungen, daß die einzige Überwindung der Angst die Besorgung des Daseins sei — *oder* es bleibt nur der Mensch in dieser Welt, dessen einzige Bindung die ist, die er selbst aus sich heraus setzt. Die Definition von Chalzedon erinnert an die Synthese, die Gott selbst begründet hat: Der Mensch, in dem Gottes Bild aufleuchtet und auf den uns, wenn wir an ihm verzweifeln wollen, Gott selbst verweist, da er Mensch wurde; und Gott, dem wir begegnen, ohne aus dieser Welt mit ihren Menschen hinausgehen zu müssen.

Man glaube nicht, im Geheimnis des Kreuzes sei dieser Verweis auf das Humanum wieder in Frage gestellt oder gar zurückgenommen. Das Kreuzesopfer Christi hat seine schmerzliche Gestalt, weil es Sühne ist für eben jene Auflösung der Spannung im Entweder-Oder, die in der Sünde geschieht: Absolutsetzung des Menschentums, dessen Gottbezogenheit der Mensch geleugnet hatte. Im Leidensopfer wird diese Gottbezogenheit im Um-so-mehr

einer leidenden Liebe vollzogen. Diesen Sinn hat und behält alles Leid in unserem Leben: Es stellt unser Menschentum nicht in Frage, sondern dient seiner Erfüllung. Da wir nämlich in der Gefährdung leben oder ihr anheimgefallen sind, die Würde des Humanum im Pseudo-Humanismus zu verabsolutieren, wird Gott mit dem schmerzlichen Einbruch in unser Leben sich in Erinnerung bringen als die Macht, der wir trotz allem Nichtverstehen unser dienendes Ja zu geben haben. Das aber ist wiederum nicht Zerbrechung oder Verneinung des Menschentums, sondern seine gnadenhafte Erfüllung.

Gott aber kann trotz aller humanistischen Gefahren es wagen, uns auf unser Menschentum zu verweisen, weil der Mensch in Christus in eine Wirklichkeit erhoben ist, die sein menschliches Sein und Leben selbst „vergöttlicht", wie die frühchristliche Tradition gern sagte. Daß Gott uns, Mensch werdend, wie mit mahnendem Finger an unser Menschentum erinnert, ist noch gar nicht die letzte Begründung für unser Ja zum Menschsein. Es hat vielmehr selbst wieder in dem neuen Sein des Menschen in Christus seine Begründung und Möglichkeit gefunden.

Die frühe Christenheit hat die Herrlichkeit des in Christus erlösten Menschen gern ausgedrückt, indem sie sagte, Gottes Sohn sei Menschensohn geworden, damit wir Menschenkinder Gotteskinder würden. Ein Wort, das unser immer noch an den Folgen rationalistisch-sentimentaler Religionsauffassung der Aufklärungszeit krankendes Denken so falsch im verniedlichten Sinne einer kindhaften Bravheit vor dem lieben Gott versteht, wo es doch in Wirklichkeit der gläubige Ausdruck eines in Christus neu gegründeten Daseins ist.

Von einem Blick ins Evangelium aus sei das zu erklären versucht. Wovon ist das Leben des Herrn dort gekennzeichnet? Nicht so sehr vom Wunder, das er wirkt, oder von der heilenden Menschenliebe, die er verschenkt, oder von der Weisheit und Macht, mit der er spricht. Das alles ist wahr, und hat doch seinen letzten Grund in etwas anderem, das sein Leben vor allem kennzeichnet: im Dienst am Willen des Vaters. Hier erschließt sich uns der Zugang zum tieferen Verständnis seines gottmenschlichen Lebens, also auch dessen, wozu in ihm die menschliche Natur weit über ihr Wesen hinaus erhoben wurde. Wenn Christus nämlich sein Ja zum Willen des Vaters sagt, ob im beglückten Erfüllen seiner messianischen Sendung an die Menschen oder in der schmerzlichen Hingabe im Tod, im Jubel des Volkes, das ihn ob seiner Güte umjubelt, wie in der Gewalt eines rechtverzerrenden Scheingerichtes: in diesem Ja zum Willen des Vaters vollzieht sein Menschentum das, wozu es in der Personeinheit mit dem Logos Gottes erhoben wurde. Das Leben der zweiten Person des dreifaltigen Gottes nämlich ist nichts anderes als das ewige Auf-den-Vater-hin-Sein, von dem er in der ewigen Zeugung sein Gottsein besitzt. In diese Bewegung auf den Vater hin wurde in der Menschwerdung des Gottessohnes eine natura humana einbezogen. Daher muß in ihr dieses Leben des Sohnes Gottes vor dem Vater, in Menschen-

gestalt übersetzt, mitvollzogen werden. Und diese Übersetzung lautet: „Siehe, ich komme, deinen Willen zu tun." Denn der Gottmensch ist als Gott und Mensch Sohn des Vaters, auf den Vater hin. Umgekehrt heißt das aber auch: Sein Ja zum Willen des Vaters ist nicht rein menschlich-moralisches Gehorchen gegen eine Macht, die schließlich doch fremd, weil göttlich, ist. Es ist seinsmäßiger Mitvollzug des Lebens Gottes selbst. Christi Gestalt ist menschlich bewunderungswürdig, vollendetes Menschentum; aber weil dieser Mensch hypostatisch dem Sohne Gottes eins ist, sind seine menschlichen Handlungen selbst Mitvollzug des Gotteslebens der zweiten Person, des Sohnes vor dem Vater. Um das zu sein, brauchen sie nicht ihre menschliche Qualität aufzugeben. Das Leben des Sohnes Gottes auf den Vater hin gewinnt in seiner Menschennatur menschliche Verständlichkeit.

Darin nun liegt das tiefste Wesen unseres Erlöstseins begründet. Daß Christus am Kreuz den Schuldschein, der gegen uns zeugte, zerriß, wie Paulus sagt, ist nicht die ganze Erlösung; es ist gewissermaßen nur der negative Teil. Was uns gegeben ist, ist ein seinsmäßiges Verbundensein mit Christus, dem Gottmenschen. Nicht so, als ob wir unser eigenes Personsein verlören — wie man bisweilen den Gedanken des Mystischen Leibes Christi mißzuverstehen geneigt war, und doch im Sinne einer seinsmäßigen Verbundenheit, die zur Folge hat, daß alles, was wir aus menschlich-personaler Entscheidung im Dienst Gottes tun, Mitvollzug des Lebens Christi, des Gottessohnes vor dem Vater im dreifaltigen Gott ist. Nicht erst im einstigen Jenseits wird es so sein, sondern schon jetzt ist es so. Und nicht nur da ist es so, wo wir, wie etwa im kultischen Gottesdienst, uns dessen ausdrücklich bewußt sind, sondern überall, wo wir Gott tatsächlich begegnen. Das aber geschieht, wenn wir aus gläubiger Entscheidung die Ordnungen der Welt, die Würde unseres personalen Gegenüber, die fordernde Situation bejahen.

So geschieht Erlösung des Menschen nicht nur dadurch, daß Sünde, die er tat und tut, ihm nicht angerechnet würde, weil sie durch Christus gesühnt worden ist. Erlösung ist mehr. Sie gibt uns die Möglichkeit, das Humanum, dem wir um der Sünde willen, zu der es geneigt ist, skeptisch begegnen möchten, wieder neu zu bejahen. Denn Christi Erlösung hat uns das gegeben, daß wir nun unser menschliches Tun im dreifaltigen Gott vollziehen. Wiederum also sind wir auf unser Menschentum verwiesen. Jeder auf das Seine, daß er es in der Kraft der Gnade zum klaren, in Christi Menschheit vorgebildeten Menschentum gestalten lasse. Dem dient alle Askese, aller Verzicht und alle Gewalt, die man sich selbst anzutun hat. Denn unser Menschentum wächst ja nicht von selbst zu jener Harmonie, die es als Bild Gottes haben soll. Jeder ist aber auch auf das Menschentum verwiesen, das da im konkreten Menschen neben ihm Wirklichkeit geworden ist. Denn auch der soll zu dem ganzen Christus gehören, auf den sich das in Chalzedon definierte Gottmenschentum des einen Christus ausgeweitet hat.

Gewiß weiß der Christ sein Menschentum relativiert, und zwar — wie sich gezeigt hat — in zweifacher Weise: Als Ziel und Gegenstand unseres

Dienstes gewinnt es sein Recht nicht aus sich, sondern weil es Bild Gottes ist, dem wir in ihm begegnen; und als lebendiges Prinzip unseres Handelns gewinnt es seinen Anspruch und sein Recht darin, daß es, dem Gottmenschen gnadenhaft verbunden, im menschlichen Tun sein Leben im dreifaltigen Gott mit vollzieht. Diese Relativierung aber führt uns nicht vom Menschentum weg, um es geringschätzig den Mächten zu überlassen, die dann erst recht nichts mit ihm anzufangen wissen, sondern verweist uns vielmehr gerade auf den Menschen hin, in dem Gott und Mensch ihre immerwährende Begegnung feiern.

Zeitbericht

Parteisäuberung in den Ostblockstaaten — Die Christenverfolgung in China — Koreanisches Elend — Die Missionen in Indochina — Neue Schulgesetze in Frankreich — Französische Sprachpropaganda — Pius XII. zur geschlechtlichen Aufklärung — Priesterweihe evangelischer Geistlicher — Themen der Zeit: Der Ursprung des Lebens

Parteisäuberung in den Ostblockstaaten. Die Verdammung Titos in der Kominformresolution vom 28. Juni 1948 wurde der Auftakt zu einer ausgedehnten Säuberung der kommunistischen Parteien in den sogenannten Demokratischen Volksrepubliken Osteuropas. Ausstoßung, Verhaftung, Verbannung und Liquidierung der ehemaligen Genossen haben riesige Ausmaße angenommen. Man schätzt die Zahl der verhafteten Kommunisten auf 150000, die der verbannten auf eine halbe Million („The World Today", London, Oktober 1951). Im Ganzen wurden von ungefähr acht Millionen Parteimitgliedern 2—2,5 Millionen ausgestoßen. So entfernte zum Beispiel die KP der Tschechoslowakei fast eine Million „Verräter und Saboteure" aus ihren Reihen. In Bulgarien haben von 400000 Mitgliedern im Jahre 1949 nur 150000, in Albanien von 70000 nur 10000 die Säuberung überstanden. Am glimpflichsten kamen die Kommunisten der deutschen Ostzone davon. Sie verloren von ursprünglich 1,8 Millionen SED-Mitgliedern nur etwa 20 %. Diese Zahlen beruhen auf Presseangaben der Satellitenländer, stellen aber nur Annäherungswerte dar. Noch sieht es keineswegs so aus, als sei die Zeit der von Moskau befohlenen und gelenkten Säuberungen bald vorüber.

In Bulgarien und Polen entdeckte man, daß ein „Antikommunist und Feindagent" die wichtigste Parteistellung, nämlich den Posten des Generalsekretärs, bekleidete. Vier stellvertretende Ministerpräsidenten (in Albanien, Bulgarien, Polen und Rumänien), nahezu hundert kommunistische Generäle sowie über tausend hohe Regierungsbeamte und führende Parteifunktionäre fielen der Säuberung zum Opfer. Meist verschwanden diese roten Führer, ohne daß ihre Liuqidierung offiziell bekannt gegeben wurde. Nur in drei Fällen fanden die sonst so beliebten Schauprozesse statt. Die sowjetische Taktik der geheimen Aburteilung auf dem Verwaltungswege scheint nun auch von allen Satellitenstaaten übernommen worden zu sein.

Die ausgeschlossenen, aber nicht verhafteten Kommunisten sind gleichwohl politisch, gesellschaftlich und wirtschaftlich erledigt. Man hält sie für weit gefährlicher als die Nichtkommunisten. Oft werden sogar die Familien verhafteter Kommunisten ins Gefängnis geworfen oder verlieren wenigstens ihre von der Partei gestellten Wohnungen; nicht selten werden sie auch in die Verbannung geschickt.

Die offizielle rote Propaganda stempelt fast alle erledigten Kommunisten zu Tito-Agenten, auch wenn sie vorher als überzeugte Gegner Titos bekannt waren. Das Verbrechen des „Titoismus" oder der „nationalen Abweichung" bedeutet nach der Definition von Hilary Minc, dem derzeitig starken Mann des polnischen Politbüros, zweierlei: „Mangelndes Vertrauen zur Sowjetunion" und „mangelnden Glauben an die Unfehlbarkeit der Lehren des großen Stalin". Das erste dieser Verbrechen umfaßt praktisch jede Regung, die Moskau mißfällt; das zweite gilt vollends als Todsünde, da es sich dabei um Zweifel an der stalinschen Auslegung der marxistischen Doktrin, besonders bezüglich der Landwirtschaft, handelt.

Die breite Masse der Bevölkerung scheint jede Nachricht über Parteisäuberungen mit kaum verhaltener Genugtuung aufzunehmen. Dabei spielt zweifellos die Schadenfreude eine große Rolle, aber man sieht darin auch das Walten einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Jahrelang waren die liquidierten Kommunisten selbst als Liquidatoren gefürchtet. Aus den Unterdrückern werden Unterdrückte. In den Demokratischen Volksrepubliken des Ostens hat jeder Staatsbürger wenigstens gleiches Recht auf Verfolgung.

Die Christenverfolgung in China ist in vollem Gang. Soll man sie blutig nennen? Vom 1. Mai 1944 bis 15. April 1947 sind nach dem Annuaire de l'Église Catholique en Chine 23 Priester von den Kommunisten grausam hingemordet worden. Andere wurden als von „Raubgesindel" getötet gemeldet. Viele Priester, Ordensleute und Laien sind in den Gefängnissen. Die vier Millionen chinesische Katholiken sind unerträglichen Einschüchterungsversuchen und unglaublichen Bedrückungen ausgesetzt. Nicht einmal ihren eigenen Verwandten wagen sie sich anzuvertrauen. Überall lauern Spitzel. Man stellt sie vor die Entscheidung: Vaterland oder Glaube.

Zu Anfang verkündete die Regierung Freiheit für die Kirche und das Recht der freien Glaubensausübung. Weder gegen den Papst noch gegen die Bischöfe wurde auch nur der geringste Vorwurf erhoben. Auf Versammlungen in Peking und Tientsin antworteten die Kommunisten auf die Frage, ob die chinesische Kirche, für die sie sich einsetzten, *mit* Rom oder *ohne* Rom bestehen solle: „Selbstverständlich *mit* Rom! Macht das in euren Zeitungen bekannt!" Bald jedoch änderte die Regierung ihr Verhalten. Systematisch wurde jetzt ein Hetzfeldzug eröffnet, zuerst gegen den Papst, der als „überimperialistisch" gebrandmarkt wurde, dann gegen die Bischöfe, von denen heute 14 im Gefängnis sind. Die Hetze richtete sich vor allem gegen den Internuntius, Msgr. Riberi, der vom 26. Juni 1951 ab in seinem Haus überwacht und wenige Wochen später außer Landes nach Hongkong verwiesen wurde. Man warf ihm imperialistische Umtriebe und Einmischung in die inneren Verhältnisse des Landes vor. Die Katholiken sind bei alldem nur auf die kommunistischen Nachrichten angewiesen, da das katholische Zentralbüro aufgelöst wurde. Sie können sich nicht einmal von Pfarrei zu Pfarrei benachrichtigen, da ihnen jeder Paß zum Ausgang verweigert wird. In endlosen Versammlungen wird ihnen langsam und unter versteckten Drohungen die neue Lehre beigebracht, so daß sie in eine förmliche Psychose geraten. Die Polizei und einige Apostaten, die sich für ihre Vergangenheit zu rehabilitieren suchen, tun das übrige, indem sie von Haus zu Haus gehen und Unterschriften fordern. Trotzdem ist die Zahl der zur „Unabhängigen Kirche" Abgefallenen relativ gering. Man sieht: Zielsetzung und Taktik der totalitären Mächte sind immer dieselben, wenn die Kirche sich nicht bedingungslos den Ansprüchen der Machthaber fügt (vgl. den Umschaubeitrag „Kirche und Revolution" in diesem Heft).

Koreanisches Elend. Im *„Esprit"* vom November 1951 (S. 629 ff.) schreibt *Charles Favrel* einen offenen „Brief an Mister Smith". Smith steht hier für den

Durchschnittsamerikaner, und der „Brief" kommt aus einer den Amerikanern wenig günstigen Auffassung. Wir teilen diese nicht, glauben aber, daß die im „Brief" enthaltenen Blitzlichtaufnahmen des koreanischen Elends und einige daran geknüpfte Folgerungen beachtenswert sind.

Die Städte und Dörfer Koreas sind in Schutthaufen verwandelt, die Bevölkerung ist darunter begraben oder irrt ohne Obdach durchs Land. Die Herden ausgehungerter Flüchtlinge wurden den Straßen, Wegen und Pfaden entlang mit Maschinengewehren beschossen, Panzerwagen zermalmten Leichen, die zu Tausenden niedergemäht herumliegen. Auf einer Frontlänge von 200 Kilometern stand Korea in Flammen. Dorf für Dorf, Haus für Haus. Der Befehl war ausdrücklich; militärische Notwendigkeiten haben ihn angeblich erzwungen. Man muß sie gesehen haben, diese heldenhaften Mütter, wie sie, ein Kind auf dem Rücken, ein anderes auf jedem Arm, bis an den Gürtel ins eisige Wasser der Flüsse tauchten und ohne Ermattung ihren Weg fortsetzten, diesen Weg, der doch geradlinig zu jenem letzten Fall führte, wo der Tod wartete und sie alle aufnahm. Man muß die Alten gesehen haben, wie sie gebeugt durch den Schnee stolperten. Und jene alle muß man gesehen haben, die vor dem Unheil dahintrieben wie Blätter vor dem Sturmwind, die Verwundeten und jene, die irre vor Schrecken aus brennenden Häusern stürzten.

Man wird diese erschütternden Einzelbilder nicht zu grell gemalt empfinden, wenn man sich das Elend unserer eigenen deutschen Volksgenossen während der letzten Weltkriegsmonate, vor allem im Osten, vor Augen führt — und wenn man sich vergegenwärtigt, wie oft im Lande der Morgenstille der Krieg landauf, landab gezogen ist, wie erbittert er auf beiden Seiten geführt wurde. Was für uns bedeutsam ist, ist die Frage: soll Korea ein Musterbeispiel sein, wie überfallene Völker heute „befreit" werden? Hat diese Art von Befreiung überhaupt noch einen Sinn? Favrel weist auf eine Äußerung des Generals Bradley hin, wonach die Vereinigten Staaten in einem künftigen Krieg gegebenenfalls mit ihren Luftgeschwadern strategische Bombardierungen ausführen würden, während ihre Verbündeten zu Lande zum mindesten im Anfang die Stöße des Feindes auszuhalten hätten (S. 645). Was würde das für Europa zu bedeuten haben? Das Beispiel Koreas und die Bilanz seiner Zerstörungen, der Verluste an Menschenleben, Produktions- und Kulturgütern infolge strategischer Luftangriffe und anderer Kriegshandlungen haben die europäischen Völker aufgeschreckt. Sie sträuben sich, an die Möglichkeit eines Krieges zu denken, in dem sie um den Preis der totalen Vernichtung „befreit" würden. Keine Frage, der Friede muß, so schwierig dies auch sein mag, so aufgebaut werden, daß niemand einen derartigen Krieg zu entfesseln wagt.

Die Missionen in Indochina. Wenn heute von Indochina gesprochen wird, denkt man meist an das umkämpfte Vietnam. Im geographischen Sinne umfaßt Indochina indes die drei Länder der französischen Union: Kambodscha, Laos und Vietnam und außerdem das unabhängige Königreich Siam. Siam allein hat etwa die Größe der drei übrigen zusammen, aber religiös gesehen wird es mit seinen 52000 Katholiken von Vietnam mit 1381000 Katholiken weit übertroffen. Da Laos ebenfalls nur 31000 Katholiken und Kambodscha deren nicht mehr als 109000 zählt, ist Vietnam in der Tat nicht nur wegen der augenblicklichen politischen Lage, sondern auch kirchlich das wichtigste Land Indochinas.

Ihren größeren Fortschritt verdanken die christlichen Missionen Vietnams nicht etwa dem Umstand, daß die Christen hier leichter und glücklicher leben könnten als anderswo. Ihre Geschichte beweist das gerade Gegenteil: das Dasein der breiten Volksschichten war kümmerlicher als in den Nachbargebieten und die Ver-

folgungen — besonders im 19. Jahrhundert — furchtbar. Sie zählen zu den grausamsten der Kirchengeschichte. Man schätzt ihre Opfer auf rund Hunderttausend. Noch in den Jahren 1945/46 wurden zwanzig Missionare und zahlreiche Gläubige getötet. Heute befinden sich etwa 30 Missionare in der Gefangenschaft der Vietminh-Kommunisten.

Die Kultur Vietnams ist chinesisch, das heißt konfuzianisch. Der örtliche Buddhismus war nie mehr als ein dünner Rahmen der eigentlichen bodenständigen Religion: des Animismus, genauer des Ahnenkultes. Bereits seit dem 18. Jahrhundert fand das Christentum Eingang in diese dichtbevölkerten Gebiete. Die Vietnamesen zeigten sich für die Botschaft von Christus, dem Erlöser, aufgeschlossener als ihre Nachbarn im westlichen Indochina, und zwar sind es vor allem die einfachen Leute gewesen, Bauern und Reisarbeiter. Sie hatten härter an der Mühsal des Lebens getragen als andere und waren daher williger, dem Wort von der Seligpreisung der Armen zu lauschen.

Die politisch-militärischen Wirren der Kriegs- und Nachkriegszeit haben sich auch auf die sonst gut gefügte vietnamesische Kirche ausgewirkt. Gewandte Aufwiegler und geschickte Giftmischer kommunistischer Herkunft, aber meist nationalistisch getarnt, stifteten Zwietracht und Verwirrung. Neuerdings scheint sich aber die Lage zu klären; die Pläne der Vietminh begegnen berechtigtem Mißtrauen, die erregten Gemüter fassen neues Vertrauen — auch zu den vielgeschmähten ausländischen Missionaren (vgl. L'Osservatore Romano vom 2./3. November 1951, S. 3).

Neue Schulgesetze in Frankreich. In den einander ablösenden Regierungskrisen Frankreichs ist die Schulfrage zur Frage Nummer Eins geworden. Schon gleich nach der Befreiung rief sie lebhafte Debatten hervor. Der Versuch, den ganzen heiklen Fragenkomplex auf die lange Bank zu schieben, mißlang. Die Verbitterung auf seiten der Katholiken stieg und ging stellenweise bis zum Steuerstreik. Auch im Wahlkampf wurde die Schulfrage zu einem der Hauptstreitpunkte.

Nicht nur die konfessionelle Schule, das gesamte Schulwesen Frankreichs steht in einer Krise. Die Lehrergehälter sind völlig unzureichend. Deshalb fehlt es an Lehrernachwuchs. Es fehlt auch an Schulräumen. Der Zustand der Schulen und Lehrmittel läßt zu wünschen übrig. Bei den katholischen Privatschulen, die einen erheblichen Teil der Gesamtschulen ausmachen, ist die Not um so größer, als allein die nichtkatholischen, öffentlichen Anstalten vom Staat unterstützt werden. So kommt zur finanziellen Krise die soziale Ungerechtigkeit: Die Schulen, in die die katholischen Steuerzahler ihre Kinder schicken, erhalten aus dem Ertrag dieser Steuern keinen Heller. Gleichzeitig reichen die privaten Mittel einfach nicht mehr aus, um die Privatschulen (die Ecoles libres) zu tragen.

Einsichtige und gerecht denkende Männer aus beiden Lagern arbeiteten seit Oktober 1950 in einer Regierungskommission unter Paul-Boncour an einer Lösung. Im September 1951 konnten der Kammer zwei Gesetzesentwürfe vorgelegt werden, die von beiden Seiten noch nicht als endgültige Regelung des Schulproblems empfunden werden, aber doch ein erster Schritt zur Verständigung sind: 1. Ein Gesetz, das Freistellen für Schüler höherer Lehranstalten und zwar der Staatsschulen wie der Privatschulen vorsieht. Es wurde mit 378 gegen 236 Stimmen angenommen. 2. Eine Familienzulage von jährlich 4000 Francs für jedes schulpflichtige Kind, das eine Volksschule (sei sie staatlich oder privat) besucht. Bei den katholischen Privatschulen soll diese Beihilfe zur Aufbesserung der Lehrergehälter Verwendung finden. Das Gesetz wurde mit 327 gegen 251 Stimmen angenommen.

Man ist erstaunt zu sehen, welche Wogen von Leidenschaft diese doch recht bescheidenen Gesetzesvorlagen aufwallen ließen. Das geringste Entgegenkommen

gegenüber den katholischen Schulen ruft bei der Linken das Gespenst des Klerikalismus hervor. Sie fürchten, daß es um die „laïcité" geschehen sei. Sie mußten sich von P.-H. Teitgen sagen lassen, daß Laizität nichts anderes heißt, als: der Staat betrachtet sich religiös als neutral. Es besteht eine Trennung der Zuständigkeiten. Aber kein religiös neutraler Staat könne einfach die Augen schließen vor der Wirklichkeit der Kirche und ihrer Einrichtungen. Der Staat sei religiös neutral, das heißt, er unterhalte mit den religiösen Bekenntnissen Beziehungen guter Nachbarschaft.

Die Schulkommission, die unter Paul-Boncour gute Arbeit geleistet hat, besteht nicht mehr. Der Niederschlag, den ihr Wirken in der Gesetzgebung gefunden hat, ist bescheiden genug. Aber vielleicht ist wichtiger, daß es ihr gelang, geistig eine Verständigung anzubahnen und den sturen Widerstand der Linken ein wenig aufzulockern (Études, November 1951, S. 238—244).

Französische Sprachpropaganda. Die Engländer sind bei ihrer vielfältigen Berührung mit fremden und primitiven Völkern als erste auf den Gedanken gekommen, ihre Sprache auf ganz wenige, leicht und schnell erlernbare Elemente zurückzuführen. So entstand das Basic English oder „Grundenglisch", das 850 Grundworte der englischen Sprache enthält und 1930 von C. K. Ogden ausgearbeitet wurde. Die Erfahrungen des zweiten Weltkrieges haben gezeigt, daß Basic English tatsächlich in kurzer Zeit erlernt werden kann.

Im Jahre 1949 gab die UNESCO in der Überzeugung, daß die Bildung für das gesamte Lebensniveau eine wichtige Rolle spielt, die Anregung, auch andere Sprachen möchten nach der Art des Basic English bearbeitet werden. Die Franzosen, die schon immer einen großen Eifer für die Verbreitung ihrer Sprache gezeigt haben, sind auf diese Anregung eingegangen. Wie „Le Monde" (Wochenausgabe vom 2.—8. Nov. 1951 Nr. 159) mitteilt, hat der Minister für die nationale Erzieziehung dreieinhalb Millionen Franken für Forschungszwecke dieser Art zur Verfügung gestellt. Das ist nicht sehr viel; es zeigt aber, daß man den Einfluß der Sprache als internationalen Faktor zu werten versteht.

Tatsächlich hat die UNESCO schon eine Art sprachlicher Weltteilung vorgenommen. Danach soll französische Einflußzone Europa und der größte Teil von Afrika sein. Ferner soll es in Südamerika, dem nahen und fernen Osten neben andern Sprachen zugelassen sein, während alle andern Länder dem Einfluß des Englischen vorbehalten blieben. Die französischen Sprachforscher wollen in einem Jahr mit ihrer Arbeit fertig sein. Diese besteht darin, die tausend am häufigsten gebrauchten Wörter herauszufinden. Dazu hilft die Verwertung der Literatur wenig; denn es gilt, die lebendige Sprache zu beobachten. Man will Gespräche von Geschäftsleuten, von ausländischen Arbeitern usw. auf Platten aufnehmen und hofft so, die Elemente des français de base, des „Grundfranzösisch" zu ermitteln. Danach sollen dann die modernsten Hilfsmittel (Film, Fernsehen, Radio) eingesetzt werden, um die Kenntnis des „Grundfranzösisch" zu verbreiten. Man muß zugeben, daß solcher Sprachpropaganda im Zusammenhang mit dem modernen Weltverkehr, dem Plan einer Europaarmee, den vielfältigen übernationalen Tagungen und Begegnungen keine geringe Bedeutung zukommt. Aber man fragt sich auch: Wie steht es mit der Kenntnis der deutschen Sprache in der Welt? Und was tut man bei uns dafür?

Pius XII. zur geschlechtlichen Aufklärung. Der Heilige Vater empfing am 18. September 1951 einen Pilgerzug französischer Familienväter, an die er als gemeinsamer Vater der großen Menschenfamilie eine Ansprache hielt über Wert und Bedrohung der christlichen Familie (AAS vol. XXXIII, 1951, S. 730—734).

Nicht die Familie ist für den Staat da, sondern der Staat für die Familie. Die Familienväter sollten sich zusammenschließen und Einfluß auf die öffentliche Meinung zu gewinnen suchen. Dabei lenkte Pius XII. die Aufmerksamkeit besonders auf eine besorgniserregende Erscheinung im katholischen Lager selbst: auf eine in Massen verbreitete Aufklärungsliteratur und ihre Schädlichkeit.

Die Kirche habe durchaus Verständnis dafür, daß die jungen Menschen ihrer Entwicklungsstufe entsprechend in ernster und reifer Form über das geschlechtliche Leben unterwiesen werden. „Die Kirche kann sich wahrhaftig das Zeugnis ausstellen, daß sie bei ihrer tiefen Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Ehe den Gatten theoretisch und praktisch Freiheit gelassen hat in dem, was gesunde Natur ohne Beleidigung des Schöpfers in Ehren fordert." Aber angesichts dieser gerade in unsern Kreisen sich breit machenden ehrfurchtslosen Aufklärungsliteratur müsse man sich fragen, ob da noch die Grenze zur üblen erotischen Produktion gewahrt bleibe.

Eine doppelte Gefahr ist nach dem Heiligen Vater mit dieser Aufklärungsliteratur gegeben: Erstens übertreibt sie maßlos die Rolle des Geschlechtlichen in der Ganzheit des Lebens. Es erscheint in diesem Schrifttum fast als Selbstzweck. Die Hinordnung auf das Kind und seine Erziehung bleibe zu sehr im Schatten. Zweitens schlägt man in dieser „Literatur" die allgemeine Erfahrung aller Zeiten in den Wind, daß Aufklärung nur schadet, wenn sie nicht mit starker Zucht und ständiger Selbstbeherrschung Hand in Hand geht; vor allem aber wenn sie nicht von den übernatürlichen Kräften, durch Gebet und Sakramentenempfang unterstützt wird. „Alle katholischen Erzieher, die dieses Namens und ihrer Aufgabe würdig sind, wissen um die entscheidende Rolle, die den übernatürlichen Energien in der Heiligung des Menschen zukommen, er sei jung oder erwachsen, er lebe innerhalb oder außerhalb der Ehe." Aber davon stehe in besagten Schriften kaum ein Wort. Was Pius XI. über diese Fragen in seiner Enzyklika „Divini illius Magistri" gesagt habe, dürfe man nicht als veraltet beiseite schieben.

Da sich diese Mahnungen des Heiligen Vaters zunächst an französische Pilger richteten, wird man annehmen dürfen, daß diesem Problem in Frankreich eine besondere Dringlichkeit zukommt. Ein Beitrag in den „Études" vom November 1951 (S. 245) enthält den Hinweis, daß man in den letzten dreißig Jahren im Gegenstoß gegen eine jansenistische Naturverachtung wohl über das Ziel hinausgeschossen ist. Manche Katholiken haben menschlich und geistlich eine neue Schau der ehelichen Liebe und ihrer gottgeschenkten Werte gewonnen. Dieser Gewinn bleibt, auch wenn die Worte des Papstes nun helfen, Übertreibungen nach der anderen Seite zu beschneiden.

Priesterweihe evangelischer Geistlicher. Am 22. Dezember wurde in Mainz ein ehemaliger Pfarrer der evangelischen Kirche, der mit seiner Frau vor einigen Jahren zur katholischen Kirche übergetreten war, von Bischof Stohr zum Priester geweiht. Zugleich mit der Weiheerlaubnis war ihm von Papst Pius XII. die Weiterführung seiner Ehe gestattet worden. Der Papst hat sich zu dieser Regelung solcher Fälle (die ein Seitenstück zur Behandlung der Ehen Unierter Priester des Ostens darstellt) auf Anregung deutscher Bischöfe entschlossen. Voraussetzung ist, daß es sich um die Weiterführung einer bereits vor dem Übertritt bestehenden Ehe handelt. Dabei hat sich der Papst die Entscheidung in jedem Einzelfall persönlich vorbehalten. Zeigt der Vorbehalt, daß der Papst in dieser Angelegenheit jede laute und verallgemeinernde Propaganda vermieden sehen will, so soll durch sein Entgegenkommen, das in gleicher Weise der Würde des Ehesakraments wie der Sehnsucht konvertierter Geistlicher nach dem Priestertum Rechnung trägt, die Möglichkeit eröffnet werden, ihre Fähigkeiten und Erfahrungen für den Dienst an der Wiedervereinigung im Glauben fruchtbar zu machen.

Themen der Zeit: Der Ursprung des Lebens. Mit der immer klarer sich heraushebenden Erkenntnis von dem zeitlichen Anfang des Weltalls (vgl. Dezember-Zeitbericht S. 229) eng verbunden ist die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Lebens auf Erden. Darüber brachte das „Neue Abendland" (Augsburg, November 1951) einen Aufsatz des bekannten Mainzer Botanikers *Wilhelm Troll* unter dem Titel „Das Urzeugungsproblem" (S. 607—614; ursprünglich als Vortrag gehalten auf der 4. Beuroner Hochschulwoche mit dem Thema „Entwicklung — Geschichte — Schöpfung", vgl. den Tagungsbericht in der *Benediktinischen Monatsschrift,* Dezember 1951). Auch in dieser Frage ist derselbe tiefgreifende Wandel festzustellen wie in den Vorstellungen von der Unendlichkeit der Welt. Zu einer Zeit, da man, im Nebel des materialistischen Denkens und eines naiven Fortschrittsglaubens befangen, dem Weltall eine „ewige" Daseinsform zuschrieb, konnte man dem „Zufall" unbesehen beliebig viele Jahrmilliarden einräumen, in denen er blind experimentieren konnte, bis endlich einmal in grauester Vorzeit aus dem Wirbel der Atome die erste lebende Zelle „entstand". Heute sind dieser primitiven Vorstellungswelt alle Grundlagen entzogen. „Es fehlt für einen solchen Vorgang ... einfach die erforderliche Zeit, wenn wir bedenken, daß das Leben auf der Erde erst seit etwa 10^9 Jahren möglich ist." Das wird begreiflich, wenn man bei Troll die Ergebnisse der Wahrscheinlichkeitsrechnung liest, mit der man dem Problem der spontanen Bildung eines Eiweißmoleküls nachgegangen ist. Gerade hier wird die totale Umkehr des Denkens etwa seit den Tagen eines *Haeckel* handgreiflich. Damals dachte man sich die Urbestandteile des Lebendigen höchst einfach und arbeitete dafür mit phantastischen Zeitzahlen. Heute weiß man, daß die „kurze" Zeit von einer Milliarde Jahren, die zur Verfügung steht, nicht im entferntesten hinreicht, um die Zahl der Atomkombinationen zu ermöglichen, die zur „zufälligen" Bildung auch nur eines einzigen hochgeordneten Eiweißmoleküls, geschweige denn einer lebendigen Zelle, aus anorganischen Stoffen notwendig wären (vgl. die Berechnungen von *Lecomte de Noüy* in dem Aufsatz von *A. Haas* „Ein Biologe gegen den Materialismus" in dieser Zeitschrift Bd. 144, Juli 1949, besonders S. 374ff.). W. Troll zitiert *L. v. Bertalanffy:* „Vom modernen Standpunkt aus kann über das Problem nur das eine gesagt werden: die Urzeugung konnte plausibel erscheinen, solange man das Protoplasma als ein ‚Eiweißklümpchen' ansah, das heißt solange die Einsicht in den chemischen Aufbau des Lebendigen noch äußerst geringfügig war. Gerade die großen Erfolge der physiko-chemischen Erforschung des Lebendigen zeigen uns dessen fast unentwirrbare Kompliziertheit und machen darum in jedem Schritt die Erklärung der Entstehung dieser unsäglich verwickelten ‚Maschinerie' auch schon der einfachsten Zelle durch ‚Zufall' unwahrscheinlicher ... Es läßt sich darüber nur das eine sagen: daß jedenfalls das bloße Spiel der ‚anorganischen' Naturkräfte diese Leistung, der gegenüber die zufällige Entstehung eines Automobils in einem Eisenbergwerk eine Kleinigkeit wäre, nicht vollbracht haben kann. Die darwinistische Phrase, daß von den vielen möglichen Kombinationen nur die ‚richtigen' überlebt hätten, hilft hier gar nichts — aus dem einfachen Grunde, weil ein ‚Daseinskampf' sich erst eingestellt haben kann, als eben jene ‚Maschinen' bereits da waren, die also durch jenen horriblen Zufall zusammengewürfelt sein müßten." Troll schließt seinen Aufsatz mit dem Satz: „Die Urzeugung erfordert einen Urerzeuger und kommt damit einem Schöpfungsakt gleich." Er erhärtet damit für dieses Gebiet der Naturforschung von neuem das Wort, das *Baco von Verulam* in seinem „Novum Organum" (c. 3) zu Beginn des naturwissenschaftlichen Zeitalters geschrieben hat: „Halbes Wissen wendet von Gott ab, wahre und eigentliche Wissenschaft führt zu Gott hin."

Umschau

Psychotherapie im Urteil einer Geheilten

Die letzten Jahre und Jahrzehnte brachten eine große Anzahl von Veröffentlichungen, die dem seelisch kranken Menschen gewidmet sind. Sie stammen alle von Fachleuten — wir erinnern nur an Namen wie *C. G. Jung, I. H. Schultz, E. Speer, H. Schultz-Henke, V. v. Weizsäcker,* die Erfahrungen und Erlebnisse, Anregungen und grundsätzliche Erwägungen in Fülle ausbreiten.

Merkwürdig ist, daß so selten vom Klienten, vom Seelisch-Kranken selbst das Wort ergriffen wird. Hätte er nicht manches zu sagen, was wertvoll und wichtig ist? Zweifellos. Aber warum greift er so selten zur Feder? Fürchtet er, dem Fachmann gegenüber unterlegen zu sein oder zu scheinen? Glaubt er sein persönliches Geheimnis preiszugeben, wenn er Kritik übt?

Die Gefahr, Person und Sache nicht klar zu scheiden, ist bei jeder Art von Diskussion über die seelische Krankenbehandlung gegeben — und zwar auf beiden Seiten, der des Analytikers wie auch der des Analysanden. Jeder Analytiker neigt dazu, hinter kritischen Ausstellungen persönliche Ressentiments, „Hintergründe" zu suchen. Und doch wäre es seine Pflicht, die Berechtigung der Einwände zu prüfen. Handelt es sich doch nicht um geschäftliche Angelegenheiten, sondern um menschlich bedeutsame Anliegen, bei denen jede Art von Klärung willkommen sein sollte. Aber auch der Klient kann Kritik üben, die nicht sachlich ist, die — ebenso wie beim Analytiker — aus persönlichen Einstellungen und Antipathien wuchs. Erfahrungen übler Art brauchen ja die Grundsätze seelischer Heilbehandlung nicht zu treffen, sie können im Versagen der Personen, des Analytikers und Analysanden begründet sein.

Der Verfasser dieser Zeilen erhielt vor einigen Monaten eine Zuschrift, die er der Veröffentlichung wert erachtet. Die Schreiberin ist eine Frau, die sich 22 Jahre hindurch — mit gelegentlichen längeren Unterbrechungen — psychotherapeutisch behandeln ließ. Sie fand während dieser Zeit den Weg in die katholische Kirche.

Wie aus der Zuschrift hervorgeht, schätzt die Schreiberin die Psychotherapie. Sie war ihr Hilfe auf dem Weg. Kritik und Ratschläge beziehen sich auf Umstände, die für das Gelingen einer Heilbehandlung wichtig sind.

Noch eine Vorbemerkung. Bei der Stellungnahme handelt es sich offensichtlich um eine Kritik an der sogenannten „großen" Psychotherapie, das heißt der meist lange Zeit beanspruchenden analytischen „Standardmethode". Diese Methode fordert eine totale seelische Erschließung, die fortschreitend an Hand der Träume und anderen seelischen Ausdrucksmaterials erfolgt. Die seelische Krankenbehandlung kennt aber neben dieser eine Anzahl anderer Heilverfahren (zum Beispiel das autogene Training nach I. H. Schultz), die kombiniert mit der Standardmethode oder für sich allein zur Anwendung gelangen können. Diese Methoden sind insofern nicht betroffen, als sie das Risiko totaler seelischer Erschließung nicht verlangen.

Die Zuschrift hat folgenden Wortlaut:

C. G. Jung gesteht einmal, daß er in seiner Praxis wohl Hunderte von Protestanten und Religionslosen gehabt habe, dagegen nur fünf oder sechs praktizierende Katholiken. Auf derselben Basis steht die erstaunte Frage einer Protestantin an eine Katholikin, allerdings Konvertitin: „Wie, Sie gehen zu einem Psychotherapeuten? Sie haben doch die katholische Kirche!"

Demgegenüber steht allerdings der Ausspruch des katholischen Psychotherapeuten Dr. v. Gebsattel, daß auch der praktizierende Katholik seelisch sehr wohl in eine Situation geraten könne, die die Behandlung durch einen Psychotherapeuten notwendig mache. Praktisch wird es allerdings wohl meist so

sein, daß er nicht zu einem Psychotherapeuten gehen wird.

Gehört mein Fall vor das Forum des Arztes oder des Priesters? fragt sich heutzutage mancher Gebildete, wenn er sich seelisch irgendwie nicht in Ordnung befindet. Diese Frage ist sicher nicht leicht zu entscheiden. Erschwerend kommt hinzu, daß es überhaupt keine beiden übergeordnete Instanz gibt, die das im Einzelfall entscheiden könnte. Und so bleibt die Entscheidung an dem leidenden Individuum selbst hängen, stellt damit ein neues Feld dar, auf dem sich die neurotische Selbstentzweiung des Unglücklichen produzieren kann. Aber mit dem Entschluß für das eine oder andere ist dann auch schon ein wirklicher Schritt auf dem Weg zur Gesundung getan.

Für den Katholiken ist wohl zunächst als Norm festzusetzen, daß er sich im Fall seelischer Schwierigkeiten in erster Instanz an einen Priester wendet. Die Praxis wird ihm dann zeigen, ob ein Priester, vielleicht nicht gerade der erste, an den er sich wendet, der Sachlage gewachsen ist. Sollte das nicht der Fall sein, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als einen Seelenarzt zu konsultieren.

Bei der Auswahl des Psychotherapeuten ist allerdings größte Vorsicht geboten. Zunächst wähle man niemals einen Laien, auch dann nicht, wenn er in irgendeinem Fach promoviert hat. Grundsätzlich nehme man einen Arzt in Anspruch. Damit sind schon viele Gefahren ausgeschaltet.

Aber man gehe auch keineswegs zu irgendeinem Seelenarzt. Man frage herum, welcher der beste, welcher der erfolgreichste ist. Mit anderen Worten, man gehe nur auf Empfehlung eines anderen Patienten.

Zu warnen ist auch vor der Behandlung durch eine Dame. Ärztinnen mögen in manchen Fällen gut sein, aber eine Psychoterapeutin ist etwas Unmögliches. Das liegt in ihrem Wesen als Frau begründet. Ein Psychotherapeut muß nämlich früher oder später, ganz bestimmt aber am Schluß der Behandlung, die Rolle des Vaters übernehmen. Wollte aber eine Frau sich in diese Rolle begeben, so würde das die Situation verwirren. Würde sie sich nicht in die Rolle begeben, so würde die Behandlung nicht zum Ende kommen.

Man wähle auch niemals einen Psychotherapeuten, der eine sehr geringe Praxis hat. Das erleichtert zwar das Kommen, erschwert aber das Gehen.

Man bevorzuge auch einen Arzt, der seine Praxis getrennt hat von der Wohnung und vor allem der Familie. Der Patient neigt nämlich dazu, sich als ein Glied der Familie zu fühlen, was ebenfalls die Behandlung erschwert. Außerdem gibt die Familie von sich aus häufig Veranlassung zu Komplikationen.

Man wähle auch keinen Arzt, der ein unbedingter Anhänger irgendeiner bestimmten Richtung ist, etwa Freuds oder Adlers oder Jungs.

Und endlich nehme man einen weltanschaulich neutralen Arzt. Denn der neutrale Arzt, oder zum mindesten der Arzt, der sich für neutral ausgibt, ist dem konfessionell gebundenen vorzuziehen, da er vorsichtiger ist, sich in religiöse Gebiete vorzuwagen als der überzeugte Anhänger einer Religionsgemeinschaft.

Eine psychotherapeutische Behandlung, das kann man gar nicht oft genug zum Ausdruck bringen, muß ja so geführt werden, daß sie die natürliche Lebensbasis des Patienten unberührt läßt. Würde sie das versäumen, also gewissermaßen den Baum absägen, um zu sehen, auf welcher Grundlage er steht, so wäre der Patient eo ipso verloren.

Denn was stellt eine psychotherapeutische Behandlung dar, wenn sie ihre Funktionen nicht überschreitet? Sie ist ein Gespräch zwischen zwei Partnern. Sie ist ein Gefecht, vielleicht ein Duell, aber sie kann nur bestehen auf Grund der Gleichberechtigung beider Partner. Sie will keine Nacherziehung des Patienten sein, jedenfalls darf sie es nie sein. Sie ist ein pneumatischer Raum, in dem der Patient die Möglichkeit hat, die Bestrebungen seiner Seele erstmalig laut werden zu lassen, die bisher zu sehr geschwächt waren, um in die Erscheinung treten zu können. Die analytische Situation ist ein Raum, in dem sich das geknickte Rohr aufrichtet, in dem es so still ist, daß auch die leisesten Lebensregungen noch wahrgenommen werden können und leben dürfen.

Nichts anderes darf die analytische Situation sein. Fällt es dem Therapeuten gelegentlich ein, seine unmaßgebliche Meinung zur Geltung zu bringen, so hat der Patient das Recht und die Pflicht, ihm energisch auf die Finger zu klopfen.

Und dann noch etwas, vielleicht das Wichtigste: man lasse nie den Arzt entscheiden, wann die Behandlung zu beendigen ist. Man gehe immer „vorher". Die Trennung vom Psychotherapeuten ist nachweislich der schwierigste Akt der Behandlung. Man gehe „vorher" und breche die Behandlung ab, sobald man einigermaßen imstande ist, allein weiterzukommen. Man kehre auch nie zu einer späteren Behandlung zurück und trenne sich sogleich völlig von dem Arzt. Am besten auch von den Leuten, durch die man mit dem Arzt bekannt wurde. Denn die Bindung an den Psychotherapeuten wirkt wie die Bindung des Neugeborenen an die Mutter durch die Nabelschnur. Sie muß abgeschnürt werden, wenn das Neugeborene leben soll. Geschieht das nicht, so muß das Kind sterben.

Und noch aus einem anderen Grund beende man die Behandlung kurz vor der völ-

ligen „Herstellung“: der Psychotherapeut ist auch nur ein Mensch, und ein profaner Mensch dazu. Er ist in dieser Funktion unfähig, das Letzte zu geben. Das Letzte muß man sich selbst erarbeiten oder man bleibt an dem Psychotherapeuten hängen.

So weit die Ausführungen. Sie mögen für sich selbst sprechen. Nur zu zwei Punkten scheint ein Zusatz wünschenswert. Der erste betrifft die „Neutralität“ des Arztes, gemeint ist die Neutralität weltanschaulicher Art. Im besonderen ist gedacht an die Freiheit von Bindungen, wie sie das Christentum, vor allem der Katholizismus, kennt.

Das Anliegen der Schreiberin ist durchaus berechtigt. Da es sich innerhalb einer therapeutischen Behandlung darum handelt, den leidenden Menschen zu sich selbst finden zu lassen, die Gründe der Selbstentzweiung in den Blick zu bekommen, die Stimme des eigenen Gewissens zu hören, die „existenzielle“ Verpflichtung zu vernehmen, hat sich der Arzt so weit zurückzunehmen, daß sich seine Überzeugungen und Grundsätze in keiner Weise störend auf den Prozeß der Ausfaltung und Erhellung auswirken.

Es leuchtet ein, daß ein Therapeut „mit Grundsätzen“ Gefahr läuft, in diesen Prozeß durch Wertungen einzugreifen, die er zum mindesten bei sich selbst vollzieht. Aber diese Gefahr findet sich nicht nur bei einem konfessionell gebundenen Arzt. Auch der in diesem Sinn nicht gebundene hat seine „Grundsätze“, seine persönlichen Auffassungen, seine Metaphysik, das ist einfach mit seinem Menschsein gegeben. Ja, es will scheinen, daß der Christ, wenn er sich zum echten Christsein durchgerungen hat, am ehesten geneigt und fähig ist, dem Nächsten — in der Behandlung ist der Nächste der Patient — seine Freiheit zu belassen, ihn zu verschonen von jeder Art „Octroy“ *(V. E. Frankl)*, eingedenk der Worte Christi, daß die „Wahrheit allein frei macht“, nicht aber Zwang und Despotie. Wahres Christsein ist aufs engste verknüpft mit einer Gotteserfahrung, die wir eine Erfahrung seiner „Vornehmheit“ nennen möchten. Die Vornehmheit Gottes ist Achtung und Ehrfurcht vor der Freiheit des Menschen.

Der Ratschlag der Schreiberin, nur einen neutralen Arzt zu wählen, wäre also dahin abzuwandeln, daß man keinen Therapeuten beanspruchen sollte, der seine eigenen Überzeugungen nicht zurückzustellen geneigt und fähig wäre, der also einen „Octroy“ versucht.

Der zweite Punkt betrifft den Ratschlag, keine Therapeutin zu beanspruchen. Hier wäre doch zunächst zu erwähnen, daß sich Therapeutinnen ausgezeichnet zur Erziehungsberatung eignen. Auch in der Erziehungsberatung sind analytische Kenntnisse vorteilhaft. Es ergeben sich zudem auf Grund der Beratung oft Situationen, die der analytischen sehr ähnlich sind. Die Therapeutin als Frau oder Mutter besitzt meist eine leichtere Hand, sie ist anpassungsfähiger als ein Mann, was sich in bestimmten Familienkonstellationen recht günstig auswirken kann.

Was nun die eigentliche Analyse angeht, so mag die Bedeutung des „Vaters“ von der genannten Art sein. Es entspricht aber nicht den Tatsachen, daß Frauen schlechthin ungeeignet für die Psychotherapie sind. Gerade männliche Kranke werden oft — mindestens zu Beginn einer Behandlung — eine Frau aufsuchen wollen. Nicht nur die Rolle des „Vaters“ ist für die seelische Heilbehandlung wichtig, auch die der „Mutter“ hat ihre Bedeutung. Es mag aber sein, daß die Trennung das Selbständigwerden des Patienten innerhalb einer Behandlung, die eine Frau ausübt, ungleich schwieriger ist, als wenn sie ein Mann führt. Dann treffen die Ausführungen der Schreiberin bedingt zu.

Der letzte Punkt der Ausführungen, daß „man sich das Letzte selbst erarbeiten muß ...“, scheint uns bei der „Psychologie-Süchtigkeit“ unserer Zeit hochbedeutsam. Viele Menschen mögen einer psychologischen Durchhellung ihres Wesens bedürftig sein. Aber steckt nicht hinter dieser Sucht oft eine Ver-

drängung, eine Flucht vor dem Selbständigwerden und Selbständigsein? Man wüßte schon, wie es weiterginge, aber es ist nun einmal leichter, bei interessanten Aspekten einer Innenschau zu verweilen. Hubert Thurn S.J.

Das reformatorische Nein zur Mariologie

Unter dem Titel „Mariologie — lutherische Tradition oder Irrtum?" veröffentlicht Professor *Walter Künneth* (Erlangen) im Deutschen Pfarrerblatt (1. November 1951) einen Artikel, der zunächst für die innerevangelische Auseinandersetzung bestimmt ist, aber auch von katholischer Seite beachtet zu werden verdient. Das Assumptio-Dogma hat ja auf beiden Seiten Ungeschicklichkeiten ausgelöst. Die Reaktion der evangelischen Bekenntnisse war zum mindesten in ihrer Lautstärke und in der Art des Protestes verfehlt. Wahrscheinlich hat man deswegen auf katholischer Seite aus einigen weniger ablehnenden Äußerungen Schlüsse gezogen, die jedes erlaubte Maß überstiegen und der gemeinsamen Sache nur schadeten. Eine echte Klärung, zu der der Artikel Künneths sicher beiträgt, kann daher von beiden Seiten nur begrüßt werden.

Künneth bekennt sich eindeutig zur wahren Menschwerdung des Sohnes Gottes aus der Jungfrau Maria. Er lehnt die liberale Fragestellung des 19. Jahrhunderts bis zu R. Bultmann als „Abfall von den Fundamenten der christlichen Kirche" ab. Auch nach ihm muß Lehre und Verkündigung der Kirche von Maria reden. „Wesentlich ist allein, ‚wie' das zu geschehen hat."

„Der entscheidende Differenzpunkt liegt in der Frage, welcher heilsgeschichtliche Ort Maria zuerkannt werden muß und ob die hieraus resultierende Bedeutung das Recht, ja die Notwendigkeit einer ‚evangelischen Mariologie' in sich schließt."

Mariologie ist freilich noch nicht das Bekenntnis zum „Geboren aus Maria der Jungfrau", sind auch nicht Marienpredigten, ist auch nicht die Verehrung Mariens als der Mutter des Herrn. Sie ist viel mehr „der Ausdruck für eine kirchlich legitime Lehre in dem Sinne, daß in ihr ein heilsnotwendiger Lehrinhalt, der trotz aller theologischen Querverbindungen für sich ein Eigengewicht besitzt, dargeboten und entfaltet wird". Mariologie wäre eine notwendige Ergänzung zur Lehre von der Schöpfung und Erlösung, von der Sünde und Gnade, zur Christologie und Pneumatologie. Den Einwand, daß Mariologie nur ein Teil der Christologie sei, will Künneth nicht gelten lassen.

Die Begründung für seine Ablehnung findet der Verfasser einmal im einhelligen apostolischen Zeugnis, das „von einer heilsgeschichtlichen Sonderstellung der Maria nichts weiß, ihr keinen qualitativ höheren Rang, als er auch für sämtliche andere biblische Gestalten in Frage kommt, zuerkennt und daher von einer Mittelpunktstellung von Maria in dem Geschichtsbild der apostolischen Verkündigung keine Rede ist. Das apostolische Zeugnis der Urchristenheit verweigert eindeutig und radikal jeden Ansatzpunkt für eine irgendwie so oder so geartete Mariologie!" Weder die Geschlechtsregister, die alle auf Joseph weisen, noch die paulinische Theologie mit ihrer Gegenüberstellung Adam-Christus — was läge näher als eine solche Eva-Maria! — noch die johanneische Aussage von der Frau in den Sternen und von der Fleischwerdung des Logos ohne jeden Bezug auf Maria könnten irgendeiner Mariologie dienen. Ja Johannes, der doch in besonderer Beziehung zu Maria stand, habe in dem Herrenwort „Frau, was begehrst du da von mir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen" (Joh 2, 4) betonen wollen, „daß es Maria verwehrt ist, in das heilsgeschichtliche Werk Jesu einzugreifen".

„Zum zweiten steht biblisch fest, daß Maria niemals selbst Heilssubjekt ist, sondern ohne Zweifel auf die Seite der

Christuszeugen und der Jüngerschaft (Apg 1, 14) gehört." Die „reine Empfänglichkeit" der Jungfrauengeburt zeige deutlich, „daß hier das Gegenteil einer heilsbegründenden Aktion, die allein Gott zukommt, sich ausprägt". Das Magnificat und die Seligpreisungen Mariens seien ein einziger Lobpreis Gottes und seiner Taten, gewirkt sola gratia und vernehmbar sola fide.

Eine Repräsentation komme Maria nur insofern zu, als sie den demütig wartenden und empfangenden Glauben darstellen könne, wenngleich nicht übersehen werden dürfe, daß sie trotz ihrer Begnadung auch unter der Blindheit der Menschen leide und die Sendung Jesu mit irdischen Maßstäben messe. Der Grundfehler solcher Auffassung der Repräsentation liege aber darin, daß sie nur von Maria gelten solle. Was sich typisch an Maria offenbare, gelte in gleicher Weise auch von einer Fülle anderer biblischer Gestalten. So wenig es eine Paulologie oder eine Petrologie gebe, so wenig könne es eine Mariologie geben.

Der Versuch, die Mariologie aus dem Gedanken des Priestertums zu begründen, scheitere an den Aussagen vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, die, auf Maria in qualifizierter Weise angewandt, falsch würden.

Vor diesen nach Künneth eindeutigen biblischen Aussagen verliere der Hinweis auf lutherische Tradition jedes Gewicht. Denn weder die Kirchenväter noch „Vater Luther" besäßen in der evangelischen Kirche so etwas wie päpstliche Autorität. Auch ihre Worte müßten am Worte Gottes gemessen werden. Außerdem stünden Luthers Einleitung und Schlußsatz zu seiner Magnificaterklärung von 1520/21 im Gegensatz zu seiner übrigen Lehre. Sie seien nicht mehr als eine pietätvolle Reminiszenz an die Volksfrömmigkeit ohne jede theologische Akzentuierung. In seiner späteren Zeit habe Luther solche Formeln nicht mehr gebraucht, sondern nur mehr zentral christologisch gepredigt.

Die Bekenntnisschriften lehrten zwar eine Verehrung der Heiligen, deren Anrufung aber lehnten sie ab.

Künneth kommt zu dem Schluß: „Mariologie ist nicht Bestandteil rechtmäßiger, in der Schrift verankerter Tradition der lutherischen Kirche, sondern Irrweg und Irrlehre." Darin das Geringste nachgeben, erschüttere das ganze Gebäude. Vor der römischen Mariologie stehe die lutherische Kirche in statu confessionis. Darum sei zu überlegen, ob der durch die „häretischen Dogmen der Immaculata und Assumptio" unheilvoll belastete Begriff der „Mutter Gottes" nicht durch den biblischeren der „Mutter des Herrn" zu ersetzen sei. „Das Ernstnehmen der apostolischen Botschaft und ihrer reformatorischen Auslegung aber fordert auf jeden Fall das entschlossene ‚Nein' zur Mariologie."

Es wäre manches zu den Ausführungen Künneths zu sagen. Sind etwa die theologischen Lehrstücke von der Schöpfung und Erlösung, von der Sünde und Gnade in der protestantischen Theologie von solchem Eigengewicht, daß sie Christus aus der Mitte verdrängen? Nach Künneths Ausführungen müßte man es eigentlich annehmen. Denn die Mariologie, die in der katholischen Theologie tatsächlich nur als Teil der Christologie behandelt wird, also viel weniger Eigengewicht haben kann als etwa der Traktat von der Schöpfung, soll plötzlich, den übrigen Lehrstücken gleichgestellt, die zentrale Stellung Christi gefährden. Man möchte doch annehmen, daß auch in der evangelischen Theologie (vgl. *Karl Barths* Dogmatik) die genannten Lehrstücke nur Spiegelungen des einen Geheimnisses sind, daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat. Niemand sieht ein, daß gerade die Mutter den Sohn verdrängen soll, wo sie ihr ganzes Leben so bescheiden hinter ihrem Sohne zurücktrat. Es wird dies zwar immer wieder behauptet, ist aber dadurch noch lange nicht bewiesen. Man kann ohne

Anmaßung sagen, daß Christus in der katholischen Kirche trotz, oder richtiger gesagt gerade wegen der Marienverehrung nicht weniger geliebt wird als in der evangelischen Kirche.

Auf die Schriftbeweise Künneths kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Ganz allgemein darf gesagt werden, daß der Verfasser mit ihnen zu viel und darum nichts bewiesen hat. Hätte er nur zeigen wollen, daß die marianischen Dogmen nicht ihrem formellen Inhalt nach in der Schrift zu finden sind, hätte man nur schwer etwas gegen ihn einwenden können. Daß aber in der Schrift auch kein Ansatzpunkt zu irgendeiner Art von Mariologie zu finden sein soll, hat er nicht bewiesen. Das hätte er nur durch einen positiven Beweis zeigen können. Nur wenn die Schrift positiv den Satz von der unbefleckten Empfängnis oder der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel ausgeschlossen hätte, könnte man Künneths Beweis gelten lassen. Die Methoden der rein historisch-kritischen Exegese freilich können die Ansatzpunkte nicht finden. Aber diese Methoden versagen eben vor der Schrift. Nur wer vom Heiligen Geist immer tiefer in ihr Verständnis unfehlbar eingeführt wird, vermag den Ansatz zu finden. Diese Verheißung ist allerdings nicht den Theologen, sondern der Kirche gegeben.

So sehr die Beweisführung Künneths der Schlüssigkeit entbehrt, so wird aus ihr doch eine Gefahr offenbar, die besonders heute die Arbeit an der christlichen Wiedervereinigung bedroht. „Fest steht also, daß auf solcher Basis ein fruchtbares Gespräch zwischen den Konfessionen sinnlos geworden ist, sofern der evangelische Partner gar nicht mehr in seiner reformatorischen Position ernstgenommen wird, sondern nur durch graduelle Unterschiede, aber keineswegs durch eine Distanz prinzipieller Art, von den Kardinaldogmen der römischen Kirche getrennt erscheint." Es wäre in der Tat verhängnisvoll, um der Gemeinsamkeiten willen die grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen zu übersehen. Mit ihnen rechnen, ist weder neue Reformation noch Gegenreformation, sondern einfach die Liebe zur Wahrheit und Wirklichkeit, ohne die es eine Wiedervereinigung im Glauben nicht geben kann.

Die katholische Marienverehrung hat eine für die reformatorischen Bekenntnisse unannehmbare Voraussetzung: die Mitwirkung der Geschöpfe am Heilswerk Gottes. Karl Barth hat dies klar gesehen und in aller Schärfe betont (Dogmatik I, 2 S. 153 ff.). Künneth, der in seiner Ablehnung jeglicher Mariologie Karl Barth folgt, schreibt: „Sie [die evangelische Theologie] gerät auf eine schiefe Ebene, deren Gefälle, wie die Geschichte der römischen Mariologie mit aller Klarheit erweist, zur Lehre von der cooperatio und corredemptrix der Maria beim Erlösungswerk ihres Sohnes mit Schnelligkeit und innerer Folgerichtigkeit treibt." Es wird heute keinen ernsthaften evangelischen Theologen mehr geben, der behauptete, die katholische Kirche verstehe die Mitwirkung des Menschen am Werk der Erlösung so, daß der Mensch sich durch Werke die Rechtfertigung verdienen könne (vgl. *W. Elert,* Morphologie des Luthertums, I, 67). Aber während der Mensch sich nach den Reformatoren in der Rechtfertigung völlig passiv verhält, lehrt die katholische Kirche ein unter dem Einfluß der Gnade geschehendes und ohne sie nicht mögliches Mitwirken des Menschen, ohne das eine Rechtfertigung zum mindesten beim Erwachsenen nicht zustande käme. Es ist also letzten Endes ein anderes Bild vom Menschen, das der katholischen Theologie zugrundeliegt. Es einfach als aristotelisch-heidnisch zu bezeichnen, ist zu einfach, weil dann viele Aussagen der Schrift dem gleichen Urteil unterlägen.

Man wird Künneths Aufsatz die Folgerichtigkeit des reformatorischen Standpunkts nicht absprechen können. Aber ist dieser Grundansatz richtig?

Oskar Simmel S.J.

Kirche und Revolution

Seit der Französischen Revolution sind die meisten staatlichen Umwälzungen sehr bald in eine Verfolgung der katholischen Kirche ausgeartet. Die Revolutionen in nicht wenigen Ländern nach dem zweiten Weltkrieg bilden dabei keine Ausnahme. Beides: Revolution und Kirchenverfolgung scheinen innerlich so verknüpft, daß eine abweichende Entwicklung geradezu als regelwidrig empfunden werden kann. Die erste Frage, die sich stellt, ist die, ob es denn nun wirklich so gehen muß. Ihr folgt die zweite, wer schließlich daran die Schuld trage: die Ideen und Träger der Revolution oder die Kirchenführung.

Das Werden großer Staatsumwälzungen — nehmen wir als Beispiel die große Französische Revolution von 1789 und die Nationalsozialistische Machtübernahme von 1933 — zeigt am Beginn ein Bild, daß man nicht auf Kampf, sondern viel eher auf ein gutes Einvernehmen zwischen Kirche und weltlicher Macht hätte schließen sollen. In Versailles ziehen am 4. Mai 1789 in nie gesehener Pracht, unter unsäglichem Jubel des Volkes der König mit seinem Hofstaat, die Vertreter des neuen Dritten Standes zusammen mit Adel und Geistlichkeit, in sakramentaler Prozession aus der Schloßkapelle in die Ludwigskirche, um das erste Zusammentreten der neuen gesetzgebenden Körperschaft, der Generalstände, unter den Segen der katholischen Kirche zu stellen. Dabei hält ein Erzbischof eine Predigt, so vaterländisch, so dem neuen Wollen aufgeschlossen, daß gegen Sitte und Brauch die Versammelten in der Kirche in begeisterte Beifallstürme ausbrechen.

Mit nicht weniger Prunk und Volksbegeisterung hat sich 1933 die Eröffnung der neuen Reichsarbeit in der Garnisonskirche von Potsdam vollzogen. Und kurz darauf erklärte der Träger des neuen Staatswesens feierlich vor der Nation, seine Bewegung erachte die christlichen Bekenntnisse „als die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums. Ihre Rechte sollen nicht angetastet werden". Zwei Jahre später, im einen und im andern Fall, sieht sich die katholische Kirche bereits auf die Anklagebank verwiesen, in die Reihe der „Feinde des Volkes, der Verräter am nationalen Wollen, das in der Revolution aufgebrochen ist, um das Volk zu Einheit, Freiheit und Wohlstand zu führen".

Wie kam es so weit? durch wessen Schuld? So schwerwiegende Fragen dürfen nicht aus Gefühl oder Verärgerung beantwortet werden; dazu sind sie für Kirche und Staat zu bedeutungsvoll. Wenn daher ein Forscher in überlegener Ruhe solche geschichtliche Vorgänge durchleuchtet und ihre inneren Entwicklungslinien bloßlegt, so werden wir das mit Freude begrüßen. *K. D. Erdmann*[1] hat diese Arbeit für die ersten zwei Jahre der Französischen Revolution geleistet. Um es gleich vorweg zu sagen: man mag bei der Fülle von Auslegungs- und Erklärungsmöglichkeiten, die bisher von der Geschichtsschreibung geboten wurden und die Erdmann mit gewissenhafter Treue vorführt, manche Einzelergebnisse vielleicht anders beurteilen — die Mäßigung des Verfassers, sein sicheres politisches Verstehen, seine Einfühlungsgabe und die meisterliche Darstellung wird man auf jeden Fall voll anerkennen. Es ist ein Genuß, eine solche wissenschaftliche Abhandlung zu studieren, weil sie in übersichtlicher Stufenfolge bis an den Kern des Konfliktes heranführt und wertvolle Einblicke in die Taktik revolutionärer Vorgänge eröffnet.

Es war durchaus nicht so, als ob der französische Klerus sich vom Anfang an gegen die neue Bewegung gestellt hätte. Er war im Gegenteil von den Ideen der Aufklärungsphilosophie weithin angesteckt, die Vertreter des niederen Klerus zogen sogar mit großen

[1] Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 bis 13. April 1791. (312 S.) Köln 1949, Universitäts-Verlag. Brosch. DM 8.50.

Hoffnungen in die Volksvertretung, weil sie für das getretene Volk und ihren eigenen benachteiligten Stand soziale Gerechtigkeit und bessere Lebensbedingungen erstrebten. Als nun in der Nationalversammlung zunächst die Menschenrechte besprochen und in einer berühmt gewordenen Erklärung zusammengefaßt wurden, ging der Klerus, zum Teil führend, mit. Doch zeigte sich schon damals das erste Wetterleuchten über dem bisher wolkenlosen Himmel: Wie sollte sich das unbegrenzte Freiheitsrecht des Einzelmenschen, auch bezüglich seines religiösen Bekenntnisses und der öffentlichen Kultübung, vereinbaren lassen mit der katholischen Lehre, daß nur die Offenbarung im Schoße der katholischen Kirche das Diadem der Wahrheit trage und daß es im Frankreich von damals keine andere öffentlich anerkannte und bevorrechtete Staatsreligion geben dürfe als die katholische Kirche? Immerhin gelang es, diese Klippen geschickt zu umfahren.

Nun aber schob sich ein anderer Fragekreis dazwischen: Man brauchte Geld, die Staatskasse war leer, das Land heillos verschuldet. Es lag nahe, den Klerus, der bisher als privilegierter Stand steuerbefreit war, heranzuziehen, ihm sein Vorrecht zu nehmen oder gar Hand auf das gesamte Kircheneigentum zu legen. Antiklerikale würden erwarten, daß sich der Kirchenkampf an dieser Forderung entzünden müßte. Aber der französische Klerus bot von sich aus eine Sonderbesteuerung oder eine außerordentliche Abgabe an, die der Nation alle Geldsorgen hätte abnehmen können. Das überraschende Angebot fand eine nicht minder überraschende Antwort: Ablehnung durch die Versammlung der Generalstände. In der Begründung offenbarte die Revolution zum erstenmal ihr wahres Gesicht: sie wollte keine Schenkung vom Klerus annehmen, weil sie nicht zugeben wollte, daß der Klerus überhaupt noch etwas zu verschenken habe; die Enteignung des Kirchenvermögens war also im stillen längst beschlossene Sache.

Von dieser Stelle aus trieb die Entwicklung unaufhaltsam weiter; aus der Erklärung der Menschenrechte folgte — wie man glaubte — mit logischer Notwendigkeit das neue Dogma von der unbegrenzten Volkssouveränität; diese wiederum duldet keine Gemeinschaft oder Körperschaft, die ihr Dasein, Recht und Vermögen nicht aus den Händen des souveränen Volkes empfangen hätte. Ein eigenständiges Kirchenwesen ist daher undenkbar. Wenn die Kirche schon Wert darauf lege, anerkannte Staatsreligion zu sein, dann seien ihre Bischöfe und Priester nur Beamte der Öffentlichkeit. Sie werden vom Volk, das sie enteignet, großmütig besoldet, müssen sich dafür der vom gleichen Volk aufgestellten Lebensordnung (Zivilverfassung für den Klerus) beugen und auf die Verfassung einen Eid ablegen. Vor der souveränen Hoheit des revolutionären Volkes sinkt die einst freie Kirche zur Sklavin des Staates herab. Nun sehen auch die revolutionsbegeisterten Prälaten und Geistlichen, von einigen Ausnahmen abgesehen, daß es solchen Anforderungen gegenüber nur noch ein Nein des Gewissens geben kann: das Schisma zwischen revolutionstreuen und kirchentreuen Geistlichen ist besiegelt.

Wie in den Verfolgungen der Urkirche die Christen dem absoluten Herrschaftsanspruch des Staates ihr Nein entgegenstellten und dafür in den Tod gingen, so wiederum hier. In dem Augenblick, da ein aller höherer Gottgebundenheit barer Souveränitätsbegriff, zum erstenmal wieder nach einem Jahrtausend christlich-germanischer Staatsauffassung, ohne Maske und Tarnung in die Welt trat, stieß er auf einen bis zum Tod entschlossenen Gegner: die katholische Kirche.

Neben diese Analyse aus der Französischen Revolution legen wir eine Veröffentlichung von *R. Jestaedt*.[2] Auch

[2] Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 in der nationalsozialistischen Staats- und Verwaltungspraxis, unter besonderer Berücksichtigung des Artikels 1. In: Archiv für katholisches Kirchenrecht 124 (1951) 335—430.

diese Studie offenbart einen Forscher, der mit Bienenfleiß und großer Genauigkeit das einschlägige Material zusammengetragen und einer umsichtigen Untersuchung unterzogen hat.

Naturgemäß geht es hier um andere Vorgänge und eine andersgeartete Taktik. Um so mehr überrascht es, wie das Grundanliegen des angreifenden Staates und der sich wehrenden Kirche um den gleichen Begriff kreist: die unbegrenzte Souveränität und Machtforderung des staatlich organisierten Volkes. Nur ist diese Volkssouveränität im Kirchenkampf nach 1933 offener, unverhüllter zutage getreten, in einer ideellen wie rechtlich-praktischen Weiterentwicklung, wie sie in den letzten hundertfünfzig Jahren der Rechtspositivismus aller Länder gefördert hatte. Es ging nicht mehr nur um die Forderung, daß die katholische Kirche den souveränen Staat anerkenne; die Lehre eines Leo XIII. hatte hierin längst wohltuende Klarheit gebracht und beide Hoheitsgebiete reinlich abgegrenzt. Wenn es sich um ein erträgliches und durchführbares Nebeneinander zweier souveräner Ordnungen im Deutschen Reich gehandelt hätte, von Staat und katholischer Kirche, dann hätte man eine Lösung finden können; sie war bereits gefunden, im Reichskonkordat, und von beiden Vertragspartnern feierlich beschworen. Aber der neue Staat war über diese Ebene längst hinweggeschritten. Sein Anspruch ging auf das Ganze, die restlose, totale Hoheit; er forderte vor allem für die staatstragende Bewegung die totale geistige Führung des Volkes und der Gewissen.

Jestaedt schildert eingehend den Werdegang dieses Kampfes in seiner eigentümlichen Zwiespältigkeit, die sich aus der Doppelbodigkeit des Systems: Staatsregierung und Partei - Bewegung ergab und gewollt war. Den Juristen wird der zweite Teil der Arbeit besonders locken. Er handelt eigentlich im Grunde nur von einem kleinen Einschiebsel im zweiten Satz des Artikels 1 vom Reichskonkordat: „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes".[3] Ein unscheinbarer Nebensatz, eigentlich nur eine selbstverständliche Klausel; und doch steckt darin die ganze Staatstheorie der neuen Zeit: der eine Gott, der keine fremden Götter neben sich duldet, der souveräne Staat.

Wo ist die kühne Weite und wirklich souveräne Großzügigkeit des mittelalterlichen Menschen geblieben, der den naturgegebenen oder gewordenen Gemeinschaften ihr Eigenrecht zuerkannte? Wo die Kraft des deutschen Genossenschaftswesens, auf dem die besten Kräfte einer innerstaatlichen Vielfalt, eines organisatorischen Reichtums, einer echten tragfähigen Demokratie von unten her beruhte? Ist die heutige Menschheit wirklich so schwach geworden, daß sie nur mit der öden Simplification totalitärer Gewalt und eines lebentötenden Zentralismus regieren kann? Man glaube nicht, wir seien in der neuen Demokratie über diesen grenzenlosen Souveränitätsbegriff hinausgewachsen. Die Formel jedenfalls „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes" hat in nicht wenigen Verfassungen westdeutscher Länder — von Ostdeutschland wollen wir gar nicht sprechen — seit 1945 fröhliche Auferstehung gefeiert.

Ivo A. Zeiger S.J.

Um die Astrologie

In seinem Buch „Das Unerklärliche" (Stuttgart 1951, Koehler-Verlag) bringt *G. F. Hartlaub* ein Streitgespräch „Für und wider die Astrologie" (S. 70 bis 81), in dem ein Anhänger und ein Gegner der Astrologie sich über die Gründe für ihre Einstellung aussprechen. Das Ende vom Lied, auf das es

[3] Artikel 1 sagt: „Das Deutsche Reich gewährleistet die Freiheit des Bekenntnisses und der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion. Es anerkennt das Recht der katholischen Kirche, *innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes,* ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten und im Rahmen ihrer Zuständigkeit für ihre Mitglieder bindende Gesetze und Anordnungen zu erlassen."

uns hier ankommt: Das Gespräch bricht unvermittelt ab; keiner hat den andern „bekehrt".

Bedeutend glücklicher läßt *Elsmarie Anrich* ihren zum Buch geformten Briefwechsel zwischen Barbara und ihrer Patentante über „Unser Thema Astrologie" (Stuttgart 1949, Steingrüben-Verlag) enden, worin sie eine recht lesbare und didaktisch geschickte Einführung in die Sterndeutekunst bietet, nicht zuletzt dank der Zweifel und Fragen besagter Tante, die damit den Gedankenaustausch angenehm belebt und vertieft. Hauptsache: Tante Annekätt geht am Schluß mit fliegenden Fahnen ins Heerlager der Astrologen über.

Hoffentlich fällt ihr nun nicht ausgerechnet *Ludwig Reiners'* Büchlein „Steht es in den Sternen?" (München 1951, P.-List-Verlag) in die Hände, denn sonst droht ihrem frisch erworbenen Glauben an die Sterne sicher ernste Gefahr. Wird doch in dieser „wissenschaftlichen Untersuchung über Wahrheit und Irrtum der Astrologie" (so der Untertitel) das gesamte Fundament der Astrologie mit der Axt der Kritik so kurz und klein geschlagen — nebenbei: in der geistvollsten und unterhaltsamsten, mit trockenem Humor gewürzten Weise —, daß von der „Wahrheit" der Sterndeutung nichts, für den „Irrtum" aber alles übrig bleibt.

Begreiflich, daß manche unserer Leser wünschen, auch wir sollten in diesem Meinungskampf, für den die erwähnten Neuerscheinungen nur als Beispiele stehen, die Stimme erheben und ein Wort der Klärung und Beurteilung beisteuern. Aber wir *haben* das schon getan, und zwar so oft und so ausgiebig, daß es eigentlich genügen dürfte, wenn wir auch nur an die Hauptbeiträge zu diesem Thema aus früheren Jahrgängen erinnern. So hat *A. E. Bergles* im Februar/März 1934 (Bd. 126) in zwei grundlegenden Aufsätzen die „Ansprüche" und die „Leistungen" der Astrologie untersucht, gründlich, kritisch, mit dem Ergebnis, „daß die bisherigen Leistungen der Astrologie nicht genügen, ihr den Rang einer erfahrungswissenschaftlichen Hypothese zu verleihen", die Resultate aber doch beweisen, „daß irgendeine Beziehung zwischen menschlichem Geschick und kosmischen Vorgängen, wie sie in der Astrologie definiert sind, nicht ohne ernste wissenschaftliche Prüfung in Abrede gestellt werden kann" (S. 405 f.). Wie man sich das allenfalls Wert- und Stichhaltige an der Astrologie, insbesondere die heute viel berufene Entsprechungstheorie zwischen der Großwelt der Sterne und der Kleinwelt des Menschenschicksals, einigermaßen verständlich machen könne, arbeitete *E. Vermehren* in einer feinsinnigen Studie „Das astrologische Geheimnis" heraus (Mai 1940, Bd. 137, S. 246—252). Stark negativ ist das Urteil *Ph. Schmidts* in dem Aufsatz „Astrologie — junge Wissenschaft und ein alter Glaube" (April 1939, Bd. 136, S. 46—57), der allerdings in erster Linie das Treiben der Wald-, Feld- und Wiesenastrologen unserer Tage im Auge hat (vgl. auch des gleichen Verfassers Beitrag „Kepler und die Astrologie" in Bd. 144, S. 353 bis 358, und sein am Schluß dieses Heftes besprochenes Werk „Astrologische Plaudereien").

Leichter als die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Astrologie und doch anscheinend noch wenig erforscht und beachtet ist die Frage, welche Kategorien von Menschen für Astrologie empfänglich sind, welche nicht. Hier tut sich ein weites Feld für Selbst- und Fremdbeobachtung auf, und mit ein paar schnellen und vordergründigen Einteilungen und Unterscheidungen ist es nicht in allen Fällen getan. Vielleicht macht sich einmal jemand mit Geduld und Ausdauer an *dieses* Problem. Möglich, daß von hier aus manches Licht auch auf die Frage nach der objektiven Wahrheit fällt.

Anton Koch S. J.

Stalin — Rußland — Kommunismus

Wie der Weihnachtsmarkt gezeigt hat, bildet das Thema Sowjetunion bei Verlegern und Lesern noch immer einen Mittelpunkt des Interesses. Am meisten kommt wohl dem Sensationshunger entgegen das Buch des Türken *Achmed Amba,* „Ein Mensch sieht Stalin" (252 S., Hamburg, Rowohlt, DM 5.80). Wie der Verfasser erklärt, gehörte er zwei Jahre lang zur Leibwache des Roten Zaren und konnte in dieser Stellung dessen Leben aus nächster Nähe verfolgen, was offenbar die ersten 50 Seiten Selbstbiographie verständlich machen sollen. Nach einem kurzen Rückblick auf Stalins Werdejahre schildert Amba das Alltagsleben des Diktators, von der Ziegenmilch zum Frühstück bis zu den nächtlichen Sitzungen und Banketten. Seine drei Frauen und seine drei Kinder, seine Bücherei und seine Billionen, seine Gesundheit und seine Handschrift: alles wird einer eingehenden Beschreibung gewürdigt. Belege sind, abgesehen von einer Schriftprobe, natürlich nicht beigegeben; möglich, daß die Zukunft einmal den Wahrheitsgehalt der Darstellung erweist.

Einen der aufregendsten Abschnitte des stalinschen Terrors stellt sicher die große Parteisäuberung der Jahre 1936—1938 dar. Fast zehn Millionen Kommunisten, die mit der Auslegung und den Ergebnissen der Lehre Lenins entweder tatsächlich unzufrieden waren oder doch als Statisten und Sündenböcke bei den Schauprozessen dienen mußten, fielen der „Reinigung" zum Opfer. Unter ihnen wurde 1937 ein österreichischer Wissenschaftler, der seit 1931 auf Einladung der Sowjetunion am Physikalisch-technischen Institut in Charkow gearbeitet hatte, verhaftet und beschuldigt, als Buchárin-Anhänger ein Attentat auf Stalin vorbereitet zu haben. Nur durch besondere Umstände der Vernichtung entgangen, gibt er heute in einem über 700 Seiten starken Band Einblick in den inneren Ablauf des empörenden Geschehens *(A. Weißberg-Cybulski,* „Hexensabbat", Verlag der Frankfurter Hefte, DM 24.80), obwohl auch er sich außerstande sieht, die letzten Hintergründe dieser schauerlichen Maßnahme völlig zu enträtseln.

Ein Rußlandheimkehrer, der über fünf Jahre lang „drüben" war und offenbar durch seinen besonderen Arbeitseinsatz in engerer Verbindung mit der Bevölkerung stand, berichtet sachlich und unvoreingenommen über das Leben des sowjetischen Arbeiters *(K. Ackermann,* „Das Land der stummen Millionen", 232 S., Tübingen, Katzmann-Verlag, DM 5.80 und DM 7.80). Besondere Aufmerksamkeit widmet er den Normen und Progressivlöhnen in der Industrie, die aus dem Arbeiter die letzte Kraft herausholen. Hauptnutznießer sind bei der Über-erfüllung des Plans die Abteilungsleiter und Direktoren, die allerdings bei einem Versagen der Belegschaft auch zur Verantwortung gezogen werden. Nach eigenen Kapiteln über den Lebensstandard, die Sträflinge und das Gewerkschaftswesen werden Fragen aus der Landwirtschaft besprochen. Die staatlichen und kulturellen Einrichtungen sind so dargestellt, wie sie sich aus dem Blickwinkel des einfachen Arbeiters ansehen.

A. Herzer behandelt das wichtige Problem „Bolschewismus und Menschenbildung" (251 S., Verlag Gesellschaft der Freunde des Vaterländischen Schul- und Erziehungswesens in Hamburg, DM 7.50). Er hat in den Jahren 1943/44 zahlreiche sowjetische „Ostarbeiter" in Deutschland systematisch über ihre Schul- und Studienzeit befragt und legt hier die Ergebnisse vor. Wir erfahren nicht nur Einzelheiten über die Schultypen und ihre Lehrfächer, sondern mehr noch über den inneren Gehalt des Unterrichts, über das Zusammenleben der Schüler, ihr Verhältnis zu Lehrern und Eltern, über die Bedeutung der Staatsjugend innerhalb des Schulbetriebs usw. Dann wird die Wirkung dieses Erziehungssystems auf den Charakter der jungen Menschen gezeigt. Neben wenigen unbedingten Anhängern und wenigen unversöhnlichen Gegnern des Bolschewismus steht die große Masse der Gleichgültigen, Egoisten und Karrieremacher. Alle aber zeichnet ein gesteigertes Selbstbewußtsein aus, ein sieghaftes Körpergefühl und ein ungeheurer Bildungs- und Wissenstrieb. Der planmäßig gezüchtete Haß gegen alles Nichtsowjetische scheint langsam zu einer

Geisteshaltung zu werden, die alle Grenzen überschreitet und auch das angestammte russische Brudergefühl überdeckt. Die ganze Erziehung ist straff nach den Parteizielen ausgerichtet, die am sichersten von einer wenig differenzierten, unbedingt kommandohörigen und arbeitswütigen Masse erreicht werden. Echte Persönlichkeitsbildung liegt nicht im Rahmen sowjetischer Erziehung.

Die „Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde" brachte soeben das erste Heft ihrer Zeitschrift „Osteuropa" heraus (80 S., Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart, jährlich sechs Hefte DM 12.—). Sie will die Tradition der 1925—1939 in Berlin erschienenen gleichnamigen Zeitschrift fortsetzen und ihre Leser über die „politischen, wirtschaftlichen und geistigen Vorgänge des heute von Moskau beherrschten oder mit ihm verbundenen Raumes zuverlässig unterrichten". Dieselben Herausgeber veröffentlichen unter dem Titel „Europa und wir" (77 S., DM 2.50) drei Vorträge erster Sachkenner: *Martin Winkler* gibt einen Überblick über „Rußlands Bedeutung für Deutschland in Vergangenheit und Gegenwart". *Klaus Mehnert* stellt die russisch-chinesischen Beziehungen dar. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von *Ernst Benz* über „Die weltanschaulichen Grundlagen des russischen Kommunismus".

Eine ähnliche Aufgabe wie „Osteuropa" erfüllt auch das „Ost-Archiv", das neuerdings als Sonderabteilung der bekannten Zeitschrift „Europa-Archiv" geführt wird. In den drei bisher erschienenen Nummern sind vor allem die Aufsätze von *Boris Meißner* über die Partei, die Staatspolizei, die Wehrmacht und die Massenorganisationen in der UdSSR wichtig.

In die Revolutionsjahre 1917—1922 führt uns der dritte Band von *Fedor Stepuns* Lebenserinnerungen („Vergangenes und Unvergängliches", 275 S., Kösel, DM 8.50). Mit meisterhaftem Erzählertalent und geduldigem Verständnis für die verwirrenden Ereignisse, die der Verfasser nicht nur unbeteiligt über sich ergehen ließ, sondern zwischen Hoffnung und Verzweiflung tätig mitgestaltete, sucht er hinter dem Vordergründigen und Zufälligen nach dem ewigen Sinn des Geschehens, das eine Welt in den Abgrund stürzte. Ein Zeitdokument von hohem Rang!

Noch weiter in die Vergangenheit reicht die „Geschichte der russischen Musik" von *A. v. Andreevsky* mit dem Titel „Dilettanten und Genies" (350 S., 8 Bildtafeln, Berlin-Halensee/Wunsiedel, Max Hesse, DM 13.80). Auf dem Hintergrund der etwas unkritisch dargestellten Zeitereignisse zeichnet der Verfasser ein lebendiges Bild des gesamten russischen Musikschaffens, angefangen von der Kirchenmusik Kiews und Alt-Nowgorods bis zu den Sowjetkomponisten Prokófjew und Schostakówitsch. Nicht nur der Fachmann, sondern jeder, der Sinn hat für Kosakenchöre, für Rimski-Kórsakow, Tschaikówski oder Strawinski, wird das Buch, das keine Musiktheorie enthält, mit Genuß lesen.

Eine Gabe besonderer Art ist das Werk, in dem *Elsa Mahler* „Altrussische Volkslieder aus dem Petschóryland" darbietet (180 S. Text, 175 S. Noten, 30 Abb., Kassel, Bärenreiter-Verlag, DM 18.50). Petschóry ist ein altes Kloster am Südwestzipfel des Peipussees. Die umliegenden Dörfer gehörten vor dem Krieg zu Estland, wurden aber jetzt wegen ihrer rein russischen Bevölkerung von der Estnischen SSR abgetrennt und zur russischen SFSR geschlagen. In den Jahren 1937/39, kurz bevor der Krieg dort alles verwüstete, hat Mahler die 144 Volkslieder, die „wie ein reicher Quell mitten aus dem Schoß der Mutter Erde" hervorsprudelten, auf Schallplatten aufgenommen, so wie sie die einfachen Bauers- und Fischersleute sangen. Eine von innerer Anteilnahme getragene Einleitung über die Sänger und Sängerinnen erschließt das Verständnis für die Lieder, das durch genaue Erklärung der Liedergattungen sowie durch die Beigabe der russischen und deutschen Liedtexte noch vertieft wird.

Die weitaus bedeutendste Neuerscheinung zu unserm Themenkreis ist wohl das umfangreiche Werk von *I. Deutscher* „Stalin", das mit vollem Recht den Untertitel „Die Ge-

schichte des modernen Rußland" trägt (606 S., 19 Abb., Stuttgart, W. Kohlhammer, DM 24.—). Deutscher ist ehemaliger Bolschewik und war längere Zeit Hochschullehrer in der Sowjetunion; heute lebt er als Mitarbeiter des „Economist" in den Vereinigten Staaten und gilt dort als einer der besten Kenner des einschlägigen sowjetischen Quellenmaterials. In der vorliegenden Biographie steht Stalins politische Tätigkeit im Vordergrund. Diese begann im Orthodoxen Priesterseminar zu Tiflis und führte ihn durch eine sozialistische Untergrundbewegung, die sich auf Raubüberfälle und Terrorakte spezialisiert hatte, zu mehrmaliger Verbannung nach Sibirien. Dreimal gelang ihm die Flucht, das vierte Mal befreite ihn die Revolution. Schnell arbeitete er sich zum Generalsekretär der Partei empor, nach Lenins Tod riß er die absolute Führungsgewalt an sich. Zuverlässig und eingehend schildert Deutscher die Auseinandersetzungen innerhalb der Partei zwischen Stalin und seinen Nebenbuhlern, die rücksichtslose Kollektivierung der Landwirtschaft, die „große Säuberung" und die verschlungenen Wege, die 1936 zur neuen Verfassung führten. Die nächsten 80 Seiten widmet er der sowjetischen Außenpolitik samt Komintern, dem spanischen Bürgerkrieg und dem Hitlerpakt. Die Ereignisse des zweiten Weltkriegs werden von russischer Seite aus beleuchtet und lassen die Rückkehr des Landes zu einem hochgradigen Nationalismus verständlich erscheinen. Sehr aktuell ist die eingehende Beschreibung der Konferenzen von Teheran, Jalta und Potsdam, auf denen Deutschland tatsächlich verschachert und eine weder sozialistische noch demokratische Aufteilung der Welt in zwei große Einflußgebiete herbeigeführt wurde. Das äußerst spannend geschriebene und für weite Kreise berechnete Buch hätte noch gewonnen, wenn ihm ein Personenverzeichnis beigegeben und die zahlreichen Quellenhinweise bibliographisch genauer durchgeführt worden wären; denn auch der Wissenschaftler wird vermutlich längere Zeit auf dieses Standardwerk angewiesen bleiben.

Zum Schluß noch zwei Werke, die den deutschen Leser ganz besonders angehen. Das eine ist der Band „Stalin und der deutsche Kommunismus", in dem *Ruth Fischer* die Beziehungen zwischen dem Kreml und der KPD zur Zeit der Weimarer Republik darstellt (832 S., mit zahlreichen Abb., Verlag der Frankfurter Hefte 1950, DM 16.—). Ruth Fischer, heute in USA, war durch ihre frühere Aktivität als Funktionärin an der vordersten Front der KPD wie nur ganz wenige befähigt, die wechselvollen Schicksale dieser Beziehungen aus eigenem Erleben zu beschreiben und die Rolle aufzuzeigen, die dem deutschen Kommunismus und ganz Deutschland auf dem Schachbrett der Moskauer Politik zugedacht waren. Daß ihr dies gelungen ist, beweist schon die Tatsache, daß wenige Monate nach dem Erscheinen des Buches eine zweite Auflage notwendig war.

Die schicksalsschwere Entwicklung der jüngsten Vergangenheit mit ihrer Doppelschwenkung um je 180 Grad beleuchten die 251 Dokumente, die Rechtsanwalt Dr. *Alfred Seidl* in dem Band „Die Beziehungen zwischen Deutschland und der Sowjetunion 1939—1941" herausgegeben hat (XXXX u. 414 S., Tübingen 1949, H. Laupp, kart. DM 12.—). Seidl veröffentlicht hier die Aktenstücke, die ihm als Verteidiger im „Wilhelmstraßen-Prozeß" auf Anordnung des Gerichtshofs aus den Archiven des Auswärtigen Amtes und der Deutschen Botschaft in Moskau zugänglich gemacht wurden. Man kann den diplomatischen Notenwechsel nicht lesen, ohne vom Sog dieses weltgeschichtlichen Dramas mitgerissen zu werden: Erst das kurze beiderseitige spröde Liebeswerben, dann als Höhepunkt die verbrecherische Scheinhochzeit im verhängnisschwangeren Nichtangriffspakt vom 23. August 1939, wenige Tage später schon die Geburt des blutigen Bastards „Weltkrieg II" („Man kann mit Sicherheit sagen, daß es ohne den deutsch-sowjetischen Nichtangriffsvertrag und die in dem geheimen Zusatzprotokoll enthaltenen politischen Vereinbarungen nicht zum Ausbruch des Krieges am 1. September 1939 gekommen wäre", S. V), dann die gerade durch das unheimliche Wachstum dieses scheußlichen Wechselbalgs heraufbeschworene Abkühlung des Verhältnisses (Finnland! Balkan!), endlich der haßerfüllte gewaltsame Bruch jener schaurigen Verbindung am 22. Juni 1941, dessen weitere Folge jeder kennt.

H. Falk S.J.

Besprechungen

Theologie

Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. Von Raymund Erni. 4 Bände. Erster Teil: Von Gott. Zweiter Teil: Zu Gott. Erste Hälfte: Die sittlichen Akte im allgemeinen. Zweite Hälfte: Die sittlichen Akte im einzelnen. Dritter Teil: In Gott durch Christus. (206, 216, 316 und 173 S.) Luzern, Räber u. Cie.

Die Absicht des Herausgebers ist, durch vorliegendes Werk vor allem „den Studenten der Theologie ein dienender Helfer", dann aber auch „den geistlichen Mitbrüdern zur Hand" zu sein, „wenn sie unter der Last und Hitze des Tages das Verlangen nach einem labenden Trunk aus reiner und frischer Quelle theologischen Wissens . . . spüren."

Die historisch-systematische Einführung zum Gesamtwerk, von Dr. theol. P. Otwin Spieß (S. 9—29) ist sehr nützlich. Sie erklärt das Entstehen dieser Art theologischer Systematik und gewährt eine erste Übersicht über das Baugefüge dieses dogmatischen Meisterwerkes. Die Art und Weise, den Ideengehalt der einzelnen Abschnitte umrißhaft darzubieten, richtet sich im Ausdruck nach neueren metaphysischen und theologischen Handbüchern, inhaltlich geht sie den Quaestiones und Artikeln der Summe entlang. Wer sich in die behandelten Fragen weiter vertiefen will, findet ein gutes Literaturverzeichnis (S. 39—49). Es ist nach dem Aufbau der Summe abgeteilt, so daß die die einzelnen Thomastraktate betreffenden philosophischen und theologischen Bücher sofort zu finden sind. Weitere Literatur wird am Ende jeden Bandes angegeben.

Das Gesamtwerk gliedert sich in vier geschmackvoll ausgestattete, handliche Bände, inhaltlich in drei Hauptteile (entsprechend der theologischen Summe): I. Von Gott (der eine, dreifaltige, der Schöpfer usw.). II. Zu Gott (das letzte Ziel des Menschen, die menschlichen Akte, ihrem Ursprung, ihrer Art und ihrer Ausrichtung nach, sodann über die Sittengesetze im allgemeinen; kurz, eine Fundamentalethik. Der folgende Band enthält die spezielle Ethik und Moraltheologie). III. In Gott durch Christus (Christologie und Sakramentenlehre).

Wenn der Auszug der Summe auch nicht die Lesung der lateinischen Urschrift des Aquinaten oder einer guten Übersetzung des Gesamttextes ersetzt, so kann er doch das Verdienst in Anspruch nehmen, in knapper, übersichtlicher Form mit dem theologisch-philosophischen Gedankengefüge des bedeutendsten mittelalterlichen Kirchenlehrers vertraut zu machen. G. Klenk S.J.

Theologische Traktate. Von Erik Peterson. (429 S.) München 1951, Hochland-Bücherei. Geb. DM 15.50.

Die theologischen Traktate, die Peterson seit 1926 geschrieben hat und die vorher schon in Büchern oder Aufsätzen erschienen sind, werden hier in einer schönen Gesamtausgabe vorgelegt. Peterson ist ein eigenwilliger Denker, und seine Abhandlungen stellen hohe Anforderungen an den Leser. Es lohnt sich aber, dem Verfasser bei seinen Problemen zu folgen; in ihnen tut sich der ganze Kosmos von Himmel und Erde auf.

O. Simmel S.J.

Katholische Dogmatik II. Von Michael Schmaus. (962 S.) München 1949, Max-Hueber-Verlag. Brosch. DM 26.80.

Das Werk des Münchener Dogmatikers braucht keine Empfehlung mehr. Die dritte und vierte umgearbeitete Auflage des zweiten Bandes versucht noch mehr als bisher, die Schrift zu Wort kommen zu lassen. Dafür muß man dem Verfasser dankbar sein. So gewiß die spekulative Theologie ihren Platz in der Dogmatik haben muß, wichtiger noch ist das geoffenbarte Wort Gottes. Da auch das Schaffen zeitgenössischer Dichter und Denker, nicht nur der Theologen, berücksichtigt wird, und da überdies nach jedem Abschnitt ein reicher Literaturhinweis angefügt ist, kann das Werk nicht nur dem Theologen, sondern auch dem gebildeten Laien reiche Dienste leisten.

O. Simmel S.J.

Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis. Von Josef Weiger. (194 S.) Würzburg 1950, Werkbund-Verlag. Geb. DM 6.30.

Mit einer feinen und geschickten Feder schrieb der bekannte Verfasser die achtzehn Briefe, in denen er vom Geheimnis der Eucharistie spricht. Der Glanz einer schlichten Schönheit liegt über den hohen Gedanken des Buches. Nicht schulmäßig und doch belehrend, nicht süßlich und doch fromm stellt der Verfasser den Leib des Herrn in den Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit. Und ehe man sich's versieht, erhalten die zunächst anscheinend abwegigsten Fragen von hier aus eine sinnvolle Antwort.

O. Simmel S.J.

Das Mysterium der heiligen Kirche. Von Carl Feckes. (287 S.) 3. Auflage, Paderborn 1951, Ferdinand Schöningh. Gebunden DM 8.50.

Seit seinem ersten Erscheinen 1933 hat dieses Buch einen unverlierbaren Platz in der theologischen Literatur über die Kirche gewonnen. Inzwischen hat die Theologie durch die Enzyklika Mystici Corporis und durch die neuen Erkenntnisse der Mariologie

noch bessere Einblicke in das Geheimnis der Kirche gewonnen. Der Verfasser hat die Mühe nicht gescheut, die bisherigen Ergebnisse in sein Buch hineinzuarbeiten. Eine Umarbeitung war nicht notwendig, eine Tatsache, aus der allein schon der hohe Wert des Buches ersichtlich ist.

O. Simmel S.J.

Die Kirche als der Leib Christi. Von Thaddäus Soiron O.F.M. (240 S.) Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. Geb. DM 10.80.

Das Buch, eine Darstellung der Lehre des heiligen Paulus über den Leib Christi, ist an den Deutungen des paulinischen Bildes durch katholische Theologen entstanden. Soiron unterscheidet die realistisch-somatische Auffassung (Kastner, Maßmann, Haugg, Pelz), die Christus auch seiner verklärten Menschheit nach in der Kirche zugegen glaubt. Eine andere Lösung (Deimel, Koster) will den Ausdruck „Leib Christi" nur als Bild verstehen. Die dritte endlich, die bildlich-reale, die der Verfasser mit der überwiegenden Mehrheit der Theologen vertritt (Wickenhauser, Feckes, Casel, Przywara, Adam, um nur die bekanntesten zu nennen), findet in dem Bild eine Wirklichkeit von mystischer Tiefe ausgesprochen. Der Wert des Buches liegt in der ins einzelne gehenden Erklärung sämtlicher Stellen bei Paulus über den Leib Christi. Auf einzelstehende Worte, in denen unsere Lebensgemeinschaft mit Christus ausgedrückt ist, geht der Verfasser nicht ein. Mit feiner Einfühlungsgabe und solidem Wissen zeigt Soiron, wie Paulus jeweils nicht bloß ein Bild gebrauchen will, sondern eine geistig-physische Realität meint. Die folgende systematische Darstellung faßt die wichtigsten Gedanken der paulinischen Leib-Christi-Lehre noch einmal kurz und klar zusammen. Welche Formen die paulinische Lehre in der Geschichte annahm, zeigt ein kurzer Hinweis auf Ambrosius, der hier wohl vor allem als Zeuge der griechischen Tradition gelten kann, Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura. In einer systematisch-theologischen Entfaltung, deren Spekulationen man wohl nicht überallhin zu folgen braucht, wird zum Schluß die Bedeutung der Lehre für Dogmatik, Moral, Aszetik und Mystik gezeigt. O. Simmel S.J.

Maria, des Erlösers hohe Gefährtin. Von Mario Galli. (72 S.) Zürich 1951, Verlag Orientierung. Geh. DM 2.50.

Die kleine Schrift erklärt für jeden verständlich das neue Dogma, sie räumt die populären und die wissenschaftlichen Mißverständnisse aus dem Weg, sie zeigt genau, warum die evangelischen Christen uns nicht verstehen können. Gerade der letzte Punkt ist in der bisherigen Auseinandersetzung oft übersehen worden. Wer sich zuverlässig und klar über das neue Dogma orientieren will, findet in dem Büchlein ein anregendes Hilfsmittel. O. Simmel S.J.

Mariens Aufnahme in den Himmel. Von Willibald Arnold. (156 S.) Limburg 1951, Lahn-Verlag. Geb. DM 4.25.

Das preiswerte Büchlein ist in einer zu Herzen gehenden Sprache geschrieben. Es wird weniger das Dogma selbst erklärt, als vielmehr der große Plan Gottes gezeigt und wie dieses Dogma gerade unserer Zeit etwas zu sagen hat. Schrift und Tradition kommen reichlich zu Wort, so daß ein eindrucksvolles Bild des jahrhundertealten Glaubens der Kirche an das Geheimnis der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel entsteht. Dem Büchlein ist die deutsche Übersetzung der Apostolischen Konstitution Munificentissimus Deus vom 1. November 1950 beigefügt.

O. Simmel S.J.

Die Überlieferung. Von Dr. Nikolaus Monzel. (196 S.) Bonn 1950, Peter-Hanstein-Verlag. Brosch. DM 8.50.

Klar und durchdringend stellt der Verfasser den Traditionscharakter der christlichen Lehre dar. Er geht dabei nicht vom dogmatischen Standpunkt aus, sondern erarbeitet den wichtigen Begriff der Überlieferung in einer eingehenden phänomenologischen Untersuchung des religiösen Erlebnisses. So wird das Buch eine Auseinandersetzung mit der gesamten modernen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Der Traditionscharakter der christlichen Lehre ist zwar einzigartig, aber doch nicht etwas der Religion Äußerliches, ihr vielleicht sogar Fremdes. Im Gegenteil, jede echte Religion ist notwendig traditionsgebunden. Das Buch ist durch die saubere und nüchterne Art der Untersuchung ein wertvoller Beitrag zu einem der schwierigsten Probleme der katholischen Theologie. Es kann gerade für die Auseinandersetzung mit Menschen, die dem christlichen Glauben völlig fremd gegenüberstehen, gute Dienste leisten.

O. Simmel S.J.

Buße und Letzte Ölung. Von Dr. Bernhard Poschmann. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Fasc. 3.) (138 S.) Freiburg 1951, Herder. Kartoniert DM 12.—, subskr. DM 10.20.

Das von den Professoren Schmaus, Geiselmann und Hugo Rahner herausgegebene Handbuch der Dogmengeschichte hätte keinen glücklicheren Anfang nehmen können als mit dem Erscheinen des Faszikels über Buße und letzte Ölung, die der bekannte Dogmenhistoriker Dr. Bernhard Poschmann bearbeitet hat. Das reiche Wissen des Verfassers erlaubte ihm, den Stoff klar und knapp darzustellen, so daß die große Linie der Entwicklung, die gerade beim Bußsakrament so weitläufig ist, deutlich heraustritt. Die reichen Literaturangaben ermöglichen es, jede

Frage ins einzelne zu verfolgen. Man möchte wünschen, daß die übrigen Teile des auf vier Bände und einen Ergänzungsband berechneten Handbuches ebenso gründlich und klar in Bälde erscheinen, damit so ein fühlbarer Mangel der theologischen Wissenschaft behoben wird. Zu bedauern ist nur, daß inzwischen noch kein Register für das Werk zur Verfügung steht.

O. Simmel S.J.

Kirchenrecht

1. *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.* Begründet von E. Eichmann, neu bearbeitet von K. Mörsdorf. Paderborn 1949/51, F. Schöningh, 6. Auflage. 1. Band: Allgemeiner Teil und Personenrecht. (528 S.) 2. Band: Sachenrecht. (504 S.) 3. Band: Prozeß- und Strafrecht. (504 S.) Geb. je DM 20.—.

2. *Gesetzbuch der lateinischen Kirche.* Von H. Jone O.M.Cap. 1. Band: Allgemeine Normen und Personenrecht. 2. verm. Aufl. (707 S.) Ebd. 1950. Geb. DM 27.—.

3. *Commentarium in Codicem Juris Canonici.* Von H. Jone O.M.Cap. Tom. I: Normae Generales. De Personis. (627 S.) Ebd. Geb. DM 24.—.

4. *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts.* Von A. Koeniger - F. Giese. 3. neubearb. Aufl. (303 S.) Augsburg 1949, J. W. Naumann. Gebunden DM 11.—.

5. *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts.* Von A. Hagen. (399 S.) Würzburg 1949, F. Schöningh. Brosch. DM 10.80.

Das Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuches (Codex Juris Canonici) vor bald 35 Jahren hat die juristische Literatur in reichem Maße angeregt. Zunächst erschienen praktische Darstellungen des neuen Rechtssystems für Seelsorge, Schule und kirchliche Verwaltung. Daß sich unter den ersten Veröffentlichungen, wenigstens in lateinischer Sprache, eine Reihe hochstehender und bis zur Stunde kaum übertroffener Werke befand — wie *Wernz - Vidal, Vermeersch-Creusen, M.C. a Coronata, Cappello, van Hove* — war eine freudige Überraschung.

1. In deutscher Sprache ist wohl die beste Gesamtdarstellung das Lehrbuch, das der verstorbene Münchener Gelehrte *Eichmann* geschaffen und sein Schüler und Amtsnachfolger Prof. *Mörsdorf* in 6. Auflage neu bearbeitet hat. Klare Übersicht, saubere Rechtsdogmatik, geschichtliche Hinweise und Unterlagen, harmonische Verflechtung der Rechtsnormen mit Dogma, Naturrecht und weltlicher Gesetzesordnung, alles das — und hierin liegt ein besonderer Reiz des Buches — in einer vorbildlichen deutschen Rechtssprache: das sind die Vorzüge dieses Lehrbuchs. Es folgt dem Aufbau des Codex, jedoch mit jener Freiheit, die die sogenannte Institutionenmethode erlaubt und erheischt. Wer immer sich mit dem Rechtsleben der katholischen Kirche beschäftigt, wird bei Eichmann-Mörsdorf wertvolle Hilfe finden.

2. Während das eben besprochene Werk dem Institutionensystem folgt, hat *Jone* einen fortlaufenden Kommentar zu den einzelnen Kanones, also ein Lehrwerk für die sogenannte Schola textus geschaffen. Die Methode hat ihre Vorzüge und Nachteile. Da der Gesetzestext bis in seine unscheinbarsten Formulierungen hinein verfolgt und erklärt wird, erhält man ein ausgezeichnetes Instrument zur praktischen und kasuistischen Ausdeutung und Anwendung der Gesetze. P. Jone, der schon in seinem bekannten Moralbüchlein die Kunst klarer Darlegung, übersichtlicher Ordnung und durchsichtiger Meisterung des Stoffes bewiesen hat, zeigt diese Fähigkeit auch hier. Jeder Lehrer der Schola textus weiß jedoch, wie sehr die bloße Worterklärung, die stets die Gefahr des Rechtsformalismus in sich trägt, nach jener Ergänzung ruft, die wohl der Lehrer im lebendigen Vortrag, ein Lehrbuch aber nur bei sparsamster Raumausnützung bieten kann: nämlich das Gesamt des Rechtsgefüges, sein Aufruhen auf den theologischen und allgemein rechtlichen Grundlagen, seine Ausstrahlung ins Rechtsgefüge der Umwelt aufzuzeigen und so eine wirkliche Universitas iuris aufleuchten zu lassen. Ob das vorliegende Werk nicht gewinnen würde, wenn es nach dieser Seite eine Ergänzung fände? Es braucht deswegen nicht umfangreicher zu werden, denn die Wiedergabe der Einzelkanones, noch dazu in Fettdruck, ist kaum notwendig, da sich der Rechtsbeflissene ohnedies daran gewöhnen soll, seinen Codex, auch visuell, zu handhaben und zu kennen.

3. Das eben Gesagte gilt in etwa auch für diese Veröffentlichung, die offenbar nur die lateinische Ausgabe darstellt. Ein gewiß dankenswertes Unternehmen, das alle jene Schulen begrüßen werden, die Latein als Unterrichtssprache pflegen.

4. Das Anliegen des bekannten und geschätzten, nun in 3. Auflage vorliegenden Werkes von *Koeniger-Giese* ist ganz anderer Natur: es will der ersten Einführung und Unterrichtung jener dienen, die sich nicht näher mit dem Kirchenrecht befassen können. *Koeniger* gibt im 1. Teil eine knappe Gesamtübersicht über Natur, Quellen, Geschichte und Inhalt des geltenden katholischen Kirchenrechts, in gedrängter Kürze, aber mit solcher Klarheit, daß ein wirklich gutes Bild vermittelt wird. Der 2. Teil von *Giese* behandelt das deutsche sogenannte Staatskirchenrecht; die verschiedenen Systeme der Rechtsbeziehungen zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt, das Ineinander von staatlicher Regelung und kirchlicher

Freiheit, wie es sich in unserem Lande durch Gewohnheit, Geschichte und Vertrag herausgebildet hat. Was hier auf engem Raum, in dichter Fülle vom Standpunkt des Staatsrechtes aus gesagt ist, wird jedem wertvoll sein, der sich als Jurist, Verwaltungsbeamter, Schriftsteller, Journalist oder Lehrer mit diesen Fragen, vor allem mit dem verwickelten Grenzgebiet der Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat, auseinandersetzen muß.

5. Dienen die bisher besprochenen Werke der Erklärung der geltenden Kirchengesetze, so verfolgt *Hagen* ein ganz anderes, ungemein anregendes Ziel. Seit langem bestand der Wunsch, es möchten einmal über alle formale Interpretation der Gesetze hinaus die führenden Grundsätze oder — wie andere es ausdrücken — der Geist des kirchlichen Gesetzbuches aufgezeigt werden. Wohl hatte *U. Stutz* sofort nach Erscheinen des Codex ein anregendes Werk herausgegeben: Der Geist des Codex Juris Canonici (Stuttgart 1918); aber trotz ausgezeichneter Kenntnis des Stoffes und meisterhafter Darstellung konnte der nichtkatholische Verfasser doch nicht ganz befriedigen. Das römische Recht besaß schon lange aus der Feder des großen *R. Ihering* ein vierbändiges Meisterwerk: Der Geist des römischen Rechts (Leipzig 1852 ff.), das in jüngerer Zeit glücklich ergänzt wurde von *F. Schulz:* Prinzipien des römischen Rechts (München 1934). *Hagen* hat das Verdienst, nun etwas Ähnliches für das katholische Kirchenrecht geschaffen zu haben. Nur ein Meister, der im Kirchenrecht vollkommen zu Hause ist, konnte mit soviel Klarheit durch die Gänge, Säle und Räume des weitgedehnten Baues führen und dem überraschten Auge bald diesen, bald jenen Durchblick eröffnen. Vielleicht ist es das schönste Lob, das man dem Verfasser spenden darf: er läßt durch die Vielheit der Bestimmungen die Einheit des Gedankens, durch die Verschlungenheit der Entscheidungen den sicheren Pfad, durch die verwirrende Fülle der Bauformen die schlichten erhabenen Baugesetze erkennen, so daß der Leser am Ende das Kirchenrecht nicht nur besser durchschaut, sondern auch liebt.

Ivo A. Zeiger S.J.

Philosophie

„Ich habe die Wahrheit gesehen." Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung. Von R. Lauth. (568 S.) München 1950, R. Piper. Br. DM 22.—, Ln. DM 26.50.

Daß Dichter in ihren Gestalten oft tiefe Einsichten vermitteln, bevor die Philosophie sie abstrakt zu formulieren vermag, ist eine bekannte Tatsache. Kaum irgendwo bewährt sich diese Wahrheit stärker als bei Dostojewski. In seinen Werken ist eine ganze Philosophie zerstreut zu finden, die viele Erkenntnisse unserer Tage vorausnimmt. Lauth hat diese Aussagen gesammelt und in systematischer Ordnung zusammengestellt. Er benutzte dazu auch die noch nicht übersetzten Werke Dostojewskis. Seine Arbeit ist äußerst gründlich und die Nachweise gehen ins einzelne. Kaum etwas ist übersehen worden. Das Denken des Dichters geht, wie zu erwarten war, auf den Menschen. Es kreist um folgende Punkte: Die innerste Kraft des Menschen ist der Lebenswille, der es ihm möglich macht, auch das Schwerste zu ertragen, und der etwas Geistiges ist. Der Mensch reicht in Regionen hinein, die jenseits des Naturhaften liegen und die in außerordentlichen Erlebnissen (zu denen Dostojewski auch Eindrücke in seinen epileptischen Anfällen rechnet) erfahren werden. Aber er ist auch dem Unterbewußten verhaftet, das ihn zu allerlei sonderbaren und unvernünftigen Handlungen bringt. Das große Problem liegt aber nicht in der Krankheit oder in der Angst, sondern in der Schuld. Von ihr wird der Mensch durch geduldiges Leiden und durch eine reuige Zuwendung zu Christus befreit. Christus ist der ideale, der vollkommene Mensch, die Bürgschaft für das Dasein einer höheren Welt. Wichtig ist für Dostojewski die Verbundenheit mit dem Volke. Zeitweilig galt ihm das russische Volk als eine Art Messias der ganzen Welt, Ideen, die in säkularisierter Form im heutigen Kommunismus wirksam sind. Der Mensch ist ein verwickeltes, vielseitiges Wesen und der rechte Weg ist nicht leicht zu finden. Die Schwierigkeiten werden auch nicht leicht genommen; offenbar hat Dostojewski selbst schmerzlich mit ihnen gerungen. Darum ist ihre Darstellung so eindringlich, daß manche darin die persönliche Meinung des Dichters zu finden meinten. Aber aus dem vorliegenden Werk geht klar hervor, daß dies ein Irrtum ist, wovon ja schon die Lesung der unverkürzten großen Romane leicht überzeugen kann. Ist die Glut der Aussagen Dostojewskis durch die systematische Behandlung etwas gedämpft worden, so haben sie an Klarheit und Übersichtlichkeit viel gewonnen.

A. Brunner S.J.

Fedor M. Dostojewski. Was vermag der Mensch. Ein Brevier. Zusammengestellt von R. Lauth. (315 S.) München 1949, R. Piper. Geb. DM 6.80.

In dieser Anthologie hat Lauth aus den Werken, Briefen und Tagebüchern die wichtigsten Stellen für die Weltanschauung Dostojewskis zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen. Die Einteilung entspricht ungefähr den Kapiteln seines systematischen Werkes. Der Leser hat so Gelegenheit, die Ausdrucksweise des Dichters selbst kennenzulernen.

A. Brunner S.J.

Die Arbeit in der modernen Welt. Von J. H. Oldham. (87 S.) Stuttgart 1950. Evangelisches Verlagswerk. Geh. DM 2.—.

Wir leben in einer „verwalteten und gelenkten Gesellschaft" (S. 18), in der die Initiative auf eine kleine Gruppe übergegangen ist. Die Arbeitszeit ist aus dem Zusammenhang des Lebens herausgerissen und die Arbeit erfüllt den Menschen nicht mehr wie früher. Das Christentum hat mit diesen grundlegenden Umwandlungen nicht genügend Schritt gehalten. Und doch muß die neue Welt von christlichem Geist durchdrungen werden, soll die Bedingung des Arbeiters nicht verschlechtert werden; es muß aber geschehen unter Wahrung der berechtigten Selbständigkeit der einzelnen Gebiete. In diesem Sinn will das Büchlein mehr Anregungen als fertige Lösungen bieten.

A. Brunner S.J.

Urdistanz und Urbeziehung. Von Martin Buber. (44 S.) Heidelberg 1951, Lambert Schneider. Geb. DM 2.50.

Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, daß er erstens von der Welt Abstand nehmen und zweitens Beziehungen im eigentlichen Sinn anknüpfen kann. Die Arbeit ist ein willkommener Beitrag zur Phänomenologie des geistigen Seins. A. Brunner S.J.

Die Kunst zu leben. Von André Maurois. (226 S.) Zürich 1950. Rascher-Verlag. Biegsam in Leinen geb. DM 15.—.

André Mauros weiß, daß man in diesem Fall keine Scheu haben darf, das Selbstverständliche zu sagen. Denn der Leser eines solchen Buches sucht nicht so sehr nach Neuem oder Unerhörtem als nach einer Bestärkung in dem, was er selbst schon immer gedacht oder doch gemutmaßt hat. Eine bewundernswerte geistige Überlegenheit erlaubt es, in jeweils ein paar Seiten über ein ganzes Lebensgebiet nicht weniger zu sagen als sonst wohl ausführliche Bände füllen könnte. Klarheit und bestechend gewählte Beispiele machen die Lektüre so angenehm, daß man beim Lesen fast vergißt, wie schwierig sich die so leicht begreiflich gemachten Dinge ausnehmen, wenn man sie in der Wirklichkeit des eigenen Lebens zu bewältigen hat. Bücher, aus denen die Kunst des Lebens wirklich gelernt wird, dürfen vielleicht nicht so schön zu lesen sein. Jedenfalls ist die Schönheit des Evangeliums, wenn es seine Antworten auf diese Fragen gibt, von kräftigerer Art.

Maurois gibt Ratschläge für das Denken, die Liebe, die Arbeit, das Befehlen, das Altern. Im letzten Kapitel, dem über das Altwerden, sind die Maximen am überzeugendsten: sie sind am wenigsten allgemein und theoretisch, weil sie spürbar aus einer noch brennenden Erfahrung stammen.

W. Barzel S.J.

Medizin

Der Arzt und sein Patient. Von Karl Binger. (288 S.) Stuttgart, Ernst-Klett-Verlag. Geb. DM 10.50.

Das Buch ist eine Übersetzung des Werkes „The Doctor's Job". Der Verfasser ist Amerikaner.

Ein herzhaftes, lebendiges, sehr unterhaltendes und belehrendes Buch. Nach einem Überblick über die Entwicklung der Medizin in Amerika spricht der Autor vom Verhältnis des Arztes zum Patienten, vom Spezialistentum und dem „alles könnenden und alles wissenden Arzt von ehedem, einer Art Weihnachtsmann", von Honoraren und Etikette (wobei die Verhältnisse in Amerika besonders interessieren), von Medizin und Psychoanalyse, von psychosomatischer Medizin und den Beziehungen zwischen Seele und Leib, von Heilungsmöglichkeiten und der „Einschränkung" der Krankheit, schließlich von neuen Errungenschaften innerhalb der Heilkunde und praktischen Folgerungen aus alledem, wie sie sich für Arzt und Patient ergeben. Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen über Zusammenhänge zwischen Anlagen und Verhaltensweisen des Charakters, schweren seelischen Erschütterungen und Lebenserfahrungen und ihren Auswirkungen auf den Leib. Das Magengeschwür, Asthma und Tuberkulose, Allergie und Herzbeschwerden werden in ihren seelischen Hintergründen ansichtig gemacht. Dadurch werden Anhaltspunkte für eine rechte Behandlung des Kranken (seelische Einflußnahme) und für eine Verhütung des Ausbruchs oder erneuten Ausbrechens der Krankheit gewonnen.

Ein Buch, das auch dem Seelsorger viel nützen und dem medizinischen Laien Einsicht und Verständnis für manche Zusammenhänge zwischen Leib und Seele vermitteln kann. Ein solches Buch bedeutet eine Brücke vom Patienten zum Arzt. Es vermag zerstörtes Vertrauen neu aufzubauen, es lehrt mit menschlichem Versagen rechnen, übermäßige Forderungen herabsetzen, das Menschliche sehen und damit die rechte Mitte finden zwischen einem Glauben, der alles erwartet und deshalb enttäuscht wird, und übermäßiger Skepsis, die nichts erwartet und deshalb auch wenig oder nichts gewinnt.

H. Thurn S.J.

Der kranke Mensch. Von Georg Siegmund. (303 S.) Fulda 1951, Fuldaer Verlagsanstalt. Kart. DM 8.—, Hln. DM 8.80.

Der Untertitel des Werkes: „Medizinische Anthropologie" kennzeichnet die Absicht des Autors. Er will im gegenwärtigen „Umbruch der Medizin" Leitlinien erarbeiten, die eine Ganzheitsmedizin ermöglichen. Diese Leitlinien werden entscheidend geprägt vom Wissen, „was der ganze Mensch ist". Philosophie und Religion sind im besonderen aufgerufen,

das Bild des Menschen als Bedeutungsganzheit zu umreißen. In vierzehn Kapiteln, die dank der ruhigen Bedächtigkeit der Sprache und Gedankenentwicklung angenehm zu lesen sind und sich durch begriffliche Schärfe und klare Formulierungen auszeichnen, geht der Verfasser seiner Aufgabe nach. Behandelt werden die Frage nach dem kranken Menschen und seiner Wertung, der Sinn der Heilkunde und die Aufgabe des Arztes, das Wesen der Krankheit und Wege der Heilung, die Krankheit als Entordnung (dargestellt am aufschlußreichen Beispiel des Carcinoms), Sucht als seelische Entordnung, Krankheit und Zivilisation, die Erkrankungen im Ablauf des menschlichen Lebens, Schmerz und Schmerzverarbeitung, Tod und Genesung.

H. Thurn S.J.

Dein Herz in gesunden und in kranken Tagen. Von Georg Volk. (129 S.) Frankfurt/Main 1951, Verlag J. Knecht. Geb. DM 5.—.

Ein schmales, aber reiches Büchlein, geschrieben von einem Arzt, der neben seiner fachlichen Erfahrung als Mediziner eine wohltuende christliche Lebensweisheit besitzt. Es ist bekannt, daß Herzkrankheiten und Kreislaufstörungen in beängstigender Kurve ansteigen. Offenbar stellt das Tempo der heutigen Arbeit, die Unrast und Unruhe des Lebens, die erhöhte und überhöhte Anspannung das Herz vor zu große Anforderungen. Der Verfasser spricht über all das offen, praktisch, ernst und auch wieder ermutigend. Wer bereits an einem ernsten Herzschaden leidet, wird das Büchlein nicht ohne Trauer lesen: Ja, hätte ich das früher gewußt! Hätte ich mich früher in Leben und Arbeit so einrichten können! So mag es allen jenen Glücklichen eine rechtzeitige Mahnung sein, die „noch ein gutes Herz haben".

Ivo A. Zeiger S.J.

Priestergestalten

Priesterromane und Priesterfilme sind augenblicklich Mode geworden. Wie es dabei gewöhnlich zu gehen pflegt, sind einige von geringem inneren Wert und verdanken ihr wahrscheinlich recht kurzes Leben eben nur dem modisch gewählten Gegenstand. Andere sind zweifellos von hoher dichterischer Kraft und packender Größe und werden unter den bleibenden Kunstwerken ihren Platz behaupten. Freilich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß fast alle diese Werke ihre Anziehungskraft dem Umstand verdanken, daß sie den Priester in eine Grenzsituation stellen, wie sie in tausend Priesterleben kaum einmal vorkommt (vgl. diese Zeitschrift Bd. 143, S. 354 ff.; Bd. 146, S. 24 ff.; Bd. 148, S. 436 ff.). Das gibt diesen Kunstwerken ihre erregende Macht, nimmt ihnen jedoch die tiefste Wärme; denn Herzenswärme und Lebensnähe sind die Kinder des Lebens selbst, das in Schlichtheit und ewig neuem Reichtum die schönsten Priesterleben schreibt.

1. *Andreas Kardinal Frühwirth.* Ein Zeit- und Lebensbild. Von P. Angelus Walz O.P. (619 S.) Wien 1950, Verlag Herder. Geb. DM 18.—.
2. *Herz spricht zum Herzen.* Ein Lebensbild von John Henry Newman. Von Elisabeth Kawa. (138 S.) Berlin 1951, Morus-Verlag. Brosch. DM 3.40, Hln. DM 4.80.
3. *Adolf Donders 1877—1944.* Von Maria Römer-Krusemeyer. (359 S.) Münster 1949, Verlag Regensberg. Geb. DM 6.—.
4. *Magnus Jocham.* Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Von Joh. Zinkl. (268 S.) Freiburg 1950, Verlag Herder. Geb. DM 8.50.
5. *Jón Svensson.* Ein Lebensbild „Nonnis" nach seinen Tagebüchern. Von Pater H. A. Krose S. J. (192 S.) Freiburg 1949, Verlag Herder. Geb. DM 5.80.

Was hat sich doch das Leben, mit der weitschwingenden Gebärde eines echten Künstlers, da einen Roman geleistet an dem kleinen Bauernbuben aus der grünen Steiermark (1). Aus seinem weltverlassenen Dörfchen hat es ihn herausgeholt in Schule und Erfolg; und als das Leben ihm schmeckte, hat es ihn wieder eingefangen in die Verborgenheit eines Dominikanerklosters. Wo man nun glauben sollte, es sei mit den Abenteuern zu Ende, da erst beginnt eine große Laufbahn: Hausoberer, Provinzial, Ordensgeneral, Erzbischof und Apostolischer Nuntius in München (1907—1915), schließlich Kardinal, Großpönitentiar und Kanzler der Kirche, bis er im patriarchalischen Alter von fast 90 Jahren sein Leben in Demut und heiliger Güte beschließt. Nun kehrt sein Leib wieder heim nach St. Anna am Aigen, von wo das frohe Steirerbübchen einst in die Welt auszog. Wie ein großartiges Gemälde gruppiert sich um dieses Leben — das seinen Aufstieg nicht rücksichtsloser Ellenbogenkraft verdankte, sondern unermüdlicher dienender Arbeit, stiller Klugheit und gotterfüllter Güte — ein halbes Jahrhundert österreichischer und deutscher Kirchengeschichte. Der Leser wird dem Verfasser, der als langjähriger Begleiter und unmittelbarer Mitarbeiter des Kardinals Frühwirth aus ersten Quellen schöpft, für diese wertvolle Lebensbeschreibung aufrichtigen Dank wissen.

Ganz anderer Art ist das Leben des großen Geistesmannes der englischen Kirche, des Kardinals Newman (2). Ein Sucher der Wahrheit, Lehrer der Theologie in der englischen Staatskirche, gefeierter Kanzelprediger, Forscher und Beter, findet er auf der Höhe seines Lebens den Weg zur wahren Kirche, geht ihren Weg entschlossen gegen seine Umwelt, verkannt von allen, nicht einmal im neuen Heim richtig verstanden, bis

seiner Bedeutung nach vielen Jahren Gerechtigkeit widerfährt. Sein eigentliches Geisteserbe scheint erst heute der Kirche ganz bewußt zu werden. Elisabeth Kawa konnte ein so reiches Leben naturgemäß auf dem engen Raum eines kleinen Büchleins nicht ganz entfalten; aber sie läßt auch den an Zeit und Mitteln beengten Leser einen tiefen und beglückenden Blick tun in das Innere eines frommen, gottsuchenden, leidgeprüften Priesters, der einmal schlicht in sein Tagebuch schrieb: „Ich habe gearbeitet, und immer wieder wurde mir die Tür vor der Nase zugeschlagen. Ich habe offensichtlich viel Fehlschläge erlitten, und was ich gut machte, wurde nicht verstanden. Ich glaube nicht, daß ich dies mit irgend einer Bitterkeit sage."

Dieses Wort Kardinal Newmans, geschrieben mit der beherrschten Größe eines christlichen Gentleman, erinnert daran, daß jeder echte Priester Anteil hat an dem Los seines göttlichen Meisters: die scheinbare Erfolglosigkeit seelsorglichen Wirkens erleben zu müssen, sein „Werk" zusammenbrechen zu sehen. Da steht nicht weniger erschütternd im Leben des großen deutschen Kanzelredners Donders (3) ein Wort aus den Jahren der Verfolgung kurz vor Kriegsausbruch: „Nun werden wir die Zerstörung unseres Glaubens Schritt für Schritt erleben müssen. Ist denn all mein Predigen vergeblich gewesen?" Auch ein Priester von der Größe eines Donders, der tausende Male mit einer Begeisterungskraft wie selten einer den Menschen Gottes Größe und Liebe in die Seele zauberte, bleibt nicht verschont von dieser quälenden Frage. Es ist für jeden Seelsorger, Redner und gläubigen Menschen ein reiches, anziehendes, auf jeder Seite anregendes Lebensbild, das die Verfasserin aus ersten Quellen und Erlebnissen schildert; ein halbes Jahrhundert deutscher Kirchengeschichte ist darein verwoben; hat doch Donders als Meister des Wortes und des christlichen Herzens in seiner unermüdlichen Arbeitskraft, mitreißenden Form, geprägten und prägenden Innerlichkeit immer wieder den Weg des deutschen kirchlichen Lebens erleuchtet.

Der Münchner Domkapitular Zinkl führt uns in das vergangene Jahrhundert, mitten in die Theologie- und Frömmigkeitsbewegung, die mit den Namen Sailer, Hirscher, Möhler, Allioli, Christoph v. Schmid, Görres gekennzeichnet ist. Wie erfreulich ist dieses Buch über den edlen, tieffrommen Priester Jocham (4) aus dem bayerischen Allgäu, das der Verfasser offenbar mit herzlicher Zuneigung geschrieben hat. Er vermittelt wertvolle, bisher unbekannte Einblicke in die geistige Bewegtheit in Bayern nach der Kälte der Aufklärungszeit, in die Bemühungen um eine lebendige Theologie, eine herzwarme Frömmigkeit, zeitnahe Seelsorge. Es wird jedem Leser, vor allem dem Priester und jungen Theologiestudenten, Freude und Bereicherung bedeuten, sich vom Verfasser durch dieses Priesterleben führen zu lassen.

Zum Abschluß ein Lebensbild von gewinnender Heiterkeit und kindlicher Fröhlichkeit: des Jesuitenpaters Svensson (5), der unter seinem Erzähler- und Kindernamen Nonni weltberühmt geworden ist. Sein Ordensmitbruder und Jugendfreund P. Krose hat die beste Darstellungsform gewählt, die sich hier anbot: er läßt einfach Nonni in seinem Tagebuch sprechen und erzählen. Welcher Zauber reiner Menschlichkeit und priesterlicher Güte umstrahlt doch die Lebenstage dieses eigenartigen Priesterlebens — rein und stark und hell wie die ewigen Gletscher seiner isländischen Heimat. Und wie hat er sich einen kindlichen einfachen Sinn bewahrt, durch alle Lebensabenteuer hindurch — und es waren wahrlich viele — in aller Schlichtheit das Leben zu sehen und in allem Geschehen Gottes führende Vaterhand zu spüren. So wird in dieser Biographie jener Nonni noch einmal lebendig, den Millionen von Kindern in allen Sprachen mit bebenden, glücklichen Herzen gehört und gelesen haben. Ivo A. Zeiger S.J.

Georg Feuerer. Sein Leben und Werk. Von Guntram Lautenbacher. (240 S., 5 Holzschnitte). Regensburg 1951, Habbel. Gebunden DM 7.50.

Das von Freundeshand gezeichnete Lebensbild läßt jeden, der Feuerers Bücher kennt, spüren, wie sehr jede Zeile gelebt war, bevor sie geschrieben werden konnte. Für den Menschen Feuerer war die Begegnung mit dem Existenzialismus kein theoretisches Anliegen, sondern eine christliche Auseinandersetzung mit der Last des eigenen schweren Lebens. Dem Priester bedeutete Theologie das Ringen um einen erleuchteten Sinn der allenthalben erlebten Not der Herzen. Eben von hier aus möchte uns freilich auch scheinen, daß das Werk Feuerers nicht so sehr in sich auf eine Zukunft warten könne als vielmehr in der erschütternden Vorbildlichkeit, wie ein überwacher Mensch seine und seiner Zeit Not zu bewältigen sucht. G. Trapp S.J.

Friedrich von Spee (1591—1635). Ein lebender Martyrer. Von Isabella Rüttenauer. (171 S.) Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 5.80.

Spee ist als katholischer Dichter, als Musiker, als Kämpfer gegen den Hexenwahn, als Seelsorger, als religiöser Mensch schon Gegenstand vieler Untersuchungen gewesen. Seine künstlerischen Leistungen haben im großen Ganzen die verdiente Anerkennung gefunden. Die Kirchenlieder sind vor allem durch Dr. Gotzen erforscht worden. Sein Verdienst als Verfasser der Cautio criminalis wider die Hexenverfolger ist unbestritten. Dagegen ist noch weithin ungeklärt,

wie dieses Buch zustande kam und wie die Verfolgungen zu erklären sind, die beinahe dahin geführt hätten, daß Spee aus dem Jesuitenorden entlassen wurde. Manche Urteile, die uns überliefert sind, passen gar nicht zu der heldenmütigen Hingabe Spees in all seinen seelsorglichen Arbeiten. — Isab. Rüttenauer, die Spee natürlich unter jeder Rücksicht betrachtet, hat sich nicht die Aufgabe gestellt, die noch vorhandenen Dunkelheiten zu erhellen. Das ist zu bedauern. Aber die Verfasserin versöhnt uns völlig dadurch, daß es ihr gelungen ist, dem Leser das fromme Gemüt und den Eifer Spees nahezubringen. So wirkt Spee noch nach dreihundert Jahren, indem er uns die Innigkeit lehrt, mit der wir uns bemühen sollen, Gott nahe zu kommen. H. Becher S.J.

Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi 1757—1824. Von Richard Wichterich. (372 S.) Heidelberg 1951, F. H. Kerle. DM 12.80.

Geschrieben aus umfassender Sachkenntnis und mit aufrichtiger Bewunderung für den überragenden päpstlichen Diplomaten und Staatsmann, ist diese Biographie Consalvis mehr als die Geschichte eines Lebens oder einer Zeit — sie ist ein lebendiges Lehrbuch der diplomatischen Kunst und zugleich ein ehrendes Denkmal der unwandelbaren Treue, die ein Politiker in schwersten Tagen seinem Souverän und der Gemeinschaft, der er diente, gehalten hat. Consalvi gehörte zu den ganz wenigen, die ihr politisches Amt unter der wuchtenden Faust Napoleons ausgeübt haben, ohne sich je dem Korsen zu beugen. Es ist Wichterich gelungen, die Größe dieser Priestergestalt voll sichtbar werden zu lassen.

I. A. Zeiger S.J.

Graphologie

Graphologie gestern und heute. Von Wilhelm Müller und Alice Enskat. (188 S.) Stuttgart 1951, Altdorfer-Verlag. DM 8.50.

Die Absicht der Autoren ist, einen Überblick über die Entwicklung der graphologischen Methoden und ihre Anwendungsmöglichkeiten und Grenzen zu geben. Nach kurzen Hinweisen auf die Eigenart der Graphologie als Testmethode wird die Geschichte ihrer Entwicklung im Licht der jeweiligen Zeitströmungen erläutert. Die verschiedenen Auffassungsweisen werden gut herausgearbeitet. Eine kurze Darlegung der Ausdruckskunde zeigt die Ansatzpunkte für eine Deutung der Schriftzüge. Im Abschnitt „Deutungstechnik" werden die einzelnen Arbeitsabschnitte einer sauberen und zuverlässigen Deutung besprochen. Die Angaben über die Grenzen der Graphologie sind für den Fachmann und Laien sehr aufschlußreich. Ein Buch, das man zur Einführung in die Graphologie empfehlen kann. H. Thurn S.J.

Graphologia II. (90 S.) Bern 1949, Hans-Huber-Verlag. DM 6.80.

Das Heft ist „Beiheft zur schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen". Es bringt von Max Pulver eine Studie über Pascals Schrift, von O. Schlag Anmerkungen eines Graphologen zur Handschrift von Ernst Jünger, von H. Hector eine Abhandlung zum Methodenproblem, einen sehr aufschlußreichen Beitrag von Fr. Sulzer über Angst, Verdrängung, Hemmung und Unlust im Schriftausdruck, von R. Bossard Ausführungen über die Grundlage der Schriftexpertise u. a. m. Ein sehr anregendes Buch, das trotz Bildbeilagen im Preis mäßig ist. H. Thurn S.J.

Astrologie

Astrologische Plaudereien. Geschichte, Wesen und Kritik der Astrologie Von Philipp Schmidt S. J. (263 S.) Bonn, Verlag der Buchgemeinde. Gln. DM 13.80.

Vor 30 Jahren hat der große Geschichtsschreiber der Astrologie, Franz Boll, ein Buch über Sterndeutung mit dem Satze begonnen, er spreche von einer Sache, die fast vergessen sei. Heute könnte niemand mehr diese Behauptung über die Astrologie aufstellen. In den letzten Jahrzehnten ist die Sterndeutung wieder auferstanden. Sie ist wieder auferstanden, weil die Entwicklung dieser Zeit zahlreiche Werte erschüttert hat und sie bei vielen Menschen auf einen weltanschaulich leeren Raum stieß. Die Wiedergeburt der Astrologie bringt große Gefahren mit sich. Sie ist geeignet, die Menschen dem Denken und Glauben gleichermaßen zu entfremden und sie zu Fatalismus und Verflachung zu verführen. Merkwürdigerweise gibt es aber nur wenige Bücher, die sich ernsthaft mit einer Widerlegung der astrologischen Irrtümer befassen. Diese Lücke ist jetzt durch das genannte Buch von Philipp Schmidt S.J. sehr gut ausgefüllt worden. Nach einer kurzen Darstellung der astrologischen Grundlehren bringt Schmidt eine großartige Kulturgeschichte der Sterndeutung, für die er sichtlich Jahre hindurch Material zusammengetragen hat. Man merkt, daß der Verfasser sich nicht nur mit der Sterndeutung beschäftigt, sondern auch einer der gründlichsten Kenner aller angrenzenden Formen des Aberglaubens ist. In durchsichtigem Stil werden erst die geschichtlichen Probleme der Astrologie erörtert und dann ihre Kritik gegeben; bei ihr staunt man oft über die Geduld, die der Verfasser für seine immer sachliche und wohlabgewogene Polemik mitbringt. Die Bilder sind zahlreich, gut ausgewählt und vortrefflich wiedergegeben. L. Reiners

Um Krieg und Frieden

Von MAX PRIBILLA S. J.

Über dem Irrsinn und dem Grauen des zweiten Weltkrieges leuchteten wie Hoffnungssterne einer glücklichen Zukunft die vier großen Freiheiten, die Präsident Roosevelt der gequälten Menschheit als Preis des blutigen Ringens verkündet hatte: die Freiheit der Rede und der Meinungsäußerung, die Freiheit eines jeden, Gott auf seine Weise zu dienen, die Freiheit von Not und die Freiheit von Furcht. Selten hat das Wort aus dem Buch der Weisheit (9, 14), daß die Gedanken der Sterblichen voller Ungewißheit sind, eine solche erschütternde Bestätigung erfahren wie hinsichtlich dieser Verheißungen. Mit einem Gefühl der Bitterkeit möchte man die Klage erheben, daß alle Erwartungen sich in ihr gerades Gegenteil verkehrt haben. Nichts ist dafür bezeichnender als die unleugbare Tatsache, daß heute allüberall die Angst die vorherrschende Zeitstimmung ist. Ungezählte Millionen von Menschen, ganze Völker leben in äußerster Armut, ohne Heimat, in ärgster Gewissensbedrückung und Rechtlosigkeit. Ein Drittel der Welt ist ein Gebiet des Schweigens und der Furcht. In Ostasien wütet der offene Krieg; in der großen Politik hat wieder ein Wettrüsten eingesetzt, das in unproduktiven Ausgaben gewaltige Summen verschlingt, die für die Linderung des sozialen Elends dringend benötigt würden. Seit dem Kriegsschluß hat ein wirtschaftlicher, politischer und diplomatischer Krieg begonnen, der die ganze Welt in Mitleidenschaft zieht; sein Ende ist nicht abzusehen.

Wie die Dinge sich von Europa ausnehmen, lesen wir täglich in den Zeitungen, die mit Berichten über entsetzliche Mißstände und unaufhörliche Spannungen angefüllt sind. Aber auch in dem siegreichen Amerika, das den Krieg im eigenen Lande nicht gesehen hat, herrscht tiefe Enttäuschung. Freimütig gesteht Oberst Lindbergh als Ergebnis der bisherigen Entwicklung: „Unser Sieg hat der Welt keinen Frieden gegeben. Er hat weder die demokratische Idee befestigt noch die Sicherheit der Nation. Die Atlantik-Charta ist Theorie. Die vier Freiheiten stehen nur auf dem Papier. Stalin hat heute mehr Macht, als Hitler sie je zu besitzen anstrebte. Wie England einen Krieg gewann, aber ein Imperium verlor, so löschten wir die Bedrohung eines Nazi-Deutschland aus, um heute festzustellen, daß wir die noch größere Bedrohung durch die Sowjet-Union schufen."[1]

Noch niedergedrückt von den Schrecken des Krieges und umgeben von seinen Trümmern, bietet die heutige Menschheit das Bild völliger Ratlosigkeit, wie sie die politischen, wirtschaftlichen und geistigen Schwierigkeiten der gegenwärtigen Stunde meistern könne. Die größte, alles überwiegende

[1] Vgl. *F. M. Steiner,* Die Wehridee des Abendlandes (Frankfurt a. M. 1951, Parma-Edition) 35.

Sorge aber ist, ob es überhaupt gelingen wird, einen dritten Weltkrieg zu vermeiden, der mit den neuerfundenen Waffen in der Hand von Massenheeren unvorstellbare Zerstörungen und Leiden heraufführen würde und wie der Untergang aller menschlichen Kultur erscheint. Es ist daher begreiflich, wenn in unseren Tagen die Friedensfrage im öffentlichen und im privaten Leben an die erste Stelle gerückt ist. Mit heißer Seele verlangen die Völker ohne Ausnahme nach einem wahren, dauerhaften Frieden, der sie aus der beständigen Angst erlöst und ihnen ein Leben in Ruhe und Freiheit gestattet.

Doch von der Sehnsucht nach Frieden bis zu seiner Verwirklichung ist noch ein weiter Schritt, weil der Widerstände so viele sind und die herrschenden Gegensätze eine Verständigung über die Gestaltung des Friedens ungemein erschweren. Es wird noch vieler Überlegungen und Bemühungen bedürfen, um den Frieden aus dem lichten Reich der Idee in den rauhen Alltag zu übertragen. Aber jede Anstrengung in dieser Richtung ist von äußerstem Wert und birgt ihren Segen in sich selbst. Daß den Christen die Sorge um den Frieden in ganz besonderer Weise am Herzen liegen muß, bedarf angesichts von Christi Lehre und Beispiel keiner näheren Begründung. Wenn sie zu Gott um die Bewahrung vor den drei Geißeln Pest, Hunger und Krieg beten, dann dürfen sie die Mühe nicht scheuen, dem Frieden die Wege zu bereiten — und zwar im Geiste und in der Tat.

Jeder Verständigung wird zweckmäßig eine Verständigung über die Verständigung, ihre Möglichkeiten und Grenzen vorausgeschickt. Das empfiehlt sich in der Friedensfrage um so mehr, als es sich hier um ein Gebiet handelt, dessen sich in der Not und Aufregung die Leidenschaft der einzelnen, der Völker und Parteien in hohem Maße bemächtigt hat. Selbst unter den Christen herrscht große Verwirrung und hat sich bisher eine Übereinstimmung nicht erzielen lassen. Zu allem anderen Unglück haben wir heute auch noch das Mißgeschick, über dem Streit um den Frieden den Frieden zu verlieren. Bei dieser Sachlage ist es nicht leicht, eine Sprache zu finden, die allen gemeinsam und zugänglich ist, geschweige denn eine Lösung zu bieten, die alle in jeder Hinsicht befriedigt. Es dient auch nicht der Verständigung, wenn die einzelnen Wortführer allzu selbstsicher ihre entgegengesetzten Auffassungen vertreten und statt Gründe der Vernunft ihre Affekte geltend machen.

Indem wir den Willen zum Frieden als Grundlage voraussetzen, wenden wir uns der Frage zu, was bisher für den Frieden getan worden ist und was getan werden kann.[2] Wir wollen dabei angesichts so mancher Unklarheiten

---

[2] Zusammenfassende Überschau: Staatslexikon [5]II (Freiburg 1927, 266—273) und „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" [2]II (Tübingen 1928, 786—792). Aus der Literatur sei auf einige Schriften verwiesen, die das Friedensproblem in katholischer Sicht behandeln: *Franziskus Stratmann* O.P., Weltkirche und Weltfriede (Augsburg 1924); *Josef M. Goergen,* Mensch, Staat und Krieg (New York 1940, Europa-Verlag); *F. Stratmann,* Krieg und Christentum heute (Trier 1950, Paulinus-Verlag, 192 S. DM 5.70); *Werner Schöllgen,* Ohne mich! ... Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus (Graz-Salzburg-Wien 1951, Anton Pustet, 202 S. DM 6.80) und diese Zeitschrift Bd. 118 (Januar 1930) 269—284. — Bei dem weitschichtigen und sehr unterschiedlichen Schrifttum über die Friedensfrage ist allgemein zu beachten, daß von den feststehenden Grundsätzen und Ergebnissen die tastenden Versuche zu einer besseren Sicherung des Friedens wohl zu unterscheiden sind. Nicht alles,

versuchen, wenigstens unter den Katholiken eine grundsätzliche Einigung über Krieg und Frieden zu erreichen.

Schaut man in die Vergangenheit, so gewahrt man, daß sich die Menschen von jeher über den Krieg, der so gewaltig und grausam in ihr Leben eingreift, ihre Gedanken gemacht und nach Mitteln zu seiner Verhütung ausgeschaut haben. Aber der geschichtliche Befund ist geradezu niederschmetternd; denn er zeigt klar, daß Kriege die ganze Entwicklung der Menschheit durchziehen und der Friede meist nur ein kurzer Waffenstillstand zwischen Kriegen war. Ja, die Völker haben irregeleitet in den Kriegen oft den Weg zu ihrer Größe und die Höhepunkte ihrer Geschichte erblickt. Noch bis in unsere Tage klang der verführerische Ruf, daß Krieg als Gesetz der Natur zwischen den Völkern herrsche und der Krieg der Vater aller Dinge sei. Erst in der neueren Zeit, die so viele Kriege und ihre Schrecken sich mehren sah, setzte von den verschiedensten Seiten eine größere Gegenbewegung ein, die den Krieg nicht wie ein unabänderliches Schicksal hinnahm, sondern ihn bewußt als Mittel der Politik verwarf und das Recht vor die Macht stellen wollte; sie erlebte in den beiden Weltkriegen ihre tiefste Niederlage, aber auch ihren stärksten Auftrieb; denn das Ausmaß der durch die beiden Kriege verursachten materiellen Zerstörungen und menschlichen Leiden hat in der ganzen Welt ein wahres Entsetzen vor dem Krieg geweckt.

Fragt man nach den Gründen, warum in der Vergangenheit der Wunsch der Völker nach Frieden sich so ohnmächtig gegen den Krieg erwiesen hat, so müssen wir uns von vornherein bewußt sein, daß eine Erscheinung wie der Krieg, der in der Geschichte so häufig und anscheinend so unüberwindlich wiederkehrt, offenbar tiefe, elementare Wurzeln hat. Wenn die Menschen trotz aller üblen Erfahrungen immer wieder zum Kriege greifen und auch durch Schaden nicht klug werden, dann kann das nicht anders erklärt werden als durch eine Anfälligkeit der menschlichen Natur für den Krieg. Suchen wir für diese Anfälligkeit eine allgemeine Formel, so dürfen wir wohl — ein Wort der Heiligen Schrift (Jak 4, 1) sinngemäß erweiternd — die Ursachen der Kriege in den Begierden der Menschen sehen, wobei die Begierden die roheste und die geistigste Form annehmen können. Eben weil der Krieg dem affektiven Bereich angehört, ist es auch so schwer, gegen ihn nur mit blassen Begriffen und rein rationalen Gründen aufzukommen.

In alter und neuer Zeit hat es viele brutale Raubkriege gegeben, die nichts anderes wollten, als fremdes Land und seine Bewohner zu unterwerfen. Dazu brauchte es keiner verklärenden Begründung. Andere Kriege wurden für die Ehre und Bereicherung oder die Thronstreitigkeiten von Dynastien geführt. Auch an Religionskriegen hat es nicht gefehlt. In der neueren Zeit entzünden sich die Kriege hauptsächlich an den nationalen Leidenschaften und den wirtschaftlichen Gegensätzen, indem die Völker selbstsüchtig und engstirnig nur auf ihren Vorteil, ihre Macht und Ehre bedacht sind und sich rücksichtslos über die Rechte der anderen hinwegsetzen.

was mit Nachdruck oder Entrüstung vorgebracht wird, kann einer ernsten Kritik standhalten. Oft auch werden Monologe statt Dialoge gehalten, indem Rede und Gegenrede nicht ineinandergreifen.

Viele weitere Umstände wirken in die gleiche Richtung. Für die Rüstungsindustrie ist der Krieg ein Geschäft, die günstigste Konjunktur, die der Arbeitslosigkeit abhilft und die Dividenden in die Höhe treibt. In den stehenden, voll aufgerüsteten Heeren dürfen die teuren Waffen nicht veralten und brennen nicht wenige Offiziere und Soldaten auf den „Ernstfall" als auf die große Chance ihres Lebens.

Bei alledem ist zu beachten, daß die Anfälligkeit für den Krieg der kämpferischen Natur des Mannes entspricht, der leicht in der gewaltsamen Durchsetzung seines Willens eine Stärke und Überlegenheit sieht. Das herrscherliche Gefühl lebt aber nicht nur im Staatsmann und Feldherrn, sondern teilt sich im Kriege auch dem einfachen Soldaten als dem Waffenträger der Nation mit. Das Herausgerissenwerden aus der gewohnten Lebensweise, die Ungewißheit, das Wagnis und die Gefahr — das alles gibt dem Ausbruch eines Krieges das beklemmende und zugleich erregende Bewußtsein der äußersten Spannung und erfüllt die Beteiligten mit der Vorahnung einer großen Aufgabe oder eines großen Opfers für Volk und Vaterland. Der einzelne wächst an dem Schicksal des Ganzen, in dessen Dienst er steht. Das aber bedeutet für viele, die sonst ob der Kleinheit ihres Lebens niedergedrückt sind, eine innere Erhebung, die sie über die Schrecken des Krieges emporträgt. Auch die Angehörigen schauen mit Ehrfurcht auf den, der für sein Volk kämpft und fällt.

Endlich ist noch das Unberechenbare in den Stimmungen der einzelnen und der Massen zu betrachten. Ein plötzliches, die Gemüter tief aufwühlendes Ereignis (ein Aufstand, die Ermordung des Herrschers, eine nationale Beleidigung, ein Zusammenstoß zwischen den Grenztruppen usw.) kann eine schon vorhandene Spannung derart steigern, daß die verantwortlichen Personen die Übersicht und die Nerven verlieren und sich, statt von kühler Vernunft, von den Leidenschaften des (vielleicht geflissentlich aufgeputschten) Volkes hinreißen lassen. In einem „Kurzschluß" des Denkens werden dann alle Verhandlungen als aussichtslos abgebrochen und so kann es geschehen, daß Regierung und Volk ratlos — ohne es eigentlich zu wollen — in den Krieg „hineinschlittern". Jedesmal aber, wenn es hart auf hart geht, stellen sich auch die betrogenen oder bestochenen Kriegshetzer ein, die das Feuer absichtlich schüren und durch ihren Terror die besonnenen Stimmen, die zur Verständigung und Versöhnung mahnen, zum Schweigen bringen. — Einmal ausgebrochen, folgt der Krieg seinem eigenen Gesetz und entzieht sich weithin der freien Lenkung der Menschen.

Um gegen die starke Phalanx der elementaren Mächte, die zum Kriege treiben, etwas Durchgreifendes auszurichten, müssen die Friedensfreunde nicht nur ein wachsames Auge auf die Vorgänge im öffentlichen Leben der Völker (vor und hinter den Kulissen) haben, sondern auch versuchen, auf die unmittelbar praktische Politik und die Staatsführung Einfluß zu gewinnen, um den Krieg als Mittel der Politik auszuschließen oder doch einzuschränken. In der Tat sind schon seit längerer Zeit Bestrebungen im Gang, zwischenstaatliche Gegensätze nicht durch Krieg zu entscheiden, sondern friedlich zum Austrag zu bringen, indem man sie dem Urteil einer über-

staatlichen Autorität unterstellt. Anfänge dazu sind vorhanden in den Haager Friedenskonferenzen (1899 und 1907) und nach dem ersten Weltkrieg im Genfer Völkerbund (dem freilich Amerika nicht beitrat). Das Nächstliegende zur Verhütung des Krieges scheint das international festgelegte Verbot des Angriffskrieges zu sein.

In dieser Richtung ist am bekanntesten geworden der am 27. August 1928 in Paris von fast allen Staaten (auch Rußland) angenommene Kelloggpakt (genannt nach dem nordamerikanischen Staatssekretär Frank Kellogg). In diesem Vertrag erklärten die unterzeichneten Staaten „feierlich" im Namen ihrer Völker, daß sie den Krieg zur Regelung internationaler Streitfragen verurteilen (condemn) und auf ihn als Mittel der nationalen Politik in ihren gegenseitigen Beziehungen verzichten. Der Vertrag, der zwar nach Überschrift und Text den Krieg schlechthin verbietet, doch seinem Sinne nach nur den Angriffskrieg betrifft, weckte große Hoffnungen für die Aufrechterhaltung des Friedens, hat aber die an ihn geknüpften Erwartungen nicht erfüllt. Vorab fehlte in dem Pakt jede Maßnahme gegen etwaige Friedensbrecher. Sodann sind bei den Verhandlungen über den Kelloggpakt und seine Anpassung an den Völkerbundspakt alle Versuche gescheitert, den Begriff des Angriffskrieges klar festzulegen und ihn damit zu einem greifbaren juristischen Instrument für die Praxis internationaler Gerichtshöfe verwendbar zu machen. Eine solche Begriffsbestimmung wurde vielmehr wegen der Gefahr des Mißbrauchs (listige Anpassung des Angreifers an sie — nur das verboten, was genau unter sie fällt) bewußt abgelehnt.[3] Endlich wurde in dem Notenwechsel, der zwischen einer Reihe von Mächten anläßlich der Vorbereitung zum Kelloggpakt stattgefunden hat, namentlich von England und Amerika, der Vorbehalt der Selbstverteidigung zum Ausdruck gebracht, daß nämlich jede Signatarmacht selbst zu entscheiden hat, wann der Fall der Selbstverteidigung für sie vorliegt. Da nun das, was dem einen recht ist, für den andern billig ist und somit auch nach dem Kelloggpakt jedes Land für sich das Recht zur Selbstverteidigung mit Waffengewalt nach eigener Entscheidung in Anspruch nehmen kann, so wird dadurch die im Pakt ausgesprochene Ächtung des Krieges praktisch hinfällig. Der vielberedete, auch in den Nürnberger Prozessen zur Stützung der Anklage verwendete Kelloggpakt ist daher in der Wirklichkeit mehr eine unverbindliche Huldigung an den Frieden als ein tatsächlicher Schutz gegen den Krieg.

Worin besteht nun das eigentlich Unzulängliche bei dem Verbot des Angriffskrieges? Es ist natürlich leicht, allgemein grundsätzlich eine Anerkennung seiner Schädlichkeit und Verwerflichkeit zu erreichen, aber es ist sehr schwierig, in den verwickelten und verworrenen Verhältnissen einer konkreten politischen Lage darüber einig zu werden, ob er im Einzelfall wirklich gegeben ist. Freilich ist es nicht schwer, daß der Angegriffene

---

[3] Es setzte sich auch in der Folgezeit die Ansicht durch, die der britische Außenminister Austen Chamberlain in die klassische Formel gebracht hat: „En conséquence je demeure opposé à cette tentative de définition de l'aggresseur, car je crois que celle-ci constituera un piège (Fallstrick) pour l'innocent et une indication utile pour le coupable" (Société des Nations, Journal officiel 1928, p. 703). Im gleichen Sinne äußerte sich die USA-Regierung in ihrer im Anhang zum Kelloggpakt enthaltenen Note vom 23. Juni 1928.

oder ein unbeteiligter Zuschauer den Angriffskrieg als solchen erkennt, wohl aber, daß der Angreifer in Ermangelung einer scharf umrissenen Begriffsbestimmung seinen Krieg als Angriffskrieg zugesteht und deshalb von seinem geplanten oder begonnenen Kriege abläßt. Jeder Angreifer wird schon mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung im In- und Ausland seinen Krieg als notwendigen Verteidigungskrieg ausgeben und je nachdem seine Berechtigung auch durch Juristen „beweisen" lassen. Auch Hitler hat ja von dem uns aufgezwungenen Krieg gesprochen. Eine internationale Instanz aber, die in der Frage des Angriffskrieges autoritativ, verpflichtend und wirksam für alle Staaten, auch die Großmächte, sprechen könnte, gibt es bis jetzt nicht; die neuen Versuche über die Vereinten Nationen und den Sicherheitsrat sind erst schwache Anfänge.

Angesichts der Unfruchtbarkeit und Schwierigkeit, den Angriffskrieg genau zu bestimmen und durch sein Verbot dem Kriege vorzubeugen, verzichten radikale Richtungen in der Friedensbewegung überhaupt auf die ganze Unterscheidung von Angriffs- und Verteidigungskrieg und erklären jeden Krieg ohne Ausnahme für unerlaubt. Nicht irgendwelche Begrenzung oder Regelung der Gewaltanwendung im Verkehr der Völker, sondern nur die grundsätzliche und unbedingte Unterlassung jeglicher Kriegsführung kann nach ihnen dem Jammer der immer wieder ausbrechenden Kriege ein für allemal ein Ende machen. Extreme Pazifisten, auch einige Sekten, haben schon seit langem diesen Standpunkt eingenommen und sind deshalb für die allgemeine Kriegsdienstverweigerung, um so den kriegslüsternen Regierungen die Waffen aus der Hand zu schlagen.

Neuerdings wird auch im katholischen Lager die Behauptung aufgestellt, daß der Krieg in jeglicher Form und unter allen Umständen verwerflich und unerlaubt sei, und zwar nicht nur, weil er die Quelle namenloser Leiden und Verheerungen ist, sondern vor allem, weil er der klaren, absolut verpflichtenden Lehre des Evangeliums widerstreite. In dieser entscheidenden Wende der Geschichte sei daher für den Christen nichts mehr zu befürchten als die Sünde und die Mitschuld an den Wirkungen einer Kriegstechnik, die jeden Krieg ungerecht mache. Was immer die Christen früherer Zeiten gedacht, gelehrt oder getan haben mögen, jetzt endlich sei die Stunde gekommen, wo wir die Bergpredigt mit ihrer Verurteilung der Gewalt ernst nehmen müßten und lieber alles, auch Untergang und Tod, wehrlos über uns ergehen lassen sollten, als uns an den Greueln des modernen Krieges zu beteiligen, der eine vollendete Barbarei sei. Da nicht nur das Töten, sondern schon das bloße Denken an Töten und Krieg Sünde sei, dürfe der Christ auch nicht an den Vorbereitungen zum Kriege teilnehmen. Folgerichtig müsse jeder Christ es auch in Friedenszeiten ablehnen, Soldat zu werden, und müsse ein Kriegsdienstverweigerer sein — koste es, was es wolle. Vom Papst aber als dem Stellvertreter Christi wird erwartet oder gefordert, daß er den Krieg als in sich unbedingt unerlaubt verurteile. — Es ist also ein ziemlich radikales Programm, das vorgesetzt wird, und die Folgen sind nicht abzusehen.

Als beredter Wortführer dieser Bewegung, die mit großer Selbstsicherheit auftritt und sich durch die christlichen Denker der Vergangenheit, ein-

schließlich Thomas von Aquin, nicht beeindrucken läßt, gilt der bekannte Dichter und Geschichtsschreiber Reinhold Schneider.[4] Um ihn schart sich eine Gruppe unentwegter Kriegsgegner, die für ihre Sache einen großen Eifer entfalten.

Was ist nun zu sagen — zur Person und zur Sache? Niemals werden die deutschen Katholiken die Dankbarkeit vergessen dürfen, die sie Reinhold Schneider für sein mannhaftes Kämpfen und Dichten in schwerster Zeit schulden. Er hat in der Tat bewiesen, daß er fähig und bereit ist, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, ohne sich vor den Menschen zu fürchten. Auch jetzt bewegt ihn ein im tiefsten Grunde christliches Anliegen. Da er als Christ fühlt, empfindet er — was ihm nur zur Ehre gereichen kann — einen unsagbaren Abscheu vor dem Krieg und er möchte das Christentum, zumal seine Kirche meilenweit von jeder Befleckung mit Grausamkeit und Blutschuld entfernt wissen; denn „unter dem Schild der Atombombe ist nicht der Ort der Kirche". Daher will er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln den Krieg in jeglicher Form verhindern und darum radikal als Sünde verbieten. Er will lieber untergehen als sich mit den furchtbaren Waffen des Krieges verteidigen! Das liegt ganz in der Richtung seines Denkens. Schon während des Dritten Reiches waren aber nicht alle, die ihn bewunderten und verehrten, mit seiner fast ausschließlichen Leidensmystik einig. Sollte Gott hienieden die Seinen und besonders seine Kirche nur durch Leid und Niederlage führen und die Macht immer nur den Feinden Christi vorbehalten? Und kann nicht auch der Gott des Neuen Bundes unter Umständen die Macht und das Schwert — vielleicht wie eine Zuchtrute — benutzen, um das Unrecht abzuwehren oder zu bestrafen, wie er das so oft im Alten Bunde getan hat? Gewiß besteht zwischen Macht und Gnade wie zwischen Natur und Gnade eine Spannung. Aber ist es notwendig, aus ihr einen Riß zu machen, der jede Verbindung ausschließt?

Vielleicht werden wir hinsichtlich der Fragen und Einwände von Reinhold Schneider klarer und ruhiger urteilen, wenn wir in ihnen die alte Streitfrage wiedererkennen, ob und inwieweit die Bergpredigt buchstäblich zu verstehen und zu befolgen ist. Bekanntlich gibt es über die Bergpredigt viele einander widersprechende Auslegungen, wie man das in dem ausführlichen und gründlichen Buch von Th. Soiron (Die Bergpredigt Jesu, Freiburg 1941, Herder) nachlesen kann. Diese Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten erklären sich im Grunde daraus, daß die Heilige Schrift kein systematisches Lehrbuch der Theologie ist, sondern die einzelnen Punkte der Heilsbotschaft oft in scharfer Zuspitzung, losgelöst aus ihrem Gesamtzusammenhang, herausstellt. So können sich scheinbare Widersprüche ergeben, die nicht immer leicht zu überbrücken sind. Christus selbst hat sein eigenes, in der Bergpredigt verkündetes Gebot nicht buchstäblich befolgt[5] und uns dadurch eine Mahnung zu behutsamer Auslegung seiner

---

[4] Als Material zum „Fall" R. Schneider vgl. *Stratmann,* Krieg und Christentum 152/153; Neues Abendland (München, Juli 1951) 363—365; Schweizer Rundschau (Einsiedeln, November 1951) 449—452; Die Besinnung (Nürnberg) 1950, 308—311; 1951, 19/20; 136—143; 232—245.

[5] Mt 5, 39 und Jo 18, 23; vgl. diese Zeitschrift Bd. 148 (Juni 1951) 164.

Worte gegeben.[6] Um uns bei Bedenken zurechtzufinden, wissen wir Katholiken, daß wir die Heilige Schrift und also auch die Bergpredigt im Sinne der Kirche zu verstehen haben.[7] Über die Auffassung und praktische Anwendung von Mt 5, 38—42 aber im Lichte der kirchlichen Tradition kann kein Zweifel sein; denn die Kirche hat niemals während der langen Jahrhunderte ihrer Geschichte in der Todesstrafe gegen Verbrecher[8] oder in dem Kriege zur Verteidigung der Gerechtigkeit einen grundsätzlichen Widerspruch gegen diese Vorschrift der Bergpredigt gesehen.

Der Apostel Paulus, der in seinem Römerbrief (12, 17—21) — entsprechend der Bergpredigt — das Gebot des Nichtwiderstehens einschärft, spricht gleich in dem folgenden Kapitel dem Staat das Recht zu, gegen die Übeltäter mit Gewalt einzuschreiten. Wie aber dem Staat das Recht des Schwertes gegen die inneren Feinde zusteht, so auch gegen die äußeren.[9] Darum sind nach Augustinus[10] die Soldaten in einem gerechten Kriege keine Mörder, sondern Diener des Gesetzes, keine Rächer persönlich erfahrenen Unrechts, sondern Verteidiger des Staatswohles und er bemerkt, daß weder Johannes der Täufer (Luk 3, 14) noch Christus selbst (Mt 8, 8—10) von den Soldaten das Ausscheiden aus ihrem kriegerischen Beruf gefordert habe. Und doch kannte auch Christus die furchtbaren Schrecken des Krieges bis zur bedingungslosen Übergabe des Feindes (Luk 19, 41—44). Augustinus fügt noch hinzu, daß der Verteidigungskrieg nicht nur aus Rücksicht auf das Wohl des eigenen Volkes gerechtfertigt sei, sondern auch im Hinblick auf den Angreifer, der dadurch von seinem Unterfangen abgeschreckt werden soll; denn wem die Möglichkeit zum Schlechten genommen wird, der wird zu seinem eigenen Nutzen besiegt, während die voraussichtliche Straflosigkeit ihn in seinem Übermut und verbrecherischen Willen bestärken würde.[11] Es ist also ein Erfordernis der sozialen Ordnung, wenn in der menschlichen Gemeinschaft auf das Recht nicht verzichtet werden kann, diese Ordnung unter Umständen durch Gewalt zu schützen. Wir mögen das bedauern, aber es ist in einer erbsündlich belasteten Welt nicht zu ändern, in der das Recht vom Unrecht und die Vernunft von der Unvernunft bedroht ist. Wie der einzelne in der Notwehr sein Leben selbst bis zur Tötung des Angreifers verteidigen darf,[12] so hat auch der Staat das

---

[6] *S. Thomas* in Jo 18, 23: „Sic sacra Scriptura intelligenda est secundum quod Christus et alii sancti servaverunt ... Sic ergo excusatio Domini utilis fuit ad nostram instructionem" (Die Heilige Schrift ist zu verstehen gemäß dem, was Christus und die anderen Heiligen getan haben ... Daher war die Selbstrechtfertigung des Herrn nützlich zu unserer Belehrung).

[7] Konzil von Trient, sess. 4; *Denzinger,* Enchiridion n. 786.

[8] *Denzinger* n. 425; vgl. diese Zeitschrift Bd. 146 (August 1950) 335—346.

[9] *S. Thomas,* S. th. 2, 2, q. 40 a. 1c; vgl. diese Zeitschrift Bd. 88 (Oktober 1914) 83—85.

[10] Contra Faustum 22, 74; ML 42, 447.

[11] *Augustinus,* Epist. ad Marcellinum n. 14; ML 33, 531.

[12] *S. Thomas,* S. th. 2, 2, q. 64 a. 7. Im Falle der persönlichen Notwehr haben große Heilige wie Ambrosius (ML 16, 153 und 171, 268), Augustinus (ML 33, 186) und Bernardus (ML 182, 923) die Ansicht vertreten, der Christ solle nicht töten, wenn er nur auf diese Weise sein Leben retten könne. Aber sie sind mit ihrer Ansicht als Grundsatz nicht durchgedrungen; denn wenn ein solches Verhalten allgemein (von besonderen Umständen abgesehen) zum Rat oder gar zum Gebot gemacht würde, so ergäbe sich eine schwere Gefährdung der öffentlichen Sicherheit; es wäre eine Ermutigung, ja eine Lebensversicherung für Mörder und Verbrecher. Vgl. *de Lugo,* De iustitia et iure, disp. 10, sect. 6 n. 142.

Recht, Freiheit, Besitz und Kultur seines Volkes gegen die äußerste Bedrohung mit Gewalt zu sichern. Das ist denn auch bisher die allgemeine und unbestrittene Lehre der katholischen Moraltheologie gewesen.

Es liegt deshalb durchaus in der Fortführung dieser kirchlichen Tradition, wenn Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft[13] von 1948 in „zweckmäßiger Anpassung der wesentlich unveränderlichen kirchlichen Lehre an die immer wechselnden Umstände von Ort und Zeit" erklärt: „Ein Volk, das von einem ungerechten Angriff bedroht oder schon dessen Opfer ist, kann, wenn es christlich handeln will, nicht in passiver Gleichgültigkeit verharren, und noch mehr verbietet die Solidarität der Völkerfamilie den anderen, sich in gefühlloser Neutralität als einfache Zuschauer zu verhalten." Und nachdem der Papst die Bedeutung des Rechts und den Schutz der Menschheitsgüter hervorgehoben hat, fährt er fort: „Nun aber sind unter diesen Gütern manche von solcher Wichtigkeit für das menschliche Zusammenleben, daß ihre Verteidigung gegen ungerechten Angriff zweifellos vollkommen gerechtfertigt ist. Zu dieser Verteidigung ist auch die Solidarität der Völker gehalten: sie hat die Pflicht, den Angegriffenen nicht im Stich zu lassen. Die Gewißheit, daß diese Pflicht nicht unerfüllt bleibt, wird dazu dienen, den Angreifer zu entmutigen und so den Krieg zu vermeiden oder wenigstens, im schlimmsten Fall, seine Leiden zu verkürzen."

Das Urteil des Papstes zeigt deutlich, daß er nicht der Forderung entsprechen kann und wird, jeden Krieg als in sich unerlaubt zu verwerfen. Einer solchen Forderung liegt überdies eine Verkennung der päpstlichen Vollmacht zugrunde. Der Papst kann das sittliche Gesetz zwar erklären, aber nicht die Natur der Dinge ändern, auf der es beruht. Daher kann der Papst weder das Notwehrrecht des einzelnen noch das des Staates verneinen.

Die Weihnachtsbotschaft des Papstes enthält aber noch einen Satz, der für den christlichen Friedenswillen ebenso bezeichnend wie für die moraltheologische Beurteilung des Krieges bedeutsam ist. Der Papst betont, daß der Krieg nicht nur wegen seiner Schrecken und Grausamkeiten, seiner Zerstörungen und Folgen zu verabscheuen sei, sondern vor allem wegen seiner Ungerechtigkeit. Weder die ausschließliche Erwägung der vom Krieg verursachten Leiden und Übel, noch die genaue Berechnung von Einsatz und Vorteil könne letztlich bestimmen, ob es sittlich erlaubt oder auch unter gewissen konkreten Umständen verpflichtend sei (immer eine begründete Wahrscheinlichkeit des Erfolges vorausgesetzt), den Angreifer mit Gewalt abzuwehren. Entscheidend muß also sein, ob der Krieg jeweils ein Akt der Gerechtigkeit ist. Daraus folgt, daß in jedem Kriege und bei jedem Kriegsanlaß die Frage nach der Gerechtigkeit an die erste Stelle zu setzen ist. Auch die Erlaubtheit des Verteidigungskrieges kann ja von der Leidenschaftlichkeit der nationalen Gegensätze mißbraucht werden, weil die Geduld zu einem friedlichen Ausgleich nicht aufgebracht wird oder von alters her überkommene, aber innerlich ihres Rechtes entleerte Positionen hartnäckig festgehalten werden. So widerspruchsvoll es klingen mag, jeder

[13] AAS 1949, 10—14; deutsche Übersetzung: Herder-Korrespondenz, Januar 1949, 164 bis 166.

wahre Freund des Friedens muß die Gefahr sehen und anerkennen, die in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge mit der Erlaubtheit des Verteidigungskrieges heraufzieht. Denn einerseits kann der Verteidigungskrieg aus den oben dargelegten moralischen Gründen nicht als in sich unerlaubt erklärt werden, anderseits kann jeder Angreifer seinen Krieg als Verteidigungskrieg oder gar als Heiligen Krieg ausgeben und für seine Ansicht mit dem entsprechenden Aufgebot an Propaganda auch in weiten Kreisen wenigstens seines eigenen Volkes Glauben finden. Hier liegt das eigentliche Kreuz der Friedensfrage.

Da die Teilnahme an einem ungerechten Kriege, wie allgemein anerkannt wird, für jeden unerlaubt ist, haben bisher die Moraltheologen zur Klärung von Bedenken im Anschluß an Augustinus[14] gelehrt, der Soldat könne im Zweifel die Verantwortung wegen der Gerechtigkeit des Krieges dem Staatsoberhaupt oder der Regierung seines Landes überlassen und müsse bis zum Beweis für die Ungerechtigkeit des Krieges seinen Dienst tun. Gegen diese gewollte Vertrauensseligkeit hat schon der hervorragende Moraltheologe Kardinal de Lugo (1583—1660) Einspruch erhoben, indem er darauf hinwies, daß der Schluß von dem Befehl des Herrschers auf die Gerechtigkeit des Befehls keineswegs immer und allgemein genüge: „Denn wenn ich anderweitig weiß, daß der Herrscher nach Belieben und ohne Rücksicht auf die sittliche Erlaubtheit Morde, Diebstähle und dergleichen befiehlt, wie kann ich dann aus dem Befehl allein ohne weiteres schließen, daß gerecht ist, was befohlen wird?“[15] Wer bedenkt, wie wenig die sittlichen Grundsätze der Wahrheit und Gerechtigkeit im öffentlichen Leben der heutigen Staaten beobachtet werden, kann in Fragen des Krieges und der Kriegsführung nicht mehr das naive Vertrauen in die Gewissenhaftigkeit, Rechtlichkeit und Friedensliebe der jeweiligen staatlichen Autoritäten hegen. Vollends bei Gewaltherrschern, die sich ganz offenkundig um kein göttliches oder menschliches Recht kümmern, besteht keine vernünftige Vermutung (praesumptio), daß ihre Kriege wohl gerecht sein werden. Je mehr daher echte demokratische Gesinnung den Sieg über den „beschränkten Untertanenverstand“ gewinnt und die Staatsführung überprüft, desto eher kann sich in unseren Tagen der Christ vor die Frage gestellt sehen, ob er um des Gewissens willen den Kriegsdienst verweigern darf und muß.

Um aber die Wahrscheinlichkeit eines ungerechten Krieges auszuschließen, ist es der begründete Anspruch eines freien Volkes, die Vollmacht zur Kriegserklärung mit solchen gesetzlichen Vorsichtsmaßnahmen zu umkleiden, daß der Krieg wirklich nur als ultima ratio und als Verteidigung eines seiner Bedeutung nach unaufgebbaren Rechtes in Frage kommt. Noch weit besser wäre es freilich, wenn die Entscheidung über Krieg und Frieden dem freien Ermessen des beteiligten Staates, der ja Partei und Richter in eigener Sache ist, überhaupt entzogen und einer internationalen Instanz anheimgestellt würde (wiewohl auch ihr Spruch nicht unfehlbar wäre). Doch es ist bekannt, mit welchem Widerstreben nicht nur die kleinen, sondern vor allem die großen Mächte einer solchen verpflichtenden Regelung begegnen, weil sie in ihr eine Schmälerung ihrer Souveränität sehen und ablehnen.

[14] Contra Faustum 22, 75; ML 42, 448. [15] De iustitia et iure, disp. 18, sect. 1 n. 21.

Aber so begrüßenswert jede vertragliche Verabredung unter den Völkern ist, die dem Ausbruch von Kriegen vorbeugt, die wesentliche Wende zum Frieden vollzieht sich in den Herzen der Menschen. Mag es auch selbstverständlich klingen, es ist doch das Entscheidende: Nicht von Konferenzen, Paragraphen und Satzungen kommt der Friede, sondern von den Menschen, die eines guten Willens sind. Viel wichtiger als die Abrüstung der Waffen ist die Abrüstung der Geister. Deshalb betont der Papst in seiner jüngsten Weihnachtsansprache mit starkem Nachdruck den geistigen Charakter der heutigen Kriegsgefahr: „Die Abrüstung, das heißt der gleichzeitige und beiderseitige Abbau der Rüstungen, von Uns immer ersehnt und herbeigewünscht, ist nur eine geringe Gewähr für einen dauerhaften Frieden, wenn sie nicht begleitet ist von der Abschaffung der Waffen des Hasses, der Begehrlichkeit und der ungezügelten Geltungssucht." Die aufrichtige Gesinnung der Gerechtigkeit, des Maßhaltens und der Völkerverständigung zu pflegen und zu verbreiten, sollte daher die erste Aufgabe aller Friedensfreunde und zumal aller Christen sein. Weil aber das Christentum nur ein Fünftel der Menschheit umfaßt, so müssen auch die übrigen großen Religionen für die Friedensarbeit gewonnen werden, wie das schon vor Jahren in dieser Zeitschrift (Bd. 112, November 1926, 95—105) angeregt worden ist.

Da jedoch gegen die zum Kriege treibenden Kräfte die rein religiösen Motive meist nicht hinreichen und über Krieg und Frieden oft nicht-religiöse Menschen entscheiden, ist es notwendig, die Friedensbewegung auch durch Erwägungen der praktischen Nützlichkeit zu stützen und zu ergänzen. Man kann es mit wenigen Worten sagen: Die moderne Entwicklung hat den Krieg ad absurdum geführt. Auf diesem Wege ist keine Besserung der Verhältnisse und keine Entspannung der Gegensätze zu erwarten. Der heutige Krieg verringert nicht die vorhandenen Schwierigkeiten, sondern vermehrt sie. Er vernichtet das Vermögen wie die Kulturwerke der Völker und raubt ihnen die Blüte der Jugend und die beste Manneskraft. In jeder Hinsicht ist er eine völlige Fehlrechnung, die den Sieger kaum weniger trifft als den Besiegten. Es ist, wie wenn der Krieg seine innere Natur geändert habe und als Mittel der Politik untauglich geworden sei.[16] Früher konnte ein Krieg eine begrenzte politische Streitfrage entscheiden und dadurch einem tüchtigen Staatsmann die Möglichkeit bieten, einem unklaren politischen Zustand für längere Zeit zugunsten eines gerechten Friedens ein Ende zu machen. Ferner gab es verpflichtende Regeln und Formen für die Kriegsführung und auch dem Besiegten verblieb ein menschenwürdiges Dasein. Heute droht jeder Krieg über seinen Ausgangsherd hinaus zum Weltbrand zu werden. Der totale Krieg — so wie wir ihn kennengelernt haben — ist ein Vernichtungskampf ohne Maß und Ziel, der sich nicht nur gegen die kämpfende Truppe richtet, sondern ohne Schonung auch gegen die schuld- und wehrlose Bevölkerung wütet, ja die Unterscheidung zwischen Kämpfen-

[16] Es entspricht diesem Sachverhalt, wenn Kardinal *Faulhaber* bemerkt, daß auch die theologische Sittenlehre über den Krieg eine neue Sprache sprechen müsse: „Sie wird ihren alten Grundsätzen treu bleiben, in der Frage nach der Erlaubtheit des Krieges aber den neuen Tatsachen Rechnung tragen" (Predigt am 7. 2. 1932 in St. Bonifaz, München, über „Neue Kriegsethik und Friedensrüstung" — aus Anlaß der großen Abrüstungskonferenz im Genfer Völkerbund).

den und Nichtkämpfenden überhaupt aufhebt. Er ist in seinen Begleiterscheinungen eine solche Entfesselung der unheimlichsten Verrohung und Grausamkeit, ein so furchtbarer Greuel der Verwüstung, daß jeder, der noch ein Gefühl für Gerechtigkeit und Menschenwürde hat, nur mit Entsetzen daran denken könnte, eine solche Barbarei als Mittel der Politik anzuwenden.[17] Da wir nicht mehr in der Zeit des Rittertums leben und der moderne Krieg allen romantischen Zauber eingebüßt hat, müssen wir ihn als ein ungeheures Unglück erkennen und ihn so dem Volke, zumal der Jugend, schildern. Und weil wir den Krieg hassen, müssen wir auch die Ursachen des Krieges zu beheben suchen, namentlich die ungerechte Verteilung der materiellen Güter und die Unterdrückung der Freiheit.

So sollte überall ein Bewußtseinswandel gegenüber dem Kriege sich vollziehen und gepflegt werden, damit die Aufmerksamkeit der Menschen sich immer mehr den Werken des Friedens zuwende und die Güte in den Herzen wieder ein Echo finde. Eine lange, geduldige Erziehungsarbeit zum Frieden ist notwendig, um den Krieg und den Kriegsgeist innerlich zu überwinden. So ist zum Beispiel auch darauf zu achten, daß die Heldenehrungen für die Gefallenen nicht zu einer Verherrlichung des Krieges mißdeutet oder mißbraucht werden. Vor allem aber muß es das Bestreben der freien, friedliebenden Völker sein, jene anonymen Mächte in die Gewalt zu bekommen, die zwar nach außen immer die nationale Ehre und Sicherheit im Munde führen und zum Kriege treiben, aber im Grunde nur an ihre Geschäftsgewinne oder die Befriedigung ihrer maßlosen Herrschsucht denken.

Ob die Völker jemals sich dazu verstehen werden, ihre Schwerter in Pflugscharen und ihre Lanzen in Sicheln umzuschmieden und das Kriegsbeil für immer zu begraben? Der nüchterne Betrachter der Geschichte kann sich nur schwer des Zweifels entschlagen, wenn er wahrnimmt, wie wenig die Menschen sich bemühen, von ihrer Vernunft den richtigen Gebrauch zu machen, und wie sie durch Kurzsichtigkeit, Herzenshärte und Fanatismus fortwährend neue Ursachen zu neuen Kriegen schaffen. An ernsten Warnungen hat es unserem Geschlecht gewiß nicht gefehlt. In seiner Weihnachtsbotschaft 1944 über den Weltfrieden sagte Papst Pius XII. (AAS 1945, 19): „Wenn jemals eine Generation den Ruf ‚Krieg dem Kriege!', der aus den Tiefen ihres Gewissens aufstieg, vernehmen mußte, dann ist es sicherlich die unsere. Sie ist durch einen Ozean von Blut und Tränen geschritten, wie es vielleicht keine Zeit vorher gekannt hat, und sie hat die unsagbaren Greuel in so furchtbarem Maße erlebt, daß die Erinnerung an diese Schrecken ihrem Gedächtnis und dem Grund ihrer Seele eingeprägt haften wird wie das Bild einer Hölle." Möge das Gedächtnis, das schon wieder zu vergessen beginnt, so wachsam bleiben, daß die Pforte zu dieser Hölle in Zukunft geschlossen gehalten wird!

---

[17] Auch der naturhafte Widerwille des Kulturmenschen gegen das Töten ist in Betracht zu ziehen. Genaue amerikanische Untersuchungen über das Verhalten der Kampftruppen im zweiten Weltkrieg haben ergeben, daß in Feuergefechten die Infanteristen höchstens zu 25 Prozent von ihrer Waffe Gebrauch machen und auf menschliche Ziele schießen, ja daß nicht selten der Abscheu vor dem Töten größer ist als die Angst vor dem Getötetwerden. Vgl. *S. L. A. Marshall* (Oberst USA.), Soldaten im Feuer (Frauenfeld 1951) 52 ff und 82 f.

Demokratisches Wahlrecht und politische Ethik

Von NIKOLAUS MONZEL

I

In der westlichen Welt kommen heute praktisch nur noch zwei Grundformen der Regierung in Frage: Demokratie und Diktatur. Zum Zerfall der abendländischen Monarchien trug neben anderen Ursachen in entscheidender Weise eine zweifache Wandlung im Denken und Wollen der Völker bei. Infolge eines in seinen sozialgeschichtlichen Auswirkungen noch lange nicht hinreichend gewürdigten Wandels des religiösen Vorsehungsglaubens schwand mehr und mehr die Überzeugung, daß nur bestimmte Fürstenfamilien durch Gottes Willen befähigt und berufen seien, die Völker zu regieren. Dazu kam das starke Anwachsen demokratischer Bestrebungen, die aus der geistigen Gärung hervorgingen, welche die christliche Botschaft von der Würde und den Grundrechten jedes Menschen in den Herzen und Köpfen bewirkt hatte. Selbst da, wo das Königtum in der westlichen Welt sich noch erhalten hat, liegt heute die eigentliche Regierungsgewalt beim Parlament und bei den mit seinem Einverständnis regierenden Ministern. Die Demokratie als Regierungsform läßt sich mit dem Christentum vereinbaren; dagegen nicht so die Diktatur, sei es eines einzelnen, sei es einer Gruppe, sofern sie grundsätzlich die vorstaatlichen Rechte der Einzelnen, der Familien und anderer Sozialgebilde mißachtet und einer der staatlichen Gewalt entzogenen religiösen Heilsgemeinschaft die Existenzberechtigung bestreitet. So bleibt heute allen westlichen Völkern die Aufgabe, ihr Staatswesen demokratisch und christenwürdig zu gestalten. Dabei ist unter „Demokratie" jedes Regime zu verstehen, in dem die Regierenden direkt oder indirekt vom Volke gewählt werden und gezwungen sind, im Einklang mit der öffentlichen Meinung zu handeln.

Die Bejahung der Demokratie setzt einen gewissen Optimismus in der Beurteilung des Durchschnittsmenschen voraus. Die Verteidiger absolutistischer Regierungssysteme haben über diesen Optimismus gespottet, da er wirklichkeitsfremd und mit der durch die Erbsünde gegebenen Natur des Menschen nicht vereinbar sei. Die radikal pessimistische Anthropologie ist protestantisch oder jansenistisch. Die katholische Kirche entnimmt aus der christlichen Offenbarung ein helleres, zuversichtlicheres Menschenbild. Ferner ist zu bedenken, daß die Kronjuristen einer theologisch begründeten antidemokratischen Regierungsform in ihrer pessimistischen Anthropologie Ausnahmen zuließen, für die doch in einer nicht empirisch, sondern theologisch begründeten Lehre vom Menschen kein Platz sein kann. Jene Vertreter der politischen Theologie sagten: „Die einzelnen sind böse, aber der Staat ist gut" — und der Staat war für sie identisch mit dem absolutistischen Herrscher. Die theologische Anthropologie hat nicht über die Mehrzahl der Menschen Aussagen zu machen, sondern über den Menschen schlechthin. Wenn aber die Menschen im Denken und Wollen so wesentlich verderbt sind, daß man der Allgemeinheit die Wahl und Kontrolle der Regierung nicht zugestehen darf, dann ist es noch weniger ratsam, einem einzelnen oder einer Gruppe die absolute Regierungsgewalt zu überlassen.

Die von den Schwankungen der öffentlichen Meinung so sehr abhängige Demokratie ist allerdings ein größeres Wagnis, als es die in sakraler Tradition wurzelnde Erbmonarchie war. Wo jedoch aus den eingangs angedeuteten Ursachen die Monarchie nicht mehr möglich ist, muß das Wagnis einer demokratischen Staatsgestaltung unternommen werden. Die christliche Ethik fordert, daß es ein besonnenes Wagnis sei. Der Appell an eine christlich-demokratische Gesinnung genügt nicht. Man kann an den Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit erkennen, wie leicht ein demokratisches Staatsgebilde sich zersetzen und der Diktatur den Weg freigeben kann. Mittel und Wege müssen gesucht werden, um den Gefahren vorzubeugen, die vor allem aus der Existenz und Wirksamkeit der politischen Parteien entstehen. Aber ohne Parteien ist eine Demokratie nicht möglich; denn ohne derartige Zusammenschlüsse können die einzelnen Staatsbürger ihre Stimmen nicht zur Geltung bringen. So lautet denn die entscheidende Frage: Auf welche Weise sollen die Parteien sich bilden und ihre doppelte Aufgabe der Regierungsbildung und -kontrolle erfüllen? Das ist mit anderen Worten die Frage nach der Gestaltung des demokratischen Wahlrechtes. Seine Grundformen heißen Mehrheitswahl und Verhältniswahl.

Als im Jahre 1947 die Zeitschrift „Dokumente" einen Aufsatz des Juristen Maurice Duverger über „Die politischen Parteien und die Demokratie" aus der Zeitschrift „La Vie Intellectuelle" abdruckte, sah sich die Schriftleitung veranlaßt, die in dem Aufsatz erwähnten Grundformen des Wahlrechts durch folgende Fußnote zunächst einmal zu erläutern: „Mehrheitswahl mit einem Wahlgang: Hier genügt die relative Mehrheit, um den Kandidaten durchzubringen, und es erübrigt sich infolgedessen ein zweiter Wahlgang. Mehrheitswahl mit zwei Wahlgängen: Hier ist die absolute Mehrheit erforderlich, und es kommt, falls sie nicht erreicht wird, zur Stichwahl, also zu einem zweiten Wahlgang. Verhältniswahl: Hier werden die Mandate zwischen den einzelnen Parteien im Verhältnis zu den für ihre Wahllisten abgegebenen Stimmen aufgeteilt." Fügen wir noch hinzu: Bei der Mehrheitswahl handelt es sich um direkte Personenwahl in Einmannwahlkreisen; irgendeine Verrechnung der Stimmen über Landes- oder Reichslisten findet — im Unterschiede zur Verhältniswahl — nicht statt.

Es ist bezeichnend, daß solche elementaren Erläuterungen notwendig sind. Die Mehrzahl der demokratischen Wähler in Deutschland und auch in manchen anderen Ländern weiß in der Tat nicht, was sie tut, wenn sie ihre Stimme abgibt. Viele kennen überhaupt nicht den Unterschied zwischen den Grundformen des Wahlrechts. Andere halten die Frage danach für eine rein technische Angelegenheit. Daß dem nicht so ist, hat Professor Ferdinand Aloys Hermens, von der Universität Notre Dame, USA, neuerdings in einer umfangreichen Untersuchung dargelegt.[1] Hermens, im wissenschaftlichen Deutschland seit zwanzig Jahren bekannt durch seine Arbeiten über den Zusammenhang der Staats- und Wirtschaftsformen, ist heute einer der besten Kenner des Wahlrechts in allen demokratischen Staaten. Alle

[1] *F. A. Hermens,* Demokratie oder Anarchie? Untersuchung über die Verhältniswahl. Übersetzt aus dem Amerikanischen von U. Wetzel. (412 S.) Wolfgang-Metzner-Verlag, Frankfurt/M. 1951 (Hln. DM 8.—). Prof. C. J. Friedrich von der Harvard-Universität schrieb die Einführung zur Originalausgabe, Alfred Weber das Vorwort zur deutschen Ausgabe.

Deutschen, die die Notwendigkeit einer lebensfähigen und christenwürdigen Demokratie erkannt haben, sollten sich mit dem Stoff und den Gedankengängen seines Buches vertraut machen.

II

Vor 1918 galt in Deutschland das Recht der Mehrheitswahl mit zwei Wahlgängen. Wohl war das Parlament in viele Parteien aufgesplittert. Sie sahen sich jedoch im Programm und bei der Aufstellung der Kandidaten zur Mäßigung gezwungen, weil bei der Stichwahl im zweiten Wahlgang sehr oft Wahlbündnisse notwendig waren. Dennoch wurde dieses Wahlverfahren von vielen als eine große Ungerechtigkeit empfunden. Man hatte nämlich an der alten Wahlkreisabgrenzung von 1869 starr festgehalten, auch als in den Industriebezirken die Wahlkreise um ein mehrfaches größer geworden waren. Da aber in jedem Wahlkreis nur ein Kandidat sich durchsetzen konnte, waren in den größten Kreisen etwa zehnmal mehr Stimmen als in den kleineren Kreisen zur Erreichung der absoluten Mehrheit notwendig. So hatte also in vielen Fällen die Stimme eines Industriearbeiters nur ein Zehntel Gewicht gegenüber der Stimme etwa eines Einwohners von Pommern oder Berlin-West. Gegen dieses Unrecht ankämpfend setzte die Sozialdemokratische Partei das Verhältniswahlverfahren in ihr Erfurter Programm von 1891. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches wurde dann 1918 die Verhältniswahl eingeführt. Dank der Verrechnung aller Stimmen über die Reichs- und Landeslisten konnten jetzt immer mehr neue kleine Parteien in den Reichstag und in die Landesparlamente einziehen. Die Zahl der Wahlkreise, in denen eine Partei mehr als die Hälfte der Stimmen gewann, sank von Wahl zu Wahl. In allen Parlamenten waren die Parteien bei der Regierungsbildung zu Koalitionen gezwungen, die sich infolge ihrer allzu großen inneren Verschiedenheit mehr und mehr als regierungsunfähig erwiesen. Da sich bei der wachsenden Aufsplitterung des Reichstags auch keine regierungsfähige Opposition mehr fand, griff man zu der Notlösung der Präsidialkabinette ohne Parlamentsmehrheit. So konnte es nicht ausbleiben, daß das parlamentarische System überhaupt bei vielen Deutschen in Mißkredit kam. Antidemokratische Gruppen, die nur dank der Verhältniswahl und der restlosen Stimmenverrechnung ins Parlament gekommen waren, fanden für ihren Ruf nach dem starken Manne immer mehr Gehör, bis der „Führer" eine parlamentarische Mehrheit hinter sich brachte, die ihn ermächtigte, dem demokratischen Staatswesen den Garaus zu machen.

Gewarnt durch solche Erfahrungen ist man nach 1945 beim Aufbau der Deutschen Bundesrepublik etwas vorsichtiger zu Werke gegangen. Zwar wurde bei den ersten Landtagswahlen in der amerikanischen und in der französischen Zone noch das reine Verhältnis- und Listenwahlsystem angewandt. In der britischen Zone jedoch wurden 60 Prozent der Landtagsabgeordneten in Einmannwahlkreisen nach dem Verfahren der Personen- und relativen Mehrheitswahl gewählt; 40 Prozent der Sitze wurden nach Verrechnung über Landeslisten proportional verteilt. In den meisten Landeswahlgesetzen stehen heute irgendwelche „Mindestklauseln", die einer

allzu großen Aufsplitterung der Parlamente entgegenwirken sollen. In der gleichen Absicht lehnte der Parlamentarische Rat 1949 in Bonn das Gesetz für die Wahl des ersten Bundestages an das in der britischen Zone geübte Wahlverfahren an. Aber dieses Wahlgesetz sollte nur ein vorläufiges sein. Nachdem jetzt von der Wahlperiode des ersten Bundestages schon mehr als die Halbzeit verflossen ist, steht die Schaffung eines neuen, hoffentlich gründlich durchdachten und daher dauerhaften Wahlgesetzes bevor. Die Diskussion darüber wurde bisher besonders von der „Deutschen Wählergesellschaft" vorangetrieben. Wer im Rückblick auf die Weimarer Zeit den Zusammenhang zwischen Wahlverfahren, Zahl und Struktur der Parteien, Versagen des Reichstags und Aufkommen der Diktatur Hitlers auch nur im groben Umriß erkennt, wird begreifen, wie notwendig ein genaueres Wissen um die Vor- und Nachteile der verschiedenen Wahlverfahren ist — notwendig nicht nur für einen Ausschuß von Wahlrechtsfachleuten, sondern für alle Wahlberechtigten, wenn sie mehr sein sollen als nur „Stimmvieh", das sich schließlich selber seinen Metzger wählt. Aber hören wir nun, was in der Diskussion für und gegen die beiden Grundarten des demokratischen Wahlrechts vorgebracht wird.

Die Verteidiger der Verhältniswahl sagen: Wenn in einem demokratischen Staat die Anhänger einer politischen Meinung und Interessenrichtung eine gewisse Mindestzahl erreicht haben, sollen sie auch die Möglichkeit bekommen, ihre Meinungen und Interessen im Parlament zu vertreten. Dabei muß es gleichgültig sein, wie diese politisch Gleichgesinnten über das Staatsgebiet verteilt sind. Ihre Stimmen sollen über die Grenzen der Wahlkreise hinweg zusammengerechnet werden. Dazu dienen die von den Parteileitungen aufgestellten Listen. So ist dafür gesorgt, daß nur wenige Stimmen verlorengehen. Das ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Zugleich wird dabei erreicht, daß das Parlament ein möglichst getreues Spiegelbild der verschiedenen politischen Meinungen des Volkes darbietet. Die Parteizentralen aber können bei diesem Wahlverfahren auf Grund ihrer umfassenden Übersicht tüchtige Fachleute auf die Listen setzen und ins Parlament bringen, damit sie in den parlamentarischen Ausschüssen mitwirken, auch wenn sie keine guten Wahl- und Parlamentsredner sind und sich keinen Wahlkreis selber zu erobern vermögen.

Die Anhänger der Mehrheitswahl entgegnen: Es ist wahr, daß die Verrechnung aller Stimmen im Proporz- oder Verhältnisverfahren das Verlangen nach gerechter Wertung möglichst jeder Stimme viel besser erfüllt als das Mehrheitswahlverfahren; denn bei diesem fallen ja alle Stimmen, die nicht für den durch relative oder absolute Mehrheit siegenden einzigen Kandidaten eines Wahlkreises abgegeben werden, unter den Tisch. Aber das Verhältnisverfahren führt zu steigender Zersplitterung des Parlaments. Daher wird die Bildung einer funktionsfähigen, das heißt von einer parlamentarischen Mehrheit getragenen Regierung immer schwieriger. Immer seltener wird der Fall, daß eine Partei groß genug ist, um allein die Regierung zu übernehmen. Koalitionsregierungen werden notwendig, die meist recht schwerfällig sind. Um nicht auseinanderzubrechen, nehmen sie wichtige Staatsfragen, die ein heißes Eisen sind, gar nicht in die Hand oder lösen sie nach langen Verhandlungen zwischen den Koalitionsparteien so

kompromißlerisch, daß alle Beteiligten mit dem Ergebnis unzufrieden sind. Die Wähler aber spotten über den „Kuhhandel" und die Schwerfälligkeit der parlamentarischen Regierung. In wachsender Zahl wenden sie sich den antidemokratischen Gruppen zu. Wenn in solcher Notlage Präsidialkabinette gebildet werden, die mit Hilfe von Notverordnungen regieren, so ist damit schon, wie die antidemokratischen Parteien und Gruppen mit Schadenfreude, aber ganz richtig feststellen, die demokratische Regierungsform verlassen und, wenn auch unbeabsichtigt, dem „starken Mann", dem Diktator, der Weg bereitet.

Es muß also, so sagen die Anhänger der Mehrheitswahl, ein Verfahren angewandt werden, das von vornherein einer allzu großen Zersplitterung vorbeugt. Die Mehrheitswahl führt, wie Hermens gezeigt hat, mit einer gewissen soziologischen Gesetzmäßigkeit fast immer zur Bildung zweier großer Parteien. England und die Vereinigten Staaten von Nordamerika bieten anschauliche Beispiele dafür. Die meisten Splittergruppen fallen weg, weil kaum jemand gerne seine Stimme einem Kandidaten gibt, der gar keine Aussicht hat, sich die Mehrheit in seinem Wahlkreis zu erobern. Damit ist auch den antidemokratischen Gruppen, deren Anhänger am Anfang einer demokratischen Staatsbildung klein an Zahl und weit übers Land verstreut sind, der Weg ins Parlament verbaut. Das ist ganz gewiß besser, als eine Partei, die auf legale Weise ins Parlament gekommen ist, nachher wegen antidemokratischer Tendenzen zu verbieten. In einem auf dem Wege der Mehrheitswahl gebildeten Parlament ist die Frage der Regierungsübernahme schnell entschieden. Die stärkste der beiden großen Parteien ist dafür schon durch den Wahlausgang bestimmt. Die zweitstärkste Partei aber wird die Opposition, auf deren Kontrollfunktion in einem demokratischen Staat nicht verzichtet werden kann, im allgemeinen maßvoll führen, weil sie bei einem Regierungssturz oder nach dem Ablauf der Wahlperiode beim Wort genommen werden kann und dann ebenfalls mit den vorliegenden objektiven Schwierigkeiten der Regierung fertig werden muß.

Das ist, grob skizziert, die Argumentation, mit der Hermens für die Einführung der relativen Mehrheitswahl nach angelsächsischem Vorbild in allen demokratischen Staaten Europas eintritt. Er wartet mit einer großen Materialfülle aus der Geschichte der politischen Wahlen der letzten acht Jahrzehnte auf. Gegenüber dem Bedenken, daß beim Mehrheitswahlverfahren einmal eine starke Oppositionspartei fehlen und eine Parteidiktatur entstehen könne, weist er auf die Möglichkeit hin, in das Wahlgesetz eine Bestimmung aufzunehmen, gemäß der die stärkste der unterlegenen Parteien, unabhängig von der Zahl ihrer erkämpften Wahlkreise, eine Mindestzahl an Parlamentssitzen erhält.

III

In Deutschland scheint zur Zeit die Anhängerschaft der Mehrheitswahl zu wachsen. Es werden konkrete Vorschläge gemacht, wie man eine ungerechte Wahlkreisgeometrie vermeiden könne, indem man die Mindest- und Höchstzahl der Wähler für die Wahlkreise festsetzt und deren Abgren-

zung einer überparteilichen Instanz oder einer aus allen Parlamentsparteien zusammengesetzten Kommission überträgt. Man betont, daß die Fachleute, die bisher über die Parteilisten ins Parlament kamen, nicht unbedingt Parlamentarier zu sein brauchen. Auch als Nichtparlamentarier könnten sie zu den Parlamentsausschüssen hinzugezogen werden.[2] Mit besonderem Nachdruck weisen die Verfechter der Mehrheitswahl auf den engen Kontakt hin, der zwischen den Wählern und den Abgeordneten besteht, wenn diese nicht nach Listen, sondern auf Grund persönlicher Werbung in ihrem eigenen Wahlkreis gewählt werden.

Diesen großen Vorzug der Mehrheits- und Personenwahl geben die meisten Gegner zu. Aber sie wenden ein, daß bei diesem Wahlsystem die Gefahr der Demagogie zu groß sei. Demagogische Wahlredner würden sich eher durchsetzen als kundige und charaktervolle Kandidaten, die keinen so guten Zungenschlag haben wie jene. Diesem Einwand gegenüber mag mit Recht gesagt werden, daß die Gefahr demagogischer Massenbeeinflussung bei jedem demokratischen Wahlverfahren besteht. Bei der Mehrheitswahl kann es die Demagogie der einzelnen Kandidaten sein. Bei der Verhältniswahl wird die Versuchung zur Demagogie besonders für die Parteileitungen bestehen, die übrigens dafür einen viel größeren und gefährlicheren Apparat der Meinungs- und Gefühlsbeeinflussung zur Verfügung haben als der mehr auf sich gestellte Kandidat in seinem Mehrheitswahlkreis.

Ernster muß man folgenden Einwand gegen die Mehrheitswahl nehmen: Es geschieht bei diesem Verfahren leicht, daß einer in der Gesamtwählerschaft vorhandenen einfachen oder sogar absoluten Mehrheit, wenn sie ungünstig über die Wahlkreise verteilt ist, eine geringere Zahl von Parlamentssitzen zufällt als einer an Stimmen schwächeren Partei. Noch die letzten englischen Parlamentswahlen (vom November 1951) boten ein Beispiel dafür. Die Konservativen erhielten weniger Stimmen, aber mehr Parlamentssitze als die Labour-Partei; denn diese hatte weniger Wahlkreise erobert als die Konservativen. Zwar war der Unterschied zwischen den Gesamtzahlen der für diese beiden Parteien abgegebenen Stimmen nicht allzu groß. Es kann aber bei der Mehrheitswahl vorkommen, daß zwischen der erreichten Stimmenzahl und den erlangten Parlamentssitzen ein recht großes Mißverhältnis besteht. In solchen Fällen wird man den Vorwurf einer ungerechten Mandatsverteilung und einer objektiven Verfälschung des Wahlergebnisses nicht leicht zurückweisen können.

So hat jedes der beiden genannten Wahlsysteme seine Vor- und Nachteile. Es liegt daher nahe, vermittelnde Lösungen vorzuschlagen. Schon die absolute Mehrheitswahl mit einem zweiten Wahlgang in der Form der Stichwahl wird von manchen als eine mittlere Lösung angesehen. Ein anderer beachtlicher Vermittlungsvorschlag stammt von Karl Pfister.[3] Als das parlamentarische System in Deutschland 1932 in seine große Krise geraten war, schlug Pfister vor: Unmittelbare Personenwahl in kleinen Wahlkreisen. Alle mit wenigstens einer Mindestzahl von Stimmen bedachten Kandidaten werden Mitglieder eines „Vertretertages", in dem jeder soviel

---

[2] *Vgl. G. B. von Hartmann,* Für und wider das Mehrheitswahlrecht. Frankfurt 1950.
[3] *Karl Pfister,* Die Rettung des parlamentarischen Systems. Tübingen 1932.

Stimmrecht hat, als Wähler ihn gewählt haben. Die Vertreter bilden Fraktionen, welche Listen für die Parlamentssitze aufstellen und eventuell Wahlbündnisse schließen. Es erfolgt dann die Parlamentswahl durch die Vertreter. Auf die relativ meistgewählte Liste entfällt die größere Hälfte aller Parlamentssitze. Die übrigen Sitze werden auf die anderen Listen nach dem Verhältnissystem verteilt. Das ist, wie man sieht, eine Verbindung von Personen- und Listenwahl, sowie von Proporz- und Mehrheitssystem, aber eben nur ein einzelnes Beispiel aus der kaum übersehbaren Fülle scharfsinnig konstruierter und zum Teil auch praktizierter Wahlsysteme.

IV

Hermens verwirft alle Wahlsysteme außer der relativen Mehrheitswahl. Wie immer man sich dazu stellen mag, folgende fünf Gesichtspunkte darf man bei der Diskussion um ein neues Bundeswahlgesetz nicht übersehen.

Erstens: Die Aufgabe der Parlamente ist in einem demokratischen Staat heute eine andere als in den Zeiten ihrer Entstehung. Damals lag die Regierungsgewalt bei den Monarchen und ihren Kabinetten. Ihnen gegenüber hatten die Parlamente die Aufgabe der Repräsentation der verschiedenen politischen Schichten des Volkes. Die Parlamente sollten den unabhängig von ihnen bestehenden Regierungen ein möglichst getreues Spiegelbild der Meinungen und Wünsche der verschiedenen Gruppen innerhalb des Staatsgebietes vorhalten. In der Demokratie jedoch gibt es keine vom Parlament unabhängige Regierung. Sie muß durch das Parlament erst gebildet werden. Jetzt hat das Parlament nicht mehr bloß Meinungen und Wünsche zu äußern, sondern vor allem zu handeln. Die alte Aufgabe der politischen Repräsentation des Volkes kann das Parlament jetzt nur noch erfüllen, wenn es zuvor die ihm neu zugefallene Aufgabe der Regierungsbildung erfüllt hat. Die Idee der Repräsentation erfordert eine Instanz, vor der repräsentiert wird. Wenn die Parlamente jedoch so aufgesplittert sind, daß sich keine handlungsfähige, das heißt einige und durch eine parlamentarische Mehrheit gestützte Regierung daraus bilden läßt, dann ist die parlamentarische Demokratie am Ende.

Zweitens: Bei jedem der in Frage kommenden Wahlverfahren werden viele Ansichten und Interessen der einzelnen Staatsbürger und der verschiedenen politischen Gruppen zurückgestellt. Nur in dem ganz seltenen Falle einer direkten Demokratie, die in winzig kleinen Staatsgebilden etwa von der Größe Monacos möglich wäre, könnte jeder Staatsbürger seine individuellen politischen Meinungen und Wünsche ungeschmälert anmelden. Für alle anderen Staatsgebilde der zivilisierten Welt gilt, was R. Michels[4] vor vierzig Jahren über die „technische Unmöglichkeit" einer direkten Demokratie ausgeführt hat. In dem Normalfall der indirekten Demokratie, der man trotz der Kritik Rousseaus und anderer Individualisten den Namen einer echten Demokratie nicht von vornherein verweigern kann,

[4] Vgl. *Robert Michels*, Zur Soziologie des Parteiwesens und der modernen Demokratie. München-Leipzig 1911. 2. Aufl. 1925.

wird immer eine große Zahl von Wählern durch verhältnismäßig wenige Abgeordnete vertreten. Also werden manche Meinungen und Wünsche zurückgestellt zugunsten der politischen Ziele, die den Wählern einer Partei oder eines Kandidaten gemeinsam sind. Das ist die demokratische Form der politischen Integration. Ohne echte Integration, das heißt Zusammenfassung und Ausgleich der verschiedenen Interessen regiert nur ein Diktator. In der parlamentarischen Monarchie wurde auf autoritäre Weise durch die Fürstenregierung der integrierende Ausgleich geschaffen. Auch die Demokratie kann nicht ohne Integration der politischen Meinungen und Bestrebungen des Volkes bestehen. Es erhebt sich also die Frage: Bis zu welchem Grade muß man hier die Zurückstellung der individuellen Meinungen und Interessen und den integrierenden Zusammenschluß der Staatsbürger und der politisch interessierten Gruppen fordern? Die Antwort kann nur lauten: Bis zu dem Grade, der ein funktionsfähiges, das heißt zur Regierungsbildung und zur verantwortlichen Opposition fähiges Parlament entstehen läßt.

Drittens: Wenn wir ein gerechtes Wahlverfahren und eine gerechte Verteilung der Parlamentssitze fordern, um welche Art von Gerechtigkeit handelt es sich dabei? Die Moralphilosophie unterscheidet bekanntlich seit Aristoteles drei Arten von Gerechtigkeit: die *justitia commutativa,* die den Bereich privater Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen regelt; die *justitia distributiva,* gemäß der die Leitung einer Gemeinschaft Lasten und Güter auf die einzelnen verteilt; die *justitia legalis,* die das Verhältnis der einzelnen zur Gemeinschaft bestimmen soll. Fällt die Ausübung des Wahlrechtes in den Bereich der privaten Gerechtigkeit? Bejahen wird diese Frage nur ein radikaler Individualist. Er wird nur zufrieden sein, wenn jeder einzelne die ungeschmälerte Möglichkeit bekommt, seine Stimme im Parlament zu erheben. Doch das kann nur zur Anarchie führen. Man darf nicht verkennen, daß das Wahlrecht kein privates, sondern ein Gemeinschaftsrecht ist. Das hat vor mehr als zwanzig Jahren der Moraltheologe und spätere österreichische Bundeskanzler Ignaz Seipel ausgeführt. Das Wahlrecht wird nicht den anderen Wählern und Wählergruppen, sondern dem ganzen Staat gegenüber ausgeübt. Es handelt sich um die justitia legalis. Schließlich kommt es entscheidend nicht darauf an, daß sich im Endresultat jede Wählerstimme gleichmäßig auswirkt, sondern daß ein Parlament und eine Regierung zustande kommen, die dem Gemeinwohl dienen können.

Viertens: Kein noch so sorgfältig durchdachtes Wahlsystem kann Ersatz für mangelndes politisches Ethos sein. Interessenklüngel, Parteiegoismus und hemmungsloses Machtstreben können dem besten Wahlsystem zum Trotz ein demokratisches Staatswesen ruinieren. „Es ist richtig", sagt Maurice Duverger (a.a.O.), „daß in England die regierende Partei fast absolute Macht besitzt und daß eine Geste genügen würde, um ihre Konkurrentin zu vernichten. Aber diese Geste, das weiß alle Welt, wird nie erfolgen. Sie wird und kann nicht erfolgen, weil die eigenen Anhänger der Partei sie nicht gestatten würden; denn sie wissen, daß die Grundregel der Demokratie auf der Achtung vor dem Gegner beruht. Man kann jedoch annehmen, daß das Zwei-Parteien-System in Ländern, die weniger tolerant und weniger vom wahren demokratischen Geist durchdrungen sind, rasch zu einer Diktatur führen muß. ... Die Demokratie ist das Regime der rei-

fen Völker. Die Disziplin, der Verantwortungssinn, die Selbstzucht, die Toleranz der Bürger solcher Völker macht sie der Freiheit würdig. Wenn diese Eigenschaften nicht vorhanden sind oder verschwinden, wird nichts die Nation daran hindern, sich — nach einem ernsten Wort des Tacitus — ‚in die Knechtschaft zu stürzen'."

Fünftens: Ist also die Rettung der Demokratie im wesentlichen eine Aufgabe der politischen Ethik und Erziehung, so darf man jedoch nicht so spiritualistisch sein und die Hilfe verachten, die ein wohl durchdachtes Wahlsystem bei der Bildung und Erhaltung einer verantwortlichen Gesinnung der Wähler und Gewählten leisten kann. Auch hier müssen Gesinnungs- und Zuständereform Hand in Hand gehen. Die politische Ethik fordert von den Wahlberechtigten nicht nur, zur Wahlurne zu gehen, sondern auch sich zu bemühen um die Erkenntnis der Auswirkungen der verschiedenen Wahlverfahren und auch vor solchen Folgerungen nicht zurückzuscheuen, die der eigenen Partei ins Fleisch schneiden. Nicht um die Parteien geht es; es geht um den Staat, dessen Regierung die Parteien bilden und verantwortlich kontrollieren sollen. Das höchste Gebot der christlichen Ethik ist die Liebe. Nachdem wir erlebt haben, wie ein zersplittertes und handlungsunfähiges Parlament von einer gott- und menschenfeindlichen Diktatur abgelöst wurde, sollten wir einsehen, daß die politische Bemühung um ein menschen- und christenwürdig geordnetes Staatswesen eine wichtige Form der Nächstenliebe ist.

Sakrament der Versöhnung

Von OSKAR SIMMEL S. J.

Manche Erkenntnisse sind die kostbare Gabe besonderer Stunden der Geschichte. Daß zwischen der Schuld der Menschen und der Unordnung der Welt ein tiefer Zusammenhang besteht, ist zwar immer wahr, aber nicht immer erkannt. Als Raskolnikow in Dostojewskis „Schuld und Sühne" Sofja seine Untat bekannt hatte, hieß ihn dieses Mädchen, das an dem Rande der bürgerlichen Welt lebte, aufstehen: „Geh sofort, diesen Augenblick, hin und stelle dich auf einen Kreuzweg; beuge dich nieder und küsse zuerst die Erde, die du besudelt hast, und dann verbeuge dich demütig vor der ganzen Welt, nach allen vier Himmelsrichtungen, und sage dabei jedesmal laut: ‚Ich habe gemordet!'" Es scheint, daß nicht wenigen Menschen unserer Zeit, der so furchtbar die Grenzen des Daseins enthüllt werden, auch diese Erkenntnisse wieder geschenkt wurden: von der heillosen Verflochtenheit aller menschlichen Schuld und von der heilsamen Kraft des Bekennens. Wer die „Briefkästen" mancher Wochenschriften durchschaut, ist oft betroffen von so viel ausweglosser Not, die hier eine noch ausweglosere Hilfe findet. Vielen Menschen fehlt die Kraft, mit diesem Leben, tausendfach verstrickt in Irrtum und Schuld, allein fertig zu werden. Sie verlangen nach einem Menschen, der sie anzuhören bereit ist, der alle ihre Bedrängnis in ein weites,

verstehendes und gütiges Herz birgt. Der Mensch braucht jemand, dem er seine tiefste Not anvertrauen kann. Der heutige Mensch weiß wieder mehr um die lösende und befreiende Kraft solcher Aussprache.

Vielleicht steht deswegen dieser Mensch, dem die psychoanalytischen Methoden ebensowenig fremd sind wie das „Mitteilen" (Sharing) der Moralischen Aufrüstung, der Empfehlung der Privatbeichte durch die Landessynode der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns (Ansbach, September 1951) gar nicht so verständnislos gegenüber. Darf man diesen Entschluß als eine Antwort auf die Not des modernen Menschen verstehen? Ja, insofern eine Kirche daran nicht achtlos vorübergehen kann. Nein, wenn man meint, Beichte sei nichts anderes als Aussprache oder Psychoanalyse oder „Mitteilen". Beichte ist Anklage der Sünden vor der Kirche. Weil in den evangelischen Bekenntnissen die Frage nach der Kirche unüberhörbar aufgebrochen ist, darum mußte auch die Frage nach der Beichte wieder gestellt werden.

Die Landessynode beruft sich in ihrer Empfehlung auf Luther und die Tradition in der lutherischen Kirche. Das ist ihr gutes Recht. Sie wird sich aber auch fragen müssen, warum eine offenbar so christliche Einrichtung wie die Beichte fast völlig aus der Übung der evangelischen Christenheit schwinden konnte.

Luthers Reformation brach am Bußwesen auf. Nach Melanchthon (Schutzrede wider das ... Parisische Urteil für D. Luther, 1521) hat er „die rechte Weise der Buße gelehrt und den rechten Gebrauch der Sakramente angezeigt" (WA 8, 311). Trotzdem scheint zunächst nach außen hin wenig geändert worden zu sein. Wer etwa um die Wende des Jahres 1523/24 einem Gottesdienst in Wittenberg beigewohnt hätte, dem wären nur ganz geringe Unterschiede zur römischen Meßfeier aufgefallen. Der hätte auch Leute aus dem Beichtstuhl kommen und in Andacht zur Kommunionbank schreiten sehen. Nachdem die Karlstadtschen Wirren (1521/22) mit der fast völligen Auflösung des Gottesdienstes auch die Einzelbeichte weggefegt hatten, ließ sie Luther Ende 1523 durch Bugenhagen, den Stadtpfarrer von Wittenberg, wieder einführen.[1] In der etwa gleichzeitig erscheinenden Formula Missae empfiehlt er sie als nützlich und nicht zu verachten, hält sie aber gleichwohl nicht für notwendig und geboten (Richter, Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1871, N. Ausgb. I, 2ff). Er selbst übte die Einzelbeichte bis in die letzten Tage seines Lebens. Vor allem in den Stunden der Anfechtung war sie ihm Trost und Hilfe. „Die heimliche Beicht acht ich, wie die Jungferschaft und Keuschheit, ein sehr köstlich heilsam Ding. O es sollt allen Christen gar leid sein, daß die heimlich Beicht nicht wäre, und Gott aus ganzem Herzen danken, daß sie uns erlaubt und geben

[1] *E. Fischer,* Zur Geschichte der evangelischen Beichte, in Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche VIII (1902), 2 und IX (1903), 4; *A. Galley,* Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV (1900), 2.

ist" (Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, 1521, Erl. Ausgb. 27, 352).[2] Lieber wolle er, so schrieb er 1533 nach Frankfurt am Main, des Papsttums Tyrannei und viele andere Dinge, die er sonst aufs Heftigste bekämpfte, auf sich nehmen, als daß die Beichte von den Christen genommen würde (EA 26², 385). Ihm, der so leidenschaftlich um die Heilsgewißheit rang, war die Beicht vorerst „ein köstlich Stück von dem heiligen Kreuz" (EA 27, 367), das ihm so wert war, daß er sie „aus der Erden graben und über tausend Meilen holen" (EA 27, 367) wollte. Allmählich tritt jedoch ein anderes Motiv auf, das ihn die Beichte beibehalten läßt: „die private Wiederholung des Katechismus". Er nennt es schließlich sogar die „Hauptursache" (Mathesius, Tischreden S. 185).

Aber die Beichte, wie sie Luther lehrte und übte, war doch nicht mehr die Beichte der katholischen Kirche. Den entscheidenden Schritt der Trennung vollzog er 1521 in seiner Schrift Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten. Zwar hatte er schon 1516 in einer Predigt erklärt, die Beichte sei nicht durch die Schrift geboten noch sei sie göttlicher Einsetzung. Und auch in den folgenden Jahren hatte er schon manche Gedanken geäußert, die nicht mehr nach den Lehren der Kirche zu verstehen waren. Doch diese Gedanken blieben vereinzelt und waren eigentlich nur als Besserungsvorschläge am bestehenden Brauch der Beichte gedacht. Mit der erwähnten Schrift aber bricht er grundsätzlich mit der Lehre der Kirche.

Im zweiten Teil seiner Abhandlung geht Luther auf die verschiedenen Schriftstellen ein, aus denen der Papst die Beichtpflicht beweise. Er lehnt sie ausnahmslos ab, die Hauptstelle Joh 20, 22 f ebenso wie die anderen, die von der mittelalterlichen Theologie immer wieder angeführt wurden. Es besteht nach Luther keine Pflicht zu beichten. Trotzdem sei die heimliche Beicht zu empfehlen als „ein aufgetaner Gnadenschatz" (EA 27, 355). Nutzen freilich bringt sie nur, wenn sie ohne Zwang abgelegt werde. Wer nur um des Gebotes willen beichten gehe, der solle lieber wegbleiben und Gott heimlich beichten. So komme er eher zu einer ernsten Besserung des Lebens. Denn man könne Gott nicht drei- oder viermal Besserung versprechen, ohne damit Ernst zu machen. So komme der Mensch zur Furcht Gottes und durch sie zur Freiheit und werde dann auch willig einem Menschen beichten. In diesen tiefen und ernsten Gedanken drückt Luther ein Problem aus, das nicht leicht genommen werden darf. Eine rein äußerliche legale Erfüllung der Beichtpflicht reicht tatsächlich nicht zu einer guten Beichte aus. Wird das immer so selten sein? Aber ist es umgekehrt nicht möglich, eine gebotene Beichte zu einer guten zu machen?

Sind es um diese Zeit also eher die Glaubensschwachen, denen Luther die Möglichkeit nicht zu beichten zugesteht, so ist es zwei Jahre später, 1523, gerade umgekehrt. Diejenigen, die „einen festen und starken Glauben zu Gott haben", sollen ruhig heimlich vor Gott allein beichten (Achte Predigt

[2] Wenn nichts anderes angegeben, ist jeweils diese Schrift gemeint.

gegen Karlstadt, EA 28, 250). Freilich schränkt er diese Möglichkeit in etwa ein, wenn er bezweifelt, ob es ihrer sehr viele sind, die einen solchen Glauben haben. Im gleichen Maße aber, als die Beichte zur „privaten Wiederholung des Katechismus" wurde, änderte sich auch hier die Stellung Luthers. Nicht mehr der Glaube, sondern das Wissen soll über die Ablegung der Beichte entscheiden. „Wir behalten die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden, die ihn am meisten drücken. Und das tun wir nicht um der Verständigen willen, denn unsere Pfarrherrn, Capläne, M. Philipps (Melanchthon) und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, von denen fordern wir der keins. Aber weil die liebe Jugend täglich daher wächst und der gemeine Mann wenig verstehet, um derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden" (An die zu Frankfurt am Main, 1533, EA 26, 306). Das letzte Wort Luthers ist dann sein Zusatz zum Unterricht der Visitatoren von 1538, worin die Beichte völlig dem Belieben des einzelnen überlassen wird; „denn es nimmts ein jeder auf sein Gewissen" (EA 23, 40).

Vor dieser grundsätzlichen Leugnung der Beichtpflicht will es wenig bedeuten, wenn Luther auch die Forderung, alle Sünden zu beichten, ablehnt. Nur jene solle man bekennen, die „das Gewissen beißen und drücken" (EA 27, 374). Ja man könne auf das Bekenntnis einzelner Sünden überhaupt verzichten und sich mit der allgemeinen offenen Schuld begnügen (An den Rat der Stadt Nürnberg, 1533, de Wette IV, 444). Sogar das bloße Begehren der Absolution sei noch Beichte (Kirchenpostille, Ein ander Predigt am Osterdienstag, EA 11, 295).

Alles kam nach ihm auf die Absolution an. Mit Leidenschaft lehnte er die Genugtuung ab, weil sie nach ihm den Anspruch des Menschen darstellt, sich durch gute Werke die Rechtfertigung zu verdienen. Die Absolution jedoch war nur Werk Gottes, nichts anderes als die Verkündigung des Wortes Gottes, das „allein auf deine Person gestellt wird" (Kirchenpostille, Sermon von der Beichte und dem Sakramente, EA 11, 157). Darum ist die Absolution unfehlbar wirksam, sogar bei einem Ungläubigen, auch wenn sie bei ihm nicht haften bleibt (Von den Schlüsseln, 1530, EA 31, 172). In seinem Verlangen nach Heilsgewißheit hatte Luther damit jede Unsicherheit ausgeschaltet. Freilich war auch nach ihm der Glaube notwendig, sich die Gnade der Absolution würdig anzueignen. „Ohne Glauben entbindet sie nicht" (An den Rat der Stadt Nürnberg, 1533, de Wette IV, 482). Aber dieser Glaube war ja Gabe Gottes. Darum steht für den Gläubigen die Vergebung der Sünden durch die Absolution unbedingt fest.

Die Vollmacht, die Lossprechung zu erteilen, ist nicht an eine besondere priesterliche Gewalt gebunden. Jeder Christ kann gültig absolvieren. „Wo du nicht möchtest einem Pfaffen oder Mönch beichten, so nimm für dich einen Mann, er sei Laie oder Priester" (EA 27, 375). Denn die Worte Christi gäben weder Petrus noch den übrigen Aposteln eine besondere Gewalt, sondern seien „eitel gnädige Zusagungen, der ganzen Gemein aller Christenheit

getan" (Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, 1520, EA 27, 123).

Ob Luther die Beichte als Sakrament betrachtete, läßt sich nicht ganz eindeutig feststellen. Doch dürften die negativen Aussagen überwiegen. Er nennt zwar die Beichte ab und zu ein Sakrament. Doch zeigen die Einschränkungen, die er diesen Aussagen jeweils hinzusetzt, daß er sie nicht auf eine Stufe mit Taufe und Abendmahl setzen möchte. So will er sie in seiner Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche nur „zur Zeit" (pro tempore) als Sakrament gelten lassen. Eine der eindeutigsten Aussagen machte er ein Jahr vor seinem Tod in seiner Antwort auf die Einwände der Löwener Theologen. „Gerne bekennen wir, daß die Buße ein Sakrament sei, so ferne die Absolutio der Schlüssel und der Glaube des Büßers dazu komme. Denn es hat in sich die Verheißung und Glauben der Vergebung der Sünden, um Christus willen" (Wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen, 1545, EA 65, 173). Vielleicht kann man dieser Aussage um so mehr Gewicht beimessen, als er die Sakramentalität der übrigen Sakramente der Kirche entschieden leugnete. Im allgemeinen aber darf man wohl sagen, daß ihm die Beichte nichts anderes war als „Übung und Kraft der Taufe" (Bekenntnis vom Abendmahl Christi, 1528, EA 30, 371). Der spätere Protestantismus hat also mit seiner Lehre von den zwei Sakramenten Luther richtig verstanden, auch wenn die Bekenntnisschriften ähnlich wie der Reformator noch schwanken.

Auf Luther und die Bekenntnisschriften bauend finden sich dann in den meisten Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Anweisungen über Buße und Beichte. Für diese Zeit darf man behaupten, daß in der lutherischen Kirche wenigstens die Privatbeichte höher stand als die allgemeine. Die Führer der Lutheraner ließen „die allgemeine Beichte und Absolution im Grunde doch nur aus Schonung der Gewohnheit bestehen" (Caspari, in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II, 538). Die Klagen über die Mißstände bei der Beichte — die geringe Zahl der Beichtväter, mechanisches Beichtverfahren, Beichtgeld — zeigen, daß die Privatbeichte nach wie vor bestand. 1629 ordnete Landgraf Georg II. von Hessen die Privatbeichte für die ganze Kirche seines Landes an. Dieser Befehl fand wenig Widerstand, da die Privatbeichte in den meisten Gemeinden nie aufgehört hatte und in anderen bereits durch die Gemeinde selbst wieder eingeführt worden war (Karl Ramge, Die Privatbeicht bei Luther und im Alt- und Neuluthertum, in: Eine heilige Kirche, 17. Jahrg. [1935] S. 232—245). In anderen Landeskirchen jedoch war die Entwicklung zur allgemeinen Beichte bereits unaufhaltsam fortgeschritten. Schon seit dem 16. Jahrhundert war sie in Württemberg, seit 1657 in Kursachsen eingeführt worden. Und „als J. K. Schade in Berlin 1697 seine Kommunikanten zu einer gemeinsamen Beichte versammelte und gemeinsam absolvierte, da gab der Kurfürst trotz der Mißbilligung, die Schades eigenmächtiges Vorgehen bei seinen Kollegen gefunden, und trotz der Unzufriedenheit, die es in der Bürg[er]schaft

erregt hatte, in einem Erlaß 1698 die Privatbeichte frei, unter Berufung auf die Thatsache (?), daß in unzählig vielen lutherischen Kirchen, als nämlich in den Königreichen Schweden und Dänemark, in vielen Orten von Oberdeutschland und in allen lutherischen Kirchen in Holland und daherum kein Beichtstuhl oder Privatbeichte zu finden. Die anderen Landeskirchen folgten diesem Beispiel, während nur in Mecklenburg nach Kliefoths Ansicht (Litt. Abh. 2, 485) Privatbeichte und Absolution niemals formal abgeschafft worden sind" (RE II, 539).

Im Neuluthertum gab es verschiedene Versuche, die Privatbeichte wieder zu beleben. Claus Harms (1778—1855) und Vilmar (1800—1868), der die Privatbeichte als unerläßliche Notwendigkeit für die evangelische Kirche bezeichnete (vgl. Gustav Quade, Vom „Pastor" zum Beichtvater, in: Eine heilige Kirche, 17. Jahrg. [1935] S. 257—268), sind besonders zu nennen. In Bayern war es Wilhelm Löhe, der den Beichtstuhl in Neuendettelsau wieder errichtete. Heute bemühen sich vor allem die Berneuchener um eine Neubelebung der Beichte (Die Beichte des einzelnen Christen, Einzelordnung Nr. 10 aus der Reihe Der Deutsche Dom, vgl. diese Zeitschrift Bd. 147 [1950/51] S. 27—36). Im Ganzen gilt wohl aber auch heute noch die Feststellung Casparis (1897): „Gegenwärtig steht die Sache so, daß die Beichte mit verschwindender Ausnahme nur noch als allgemeine Beichte und zwar als Vorbereitung auf die Kommunion fortbesteht" (RE II, 539). Eine dieser Ausnahmen nennt Niebergall: „Nur in entlegenen Orten findet sich noch die Einrichtung, daß Schuldige, natürlich sogenannte gefallene Mädchen, oft mit ihrem Verführer, der aber meist der wirkliche Gatte wird, vor dem Pfarrer zu erscheinen haben, der sie nach einer seelsorgerlichen oder liturgisch geordneten Verhandlung absolviert" (Praktische Theologie, Tübingen 1919, II, 405). Auch er setzt sich für eine öftere Übung der Beichte ein. Man sollte, so meint er, die evangelischen Pfarrer ähnlich wie die katholischen verpflichten, vor Tagen mit großem Kirchenbesuch Aussprache von bedrückten Seelen hinzunehmen.

Die Gründe für den Verfall des Beichtinstituts in der lutherischen Kirche sind mannigfaltig. Einmal verdrängte der „kirchliche Schulmeister" den Seelsorger (Asmussen, Warum noch lutherische Kirche? S. 277). Je aufgeklärter die Zeit wurde, je mehr der eigentliche Unterricht ausgebildet wurde, um so weniger bestand ein Grund, die „private Wiederholung des Katechismus" aufrechtzuerhalten. Nach Asmussen trug ferner die Verehelichung der evangelischen Geistlichen eine neue Problematik in die Übung der Einzelbeichte hinein. Sie hätte nach ihm vor allem das Beichtgeheimnis betroffen. Doch dürfte es sich weniger um die Gefährdung des Beichtgeheimnisses handeln als vielmehr um die Verhaftung an die Welt, die beim verheirateten Geistlichen mehr in Erscheinung tritt als beim unverheirateten Priester. Deswegen zeigt sich seit dem Aufkommen der Mönchsorden auch eine Bevorzugung der Mönchspriester, bei denen die Loslösung von der Welt in einem noch höheren Grad vollzogen war. Nach Ramge (a.a.O.

S. 242) machte sich auch die von Anfang an bestehende verhängnisvolle Verbindung der lutherischen Kirche mit dem Staat nachteilig bemerkbar. Diese Gefahr wuchs, je mehr sich dieser Staat selbst zur obersten Sittenbehörde machte. So war es schließlich dem aufkommenden Pietismus ein leichtes, die Beichte fast gänzlich zum Verschwinden zu bringen.

Es fragt sich jedoch, ob all diese Umstände, auch zusammengenommen, ein innerlich lebendiges Beichtinstitut hätten zerstören können. Ein solches bestand jedoch in der lutherischen Kirche von Anfang an nicht. Denn Luther hatte durch seine Lehre die Beichte von innen her zerstört.

War die Beichtpflicht grundsätzlich aufgehoben und konnte die Versöhnung mit Gott auch ohne die Kirche erlangt werden, dann war es nur eine Frage der Gewohnheit und der Zeit, wie lange sich die Privatbeichte noch halten konnte. Die Anklage einzelner Sünden ist immer beschämend und demütigend, auch wenn sie, wie bei Luther, eingeschränkt war. Nur das Gebot oder eine große und tiefe Erschütterung, „das erschrockene Gewissen", können diese Scham überwinden. Tiefe Erlebnisse vermögen zwar das Leben eines einzelnen umzugestalten und zu formen. Aber wird die breite Masse von ihnen eine dauernde Wirkung empfangen? Es heißt die Wirklichkeit des Menschen verkennen, wenn man die Beichte seinem Belieben anheimstellt. Sie wird dann immer eine vereinzelte Erscheinung im Leben einer Kirche bleiben. Zu manchen Zeiten wird sie fast völlig daraus verschwinden.

Aber kann ein so tiefgreifender und innerlicher Akt wie die Reue und Umkehr des Menschen einfach von außen her befohlen werden? Nicht ohne weiteres von Menschen! Aber von Gott? Es war folgerichtig, daß Luther die Beichte als „Menschentand" (EA 27, 345) abtat. Doch war dem wirklich so?

Hätte er weniger voreingenommen das Herrenwort vom Nachlassen und Behalten der Sünden (Joh 20, 22 f) überdacht, dann hätte er gesehen, daß Christus die Apostel zu bevollmächtigten Vollstreckern seines Auftrages einsetzte. „Es möchte scheinen, als hätte kein Akt eindeutiger die Übertragung einer Vollmacht bezeichnen können ... Es war die Vollmacht, die Sünden nachzulassen und die Vollmacht, die Sünden zu behalten" (Oscar Watkins, A History of Penance, London 1920, S. 8). Eine Vollmacht ist jedoch nichtig, wenn sie von Gnaden dessen lebt, über den sie gesetzt wird. Überdies hätte es keinen Sinn, in autoritativer Entscheidung Sünden zu behalten, wenn diese auch auf einem anderen Wege nachgelassen werden können. Meinte Christus seine Worte ernst, dann konnten sie gar nicht anders verstanden werden, als daß nun eine Stelle in der Welt da ist, der die Sünden vorgelegt werden müssen. Diese Stelle ist die Kirche, aber nicht, wie Luther meint, als „ganze Gemein der Christenheit", sondern in den hierarchischen Trägern ihrer Autorität. Denn der Auferstandene richtete seine Worte nur an die Apostel (Jo 20, 19). Das wird noch eindeutiger aus Matth. 18, 18. Und es kann zu Recht nur eine einzige Frage von Matth. 16, 18 her gestellt werden: Wie verhält sich die Vollmacht Petri zu der der übrigen Apostel? „Es

herrscht in den evangelischen Kirchen keine Einmütigkeit darüber, ob sich der Auftrag, die Sünden zu erlassen und zu behalten auf alle Glieder am Leibe Christi bezieht oder nur auf die Apostel und deren Nachfolger. Es scheint mir die letzte Auffassung die allein textgemäße zu sein" (Asmussen, Warum noch lutherische Kirche? S. 345 Anm. 3).

Mit der Beichtpflicht gab Luther mehr preis als nur die hierarchische Ordnung der Kirche. Er gab die Kirche selber auf. Vor dieser Folgerung wäre er, hätte er sie gesehen, sicher zurückgeschreckt. Die Gemeinschaft der Kirche war ihm noch zu selbstverständlich. „Darum ist unser Glaube also geordnet, daß der Artikel: Vergebung der Sünd, muß stehen nach dem Artikel: Ein heilig christliche Kirch; und vor dem: Ich glaube in den heiligen Geist. Auf daß erkennet würd, wie ohne den heiligen Geist keine heilige Kirche ist, und ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünd ist" (EA 27, 351). Schöner und klarer hätte Luther das Glaubensbewußtsein der Kirche gar nicht ausdrücken können: ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünden. Die Sünde ist nach der Lehre der Schrift und dem Verständnis der Kirche nicht nur gegen Gott gerichtet — gegen ihn freilich in erster Linie —, sondern auch gegen die heilige Gemeinschaft des Volkes Gottes, das durch den Tod Christi im Bad der Wiedergeburt von aller Makel der Sünde rein gewaschen ist. Wer sündigt, zerreißt die Einheit der Kirche als einer Gnaden- und Liebesgemeinschaft. Die sichtbare Zugehörigkeit des Sünders zur Kirche widerspricht seinem inneren Zustand der Trennung von ihr. Darum muß auch eine äußerlich sichtbare Scheidung vollzogen werden. Sie geschah durch den Bischof, der den Sünder in die Klasse der Büßer einreihte. Er allein nahm ihn auch unter dem fürbittenden Gebet der Gemeinde wieder in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche auf. Diese Kirche ist aber etwas anderes als nur eine Vereinigung von Menschen. „Sein [Gottes] Wille ist das Heil der Menschen, und er heißt Kirche" (Clemens von Alexandrien, Paidagogos, l. 1 c. 6 MG 8, 281). Die Kirche ist also nichts anderes als der sichtbar gewordene Heilswille Gottes, sichtbar gewordene Gnade, sichtbar gewordener Heiliger Geist. Wird der Sünder wieder in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, so wird er dadurch auch wieder in die Gnade Gottes hineingestellt. Und umgekehrt kann keiner in der Gnade Gottes stehen, der an ihrer in der Welt sichtbaren Gestalt vorübergehen wollte. Die Versöhnung mit der Kirche wird zum wirkenden Zeichen der Versöhnung mit Gott. Gab es aber, wie Luther lehrte, auch eine Versöhnung mit Gott ohne die Kirche — konnte doch die Beichte auch allein vor Gott geschehen —, dann war die Stellung der Kirche als einer heilsmittlerischen Anstalt grundsätzlich aufgegeben.

Hier war an die Fundamente der christlichen Botschaft gerührt. Ihr Beben zeigte sich wie in einem Seismographen im Schwanken Luthers um die Sakramentalität der Beichte. Weist doch dieses Sakrament in seiner Struktur wie kein anderes auf die Gestalt der Kirche als den in der Welt sichtbaren Heilswillen Gottes. Nicht so ausschließlich wie die Ehe, aber mehr

als irgendein anderes Sakrament ist die Beichte dem überantwortet, der sie empfängt. Seine Akte, Reue, Anklage und Genugtuung, gehören innerlich zum Zeichen des Sakraments. Selbst Frucht der Gnade, weisen sie, indem sie sichtbar von der Kirche geschehen, auf das Geheimnis der Zeiten hin, daß die in Christus geschehene Versöhnung des Menschen mit Gott nur durch die Kirche sichtbar in der Welt zugegen ist. War aber dieses Ursakrament in Frage gestellt, dann bedurfte es auch keines darauf hinweisenden Zeichens mehr.

Mit dem Aufgeben der Sakramentalität der Beichte wird der Mensch dort sich selbst überlassen, wo er der heilenden Hand Gottes am meisten bedürfte. Ist die Aneignung der Versöhnung Christi nicht mehr durch das Sakrament in das objektive Heilswerk des Gottmenschen hineingenommen, dann muß den subjektiven Akten des Menschen ein ungleich größeres Gewicht zufallen. Theologisch hatte sich Luther zwar durch das Allein der Gnade gesichert. Aber da diese Sicherheit in Wirklichkeit gar nicht bestand, weil nämlich zwar alles durch die Gnade, aber nicht allein durch sie geschieht, so mußte immer mehr das Verlangen entstehen, die subjektiven Akte der Aneignung möglichst intensiv zu gestalten. Zwar war dem evangelischen Christen das Wort der Schrift die objektive Gewähr der Sündenvergebung. Aber daß ihm persönlich hier und jetzt die Sünden nachgelassen waren, dessen konnte er nur durch seinen subjektiven Akt des Glaubens gewiß sein. Mußte so nicht immer mehr das psychologische Erlebnis der Bekehrung in den Vordergrund treten? Das Sakrament allein kann diese Gefahr bannen. Nach wie vor bleiben die Akte des Menschen seine ureigensten Handlungen, freilich allein durch die Gnade möglich, aber sie sind aufgenommen in die objektive Welt Gottes, so sehr, daß ohne sie das Sakrament überhaupt nicht zustande käme. Sie bilden mit dem Werk Gottes ein unteilbares Ganzes. Darin erscheint das über alle Sünde große Erbarmen Gottes. Der Mensch ist in der gleichen Tiefe, in der seine Sünde aufbrach, von Gott in Gnaden ins objektive Werk der Erlösung berufen. Und damit ist die Einheit wieder gefügt, die durch die Sünde zerrissen wurde.

Die Praxis der Beichte wandelte sich im Laufe der Jahrhunderte. Unverändert blieb das Bewußtsein der Kirche, daß ihr der Auferstandene darin das wirkende Zeichen der Versöhnung mit Gott geschenkt hatte. So konnte sie in aller Unordnung und Friedlosigkeit der Welt den Frieden Gottes schenken. Sie trägt die Gabe des Auferstandenen durch die Zeiten bis zu jenem Tag, da der Herr wiederkommen wird, um im Feuer alle Unreinheit der Welt zu verzehren und alles in die Reinheit und Klarheit und das Heil des neuen Himmels und der neuen Erde zu verwandeln.

Kirche und Sudetendeutschtum

Von JOSEF JAKSCH S. J.

Vor einiger Zeit veröffentlichte der Tübinger Theologieprofessor F. X. Arnold in der „Anima“[1] einen Aufsatz zur seelsorglichen Lage in Deutschland. Seine offenen, die Lage der Dinge klar sehenden Ausführungen sind weit über Deutschlands Grenzen hinaus von aktueller Bedeutung. Jeder tiefer blickende Beobachter der gegenwärtigen Verhältnisse wird mit Arnold „das Problem und die geistige Entwicklung der Ostvertriebenen als das Kernproblem der Gegenwart, auch als das Kernproblem des kirchlichen Lebens dieser Zeit“ bezeichnen müssen. Seine Behauptung, daß der „Einstrom der 13 Millionen Ostvertriebenen die äußere und innere Situation der Seelsorge in unserem Volke total verändert hat, und daß am Flüchtlingsproblem vielleicht die Zukunft des Christentums in Deutschland — und nicht nur hier — sich entscheidet“, ist nicht übertrieben. Das ergibt sich nicht nur aus statistischen Berechnungen, sondern noch viel überzeugender aus den inneren Gesetzen der sozialen Entwicklung im Völkerleben. Arnold beruft sich dabei auf das politische Testament des Paderborner Dompropstes Paul Simon: „Ohne Prophet zu sein, kann man schon heute sagen, daß die Anwesenheit der Ostflüchtlinge in den westlichen Gebieten für die nächsten Jahre die ausschlaggebende, alle politischen Entwicklungen bestimmende Tatsache ist... Das Schicksal der Millionen unzufriedener, hoffnungsloser, verzweifelter Menschen aus dem Osten wird den Geist der Parteien bestimmen ... Ja die Ostflüchtlinge werden sogar das Schicksal der Kirche und die Zukunft des Christentums in Deutschland entscheiden.“

Für die Kirche in Deutschland gibt es daher keine dringendere Gegenwartsaufgabe als den Einsatz aller nur verfügbaren Energien zur Lösung dieses Problems. Manches ist geschehen: die Errichtung des päpstlichen Protektorates für die Seelsorge der Heimatvertriebenen, die Einrichtung des Vaterhauses der Vertriebenen in Königstein/Taunus zur Sicherstellung ihres Priesternachwuchses, der nimmermüde Einsatz der Caritas zu ihrer Hilfe, die Sammlung der katholischen Kräfte der Vertriebenen selbst in verschiedenen Werken (Eichendorf-Gilde und Hedwigswerk für die Schlesier, Ackermanngemeinde für die Sudetendeutschen, ähnliche Gruppen für die Karpathen- und Donaudeutschen), die Herausgabe einer unabhängigen Wochenzeitung „Der Volksbote“ durch die Vertriebenen selbst. Vollste Anerkennung und den Dank aller deutschen Katholiken verdient vor allem die Ostpriesterhilfe P. Werenfrieds O. Praem. in Flandern und Holland, die im vergangenen Jahr auch den ersten internationalen katholischen Kongreß für die Vertriebenenfrage in Hilversum veranstaltete. Ihre „fahrende Kirche“ für die deutsche Diaspora ist weiter im Ausbau begriffen. Das Bonifatiuswerk in

[1] Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge, VI. Jahrg., Heft 3, 1951. Herausgegeben vom Seelsorgeinstitut der Universität Freiburg/Schweiz.

Paderborn tat sein möglichstes. Auf den deutschen Katholikentagen stand das Anliegen der Heimatvertriebenen im Vordergrund. Ihre bedeutendsten Anwälte in Amerika sind zwei katholische Priester: Pfarrer Reichenberger und Msgr. Swanstroem.

Aber das alles wirkt auf die Massen der Heimatvertriebenen nicht tief und überzeugend genug. Denn es fehlt vielfach gerade dort, wo der Vertriebene am unmittelbarsten mit der Kirche in Deutschland in Berührung kommt — in den Gemeinden und Pfarreien — ein aufrichtiges Bemühen um das Verstehen der inneren und äußeren Eigenart der Heimatlosen. Es fehlt, wie auch Arnold in seinem Artikel feststellt, „am menschlichen und seelsorglichen Verstehen, an der menschlichen Wärme und Nähe". Arnold führt den Mangel an gegenseitigem Verständnis vor allem auf den Mangel an gegenseitiger Kenntnis zurück. Das ist durchaus richtig. „Es fehlt" — so sagt er — „zwischen den Einheimischen und Heimatlosen das Wissen voneinander. Zahllose Fehlhandlungen auf der einen wie auf der anderen Seite haben ihren Grund darin, daß man sich gegenseitig nicht kennt und nicht versteht."

Diese Unkenntnis der gegenseitigen Vergangenheit und der daraus entstandenen Lebensbedingungen und Lebensgewohnheiten erklärt sich aus der politischen Entwicklung seit 1848 und 1866, durch die sich Reichsdeutsche und Österreicher mehr und mehr auseinanderlebten. Dabei wurde selbstverständlich auch die Aufmerksamkeit der reichsdeutschen Katholiken auf andere Gebiete gelenkt als nach Österreich und nach Osten. Es ist darum gar nicht verwunderlich, daß heute vielerorts zwischen Einheimischen und Vertriebenen fast ein „latentes Schisma" herrscht, wie sich Arnold ausdrückt. Die Verschiedenheit der religiös-kirchlichen Haltung der einzelnen Gruppen der Vertriebenen dagegen erklärt sich wiederum aus der verschiedenen religiös-kirchlichen Entwicklung in ihrer Heimat. Arnold bemerkt dazu treffend: „Weil das religiöse Schicksal dieser ausgewiesenen Stämme unter sich wieder grundverschieden ist, darum auch die Unterschiede in ihrer religiösen Haltung. Alle diese Gruppen aber wissen sich als Katholiken und möchten als solche gewertet sein. Wer über ihre Art katholisch zu sein kurzweg den Stab bricht, verbaut sich den seelsorglichen Weg zu ihnen."

Am schwierigsten hat sich dieses religiöse Schicksal wohl im Sudetendeutschtum gestaltet. Die folgenden Ausführungen sollen daher in einem Überblick die Entwicklung dieses Schicksals darstellen, um zu einem besseren Verständnis der kirchlichen Gegenwartslage im Sudetendeutschtum und zu einem leichteren Zugang zu seinen Angehörigen zu verhelfen.

Die Sudetendeutschen stellen, rein nach ihrem äußeren Auftreten beurteilt, einen eigenen Typ im Erscheinungsbild der Kirche des heutigen Deutschlands dar. Wer nichts von der Vergangenheit Böhmens und nicht viel von Österreich weiß, wird geneigt sein, die Sudetendeutschen einfachhin als kirchenfremde Menschen zu bezeichnen. Gibt es doch unter ihnen verhältnismäßig wenige begeisterte Vereinsmitglieder und regelmäßige Teil-

nehmer am Gottesdienst und Sakramentenempfang. Die Sudetendeutschen selbst kommen sich freilich angesichts so mancher Verständnislosigkeit und Hartherzigkeit Einheimischer oft als bessere Christen vor, auch wenn sie nicht so treue Kirchgänger sind wie diese. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß ihr religiös-kirchliches Leben nicht gerade im besten Rufe steht. Ja es gibt Seelsorger, die sie religiös-kirchlich für verloren ansehen. Dieses Urteil hat gewiß seine schmerzlich-wahren Gründe. Trotzdem ist es ein Kurzschluß, der zwar wegen der Unkenntnis der religiösen Kräfte des Sudetendeutschtums und ihres Beitrags zur Lebensentfaltung der Gesamtkirche verständlich, für die Kirche und das Heil der sudetendeutschen Menschen selbst aber verderblich ist, weil sich mancher Seelenhirte die Meinung bildet, seine sowieso schon karg bemessene Zeit nutzbringender verwenden zu können als mit der Betreuung dieses Teiles seiner Herde.

Zur Behebung dieser in Deutschland fast überall anzutreffenden Unkenntnis der religiösen Kräfte des Sudetendeutschtums hatte der kurze Kontakt zur Zeit des Dritten Reiches leider nicht genügt, weil die nationalsozialistische Kirchenpolitik und der Krieg die Anbahnung eines tieferen gegenseitigen Verständnisses nahezu unmöglich machte. Nach der Vertreibung aber mußten auch die sudetendeutschen Katholiken erst wieder in Deutschland Wurzel fassen und einen gewissen Stand gewinnen, bevor sie glaubwürdig um Verständnis für ihre Lage werben konnten. Dabei machte sich allerdings ein Charakterzug der Sudetendeutschen bemerkbar, der mitschuldig ist, daß noch so wenig Verständnis für sie zu finden ist. Sie kranken an einer allzu großen angeborenen Bescheidenheit. Der verstorbene Bischof von Leitmeritz, Dr. Weber, der seine Herde gut kannte, hat diesen Charakterzug seines Volkes und die damit verbundenen Nachteile einmal mit den Worten gekennzeichnet:[2] „Es ist wohl überhaupt ein Charakterzug der Sudetendeutschen: Sie sind nicht ruhmredig über ihre eigenen Sachen, ja sie gehen in der schonungslosen Selbstkritik und der Bewunderung des Fremden nicht selten viel zu weit." Das wahrheitsgemäße Bild der sudetendeutschen Katholiken sieht deswegen ganz anders aus, als es hierzulande oft geschildert wird.

Der Sudetendeutsche ist von Haus aus kein unkirchlicher Mensch. Nur kam sein Beitrag zum Leben der Kirche nicht der Kirche in Deutschland, sondern in Österreich zugute. Darum weiß hierzulande kaum jemand etwas von seiner religiösen Kraft. Die Gotik in Böhmen ist ebenso ein Zeugnis der kirchlichen Lebenskraft der Sudetendeutschen wie der böhmische Barock. In der großen Weltmissionsperiode der katholischen Kirche nach dem Anfang der Neuzeit finden wir eine ganze Reihe Sudetendeutscher auf den Spuren des heiligen Franz Xaver. Ein Musikmeister am kaiserlichen Hof zu Peking stammte aus Niemes. Der Prager Spinola starb in Japan den Martyrertod. Für Südamerika wurde der Sudetendeutsche Samuel Fritz S. J. aus

[2] Vgl. zum Folgenden: „Die deutschen Katholiken in der C.S.R.", Warnsdorf 1934.

Trautenau nicht nur als Missionar, sondern auch als Geograph von großer Bedeutung, weil er das La-Plata-Stromgebiet erschloß. Als im 18. Jahrhundert die „innere Mission" wieder in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens rückte, wurde das Schulwesen und die Armenpflege in den Sudetenländern weit über deren Grenzen hinaus beispielgebend, vor allem durch den späteren Bischof von Leitmeritz, Ferdinand Kindermann, Ritter von Schulstein. Die Überwindung der Aufklärung in Österreich durch die sogenannte katholische Restauration ist hauptsächlich das Werk eines Sudetendeutschen, des heiligen Clemens Maria Hofbauer. Über Friedrich von Schlegel beeinflußte dieser Heilige die ganze Romantik. Die Theologie fand um jene Zeit in den Sudetenländern eifrige Pflege, wie die Werke Bolzanos und später Günthers Werke beweisen, wenn auch das Ergebnis ihrer Auseinandersetzung mit dem modernen Denken unbefriedigend war. Die neuere Missionsbewegung in Österreich fand in Prof. Rost und Dichtl eifrige Förderer. Von diesen beiden Männern wurde Joh. Nep. Neumann angeregt, nach Amerika zu gehen. Er trat bei den Redemptoristen ein und wurde als erster Bischof von Philadelphia der Gründer des heutigen Erzbistums. Sein Seligsprechungsprozeß ist in Vorbereitung. So wurde die Lebenskraft der Kirche im Sudetendeutschtum auch zu einem Quell des Lebens für die Kirche in Amerika. Die Gefahr eines totalen Sieges des Liberalismus und der daraus hervorgegangenen „Los-von-Rom-Bewegung" in Österreich wurde durch die christlichsoziale Bewegung unter Lueger gebannt. In ihr traten wiederum sudetendeutsche Männer maßgeblich hervor: Ambros Opitz, der Presseapostel, Prof. Schindler, der spätere Bischof von Leitmeritz, Dr. Groß. Aus neuerer und neuester Zeit bekannt sind die Namen von Kardinal Piffl und Kardinal Innitzer. Ein nicht unbedeutender Teil des österreichischen Welt- und Ordensklerus kam immer aus dem Sudetenland. Am bekanntesten ist davon heute wohl der Gründer des volksliturgischen Apostolates in Klosterneuburg, Pius Parsch.

Die schöpferischen Kräfte der Kirche im Sudetenraum sind in der neueren Kirchengeschichte also niemals versiegt. Nur wirkten sie sich immer in größerem Rahmen aus, so daß sie in der Heimat fehlten, als diese 1918 plötzlich von ihnen abgeschnitten wurde.

Jetzt erst begann aber der Sturm der Ereignisse an den Grundfesten der Kirche im Sudetenraum zu rütteln. Das drohende Gewitter der seit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, besonders aber im letzten Jahrhundert sich zusammenballenden Wolken der nationalen, religiösen und sozialen Probleme Böhmens brach los. Um die Lebenskraft der Kirche in den Sudetenländern richtig ermessen zu können, müssen wir uns die Sprengkraft dieser Gegensätze einmal von ihrer Entstehungsgeschichte her klarzumachen versuchen.

Von der deutschen Romantik angeregt, war im tschechischen Volk das Bewußtsein des eigenen Volkstums und der eigenen Sprache wieder erwacht. Dadurch kam den Tschechen der Gegensatz ihrer eigenen Nationalität gegenüber der deutschen voll zum Bewußtsein. Sie besannen sich allmählich auf

ihre politische und damit auch religiöse Vergangenheit. Das kaiserliche Wien widerstrebte natürlich zuerst diesen nationalen Sonderbestrebungen der Tschechen. Dadurch geriet es zunächst in einen politischen Gegensatz zu ihnen. Der Kaiser und die Regierung erblickten nun in der übernational-katholischen Kirche ein Hauptmittel zur Auflösung der nationalen Sonderbestrebungen des Tschechentums in Böhmen. Das brachte indessen auch die Kirche bei den Tschechen in Mißkredit. Ein neuer Hussitismus entstand. So kam zu dem politischen Gegensatz in Böhmen bald noch ein kirchlicher hinzu. Die Tschechen begannen mehr und mehr auch auf kirchlichem Gebiet ihre Nationalität zum Ausdruck zu bringen oder sich überhaupt von der Kirche abzuwenden. Denn die Aufklärung hatte auch unter ihrer geistigen Führungsschicht, die meist an deutschen protestantischen Universitäten studiert hatte, den Glauben an die Übernatürlichkeit der Kirche zersetzt. Bald war darum der Kampf gegen das Deutschtum und die katholische Kirche zum Hauptinhalt ihrer nationalen Erneuerung geworden.

Im Lauf der Jahre entzündete sich am nationalen auch der soziale Gegensatz der Bevölkerung in den Sudetenländern. Die einsetzende industrielle Entfaltung, die Entwicklung des Geld- und Verkehrswesens geriet größtenteils in die Hände der Deutschen. Die Tschechen stellten Tausende kleiner Angestellten und Arbeiter. Der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit mußte notwendig zur Verschärfung der nationalen Gegensätze, besonders in den großen Kohlen- und Industrierevieren, führen.

So geriet die Kirche bei beiden Völkern in ein mörderisches Kreuzfeuer. Die Tschechen sahen in ihr eine deutsch-österreichisch-habsburgische Hausmacht. Die Deutschen in den Sudetenländern fühlten sich, als die Hauptträger des industriellen Kapitals in Österreich, in zunehmendem Maße von der radikalen, nationalen und sozialen Bewegung innerhalb des tschechischen Volkes bedroht. Sie versuchten die nationale tschechische Bewegung über ihre Parteien durch ihren wirtschaftlichen und damit auch politischen Einfluß einzudämmen. Dadurch gerieten die sogenannten deutsch-nationalen Sudetendeutschen nicht nur zu den Tschechen in Gegensatz, sondern auch zu Wien, das, um das politische Gefüge der ganzen Monarchie im Gleichgewicht zu halten, den Tschechen Zugeständnisse machte. Die deutsch-nationalen, sudetendeutschen Kreise wandten sich nun nicht nur gegen die Regierung in Wien, sondern auch gegen die Kirche, in der man einen Bundesgenossen der kaiserlichen Regierung und damit des Tschechentums erblickte, so daß sie für die immer unsicherer werdende Lage in Böhmen mitverantwortlich gemacht wurde. Diese antikirchliche Reaktion der deutsch-nationalen Kreise in den Sudetenländern wurde noch verstärkt durch die damals allgemein herrschende Kulturkampfstimmung des aufgeklärten Liberalismus, eines Nachkommen des Josefinismus, der gerade die Sudetenländer besonders hart betroffen hatte. In der Arbeiterschaft aber wurde die Kirchenfeindlichkeit wie überall durch die marxistische Sozialdemokratie geschürt. Diese antikirchliche Einstellung der Spitzen der nationalen und

sozialen Bewegungen unter den Tschechen wie unter den Deutschen in den Sudetenländern führte die an sich entgegengesetzten Parteien immer wieder zu gemeinsamen Frontbildungen, wenn es um Fragen der Kirche ging. So entstand ein heillos verworrener Knäuel von Gegensätzen, die sich nur noch gegen die Kirche vereinen ließen, weil sie trotz aller verschiedenen, geschichtlich bedingten Triebe doch alle aus der gleichen Wurzel erwachsen waren: aus dem Abfall des geistigen Lebens der Völker von der Kirche und damit von Christus und Gott.

Im Kreuzfeuer dieser Gegensätze wurde nun auch die Kirche trotz ihrer gemeinsamen Hierarchie in mehrere national und sozial gegensätzliche Gruppen aufgespalten. Ihre Führungen waren der Ansicht, gerade durch die Betonung dieser Gegensätzlichkeiten die gemeinsamen, innersten religiös-kirchlichen Grundsätze und Interessen am besten verteidigen zu können. Vor allem glaubten die tschechischen Katholiken diesen Weg gehen zu müssen, weil sie in ihrer Bedrängnis gegenüber dem Ansturm eines neuen Hussitismus meinten, die nationale Bewegung nur durch Beweise eines gesteigerten Nationalismus mit der Kirche aussöhnen zu können. Masaryk hatte ja 1918 gedroht: „Wir haben mit Wien abgerechnet. Wir werden auch mit Rom abrechnen!" Die deutschen Katholiken standen nun 1918 zunächst völlig machtlos, eines Großteils ihrer führenden Männer, Organisationen und anderer Stützen beraubt im Toben der Ungewitter. Doch sie fanden sich bald wieder. Trotz des Fehlens einer breiteren Führungsschicht katholischer Laien und Priester, die ja in Österreich waren, und anderer notwendiger Voraussetzungen für ein gedeihliches soziales Wirken bildeten sich neue Organisationen. Es entstand der Volksbund deutscher Katholiken. Es entstanden katholische Privatschulen, die aus privaten Mitteln erhalten werden mußten. Die katholischen Erzieher schlossen sich im Willmannbund zusammen. Dr. Otto Willmann, der bedeutende katholische Philosoph und Pädagoge, hatte ja durch seine Tätigkeit als Professor der deutschen Universität in Prag gerade in den Sudetenländern großen Einfluß ausgeübt. Es entstand eine katholische Presse mit einer katholischen Tageszeitung und mehreren Wochenzeitungen. Ein leistungsfähiger Caritasverband wurde ins Leben gerufen. Es bildete sich eine katholische Gewerkschaftsbewegung mit zehn Berufsverbänden und über 400 Ortsgruppen, die in beinahe 300 Betriebsausschüssen vertreten waren. Die politische Vertretung der deutschen Katholiken beeinflußte maßgeblich die kirchenpolitische Gesetzgebung in der tschechoslowakischen Republik. Jugendbünde wurden gegründet. Der Priester- und Ordensnachwuchs begann sich aus eigener Kraft zu erneuern.

Obwohl die äußere Organisation der deutschen Katholiken in den Sudetenländern noch in den Anfängen steckte, zeigte sich damals doch eine so feste „Organisation der Herzen", wie Bischof Dr. Weber sagte, daß die 1920 organisierte Kirchenaustrittsbewegung der Freidenker und Sozialdemokraten auch in den dichtesten Arbeiterbezirken der Kohlenreviere unter den sudetendeutschen Katholiken nur wenig Erfolg hatte. Während in den rein

tschechischen Bezirken des Landes oft bis zu 50 Prozent der Bevölkerung von der katholischen Kirche teils zur tschechischen Nationalkirche, teils zur Konfessionslosigkeit abfielen, blieb trotz des Geburtenausfalls die Zahl der Katholiken in den deutschen Bezirken immer über 90 Prozent. Ein scharf blickender Ordensgeneral in Rom erklärte nach einer Visitation der tschechoslowakischen Ordensprovinz, er sei erstaunt gewesen über die Tatkraft und die Erfolge der Katholiken in diesen Gebieten. Auch der Nationalsozialismus vermochte trotz Einführung der Kirchensteuer, seiner antikirchlichen Gesetzgebung und Propaganda zum großen Erstaunen seiner Machthaber nur wenige zum Kirchenaustritt zu bewegen. Der sudetendeutsche Klerus hatte wie der reichsdeutsche seine Martyrer und Bekenner, zum Beispiel Kanonikus Gebert von Prag, Regens Schraml, den Arthofer in seinem KZ-Buch[3] einen Märtyrer der Wahrheit nennt, weil er gewagt hatte, in einem Geheimbrief an einen Freund die Verbrechen der SS im KZ-Lager Dachau anzuprangern und die Öffentlichkeit darüber aufzuklären. Für diese Tat wurde er zum Tode verurteilt und in Buchenwald gehenkt.

Nach der Katastrophe von 1945 und ihrer Vertreibung aus der Heimat fanden sich die überlebenden führenden Männer und Frauen des sudetendeutschen Katholizismus in der „Ackermanngemeinde" zusammen (nach dem „Ackermann aus Böhmen" des Johannes von Saaz). An vielen Orten wurden Gruppen gegründet. Wichtige Impulse für die Bewältigung des Vertriebenenproblems im kirchlichen und staatlichen Bereich gingen von dieser Gemeinde aus. Ihre Jahrestagungen sind Ereignisse des kirchlichen und kulturpolitischen Lebens in Deutschland geworden. Ihre Arbeit wurde von den Bischöfen und vom Heiligen Vater lobend anerkannt.

Es geht also nicht an, die Sudetendeutschen ganz allgemein als kirchenfremd oder kirchenfeindlich anzusehen. Was dem sudetendeutschen Katholizismus fehlte, war nur die Zeit und günstigere äußere Bedingungen zur Festigung und Verlebendigung seines selbständigen kirchlichen Lebens. Dem Katholizismus im Reich blieb trotz aller Stürme vor allem *eine* Belastung erspart, unter der der sudetendeutsche Katholizismus schwer zu leiden hatte und die seine besten Kräfte aufzehrte: die zwischenvölkische Auseinandersetzung innerhalb der Kirche selbst. Diese Schwierigkeit lähmte und hemmte in Deutschland niemand, so daß sich die besten Kräfte hierzulande neben den äußeren Aufgaben des kirchlichen Lebens auch mehr der Entfaltung und dem Wachstum des inneren Lebens der Kirche widmen konnten. So konnte sich in Deutschland ein Vorgang anbahnen, den Romano Guardini einst als das „Erwachen der Kirche in den Seelen" bezeichnet hatte. Dieses Wiedererwachen der Kirche in den Seelen bewirkte einen Wandel der üblichen Vorstellungen von der Kirche. Es ging vielen wieder der Sinn dafür auf, daß die Kirche doch viel mehr ist als eine fordernde, belehrende, ständig nur hemmende und dem Menschen gegenüberstehende moralische Macht

[3] *Leopold Arthofer,* Als Priester im KZ.-Lager, Graz-Wien 1947, Moser-Verlag.

und Autorität. Die Kirche wurde wieder erkannt als die Gemeinschaft aller Christen, die alle um Christus als ihr Haupt geschart unter der Autorität und Obhut seines Stellvertreters das Welterlösungswerk Christi fortsetzen sollen. Wer die Kirche so von Christus aus zu sehen begann, der war bald von ihrer Größe erfüllt, so daß er nicht nur menschliche Mißstände und die Verunstaltungen der Sünde an ihrer Gestalt sah, sondern auch die Kennzeichen ihres übernatürlichen Wesens. Dadurch wurden aber auch die Gefahren der verschiedenen Arten eines reformierten Katholizismus von Klerus und Volk abgewendet, der oft aus ehrlichem, trotzdem aber irrigem Eifer für die Kirche mit dem Unkraut auch den Weizen aus Gottes Ackerfeld auszureißen drohte. Diese Gefahr war in den Sudetenländern als eine späte Nachwirkung des Josefinismus noch brennender als in Deutschland, wo Aufklärung und Säkularisation nicht so tiefe Spuren in der Kirche hinterlassen hatten. Trotzdem war die katholische Jugend in den Sudetenländern von dem Aufblühen des neuen Glaubens an die Kirche schon erfaßt. Es wäre daher gewiß auch dort zu einem neuen Aufschwung des kirchlichen Lebens gekommen, wenn nicht alle hoffnungsvollen Ansätze allzufrüh von den nationalen Kriegsstürmen erstickt worden wären, die sich in der Enge des böhmischen Kessels mit solcher Heftigkeit austobten, daß sie eine fast tausend Jahre alte Kultur vernichtet und ein ganzes Volk entwurzelt haben.

Nun heißt es, dieses entwurzelte Volk von nahezu drei Millionen Menschen mit seinen wertvollen Kräften vor dem Verfall in einen hoffnungslosen Nihilismus zu bewahren. Der Kirche kommt dabei eine ganz besonders verantwortungsvolle Aufgabe zu. Gelingt dies nicht, dann ist zu befürchten, daß die Energien dieses Volkes zu einem gefährlichen Sprengstoff für das Christentum in Deutschland und den ganzen Westen werden.

Am blauen Strom Sibiriens

Von NIKOLAUS GURJEW

(Fortsetzung)

Vielleicht ist der Glanz der Eiskristalle überhaupt das Sinnbild Sibiriens. Und doch lassen gerade sie die Taigá manchmal in einer fast berückenden Schönheit erscheinen. Bolschája Mamújr liegt in einem Kessel, amphitheatralisch eingesäumt von dunklen Bäumen. An einem Wintertag hatten sich an den Enden der Zweige Kristalle des feinpulverigen Steppenschnees festgesetzt, während die inneren Teile der Bäume dunkel blieben, so daß jeder Baum, vom Sonnenlicht getroffen, sich vom anderen abgrenzte und wie eine Monstranz aussah. Ich werde dieses Bild niemals vergessen können. Im grellen Licht der Sonne glänzten, funkelten, ja zitterten die Eiskristalle förmlich in unwahrscheinlicher Schönheit. Man mußte vor dem blitzenden

Leuchten aller Regenbogenfarben die Augen schließen, weil sie es einfach nicht mehr ertrugen.

Alte Tscheldonen erzählten von einem anderen Lichtwunder der Taigá. Ich hatte nicht recht an diese Geschichte glauben wollen, bis ich selbst meine Erfahrung machte. In einer ruhigen, klaren Sternennacht wurde ich einmal von einem plötzlich hereinbrechenden Lichtstrom so geblendet, daß ich völlig verstehe, weshalb die Sibirier diese Erscheinung „Himmelsöffnung" nennen. Die grellweiße Lichtzunge war leider im Bruchteil einer Sekunde vorübergezuckt, so daß ich keine Zeit zu irgendeiner Beobachtung hatte. Möglicherweise handelte es sich bei dieser Naturerscheinung um eine Art lautlosen Blitz.

Nur im Winter ist es möglich, größere Strecken durch die Taigá zu fahren, da nur dann die zugefrorenen Flüsse als Schlittenwege benützt werden können. Deshalb müssen alle Transporte von und zu den entlegenen Gebieten im Winter durchgeführt werden. Die Ausbeute der Goldgruben und anderer Fundstellen wird nach dem Westen gebracht und dafür werden aus dem Westen Rußlands die Bedarfsgüter für die in der Taigá lebenden Menschen herangeführt. Seit urdenklichen Zeiten bieten diese winterlichen Transporte ganzen Dörfern ihre Existenz. Unter dem Sowjetsystem reichten die „Privatunternehmen" jedoch nicht mehr aus, und fast alle dort lebenden Bauern und Jäger wurden gezwungen, Wege von oft tausend Kilometern Länge zu machen. Jeder Schlitten kann mit nicht mehr als dem Gewicht von etwa zwei Säcken Getreide beladen werden. Ein einziger Transport besteht deshalb manchmal aus über tausend Pferden und sein Durchzug durch ein Dorf dauert oft lange Stunden. Jeder Schlitten wird von je einem sibirischen Pferdchen gezogen, über dessen Kopf sich ein hölzerner Rundbogen spannt, der kunstvoll geschnitzt und in buntesten Farben und fast immer auf einem gold- oder silberglänzenden Untergrund bemalt ist. Die Ornamente auf vielen dieser Schlittenbogen sind im mongolischen Tierstil gehalten, wie er im Altai-Gebirge seit Jahrtausenden beheimatet ist. In der Mitte eines jeden Bogens steht der Name des Gespannbesitzers. Es ist immer wieder ein stark beeindruckendes Bild, wenn man solch einer Karawane in heller Sonne und weißem Schnee zwischen den blaugrünen Baumwänden eines Taigáweges begegnet. Die Farbwirkung ist mit Worten einfach nicht wiederzugeben.

Die Begleiter der Transporte tragen fast ausschließlich Wolfshundpelze und zwar auch bei stärkster Kälte mit dem Fell nach außen. Diese Pelze sind sehr leicht und warm; außerdem genügen fünf bis sechs Hunde für einen Mantel. Bärenpelze werden wegen ihrer Schwere nicht verwendet. Diese Schlittenkutscher sind so vom Kopf bis zu den Füßen in ihre Hundepelze eingemummt, daß man von ihnen nicht mehr sieht als ihre Augen unter weißbereiften Brauen. Häufig gehen die Transporte auch während eines Teiles der Nacht, und nur das Nordlicht leuchtet dann auf ihren Weg, während die Ringe, die am Scheitelpunkt der Deichselbogen hängen, leise klingeln.

Wenn die Männer eines solchen Transportes in einem Dorf übernachten, bleiben die Pferdchen unter freiem Himmel, ihre Herren aber schlagen mit einem Beil etwas gefrorenes Brot und gefrorene Milch von ihrem Reiseproviant und begeben sich in die Dorfhäuser, in denen man ihnen gastlich den Samowár anzündet. Wenn dann die Milch im Tee sich gelöst hat und das Brot in der Wärme eßbar geworden ist, lösen sich auch die Zungen. Außer den Taigá-Neuigkeiten sind seit Jahren die Not und das Leid im Lande Hauptthema solcher Nachtgespräche.

Dieser Meinungsaustausch der Bevölkerung war 1931/32 auch eine Voraussetzung und eine Vorbedingung für den damaligen Aufstand. Moskau hatte einen Aufruf erlassen, nach dem die Ziele des zweiten Fünfjahresplans in vier Jahren erreicht werden mußten. Der Befehl, Transporte durchzuführen, war deshalb in jenem Winter sehr hart, und mancher Bauer, der nach wochenlanger Wanderung durch den winterlichen Urwald vom Norden zurückkam, wurde gezwungen, den ganzen weiten Weg noch einmal zu machen. Nicht wenige Bauern verloren bei diesen Transporten auch ihr Pferd. Ich habe selbst einmal solch ein verendetes Pferd am Wege gesehen. Durch ein Brett war es in aufrechter Stellung gehalten und auf dem Brett stand mit schwarzem Teer aufgemalt: „Dieses Pferd hat den ‚Fünfjahresplan in vier Jahren' nicht ausgehalten."

Natürlich sind die sibirischen Wege ohne Wegweiser. Landkarten sind selten und die wenigen vorhandenen außerdem ungenau. So fehlen zum Beispiel auf einer 1948 neu erschienenen Karte zwei große Dörfer, Bolschája Mamúyr und Málaja Mamújr. Statt dessen ist dort „Sagárskoje" eingetragen, das nur aus zwei Häusern besteht und sich außerdem weiter östlich befindet.

Wenn im Herbst das Eis die Flüsse überzieht und im Frühjahr der Eisgang tobt, ist für viele Wochen überhaupt jede Verbindung im Lande unterbrochen, besonders, wenn im Mai/Juni die Eisblöcke mit einer Stundengeschwindigkeit von 10—15 Kilometer dahintreiben. Die großen, in Bewegung befindlichen Schollen tragen dann auf ihrem Rücken noch die vom übrigen Schnee sich schmutzig abhebenden Winterwege mit den sie einrahmenden Tannenbäumchen und manchmal auch eine Badehütte mit sich.

Bei dem Dorf Padúnskaja tritt die über drei Kilometer breite Angará in einen nur mehrere hundert Meter engen Durchlaß, in dem sich die Flußgeschwindigkeit auf das vier- bis fünffache erhöht. Die Gewalt der geballten Wassermassen läßt die Uferfelsen wie in einem Erdbeben erzittern, und wie um den wildromantischen Eindruck noch zu erhöhen, hängen große Fichten, anstatt zum Himmel zu weisen, mit ihren Wipfeln abwärts zum Fluß, die Wurzeln fest in den Fels geklammert.

Eine im Fels eingegrabene Schrift berichtet, daß 1911 ein kleiner Dampfer, von Jenisséj kommend, dieses Flußtor glücklich passiert habe. 1934 hat man dann begonnen, an dieser Stelle das Kraftwerk „Angarástrój" zu bauen,

worüber sich die Sowjetpresse, wie über mancherlei Großbauten in Sibirien, feierlich ausschwieg.

Immer mit dem ersten Schneefall beginnt in der Taigá die „Bélkowátj", die Eichhörnchenjagd, da das Fell der silbergrauen Nager in dieser Zeit am wertvollsten ist. In den sibirischen Chroniken wird berichtet, daß die Eichhörnchen gelegentlich große Wanderungen antreten und dann in Scharen von Tausenden dahinziehen, ohne sich durch Dörfer und sogar Städte von der einmal eingeschlagenen Richtung abbringen zu lassen. Aber es scheint doch nur sehr selten vorzukommen, daß „Gartenzäune und Hausdächer" von den wertvollen Pelzträgern wimmeln. Normalerweise müssen die Jäger tief in die Taigá eindringen, um ihre Beute zu finden.

Wenn man eine gute Landkarte betrachtet, findet man in dem Dreieck Tulún, Taischét und Níschni Udínsk fast kein Dorf. Es stehen aber in diesem Gebiet, in Abständen wie zum Beispiel etwa in Bayern München-Regensburg-Ulm „Simówijas", Blockhütten, die meist nach ihren Besitzern oder Erbauern benannt sind. Diese vom Rauch und Alter geschwärzten Taigá-Jagdhütten sind quadratische Blocks; Fenster und Türen werden durch Pelze ersetzt, die man zurückschlägt, um einzutreten oder den Rauch des offenen Feuers abziehen zu lassen; Öfen und Kamine gibt es nicht. Das Feuer brennt zwischen aufgeschichteten Flußsteinen. In manchen Hütten ist die Heizmethode höchst einfach. In einer Hüttenwand befindet sich in etwa einem halben Meter Höhe noch ein Loch, durch das ein dicker, alter, dürrer Baumstamm geschoben wird, dessen eines Ende man in der Hütte anzündet. Will man „nachlegen", muß man die Hütte verlassen und den Baumstamm von außen nachschieben.

Die Jagdhäuser sind das ganze Jahr über unbewohnt und werden nur während der kurzen Zeit der Eichhörnchenjagd benützt. Es gehört schon der Instinkt eines Waldmenschen dazu, um diese Hütten in den Weiten der Taigá immer wieder aufzufinden.

In früherer Zeit war die Eichhörnchenjagd für die Jäger eine sehr einträgliche Sache, wenn auch damals die Händler den Hauptverdienst hatten. Seit die Sowjets regieren, wird der freie Verkauf von Feh-Fellen mit fünf Jahren Zwangsarbeit bestraft, und alle Jagdbeute muß im Kooperativ abgeliefert werden. 1932 wurde für zwei Felle der Preis von $^1/_8$ Liter Wodka, das waren 40 Kopeken, bezahlt. In den Ausländerläden der Städte kostete ein Paar Felle 40 Rubel! Auch für die Felle der schwarzen sibirischen Füchse zahlte der Staat etwa den hundertsten Teil seines Wiederverkaufspreises. Verständlicherweise waren die Jäger über diese schamlose Übervorteilung sehr erbittert. Von ihrem Winterverdienst müssen sie schließlich das ganze Jahr hindurch leben, was bei diesen Preisen kaum mehr möglich ist. Vom Ankauf eines neuen Gewehres — man braucht für die Eichhörnchenjagd Kleinkalibergewehre, um die Felle möglichst wenig zu beschädigen — kann überhaupt nicht mehr die Rede sein. Die Jagdflinten der sibirischen Jäger sind aber jetzt allgemein vierzig, manche auch beinahe hundert Jahre alt.

Wenn der Schnee eine feste Decke bekommen hat und die Menschen mit den breiten Skiern darüber hingleiten können, beginnt auch die Elchjagd. Nur dann ist dem scheuen, schnellen König des Urwalds, der fünf bis sieben Zentner schwer wird, nahe zu kommen, da er mit seinen verhältnismäßig dünnen Beinen in den Schnee einsinkt.

Das Herz der sibirischen Taigá ist außerdem reich an Bären, Ameisenfresser-Bären und Riesenbären. In der Angará nennt man den großen Raubbären auch „Pákosnik", den „gemeinen", und versteht darunter dessen schlechten Charakter.

Der Raubbär wird im Alter, wenn sein dunkelbraunes Fell sich grau färbt, sehr gefährlich. Er schläft dann nicht mehr den ganzen Winter durch und greift manchmal auch unversehens Menschen an. Es ist keine Seltenheit, daß Bären bis in die Dörfer kommen, und ihr Brummen klingt an den Abenden recht oft aus dem Urwald. In einem Johannisbeerdickicht — durch ein Dickicht in der Taigá kann man drei bis vier Stunden lang in einer Richtung gehen — fand ich den ganzen Boden voll von ausgespuckten Johannisbeerschalen — die typische Spur für Bärenbesuch; denn die Leckermäuler saugen nur den Saft aus.

Wenn man Bären beobachten kann, ist man immer wieder überrascht über die Ähnlichkeit ihrer Bewegungen mit vielen Bewegungen der Menschen. Die Sibirier erzählen auch, daß Bären Lagerfeuer, die man zum eigenen Schutz anzündet, auslöschen können. Sie sollen dann ihre Pelze in einem Fluß naß machen und sich so in der Feuerstelle wälzen. Es werden viel abenteuerliche Geschichten über den Bären in Sibirien erzählt, den sowohl angesiedelte Bauern als auch alteingesessene Tungusen, Burjäten usw. mit großer Hochachtung „Cosájin", den „Wirt", den „Hausherrn der Taigá" nennen. Man sagt von ihm, um Wintersonnenwend drehe er sich bei seinem Winterschlaf auf die andere Seite. Es soll wohl heißen, daß dann der halbe Winter vorbei ist.

Auf Bären wird mit Kugeln geschossen, jedoch nicht mit den sonst üblichen Sprenggeschossen, da die Fettschicht dieser pelzigen Kolosse zur Jagdzeit so dick ist, daß Sprengkugeln bereits in der Fettschicht explodieren und dann natürlich keine Gefahr für das Leben des Bären sind. Die Tungusen haben eine besondere Art, Bären zu jagen. Sie bereiten aus Tierfellen und -sehnen mehr als menschenkopfgroße Kugeln, die sie den gestellten Bären zuwerfen. Sowie die Aufmerksamkeit des Tieres durch den Ball abgelenkt ist, stoßen sie ihm besonders gegabelte Holzspieße in den Leib.

Das Fell eines erlegten Bären wird zum Trocknen an die Hüttenwand gehängt. Ich habe in Bolschája Mamújr manchmal Bärenfelle gesehen, die mehr als drei Meter lang waren. An den Pelzen prüfen die Jäger auch ihre Hunde. Geht ein Hund das frische Bärenfell an, so hat er seine Eignung zum Jagd- und Wachhund bewiesen; zieht er jedoch furchtsam den Schwanz ein, ist ihm ein Ende als Schlittenhund gewiß.

Vieles über Bären und Bärenjagd habe ich durch den alten Pskavítin erfahren, der in seinem Leben über vierzig große Bären erlegt hatte. Er war ein angesehener Mann in der Taigá gewesen, der ein „Krúgrihaus", ein „Rundes Haus", wie man in Sibirien sagt, besaß, obwohl es eigentlich quadratisch gebaut war. Es hatte sechs bis sieben Zimmer und war überaus stattlich. Nun sind in einem sibirischen Hause die trennenden Wände zwischen den Zimmern nur bis etwa vier Fünftel der ganzen Zimmerhöhe gezogen. Der obere Raum bleibt im ganzen Gebäude frei. Dieses Bausystem stellt die sibirische Zentralheizung dar.

Die Wände der Zimmer waren bunt mit Ölfarben bemalt und zeigten südliche, blühende Landschaften mit Rosen und Reben und dem Berge Elbrus. Verschickte Kaukasier, die einmal in diesem Hause lebten, hatten so ihrem Heimweh Ausdruck verliehen. Im übrigen war diese Malerei keine Ausnahme. In vielen sibirischen Häusern findet man ähnliche Andenken an frühere zwangsverschickte Bewohner.

Im quadratischen Wohnraum, an dessen Innenwänden sich Bänke entlangziehen, steht in der Mitte ein großer Tisch; der Boden ist mit Leinenteppichen oder, wie bei meinem Freund, mit Bärenfellen bedeckt. Bärenfelle sind übrigens ein sicherer Schutz gegen Ungeziefer. In Pskavítins Stube hing natürlich seine Flinte, deren Läufe im Sommer immer vollständig mit Fett ausgegossen waren.

Die Hauptsache in einem sibirischen Hause sind immer die Öfen. Der große russische Hauptofen, der schon ein kleines Gebäude genannt werden kann und auf dem man auch schläft, steht nicht im Wohnraum, sondern gewöhnlich gegenüber der Haustüre in der Küche. Die „Rote Ecke", in der früher hinter der roten Ampel des ewigen Lichtes die Ikone auf Holzpodesten standen, ist jetzt meist ein Lager für Wódka- und Samagónflaschen.

Auf unseren gemeinsamen Wegen vertraute mir Pskavítin einmal an, daß er niemals durch Bären getötet werden würde. Seine Mutter sei eine Tungusin, und Bären griffen Menschen, die Urwaldwitterung hätten, niemals zuerst und überraschend an. Er hat Recht behalten. Getötet hat ihn kein Bär, sondern die G.P.U.

Schonzeit kennt man in Sibirien nicht. Doch die sechs bis acht Wochen im Frühling, in denen die Taigá sich dem Eindringen des Menschen verschließt, verhindern naturgemäß auch jede Jagd.

Das Taigá-Leben entwickelt auch eine besondere Art von Menschen. Ihre Augen sind von außergewöhnlicher Schärfe, ihr Gang schwingend, da sie mit weichen, gebeugten Knien gehen, und ihr Charakter ist hart. Gut ist für sie, was nützt.

Sind die Frühlingsstürme über das Land gebraust und klaffen die ersten Spalten in den Eisdecken der Flüsse, dann kehren Schwäne und Wildgänse aus ihren südlicheren Winterquartieren zurück. Zwischen Schnee und Eis hocken sie dann zu vielen Tausenden an den ruhigen, offenen Wassern und erfüllen die Nächte mit ihren unheimlichen Stimmen.

„Es schreien die Schwäne in der Mitte der Nacht,
Wie der Wagen kreischt, dem man vergaß die Achsen zu schmieren."

Vor tausend Jahren hat ein unbekannter Dichter diese Worte im „Lied von Igreffs Púlk" gesungen. Treffender könnte man den nächtlichen „Sang" der großen weißen Vögel nicht beschreiben. Mystik, Sage und Aberglaube schützen sie aber auch in der Taigá vor den Menschen. Schwäne werden nicht gejagt. Um so mehr wird den armen Wildgänsen nachgestellt, nicht nur mit Flinte und Blei, sondern auch mit Angeln. Auch der Hase wird oft in einer recht unwaidmännischen und für uns abstoßenden Art gejagt. Die Fänger — das Wort Jäger für sie zu gebrauchen, sträubt sich unser westliches Empfinden — schlagen junge Birken so, daß ein Stumpf von etwa 10 bis 20 cm Höhe zurückbleibt. Der Stumpf wird gespalten und mit einem frischen Birkenreis, dessen Laub ein Leckerbissen für Hasen ist, gespannt. Frißt nun das Tier und zieht am Zweig, dann gleitet dieser aus der Spannung, der Stumpf schnellt zusammen und quetscht dem armen Häslein den Kopf ein. Nicht wenige werden aber dem Menschen von Hunden weggefressen, da sich die Hunde zum großen Teil selbst zu ernähren haben. Dies ist, neben dem Wolfsblut, das in ihnen fließt, ein Grund für ihre Wildheit. Das harte Gesetz der Taigá gilt für Mensch und Tier.

Der Frühling kommt im Land der blauen Angará nur zögernd. Wenn die Sonne in die Schneedecke dunkle Flecken frißt, erscheinen die ersten Anemonen, zartlila, mit silbergrauem samtenem Stiel, die Blüten groß wie die Innenflächen einer Hand. Noch ist die Erde nicht frei vom Schnee, folgen Iris und wilde Hyazinthen, in ihren Farben von unwahrscheinlicher Zartheit, aber wie alle Taigá-Blumen ohne Duft.

Mit den ersten Blumen kommt auch das „Burndúck", ein rattenähnliches, silbergraues, zierliches Tierchen mit einem Schwanz wie ein Eichhörnchen, aus der Erdhöhle, in der es seinen Winterschlaf gehalten hat. Ruhig läßt es den Menschen in seine Nähe kommen, wenn es aufrecht hockend Anemonen-Blätter speist, die es in den Vorderpfoten wie mit Händen hält. Auch die Rebhühner, oft Tausende in einem Schwarm, und noch mehr Haselhühner erscheinen frühzeitig; der Auerhahn verläßt die tiefen Urwalddickungen und sucht die lichteren Strauchgebiete auf. Trotz dieses Vogelreichtums liegt über der Taigá ein eigenartiges Schweigen. Wie ihre Blumen ohne Duft sind, so scheinen ihre Vögel ohne Singstimmen zu sein. Nur die Spechte hört man in der tiefen Urwaldstille klopfen.

Mit der stärker werdenden Sonne setzt die Taigá orangefarbene Lichter auf. Überall blüht dann eine den Pfingstrosen ähnliche Blume, die sich hält, bis der neue Schnee das Land wieder zudeckt.

Die ganze warme Periode, Frühling und Sommer zusammen, dauert nicht länger als zweieinhalb bis drei Monate.

Außer etwas Flachs, Roggen, Grütze und manchmal Kartoffeln gedeiht auch eine frostbeständige Weizenart, die jedoch nur selten ausreift. Brot daraus sieht deshalb meist grünlich aus und schmeckt ziemlich süß. Da

auch Flachs nicht immer ganz ausreift, werden hauptsächlich Brennesseln zu Stoffen verarbeitet; denn der Taigábewohner hat wenig Geld und ist so ziemlich in allem Selbstversorger.

Die Schönheit des sommerlichen Urwalds wird aber leider von Abermilliarden Mücken, die manchmal Anfang, manchmal auch erst Ende Juni auftauchen, ungemein beeinträchtigt. Wie Regenwolken segeln die Schwärme am Himmel dahin, und es sieht dann aus, als habe die Sonne eine rotbraune Färbung. Diese Moskitos sind hellgrüne, fast durchsichtige und winzig kleine Fliegen, die die Luft vollständig erfüllen und überall eindringen, ohne daß man sich davor gänzlich schützen könnte. Die Rinder wittern ihr Kommen und rennen dann in großer Aufregung zum Fluß, um sich bis an den Hals ins Wasser zu stellen. Ein solcher Mückenschwarm kann tatsächlich ein Kalb in wenigen Stunden töten. Zum Schutz für die Tiere und für sich selbst halten die Menschen den ganzen Sommer über getrockneten Mist in Brand. Der Rauch hält die furchtbaren Quälgeister wenigstens etwas ab. Die Menschen selbst tragen Schutzmasken, die wie Säcke über den Kopf gestülpt werden und deren Gesichtsvisier aus einem Schleier besteht, der aus Schweifhaaren von Pferden gefertigt und mit Teer bestrichen ist. Die Frauen tragen zum Schutz vielfach Hosen, und alles — Männer, Frauen und häufig auch Kinder — raucht aus großen Pfeifen starken mandschurischen Tabak.

Die Wege in der Taigá sind im Sommer nur mit „Wólaks", einer Art Sommerschlitten, zu befahren. An der Deichselgabel ist ein tischgroßes starkes Brett befestigt, das durch ein Pferd über die Erde geschleift wird; denn Achsen und Räder würden Fahrten auf den Wegen dort nicht aushalten. „Weg" ist ein Wort, das ganz bestimmte Vorstellungen auslöst, aber keinesfalls solche, die der Taigáwirklichkeit entsprechen. Wohl sind Bäume und hohes Buschwerk auf eine Breite von knapp zwei Metern abgeholzt, darüber aber wölben sich die Kronen der Baumriesen, die nur selten einen Blick zum Himmel freilassen. Es ist, als ginge man durch einen grünen Tunnel. Der Boden einer solchen Schneise ist mit dickem Moos bedeckt, von niederem Buschwerk bestanden, und niemals hat ihn irgendein Straßenbauwerkzeug glättend berührt. Das ist ein Taigá-Weg. Straßen verlangen etwas weniger Phantasie, um sie als solche zu erkennen.

Als ich das erste Mal den „Weg" von Bolschája Mamújr nach Ilímsk machte, war ich bei meiner Ankunft am ganzen Oberkörper wie punktiert. Tausende von großen Stechmücken hatten mich durch mein dickes Hemd hindurch so zerstochen, daß ich beinahe krank war.

Die kleine Urwaldstadt Ilímsk liegt am Ilím-Fluß, der dort in einem steil abfallenden Tal fließt. Die Stadt ist eine alte, aus Lärchenholz gebaute Festung. Ihre Planken tragen noch Spuren von Brandpfeilen, die vor 300 Jahren bei einer Belagerung auf sie geschossen worden waren. In der Kirche wurde noch die Fahne Iwán Kolzó's aufbewahrt, und von der Stadtgründung geht die gleiche Sage wie von Karthago. Nur ist es nicht Dido, sondern ein

Kasakenführer, dem die List mit der Hirschhaut zugeschrieben wird. Er kaufte von Tungusen so viel Land, „al› eine Hirschhaut umschließt“, und als der Handel abgeschlossen war, schnitt er aus der Haut einen langen dünnen Riemen, der dann so viel Land umschloß, daß die ganze Festung darauf erbaut werden konnte.

Altmoskowitisch, wie sie aussieht, ist auch das Leben in dieser Stadt geblieben, die in der Geschichte der russischen Verbannungen eine gewisse Tradition besitzt. Auch Lew Bronstein-Trotzki war dort in der Verschickung und arbeitete als Bürogehilfe für den Großkaufmann Tschernijch.

In den hellen Sommernächten beleben sich die Flüsse, und Einbaumboote, an deren Bug in eisernem Korb harzreiche Wurzeln in hellen Flammen brennen, gleiten lautlos dahin. Im Schein von Mondlicht und Fackel stehen dann die Fischer gleich Statuen in den Booten, die Speere stoßbereit erhoben, und suchen mit scharfem Blick die Beute. Das Wasser ist kristallklar; bei günstiger Beleuchtung kann man bis zu einer Tiefe von neun Metern sehen. Es gibt in den sibirischen Flüssen Fische, die sonst nirgendwo zu finden sind, den Omul zum Beispiel und eine Forellenart, „Cháres“. Als wertvollsten Fang beim Fischstechen in den Sommernächten gilt der „Nalím“, ein dicker, schwarzer, sehr fetter Fisch, der hauptsächlich im Uferwasser steht und deshalb gut gespeert werden kann. Von den Tscheldónen wird der bis 40 kg erreichende „Taimén“ als besonderer Leckerbissen geschätzt. Er wird eingefroren und dann in dünne Späne gehobelt roh gegessen.

Oft habe ich gesehen, wie Tscheldónenkinder kleinen, noch lebenden Fischen die Köpfe abbissen und die zappelnden Körper dann mit Haut und Schuppen aufaßen. Hat ein Tscheldóne einen großen Fisch gefangen, bedeckt er ihn sofort mit Tannenzweigen, damit kein „böser Blick“ auf ihn fallen kann, der das Fischerglück verhexen würde.

In den Beginn des Sommers fällt ein wichtiges Ereignis für die Orte an der Angará. Durch das Inselgewirr des Hauptstromes windet sich ein uralter Raddampfer, ein Verwandter jenes Mississippi-Dampfers, den Mark Twain einst beschrieben hat. Sein Name ist Uljánoff, und wenn er auf keine Sandbank auffährt und nicht gerade Nebel einfällt, schafft er die Strecke von Irkútsk bis Brátskoje Osstróschina in drei Tagen.

Auch ich fuhr einmal mit dem „Uljánoff“ die 700 Kilometer lange Strecke bis Irkútsk. Wie die Unendlichkeit selbst dehnt sich an beiden Ufern der undurchdringlich scheinende dunkle Urwald; nur kurz vor Irkútsk grüßt vom Steilufer das alte Kloster des „Wundertätigen Innozenz“, das natürlich auch längst nicht mehr als Kloster benützt werden darf. In Irkútsk befindet sich die einzige Brücke, die die Angará überspannt und die Stadt auf dem linken Ufer mit dem auf dem rechten Ufer liegenden Bahnhof der transsibirischen Bahn verbindet. Die Sowjets haben eine neue Brücke gebaut. Sie ist eine ihrer wenigen positiven Taten und wurde erst in jüngster Zeit fertiggestellt.

Die Stadt ist eingerahmt von Taigá-Hügeln; im Osten grüßt aus 150 km Entfernung die Chamárdaban-Bergkette mit schneebedeckten Gipfeln.

Der Báikalsee, 60 km östlich von Irkútsk, wird von über 200 Flüssen gespeist, jedoch nur die einzige Angará verläßt ihn wieder. An ihrem Austritt aus dem See umspülen ihre Wasser den länglichen, hohen Schamánenstein, der in der Mitte ihres Flußbettes liegt. Auf diesem Fels ist 1919 der weißgardistische General Koltschák, den tschechische Freiwillige an die Kommunisten ausgeliefert hatten, erschossen worden.

Bei den Burjäten ist der Schamánenstein eine Art Gerichtsstätte. Sünder und Verbrecher werden eine Nacht lang auf ihm ausgesetzt. Es soll eine Strafe sein, die jede Schuld sühnt.

Dies aber ist die Sage vom Schamánenstein: Vater Báikal hatte in Glück und Ruhe mit seiner Tochter Angará gelebt, bis sich das Kind in einen Ritter, der ferne hinter tausend Bergen lebte, mit Namen Jenissé, verliebte. Während einst Vater Báikal schlief, entfloh die Tochter durch ein Felsentor, dem fernen Liebsten zuzueilen. Ergrimmt in Zorn warf der erwachte Vater einen großen Stein, damit der Fels die Flucht der ungetreuen Tochter hindern solle. Und seitdem liegt der Schamánenstein im Flußbett der dem Báikalsee enteilenden Angará.

„Berühmtes Meer, du heiliger Báikal", singen die Sibirier im Lied, und die Bezeichnung Meer ist für den See, der etwa 400mal so groß ist wie der Chiemsee, keine übertriebene Bezeichnung. Die Hälfte aller Fauna und Flora rings um den Báikalsee tritt nur hier auf, sonst nirgends auf der Welt.

In der Mittsommerzeit tragen die Gewässer in Sibirien ein festliches Kleid. Dann fallen die weißen Blütenblätter des Faulbeerbaumes. Ich habe die Angará gesehen, wie sie weiß zwischen den dunkelgrünen Urwaldufern leuchtete, als läge frisch gefallener Schnee auf ihr. Die Faulbeerbäume gehören zwar nicht zu den wichtigsten, aber doch zu den beliebtesten Nahrungsquellen der Sibirier; denn aus dem Mehl der getrockneten Früchte wird eine sehr begehrte Feiertagssüßspeise bereitet.

Die blaue Angará hat viele Gesichter. Ich habe sie auch grau in grau, nur mit schwarzen Flecken punktiert, gesehen. Sie war durch ein Feuermeer gegangen, einen Waldbrand von gigantischem Ausmaß. Jedes Jahr stehen große Flächen der Taigá in Brand. Derjenige, den ich miterlebte, hatte das Gebiet südlich von Bolschája Mamújr erfaßt und zwar verschiedene Inseln im Fluß. Zwei Wochen brannten sie, und das Atmen wurde für Mensch und Tier zur Qual. Die Rauchwolken lagen über dem ganzen Gebiet; über unserem Dorf standen sie wie ein schwarzrotes Gewölbe. Die Häuser, die tagsüber im grauen Dunst steckten, lagen in den Nächten hell im Brandlicht. Als das Feuer endlich erlosch, waren etwa 10 qkm ausgebrannt.

Mich hatte dieser Riesenbrand sehr beeindruckt; die Sibirier aber verhielten sich gleichgültig. Was mir unheimlich war, erfreute sie höchstens: Das Feuer hatte ein wenig Luft in den Urwald gebracht. 1931 war ein besonders großer Waldbrand irgendwo im Lena-Gebiet, etwa 400 km im Osten vom Dorf Bolschája Mamújr. Damals machte ich eine interessante Entdeckung.

Der astronomische Beobachter in mir konnte es auch als Zwangsverschickter in Sibirien nicht lassen, möglichst oft zum Himmel aufzublicken. Eines Tages nun fesselte mich ein Morgenrot, das ganz ungewöhnliche, eigenartig blutrote Flecken aufwies. Die Erscheinung stellte sich später als Folge jenes 400 km entfernten Brandes heraus und beschäftigte mich natürlich stark.

Wenn diese roten Flecken im Morgenrot von jenem Brand stammten, dann waren sie eine Absorption, die die Strahlen der aufgehenden Sonne in der Berührungslinie dicht über dem Erdboden aufgenommen hatten und sie dann in der für meine Augen sichtbaren, höheren Luftschicht (Troposphäre) widerspiegelten.

Nun gehören Dämmerungserscheinungen überhaupt zu den kompliziertesten Vorgängen in der Natur. Wenn im Westen im Verdämmern des Abendrotes der letzte schwache grüne Lichtstreifen am Horizont steht, ist die Sonne 16 bis 18° unter dem Horizont oder 1200 km vom Stand des Beobachters dieses grünen Streifens entfernt gerade im Untergehen.

Wenn man also zum Beispiel in München das letzte Abendrot sieht, steht die Sonne für Paris im Begriff, am Horizont zu versinken. Die Strahlen, die nun ganz niedrig über Paris hinwegstreichen, spiegeln dann in dem uns sichtbaren Abendrot die Atmosphäre über der französischen Hauptstadt. Wenn wir hier unsere Abendröte mit Hilfe von Spektroskopen und photometrischen Apparaturen beobachten, kann man also erkennen, welche Dichte und Feuchtigkeit die Atmosphäre über Paris besitzt beziehungsweise welche Witterung dort herrscht. Oder, wenn am Hochkalter in Bayern die Sonne längst hinter den Felsen versunken ist, leuchtet der Gipfel noch im roten Licht derjenigen Sonnenstrahlen, die in diesem Augenblick etwa 350 km entfernt irgendwo im Schwarzwald dicht über die Oberfläche streichen. Wenn dort gerade starke Luftfeuchtigkeit herrscht, etwa Nebel, wird das Alpenglühen dunkelrot, während bei klarer Luft im Schwarzwald der Hochkalter hellrot bis gelbrot leuchtet.

Wer da entgegnet, die schlechte Durchlässigkeit unserer Troposphäre für visuelles Licht mache eine praktische Verwendung dieser Beobachtung hinfällig, sei auf die Erfahrung eines Piloten verwiesen, der in Köln in 4000 m Höhe den 530 km entfernten Montblanc deutlich sehen konnte. Außerdem kann eine Prüfung durch Abendrot-Beobachtungen mit infraroten Strahlen, für die unsere Troposphäre besser durchlässig ist, durchgeführt werden. (Schluß folgt)

Benedetto Croce und das 19. Jahrhundert

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Wenn ein Philosoph vom Range Benedetto Croces die Geschichte eines Jahrhunderts schreibt, darf man von vornherein erwarten, daß er Gehör findet, und wenn er nun gar über das unmittelbar hinter uns liegende, uns in seinen Auswirkungen noch unmittelbar berührende 19. Jahrhundert schreibt und es dabei so geistvoll, feurig und lebendig tut, wie im vorliegenden Fall, ist es kein Wunder, daß auch die deutsche Übersetzung einen großen Leserkreis gewinnt.

Mit Recht wird gesagt, daß die „Geschichte Europas im 19. Jahrhundert"[1] ein Hymnus auf die Freiheit sei. Croce sieht in der Weltgeschichte geradezu eine Entwicklung des Freiheitsgedankens. „Der Freiheitsgedanke bereitet sich also nicht nur in Plato, Aristoteles, Galilei, Descartes und Kant vor, sondern im Ringen Griechenlands gegen die Barbarei, in der Zivilisierung der Barbaren durch Rom und deren Umformung zu Römern, in der Christianisierung, in den Kämpfen zwischen Kirche und Kaiser, in den italienischen und niederdeutschen Städterepubliken, in der Renaissance und Reformation, in den Religionskriegen, in der englischen Volksvertretung, in der Gewissensbefreiung der englischen, holländischen und amerikanischen Sekten, in der Erklärung der Menschenrechte durch die letzteren und besonders durch die Französische Revolution, auch in den technischen Erfindungen und Fortschritten der Industrie, kurz in allen Errungenschaften und Ereignissen, die an dem neuen Wirklichkeits- und Menschheitsbewußtsein mitgearbeitet und Gesetz und Norm in die Dinge selbst, Gott in die Welt verlegt hatten" (11).

Auch den Nationalismus hält er für einen Fortschritt: „Das Emporstreben der Nationalitäten trat dem abstrakten Humanitarismus der Aufklärer und jener Verschlossenheit entgegen, die noch ein Lessing, Schiller und Goethe für den Gedanken von Volk und Vaterland gezeigt hatten" (16). Wobei er freilich Nation nicht in erster Linie durch das Rassische bedingt sein läßt, sondern als einen historisch-geistigen Begriff auffaßt, der „ewig im Werden" ist (ebd.). Und der Weg zu einer europäischen Einheit geht ihm über die Unabhängigkeit und Einheit der einzelnen Nationen (61). Das war ein Weg der Sprengung alter, geschichtlich gewachsener Staatengebilde. Man kann dem flammenden Freiheitsruf Croces die Bewunderung nicht versagen, ebensowenig als jenen Idealisten, die hinter der Fahne irgendeiner nationalen Idee marschierend mit höchstem Einsatz gegen das Bestehende Krieg führten. Wie vieles morsch und faul war und den europäischen Völkern des 19. Jahrhunderts die Luft zum Atmen und den Raum zur Entfaltung genommen hat, beschreibt auch Franz Schnabel in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert". Und der Liberalismus hat gewaltige Verdienste. Das vom freiheitlichen Geiste beseelte Bürgertum „mußte vollbringen, was an der Zeit war ... Das Bürgertum hat mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft das staatliche Leben von Grund aus umgebildet, indem es den Rechtsstaat aufbaute, und es hat mit den Mitteln der Naturwissenschaften alle äußeren Voraussetzungen des menschlichen Daseins in ungeheurer Weise revolutioniert, als es das Wunderwerk der modernen Technik errichtete. Konstitution und Maschine hießen seine beiden Lebenszwecke."[2]

---

[1] *Benedetto Croce*. Geschichte Europas im 19. Jahrhundert, 2. verbesserte Aufl. 1951. (400 S.) Stuttgart, W. Kohlhammer. Gln. DM 11.80. — Die Werke Croces werden, soweit sie in deutschen Übersetzungen vorliegen und mir zugänglich waren, nach diesen Übersetzungen angeführt, sonst nach dem italienischen Urtext.

[2] *Fr. Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, III. Bd. Freiburg 1950, 239/40; vgl. II. Bd. (2. Aufl.) 93.

Für Deutsche und Italiener war der moderne Staat und die neuzeitliche Wirtschaft aber nicht zu verwirklichen, wenn die lähmende Kleinstaaterei nicht überwunden wurde. So erhielten die nationalstaatlichen Bestrebungen kräftigen Auftrieb vom freiheitlichen (liberalen) Bürgersinn und dem neuen wirtschaftlichen Denken her.

Indes sieht Croce viel weniger als Schnabel[3] die Problematik der neuen Entwicklung. Er sieht in der formalen Autonomie der Völker als solcher schon ein Gut. Er meint: „Die nationale Idee an sich, wie sie in ihrer klassischen Form von Mazzini vertreten wurde, war aber stets humanistisch und kosmopolitisch und somit das gerade Gegenteil von jenem Nationalismus, der zum Aktivismus geworden ist und jene Parabel vollzogen hat, die Grillparzer mit den Worten vorausgesehen hat: von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität" (356). Es bleibe dahingestellt, wie Mazzini persönlich dachte.[4] Der Nationalismus, einmal entfesselt, wird seiner Natur nach über kurz oder lang gegen die anderen unduldsam, sofern er nicht durch eine Gegenbewegung eingedämmt und überhöht wird. Die mächtigste Gegenbewegung war aber von jeher die der universal denkenden, übernationalen Kirche; gerade sie ist von der italienischen Revolution aufs heftigste bekämpft worden — und gerade sie wird von Croce als schlimmste Feindin der Freiheit behandelt. Er muß dann selbst eingestehen, daß nach 1870 die Idee, über den Nationalismus zu den Vereinigten Staaten Europas zu gelangen, endgültig Schiffbruch gelitten habe (349). Wie ahnungslos jener alte Liberalismus war und wie ahnungslos Croce selber ist, offenbaren folgende Sätze: „Von der Niederlage Österreichs erwartete man die endgültige Auflösung des habsburgischen Reiches, man hoffte, daß Nationalstaaten an seine Stelle treten, daß Polen wieder selbständig und Rußland erneuert und europäisiert werden würden" (349). Von der Zerstörung des letzten Restes übernationaler Staatlichkeit, die Österreich darstellte, erhoffte man also die Überwindung des völkertrennenden Nationalismus.

Eigentümlich ist auch, wie verschieden Croce völkische Freiheitskämpfe und Einheitsbestrebungen bewertet, je nach dem Grade und der Weise, wie der Liberalismus daran beteiligt war. Daher findet er für das irische Schicksal keine zündenden Worte, keine Worte der Entrüstung darüber, daß die westlichen Liberalen und Demokraten das Bündnis mit der Türkei gegen Rußland und den Krimkrieg als einen Kreuzzug für die Freiheit bezeichneten (229). Daher auch die verschiedene Beurteilung der deutschen und der italienischen Einheitsbewegung. Diese schien ihm ganz getragen von der Philosophie und Religion der Freiheit (das heißt des Liberalismus), jene dagegen „verharrte weiter im Dualismus: eine einigende Kraft liberalen Charakters war immer nur recht spärlich vorhanden" (132). Daher seine Bewunderung für Cavour und das Risorgimento und sein scharfes Urteil über Bismarck und die Reichsgründung (vgl. 265, 351; 352; 358). „Wenn die italienische Erneuerung das Meisterwerk des liberalen europäischen Geistes war, dann war die Erneuerung Deutschlands das Meisterwerk der politischen Kunst und der militärischen Macht" (271).

Croce irrt hier zweifach: der Anteil des liberalen Bürgertums am Bau des neuen Reiches und am Erfolg der deutschen Einheitsbewegung war viel größer, als er sieht[5]; und anderseits wäre die „Italia unita" allein durch den „liberalen europäischen Geist", und ohne Piemonts (und Napoleons III.) politische Kunst und

---

[3] II 95.

[4] Vgl. *Schnabel* a.a.O.

[5] Vgl. *Schnabel* II 93/95 und *Andreas Posch,* Vom Weg des Abendlandes, Graz-Wien 1948, 200 ff; 206.

militärische Eroberungen niemals verwirklicht worden.[6] In einem müssen wir ihm allerdings weitgehend zustimmen: „Deutschland war das Land der Gelehrten, es besaß einen erstaunlichen Reichtum an Lehrern und Pädagogen, aber es hatte keine ... Schriftsteller, die wie etwa in Italien das Volk auf die großen Probleme des nationalen Lebens gelenkt hätten" (133).

Daß der nationale Gegensatz zum Österreich des 19. Jahrhunderts es einem Italiener erschwert, immer sachlich abzuwägen, wenn von diesem Gegensatz die Rede ist, versteht man durchaus. Trotzdem überrascht hierin Croces Leidenschaft. „Wie Bleigewicht drückte die Macht Österreichs auf Italien ... und erstickte dort jeden Lebensatem" (114; vgl. auch 117; 195; 205). Wir wollen die Fehler der Wiener Regierung nicht beschönigen, aber sie waren jedenfalls viel geringer als jene, die das „liberale" England in Irland begangen hat. Wo es sich nicht mehr um das Verhältnis Österreich-Italien, sondern um jenes Österreich-Preußen dreht, wandelt sich plötzlich die Sprache, und Croce findet folgende Worte: „Ganz im Gegensatz zu der Entwicklung in Italien wurde aus der Einigung der deutschen Staaten gerade jener Staat ausgeschlossen, der in einer langen und ehrwürdigen historischen Tradition vor der ganzen Welt die gesamte deutsche Nation repräsentiert hatte" (265). Wo nationale Leidenschaft nicht mehr den Blick trübt, ergreift ihn also doch die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wirklichkeit. Freilich spielt eine andere, die Leidenschaft des bürgerlichen Revolutionärs, nun wieder trübend herein, wenn er über den Aufstieg des „unliberalen" Preußens urteilt. Aber wir können doch vieles beherzigen, was er hierzu sagt; denn diesem jungen Staatswesen und seiner Regierung fehlte in der Tat die weltpolitische Erfahrung und das Gefühl für das geschichtlich und organisch Gewachsene, die Achtung vor dem langsam und in der Stille Ausgereiften, vor den Werten einer ungebrochenen Überlieferung. Aber zeigte etwa der Liberalismus diese Achtung? Hat er in seiner Art nicht die gleichen Charakterfehler?

Es wird sehr darauf ankommen, was man unter Liberalismus versteht; ganz allgemein verstanden, als Freiheit der Persönlichkeit und „Harmonie des freien Kräftespiels"[7], ist er sozusagen noch neutral. Eigentlich Stellung bezieht er erst, wo deutlich gesagt wird, was unter Freiheit verstanden wird, was Persönlichkeit meint und wie die Harmonie des freien Kräftespiels aufzufassen ist. Wird unter Persönlichkeit die Würde des Menschen als eines geistigen Wesens und Ebenbildes Gottes, unter Freiheit die Möglichkeit verstanden, sich gemäß dieser Würde ungehindert zu entfalten, so wäre das ein christlicher Liberalismus, dem es auch nie einfallen könnte, die Harmonie des freien Kräftespiels von den sittlichen Ordnungen loszulösen. In Wirklichkeit enthält die politisch-wirtschaftliche und kul-

---

[6] Daß die liberale Freiheitsbewegung auch im Italien des 19. Jahrhunderts zunächst nur Sache einer kleinen Gruppe und keineswegs eine Volksbewegung war, sagt *Schnabel* ausdrücklich: „Die Liberalen waren zunächst nach 1815 und noch lange Zeit eine sehr kleine, aber rührige Gruppe. Die Masse des Volkes dagegen blieb gleichgültig oder war nur Staffage; sie hielt sich zum gewohnten Alten. Dies war in Deutschland nicht anders als in Italien. Wenn Kaiser Franz nach Mailand kam, wurde er stets mit Jubel empfangen ... erst in den 40er Jahren kamen die Massen in Bewegung ..." Und zwar nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland (II 94, 95). Aber auch jetzt und später bleibt einzuschränken, daß die glaubensfeindliche Politik der liberalen Regierungen gerade auch in Italien im Volke kein nachhaltiges Echo gefunden hat. Die nationale Idee mochte die Massen begeistern, das liberale Kulturprogramm tat dies nicht, sondern wurde auch hier, ja gerade hier, nur von einer dünnen Bevölkerungsschicht getragen (*Posch* a.a.O. 206). — Auch *P. Viereck* weist in einem Aufsatz, New Views on Metternich (in the Review of Politics Vol. 13, April 1951, Nr. 2 S. 224) darauf hin, daß die gefeierten nationalliberalen Revolutionen im Italien der 20er und 30er Jahre in Wirklichkeit Operettenputsche einer dürftigen Minderheit aus dem Mittelstand und dem Offizierskorps waren.

[7] *Eberhard Kautter,* Paneuropa als Problem der Wirtschafts- und Sozialgestaltung, München 1950, 8; 9.

turell-weltanschauliche Strömung, die man Liberalismus nennt, noch eine weitere Note: die weitgehende Lösung des einzelnen nicht nur aus veralteten politischen und wirtschaftlichen Systemen, sondern auch aus der metaphysischen Wesens- und ethischen Wertordnung des Menschen als Gottesbildes, als einer leibgeistigen Person, die in den Spannungen von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft, von Individuum und Gesellschaft steht.

Croce sucht diese negative Seite des Liberalismus zu vermindern. Er sieht in ihm jene Freiheitspartei, die den organischen Fortschritt verkündet. „In der aktiven Politik hatte sich der Liberalismus völlig losgesagt von den Demokraten; denn diese betrieben in ihrer extremsten Richtung als Jakobiner wütend und blind ihr abstraktes Programm, zerschnitten das lebendige Gewebe des sozialen Organismus und verwechselten obendrein das Volk mit einem Teil, ja mit einem Gebaren des Volkes und zwar des unkultiviertesten, mit der lärmenden, ungeordneten und gärenden Masse, und überschlugen sich und verfielen in das Gegenteil ..." (34/35).[8] Das 19. Jahrhundert habe anstelle dieser demokratischen und jakobinischen Revolution dann die Fortschritte und Erfolge der liberalen gesehen. Sicher ist, daß die Greuel und Auswüchse der Französischen Revolution alle Völker mit Schauder erfüllt und auf die politisch-soziale Entwicklung des 19. Jahrhunderts mäßigend eingewirkt haben.

Für dieses vornehm abgetönte Maß des Volksaufstandes und der Umwälzung spricht der neapolitanische Philosoph. Daher hält er ebenso Abstand von der plebejischen Volksherrschaft wie vom absoluten Königtum. Dort aber, wo im Zuge einer organischen Entwicklung neue Volksschichten zu Vollbürgern der Freiheit aufsteigen, sieht er die Grundsätze des Liberalismus gewahrt. So gesehen, bejaht er auch die Demokratie, sogar die Sozialdemokratie: „Sieht man beim Sozialismus von den mit ihm verbundenen Utopien einer Erlösung oder Vergöttlichung der Menschheit durch eine rein ökonomische und daher materielle oder materialistische Umwälzung ab, betrachtet man den Sozialismus unmittelbar in seiner realen Auswirkung, dann ist er eine Aufstiegsbewegung ..." (319/20). Sobald man die täuschenden Luftspiegelungen der sozialistischen Doktrin einmal beiseite läßt und ihn nur in „seiner realen Auswirkung der Heranbildung neuer Bürger und der Erneuerung der leitenden Klasse" ins Auge faßt, dann „entspricht sein Werk jeder anderen ethischen oder politischen Arbeit, dann gehört er genau wie diese zur Welt der Freiheit" (320). „Es gibt für jede Art Reform im Grunde nur den einen Maßstab ihrer Förderlichkeit für Freiheit und Leben" (38). Nach diesem Maßstab schätzt Croce jegliche politische und soziale Bewegung ab. Sofern es in einem bestimmten Abschnitt der Geschichtsentwicklung dieser Freiheit zugute käme, wäre sogar das kommunistische Wirtschaftssystem mit liberalen Grundsätzen verträglich (37/38). Der grundsätzliche Gegensatz zwischen Liberalismus und Kommunismus liegt also nicht auf wirtschaftlichem Gebiet. Er liegt im Geistigen: „er steckt in der Unverträglichkeit von Spiritualismus und Materialismus" (39). Wegen seines „materialistischen Wesenskerns" muß der Kommunismus abgelehnt werden. Er macht „das Fleisch und die Materie zu seinem Gott" (ebd.). „Sein Grundgedanke ist die Auffassung der Wirtschaft als Fundament und Mutterschoß aller anderen Lebensformen, die nur als Ausflüsse oder Spiegelungen und Erscheinungsformen dieser einen und einzigen Wirklichkeit gelten. Im lebendigen System des Geistes erhebt sich die wirtschaftliche Tätigkeit aus den anderen Tätigkeitsformen und mündet in sie zurück und ist in diesem Zusammenhang zweifellos auch eine geistige Tätigkeit — reißt man sie aber heraus, isoliert man sie und macht sie zur Grundlage von allem, so erstarrt sie zu Materie, und auf diesem trockenen Steinboden kann keine Moral, keine Religion, keine Poesie, keine

[8] Vgl. dazu *Schnabel* a.a.O. II 97.

Philosophie, ja nicht einmal mehr die Wirtschaft wachsen und blühen; denn auch sie braucht warmes Leben, behenden Verstand und Leidenschaft" (39). Wie die Freiheit des einzelnen in einem wenn auch nicht materialistischen Kommunismus gewahrt werden könnte, sagt Croce allerdings nicht.

Der Fortschritt der Menschheit soll also in der Richtung der Freiheit gehen; es liegt im Sinne liberalistischen Denkens, daß immer mehr Volksschichten an ihr teilhaben — aber diese Freiheit muß im Raume des Geistigen bleiben. Geist ist der Urgrund, Mutterboden und Quellgrund aller Werte, letztlich auch der wirtschaftlichen. Aus ihm entspringen alle wirklich menschlichen Tätigkeiten und münden in ihn zurück. Aber muß nicht die Fahrt der Menschheit in die Freiheit nur um der Freiheit willen in Absturz zum Chaos enden? Sind wir nicht bereits abgestürzt? Croce sieht den Niedergang und sucht ihn zu erklären: „Wenn man nämlich der Freiheit ihre moralische Seite nimmt, wenn man sie von ihrer Vergangenheit und ihrer verehrungswürdigen Tradition loslöst, wenn man bei der ständigen Schöpfung neuer Formen, die die Freiheit erforderlich macht, ihr den objektiven Wert solcher Schöpfungen raubt, wenn man all die Kämpfe, Kriege, Opfer und heroischen Taten, die für die Freiheit geleistet werden, der Reinheit des Zieles entkleidet, wenn man die innere Disziplin, die sich aus freien Stücken der Freiheit unterwirft, durch äußere Führung und Kommandierung ersetzt: dann bleibt nichts weiter übrig, als die Tat um der Tat willen, das Zerstören aus Lust am Zerstören, das Erneuern, um zu erneuern, der Kampf für den Kampf; dann werden Krieg, Blutvergießen, Töten und Sich-töten-lassen zum Selbstzweck, und das Gehorchen wird dann zum Kadavergehorsam ..." (366/67).

Also damit Freiheit sinnvoll sei, muß sie Freiheit zu einer objektiven Wertordnung hin sein; sie ist es nicht schon allein durch bloßes Nicht-gebunden-sein, durch reine Entpflichtung. Das sieht Croce hier durchaus ein. Wodurch erhält das Tun der Freiheit aber seinen objektiven Wert? Wodurch gewinnt Freiheit ihre moralische Seite? Kann er darauf eine befriedigende Antwort geben? Er umreißt das Wesen der Freiheit allgemein als etwas Geistiges. Geist ist so viel wie Freiheit, und die Geschichte ist als Werk des Geistes Tat der Freiheit, „als ihr ewiger positiver Moment, wie er in der zeiträumlichen Abfolge der Formen sich auswirkt, sie sinnvoll macht ..." (12). Er beruft sich auf G. B. Vico und Hegel. Dieser ist für ihn „der größte Denker des neuen Zeitalters". „Keiner hatte so tief wie er das dialektische und historische Denken erfaßt und Geist und Freiheit in ihrer Identität erkannt ..." (13). Die Geschichte ist als Geschichte des Geistes eben Geschichte der Freiheit. Und da Geist und Freiheit identisch sind, so muß im Namen des Geistes die Freiheit gefordert werden, Freiheit wird zur sittlichen Forderung (ebd.).

Geist fordert Freiheit, das verstehen wir. Aber noch wissen wir nicht, aus welchen metaphysischen Tiefen diese Forderung steigt und wohin sie ausgerichtet ist. Das heißt, wir wissen immer noch nicht, wodurch Freiheit ihren objektiven Wert und ihre moralische Seite gewinnt. Croce selbst stellt ein weiteres Vorwärtstreiben der Frage als die Frage der „Kühlen und Flachen" hin, die diesen Freiheitsbegriff für einen leeren Formbegriff halten und höhnisch fragen: „Was ist denn nun diese Freiheit? Freiheit von wem, von was und wozu? Die Freiheit vertrug aber keine empirischen Eigenschaftsbestimmungen. Ihr Wesen ist das Unendliche, und dieses hindert sie keineswegs, von Fall zu Fall sich selbst zu begrenzen und in befreienden Taten sich einen jeweils besonderen Inhalt zu geben" (15). Croce hält also jede Begriffsbestimmung der Freiheit für empirisch und sieht in ihr das sich selbst entwickelnde, sich selbst befreiende und selbst begrenzende Unendliche. Nunmehr sind wir seiner Auffassung auf der Spur: Freiheit ist der absolute Geist in seiner schöpferischen Entfaltung, in seinem geschichtlichen Selbst-

werden. „Nie erschöpft sie sich in den von ihr geschaffenen Einrichtungen" (ebd.). Daher kann sie auch nicht definiert werden. Freiheit ist also nicht Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des einzelpersönlichen Willens, sondern der Fortschritt des Geistes, der sich zwar in den Einzelpersonen vollzieht, sie aber als je einzelne zugleich übersteigt. Nicht der einzelne ist Träger der Freiheit, sondern der Weltgeist. Er wird frei in der Entfaltung der Weltvernunft.

Damit wäre Freiheit identisch mit dem tatsächlichen Weltgeschehen. Das Axiom: das Gesetz des Seins ist das Gesetz des Sollens, müßte er demnach in dem Sinne verstehen: was ist, was wirklich ist, soll auch so sein (14). Das Bestehende ist das Vernünftige und das Gute. Wie kann nun aber Freiheit noch eine Forderung der konkreten Persönlichkeit und an die konkrete Persönlichkeit sein? Wie kann sie in ihrer konkreten Verwirklichung fehlerhaft im moralischen Sinne sein? Sie kann unvollkommen in einem physischen Sinne sein, als noch nicht erreichte Höhe der Vollendung, steht aber in jedem Stadium ihrer Entwicklung jenseits der Moral. Wie kann Freiheit „der Reinheit ihres Zieles entkleidet" werden, wenn sie ihre Rechtfertigung jederzeit in sich selber trägt? Wir stehen vor dem Widerspruch im Denken vieler Hegelianer. Wo Croce konkrete Geschichtsvorgänge prüft und beurteilt, spendet er Lob und Tadel, anerkennt und verdammt er — und setzt damit persönliche Verantwortung und Entscheidungsfreiheit voraus. Wo er dagegen auf die letzten Sätze seines geschichtsphilosophischen Denkens zurückgeht, die einer idealistischen Metaphysik angehören, verneint er eigentliche Verantwortung und die Freiheit der persönlichen Entscheidung.[9] Den Satz Hegels: „Was vernünftig ist, ist wirklich und was wirklich ist, ist vernünftig", versteht er „als die heilsame und gründliche Befreiung des geschichtlichen Denkens von jeder Gutheißung oder Mißbilligung des wirklich Geschehenen". Die praktischen oder Werturteile, das heißt die Stellungnahme für oder gegen bestimmte Geschichtstatsachen, sind nicht eigentlich begründet; denn Gott selbst hat diese Tatsachen so gewollt und als vernünftig und dem Weltlauf entsprechend gutgeheißen.[10]

Croce ist ursprünglich geschichtsphilosophischer Optimist; er glaubt an den unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit: die Geschichte ist die Verwirklichung der Vernunft.[11] Wenn nun das Wirkliche wesenhaft vernünftig ist, kann es nie eigentlich verdammt werden, es muß auch gut sein. In der Tat sagt unser Philosoph: „Die Geschichte richtet niemals, sondern rechtfertigt."[12]

Angesichts der immer furchtbareren Ereignisse der vergangenen Jahrzehnte schränkte er seinen Optimismus ein und unterschied zwischen der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Vernünftigkeit des sittlichen Gewissens. Im geschichtlichen Bereich bleibt die Gleichsetzung von vernünftig und wirklich, im Bereich des praktischen sittlichen Gewissens wird die Zweiheit von Sein und Sollen zugelas-

---

[9] Vgl. zu den folgenden Ausführungen *G. Bortolaso* S.J., Fondamenti e sviluppi dello storicismo crociano, in „La Civiltà Cattolica", 7. April 1951, Heft 2419, 24 ff und derselbe: Lo storicismo crociano e i valori morali, ebd. 5. Mai 1951, Heft 2421, 272 ff.

[10] Quaderni della Critica, November 1950, 91/92.

[11] Das Jahrhundert, das Hegel ablehnte, war in der Wirklichkeit seines Denkens tief hegelianisch. „Man fühlte, daß mit Hegel Gott endgültig vom Himmel auf die Erde herabgestiegen war. Man brauchte ihn nicht mehr außerhalb der Welt zu suchen, wo man doch nichts anderes von ihm fände als eine armselige Abstraktion ... Mit Hegel hatte man sich das Bewußtsein erworben, daß der Mensch seine Geschichte ist, die Geschichte einzige Wirklichkeit, die Geschichte, die als Freiheit geschaffen und als Notwendigkeit gedacht wird. Und diese Geschichte ist nun nicht mehr die unberechenbare Folge der Ereignisse gegen die Folgerichtigkeit der Vernunft, sondern die Verwirklichung der Vernunft." — *Croce:* Il carattere della filosofia moderna, Bari 1941, 411.

[12] Teoria e storia della storiografia, Bari 1917, 77. Deutsche Ausgabe Ges. Philos. Schriften 1. Reihe, 4. Bd.: Theorie und Geschichte der Historiographie. Deutsch von *H. Feist* und *R. Peters*, Tübingen 1930 (J. C. B. Mohr) 69; vgl. 70.

sen.[13] Vernünftigkeit des Wirklichen bedeutet jetzt nur noch: es hat seinen zureichenden Daseinsgrund. Diese neue Formulierung ist entweder ernst gemeint, dann stößt sie Croces ursprüngliches System um, oder sie ist es nicht, dann kann sie nichts erklären. Er scheint in der Tat dem unleugbaren Vorhandensein des Bösen und Unvernünftigen, ihrer grauenhaften Macht in unserem Leben ein Zugeständnis machen zu wollen, aber ohne den Umbau seiner Philosophie von Grund aus für notwendig zu halten.

Nach wie vor sind ihm das Hegelsche konkrete Allgemeine, der Geist, das Leben, die Wirklichkeit identisch. Sie sind zugleich die Freiheit, insofern die Welt in ewigem, schöpferischem Fluß, in ewigem Fortschritt sich bewegt.[14] Das Allgemeine, den alles tragenden Geist, das Reale, das Leben wollen, eintauchen ins All und mit ihm sein Leben leben, seine Entfaltung anstreben, heißt sittlich handeln. Die völlige Unbestimmtheit der sittlichen Norm, die offenläßt, worin konkret die Zusammenarbeit des einzelnen mit dem Allgeist bestehe, läuft darauf hinaus, daß jeder eben handelt, wie der Geist ihn treibt, daß also das, was geschieht, auch das Rechte ist. In der Tat sagt er an anderer Stelle, daß jeder Willensakt notwendig geschehe, er sei nur frei, insofern er als schöpferischer Akt ein Neues setzt, ein Mehr, als was vorher vorhanden war.[15] Freiheit im Sinne Croces ist immer noch keine Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Willens, sondern die schöpferische Macht des Allgeistes, sie ist der Fortschritt.

Wer diesen ewigen Fortschritt nicht anerkennt, widerstrebt der Freiheit. Wer ein Beharren, eine ewige Geltung von Werten und Wahrheiten lehrt, widerstrebt der Freiheit. Hier liegt die Wurzel der Feindschaft gegen die katholische Kirche, die Croce nirgends verleugnet. Seine weltimmanente Fortschrittsphilosophie stößt sich am Ewigen der weltübersteigenden christlichen Weisheit. Der „Katholizismus der römischen Kirche" steht für ihn in vorderster Linie derjenigen Religionen, welche die „neue Religion der Freiheit" bekämpfen. „Der Katholizismus darf als Urheber und Vorbild aller übrigen Gegner des freiheitlichen Gedankens gelten" (23).

Croce erkennt durchaus, daß die Anziehungskraft der Kirche darin besteht, daß sie Hüterin ewiger Wahrheiten ist. Aber wie verzerrt sich ihm diese Erkenntnis! „Das geistige Motiv, das die meisten dazu getrieben hat, beim Katholizismus Zuflucht zu suchen oder reumütig zur Kirche zurückzukehren ..., besteht ausschließlich in einem Bedürfnis der Menschen, in dem allgemeinen Durcheinander von Ideen und einander widersprechenden und veränderlichen Gefühlen eine feste Wahrheit und eine von oben dekretierte Lebensregel zu haben. Es ist ein Mangel an Vertrauen, ein Verzicht, eine Schwäche, eine kindische Angst vor dem Begriff des Absoluten und zugleich Relativen in jeder Wahrheit ..." (381). Wo bei Croce nun das Absolute, das Un-bedingte, von jeder Bedingung Abgelöste, liegen soll, ist allerdings nicht ersichtlich; denn der sich selbst suchende und entfaltende Allgeist ist ein Widerspruch in sich. Er ist in jedem Geschichtsabschnitt ein anderer.

Eigenartig ist es, daß der die Polarität von „Absolut" und „Relativ" predigende Croce sich aufs heftigste erregt, wenn er sie — in gewandelter Form — in der Haltung der Kirche und ihrer Vertreter zu entdecken glaubt. „Die der Kirche gehorsamen Katholiken und die gegenüber dem Liberalismus unversöhnliche Kirche ... paßten sich den Rechten der Gewissensfreiheit und der Autorität mit Hilfe ihrer bequemen Kasuistik an, indem sie zwischen ‚dogmatischer Intoleranz', die man streng aufrechterhalten müsse, und ‚ziviler Toleranz' unterschieden, die

[13] Quaderni della Critica, März 1949, 6.

[14] Ges. phil. Schriften 1. Reihe, III. Bd., Philosophie der Praxis, Ökonomik und Ethik, Tübingen 1929,, 272/73.

[15] a.a.O. 106.

man zugestehen solle ... Das waren logische Sophismen und Beleidigungen des moralisch-ethischen Gewissens" (145). Der neapolitanische Weise hat seinen eigenen Begriff von der Kirche: starr verknöchert, eine Feindin des Lebens und der Entwicklung — so ist sie nicht nur, sondern so muß sie sein; denn Fortschritt und Freiheit sind ausschließliches Vorrecht des Liberalismus. Die Kirche kann aber begreiflicherweise eine Auffassung nicht billigen, die einerseits den Menschen autonom macht und anderseits wahre Freiheit und damit auch echtes ethisches Sollen untergräbt. Croce sieht die Mitte nicht, in der die Kirche als Vermittlerin des Ewigen im Zeitlichen und des Irdischen vor dem Absoluten steht. Er verdenkt es ihr, daß sie wandellose Wahrheiten verkündet, und findet es dann wieder charakterlos, wenn sie in der zeitlichen Verwirklichung dieser Wahrheiten die geschichtlichen Umstände und die persönliche Situation berücksichtigt.

Croce ist sich bewußt, wie viel echte Menschheitswerte die liberalistische Freiheitsbewegung verwirklicht hat, aber er ahnt nicht, wie sehr diese — trotz allem äußeren Zögern der Kirche — im Berechtigten ihres Feldgeschreis dem Christentum verpflichtet ist, wie sie aber durch ihren hemmungslosen Überschwang alle gottgesetzten Dämme fortgerissen und dazu beigetragen hat, daß die Freiheit in Sklaverei umschlägt. „Die Kultur des 19. Jahrhunderts hat es nicht verstanden, das Erbe der göttlichen und menschlichen Werte zu verwalten, das aus den Kämpfen unserer Väter um die Freiheit, aus der jüdisch-christlichen Überlieferung und aus dem klassischen Altertum stammt. Sie hat dieses Erbe wenigstens in seinen Grundlagen festgehalten. Sie blieb christlich wenigstens in ihren realen Prinzipien, denen sie ihr Entstehen verdankte, obwohl sie ausgiebig sie verkannte. Sie blieb christlich in den heiligen Wurzeln, mit denen ihre Auffassung vom Menschen, vom Fortschritt, vom Recht und vom Wert des Geistes immer noch zusammenhing. Sie blieb christlich in der Religionsfreiheit, die sie wohl oder übel beibehielt, mochte dies auch zu gewissen Zeiten und in gewissen Ländern noch so sehr bekämpft werden. Sie blieb christlich bis in jenes Vertrauen auf die Vernunft und auf die Größe des Menschen, woraus sich ihre Freidenker eine Waffe gegen das Christentum schmiedeten. Sie blieb christlich im säkularisierten christlichen Gefühl, das trotz der abwegigen Ideologien die treibende Kraft ihrer politischen und sozialen Leistungen und Hoffnungen war." So Jacques Maritain.[16] Maritains unerschütterlicher Fortschrittsglaube kann vielleicht nicht so, wie er meint, in der christlichen Offenbarung begründet werden, und die Nachtseiten der geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts sind sicher schlimmer, als er sieht, ganz abgesehen von seiner allzu günstigen Beurteilung des Bolschewismus. Aber wahr ist, daß das Menschenbild der Evangelien, seine Einschätzung der unsterblichen Seele den Primat des Personhaften vor allen Sachgebieten — und damit auch der Freiheit begründet: die Freiheit von der Tyrannei des Stofflichen, des Nur-Biologischen und der anonymen Organisation (auch des Staates). Den Mißbrauch, den der Mensch mit dem Freibrief getrieben hat, den Gott ihm auf die Stirne und ins Herz geschrieben hat, — diesen Mißbrauch und seine Folgen hat Guardini in seiner Schrift „Das Ende der Neuzeit"[17] eindringlich dargetan.

Wenn wir heute in einer erschütternden Krise der Menschheit leben, so trägt daran auch der Liberalismus ein gerüttelt Maß Schuld. Der Liberalismus hat ein doppeltes Gesicht. Er hat wesentlich zur Schaffung des modernen Rechtsstaates und zur Überwindung einer zersplitternden Kleinstaaterei beigetragen, er hat dem kulturell längst führenden Bürgerstand nun auch in der politischen Führung Raum geschaffen, die soziale Schichtung der europäischen Völker gelockert und

---

[16] Christentum und Demokratie, Augsburg 1949, 23/24; vgl. 34; 35; 40. Vgl. weiter *Schnabel* a.a.O. II, 97.

[17] Vgl. in dieser Zeitschrift, Dez. 1951, 216 ff.

ganz anders als früher den Aufstieg der Tüchtigen ermöglicht. Er hat die Notwendigkeit der neuen Wirtschaft erkannt, ihre Voraussetzungen, die Erfahrungswissenschaften und die Technik gefördert und ein strebsames kühnes Unternehmertum hervorgebracht.

Aber seine nachteilige Wirkung war weit größer. Er hat den Nationalismus aufgestachelt und als Rammbock gegen die Bastionen des geschichtlich Gewordenen benützt. Dieser Nationalismus ist dann kraft des ihm innewohnenden Gesetzes zum Sprengstoff Europas geworden, weil die neue Religion der Freiheit nicht über die Macht verfügt, ihn zu zügeln. Sie hat dann auf dem Umweg über den Nationalismus die Macht des Staates gegenüber dem Einzelmenschen und der organischen Gliederung der Gesellschaft äußerlich gesteigert. Soweit der Liberalismus positivistisch, idealistisch (Hegel) oder von irgendeiner Allphilosophie beseelt war, hat er die persönliche Verantwortung vor einem transzendenten Gott aufgehoben und der ungehemmten Entfaltung des Besitz- und Machttriebes Vorschub geleistet. Der Gang der Geschichte stand unter keiner höheren Norm mehr. In Croces idealistischer Philosophie ist das Seiende auch das Seinsollende, ja ein ewiger Fortschritt. Durch den Liberalismus, sei es positivistischer, sei es idealistischer Richtung, erhielt sowohl der kapitalistische als auch der materialistische Fortschrittsglaube eine seiner stärksten Stützen. Die Technik als Werk praktischen, sachlichen Verstandesdenkens wurde zum Sinnbild der Zeit.

Die Technik aber hat sich durchaus gegensätzlich ausgewirkt: In Eurasien, dem Gebiet der Sowjetunion, ist sie noch auf keine Grenzen gestoßen; sie rast fessellos durch einen fast unbegrenzten und geistig kaum gestalteten Raum und hat daher in sich selbst noch zu keiner Entladung geführt. Ihr Segen scheint einstweilen größer als ihr Fluch. Östliche Mystik und matriarchalische Grundströmungen dumpfer Erdhaftigkeit aus asiatischer Vorzeit verschmelzen hier mit westlicher Dialektik des Geistes zu einem Materialismus, der zugleich Religion und kalte Verstandesrechnung ist. In der „Neuen Welt" weiht man der Technik und den durch sie geschaffenen Wirtschaftsmöglichkeiten weder den inbrünstigen religiösen Kult, der im Osten üblich ist, noch stützt man sie durch die Dogmen eines zum Marxismus entarteten hegelianischen Denkens — aber der naive Fortschrittsglaube ist gleicherweise vorhanden. Die Folgen eines hemmungslosen Wirtschaftsliberalismus haben sich eben hier noch nicht in vollem Umfang gezeigt, weil das Land reich ist und Widerstände und Grenzen noch nicht brennend fühlbar geworden sind.

In Europa dagegen ist es gerade durch die Technik und die ihr verschriebene liberale Wirtschaftsform geschehen, daß der Mensch seinem abendländischen Wesen entfremdet worden und damit in sich selbst zerfallen ist. Hier, im begrenzten und von einer edlen Kultur durchformten Raum, hat sich die Kehrseite der modernen Entwicklung in äußerster Härte geoffenbart: Die Grenzen und Folgen einer einseitig technisch wirtschaftlichen Entfaltung zeigen sich, die Natur hat sich zurückgezogen und bedroht uns, die Wirtschaft steht in beständiger Krise, die Menschen sind entwurzelt, und in unabsehbaren Ruinen drückt sich der Fluch einer mit der Technik bewaffneten Gewaltpolitik aus. Auf zwei Wegen hat die vom rein sachhaften Denken gesteuerte Technik damit dasselbe erreicht: die Massen ballen sich zusammen, in Eurasien mehr im Zeichen des Terrors einerseits und des materialistischen Fortschrittsrausches und Maschinenkultes anderseits — im Abendland mehr im Zeichen der Existenzangst und der Sorge vor dem ungewissen Kommenden.

Es ist wahr, daß die alten Liberalen weder das eine noch das andere gewollt und gewünscht haben, aber sie haben eine Welt geschaffen, welche die Keime dieser Entwicklung in sich trug.

Zeitbericht

Eine Bilanz der Verfolgung in China gibt der Osservatore Romano vom 5. Januar 1952 in einem Bericht aus Fernasien. Vom Januar bis Dezember 1951 mußten 1240 auswärtige Missionare China verlassen, darunter 18 Bischöfe, 530 Priester, 40 Schulbrüder, 650 Schwestern. Die Vertreibung dauert an. Im Kerker befinden sich gegenwärtig 22 Bischöfe und mindestens 300 Priester und Schwestern, alle unter der Anklage der „Sabotage am neuen China" und wegen „Widerstand gegen die Regierung". Das auswärtige Missionspersonal, das sich zur Zeit noch in China befindet, umfaßt wohl noch 1500 Priester, 100 Schulbrüder, 5000 Schwestern, aber die Priester haben strenges Verbot, den Wohnort zu verlassen, oft sogar Ausgangsverbot, womit ihnen eine seelsorgliche Betreuung der Gläubigen unmöglich gemacht ist. Die Schwestern versuchen ihre karitativen Aufgaben weiter zu erfüllen, jedoch unter größten Gefahren; in vielen Fällen mußten die chinesischen Mitschwestern zu ihren Eltern entlassen werden, um sie vor Schlimmerem zu bewahren. Von den 26 Seminaren des Jahres 1948 bestehen noch 15 mit einer Gesamtzahl von 200 Theologiestudenten; die Knabenseminare dagegen sind alle aufgehoben und andern Zwecken zugeführt. Nach nüchterner Schätzung sind neun Zehntel aller Kirchen, Kapellen, Missionshäuser usw. zerstört oder beschlagnahmt und dienen heute als Kasernen, Theater, Kinoräume, Magazine. Vor der „Befreiung" gab es in China 216 von der katholischen Mission unterhaltene Krankenhäuser und Hospize, von denen manche sehr groß und mit allen modernen Einrichtungen ausgestattet waren. Heute bestehen noch höchstens zehn, alle andern wurden von der Regierung beschlagnahmt. Die meisten der 800 Missionshilfsstationen sind ebenfalls infolge der Ausweisung der Schwestern und des übrigen Missionspersonals untergegangen. Nach alledem versteht man den Satz, mit dem der Bericht beginnt: „Das abgelaufene Jahr wird als eines der leidvollsten Jahre in die Geschichte der Kirche Chinas eingehn."

Die wirtschaftlichen Hintergründe des Koreakonflikts. Korea ist fruchtbar. Seine Reisfelder im Süden sind hervorragend. Sein Getreide, seine Hirse und seine Baumwolle sind von überdurchschnittlicher Güte. Seine Wälder liefern ein geschätztes Holz. Seine Häfen sind eisfrei. Und das Volk ist fleißig und arbeitsam.

Aber alle diese Vorzüge liegen wirtschaftlich gesehen nur auf der Oberfläche. Weit wichtiger noch sind heute die im Boden geborgenen Reichtümer des Landes, die für die Habgier der Nachbarn einen noch viel stärkeren Anreiz bieten. Die koreanische Erde birgt Schätze, die alle Geschäfts- und Geldmenschen der Welt aus dem Gleichgewicht bringen könnten. Schürfungen haben ergeben, daß Korea außer reichen Kohlenvorkommen auch Gold-, Silber-, Nickel- und Kupferadern besitzt, deren Mengengehalt noch gar nicht überschaubar ist. Außerdem finden sich Wolfram, Graphit, Quecksilber, Glimmer, Blei usw. Binnen kurzem wird es wohl auch Ölquellen geben. Man sieht, daß dem „armen" Lande nichts erspart ist, was sein Geschick verschlimmern könnte. Seine Fruchtbarkeit, seine Bodenschätze, seine Lage — alle seine Vorteile — werden ihm zum Verhängnis. Wenn in den Reden der Staatsmänner viel von der Freiheit und Unabhängigkeit des koreanischen Volkes gesprochen, wenn es mit den Waffen der Weltmächte ausgehandelt wird, so stehen im Hintergrund auch die Kohlenlager, die kommenden Gold-, Silber- und Kupfergruben, die Ölfelder und Raffinerien. Niemand redet von ihnen, aber dieses Schweigen ist laut und schreiend, und mehr als die lebendigen Menschen, ihr Leid, ihre Opfer, ihr Elend und selbst ihr Untergang zählen auf den Weltbörsen die märchenhaften Wirtschaftsmöglichkeiten. Das Land der Morgenstille wird dann nicht mehr sein — aber ein lärmendes Industrierevier. Wer wird es beherrschen? Vgl. J. d'Aryadères, La Corée, terre prédestinée, in „Cahiers du Monde Nouveau", 7. Jahrg. 1951 Nr. 46, S. 59 ff.)

Streiflichter aus Jugoslawien. Yves Brossard gibt in den „Études" (November 1951, S. 145 ff) einen Reisebericht aus dem Lande Titos, dem wir folgendes entnehmen. Das Land ist arm. Es kann sich wirtschaftlich nicht selbst genügen, und die Einfuhr ist gering. Wenn man eben von den drei diesseits des Eisernen Vorhangs liegenden Nachbarländern Österreich, Italien und Griechenland kommt, ist der Gegensatz erstaunlich. Dort Überfluß an Waren, hier, in Jugoslawien, schlecht versorgte Lager und leere Schaufenster. In den größeren Städten kann man von 6 Uhr früh an die Leute vor den Lebensmittelgeschäften Schlange stehen sehn. Da kann es geschehen, daß man einen halben Tag versäumt und dann doch leer ausgeht. Viele der Kinder, die man zu Belgrad in der Sawe oder der Donau baden sieht, sind mager und dürr. Sie sehen niemals Zucker oder ein Stück Schokolade. Aber auch das Brot ist ungenügend und Fleisch zeitweise überhaupt nicht aufzutreiben. Und alles ist teuer. Das ist das Leben des Volkes: harte Arbeit, karger Verdienst, dürftige Ernährung.

Im Gegensatz zu dieser allgemeinen Armut ein anderes Bild — besonders aus Zagreb und Belgrad: vornehme, ja luxuriöse Hotels mit Auffahrt für Wagen. Auf der erleuchteten Terrasse, wo ein Orchester spielt, speist man vorzüglich. Es fehlt nicht an feinen Weinen, und was an Fleisch aufgetragen wird, sind kräftige, herzhafte Stücke. Das Ganze wird überstrahlt vom Neonlicht eines riesigen roten Sternes. Das kommunistische Symbol schützt und „heiligt" hier Zustände, die einfachere Gemüter als ein spezifisch kapitalistisches Übel anzusehen geneigt sind.

Was die religiöse Lage angeht, so ist es zwar gestattet, Kirchen, Kreuzwege, Muttergottesbilder und Feldkapellen zu schmücken, aber allein aus Zagreb sind rund hundert Priester im Gefängnis. Im Zagreber Dom sah der Berichterstatter an einem gewöhnlichen Wochentag 100 bis 200 Personen in tiefster Andacht der Messe beiwohnen. Etwa zwanzig Priester lasen ihre Tagesmesse. In einem Sonntagsgottesdienst auf dem Land erblickte er auch junge Leute und Männer; die Kirche war übervoll, so daß manche von außen teilnehmen mußten. Aber, so erläuterte ein Priester der Zagreber Gegend den Reisenden die Lage, wenn auch sonntags jedermann den Gottesdienst besuchen kann, tags darauf müssen vielleicht die Kinder in der Schule, die Männer auf der Verwaltung wegen dieses Messebesuches Rede und Antwort stehen. „Es ist wahr, daß wir noch ein kleines und ein großes Seminar haben; aber so, wie das nun mit der Staatsschule ist, werden wir morgen nichts mehr haben."

Die Jungen Pioniere. Ein Beitrag der Ostberliner Zeitschrift „Pädagogik" über „Inhalt und Methoden der Pionierarbeit" (Heft 7, 1951) berichtet von einem Stück sowjetischer Jugenderziehung. Mit neun Jahren treten die Schüler mehr oder weniger freiwillig in den Lenin-Pionier-Verband ein und erhalten das rote Halstuch. Das Ziel dieser Kinderorganisation ist der „Kampf für gutes Lernen, für bewußte Disziplin, für die Polytechnisierung des Unterrichts, für die Entwicklung des Kindersports, für die richtige Gestaltung der Freizeit des Kindes, der Kampf gegen jegliche Versuche, in die Umwelt des Kindes Gedanken einzuschmuggeln, die der proletarischen Ideologie fremd sind". (Beschluß des ZK der KPdSU [B] vom 21. 4. 1932.) Der Verband hatte 1950 13 Millionen Mitglieder. Während das Jungvolk des Dritten Reiches nach Wohnvierteln gegliedert war, schließen sich die Jungen Pioniere den einzelnen Schulen an. Eine Schuleinheit nennt sich „Freundschaft" und teilt sich wieder unter in Gruppen und Zirkel.

Drei Kollektive sind an der Erziehung dieser 9—15jährigen Schulkinder beteiligt: das Kollektiv der Lehrer, das der Eltern und das der Kinder (der Pionierverband). Da die Eltern den ganzen Tag auf der Arbeitsstätte zubringen und der Lehrer die Jugend nur in den Schulstunden beeinflußt, wäre es ohne die Unter-

stützung des Pionierverbandes nicht möglich, „aktive und bewußte Erbauer des Kommunismus zu erziehen".

Während das Elternhaus ideologisch gesehen oft rückständig ist, spielt die Schule eine äußerst wichtige Rolle. Der Pionierleiter stimmt sein Programm auf die Jahres- und Quartalpläne der Schule ab. Die Hauptarbeit geschieht in Heimabenden, deren Themen dem Lehrplan entsprechen, dann in Leseabenden und Buchberichten. Im letzten Viertel des Schuljahres ist alles auf die Erreichung des Klassenzieles eingestellt. Die Schüler helfen sich gegenseitig. Überhaupt werden sie dazu angeleitet, aufeinander zu achten und sich im Kampf für die kommunistischen Ziele zu fördern. Es gibt Spezialzirkel für kleine Techniker und Naturforscher, auch legt man großen Wert auf Sport.

Eine so umfassende Arbeit muß selbstverständlich von Erwachsenen geleitet werden. Jedes Schulkollektiv hat einen hauptberuflichen „Freundschaftsleiter". In der Sowjetunion gibt es 109 pädagogische Lehranstalten mit eigenen Abteilungen für Pionierleiter.

Natürlich besteht diese Form der Jugenderziehung auch schon in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Die Ostberliner Zeitschrift „Der Pionierleiter" bringt laufend Beiträge über die Aufgaben eines solchen Funktionärs. Große Bedeutung wird der Zusammenarbeit mit dem Lehrerkollektiv und den Hausbesuchen bei den Eltern beigemessen. Der Pionierleiter soll mehrmals in der Woche Schulstunden beiwohnen. So kann er einzelne Pioniere, über die er aus irgendeinem Grunde mehr Klarheit braucht, systematisch beobachten (Überwachung der Eltern!). Er muß Wert auf eigene Fortbildung legen, sonst geht sein Erfolg zwangsläufig zurück.

Das ist das Ideal. Man sieht in Moskau aber auch klar die Wirklichkeit. So bringt die „Utschitelskaja Gazeta" („Lehrerzeitung") vom 17. 10. 1951 eine Kritik an der Pionierorganisation, die von höchster Stelle kommt. Viele Pionierleiter seien geistig ihrer Aufgabe nicht gewachsen, und man tue auch nichts zu ihrer Weiterbildung. Oft fehle die Verbindung mit der Schule. Häufig seien die Pionierversammlungen nicht auf die Welt der Kinder abgestimmt. Moskau sieht diese Mängel und bekämpft sie mit allen Mitteln. Besonders beschuldigt man den Komsomol, der die jungen Menschen vom 15.—26. Lebensjahr betreut, aber auch den Pionierverband leitet, er kümmere sich noch zu wenig um seine jüngsten Mitglieder, die Pioniere.

Die wirklichen Ursachen mancher Mißerfolge dürften anderswo liegen. Es werden Probleme an die Kinder herangetragen, die sogar von den meisten Erwachsenen weder begriffen, noch gelöst werden können. — An Eifer dürften die Kommunisten jedenfalls manche katholische Jugendgruppe übertreffen.

Um die Todesstrafe in Italien. Wie in Deutschland, so hat man auch in Italien nach dem Sturz des faschistischen Staates die Todesstrafe abgeschafft, und wie bei uns, so hat auch dort das wachsende Verbrechertum diese Abschaffung wieder zum Gegenstand lebhafter Streitgespräche gemacht. Die „Aggiornamenti Sociali" (Milano 1951, 2. Jahrgang) bringen in ihrem Novemberheft eine bemerkenswerte Übersicht über den Stand der Frage. Nach einem geschichtlichen Rückblick wird das Problem in seiner Gegenwartsbedeutung angeschnitten.

Um die Auffassung der heutigen öffentlichen Meinung zu ermitteln, hat das „Doxa"-Institut in allen Klassen der Bevölkerung Erhebungen angestellt und gelangte zu folgendem Ergebnis: Auf die Frage „Wäre es nach Ihrer Ansicht angebracht oder nicht, für besonders schwere Verbrechen die Todesstrafe zu verhängen?" ergaben sich als Antwort für die Todesstrafe 64,1 %, dagegen 25,8 %, gleichgültig 8,8 %, andere Antworten 1,3 %. Nach Geschlechtern aufgeteilt: für die Todesstrafe, Männer 68,8 %, Frauen 59,9 %, dagegen, Männer 23,6 %, Frauen 27,7 %.

Mit dieser Erhebung des Doxa-Instituts ist die Sache natürlich nicht entschieden, vielmehr geht der Streit um Für und Wider weiter. Wir geben einige Aus-

schnitte aus dem Gespräch. „Die Todesstrafe verletzt die unantastbare Würde der Persönlichkeit." — Antwort: Diese Unverletzlichkeit besteht darin, daß außer Gott niemand dem Menschen das Recht zu leben aberkennen kann. Da aber Gott den Staat will, will er auch alle Mittel, die dieser braucht, um bestehen zu können. Wenn es kein anderes wirksames Mittel gibt, das Allgemeinwohl sicherzustellen, muß man annehmen, daß Gott dem Staate das Recht verliehen habe, besonders verbrecherische Elemente zu beseitigen. — „Aber der Staat verfügt doch über andere Möglichkeiten, Missetäter unschädlich zu machen: Gefängnis, lebenslängliches Zuchthaus, Zwangsarbeit u. a." — Antwort: Lebenslängliches Zuchthaus oder Zwangsarbeit sind für bestimmte Menschen kein hinreichendes Abschreckungsmittel. Dann wird noch auf eine aufschlußreiche Statistik hingewiesen. In einer Rede an den Senat vom 4. April 1929 teilte der Abgeordnete Rocco mit: 1920 gab es 5034 Morde und Mordversuche; 1921 steigt die Ziffer auf 5835, 1922 auf 6278. Jetzt erwägt man die Einführung der Todesstrafe. Im Jahre 1923 besteht sie praktisch bereits. Folge: die Zahl sinkt auf 5473. 1924 zählt man nur noch 4254 Morde und Mordversuche, sie fallen 1925 weiter auf 3627, und 1927 sind es nur noch 2328.

Unter Berücksichtigung aller Umstände gelangt die Untersuchung zu dem Ergebnis, daß der Staat grundsätzlich das Recht habe, die Todesstrafe zu verhängen; es fragt sich indes, ob ihre Wiedereinführung heute angebracht sei. Es wird unter anderem darauf hingewiesen, daß es noch andere Möglichkeiten gebe, das Verbrechertum zu mindern. Besonders nachteilig wirkten sich aus: Tiefstand des Geistes- und Gemütslebens, der Alkoholismus, sensationelle Aufmachung in der Berichterstattung über Kriminalfälle usw. (Vgl. zum Thema „Todesstrafe" diese Zeitschrift Bd. 146, 335—346.)

Krise des Films in Frankreich. Wie „Réforme" (22. 12. 1951) berichtet, verloren die französischen Filmtheater in den letzten vier Jahren 58 Millionen Besucher. Die Theater dagegen gewannen in der gleichen Zeit 55 Millionen, die Sportveranstaltungen 20 Millionen. 5 Milliarden frs Ausgaben für Herstellungskosten stehen nur 4 Milliarden Einnahmen gegenüber. Viele Ateliers sind geschlossen und während sonst im Jahresdurchschnitt 24 Filme gedreht wurden, sind es jetzt nur 8. Der französische Film steht in einer schweren Krise. Den eigentlichen Grund sieht der Verfasser jedoch nicht in den finanziellen Belastungen, wenngleich er meint, man müsse die Herstellungskosten ähnlich wie in Italien herunterschrauben. Auch die Steuerbelastung mache es nicht aus — während die Filme den Herstellungsfirmen nur 4 Milliarden frs einbrächten, gewinne der Staat aus ihnen fast 5½ Milliarden frs —; denn die Theater müßten die gleichen Steuern aufbringen. Auch das Fernsehen könne man nicht dafür verantwortlich machen; denn es stecke in Frankreich noch in den ersten Anfängen. Und für Amerika meint der Verfasser behaupten zu können, daß es sich gerade umgekehrt verhalte. Weil der Film die Menschen nicht mehr anziehe, darum mache das Fernsehen dort solche Fortschritte. Warum zieht aber der Film die Menschen heute nicht mehr an? Weil der Film den Reiz der Neuheit verloren habe, darum sehe man sich nur mehr einen guten Film an. Die Filmproduzenten hätten noch nicht gemerkt, daß das Goldene Zeitalter des Films vorüber sei. Das heutige Filmpublikum sei nicht mehr so naiv wie jenes der Anfangszeiten des Films. Damals habe man die Leute mit allen möglichen Dingen in Erstaunen setzen können. Heute könnten auch die besten Stars einem schlechten Film zu keinem Erfolg verhelfen. Und die guten Filme seien sehr selten. So habe die französische Jury in diesem Jahr überhaupt keinen ersten Preis verliehen. Der französische Film brachte in den letzten Jahren immerhin einige Filme heraus, denen kein einziger deutscher gleichkam. Der Staat wird sich also überlegen müssen, Unternehmen zu helfen, von denen keine Leistung zu erwarten ist. Er sollte nur in jeder Hinsicht hochstehende Filme unterstützen.

Kirche und Muttergotteserscheinungen. Eine Übersicht im Dezemberheft der Zeitschrift „Der große Entschluß" (Wien 1951) ermöglicht eine erste Zusammenstellung von Meldungen über Marienerscheinungen aus den letzten 20 Jahren, die in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert ist. Die Tabelle nennt Jahr, Ort und Land der gemeldeten Fälle, dann die „Seher" mit Angabe ihres Alters und der Zahl der Erscheinungen, endlich die Stellungnahme der kirchlichen Behörde.

1931	Ezquioga	Spanien	2 Kinder, später bis 150 Seher	abgelehnt
1932/33	Beauraing	Belgien	2 Knaben, 3 Mädchen	anerkannt (1943)
1933	Banneux	Belgien	1 Mädchen (12 J., 8 Ersch.)	anerkannt (1949)
1937/40	Heede	Westfalen	4 Mädchen (12—14 J., über 100 Erscheinungen)	abgelehnt
1944	Bergamo	Italien	1 Mädchen (7 J., 12 Ersch.)	abgelehnt
1945	Codosera	Spanien	1 Mädchen (10 J.), später bis 100 Seher	unentschieden
1946	Pfaffenhofen	Bayern	1 Mädchen (22 J., 3 Ersch.)	unentschieden
1947	Bouxières-aux-Dames	Belgien		abgelehnt
1947	Espis	Frankreich		abgelehnt
1947	Tre Fontane	Rom	1 Mann (34 J.), 3 Kinder	unentschieden
1947/49	Forstweiler	Württemberg	1 Frau (8 Ersch.)	abgelehnt
ab 1947	Urucaina	Brasilien	1 Pater (Heilungen)	unentschieden
1948	Assisi	Italien	Volk (Bewegungen einer Marienstatue)	abgelehnt
1948	Gimigliano	Italien	1 Mädchen (13 J.)	abgelehnt
1948	Lipa	Philippinen	1 Postulantin	abgelehnt
1948	Aspang	Österreich	1 Mann (61 J.)	abgelehnt
1948	Cluj	Rumänien	Volk	unentschieden
1949	Fehrbach	Pfalz	1 Mädchen (12 J., mehrere Erscheinungen)	abgelehnt
1949	Lublin	Polen	Volk („Weinen" d. Madonna)	abgelehnt
1949	Hasznos	Ungarn	Volk	abgelehnt
1949/50	Heroldsbach	Bayern	4 Mädchen u. a. Kinder (viele Erscheinungen)	abgelehnt
1950	Acquaviva Platani	Sizilien	1 Mädchen (12 J., 7 Ersch.)	unentschieden

Außer diesen 22 Fällen nennt die „Orientierung" (Zürich, 15. 12. 1951) noch die von *Bouchard* (Frankreich, Dezember 1947), *Kayl* (Luxemburg, 1947), *Liart* (Belgien, Dezember 1948), *Hösbach* bei Aschaffenburg, *Hintermailingen* bei Lahr, *Eltz* bei Limburg aus der jüngsten Vergangenheit.

Auffallend ist einmal die Häufung gleichartiger Fälle in den letzten zwei Jahrzehnten, außerdem die Tatsache, daß es sich in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle um Mädchen von 7—14 Jahren (und darüber) handelt. Vor allem aber zeigt die Übersicht, mit welcher Zurückhaltung das Hirtenamt der Kirche in seinen verantwortlichen Trägern der neuen Offenbarungswelle gegenübersteht. Anerkannt wurde die Echtheit, nach vielen Jahren der Prüfung, einzig in den beiden Fällen *Beauraing-Banneux* (vgl. diese Zeitschrift Bd. 126, S. 197—199) durch die Bischöfe von Namur beziehungsweise Lüttich; alle übrigen wurden, soweit eine Entscheidung bereits erfolgte, abgelehnt. Die noch ausstehenden Urteile, ebenso die über die zusätzlich genannten Erscheinungen, werden aller Voraussicht nach ebenfalls fast ausnahmslos negativ lauten. Jedenfalls begreift man aus einer solchen Zusammenstellung die römische „Warnung vor der Wundersucht unserer Zeit", von der im Zeitbericht des Dezemberheftes (S. 221) die Rede war.

Umschau

Ein zeitgemäßes Hilfswerk

Es war in Wien, wo P. Lombardi im Herbst 1949 zum erstenmal auf seinem „Kreuzzug der Liebe" in deutscher Sprache ausrief: „Tut etwas!" Ein junger Wiener Arzt trug sich bereits mit dem Plan eines neuartigen sozialen Hilfswerks. Nun stieß er mit seinen Freunden zu der Gruppe, die den „Kreuzzug der Liebe" stützte. Gemeinsam bildeten sie die Träger der „SOS-Gemeinschaft". Inzwischen hatte der „Kreuzzug der Liebe" in weiten Kreisen eine Bereitschaft zur Güte wachgerufen. So hatte das Werk einen glücklichen Start.

Die Menschen, die sich in der SOS-Gemeinschaft zusammengetan haben (sie wollen kein Verein und keine Organisation sein), sind Christen, denen die soziale Not, das Massenelend im Gefolge des Krieges auf der Seele brennt. Sie wollen nicht reden und diskutieren, sondern handeln. Wirklich und wirksam helfen. Es gibt schon die bekannten großen und segensreich wirkenden Organisationen der christlichen und öffentlichen Hilfe. Aber es ist immer noch Raum auf dem unabsehbaren Feld der Not für neue Helfer und neue Formen der Hilfe. Man kann auch nicht leugnen, daß die großen Organisationen an bestimmte Formen der Hilfe gebunden sind. Sie arbeiten oft langsam, die Hilfe ist anonym oder wenigstens wirkt sie oft so.

Die SOS-Gemeinschaft will sofort helfen. Zwar sind sich die Helfer durchaus bewußt, daß die soziale Not in ihrer Wurzel angegangen werden muß. Wir brauchen eine neue und gerechte Sozialpolitik und Gesetzgebung. Aber so lange können die Notleidenden nicht warten. Zur Soforthilfe tritt das persönliche Helfen, ein Helfen, das ein persönliches Opfer bedeutet. Denn, so sagen sie, gegenüber der Verzweiflung wirkt eine gewisse „Wohltätigkeit" nur zu leicht als Verhöhnung. Helfen dürfen ist Gnade. Es soll auch verhindert werden, daß der Helferkreis sich zu einem umfangreichen, hauptamtlich tätigen Verwaltungskörper auswächst, der große Summen verschlingt. Die ganze Arbeit geschieht neben- und ehrenamtlich. Geholfen wird ohne Rücksicht auf religiöses Bekenntnis oder politische Parteizugehörigkeit.

Wie arbeitet die SOS-Gemeinschaft? Kommt ihr ein Notfall zur Kenntnis (wie man sich denken kann, wird die Hilfsstelle von allen Seiten überlaufen), so wird zunächst die Dringlichkeit des Falles durch Vertrauensleute geprüft. Erweist sich der Notfall als echt, dann geht durch die Blätter, die sich der Aktion zur Verfügung gestellt haben, und durch den Rundfunk ein SOS-Ruf an die Öffentlichkeit hinaus. Wir kennen solche Rufe; denn auch bei uns beginnt sich Presse und Rundfunk auf ähnliche Weise (und vielleicht durch das Wiener Beispiel angeregt) in den Dienst der Nächstenliebe zu stellen.

„Sechsköpfige Familie, der Vater Musiker, seit eineinhalb Jahren arbeitslos, muß mit geringer Unterstützung das Dasein fristen. Das jüngste Kind liegt mit Tbc. im Spital. Wir bitten um Lebensmittel und Kinderkleidung (Mädchen 5, 6 und 16 Jahre, Bub 7 Jahre) und um finanzielle Hilfe." — „Flüchtlingsfamilie mit vier unversorgten Kindern (Mädchen 1, 6, Buben 5, 9 Jahre; das 6jährige Mädchen blind), der Mann Kriegsinvalide und seit drei Monaten nach einer Kriegsoperation im Krankenstand, muß die bisher ausgeborgten Möbel zurückstellen. Sie brauchen dringend drei Betten, zwei Kasten, einen Tisch und Sessel. Außerdem bitten wir um Bekleidung für die Kinder und die Eltern." So geht es weiter: „Fahrstuhl für einen Mann, der beide Beine verloren hat." — „Wer schenkt einem 22jährigen blinden Mädchen ohne Angehörige, das sich durch Korbflechten und Besenbinden mühselig fortbringt, eine Zither?" — „Mutter mit fünf unversorg-

ten Kindern ..." — „Familie mit acht Kindern ..." — „83jähriger Greis, der 14 Tage vor Weihnachten seinen Sohn verloren hat ..." usw. usw.

Auf diese SOS-Rufe, die eine konkrete Notlage schildern und genau sagen, was gebraucht wird, strömen die Gaben herbei. Meist wird ein Vielfaches von dem angeboten, was im genannten Fall benötigt wird. Diese Spenden kommen andern Notleidenden zugute. So erbrachten die ersten 300 SOS-Rufe der Wiener Gemeinschaft eine Gabenfülle, die es ermöglichte, in 6000 Fällen zum Teil wirksam zu helfen.

Deutlicher noch als die Gaben sprechen die Begleitbriefe von der Hilfsbereitschaft, die hier am Werk ist. „Wir sind zwar selber bedürftig, aber es gibt noch viel, viel Ärmere." — „Hier ein Federbett, doch leider ohne Überzug. Da ich selbst Kriegshinterbliebene bin, die den Mann und einzigen Sohn verloren hat, kann ich leider keine Überzüge kaufen, aber vielleicht gibt die jemand anderer." — „Wir senden Ihnen auf Ihr Konto das Blutspenderhonorar unseres Angestellten E. H., auf welches dieser zugunsten der SOS-Gemeinschaft verzichtet hat." — „Wir können Ihnen leider keine Kleider und Wäsche schicken, weil wir alles Entbehrliche unseren heimatvertriebenen Verwandten und Freunden geben. Bitte nehmen Sie diesen kleinen Betrag, wir hoffen, daß es ein andermal wieder sein kann" usw. usw.

Ein frischer, entschlossener Geist weht uns aus den Berichten dieser christlichen Tatgemeinschaft an, die öffentlich nie mit Namen hervortritt. „Jeder Mensch kann gut sein", sagen sie. Das Neue liegt nicht so sehr in der Ausnutzung der modernen technischen Hilfsmittel. Die Mittel tun es nie allein. Es ist der Geist. Sie nehmen die Not ernst und wollen nicht nur irgendwie helfen, sondern suchen durch ihre Hilfe die Menschen möglichst für dauernd aus der Not herauszuführen. Dennoch hat man den Eindruck, daß ihnen nicht weniger am Herzen liegt, die Satten, Trägen und Stumpfen aufzurütteln und in allen die frohe Kraft christlicher Liebe zu wecken. Wer hier am meisten geschenkt bekommt, das sind die Spender.

SOS, so heißt es in einem Werbeblatt, wendet sich gegen den müden Pessimismus wie gegen den leichtsinnigen Optimismus unserer Zeit, die beide gleich unverantwortlich und gefährlich sind: Gegen den Pessimismus, der sich in der krampfhaften Defensivhaltung gegenüber dem Kommunismus, in der sterilen Polemik und dem ängstlichen Festhalten am Überkommenen äußert und jede Initiative lähmt. Gegen den Optimismus, der sich eine Besserung der Verhältnisse erhofft, ohne die Änderung der Menschen. Diese Hoffnung wird vergeblich sein. Wer die Verhältnisse ändern will, muß zuerst sich selber ändern. „Fangen Sie an! Bevor die Mentalität der Notleidenden geändert werden kann, muß sich die Mentalität der noch nicht Notleidenden ändern. Darin sieht die SOS-Gemeinschaft eine ihrer wesentlichsten Aufgaben. Wenn alle sich besinnen, jeder etwas tut und keiner erst auf den andern wartet, wird es nicht zu spät sein!"

Das Wiener Beispiel verdient Nachahmung. In Zürich hat sich bereits eine SOS-Gemeinschaft gebildet, deren SOS-Rufe in den „Neuen Zürcher Nachrichten" erscheinen. Auch der „Michael" (Düsseldorf) sendet SOS-Rufe und legte erst vor kurzem einen hocherfreulichen Rechenschaftsbericht über die Anfänge seiner SOS-Aktion vor. Doch wer will glauben, daß damit die Möglichkeiten erschöpft sind, die sich der helfenden Liebe in Zusammenarbeit mit Presse und Rundfunk auftun? Wie viel Not gibt es noch bei uns, die es aufzuspüren und der es zu helfen gilt! Tut etwas! hat P. Lombardi mit beschwörender Stimme gerufen. Er hat hinzugefügt: Das Leben ist so kurz — seid gut zueinander! Franz Hillig S.J.

Erziehungsnot unserer Zeit

Eine bestimmte Frage kann auf verhältnismäßig breiter Grundlage untersucht werden und trotzdem kein allgemein gültiges Ergebnis zeitigen. Umgekehrt kann eine Untersuchung, innerhalb eines sehr eng begrenzten Kreises angestellt, Erkenntnisse zutage fördern, die weit über die Grenzen des Untersuchungsgebietes hinaus sich als gültig erweisen. Ein Beispiel dafür ist die Umfrage, die in den vergangenen Jahren in einigen Kantonen der französischen Schweiz (Genf, Waadt, Neuenburg, Berner Jura) „über die geistige Haltung der gegenwärtigen Schüler" durchgeführt wurde. Das Ergebnis kann als typisch angesprochen werden für ganz Mitteleuropa, jedenfalls für alle deutschsprechenden Länder. Gerade die scheinbar systemlose Aufzählung, die wir im folgenden wiedergeben, zeichnet ein Bild unserer augenblicklichen erzieherischen Lage, in der wohl die verschiedensten Landstriche des mitteleuropäischen Raumes *ihr* Bild erkennen müssen. Zusammengestellt von A. Chabloz, Lehrer in Lausanne und Redakteur der westschweizerischen Lehrerzeitung „Educateur", liegt die Auswertung von 142 Antworten in deutscher Übersetzung der „Schweizerischen Lehrerzeitung" Nr. 10 vom 10. März 1950 in folgendem Wortlaut vor:

Gründe für die heutigen Erziehungsschwierigkeiten: 1. Eine große Ungezwungenheit der Rede und des Verhaltens der Erwachsenen in Gegenwart der Kinder. Dieses Sichgehen-lassen, das, genau besehen, eine Mißachtung des Kindes ist, prägt das Leben auf der Straße und sehr oft auch dasjenige in den Familien und bringt den Jungen die Respektlosigkeit vor den Erwachsenen bei. — 2. Eine bedenkliche Haltung der Eltern, die ihrer Nachkommenschaft eine leichte Jugendzeit verschaffen wollen und ihr ein angenehmeres Leben wünschen, als sie selbst es gehabt haben. So kommt es dann zur Fehlerziehung: Man lernt die Schwierigkeiten zu umgehen, nicht sie zu meistern. — 3. Eine Vermaterialisierung der Erziehungsmittel in den Familien, die mit Geld oder Vergnügungen alle Anstrengungen belohnen, alle guten Taten und guten Noten, und so das Kind der großen, „uninteressierten" Freude berauben, die darin besteht, andern Freude zu machen. So lernt das Kind nicht mehr, sich in den Dienst einer großen Sache zu stellen, die sein ganzes Leben erfüllen könnte. Stets bekommt es mehr, als es gibt. — 4. Eine Tendenz der Kinder, sich Erwachsenen gegenüber für gleichberechtigt zu halten, die gleichen Vorrechte zu fordern und Befehle von Erwachsenen nur mit Widerstand entgegenzunehmen. — 5. Eine Verwirrung bei den meisten Familien, die bald verbieten, bald dulden; dies in einer Zerfahrenheit und Ungeschicklichkeit der Entschlüsse, die weit mehr durch den Zufall der Umstände als durch vernünftige und bestimmte Grundsätze diktiert werden. — 6. Der gewaltige Raum, den die Vergnügungen der Erwachsenen im Leben der Kinder einnehmen, in dem Maße, daß unsere Minderjährigen die früher üblichen Kinderspiele beiseite schieben und gerne in Haltung und Rede die Erwachsenen spielen, deren Haartracht und Kleidung sie auch übernehmen. — 7. Der beträchtliche Einfluß von Sport und Technik und jeglicher Vergnügungsindustrie auf den Geist der Jungen, die dann gerne an die Allmacht des Menschen glauben, die kaum die Übertreibungen des Reklamebetriebes erkennen und in bedauerlich verworrenem Werten diesen Vergnügungen den wichtigsten Platz im modernen Leben beimessen. Dies tun sie um so eher, als sie, zumindest in der Stadt, den väterlichen Einfluß nur durch die Klagen, die am Familientisch laut werden, erfahren; die ganze schaffende Wirklichkeit entgeht ihnen.

Es folgt noch eine Reihe von Beobachtungen rein schulischer Art, die wir, als zu fachbedingt, in unserem Zusammenhang wohl unerwähnt lassen dürfen.

Die angeführte Zusammenfassung mag nicht erschöpfend sein (so sind zum Beispiel die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Sexualerziehung und der religiösen Erziehung nur sehr einschlußweise erwähnt), aber was gesagt ist, das ist so treffend gesagt, daß jeder Erzieher bestätigen wird: So ist es. Nur in einem Punkt wird man der Schweizer Lehrerzeitung nicht unbedingt beistimmen können. Wenn nämlich dort einleitend gesagt wird: „Wir haben durchaus nicht daran gedacht, unsere Kollegen eine schwere Anklage gegen unsere Zeit erheben zu lassen", so wollen wir diese vornehme Absicht gerne zur Kenntnis nehmen — aber das Dokument *ist* eine einzige schwere Anklage gegen unsere Zeit. Genauer gesagt: gegen unsere erwachsene Generation. Denn wenn man

die Angaben und Schilderungen Punkt für Punkt durchgeht und sich fragt: Wer ist schuld daran? Auf wessen Konto ist dieser Übelstand zu setzen? so können wir doch bestimmt nicht der Jugend die Hauptschuld an so vielfältigem Versagen zumessen. Nicht einmal dem Krieg und den Nachwirkungen der NS-Zeit. Denn die gemachten Beobachtungen stammen aus Gegenden, die sowohl vom äußeren Kriegsgeschehen als auch von nennenswerten Einflüssen der NS-Ideologie verschont geblieben sind. Es ist eben das ausgeprägte Gesicht unseres Jahrhunderts, das uns aus diesen Erscheinungen entgegenblickt — eines Jahrhunderts, das weder um das wahre Sein des Menschen noch um seine Bestimmung weiß, also auch nicht um ein gültiges „Wohin" und „Wozu" der Erziehung, und das deshalb den Erwachsenen vielfach als eine unsichere, haltlose und grundsatzlose „Autorität" vor dem jungen Menschen findet.

Der verantwortungsbewußte Erzieher steht heute vor einer nahezu übermenschlichen Aufgabe: er soll eine junge Generation heranbilden „ohne", ja „gegen" den Großteil der Erwachsenengeneration! Ist das möglich? Doch, es ist genau so möglich — und genau so schwer — wie es auch möglich ist, in einem Missionsgebiet die junge Generation „ohne" und „gegen" die Erwachsenen heranzubilden. Ohne Mitwirkung der anima naturaliter christiana müßte das allerdings ein wahnwitziges Beginnen bleiben. Wie aber in einem Missionsgebiet das Kind, der junge Mensch, nicht gewaltsam seinem natürlichen Mutterboden entrissen werden darf, so muß auch bei uns — Hilfe und Erschwerung zugleich! — beachtet werden, was in dem angeführten Aufsatz als Forderung aufgestellt ist: „Es geht nicht an, sich in [absolute! Vf.] Opposition zur Zeit zu setzen. Im Gegenteil, die erste Aufgabe des Erziehers ist es, die Welt, in der das Kind lebt, zu kennen, zu beobachten, um die Mittel, die sie bietet, aufs beste zu nützen zur Verwirklichung des erzieherischen Ideals, das unverändert gleich bleibt: die Herrschaft über sich selbst im Dienste aller."

Ganz gewiß wird gerade der überzeugt christliche Erzieher auch an unserer Zeit nicht nur Schattenseiten sehen, sondern auch fruchtbare Ansatzpunkte zu Aufbau und Vertiefung. Ist doch alle „Materialisierung" schließlich nur das isolierte Herausstellen an sich bedeutender Werte, die, eingebaut in die *ganze* Wirklichkeit, dort ihre nicht zu unterschätzende Stellung und Aufgabe haben. Teilweise ist diese „Materialisierung" unserer Zeit ja auch eine einseitige, übertriebene Reaktion gegen eine unberechtigte Geringschätzung der Diesseitswerte, von der sich nicht alle Kreise christlicher Erzieher zu allen Zeiten freigehalten haben. Aber all das kann uns nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß jener wichtige Erziehungsfaktor, den wir „Milieu", „öffentliche Meinung", „Mitarbeit" oder „Mitverantwortung" der Erwachsenengeneration oder wie immer nennen mögen — daß dieser wichtige Faktor heute weitgehend ausfällt. Und damit ist der „missionarische" Charakter unserer Erziehungsarbeit von heute und wohl auch von morgen festgelegt.

Georg Straßenberger S.J.

Verfolgte Kirche in Ungarn

Auch in Ungarn wird es wie in anderen Ländern hinter dem Eisernen Vorhang immer klarer, daß die Kommunisten die Kirche von Rom loslösen und zum Werkzeug ihrer Politik machen wollen. Ein Hauptmittel, um dieses Ziel zu erreichen, ist die sogenannte Friedenspropaganda. Unter diesem Deckmantel wurde am 1. August 1950 in Budapest eine Priestervereinigung gegründet, die schismatische Tendenzen verrät. Sie nennt sich „Komitee der katholischen Priester für den Frieden". Die Mitglieder sind zumeist moralisch minderwertige, oft mit der kirchlichen Autorität zerfallene Geistliche. Auf der Versammlung wurde beschlossen, die Autorität des Papstes nur in Sachen der

Glaubens- und Sittenlehre anzuerkennen und die gegen die Volksdemokratien gerichtete Politik des Vatikans abzulehnen. Damit ist natürlich eine Handhabe gegeben, um jede den Kommunisten mißliebige Anordnung des Heiligen Stuhles als „Politik des Vatikans" zu kennzeichnen und sich so dem Gehorsam zu entziehen. Der Weg zum Schisma ist beschritten. Die Versammlung setzte sich ferner für den Sozialismus ein und empfahl der Kirche eine positive Haltung zur Volksdemokratie.

Das Komitee fand bei der ungarischen Geistlichkeit wenig Anklang. Die Regierung hat es aber inzwischen verstanden, ihr hörige „Friedenspriester" an wichtige Stellen zu bringen. Anfang Juli 1951 wurden die Bischöfe gezwungen, eine Reihe von ihnen zu Generalvikaren oder bischöflichen Kanzlern zu ernennen. Das ist ein Versuch der Regierung, langsam die Hierarchie der Kirche in die Hand zu bekommen. Am 12. Juli wurde die Besetzung einer Anzahl wichtiger Pfarrstellen mit „Friedenspriestern" bekannt.

Die Bischöfe sucht man durch schwersten Druck weiter einzuschüchtern und langsam auf die schiefe Ebene zu drängen. Zunächst brachte die Regierung die Bischöfe dahin, ohne Einwilligung des Heiligen Stuhles ein Abkommen zu unterzeichnen, das sehr bedenkliche Zugeständnisse enthielt. Das Druckmittel der Regierung war die im Juni 1950 durchgeführte Verschleppung Tausender von Ordensleuten und die Drohung, mit dem Weltklerus ebenso zu verfahren. Um zu retten, was zu retten war, glaubten die Bischöfe nachgeben zu sollen; sie unterzeichneten am 30. August 1950 ein Abkommen mit der kommunistischen Regierung, erklärten freilich gleichzeitig, daß sie dadurch nicht in die Rechte des Apostolischen Stuhles eingreifen wollten. Der Heilige Stuhl behält sich aber das Recht vor, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln. Radio Vatikan gab am 31. August, offenbar auf höhere Weisung, eine unzweideutige Erklärung in diesem Sinn ab. Tatsächlich haben die Bischöfe mit der Unterzeichnung ihre Zuständigkeit überschritten. Das Abkommen enthält Sätze, die die kommunistische Regierung leicht als Anerkennung ihrer Tätigkeit „für das Wohl des Volkes und zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit", als Lob für die Kollektivierung der Landwirtschaft und als Einsatz der Bischöfe für die kommunistische Friedenspropaganda auslegen kann. Daß jedoch das Abkommen von den Bischöfen durchaus nicht als Kapitulation gedacht war, geht aus der Verhaftung und Verurteilung des Erzbischofs Josef Grösz hervor, der im Namen der Bischöfe als Vorsitzender der Bischofskonferenz das Dokument unterzeichnet hatte. Da er nicht gewillt war, das Abkommen im Sinne der Regierung durchzuführen, mußte er gleich seinem Vorgänger, Kardinal Mindszenty, verschwinden und wurde am 28. Juni 1951 zu fünfzehn Jahren Gefängnis verurteilt. Er hatte am 3. April 1951 zusammen mit den anderen Bischöfen ausdrücklich erklärt, daß die Tätigkeit der Kirche für den Frieden rein religiös-moralisch aufzufassen sei und in keiner Weise in die internationale Politik eingreifen wolle. Das bedeutete eine klare Ablehnung, Friedenspropaganda im Sinne der Kommunisten zu treiben.

Mit dem Prozeß gegen Erzbischof Grösz setzte von neuem schwerster Druck der Regierung gegen die Bischöfe ein. Schon vorher, am 15. Mai, wurde ein „Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten" eingerichtet, das ähnlich wie in der Tschechoslowakei die Kirche unter Staatskontrolle bringen soll. Während des Prozesses erhielten vier Bischöfe als „Mitschuldige" Hausarrest. Sie sind bis heute nicht frei. Kurz nach der Verurteilung des Erzbischofs zwang die Regierung die noch in Freiheit befindlichen Bischöfe zusammen mit den neuernannten Generalvikaren eine Versammlung abzuhalten, auf der sie eine neue Treuerklärung gegenüber der Regierung abgeben mußten. Befremdlich ist, daß diese Versammlung, wenn wir den kommunistischen Berichten Glauben schenken wollen, keine Stellung nahm zu sehr

einschneidenden neuen Eingriffen der Kommunisten in die Rechte der Kirche. Der Staat beansprucht das Recht, die Ernennung der Bischöfe, Äbte und Ordensprovinziäle von seiner Zustimmung abhängig zu machen, und zwar mit rückwirkender Kraft bis zum 1. Januar 1946. So sind sieben seither ernannte Bischöfe dem Gutdünken der Regierung ausgeliefert.

Am 21. Juli wurde eine neue Versammlung der Bischöfe abgehalten, an der auch der Abt von Pannonhalma und drei Provinziäle teilnahmen. Drei Bischöfe kamen aus dem Hausarrest zu der Zusammenkunft. Auf dieser Versammlung sollen die Bischöfe, den Nachrichten der kommunistischen Presse zufolge, den Eid auf die Volksrepublik, den sie bisher standhaft verweigert hatten, abgelegt, ja die Verurteilung des Erzbischofs Grösz gutgeheißen haben. Am Tage darauf erschienen in der Presse angeblich von Bischöfen verfaßte Artikel, in denen die herrliche Religionsfreiheit der ungarischen Volksrepublik gepriesen und dem sozialistischen Staat und seinen Errungenschaften gehuldigt wurde.

Man muß diese Nachrichten mit größter Zurückhaltung aufnehmen. Es gibt keine Möglichkeit, sie nachzuprüfen. Vielleicht standen die Bischöfe vor der Wahl, entweder den Eid zu leisten oder die Vernichtung der katholischen Kirche in Ungarn hinzunehmen. Unter welchen Umständen die Eidesleistung vor sich ging und ob wirklich die sie angeblich begleitenden, vollkommen unverständlichen und mit dem Gewissen eines katholischen Bischofs unvereinbaren Erklärungen abgegeben wurden, läßt sich nicht feststellen. Die Bischöfe haben keine Möglichkeit, ihre wahre Stimme im Ausland vernehmbar zu machen. Die ganze Atmosphäre, unter der die Eidesleistung stattfand, erinnert stark an die der Prozesse gegen Kardinal Mindszenty und Erzbischof Grösz. Wenn man bei einem Prozeß aus Menschen Automaten machen und charakterfesten Männern Erklärungen erpressen kann, die nicht mehr zu verstehen sind, dann kann man es auch ohne Prozeß.

Jedenfalls zeigen die Ereignisse in Ungarn klar, daß es keinen Sinn hat, mit einer kommunistischen Regierung einen Vergleich abzuschließen. Auch die Eidesleistung der katholischen Bischöfe ist nur ein Schritt auf dem Weg zum letzten Ziel der Kommunisten. Sie werden sich damit nicht begnügen. Auch wenn man in den Zugeständnissen bis an die äußerste Grenze des Möglichen geht, wird damit der Friede nicht erkauft. Ein kommunistisches Regime ist erst dann zufrieden, wenn es die Kirche vollkommen versklavt und zu einem willenlosen Werkzeug seiner Politik gemacht hat; und dazu wird sich die katholische Kirche nie verstehen.

Wilhelm de Vries S.J.

Priesterweihe eines Verheirateten

Am 22. Dezember 1951 wurde in der Seminarkapelle zu Mainz Rudolph Goethe zum Priester geweiht. Das Außerordentliche dieser Weihe lag nicht in dem hohen Alter des Ordinandus, nicht in der Tatsache, daß er noch wenige Jahre zuvor ein angesehener Geistlicher der Evangelischen Landeskirche von Hessen war, sondern daß der Papst ihm bei Fortbestehen seiner Ehe die Erlaubnis zur Weihe gab.

Wohl hat die Kirche bis heute der andersartigen Überlieferung ihres orientalischen Zweiges Freiheit gelassen, wohl treten in der unierten wie in der schismatischen Ostkirche verheiratete Priester an den Altar; in der lateinischen Kirche aber hat Rom nachweislich seit den Anfängen des vierten Jahrhunderts durch alle Zeiten hindurch eisern um die lückenlose Durchsetzung des Gesetzes gekämpft, das nur den ehelosen Priester zum Vollzug des eucharistischen Opfers zuläßt.

Kein Wunder, daß die Dispens Pius' XII. in der ganzen Welt Aufsehen erregt und ein großes Fragen ausgelöst hat. Auffallend zurückhaltend ist die Reaktion auf evangelischer Seite. Was bisher sichtbar wurde, rührt die eigentliche Frage kaum an. Meist sind es nur

Hinweise darauf, daß Goethe schon seit einigen Jahren nicht mehr evangelischer Pfarrer ist; vereinzelt wird er persönlich wegen seines Übertritts angegriffen oder der Anspruch der katholischen Kirche, die einzig wahre Kirche zu sein, bestritten. Sehr viel lebhafter ist die Diskussion — von den sensationellen Nachrichten der religiös farblosen und ahnungslosen Zeitungen abgesehen —, die die Nachricht auf katholischer Seite wachrief. Selbstverständlich fehlt es nicht an zahlreichen loyalen Kundgebungen der Zustimmung zu diesem Entschluß des Heiligen Vaters. Zahlreich sind liebevolle Zeichen persönlicher Freude, die den Primizianten und den Bischof aus aller Welt erreichten. Vereinzelt, so vor allem in Holland, das zwei angesehene Geistliche zur Weihe schickte, und in England zeigt sich ein Aufhorchen für die Bedeutung, die dieser Schritt für die Wiedervereinigung der Christenheit haben mag. Aber sowohl in den Stößen von Anfragen in Mainz und Rom wie in den Äußerungen der katholischen Presse spiegelt sich auch sehr häufig starkes Erstaunen, ja teilweise absolute Verständnislosigkeit dafür, daß nun einer an den Altar treten soll, der in ehelicher Gemeinschaft lebt. Zur Bemerkung des „Osservatore Romano" (Nr. 293 vom 19. Dezember 1951), der Papst müsse ganz besondere Gründe zu dieser Dispens gehabt haben, schreibt ein führendes katholisches Blatt Italiens, diese Gründe seien wohl in dem hohen Alter des Primizianten zu sehen. Was hier in verhüllter Form zum Ausdruck kommt, wird in manchen Briefen an den Weihebischof wie an den Neupriester kraß formuliert: Ist es nicht eine Verunglimpfung der Würde priesterlicher Handlung, wenn sie von einem Mann vollzogen wird, der in der Ehe lebt? Wozu überhaupt Zölibat, wenn es auch einem Verheirateten möglich und erlaubt sein kann, das heilige Opfer zu feiern?

Diese Reaktion gibt Anlaß zu mancher Überlegung. Der Papst tut einen Schritt von offenbar kirchengeschichtlicher Bedeutung — und die Christenheit in und außerhalb der katholischen Kirche weiß die ökumenische Bedeutung dieser Tat nicht recht zu werten. Im katholischen Raum werden einzelne Stimmen laut, die offenbar die päpstliche Entscheidung mit der eigenen bisherigen Auffassung über Ehe und Zölibat nicht in Übereinstimmung zu bringen wissen.

Wenn wir nach dem Sinn der von Pius XII. erteilten Dispens fragen, ist wohl eines offenbar: Nichts kann verkehrter sein als die Meinung mancher Zeitungs- und Radiomeldungen, es handle sich bei Goethe um einen Einzelfall. Es ist doch wohl naiv zu glauben, daß der Papst ein uraltes Kirchengebot von so zentraler Bedeutung durchbricht, um einem einzelnen evangelischen Geistlichen die Freude zu bereiten, katholischer Priester werden zu können. Daß die Erklärung mit dem vorgerückten Alter des Neupriesters abwegig ist, geht schon aus der ersten amtlichen Verlautbarung von Mainz hervor, die bemerkt, daß die gleiche Dispens bereits für einen zweiten verheirateten Kandidaten gegeben ist, der sich noch durch längeres Studium auf seine Weihe vorzubereiten hat. Dieser zweite Anwärter auf die Priesterweihe steht im besten Mannesalter und hat eine junge Frau und kleine Kinder. Es ist vielmehr offenkundig, daß der Papst hier ein Tor zur evangelischen Christenheit aufgetan hat, ein Tor, durch das der erste nun hindurchgegangen ist. Daß sich der Papst persönlich jeden weiteren Fall vorbehalten hat, zeigt, wie wichtig ihm diese Angelegenheit erscheint.[1]

[1] Immerhin dürfte die Hervorhebung des *„Osservatore Romano"* (a.a.O.), daß es sich um einen Ausnahmefall handle, auf den Versuchscharakter der Dispenserteilung hinweisen und von falschen Verallgemeinerungen zurückhalten. „Im übrigen bestätigt eben diese Außerordentlichkeit (eccezionalità) der gewährten Vergünstigung, daß sich in der allgemeinen Praxis der Kirche auf diesem Gebiet nichts geändert hat." *Die Schriftleitung.*

Was ist die ökumenische Bedeutung dieser päpstlichen Entschließung? Noch vor einem Jahr und vor zweien ist der Vorwurf gegen Rom erhoben worden, es hemme die Bewegung zur Wiedervereinigung der Christenheit. Das Monitum Sancti Officii habe die Katholiken aus der Una-sancta-Arbeit zurückgerufen, die Verkündigung des Mariendogmas habe neue unnötige Trennungsmauern aufgerichtet. Hier nun tut Rom etwas, was es wohl seit den Versuchen der Verständigung zwischen Catharinus und Melanchthon im 16. Jahrhundert nicht mehr getan hat — es kommt der evangelischen Christenheit entgegen. Es bringt ein erhebliches Opfer — die Beunruhigung im katholischen Raum spricht eine deutliche Sprache — und durchbricht ein so sorgsam gehütetes Gesetz der lateinischen Kirche, um ein nicht unbedingt notwendiges Hindernis der Rückkehr zur einen Kirche zu beseitigen.

Wenn bislang ein evangelischer Geistlicher sich von seinem Gewissen gerufen fühlte, in der katholischen Kirche die wahre Kirche Christi anzuerkennen, so stand nicht nur die Sorge für den Lebensunterhalt seiner Familie hemmend im Wege, er fühlte sich auch in seinem Innersten beunruhigt: Durfte er sein geistliches Amt, zu dem er sich von Gott berufen glaubte, niederlegen? Sollte er sein Leben, das bisher dem Hirtenamt geweiht war, nun als Privatperson zubringen? Pius XII. hat mit seiner Dispens dem Berufsbewußtsein der evangelischen Geistlichen Ehre angetan; er hat sie in einer Weise liebend ernst genommen, die in Ehrfurcht und Verständnis zwischen uns und dem Geistlichen der nichtkatholischen Christenheit eine ganz neue Haltung schafft. So hat Rom seit langer Zeit nicht gesprochen, und nun erst wird auch der ganz positive Sinn seiner Zurückhaltung gegenüber unwahrer Konzilianz deutlich. Hier ist etwas geschehen, dessen Tragweite wir heute noch nicht absehen können.

Der Bischof von Mainz hat sich durch die an ihn gerichteten Briefe veranlaßt gesehen, am Weihnachtstag im Hohen Dom über das Thema „Ehe und Zölibat" zu predigen. Diese Tatsache mag, ebenso wie die oben berührten Mißverständnisse auf katholischer Seite, auf die Notwendigkeit hinweisen, das Verhältnis von Ehe, Zölibat und Priestertum neu zu durchdenken und falsche Auffassungen, die da und dort noch bestehen, durch eine vertiefte Sicht der Zusammenhänge zu berichtigen.

Eines ist gewiß: Die Gebärde der Liebe, mit der die Kirche in dieser Priesterweihe den getrennten Christen entgegenkommt, ist zugleich ein Aufruf an die Gläubigen, die Herzen in echt katholischer Weite aufzutun für das Neue, das sich hier anmeldet. Wie jeder Schritt, der in Ernst und Liebe auf die Wiedervereinigung der Christenheit hin geschieht, wird sich dann dieses Weiheereignis als ein Segen und eine Gnade auch für die alte Kirche selbst auswirken.

Franz zu Löwenstein S.J.

Lebensbilder großer Menschen

„Die Menschen sind, trotz allen ihren Mängeln, das Liebenswürdigste, was es gibt" (Goethe, Maskenzug). Daher ist es immer wohltuend und anregend, wenn man menschlich bedeutsame Gestalten in guten Darstellungen auf sich wirken lassen kann.

Pater Festugière, ein französischer Dominikaner und gerühmter Kenner der antiken Welt, bietet mit seinem Essay über Sokrates[1] keine leichte Lektüre; er stellt an den Leser hohe Anforderungen. Aber die aufgewandte Mühe entschädigt sich, weil es dem Verfasser in origineller Schau und geistvoller Darstellung gelungen ist, die immer noch im Halbdunkel stehende Gestalt des griechischen Philosophen und Lebensmeisters zugänglich zu machen. Die deutsche Übersetzung ist flüssig und dem hohen Inhalt angepaßt.

Mahatma Gandhi ist durch sein Leben, seine politischen Kampfmethoden und nicht zuletzt seinen tragischen Tod nicht nur in die Ruhmeshalle der größten Führer des indischen Volkes, sondern in die Schar der Künder eines großen edlen Menschentums eingegangen. Muriel Lester[2] ist eine bekannte Vertreterin der Internationalen Versöhnungsbewegung; sie hat Gandhi aus jahrelanger Zusammenarbeit gekannt. Daraus erklärt sich wohl, daß ihr der Bericht von Vorgängen und Ereignissen im Leben Gandhis nur als Transparent dient, um die geistige Zielsetzung, die Seele dieses eigenartigen Lebens aufzuzeigen. Das geschieht mit warmer Liebe und gläubiger Aufgeschlossenheit gegenüber dem bewunderten Meister. Um so brennender erhebt sich im Leser die Frage, woher Gandhi eigentlich solch religiöse Kraft zukam, wie nahe er innerlich, als Nicht-Christ, der Bergpredigt Christi stand.

Mühlmann[3] geht an den gleichen Stoff mit der kühlen Beobachtung des Wissenschaftlers heran. Er stellt die kulturelle, religiöse, vor allem die politische Umwelt dar, aus der Gandhi stammte und in die er hineinwirkte. Eingehend werden die Kampfmethoden des Mahatma untersucht, der gewaltlose Widerstand, die freiwillige Armut, die Erziehung zu Wahrheit und Ehrlichkeit auch in allen politischen Aktionen, kurz alle jene Formen politischer Wehr, die der gewöhnlich geübten Technik diametral gegenüberstehen und nach Auffassung des Durchschnittspolitikers schon vom ersten Tag an zum Scheitern verurteilt scheinen. Über die religiöse Welt Gandhis wird sehr eingehend gesprochen; Mühlmann sagt prägnant: „Abgelehnt wird (von Gandhi) am Christentum die ganze Christologie, und damit, nach der Meinung der meisten Christen und gewiß der Kirchen, doch wohl das Wesentliche. Was dagegen Gandhi restlos übernimmt, und mit äußerster Konsequenz im Praktischen, ist die Ethik der Bergpredigt. Den indischen Christen erklärt er, das abendländische Christentum der Gegenwart lehne er ab, aber sie sollten sich an die Lehren der Bergpredigt halten" (S. 143).

Gewiß, wir abendländische Christen haben unsere Art, die Lehren Christi in die Wirklichkeit umzusetzen, eine Art, die von der geschichtlichen Gestaltung unseres Kirchenwesens und von der zur Tat drängenden Natur des westlichen Menschen mitgeprägt wird. Auch in einer so feinsinnigen, ganz den Werken christlicher Caritas lebenden Frau wie Agnes Neuhaus[4] offenbart sich diese unermüdlich schaffende, in Organisation und Werk sich aussprechende Form. Neuhaus war Gründerin des katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder, eine der bedeutendsten Mitarbeiterinnen im Katholischen Deutschen Frauenbund; im Parlament hat sie ihr Wissen und das Gewicht ihrer Erfahrung eingesetzt; viele der besten Fürsorgegesetze Deutschlands wären ohne ihre Anregung kaum denkbar.

---

[1] Sokrates. Von *A. J. Festugière* O.P. (137 S.) Speyer 1950, Pilger-Verlag. Geb. DM 4.90.

[2] Weltbürger Gandhi. Von *Muriel Lester* (übersetzt von *H. Meimberg*). (204 S.) Meitingen/Augsburg 1949, Kyrios-Verlag. Geb. DM 4.80.

[3] Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Von *W. E. Mühlmann*. (298 S.) Tübingen 1950, Verlag J. C. Mohr. Brosch. DM 8.—.

[4] Agnes Neuhaus. Leben und Werk. Von *M. V. Hopmann*. (255 S.) Mainz 1949, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. DM 10.—.

Die Verfasserin dieses ansprechenden Lebensbildes war ihre langjährige Mitarbeiterin. Je schneller unser Geschlecht in der Hast des Alltags große Leistungen vergißt, um so eindringlicher sollte vor allem die nach Einsatz dürstende Jugend hingewiesen werden auf solche Gestalten, die aus der ungebrochenen Kraft menschlicher Größe und christlicher Gottverbundenheit an der Gestaltung ihrer Zeit mitgewirkt haben.

Die schmalen Bändchen „Antwort des christlichen Herzens" (zu denen neben dem vorliegenden auch das weiter unten erwähnte über Parazelsus gehört) wollen nicht eigentlich Lebensbeschreibungen bieten, sondern Auslese aus dem geistigen Vermächtnis großer Christen. Das Büchlein aus den Schriften des Edlen L. zu Stolberg[5] bietet leuchtende Perlen aus der Lebensweisheit einer gotterfüllten Seele. Voraus geht eine feinsinnige Darstellung des Lebensganges, vor allem der inneren religiösen Entwicklung des großen Konvertiten.

Benedikt Schmittmann[6] verdient es, mehr bekannt zu werden. Er gehörte zu jenen rheinischen Politikern, die aus echtem Studium und Nachdenken an die brennenden Fragen der staatlichen Struktur Deutschlands herangingen und an der einmal gewonnenen Erkenntnis festhielten bis zum Tod. Er war Hochschullehrer, Vertreter eines föderalistischen Aufbaus des Reiches, einer Abwendung von Gewaltpolitik — alles Auffassungen, die ihn im Dritten Reich äußerst verdächtig machen mußten. Als 1939 der Krieg sich näherte, gehörte er zu denen, die ohne weiteren ersichtlichen Grund „sichergestellt" wurden; bereits nach ganz kurzem KZ-Aufenthalt in Sachsenhausen erlag er den grauenvollen Mißhandlungen. Der zweite und dritte Teil des schmalen, mit wohltuender Wärme geschriebenen Büchleins vermittelt lehrreiche Einblicke in die politischen und soziologischen Gedankengänge Schmittmanns; sie verdienen in dem Gewirr unserer Tagespolitik alle Beachtung.

„Von Maffersdorf sagt man in der dortigen Gegend" — so beginnt die Lebensbeschreibung des großen Technikers und Auto-Konstrukteurs Porsche[7] — „es habe so viele Schornsteine wie Häuser. Vor dem Kriege gab es in diesem so typisch sudetendeutschen Ort etwas mehr als 6000 Einwohner; eine Bahnlinie führte gegen Westen zu dem bekannten Industriezentrum Reichenberg und gegen Osten nach Gablonz." Jedem Freund der Technik, des Motors, der technischen Verbesserung, Erfindung und Planung wird dieses Buch Freude machen; führt es doch durch ein bewegtes und reiches Leben. Und da jeder weiß, welche Bedeutung dem Konstrukteur des deutschen „Volkswagens" zukommt, so erweitert sich die Lebensschilderung Porsches zu einem lebendigen Bild unseres technischen Zeitalters. Jedem reiferen Jungen wird das Buch zugleich eine Mahnung sein: Genie ist auch unermüdliche, harte Arbeit.

Hoffmanns Sammlung von Lebensbildern christlicher Ärzte[8] — es sind zwanzig, angefangen von Theophrast Parazelsus und Nikolaus Kopernikus bis Stöhr — will einem ganz bestimmten Zweck dienen: das Berufsethos des Arztes und das christliche Ethos vereint zu zeigen. Das macht das Buch neu, lehrreich und reizvoll. Viel Ortsgeschichte und ärztliche Berufskenntnis ist mit hineinverwoben, viel köstlicher Lebenshumor, so daß der Leser dem Verfasser nur dankbar sein kann.

Wie eine Ergänzung mutet das Buch über Parazelsus[9] an. Seine hochragende Gestalt steht an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit und hat gerade in neuester Zeit die Aufmerk-

---

[5] Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Mensch und Christ. Ausgewählt und eingeleitet von *E. Laslowski.* (109 S.) Freiburg 1949, Caritas-Verlag.

[6] Benedikt Schmittmann. Sein Leben und sein Werk. Von *A. Lotz.* (180 S.) Frankfurt 1949, Verlag J. Knecht. Geb. DM 4.50.

[7] Porsche. Der Weg eines Zeitalters. Von *H. A. Quint.* (307 S.) Stuttgart 1951, Steingruben-Verlag. Gln. DM 13.50.

[8] Christliche Ärzte. Lebensbilder vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Von *K. F. Hoffmann.* (256 S.) Regensburg 1950, Verlag J. Habbel. Geb. DM 8.—.

[9] Der gefangene Glanz. Aus den Werken des Theophrastus Parazelsus, ausgewählt und eingeleitet von *Lothar Schreyer.* (170 S.) Freiburg 1948, Caritas-Verlag.

samkeit der Geschichtsforschung auf sich gezogen. Der Herausgeber gibt zunächst eine Einführung in Leben, Werke und Eigenart des Denkers und Arztes; dann folgt eine Auswahl aus seinen Werken, in der Farbtönung der alten, derben, trotzigen und echten Sprache dieses deutschen Mannes, der von sich selber sagt: „Anfänglich danken wir Gott, daß wir ein geborner deutscher Mann sind, und loben ihn der Gnaden, daß wir in Armut und Hunger unsere Jugend verzehrt haben, und freuen uns des Tags des Ends unser Arbeit und der Ruhe." Viel Freude wird dem Leser zum Beispiel das Kapitel bereiten, was der Arzt sein soll: „Nun merket, daß Gott den Arzt unter allen Künsten und Fakultäten am liebsten hat, befiehlet und gebeut."

Lebensbilder von gekrönten Frauen finden erfahrungsgemäß gerne Freunde. Unter dem Namen Constance[10] verbirgt sich die Gemahlin des preußischen Königs Friedrich, der gewöhnlich der Große genannt wird. Mit einer gewissen Nötigung zwingt sich diese vorsichtige Ausdrucksweise auf, wenn man das Leben dieser Frau, von der Verfasserin flott, anschaulich und liebevoll geschrieben, auf sich wirken läßt. Denn es ist die Geschichte einer unglücklichen Ehe, weil die Gattin trotz allen guten Gaben und besten Absichten von der ersten Stunde an keine Erwiderung ihrer aufrichtigen Liebe findet. Es sind zum Teil menschlich recht kleine, erbärmliche Züge, die neben solcher Frauengröße an dem großen König sichtbar werden. Noch manche Fragen steigen bei der Betrachtung einer Welt auf, die uns einst als Inbegriff vaterländischer Größe und politischer Klugheit geschildert wurde. Dem denkenden Leser wird das Buch nicht wenige Anregungen und reizvolle Stunden schenken.

Die Lebensbeschreibung, die der bekannte Schweizer Politiker und Diplomat Vallotton der ehemaligen bayerischen Prinzessin und Gemahlin des österreichischen Kaisers Franz Joseph, Elisabeth,[11] gewidmet hat, besitzt das äußere und innere Format großer Biographien. Bei der reichen Detailschilderung von Hofleben, kaiserlicher Familiengeschichte und der einschlägigen großen Politik lebt in gedrängter Dichte die Zeit des ausgehenden Kaiserreichs auf. Man kann es verstehen, daß der Verfasser es sich nicht nehmen ließ, aus dem politischen Geschehen in Breite — doch immer mit Geist und Leben — auch solche Dinge zu berichten, die wie der Krimkrieg und die tragischen Ereignisse um den mexikanischen Kaiser Maximilian mit dem Leben Elisabeths nur äußerlich sich berühren. Im ganzen hat man den Eindruck, daß Vallotton die geistige Welt der alten Doppelmonarchie nicht gerade liebte, noch weniger den katholischen Klerus. Darüber läßt sich schwer rechten; aber die diesbezüglichen Werturteile sind auch in Form und geschichtlicher Sicherheit so fragwürdig, daß sie sich in den hohen Stil und das darstellerische Format dieser Biographie nur schlecht einfügen lassen.

Mit der Gewandtheit und Eleganz der großen Dame, mit „Geist und Anmut" sind die sechs Lebensbilder von Frauen gezeichnet, die als „Sterne" aus dem Zeitalter Ludwigs XIV. bekannt sind: Frau Maintenon, Liselotte von der Pfalz, Frau von La Fayette, von Sévigné, Madame Guyon und die Oberin des eigenartigen Klosters Port-Royal, Mère Angelica Arnauld.[12] Ein anregendes, erholsames und den geschichtskundigen Leser auch nachdenklich stimmendes Buch. Wie sagt doch Liselotte in ihrer kräftigen Sprache: „Dieses Königreich [Frankreich] ist zu seinem Schaden durch alte und junge Weiber regiert worden . . ." (S. 71). Die Auswirkungen lassen sich bis hinein in die Französische Revolution verfolgen und werfen düstere Schatten zurück auf das sogenannte „Große" Jahrhundert, das diese Sterne auf- und untergehen sah.

Ivo A. Zeiger S.J.

---

[10] Constance. Ein Lebensbild der Königin Elisabeth Christine von Preußen, Gemahlin Friedrichs d. Gr. Von *Annemarie v. Puttkamer*. (208 S.) Mainz 1951, Matthias-Grünewald-Verlag. Gln. DM 10.90.

[11] Elisabeth, die tragische Kaiserin. Von *H. Vallotton* (übersetzt von O. v. Taube). (485 S.) München 1950, Verlag M. Hueber. Brosch. DM 15.80; Gln. DM 18.80.

[12] Geist und Anmut. Frankreichs Frauen im Großen Jahrhundert. Von *Olga* Gräfin *Taxis-Bordogna*. (226 S.) München 1951, F. Ehrenwirth. Gln. DM 12.80.

Besprechungen

Geschichte der Frömmigkeit

Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Von Heinrich Seuse Denifle O.P. Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von P. Otwin Spieß O.P. (246 S.) Freiburg in der Schweiz 1951, Paulus-Verlag. Brosch. sfr. 13.—.

Vorliegende Arbeit sollte den Anfang zu einem großangelegten, mehrbändigen Gesamtwerk über die deutsche Mystik bilden. Der Plan wurde nicht ausgeführt, auch die von Otwin Spieß O.P. hier herausgegebene Abhandlung ist unvollendet. Der Herausgeber hat die, wie er gesteht, oft mühsame Arbeit übernommen, die Zitate nachzuprüfen und das wissenschaftliche Rahmengerüst zu ergänzen. Diese Arbeit wird sich lohnen, wenn, wie wir hoffen, vorliegender Band die Hochschätzung und Liebe zu unseren deutschen Mystikern mehren wird.

Der bekannte Gelehrte und hervorragende Kenner des Mittelalters Heinrich Denifle ist auch ein Meister der Kontroverse. Er fährt bisweilen eine scharfe Klinge. Manches in der Art, wie er schreibt, liegt uns Heutigen nicht mehr. Wer sich indes durch diese historisch bedingte Schreibweise nicht stören läßt, wird in dem Buche exakte Forscherarbeit und manch kostbare Perle der Mystik finden. Die polemische Art erklärt sich, wenn wir bedenken, daß zu seiner Zeit mit den deutschen Dominikaner-Mystikern des 14. Jahrhunderts übel verfahren wurde, während uns heute der Zugang zu ihren Schätzen nicht mehr oder nicht mehr in gleichem Maße durch verständnislose Kritiker vergällt wird. Damit ist die Eigenart dieses Buches bereits angedeutet. Es ist eine Verteidigungsschrift. Eckhart, Tauler und Seuse werden gegen ungerechte Unterstellungen in Schutz genommen. Sie sind keine Vorläufer der Reformation, keine Feinde der Scholastik, wenigstens nicht der metaphysisch aufbauenden des Hochmittelalters. Meister Eckhart hat zwar einige verfängliche Stellen und verfehlte Formulierungen, aber im ganzen und vor allem seiner Willenshaltung nach war er katholisch. Man darf ihn nicht zum Pantheisten stempeln, noch weniger Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Ihre Lehre von der mystischen Vereinigung mit Gott stimmt — von einigen Mißverständnissen Eckharts abgesehen — mit derjenigen der Kirche und der scholastischen Theologie überein und entspricht den Bekenntnissen und Zeugnissen der klassischen katholischen Mystiker.

G. F. Klenk S.J.

Meister Eckhart und die Devotio moderna. Von Maria Alberta Lücker. [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Herausgegeben von D. Dr. Josef Koch, Bd. 1.] (VIII u. 175 S.) Leiden 1950, E. J. Brill.

Nach einem kurzen, aber dichten Überblick über die Wesenszüge der Eckhartschen Aszese weist die Verfasserin auf die Gegnerschaft hin, die der dominikanische Lehr- und Lesemeister in den Niederlanden fand. Dieser Widerstand ist aber mehr äußerlich. Seine Gedanken wirken weiter in dem wichtigen Buch Godeverd van Wefeles „Van den XII dogheden", bei Geert Groote, der auf ihn zurückgehenden „Nachfolge Christi", der Thomas von Kempen die letzte Fassung gab, und darüber hinaus. So wird Eckhardt zu einem der wichtigsten Ahnherrn der Devotio moderna und wirkt durch sie auf die spätere Zeit bis heute. Unter den schriftlichen Denkmälern der Andachtsbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts nimmt die „Nachfolge Christi" den höchsten Rang ein. In der geistlichen Unterweisung von Priestern, Ordensleuten und Laien gilt sie mit Recht bis heute als Meisterwerk. Lücker teilt die bisherigen Ergebnisse der Forschung mit, die die noch immer ungeklärte Verfasserfrage allmählich zu beantworten sucht. Sie fügt noch eigene Ergebnisse hinzu. Danach ist Geert Groote der eigentliche Verfasser des Büchleins, das noch mehrere erweiternde, stilistische und ordnende Bearbeitungen erfuhr, bis Thomas von Kempen die Arbeit abschloß, in dem er zugleich statt der bei Groote vorherrschenden Laienaszese klösterliche Gedanken hinzufügt. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Erkenntnis der Frömmigkeitsgeschichte.

Gegen die Methode der Forschung kann man aber wohl einwenden, daß bei der Untersuchung der Abhängigkeits- und Einflußverhältnisse die naturwissenschaftlichen Begriffe von Ursache und Wirkung auf das geistige Geschehen allzu unbekümmert übertragen wurden. Gewiß gestattet der Gebrauch von neuen, fachlichen Ausdrücken den Schluß auf Übernahme. Aber, einmal gebildet, wird das Wort bald Allgemeingut. Die Formung des Geistes hängt nicht nur von dem Lehrmeister ab, sondern auch von der eigenen Verfassung. Unter zwei Lesern etwa Eckharts wird grundsätzlich der eine etwas Eckhartisches herausnehmen, während der andere etwas wählt, was zum Beispiel Seuse geschrieben und gedacht haben könnte. Man wird darum in solchen Bestimmungen große Vorsicht walten lassen müssen. Das wichtigste Ergebnis solcher Studien ist die Erkenntnis, welche Strömungen tatsächlich geherrscht haben, welche Wandlung und Entwicklung tatsächlich vorliegt.

Es scheint uns auch, als ob das Verdienst des Thomas von Kempen allzusehr verkürzt werde. Gerade ihm verdankt doch wohl die „Nachfolge Christi" ihre Abgeklärtheit und

Ausgeglichenheit. Sind es aber nicht gerade diese Stille und dieser Friede, die die Gemüter ergriffen haben und noch heute ergreifen? Die unbestreitbare Glut und die Unmittelbarkeit Grootes haben wohl in dessen persönlichem Wirken einen starken Einfluß ausgeübt. Ob sie zeitlos wirksam geworden wären, ist natürlich eine müßige Frage, wenn es auch denkwürdig bleibt, daß das Wissen um seine Bedeutsamkeit erst wieder mühsam aus den Quellen herausgesucht werden mußte. H. Becher S.J.

Die Nachfolge Christi oder Das Buch vom innern Trost. Von Gerrit Grote. In dem Text vom Jahre 1384 tunlichst wiederhergestellt, verdeutscht und erklärt durch F(riedrich) Kern. (418 S.) Olten, Schweiz, Verlag Otto Walter. Gln. DM 14.40.

Auf dieses Buch haben wir lange gewartet. Es gibt uns in deutscher Übersetzung den ursprünglichen Text der „Nachfolge Christi", die nach den Arbeiten von Paul Hagen und Jacob van Ginneken S.J. heute von der Kritik immer mehr Gerhard (oder Gerrit) Grote (1340—1384) zugeschrieben wird. Danach geht dieses weltberühmte, unerschöpflich reiche Büchlein auf Grotes geistliche Tagebücher zurück, die teils von ihm selbst, teils von seinen Freunden zu einem Erbauungsbuch umgearbeitet wurden. Grote schrieb sie in einem spätgotischen Latein „voll herber Teutonismen, volkstümlicher Sinnsprüche und Merkverslein" (311). Später wurde das Buch mehrfach überarbeitet. Auf Eger von Kalkar, der es humanistisch stilisierte, gehen wahrscheinlich die singenden Kadenzen zurück. Thomas von Kempen (1379—1471) ist nicht mehr der Verfasser, sondern er legte nur die letzte Hand an. Von ihm empfing es eine letzte Milde und Ausgeglichenheit, die freilich für die Weltverbreitung des Büchleins nicht unwichtig gewesen sein mögen.

17 Kapitel sind in der neuen Fassung, wie sie hier vorliegt, ausgeschieden, einige sind umgestellt. Vor allem aber kommt bei dieser Freilegung des ersten Textes die männliche Kraft des großen Erneuerers und Bußpredigers Grote, seine in Stürmen gereifte Lebensweisheit hinter den Übermalungen zum Vorschein. Man hat der Übersetzung „altertümelnde Neologismen" vorgeworfen. Sie hat tatsächlich etwas Geziertes, das man gerade bei diesem Buch, das schlicht zur Seele sprechen will, nicht erträgt. Außer dem nach van Ginneken wiederhergestellten Text bietet das Buch eine Lebensbeschreibung Grotes (gleichfalls in einem altertümelnden Deutsch). In ihr kommt die Darstellung der öffentlichen Predigttätigkeit etwas zu kurz. Ferner werden noch andere Schriften Grotes mitgeteilt und im Anhang Erklärungen zu der neuen Textgestalt gegeben. Für alle, denen der wiederhergestellte lateinische Urtext noch nicht zugänglich ist, eine hochwillkommene Gabe. Es sei nicht verschwiegen, daß über manche Einzelheit dieser Textrekonstruktion auch bei den Fachleuten noch Meinungsverschiedenheiten bestehen. Vgl. Dr. Maria Lücker „Wer ist der Verfasser der Nachfolge Christi?" in „Geist und Leben", 22. Jg., S. 228 ff.

F. Hillig S.J.

Lourdes-Bücher

1. *Lourdes.* Quellenmäßige Geschichte der Erscheinungen und der Gnadenstätte. Von P. Dr. Clemens M. Henze C.SS.R. (220 S., 10 Abb.) Leuven 1950, Bibliotheca Alfonsiana. Kart. DM 5.—.
2. *Lourdes größtes Wunder.* Von Fulton Oursler. (104 S., 5 Abb.) Aschaffenburg 1951, P. Pattloch. Kart. DM 4.80, geb. DM 5.80.
3. *Nimm mich mit nach Lourdes.* Von Pater Dr. Pius Fischer O.S.B. (84 S., 1 Karte.) Augsburg 1949, J. W. Naumann. Kartoniert DM 2.80.

Henze (1) schildert schlicht, unter kritischer Verwertung aller bis heute zugänglich gewordenen Quellen, „wie die Dinge sich wirklich zugetragen haben", an jenem denkwürdigen 11. Februar 1858 und den folgenden Tagen und Jahren bis auf unsere Zeit. Eine zuverlässige Darstellung, die trotz des Verzichts auf jede nachträgliche Dramatisierung und alles dichterische Rankenwerk, oder gerade deswegen, den Leser packt und überzeugt. — *Fulton Oursler* (2) gibt einen Erlebnisbericht von einer Lourdes-Reise, die er 1945 unternimmt, um dem Geheimnis von diesem „größten aller Heiligtümer, an denen Kranke geheilt werden", nachzuspüren. Der deutsche Titel (englisch lautet er „The happy Grotto") deckt den Inhalt nur zum Teil, weist aber auf jene wenig beachtete moralische „Wunder" hin, daß auch die ungezählten Hilfesuchenden, die in Lourdes *nicht* geheilt werden, die Gnadenstätte mit einer rein natürlich nicht zu erklärenden Zufriedenheit verlassen. Vielleicht gilt auch für den Erreger der Traurigkeit, was eine Pflegerin einmal von dem bazillenverseuchten und doch nie ansteckenden Wasser der Piszinen sagte: „In Lourdes kann man sich leicht über die Bazillen lustig machen. Unsere Liebe Frau hält sie schon in Schach!" (S. 99). — Der Lourdes-Führer von *Fischer* (3) gibt alle wünschenswerten Auskünfte für eine Pilgerfahrt nach Lourdes, sollte aber besser in Taschenformat erscheinen.

A. Koch S.J.

Das Wunder von Lourdes. Mit Tagebuchblättern und Betrachtungen aus dem Nachlaß. Von Alexis Carrel. Deutsche Übertragung von Fritz Jaffé. (134 S.) Stuttgart 1951, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 8.30, engl. brosch. DM 5.30.

Alexis Carrel, der erfolgreiche Physiologe, 1912 mit dem Nobelpreis ausgezeichnet, hat — wie die Tagebuchblätter zeigen — am Ende seines Lebens gering von seinen wissenschaftlichen Erfolgen gedacht. Das sich durch sein ganzes Leben hindurchziehende Streben nach einer Fülle des Wissens vom Menschen war im Grunde getragen von dem Bewußtsein, daß irgend etwas mit dem Menschen nicht in Ordnung ist, daß die Menschheit einer Erneuerung bedarf. Die Hilfe kommt, so sieht er im Alter ein, nicht zunächst vom Wissen, sondern vom Gewissen. Die „Sünde" — ein verfemter Begriff! — ist es, „die den Einzelmenschen in seiner körperlichen und geistigen Entfaltung, in seiner gesellschaftlichen und sozialen Aufgabe behindert" (100). Die innere Wandlung wurde in Carrel, der ganz im Geiste eines skeptisch-kritischen Positivismus aufgewachsen war, grundgelegt, als er als junger Arzt 1903 eine Heilung in Lourdes miterlebte. In der Schrift „Le voyage de Lourdes", deren Titel leider in der deutschen Übersetzung verändert wurde, schildert er dieses Erlebnis mit stärkster Eindringlichkeit. Es hat ihn so beeindruckt, daß er immer wieder nach Lourdes zurückkehren mußte, um das Phänomen zu studieren, bis er am Ende seines Lebens die Folgerungen zog. Erst nach seinem Tode im Jahre 1945 ist die Schrift in Paris erschienen (1949). Von Bedeutung ist Carrel dadurch, daß er den Bann gebrochen hat, den die amtliche Medizin lange über Lourdes verhängt hatte, und daß er der wissenschaftlichen Untersuchung von Lourdesheilungen in weiteren Kreisen Bahn geschaffen hat. Carrels Standpunkt gilt noch heute: „Die Wissenschaft ist verpflichtet, gegen Betrug und blinde Gläubigkeit auf der Hut zu sein. Aber sie ist nicht berechtigt, sich den Tatsachen nur deshalb zu verschließen, weil sie ihr ungewöhnlich scheinen und weil sie sie nicht zu erklären vermag. Nicht wenige Mediziner leugnen Tatsachen ab, die sie nie zu beobachten Gelegenheit hatten. Das sind Fehlurteile. Wer solchen Fragen nachgeht ..., muß gleichzeitig von jeder vorgefaßten Meinung frei sein und sich vor Leichtgläubigkeit hüten. ... Er hat den Kampf gegen religionsfeindliche Vorurteile zu bestehen, muß mit dem Spott und Unverstand der unbedingten Freigeister rechnen und unbeirrt durch alle diese Hindernisse seinen geraden Weg bis ans Ziel gehen" (84 f.).

G. Siegmund

Kirchliches Eherecht

1. *Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis.* Von H. Müssener. 3. neubearb. Aufl. (446 S.) Düsseldorf 1950, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.—.

2. *Grundriß des katholischen Eherechtes.* Von Th. Gottlob. (181 S.) Einsiedeln-Köln 1948, Benziger u. Co. Brosch. DM 8.70, geb. DM 10.70.

3. *Kanonisches Eherecht.* Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. Von H. Hanstein O.F.M. (256 S.) Paderborn 1949, F. Schöningh. Geb. DM 7.80.

4. *Kirchliche Eheprozeßordnung.* Von J. Wenner. 2. verm. Aufl. (288 S.) Ebd. 1950. Brosch. DM 5.20.

5. *Die Zivilehe.* Die staatliche Ehegesetzgebung und die Kirche. Von C. Holböck. (197 S.) Innsbruck-Wien 1950, Tyrolia-Verlag. Brosch. DM 5.—.

Die kirchliche Gesetzgebung über das Sakrament der Ehe hat wohl verhältnismäßig die meisten Kommentatoren gefunden. Begreiflich, denn dieses Gebiet beschäftigt in der täglichen Praxis wie kaum ein zweites den Seelsorger: Pfarrer und Beichtvater, die kirchliche Rechtsprechung und Verwaltung, nicht zuletzt auch den weltlichen Rechtsvertreter. Das bestimmt auch jeweils den Gesetzeserklärer, unter allen Umständen ein praktisch brauchbares Handbuch zu schaffen, das möglichst alle vorkommenden Fälle erfaßt und lösen hilft.

1. Müsseners Werk ist dem deutschen Leserkreis seit Jahren wohlbekannt und vertraut. Langjährige Erfahrung und praktische Vertrautheit mit dem Stoff sichern dem Verfasser, der sich als Professor des Kirchenrechts, als Richter und nun als Generalvikar des Bistums Aachen bewährt hat, die Fähigkeit zu gediegener Darbietung. Sein Buch ist auch bei hohen Anforderungen einer der besten Berater für den Mann der Praxis. Besonders zu begrüßen ist der reiche Anhang von 200 Seiten, der alle Rundschreiben, Erlasse und Instruktionen der Päpste, der römischen Behörden, deutschen Bischöfe, die staatlichen Gesetze und schließlich eine erschöpfende Reihe praktischer Formulare enthält.

2. Professor Gottlob von Freiburg i. Br. hat sein Buch bewußt kürzer gefaßt, damit es — wie er allzu bescheiden sagt — den Studierenden und Seelsorgsgeistlichen bei der Vorbereitung auf ihre Prüfungen und Pfarrexamina helfe. Die sehr übersichtliche Darstellung — bereichert durch Hinweise aus der Geschichte, aus dem weltlichen Gesetz Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, sowie durch einen gedrängten Überblick über den Verlauf von Eheprozessen — machen dieses Lernbuch zu einem wertvollen Begleiter in die Praxis des Alltags. Ob die Leser einer Grenzlanddiözese wie Freiburg nicht dankbar wären, wenn ihnen auch das Wichtigste aus dem staatlichen Ehegesetz des westlichen Nachbarlandes geboten würde?

3. Um vom äußeren Gewand und der Ausstattung des Büchleins von P. Hanstein zuerst zu sprechen: es ist genau so gestaltet wie das im gleichen Verlag von P. Jone O.M.Cap. bereits in 13. Auflage herausgegebene, allge-

mein geschätzte Büchlein „Katholische Moraltheologie". Dieser Hinweis wird schneller als alle Darlegung sagen, was Hanstein mit seinem Ehekommentar will: ein Taschenbuch des Eherechts für den täglichen Gebrauch zu erstellen. Es ist ihm gelungen.

4. In ungefähr gleicher Größe und Ausstattung bietet sich das Werk über den Eheprozeß von J. Wenner dar. Es ist, um Mißverständnissen zu begegnen, nur eine Textausgabe, ohne Kommentar des Herausgebers, und zwar folgender Verfügungen (im lateinischen Urtext): Instruktion der Sakramentenkongregation (15. 8. 1936) für Ehenichtigkeitsprozesse; von der gleichen Behörde über Dispensprozesse bei nichtvollzogener Ehe (7. 5. 1923) und über die gleiche Materie von der Ostkirchenkongregation (10. 6. 1935); Instruktion des Heiligen Offiziums zur Ermittlung des Todes eines Verschollenen, endlich eine umfangreiche Reihe von Einzelverfügungen und Entscheidungen, die bei Durchführung eines Eheprozesses zu berücksichtigen sind. Ein eingehendes Verzeichnis aller vorkommenden Canones und ein sehr gutes Sachverzeichnis erschließen die Dokumente für den praktischen Gebrauch.

5. Österreichs staatliche Ehegesetzgebung steht unter einem Unstern: alte Gesetze aus der katholischen Kaiserzeit, Notlösungen (Dispensehen) aus den Jahren nach 1919, Ehenormen im Konkordat von 1934, die sich eng an die italienische Konkordatsordnung anschlossen, aber nicht mehr ins Gesetzessystem eingebaut werden konnten, die genau entgegengesetzte nationalsozialistische Ehegesetzgebung von 1938, und nun ein reichlich provisorisches Zurückgehen auf einen ungeklärten Zustand vor 1938 (vgl. diese Zeitschrift 146 [1950] 173). Daraus versteht man, daß sich dort die Frage nach der Berechtigung der staatlichen Pflichtzivilehe, nach staatlicher Ehescheidung und überhaupt nach dem Neben- bzw. Gegeneinander kirchlicher und staatlicher Ehegesetze in peinlicher Schärfe stellt. Holböck hat mit Mut diesen schwierigen Fragekreis angepackt und alle Einzelpunkte in zäher Geduld, sauberer Denkarbeit und umfassender Gründlichkeit dargestellt. Indem er auch die Jurisprudenz der deutschsprachigen Nachbarländer einbezieht, hat er seinen Erkenntnissen eine breitere, der augenblicklichen Kontroverse in der Heimat entrückte Grundlage gegeben. Daher sollten seine Schlußfolgerungen überall dort beachtet und verwertet werden, wo es um eine längst fällige Neuordnung des Eherechtes geht. Ivo A. Zeiger S.J.

Sexualethik

Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin. Von J. Fuchs S.J. (329 S.) Köln 1949, J. P. Bachem. Geb. DM 9.20.

Der Verfasser hat in wissenschaftlicher Forschung das ethische System des Aquinaten bezüglich Geschlechtsleben und Ehe untersucht. Mit großer Genauigkeit geht er den einzelnen Auffassungen nach, die Thomas vorgefunden hat. Es sind vor allem drei Grundströmungen: die strenge *augustinische,* die dem gesamten Geschlechtsleben mit tiefem Mißtrauen gegenübersteht, weil es der Geistesnatur des Menschen zu stark widerstreite, seine geistige Souveränität wild zu überrennen suche, weil die starke Lustbetonung höhere Absichten leicht verdränge und zu bloßem Lusthandeln verleite, weil endlich — nach jener Auffassung — geschlechtliche Begierlichkeit und Erbsünde aufs engste verknüpft sind. Die *aristotelische* Auffassung betont die Naturgemäßheit der sexuellen Anlage, ihre seinsmäßige Zielsetzung (Erzeugung und Erziehung neuen Lebens) und dementsprechend die Beurteilung des sexuellen Tuns nach dieser Zielgemäßheit. Das dritte Element ist die damals durchaus nicht einheitliche Lehre und Praxis der sogenannten *Bußbücher.* An dieser Stelle hätte etwas schärfer herausgearbeitet werden müssen, ob und inwieweit die in den Bußbüchern stillschweigend herrschende „Erfolgshaftung" auf die Entscheidungen des Aquinaten, der doch im allgemeinen der „Willenshaftung" folgt, eingewirkt hat. Jedenfalls ist die Studie ein eindrucksvoller Beweis, wie stark Thomas aus seiner Zeit zu verstehen ist, wie mutig er sich, im Dienste der Wahrheit, über die Begrenztheit der Zeit zu erheben vermochte, und wie wenig man ihm gerecht wird, wenn man die Lehrentwicklung der katholischen Theologie mit Thomas für abgeschlossen erachtet, besonders auf jenen Gebieten, wo er in seinen Schlußfolgerungen nur die Physik oder Psychologie seines Jahrhunderts vorausgesetzt hat. Ivo A. Zeiger S.J.

Gesundes Geschlechtsleben. Herausgegeben von X. v. Hornstein-A. Faller. (452 S.) München 1950, Kösel. Geb. DM 19.—.

Man mag es bedauern, daß heute die Fragen des Geschlechtslebens in bisher ungewohnter Offenheit besprochen werden; aber wir können es nicht ändern. Da die früheren Schutzwälle um die Beziehungen der Geschlechter weithin gefallen sind und damit die sittliche Entscheidung jedem einzelnen täglich neu vor sein Wissen und Gewissen gestellt wird, besteht die Aufgabe christlicher Sexualethik gerade darin, das Feld geschlechtlicher Aufklärung und Unterrichtung nicht den zerstörenden Mächten zu überlassen, sondern die diesbezüglichen Tatsachen und Grundsätze aus einer echten Ganzheitschau der menschlichen Natur und aus dem Ernst göttlicher Offenbarung darzustellen. Diesem Anliegen dient das vorliegende umfangreiche Handbuch. Eine beachtliche Gruppe erster Fachgelehrter und Praktiker aus allen das Geschlechtsproblem berührenden Gebie-

ten: Anatomie, Medizin, Seelenkunde, Philosophie, Theologie, Völkerkunde, Geschichte, Literatur und Kunst hat sich zusammengetan und ein umfassendes Werk geschaffen, das sich auszeichnet durch allseitige Vollständigkeit, Offenheit, Sachlichkeit, Weite und Aufgeschlossenheit für alle heutigen Fragestellungen. Das schöne Wort des frühchristlichen Kirchenschriftstellers Klemens von Alexandrien, das die Herausgeber dem Buch vorangestellt haben: „Wir sollten uns nicht schämen, das zu nennen, was Gott zu schaffen sich nicht geschämt hat", hat offenbar in allen Abschnitten die ruhige Klarheit und die vornehme Ehrfurcht vor den Lebensgeheimnissen bestimmt. Dieses Ehebuch läßt den Fragenden in keinem Punkt ohne Antwort und entläßt den Leser nicht ohne reiferes Wissen und heiligeren Ernst.

Ivo A. Zeiger S.J.

Antike und Gegenwart

Wandel des Bildes der Antike in Deutschland. Ein geistesgeschichtlicher Überblick. Von Richard Benz. (155 S., 75 Abb.) München 1948, Piper. Geb. DM 9.40.

Wie auf stillschweigende Übereinkunft haben sich in der Geschichte feste Begriffe gebildet, die jedem klar und unabänderlich scheinen. Unsere Epochenaufteilung in Romantik, Gotik, Renaissance usw. gehören sicher dazu. Wie wenig fest solche Setzungen sind, zeigt das Buch des Verfassers, der einen dieser Begriffe, nämlich den der Antike, durch die deutsche Geschichte verfolgt. Von der Völkerwanderungszeit über die verschiedenen Renaissancen bis in unsere Tage werden die geistigen Bilder, die sich die Epochen von der Antike schufen, nebeneinandergestellt, und es ergibt sich dabei, daß diese Bilder nicht so sehr das Wesen der griechisch-römischen Kultur, sondern den Geist des eigenen Saeculums widerspiegeln.

Dieser Vorgang wird unter Anführung der charakteristischen künstlerischen und geistigen Äußerungen der Epochen in ebenso geistvoller wie kurzer Form vor uns lebendig. Eine reichhaltige und treffende Auswahl von Bildern vertieft noch den Eindruck.

Das Buch mahnt zur Vorsicht gegen die Maßstäbe des Zeitgeistes und läßt die umfassende Bedeutung der Antike im Geistesleben bewußter werden H. Schade S.J.

Altertumskunde. Von Prof. Dr. Max Wegner. (335 S.) Freiburg/München, Karl Alber.

„Dieses Buch wendet sich an diejenigen, die in der Altertumskunde nicht zu Hause sind, und an die Jüngeren, die in ihr heimisch werden möchten. Diese werden wohl erkennen, daß es ein großartiger Ahnensaal ist, in den sie eintreten, und ein reichhaltiges Geschichtsgemälde, das sich vor ihren Augen entrollt ..." (S. 307/308, Nachwort). Mit diesen Worten des Verfassers ist das Werk am besten und kürzesten gekennzeichnet. Es ist inhaltlich so aufgebaut, daß der Werdegang der Altertumskunde seit dem späten Mittelalter bis in die letzten Jahrzehnte herein, von Petrarca bis Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, in treffend ausgewählten Dokumenten und eigenen kurzen Erklärungen Max Wegners dargelegt wird.

Auf einige Abschnitte sei noch besonders hingewiesen. Da ist der reizvolle Brief Flavio Biondos (1392—1463) an Gregorio Lollio Piccolomini über einen Ausflug in den Sabinerbergen im Gefolge Papst Pius' II. Wer je einmal selbst jene Gegend durchstreift hat, wird von der Beobachtungsgabe dieses Humanisten aus dem Quattrocento überrascht sein. Dann ist da die Rede „Von der Neugestaltung des Universitätsunterrichtes", die Philipp Melanchthon bei Übernahme seiner Wittenberger Professur gehalten hat. Sie ist auch kulturgeschichtlich aufschlußreich. Wertvoll und eigenartig ist, was Giambattista Vico über Homer und die frühen Griechen sagt. Aus den Reihen der deutschen Altertumsforscher und Altertumsfreunde seien noch erwähnt Friedrich Schlegel mit seinen feinsinnigen Auslassungen über Sophokles, August Boeckh (Kehrseite des Hellenen-Bildes), Johann Gustav Droysen mit einem interessanten Urteil über die hellenistische Kultur und schließlich Theodor Mommsen und seine Mahnung an die Geschichtsstudenten.

Man befürchte nun nach dieser Aufzählung nicht, daß die einzelnen Autoren nur nacheinander aufgereiht werden. Sie sind so ausgewählt und vom Verfasser so erläutert, daß der Leser das Bild einer fortschreitenden Entwicklung erhält und die europäische Bildungsgeschichte in unmittelbarer Verbindung mit Schöpfern und Vermittlern dieser Bildung in sich aufnehmen kann.

G. F. Klenk S.J.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Von † Franz Joseph Dölger. Band IV: Heft 4. Münster/Westf. 1950, Aschendorff.

Nach langem Abstand erschien nunmehr ein weiteres Heft von Dölgers „Antike und Christentum". Der frühe Tod dieses Gelehrten, die Kriegsereignisse und Kriegsfolgen haben die Herausgabe verzögert. Das Heft enthält wissenschaftlich sorgfältig durchgearbeitete Einzeluntersuchungen, so über den antiken Begriff „Heiland" in christlicher und heidnischer Bedeutung; Christus und „der Heiler" Asklepios bei Justin; die Vergottung des Asklepios; Asklepios als Gegensatz zu Christus u. a. Besonders nennen möchten wir noch die Abschnitte Dioskuroi, das Reiseschiff des Apostels Paulus und seine Schutzgötter; und: Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter, ein Ausschnitt

aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts.

Was dieses Heft in fesselnder Darstellung bietet, ist nicht nur für Fachleute der Kirchen- oder Religionsgeschichte, nicht nur für Exegeten und Theologen, sondern für alle von Wert, denen es um Vertiefung ihrer Schriftlesung und ihrer geistigen Verbindung mit dem frühen Christentum zu tun ist.

G. F. Klenk S.J.

Selbstbiographie. Biographie

Im alten Estland. Kindheitserinnerungen. Von Otto Freiherr von Taube. (287 S.) Stuttgart 1950, K.-F.-Koehler-Verlag. Geb. DM 7.80.

Wanderjahre. Erinnerungen aus meiner Jugendzeit. Von Otto Freiherr von Taube. (343 S.) Ebd. Geb. DM 9.80.

Wer über die Zeit um die Jahrhundertwende nicht nur Tatsachen erfahren, sondern etwas von der geistigen Luft dieser nun schon historischen Epoche verspüren möchte, mag sich getrost der Führung des kundigen Erzählers anvertrauen, der mit der behaglichen Breite, wie sie nur der Osten kennt, zahlreiche Einzelzüge zu einem lebendigen Bilde zusammenfügt. Es sind Lebensberichte, die er vorlegt, aber er spricht von sich selbst mit einer ungekünstelten Bescheidenheit, die sich wohltuend von der üblichen Memoirenliteratur abhebt.

„Im alten Estland" schildert die ersten Jugendjahre in der baltischen Heimat. Hier ist ein Gemälde entstanden, das mit seinen herbstlichen Farben, seiner verhaltenen Wehmut nur in den Novellen Eduard von Keyserlings ein Gegenstück hat. Schon 1891 siedelte die Familie ins Reich über, und Otto von Taube hat diese Trennung vom Mutterboden sein Leben lang nicht verwunden: „Mein Los blieb fortan, ob ich mir auch manchmal anderes vorgaukelte, die Fremde", gesteht er.

Dieser Schmerz durchzieht, freilich unausgesprochen, seine „Wanderjahre" im Reich; er wurde dadurch innerlich gefeit gegen die „wilhelminische Zeitgesinnung", wenn er sich auch, zumal in den Studentenjahren, ihren Konventionen nicht entzog. Wie er dann, in Abwehr gegen die herrschende „Nützlichkeitsverehrung", zunächst einem Ästhetizismus Georgescher Prägung verfiel, wie ihn Nietzsche in seinen Bann schlug, bis die Versenkung in die „Fioretti" des heiligen Franz von Assisi allmählich den „homo religiosus" wieder erweckte — dieser geistige Werdegang hat eine überindividuelle Bedeutung und gibt dem zweiten Bande, der sich im übrigen durch einprägsame Porträts der Zeitgenossen und farbige Milieuschilderungen auszeichnet, sein eigentliches Gewicht.

O. v. Nostitz

Rückblick auf mein Leben. Von W. Somerset Maugham. (304 S.) Zürich 1948, Rascher-Verlag. DM 15.80.

Mit freundlicher Resignation findet Somerset Maugham, Autor vielgelesener Romane und vielgespielter Bühnenstücke, sich damit ab, daß die Literaten ihn nicht ernst nehmen. Wenn sein zu großer Erfolg gegen ihn spricht, — nun, so soll man erfahren, wie er ihn gewonnen hat. Ohne im geringsten aufzutrumpfen, läßt er einen Blick in die Rechnungsbücher tun, so daß sich jeder den Preis, den er zu bezahlen hatte, zusammenzählen kann. Man sieht, daß ihm nichts geschenkt wurde. Zugleich muß man ihm zugeben, daß er wahrscheinlich auch der Klügere ist.

Die Grenzen zu kennen und sie ohne Mitleid mit sich selbst einzuhalten, darauf komme es für den Schriftsteller an. Somerset Maugham hat es darin bis zur Meisterschaft gebracht. Er schreibt nur für den Leser, nicht um sich selbst zu befreien, auch wenn er über sich selbst schreibt. Die deutschen Schriftsteller hätten unendlich viel von ihm zu lernen, wenn sie — gelesen werden wollen.

Maugham beschäftigt sich in einem Kapitel auch mit seiner religiösen Entwicklung. Eine respektgebietende, sich nichts ersparende Suche nach der Wahrheit hat ihn am Ende nicht weiter als bis zu einer Sympathie von weitem mit dem Katholizismus gebracht. Die Lehre von der Seelenwanderung hat viel Verlockendes für ihn, — wenn sie nur nicht so „unglaubhaft" (S. 256) wäre! Eine Weisheit also, deren Gipfel der Humor ist, der noch eben gerade nicht verzweifelt. Wer oder was mag schuld sein, daß ein bis zu solcher Bescheidung durchgelebtes Leben noch nicht zum Ziele fand?

W. Barzel S.J.

Winston S. Churchill. Mensch, Soldat, Staatsmann. Von O. H. Richter. (336 S.) Stuttgart 1949, W. Kohlhammer. Geb. DM 9.80.

Als die englischen Wahlen den hochbetagten Kriegs-Premier noch einmal in die Führung des Landes beriefen, hat es sich gezeigt, wieviel Bewunderer Churchill nicht nur in seinem eigenen Volk, sondern selbst unter seinen ehemaligen Kriegsgegnern besitzt. Richters Biographie, mit sicheren Zügen, in spannender Kraft und in edler Vornehmheit geschrieben und in flotter Übersetzung dem deutschen Leser geboten, erschließt das Geheimnis dieser starken Persönlichkeit. Wem es nicht vergönnt ist, das mehrbändige Erinnerungswerk zu lesen, das Churchill in packend schönem Englisch über sein eigenes Leben herausgegeben hat, wird in dem vorliegenden Buch einen wertvollen Ersatz finden. Einige Lesefrüchte: in der Schule hatte Churchill nicht gerade gleiche Freude an allen Fächern; aber er hat mit unermüdlicher Beharrlichkeit ganze Bände Gedichte bester englischer Autoren auswen-

dig gelernt und mit seinem klaren Gedächtnis laut wiederholt. Man wird sich dann nicht mehr wundern, wie dieser Mann des flüchtigen Journalismus und der drängenden Staatsgeschäfte einen so plastischen und klassisch schönen Stil schreiben konnte. Die Lebensbeschreibung endet mit dem Jahre 1949. Das erste Vertrauen gegenüber der Loyalität des östlichen Bundesgenossen, das während des Krieges manche Entscheidungen und Worte Churchills bestimmt hatte, zeigt bereits Sprünge; auch einem so großen Staatsmanne war es nicht vergönnt, am Ende dieses Krieges an der Durchführung jenes weisen Wortes mitzuarbeiten, das er einst als junger Offizier im Burenkrieg geprägt hatte: „Im Kriege Entschlossenheit, in der Niederlage Trotz, im Siege Großmut, im Frieden Wohlwollen" (S. 71). Ivo A. Zeiger S.J.

Literatur

Stilkunde der deutschen Dichtung. Von Artur Kutscher. Allgemeiner Teil. (311 S.) Bremen-Horn. Walter-Dorn-Verlag. Gln. DM 15.—.

Artur Kutscher, der bekannte Theaterwissenschaftler der Münchener Universität, will mit seiner Stilkunde in das Wesen der deutschen Dichtung einführen und gleichzeitig einen Überblick über ihre Arten geben. Dabei soll das Kunstwerk als ein Abbild des Lebens, der Welt, als ein Mikrokosmos erfaßt werden. Die Anfänge dieser Betrachtungsweise knüpfen an Dilthey an, der als Kulturphilosoph (in der Essaysammlung „Das Erlebnis und die Dichtung", 1896) das Menschentum und das Erlebnis in den Vordergrund rückte. Kutscher geht vom Künstler, vom Kunstwerk als einem organischen Lebewesen und seinem inneren Zusammenhang mit dem Lebensgefühl aus. Die Elemente aller Stilbildung sind die beiden allgemeinen, für jede Kunst geltenden, Persönlichkeit und Zeit, sowie die beiden besonderen, auf die einzelnen Künste bezüglichen, Gattung und Material.

Alle Kunstbetrachtung und Kunstbewertung bleibt subjektiv, abhängig von unseren eigenen Anlagen. Erst die Stilkunde gibt, so betont der Autor, der literarischen Kritik die Sicherheit einer Wissenschaft und bildet für das persönliche Urteil ein Korrektiv. Die Stilkunde will eine Vermittlung zwischen Kunst und Leben, Dienst an der Kunst, aber auch am Leben sein.

Auf diesem Wege und mit diesen Mitteln führt Kutscher den Kunstbetrachter in das Wesen der deutschen Dichtung ein und gibt mit Hilfe des Überblicks eine Lehre der Wertung für jeden, der nach tiefgründiger Erkenntnis der Dichtung strebt. Der erste, allgemeine Teil soll in einem besonderen weitergeführt werden durch die Erläuterung der Eigenart von Lyrik, Epik und Dramatik.

W. Michalitschke

Hölderlins Christus-Hymnen. Von Eduard Lachmann. (190 S.) Wien 1951, Verlag Herold. Geb. DM 8.—.

Die im vierten Band der Hellingrathschen Ausgabe enthaltenen Hymnen sind „Herz, Kern und Gipfel", „das eigentliche Vermächtnis" Hölderlins. Hier verhüllt die Sprache mehr, als sie enthüllt. Die Dichte dieser Sprache in Spruch und Widerspruch zu erhellen, hat Lachmann sich in dem vorliegenden schmalen Bändchen als Aufgabe gesetzt. Die drei Hymnen „Versöhnender, der du nimmergeglaubt", „Der Einzige", „Patmos" vermögen einen Einblick zu gewähren in das religiöse Ringen des Dichters, das durch Echtheit und Tiefe gekennzeichnet ist. Zur Interpretation dienen sowohl die ersten Fassungen der Hymnen wie auch die noch erreichbaren Überarbeitungen aus späterer Zeit. Wort für Wort wird abgehorcht nach einem Zeugnis für das Christliche. Der Zwang zur Auseinandersetzung Hölderlins mit dem Religiösen ging von dem Ungenügen an der christlichen Substanz seiner Zeit aus, so daß sein Ringen um eine gültige Aussage über Christus den Weg der Trübungen und Anfechtungen noch deutlich erkennen läßt. Es wird oft zu einem fast verzweifelten Festhalten an der Göttlichkeit und Einzigkeit Christi. Und noch von anderem kommt die Anfechtung: soll er die Welt des Hellenischen verlassen müssen, um zu Christus zu gelangen? Er fühlt das Ungenügen, er sucht nach einem Halt in früherer Offenbarung und Überlieferung. Bis in die Zeit der letzten Trübung hinein währt dieser Prozeß des geistigen Ringens, der die Stimme des eigenen Inneren, des Herzens ebenso wie die geschichtliche Welt einbeziehen möchte in ein einziges Bekenntnis, und sich doch gehemmt weiß in der Unmöglichkeit, in einer Scheu, Letztes zu sagen im Wort.

Die Interpretation fühlt sich Guardini dem Inhaltlichen nach stark verpflichtet. Dem Versuch eines heroischen Mythus und der Verflachung ins Unverbindliche setzt sie eine feste und deutliche Grenze gegenüber. Sie breitet das Material aus, um von der Sprache her einen sicheren Zugang zu Hölderlins Christus-Hymnen zu gewinnen. Die Grenzen einer solchen Deutung vom Sprachlichen allein aus werden deutlich bei dem Grundproblem: Dionysos-Christus. Und auch bei dem Wort von den Dichtern, den geistlichen, die auch weltlich sein müssen, stehen die Möglichkeiten nebeneinander. Darum werden die Christus-Hymnen, und das mag wohl gerade den Menschen dieser Zeit anziehen, nicht zu einer Apokalypse des Christlichen; sie bleiben trotzdem eine Apokalypse der Seele Hölderlins.

H. Fischer S.J.

Annette von Droste Hülshoff nach hundert Jahren. Zur Erinnerung an ihren hundertsten Todestag, 24. Mai 1948. Von Theodor Steinbüchel. (49 S.) Frankfurt am Main, Josef Knecht. Geb. DM 2.80.

Dieses Büchlein gehört sicher zum Feinsinnigsten, was der verstorbene Philosoph Steinbüchel je geschrieben hat. Annette war in ihrer ganzen bisher unausgeschöpften Tiefe ein Mensch unserer Zeit. Ihre Dichtung spricht in persönlichem Ringen unsere heutige Not aus, die mehr als früher auch die Not des gläubigen Christen ist. Ihre Frömmigkeit spannt sich zwischen den düsteren Abgründen des Daseins und dem allmächtigen, barmherzigen, aber oft verborgenen Gott. Annette weiß um die Schatten, die Angst und das Gespenstische dieser Welt — sie ist kein bevorzugtes Sonntagskind —, aber ihre Stimme dringt immer wieder durch die Verlassenheit zur Höhe des ungebrochenen Glaubens. Dieses feine, zerbrechliche Wesen zeigt die Willenskraft eines kühnen Mannes — eine Kraft, die letztlich ihre Wurzeln in der Begnadung des Glaubens und ihrer dichterischen Sendung hat.

G. F. Klenk S.J.

Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa. Von Ludwig Borinski. (253 S.) Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 6.80.

Ein Meister des Lesens hat hier zusammengetragen, was in der Prosa eines ganzen Jahrtausends, in ihrer Sprachform und in ihren Fragestellungen, an Elementen enthalten ist, die das Bild des Engländers geprägt haben oder es typenhaft widerspiegeln. Auf den etwa 250 Seiten ist eine derartige Fülle von Tatsachen, sprachlich-stilistischen Zügen und geistigen Entwicklungen kritisch gesichtet und auf das Thema „Englischer Geist" hin ausgewertet worden, daß es den Kenner des Materials mit ehrlicher Bewunderung erfüllt. Ihn überkommt eine leise Wehmut bei dem Gedanken, um wieviel fruchtbarer jahrelange Lektüre für ihn hätte sein können, wäre dies Buch ihm schon damals zur Hand gewesen. Um so dringlicher empfiehlt er es allen, die aus Neigung oder Beruf am englischen Geistesleben interessiert sind.

G. Karp S.J.

Das Spiel vom Antichrist. Deutsch von Gottfried Hasenkamp. Mit einem Beitrag über den Ludus de Antichristo, seine Aufführung und Übersetzung. (48 S.) Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. DM 1.80.

Das Thema ist zeitgemäß wie nie. Die Größe der Konzeption dieses Spieles aus Barbarossas Zeit hat auch für uns etwas Atemraubendes. Sogar die Bühnenform, die es verlangt, könnte uns eine willkommene Anregung zur Erneuerung des eigenen Theaters bieten. Aber ob eine Aufführung die Teilnahme weiterer Kreise fände? Die starke Allegorisierung ist zweifellos ein großes Hindernis. Auch wäre die Sprachgestaltung, in der Hasenkamp das Spiel vorlegt, zu schwierig für den Zuhörer. Eine moderne Bühnenbearbeitung müßte freier mit der Vorlage umgehen und das strenge Gerüst des Textes mit erfinderischen Anweisungen für eine pantomimische, tänzerische, musikalische Auffüllung bereichern. Die ungeheure dramatische Kraft des Werkes ruft eigentlich nach seiner schaumäßigen Neuschaffung.

Doch es war der Sinn der vorliegenden Ausgabe, vorerst von der Großartigkeit des Originals durch möglichst getreue Anpassung an sein „imperiales Latein" einen Eindruck zu vermitteln.

W. Barzel S.J.

Romane

La Carolina. Weg einer Liebe. Roman. Von R. Caltofen. (344 S.) Luzern, Schweizer Volks-Buchgemeinde. Gln. DM 8.50.

Caltofen erzählt das Lebensschicksal des Waisenkindes Theres und ihres geliebten Pepp, die trügerische Versprechungen eines „Barons Thürriegel" nach Spanien locken. Weit ist der Weg vom Bodensee bis in die Sierra Morena und voll von Hoffnung, Entbehrung und Not. Die Liebe läßt alles ertragen, Schikanen, Hunger und Grauen; aber die Sehnsucht bleibt, selbst als die Fremde Herd und Halt und Wohlhabenheit spendet. Mögen auch die Kinder der früh zur Witwe gewordenen Theres die Heimat vergessen und im fremden Lande aufgehen im fremden Volk, sie und der alte Firmenich können niemals unter der südlichen Sonne Wurzel schlagen.

Von einem Friedhof am Bodensee sind sie aufgebrochen, auf dem stillen Friedhof von La Carolina kommt die Unrast zur Ruhe, findet die Liebe heim in die große Liebe Gottes: der erschütternde Weg einer Liebe auf dem großartig geschilderten Hintergrund von Land und Menschen des Bodensees, der Schweiz, Frankreichs und Spaniens.

Dieses Buch, so scheint uns, könnte viel Gutes stiften in unserer heimatlosen Zeit.

G. Wolf S.J.

Das Paradies. Roman. Von Franziska Rademaker. (270 S.) Emmerich, Niederrheinische Verlagsanstalt. Gln. DM 5.85.

Rademaker ist die Dichterin von Land und Leuten am Niederrhein, voll Feuer, Erfindungsgabe und sprachlicher Gestaltungskraft.

Die Liebe zur See, die Liebe zur Heimat und das ewig alte Lied von der Liebe zwischen zwei Menschen und die daraus entstehenden tragischen Konflikte von Schuld und Sühne, Heimweh und Treue bilden den Lebensroman des Steuermanns Eke und des Mädchens Theda. Das Buch fesselt von der ersten bis zur letzten Seite.

G. Wolf S.J.

Das Grablinnen von Turin

Von ANTON KOCH S. J.

Seit etwa einem halben Jahrhundert ist die Auseinandersetzung um jenes Grablinnen, das als kostbare Reliquie in der Kapelle „della Santa Sindone" der Turiner Kathedrale aufbewahrt wird, nie ganz zur Ruhe gekommen. Kaum hatte 1898 Secondo Pia zum erstenmal mit Hilfe der noch jungen Photographie seine Aufsehen erregenden Abbildungen des in diesem Jahr zur öffentlichen Verehrung ausgestellten Linnens herausgebracht und Paul Vignon auf Grund seiner Untersuchungen die Echtheit der Reliquie behauptet,[1] da erhoben sich auch schon gewichtige Stimmen, die die Echtheit energisch bestritten.[2] Der Vorgang wiederholte sich nach der nächsten Vorzeigung des Linnens im Jahre 1931. Mit inzwischen vervollkommneten photographischen Mitteln gab Giuseppe Enrie neue Wiedergaben heraus (Turin 1933; 2. Auflage 1939) und setzte sich nachdrücklich für die Echtheit ein. Auch diesmal blieben die gegnerischen Stimmen nicht aus, bis der Kriegssturm die ganze Diskussion vorübergehend zum Schweigen brachte. Eine dritte Welle der Auseinandersetzung erleben wir heute. Dabei sind die Fronten des Für und Wider nicht an bestimmte Lager gebunden. Noch jüngst äußerte sich ein Beuroner Benediktiner[3] scharf ablehnend, während K. A. Meißinger kurz vor seinem Tod in einer Kleinschrift[4] seinen protestantischen Glaubensbrüdern mit ergriffenen Worten einen Zugang zu dieser „eindrucksvollsten der Passionsreliquien" zu eröffnen suchte. Genau so schon früher: hier Gegner der Echtheit wie die Jesuiten Joseph Braun[5] und Hartmann Grisar, der Dominikaner F.-M. Braun und die gelehrten Bollandisten,[6] dort als Anhänger der Echtheit, um wieder nur einige Namen zu nennen, der bekannte Franziskaner P. Gemelli, J. Täpper S. J.,[7] Paul Claudel und vor allem — Papst Pius XI., dessen Urteil in Anbetracht der Umstände, unter denen es erfolgte, eine besondere Bedeutung zukommt. Als Kardinal Maurilio Fossati von Turin vor der für 1931 geplanten Aussetzung des Linnens in einer Audienz aus zeitbedingten Gründen gewisse Bedenken vor-

[1] *Paul Vignon,* Le Linceul du Christ. 2e édition, Paris 1902 (Neuauflage 1938).

[2] *Ulysse Chevalier,* Etude critique sur l'origine du St. Suaire, Paris 1900.

[3] P. *Damasus Zähringer* in der Benediktinischen Monatschrift 26. Jg. (1950), S. 149—157 und 27. Jg. (1951), S. 226—230.

[4] *K. A. Meißinger,* Das Turiner Grablinnen. (47 S.) Gräfelfing bei München 1949, Edmund Gans. Kart. DM 1.80.

[5] In dieser Zeitschrift (Stimmen aus Maria Laach) 63. Bd. (1902), S. 249—261 und S. 398—410: „Das Turiner Grabtuch des Herrn".

[6] Analecta Bollandiana, Bd. 19 (1900), S. 350 f. (Besprechung des Werkes von *Chevalier)*; vgl. auch S. 215 f.

[7] *Johannes Taepper S.J.,* Das Bild Christi (Broschüre). Karlsruhe 1939, Badenia-Verlag.

trug, erklärte ihm (nach seinem eigenen Bericht, LSS 16[8]) Papst Pius XI., der gewiß mit allen Feinheiten der Kritik vertraut war wie selten ein Gelehrter, „mit einer mathematischen Präzision, die keine Diskussion zuließ": „Seien Sie ganz beruhigt, Wir sprechen in diesem Augenblick als Wissenschaftler und nicht als Papst, Wir haben persönlich die Untersuchungen über die Santa Sindone verfolgt und sind überzeugt von ihrer Echtheit. Man hat Einwände erhoben, aber sie halten nicht stand." Die gleiche Überzeugung vertrat der Papst in einer Audienz am 5. September 1936,[9] und noch in seiner letzten Audienz am Sonntag vor seinem Tode.[10] „Non è opera umana — Es ist kein Werk von Menschenhand" (Oss. Rom. vom 7./8. September 1936). Auch diese rein private Stellungnahme des Papstes hat den Streit der Meinungen nicht unterbunden. Sie wollte es auch nicht. Betonte doch Pius XI. selbst 1936, daß „noch manches Geheimnis diesen heiligen Gegenstand umgibt" (LSS 19). Die Probleme, die das Turiner Grablinnen aufgibt, sind in der Tat so zahlreich und greifen in so viele Gebiete über — historische Kritik, Altertumskunde, Bibelwissenschaft, Medizin, Physik, Chemie, vergleichende Kunstgeschichte —, daß ein ganzes Heer von Wissenschaftlern an ihrer Aufhellung zu arbeiten hat, ehe sich ein abschließendes Urteil geben läßt. Wir halten es deshalb mit Daniel-Rops, der in einem Anhang seines schönen Buches „Jesus — Der Heiland in seiner Zeit" (Innsbruck 1950, S. 717—729), ohne selbst Partei zu ergreifen, die Argumente der beiden Seiten kurz zusammenfaßt, nur daß wir statt der beiderseitigen Gründe mehr die noch ungelösten Schwierigkeiten hervorheben, denen sich die Verteidiger wie die Leugner der Echtheit gegenübersehen.

Der Gegenstand, um dessen Echtheit es geht, das „heilige Leichentuch" oder „la Santa Síndone", darf hier als bekannt vorausgesetzt werden: ein Linnentuch, 1,10 m breit, 4,35 m lang, auf dem sich in zart-braunen Farbtönen die Umrisse der Vorder- und Rückseite eines Toten abheben, mit zahlreichen Wundspuren, wie sie nach dem Leidensbericht der Evangelien am Leichnam Christi sichtbar sein mußten. Wie ist dieser Abdruck entstanden? Ist er ein Erzeugnis von Menschenhand oder ist er ein natürlich entstandenes Abbild jener Leiche, die einstmals darin eingehüllt geruht hat?

Die Möglichkeit, daß es sich um eine Malerei handelt, scheint heute ziemlich aufgegeben zu sein. Die bräunliche Tönung überdeckt nicht den Stoff, sondern sitzt in den Fäden des Fischgrätenmusters selbst. Vor allem aber: das Abbild des Leichnams erscheint nach Art eines photographischen Negativs (erst die Negativaufnahme dieses Negativs ergab überraschend jenes ergreifende Positivbild, das die ganze Forschung in Fluß brachte), und es

---

[8] La Santa Sindone (im Text abgekürzt LSS), Risultati del Convegno Nazionale di Studi sulla Santa Sindone 1941 (2a Edizione 1950). Torino, R. Berruti. Ein wichtiger Tagungsbericht mit 21 Beiträgen und einer Bibliographie.

[9] Osservatore Romano vom 7./8. September 1936.

[10] Ebd. 6./7. Februar 1939.

scheint selbst bei größtem Können ausgeschlossen, daß ein Maler, Jahrhunderte vor der Erfindung der Photographie, ohne je im geringsten aus der Rolle zu fallen, ein Negativ liefert, das ein völlig fehlerloses Positiv ergibt. Ebenso ausgeschlossen scheint die Möglichkeit der Umkehrung eines ursprünglichen Positivs in ein Negativ (LSS 99—103).

Nicht ausgeschlossen dagegen ist rein technisch gesehen die künstliche Hervorbringung des Abbildes durch ein geeignetes Verfahren an einem plastischen Modell. Der Museumsdirektor Clément (gestorben 1939) hat mit einer der Aloetinktur ähnlichen Flüssigkeit und einem damit getränkten Linnen aus einer männlichen Totenmaske durch sachtes Andrücken des Tuches ein Bild herausgeholt, das auf den ersten Blick überraschende Ähnlichkeit mit dem „Heiligen Antlitz" des Turiner Grabtuchs zeigt.[11] Das Wissen um eine solche Technik ist auch einem Künstler oder Fälscher des hohen Mittelalters nicht leicht abzusprechen.

Dies zugegeben erheben sich aber bei näherer Betrachtung starke Bedenken von einer anderen Seite. Woher nahm der Hersteller dieses plastische Modell — ob Skulptur oder Halbrelief —, das bei vergleichender Würdigung (LSS 167—169) offenbar völlig aus dem Rahmen der Christusdarstellungen herausfällt, wie sie jene Zeit kennt, in der man sich die künstliche Entstehung zu denken hätte? Tatsächlich konnte man bis heute weder einen Namen noch ein Werk jener Zeit nennen, zu denen sich jener Abdruck auf dem Grablinnen in Verbindung bringen ließe. Aber noch mehr: „Über welche Kenntnisse auf den Gebieten der Archäologie, der Chemie, der Anatomie, der Exegese hätte der ‚Fälscher' verfügen müssen, um zu einer derartigen Vollkommenheit im Detail zu gelangen!" „Wenn man vor den Photographien in natürlicher Größe oder gar vor den Vergrößerungen der Einzelheiten des Sudariums steht, wenn man die unerhörte Vollkommenheit dieser Einzelzüge, dieser kleinsten Bilder feststellt ..., kann man sich schwer eines Gefühls der Unsicherheit erwehren",[12] daß es sich hier um eine wie immer geartete künstliche Hervorbringung handeln sollte.

Wie aber hätte man sich die *natürliche Entstehung* des Abdrucks (denn ein Wunder schalten auch die Verteidiger der Echtheit aus) zu denken? Man erklärt sie so: Wie chemische Versuche zeigen, zersetzt sich Aloe unter der Einwirkung von Ammoniakdämpfen und nimmt je nach dem Grad der Einwirkung eine bräunliche Tönung an. Nun bilden sich auf einem schwer gemarterten, schweißbedeckten Leichnam feuchte Ammoniakdämpfe, die je nach dem Abstand des Linnens von der Körperoberfläche eine verschieden tiefe Bräunung des Linnens bewirken und damit ein Negativ etwa in der Art einer photographischen Platte hervorbringen. Unterstellt man nun, wie es die Verteidiger der Echtheit tun, daß der Leichnam Christi wegen der vorgerückten Tagesstunde kurz vor Anbruch des „großen

---

[11] *F.-M. Braun,* Nouvelle Revue Théologique 67 (1940), Märzheft, Note complémentaire.
[12] *H. Daniel-Rops,* a.a.O., S. 727.

Sabbats" ohne vorhergehende Waschung in das mit Aloe durchtränkte Linnen nicht fest eingebunden (das hätte einen verzerrten Abklatsch der Körperformen ergeben), sondern nur leicht eingehüllt wurde, wobei sich die durch die Imprägnierung etwas steif gewordene Leinwand nicht allseits gleichmäßig fest dem Körper anschmiegte, so mußte sich, da die chemische Einwirkung nach den Experimenten mit 36—40 Stunden den günstigsten Grad erreicht (bei längerer Dauer verfärbt sich alles zu einem tiefen Braun), bei einer 36stündigen Grabesruhe des Herrn eben jenes zartgetönte Negativ ergeben, das die Spuren seines Leidens bis auf den heutigen Tag aufbewahrt hat.

Ist diese Erklärung schon hinsichtlich ihrer physikalisch-chemischen Einzelheiten stark umstritten (heute neigt man mehr zu einer Entstehung des Abdrucks durch direkten Kontakt), so häufen sich die Einwände, die insbesondere von der Exegese her gegen die meisten Voraussetzungen dieser Hypothese erhoben werden. F.-M. Braun O.P. hat den Text des Evangelisten Johannes, dem als Augenzeugenbericht ganz besondere Bedeutung zukommt, in einer sorgfältigen philologisch-exegetischen Studie untersucht[13] und kommt zu dem Ergebnis, daß man den klaren Sinn der Worte und die ganze bisherige Schrifterklärung aufgeben müßte, wollte man sich der eben kurz geschilderten Auffassung anschließen. Nach Johannes wurde der Leichnam Jesu fest in das Leichentuch gehüllt, mit Binden umwickelt, über sein Haupt ein kleineres Tuch, das Sudarium oder Schweißtuch, gebreitet; die Aloe war nicht jene Aloe medicinalis mit ihrem üblen Geruch, wie sie im Experiment verwendet wurde, sondern die wohlriechende Spezerei, die in der Heiligen Schrift öfters zusammen mit Myrrhe genannt wird. Außerdem sei die Bestattung nicht überstürzt und unvollständig, vor allem nicht ohne Waschung, sondern streng „nach der Begräbnissitte der Juden" (Jo 19, 40) vor sich gegangen, da das Gesetz der Sabbatruhe diese Ausnahme erlaubte.

Diese Auslegung wird bis heute von den meisten Schrifterklärern geteilt und man sieht nicht, wie sie sich mit der von den Verteidigern der Echtheit angenommenen Entstehung des Leichentuchs in Einklang bringen läßt. Es bedürfte schon ganz neuer, zwingender Beweise, um die Exegese zur Aufgabe ihrer bisherigen Textauffassung zu veranlassen.[14] Vergebens hat die medizinische Forschung[15] auf gewisse Einzelheiten wie die höchst auffallende Wunde in der linken Handwurzel hingewiesen, aus deren Lage

---

[13] *F.-M. Braun,* Nouvelle Revue Théologique 66 (1939), S. 900—935 und S. 1024—1046: Le Linceul de Turin et l'Evangile de Saint Jean.

[14] Während die katholischen Schrifterklärer mit wenigen Ausnahmen (Vaccari, LSS 152) streng am Wortlaut der Evangelien festhalten, spricht K. A. Meißinger in seiner erwähnten Schrift nur von einer „kleinen Unstimmigkeit" zwischen dem Befund des Linnens und den evangelischen Berichten und deutet diese ohne Bedenken im Sinne des Befundes um.

[15] Vor allem der Prager Arzt *R. W. Hynek,* der in zahlreichen Veröffentlichungen für die Echtheit des Grabtuches eintritt. Die Neuauflage seines Werkes „Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches" (Karlsruhe 1950, Badenia), in dem sich vieles Wertvolle, aber auch vieles der Kritik Bedürftige findet, gibt am Schluß (S. 219 f.) eine Literaturübersicht; ebenso Daniel-Rops a.a.O. S. 736 und LSS S. 10.

man weitreichende Schlüsse auf die Art der Kreuzigung ziehen zu können glaubte. Die Exegeten bleiben mit guten Gründen bei der traditionellen, von den Kreuzbildern her vertrauten Auffassung und halten es für methodisch falsch, aus solchen Beobachtungen gegen die Überlieferung und für die Echtheit des Grablinnens Schlüsse zu ziehen, bevor diese Echtheit auf andere Weise sichergestellt ist.

Der einfachste Weg wäre natürlich ein lückenloser *geschichtlicher Nachweis* über die Herkunft des Linnens. Aber gerade diese Herkunft ist seit Beginn des 20. Jahrhunderts am meisten umstritten. Nach den einen kam, ganz kurz gesagt, das Leichentuch unter Konstantin von Jerusalem nach Byzanz, von dort durch einen Kreuzfahrer nach Besançon, wo es beim Brand der dortigen Stephanskirche (1349) leichte Schäden erlitt, dann in die Kollegiatskirche zu Lirey bei Troyes, schließlich nach mehrfachem Orts- und Besitzwechsel, mit starken Brand- und Wasserschäden aus einem Brand der Heiligen Kapelle zu Chambéry (1532), als Eigentum des Hauses Savoyen, dem es heute noch gehört, nach Turin. Nach den Gegnern der Echtheit handelt es sich um eine Fälschung, die urkundlich zum erstenmal um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Lirey auftaucht und gegen Ende dieses Jahrhunderts einen heftigen Streit entfesselt. Der Bischof von Troyes verklagte Ende 1389 die Stiftsherren von Lirey bei dem (Gegen-)Papst Klemens VII. zu Avignon, weil sie das Linnen den Gläubigen als sanctuarium, als Heiligtum, vorzeigten, obwohl es sicher unecht sei. Der Künstler, der es herstellte, habe selbst gestanden, daß es sich um Menschenwerk und nicht um eine wunderbare Entstehung handle, und zwar in einer Untersuchung, die sein Vorgänger im Bischofsamt 34 Jahre vorher habe anstellen lassen. Der Name des Künstlers war in der Klageschrift nicht genannt, die Akten der Untersuchung nicht beigefügt. Der Papst entschied, das Linnen dürfe vorgezeigt werden, jedoch ohne die bei dem Vorweis von Reliquien üblichen Zeremonien; die Geistlichen müßten aber bei jeder Vorzeigung darauf hinweisen, daß es sich nicht um das echte Leichentuch handle. Im übrigen gewährte er jedem Besucher der Kirche einen Ablaß.

Was ist von diesen Einzelheiten der Überlieferung zu halten? Die großen Lücken in der geschichtlichen Bezeugung bis herauf ins Mittelalter werden vermutlich für immer bestehen bleiben. Sie rechtfertigen die größte Vorsicht, sind aber für sich allein noch kein zwingender Gegenbeweis. Die berühmte Bibelhandschrift vom Sinai-Kloster (Codex Sinaiticus) zum Beispiel ist sicher viel schlechter bezeugt, und doch zweifelt niemand an ihrer Echtheit. Die Menschen bis herauf ins hohe Mittelalter hatten nicht unsere heutige Einstellung, die, wie man schon scherzhaft sagte, eine einwandfreie Authentik (Echtheitsurkunde) höher schätzt als die Reliquie selbst.

Daß die ersten Christen, wie schon vermutet wurde, überhaupt keinen Sinn für eine derartige Reliquie und deshalb kein Interesse an ihrer Aufbewahrung gehabt hätten, läßt sich kaum halten. Hier sieht Meißinger, der protestantische Geschichtsforscher, wohl richtiger, wenn er in seiner bereits

erwähnten Schrift meint (S. 27), daß gerade das Grablinnen jenes Erinnerungsstück der Passion gewesen sein könnte, „von dem die christliche Reliquienverehrung ihren Ausgangspunkt genommen hat". Tatsache ist, daß der Reliquienkult mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte auf einmal da ist und sich schon ein Jahrhundert später voll ausgebildet zeigt, wie das Martyrium des heiligen Polykarp (c. 18) und der Bericht der Kirche von Smyrna darüber (c. 67) schlagend beweist. Selbst die Heiden wußten um diese Zeit schon, wie sehr sich die Christen um die Überreste ihrer Blutzeugen bemühten.

Was nun den Streit zwischen dem Bischof von Troyes und den Stiftsherrn von Lirey betrifft, so wünschte man in mehr als einem Punkt eine größere Klarheit, als sie die bisherigen Veröffentlichungen, allen voran die von Chevalier,[16] zu geben vermochten. Wir kennen weder die Beweggründe genügend, die den Bischof zu seinem Eingreifen veranlaßten, noch wissen wir, was die Gegenseite auf die Anklagen geantwortet hat. Über beides könnten vielleicht Urkunden im Vatikanischen Archiv einmal erwünschten Aufschluß geben (LSS 140). Jedenfalls waren die Klagen des Bischofs wie die einschränkenden Bestimmungen des Papstes bald vergessen; und wenn es sich je mit Sicherheit nachweisen ließe, daß der Abdruck auf dem Linnen kein Artefakt ist, müßte der ganze Zwischenfall anders erklärt werden.[17]

Besteht nun noch eine weitere Möglichkeit, durch neuzeitliche Forschungsmethoden in der Echtheitsfrage einen Schritt voranzukommen? Vielleicht doch, und Anhänger wie Gegner weisen schon seit Jahren darauf hin. Bisher wurde das Grablinnen nur photographiert, heute arbeitet die Forschung in ähnlichen Fällen mit Röntgenstrahlen, mit infraroten und ultravioletten Strahlen und mit dem Mikroskop. Eine Röntgenaufnahme würde, so meint man, den Nachweis erbringen, ob es sich um Malerei handelt, denn die damals gebrauchten Farben sind undurchlässig gegen Röntgenstrahlen. Eine Untersuchung mit infraroten und ultravioletten Strahlen würde zeigen, wie alt das Linnen ist und ob die rötlichen Spuren auf dem Tuch von Blut oder anderen organischen Flüssigkeiten herrühren. Durch Mikroskopie endlich könnte vermutlich das Vorhandensein oder Fehlen feinster körperlicher Überreste festgestellt werden. Immerhin bleibt beachtenswert, was Papst Pius XI., der aus seiner Tätigkeit als Bibliothekar an der Ambrosiana und aus seiner Zusammenarbeit mit dem Rechtshistoriker Contardo Ferrini eine reiche Erfahrung in Sachen alter orientalischer und römischer Papyri besaß, in einer Audienz Kardinal Fossati gegenüber äußerte (LSS 18). Als

[16] S. Anmerkung 2 und 6.

[17] In Besançon, wo das Leichentuch beim Brande 1349 verschwunden war, wurde bald darauf wieder ein Grablinnen gezeigt, das aber nur die Vorderseite des heiligen Leichnams aufwies (das Tuch wurde beim Ausbruch der Französischen Revolution verbrannt). Meißinger meint nun mit anderen: „Nichts liegt näher als die Vermutung, daß das Geständnis jenes Malers sich auf das Besançoner Linnen bezog und von dem Bischof fälschlich gegen das Linnen von Lirey ins Feld geführt wurde." Im übrigen kennt man etwa 40 angebliche Grablinnen, um die sich heute niemand mehr kümmert (LSS 125—132) — ausgenommen jenes von Turin.

dieser ihm die Bitte mehrerer Forscher vortrug, dahin zu wirken, daß die eben genannten Untersuchungsmethoden einmal angewandt werden dürften, erwiderte er ohne Zögern: „Mit diesem Gedanken sind Wir nicht einverstanden. Die Santa Sindone hat, wie die Geschichte zeigt, zu viele Wechselfälle erlebt, darunter auch die Einwirkung von Feuer und Wasser. Unter diesen Umständen wäre es möglich, daß sie der Untersuchung des Forschers nicht alle notwendigen Voraussetzungen (elementi necessari) darbietet." Tatsächlich ist das Linnen, wie jedes Lichtbild zeigt, durch die erlittenen Beschädigungen und deren wenig sorgfältige Ausbesserung nach dem Brand von Chambéry in einem Zustand, der diese Worte des Papstes, aber auch die Forderung behutsamster Behandlung der Reliquie ohne weiteres verständlich macht. Auf jeden Fall hat das Haus Savoyen bis heute die Erlaubnis zu einer solchen Untersuchung nicht gegeben, und vielleicht ist es gut, daß sie noch nicht gegeben wurde; denn es ist bei dem raschen Fortschritt der Wissenschaften nicht ausgeschlossen, daß man in zehn, zwanzig Jahren mit verbesserten Methoden noch zuverlässigere Ergebnisse erzielt als mit den heutigen Verfahren.

Nach alledem versteht man, wenn Daniel-Rops am Schluß seiner Ausführungen über das Turiner Grabtuch zu dem Ergebnis kommt (S. 727): „In Wahrheit ist es ebenso schwierig, einen Betrug nachzuweisen, wie die Echtheit des vielbesprochenen Tuches darzutun." Dieses Urteil deckt sich im großen Ganzen mit den Sätzen, mit denen P. G.-K. Verbist seine Studien über das Grablinnen[18] im Jahre 1949 beschließt:

„Die zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten über das Schweißtuch von Turin lehren uns, wenn wir sie unvoreingenommen betrachten, folgendes: 1. daß die Geschichte keinen sicheren Text kennt, der die Behauptung rechtfertigen könnte, es habe Jahrhunderte hindurch ein Schweißtuch existiert, in dem der Leichnam Christi eingehüllt gewesen sei und dessen Abdruck es aufbewahrt hätte; aber auch, daß die Geschichte keine Unterlagen besitzt, um die Existenz eines solchen Leichentuches ausdrücklich zu bestreiten; 2. daß man die herkömmliche Auslegung des vierten Evangeliums ändern müßte, um das Schweißtuch zu erklären, aber bis jetzt kein Beweis zu dieser Änderung zwingt; 3. daß das Schweißtuch von Turin ein einzig dastehendes Faktum ist, das der medizinischen Wissenschaft Bewunderung abgenötigt hat, dessen Untersuchung aber noch nicht beendet ist; 4. daß es materiell ziemlich leicht ist, das Bild des Schweißtuchs noch einmal herzustellen. — Es ist also möglich, daß das Schweißtuch von Turin das wirkliche Leichentuch ist, in dem unser Heiland bestattet wurde; doch nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft ist man gezwungen, mit dem Urteil zurückzuhalten, wenn man nicht die Behauptung wagt, es sei eine großangelegte Irreführung."

[18] Où en est le Problème du Suaire de Turin, in Miscellanea historica Alberti de Meyer (Löwen 1949); hier zitiert nach Daniel-Rops a.a.O. S. 728.

So stehen sich also bei ruhig abwägender Prüfung aller bisherigen Diskussionsergebnisse — die wichtigsten wurden erwähnt, für viele weitere Einzelheiten muß auf die einschlägige Literatur verwiesen werden — die beiden Waagschalen für und gegen die Echtheit heute mit etwa gleichen Gewichten gegenüber. Jene zugunsten der Echtheit hat sich seit Beginn des Jahrhunderts wohl merklich gesenkt, aber ein deutlicher oder gar entscheidender Ausschlag nach der einen oder andern Seite ist noch nicht zu erkennen.

Diese Feststellung hat zweifellos etwas Unbefriedigendes an sich, und man kann es begreifen, wenn mancher am liebsten die ganze Frage auf sich beruhen ließe oder andere diesen Streit um die geheimnisvolle Reliquie sogar wie eine Verletzung schuldiger Ehrfurcht vor dem Heiligen empfinden. Beide Haltungen übersehen, daß das Christentum in einem Maße wie keine andere Religion auf Erden eine geschichtliche Religion ist. Seine Heilslehre schwebt nicht unbestimmbar im Ablauf der Zeiten, sondern ist historisch an das Leben, Leiden und Sterben jenes Einen gebunden, der als Gottmensch in einer ganz bestimmten geschichtlichen Umwelt diese Erde betrat, um von der Krippe bis zum Grab im klaren Licht der Geschichte stehend ein echtes Menschenschicksal mit uns zu teilen. Darum ist grundsätzlich jede Einzelheit dieses Lebens der geschichtlichen Nachprüfung anheimgegeben, und Christus selbst hat die Jünger nach seiner Auferstehung in jeder Weise ermutigt (Lk 24, 39. 41; Jo 20, 27), die Wirklichkeit des Geschehenen ohne Scheu sogar an seinem eigenen Leibe nachzuprüfen.

Wie den Hirten in der Nacht der Geburt die Windeln des Neugeborenen mit als „Zeichen" genannt wurden (Lk 2, 12), so wurde in der Nacht des Grabes das „reine Linnen", von dem Matthäus spricht (27, 59), geschichtlicher Zeuge des bitteren Herrenleidens und seines Todes, Zeuge aber auch seiner glorreichen Auferstehung am Ostertag. Wenn nun jenes Linnen, das in der stillen Kapelle von Turin ruht, sich wirklich als das wahre Leichentuch unseres Herrn erweisen sollte, dann wäre es in der Tat die „allerheiligste Reliquie" der Christenheit (Meißinger S. 29), „ein heiliger Gegenstand wie vielleicht kein anderer" (Pius XI., LSS 19: „Certo è sacra cosa come forse nessun'altra").

Gewiß hat der Glaube des Christen andere und stärkere Stützen, die nicht von der Echtheit jenes Leichentuchs abhängen. Aber wer kann es der Liebe verargen, wenn sie voll Dank und Andacht vor der Santissima Sindone niedersinken möchte wie jene Glücklichen, die einst, das Herz noch erfüllt von den überwältigenden Erlebnissen des Karfreitags und des Ostertages, das wahre Linnen aus dem leeren Grab voll innigster Verehrung als Denkmal des Leidens und der Liebe Christi bei sich bargen?

Das Schicksal der Schulreform

Von HUBERT BECHER S. J.

Die seit 1945 angestrebte Schulreform ist gescheitert.

Nach dem militärischen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruch des Jahres 1945 erwachte in allen an Schulfragen beteiligten Kreisen ein neuer Bildungs- und Kulturwille, der große Hoffnungen auf einen wirklich neuen Anfang weckte. In allen Lagern lebte das echte Verlangen nach einem inneren Aufbruch. Der Kampf um die Macht, der Schule und Volksbildung benutzt hatte, um die Herrschaft über das Volk zu erringen oder zu sichern, schien beendet und wurde abgelehnt. Und das Ergebnis heute, nach sieben Jahren des Bemühens? Eine unübersehbare Fülle verschiedenster Pläne und Einrichtungen; die Schulreform selbst aber ist gescheitert. Es lohnt sich kaum, eine Übersicht über die Schulformen der einzelnen Länder zu geben. Niemand ist zufrieden, weder die Kultusministerien noch die Lehrer oder Eltern, und die Schulnot ist nicht behoben.

Das sagt nicht, daß keine ernste Arbeit geleistet worden wäre. Aber die Kräfte waren so vielfältig, die Auffassungen so verschiedenartig, daß weder eine einheitliche Lösung noch eine echte Übereinkunft zustande kam. Was schließlich in den einzelnen Ländern geschaffen wurde, war das Ergebnis eines zufälligen Ausgleichs oder eines Sieges bestimmter Kreise. Einzig von der Planung der höheren Schule in Nordrhein-Westfalen kann man sagen, daß sie einer reinen, inneren Besinnung auf die Grundlagen des Erziehungswesens entstammt. Eine Reihe von meist katholischen Schulmännern, die sich um Hermann Platz und Josef Schnippenkötter sammelten, schufen ein Werk, in dem wenigstens ein einheitlicher Wille zum Ausdruck kam. Aber gerade der Kampf, der sich um die Durchführung, Verwerfung und Umgestaltung dieses Planes abspielte und abspielt, zeigt, wie schwierig die Lage der höheren Schule und der Schulreform ist.

Vieles wird verständlich, wenn man sich die einzelnen Kräfte vergegenwärtigt, die sich auf diesem Felde in Deutschland miteinander maßen und messen.

Die Besatzungsmächte. An erster Stelle versuchten die Besatzungsmächte unter der Parole der Umerziehung des deutschen Volkes durch eine neue Schule die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß eine Bewegung wie der Nationalsozialismus in Zukunft unmöglich werde. Jede der Siegermächte begann in ihrem Zonenbereich Einrichtungen zu treffen, wie sie im eigenen Land bestanden, zuweilen durch Vorschrift und Gesetz, anderswo mehr durch mittelbare zähe Einwirkung auf die deutschen Stellen. Dies ist um so auffälliger, als in jedem der in Frage kommenden Siegerländer die Form der höheren Schule durchaus nicht fest ist. In fast allen Ländern des alten Europa zeigt sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein Ringen um die Schule, das nicht nur nicht zur Ruhe gekommen, sondern von Jahrzehnt zu Jahrzehnt heftiger geworden ist. So besonders in Frankreich, in dem sich die gleichen Bestrebungen wie in Deutschland finden, wenn auch die Schulgestaltung andere Formen aufweist wie in unserer Heimat. Wie Frankreich

versuchten auch die Vereinigten Staaten ihr heimatliches Schulwesen, das sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte, auf Deutschland zu übertragen. Allerdings gingen sie vorsichtiger voran und vermieden im allgemeinen strenge Befehle. Aber auch sie übersahen, daß in ihrer eigenen Heimat weite Kreise um Neubesinnung und Neuordnung des Schulwesens bemüht sind. Am zurückhaltendsten war die englische Besatzungsmacht. Durch Aussprachen zwischen deutschen und englischen Schulleuten, durch Einladungen an Deutsche, das englische Schulwesen in Augenschein zu nehmen, wollten sie ihm Freunde und Anhänger gewinnen. Man beachtete nicht, daß in England die alten, seit Jahrhunderten bestehenden Schulformen zusammenbrechen und neue Einrichtungen aufkommen, die noch nicht bewährt sind und von manchen durchaus urteilsfähigen Fachleuten beanstandet oder abgelehnt werden.

In dem Maß, in dem die deutschen Länder ihre kulturelle Selbständigkeit wiedergewannen, ging der fremde Einfluß zurück. So werden zum Beispiel in den Ländern der französischen Zone schrittweise die Maßnahmen wieder beseitigt, die unter dem Druck der Besatzung eingeführt wurden. Heute treten die fremden Mächte nicht mehr als „Mächte" auf. Im übrigen verdienen ihre Bemühungen nicht nur Kritik, sondern auch Anerkennung; sie haben unsern Blick erweitert und auf Einrichtungen aufmerksam gemacht, durch die sich andere Kulturvölker zu erneuern und fortzubilden suchen.

Universität und Volksschule. In den deutschen Erzieherkreisen selbst herrschte schon lange vor 1945 weitgehende Unzufriedenheit über die Neugestaltung, die das nationalsozialistische Regime eingeführt hatte. So fand der Umschwung eine günstige Stimmung vor und den Willen, nunmehr in Freiheit ein vorbildliches Schulwesen zu schaffen. Doch bald offenbarte sich, daß diese Haltung weithin aus einem reinen Gegensatz stammte. Man hatte versäumt, nach den inneren Gründen des Nationalsozialismus zu fragen, der doch selber die Folgen eigenen Versagens und Ungenügens gewesen war. Erst recht aber fand man jetzt weder den Mut noch die innere Freiheit, zu prüfen und anzuerkennen, von welchen Wahrheiten die geschlagene Partei gelebt hatte. Eine solche Haltung konnte nicht fruchtbar werden.

Die Bemühungen um die neue höhere Schule waren eingespannt zwischen die Reformbestrebungen der Universität und der Volksschule. Die Universitätskreise suchten vor allem das Spezialistentum zu überwinden und durch strengere Auswahl die Leistungen der Anwärter zu heben. Die Überfüllung der Hochschulen, der Drang nach der akademischen Laufbahn vermehrten den Nachdruck, mit dem die Männer der Universität ihre Forderungen aufstellten. Höhere Leistungen des Gymnasiums sah man vor allem gewährleistet durch ein gründliches Studium der lateinischen Sprache und eine geordnete Allgemeinbildung, auf der die einzelnen Fakultäten aufbauen könnten. Ein Studium generale schien mehr denn je wünschenswert und notwendig. Man erinnerte sich, daß die Universität des Mittelalters und der Neuzeit bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts den eigentlichen vier Fakultäten ein Studium der Philosophie, die „artes", vorgelagert hatte. Im Zusammenhang mit der Hochschule oder auch für sich allein krönten

damals die Gymnasien ihre Lehrziele mit der Logik, Physik und Metaphysik. Doch blieb es vorläufig bei Überlegungen, wie die unterbrochene Überlieferung zeitgemäß wieder aufgenommen werden könne, ob und wieweit die Universität diesen Notstand zu beheben oder das Gymnasium auf die Hochschule vorzubereiten vermöge.

Stürmischer als die Universität stellte die Volksschule ihre Forderungen. Sie verlangte selbst in die Anfangsgründe der höheren Schule „organisch" einzuführen und hielt sich für ebenso befähigt wie berechtigt, die Auslese für ein höheres Studium zu treffen und mit ihren Mitteln durchzuführen. Man sah darin die Sicherung vor Irrtümern, deren Ergebnis der Nationalsozialismus gewesen war, und vergaß vollkommen, daß gerade weite Kreise der Volksschullehrerschaft sich für ihn besonders anfällig erwiesen hatten. Allerdings konnte man zur Entschuldigung auf den Druck hinweisen, den die herrschende Partei gerade auf den Volksschullehrer ausgeübt hatte.

Der wichtigste Grund, der für die neuen Bestrebungen der Volksschule angeführt wurde, war jedoch der Gedanke der absoluten demokratischen Volksgemeinschaft. Eine frühzeitige Trennung der Jugend in Volks- und höhere Schüler schien den Klassengedanken zu verewigen und die breiten Volksschichten zu benachteiligen.

Die politischen Parteien. Vorkämpfer wie Gegner dieser Anschauungen fanden sich vor allem in den politischen Parteien, deren Eingreifen in den Schulkampf von größter und nachhaltigster Bedeutung werden sollte. Seit der Aufklärung war der Staat der Schulträger, die Schule ein „politisches Ding" geworden. Die Folge war ein erbitterter Kampf. Dem Bestreben, Weltanschauung und Religion nach dem Vorbild Englands und Amerikas aus dem politischen Leben auszuschalten, war kein Erfolg beschieden. Alle Kreise, die überzeugt waren, daß die christliche Gesinnung das sicherste Unterpfand für Gerechtigkeit und Freiheit sei, verlangten offen und unbedingt die Stärkung der überlieferten Werte in einem Deutschland, dessen Ursprünge und Grundlagen nun einmal Antike, Christentum und Volkstum bilden. Demzufolge wollten sie wieder ein Gymnasium, dessen Rückgrat das Latein sein sollte. Als Ideal wurde auch für die höhere Schule die religiöse Einheit angesehen. Freie Demokraten und Sozialisten dagegen verlangten Lösung von diesen Bindungen, die sie als Spaltpilze im neu zu schaffenden Volksstaat betrachteten. Sie sahen nicht, daß auch dies eine Weltanschauung ist, nur daß sie die Religion aus der Mitte des Menschen entfernt und zu verhindern sucht, daß die Bürger des Staates die Freiheit haben, das kommende Geschlecht nach jenen Grundsätzen zu erziehen, die sie für die letzten und entscheidenden halten.

Der Umstand, daß die Parteien die Schulfrage als wichtiges Mittel ihres Einflusses an sich rissen, trug eine große Erbitterung in das politische Leben hinein. Man wollte überdies möglichst schnell eine Entscheidung herbeiführen, wozu man sich auch der Unterstützung der Besatzungsmächte zu versichern suchte. Der Wechsel der politischen Staatsführung und die Veränderung der Parteikoalitionen führten zu Verschiebungen auch in den Schuleinrichtungen. Schon die Möglichkeit eines neuen Umschwungs machte die Schule und ihre Lehrer unsicher und verhinderte ruhiges Wachstum

und eigenständige Entfaltung, die gerade bei der Bildung der Jugend so notwendig sind.

Um diesen unhaltbaren Zustand zu beseitigen, kam der Gedanke auf, das gesamte Schulwesen dem unmittelbaren Einfluß des Staates zu entziehen und es eigenständig, wie die Universität, aufzubauen. Dahingehende Vorschläge, insbesondere der von Josef Schnippenkötter, wurden begreiflicherweise von den politischen Gruppen sofort bekämpft. Dennoch bedeutet es viel, daß ein solcher Gedanke überhaupt geäußert wurde. Mag auch das Verfügungsrecht des Staates über die Schule, das seit einigen Jahrhunderten immer rücksichtsloser ausgeübt worden ist, nicht über Nacht aufgegeben werden, so wird sich doch auf die Dauer ein Bestreben auswirken, das der Schule jenen Lebensraum wiederschenken will, den sie Jahrhunderte vorher gehabt hat.

Der Gegensatz Humanisten — Realisten. Alles, was bisher von der höheren Schule gesagt wurde, greift noch kaum an ihr inneres Wesen. Daß sie zum Spielball wurde, konnte nur deswegen geschehen, weil über den Sinn und das Ziel der höheren Bildung selbst keine Einigkeit herrscht. Abgesehen von vielen kleineren Gegensätzen, stehen sich vor allem die „Humanisten" und „Realisten" gegenüber. Schon im Altertum und im Mittelalter unterschied man die artes sermocinales, das Trivium mit Grammatik, Rhetorik und Dialektik, und die artes reales, das Quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik). Dies führte jedoch zu keinem Schulkampf, da die Ausbildung in den realen Fächern im Anschluß an die Sprachbildung durchgeführt wurde. Der Humanismus verschob die Lage durch die einseitige Förderung des in den alten Sprachen lebenden Geistes. Wenn aber auch in ihm der Inbegriff der Bildung gesehen und gesucht wurde, so schätzte man doch die realen Wissenschaften durchaus hoch. Das Verständnis für Mathematik etwa galt als bester Beweis für eine hohe Begabung. Wenn sich im 16. Jahrhundert gerade die Naturwissenschaften besonders stark entwickelten, so beweist dies, daß die höhere Schule jener Zeit, die in den Jesuitenschulen ihre bekannteste Form fand, nicht realienfeindlich war.

Zugleich als Folge einer gewissen Erstarrung wie als Ergebnis der beginnenden Sonderentwicklung und Verselbständigung der Fachgebiete erwuchs nun im 18. Jahrhundert eine Gesinnung, die der „Wortbildung" der Humanisten die „Ideen- und Sachbildung" als höherwertig entgegensetzte und beide Formen als miteinander unvereinbar erklärte. Die realistische Richtung (vgl. Voltaire, Candide) kam mit dem Durchbruch der Aufklärung und der Französischen Revolution zum Zug, wenn sie auch durch eine positivistische Philologie vorübergehend wieder zurückgedrängt wurde. Die Bewegung endigte mit jenem Auseinanderfallen zweier Parteien, vor dem wir heute noch stehen. Nicht einmal ein gegenseitiges Verstehen, geschweige denn eine Versöhnung scheint heute möglich. Die Humanisten schreiben den Realisten reines Nützlichkeitsstreben zu; diese rühmen sich ihrer Wirklichkeitsnähe. Jene pochen auf die Überlieferung, den Idealgeist des Griechentums, das Abendland, die Wissenschaft. Ihre Gegner werfen ihnen Kastengeist, Hochmut, Erstarrung und Vernachlässigung der Lebensaufgaben vor.

Die Folge dieses Zwiespalts war ein Nebeneinander von Schultypen. Man begründete dies mit der Sonderbegabung der Schüler, die man fördern müsse, um im heftiger gewordenen Lebenskampf der einzelnen und der Völker zu bestehen. In Wirklichkeit bleibt das Wort von der „Gleichwertigkeit" der einzelnen Typen nur Schein. Es ist doch so, daß die Verfechter des humanistischen Gymnasiums die Realgymnasien, ob sie nun neusprachlichen oder naturwissenschaftlichen Charakter tragen, nur dulden. Auch die Wertschätzung der Eltern stimmt damit weitgehend überein. Wer seine Kinder gründlich bilden möchte, wählt meist das humanistische, altsprachliche Gymnasium. Man kann es darum den Vertretern anderer Anschauungen nicht verargen, wenn sie sich angegriffen und zurückgesetzt fühlen und, gemäß den totalitären Neigungen der Gegenwart, den Gegner möglichst zurückdrängen wollen. Es scheint uns ein Unrecht zu sein, diesen Kreisen reines Nützlichkeitsstreben zuzuschreiben. Auch ihnen steht eine geistige Welt vor Augen, um deren Eroberung sie ringen. Sie fühlen, daß es Wege gibt, die in den Gedankengängen der Humanisten nicht beschritten werden.

Ein Ausweg aus dieser verworrenen Lage scheint nur möglich, wenn man die stillschweigenden Voraussetzungen beider Parteien untersucht. Wie schon oft in der Geschichte führt die fortschreitende Entwicklung zu einer klareren Erkenntnis der Untergründe einer bestimmten Gegebenheit und schafft damit die Möglichkeit eines neuen Aufbaus.

Die Gegenwart ist für eine solche Untersuchung offen. Dies geht schon daraus hervor, daß eigentlich keine Partei mit ihren Schulreformen zufrieden ist. Die Humanisten sahen sich gezwungen, eine Fülle von Fächern in ihr Schulprogramm aufzunehmen, die der klassische Humanismus nicht kannte. Der Gedanke, heute eine Schule zu schaffen, die sich im wesentlichen auf die alten Sprachen beschränkt, kann wohl nicht im Ernst geäußert werden. Das Bildungsziel eines rein abendländischen, die Antike erneuernden Menschentums scheiterte an den nationalen Kräften, die uns auch heute zwingen, unser Augenmerk auf unser eigenes Volkstum und das unserer Nachbarvölker zu richten. Ebenso müssen von jeder Schule die Naturwissenschaften und die musischen Fächer berücksichtigt werden, die sich entfaltet haben und nach weiterem Ausbau rufen.

Weil alle diese Fächer wahrhaft bildenden Wert haben und irgendeine Seite des für die Wirklichkeit der Welt geborenen Menschen berühren, ist die Klage der Überfülle des Stoffes allgemein geworden. Niemand, der die Jugend liebt, niemand, der sich ernste Gedanken um den Zusammenhang und die Einheitlichkeit der Bildung macht, kann sich mit den Lösungen von heute zufrieden geben. Eine rein taktische Zusammenstellung der Fächer genügt nicht, um die Vielfalt und Überforderung zu überwinden. Auch der neueste Versuch der Realisten, durch die Philosophie eine Einheit zu schaffen, fügt nur ein neues Fach zu den übrigen hinzu. Dabei bleibt noch ganz unberücksichtigt, daß es heute, abgesehen von der katholischen philosophia perennis, gar keine einheitliche Philosophie gibt, sondern nur Philosophien philosophischer Schriftsteller und Darstellungen der Geschichte der Philosophie. Die Erkenntnis der Notwendigkeit, den Unterrichtsstoff zu beschrän-

ken, wirkt sich aber auch vorteilhaft aus. Sie richtet das Auge der Schulmänner auf das Wesenhafte.

Günstig ist die Tatsache, daß gerade die führenden Männer der Naturwissenschaften nach einem vertieften Unterricht in der lateinischen Sprache, dem Kernstück der humanistischen Schule, rufen. Schon 1909 sagte der Chemiker Adolf v. Bayer dem Schulreformer Kerschensteiner: „Ich kann für das Studium der Chemie nur Gymnasiasten, keine Oberrealschüler brauchen. Jene haben denken gelernt; von Chemie haben sie noch nichts gehört, aber diese bringe ich ihnen bei." Für C. F. von Weizsäcker sind die alten Sprachen die Scheiden, in denen das Messer des Geistes steckt. „Latein putzt den Kopf. Nicht daß ich die consecutio temporum gelernt habe, sondern daß ich gelernt habe, Sätze zu betrachten, daß ich die consecutio temporum konstruieren kann, dies ist der Besitz, den mir die lateinische Grammatikschulung für jeden Gedanken und jede Formulierung meines Lebens mitgegeben hat."[1]

So bleibt nichts anderes übrig, als sich auf die Grundlagen der Bildung zu besinnen und auf die Ursprünge menschlicher Tätigkeit einzugehen.

Alle menschlichen Akte sind vom Leib wie von der Seele des Menschen geprägt. Doch ist das Verhältnis des körperlichen und geistigen Elementes bei den verschiedenen Akten des Menschen verschieden. Unter ihnen nimmt den bedeutendsten und wichtigsten Rang die Sprache ein. In ihr erscheint das Sinnengebundene, der Ton, im Dienst des Geistigen, der Bedeutung. Das Wort ist die Selbstdarstellung des Menschen. Darum ist es auch das wertvollste Zeugnis seiner inneren Formung, seiner „Bildung". Dies ist nicht so aufzufassen, als ob der beredteste und sprachgewandteste Mensch der gebildetste, ein karges und mühsames Sprechen dagegen ein Zeichen mangelnder Bildung wäre. Ein einziges Wort kann mehr bedeuten als viele und kann den vollkommenen Menschen verraten.

Die Sprache ist nicht nur Selbstdarstellung des ganzen Menschen, sondern dient auch der Mitteilung. Die Tatsache des Sprechens beweist ebenso sehr die Tatsache der eigenen Persönlichkeit wie die wesenhafte Bindung an den Mitmenschen, an die Gemeinschaft. Das ist der eigentliche Sinn des „Humanismus", der die Menschen als Menschen betrachtet und sie miteinander verbindet. Indem der Mensch den Mitmenschen „versteht", nimmt er das Mitgeteilte in sich auf und erweitert sein eigenes Innere durch das Ja oder auch das Nein zu dem, was ihm der Mitmensch zu bedenken gab. In diesem Austausch vertieft sich die Bildungskraft und bereichert sich die Bildung aller in einer Gemeinschaft lebenden Personen. Dieser sinnenfällig-geistige Vorgang formt die einzelnen, die Völker, die Menschheit.

In der Sprache besitzt der Mensch auch die Welt. Adam nannte alle Dinge mit ihrem Namen und bezeugte so, daß sie zu ihm gehörten. Plato vertritt in seinem Cratylus die gleiche Überzeugung, wenn er auch nicht wie die Heilige Schrift den Menschen hierbei im Auftrag Gottes handeln läßt. Die

---

[1] *Heinrich Holzapfel,* Ideal und Gestalt des naturwissenschaftlichen Gymnasiums, Düsseldorf 1950, Schwann; die Broschüre sammelt 46 gewichtige Zeugnisse zugunsten des Lateinunterrichtes gerade für ein naturwissenschaftliches Gymnasium.

geistige Aufnahme läßt allem Sein seinen Wert und seine Stelle und bereichert doch den Menschen. Er ist es, der auch die Ordnung und die sachlichen Verhältnisse erkennt, bejaht und dadurch festigt. Durch den Austausch und das Verstehen der Menschen untereinander wird der Besitz des einen zum Gesamtbesitz aller, ohne daß sich der Reichtum des einzelnen mindert.

Der Mensch hat außerdem noch eine zweite wesenhaft verschiedene Funktion: er tritt auf als Herr, der sich die Welt untertan machen soll. Auch hier dient ihm die Sprache. Das Herrschaftswissen erstreckt sich auf die Welt. Zum Nennen tritt das Zählen und Messen. Die Herrschaft kann sich auch auf die Menschen ausdehnen, die dabei nicht so sehr als unabhängige, in sich selbst stehende Personen gesehen werden denn als Träger von Kräften, Fähigkeiten und Leistungen. So entstehen unter den Menschen Unter- und Überordnungen. Hier tauchen die Möglichkeiten des Individualismus und Kollektivismus auf. Die Sprache erweist sich bei der Durchführung der menschlichen Herrschaftsleistung als notwendiges und nützliches Mittel.

Diese beiden Leistungen der Sprache sind wesentlich miteinander verbunden. Seit dem 18. Jahrhundert aber ist ihre erste und höchste Leistung in den Hintergrund getreten. Die Sprache als Selbstausdruck und Mitteilung im Bildungsbereich muß wieder neu gesehen werden. Dabei handelt es sich nicht um eine Spiritualisierung; denn im Sprechen werden Leib und Seele tätig. Die Sprache ist nicht allein und nicht an erster Stelle Mittel zur Herrschaft. Das naturwissenschaftliche Denken hat das Herrentum des Menschen übermäßig gesteigert. Es hat den Liberalismus des Geistes und der Wirtschaft heraufgeführt und wirkt sich in den Massenbewegungen der Gegenwart aus. Wer den Sinn der Sprache auf diese Leistung beschränkt, beraubt sie ihrer höchsten Bedeutung. Dann tritt an die Stelle des Namens der Kunstausdruck, die naturwissenschaftliche Formel. Zählen und Messen ist dann wichtiger als das Nennen. Dies gilt auch dort, wo scheinbar ein Liberalismus des Geistes herrscht. Wenn etwa Th. Litt eine gegenwartsnahe Erziehung fordert, die den Naturwissenschaften, der Technik und der wirtschaftlichen Organisation als den entscheidenden Mächten unserer Zeit gerecht wird, wenn er den „Humanismus" mitleidlos verabschieden will, fällt er dem Herrentum zum Opfer, das die erste und höchste menschliche Würde vergessen hat. Es ist die Folge davon, daß der liberale Mensch autonom sein will und darum Mitmensch und Mitwelt als Gegenstand seinem Ich unterordnet.

Wer so zu denken gewohnt ist, wird als Bildungsziel den Satz „Wissen ist Macht" vertreten. Es kommt dann darauf an, entweder möglichst viel Wissen anzuhäufen oder aber wie ein Archimedes nach einem Angelpunkt oder wie ein Alchimist nach dem Stein des Weisen, nach der quinta essentia zu suchen.

Die Leistung des zählenden und messenden Menschen hat selbstverständlich ihre hohe Bedeutung. Doch muß die Meinung bekämpft werden, als ob von hier aus der Mensch wahrhaft geformt und gebildet werden könne. Dieses Gebiet ist zwar wesentlich, aber zweitrangig. Der Kern der Bildung wird angerührt, wo in vollem Ausgleich des Ich und Du die Sprache als Selbstoffenbarung und als Mitteilung verstanden wird. Nur eine Schule,

der diese Überzeugung die innere Form gibt, bildet sowohl Persönlichkeit wie Gemeinschaft; sie allein ist wahrhaft sozial.

Nun haben unsere Schulen weithin diesen Charakter verloren. Sie sind Fachschulen geworden. Sie bilden den Wissenschaftler, den Altphilologen, der an den „Quellen" arbeitet, den Neuphilologen, der den Austausch der Kultur- und Wirtschaftsgüter vermittelt, den Juristen, Mediziner, Mathematiker, Physiker, Chemiker, Techniker, Kaufmann usw., aber nicht in erster Linie den Menschen. Dem entspricht es, daß die ideale unterrichtliche Methode dieser Schule „Arbeitsunterricht" genannt wird und daß neben der Wissensbereicherung die „formale Bildung" eine Rolle spielt, das heißt Ausbildung und Übung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten zum Zweck, ein höheres Herrentum geistiger oder leiblicher Art ausüben zu können. Gewiß haben diese Aufgaben, Zielsetzungen und Methoden Sinn und gehören zum Menschen. Doch fehlt sowohl der heutigen sprachlichen wie der naturwissenschaftlichen Schule die wahrhaft menschliche Mitte, die der Humanismus in seiner Blütezeit richtig sah. Insbesondere scheint es fragwürdig, ob jener Schultyp sie haben könne, der seinen Kern in den naturwissenschaftlichen Fächern sucht. Sie wird auch dort nicht vorhanden sein, wo man in der Philosophie das einigende Band sucht. Ganz abgesehen von der Frage, ob es sich bei den modernen Versuchen bekannter Naturwissenschaftler, eine philosophische Grundlage zu gewinnen, um wirkliche Philosophie oder um philosophische Kurzschlüsse handelt, dürfte es doch unbestreitbar sein, daß die Philosophie ihren Ausgangspunkt vom *Menschen* nehmen muß. So sinnengebunden er ist, übersteigt er doch wesentlich das Reich des Stoffes, den er nach Analogie der geistigen Wesenheiten zu begreifen versucht.

Die höhere Schule bedarf einer Neubesinnung über das Wesen der Sprache. Von hier aus ergreift sie alle Bezüge des Menschen. Das Verhältnis zu Gott und zum Mitmenschen ist dann ohne weiteres in den Bereich der Bildung gerückt, da sich der Mensch mit Gott und den Menschen in enger, personhafter Bindung und Verbindung weiß. Damit erwirbt er auch die Welt. Die raumzeitliche Gebundenheit des Menschen darf nicht außer acht gelassen werden. Denn nur dann wird er über das Einseitige und Begrenzte hinauskommen, wenn er sich im Zusammenhang sieht. Das ist auch der echte Sinn des Wortes von der „allseitigen Bildung". Sie bedeutet nicht ein universales Stoffwissen; denn an einem Tropfen vermögen wir, wie das indische Sprichwort sagt, das Meer zu schmecken. Eine Sprachschule, in der die Natur außerhalb der Betrachtung und Untersuchung stände, wäre nicht wahrhaft menschlich (humanistisch). Sie muß auch die Aufgabe des Menschen als Herrn der Schöpfung einbeziehen, muß zählen und messen lehren, damit der Mensch in seiner Ganzheit geformt werde.

Die Bildung des Menschen, die durch die Sprache erfolgt, vollzieht sich nacheinander in verschiedenen Kreisen und Stufen. Ausgehend vom Familienkreis wächst der Mensch in die größeren Gemeinschaften der Gemeinde, der Landschaft, des Volkes, der geschichtlichen Völkergemeinschaften, der Welt hinein. Jeder dieser Kreise bedeutet eine Erweiterung, Vertiefung bis zur Vollendung hin.

Die Inbesitznahme der Sprache geht entsprechend der Doppelnatur des Menschen auf zwei Weisen vor sich. Durch rein sinnenhafte Nachahmung werden die Worte geformt und werden mit dem Wort die Ideen und Dinge als Ganzheiten erfaßt. Es ist vor allem die Art, wie das Kind die Sprache erlernt. Aber auch der Erwachsene lernt so. Wer immer sich eine Fremdsprache angeeignet hat, wird feststellen, wie er „aus dem Gefühl heraus" seine Sätze formt, und daß er sie formt wie jeder, der sich dieser Sprache als seiner Muttersprache bedient. Es ist deswegen eine wertvolle Erkenntnis der Sprachpsychologie, daß in der Volksschule die sogenannte Ganzheitsmethode angewendet wird, in der die Worte als Ganzes aufgenommen und auch in der Schrift niedergelegt werden.

Zugleich aber lernt der Mensch vom Geistigen her, indem er versucht, in die inneren Zusammenhänge einzudringen. Das unterscheidet den Menschen vom Tier und dessen Lautbildungen. Schon die Erfahrung zeigt, daß das Kind beim Erwachen der Vernunft kein Wort öfters ausspricht als das „Warum". Das Streben nach den geistigen Zusammenhängen muß, je höher der Mensch sich bilden soll, gefördert werden, ohne daß man die erste Weise deswegen vergäße. Die „abstrakte" Lern- und Bildungsstufe darf jedoch das Wort nicht rein ästhetisch um seiner selbst willen und in sich selbst sehen, sondern zugleich in seinem geistigen und dinghaften Gehalt. Die Zerteilung der Bildung in „Wortbildung" und in „Ideen- und Sachbildung", wie sie die Aufklärung vollzog, bedeutete einen falschen Schnitt und einen Irrweg, der die Menschen in Philologen und Nichtphilologen, in Humanisten (= Philologen) und Realisten aufspaltete.

Der Vorwurf, die geistige Spracherfahrung sei Intellektualismus, besteht nicht zu Recht. Die aufnehmende geistige Kraft des Erkenntnisvermögens ist im Menschen nie für sich. Er verbindet alle geistigen Fähigkeiten bis hin zu der Freude am Schönen. Was in der gegebenen Welt wahr, gut und schön ist, gewinnt auch in der Sprache des Menschen ein neues geistiges Dasein und bildet ihn.

Es fragt sich nun, und dies ist für die Schule entscheidend, in welcher Sprache der Bildungsvorgang sich verwirklichen soll. Zunächst kann kein Zweifel darüber sein, daß die innerste und eigentliche Vollendung in der Sprache erfolgt, die, von der Familie angefangen, alle Kreise des Menschen durchdringt. Das ist die Muttersprache. Schon im 16. Jahrhundert erkannte der große spanische Dichter und Sprachmeister Luis de Leon, daß es hierin keinen Vorrang unter den Sprachen gibt. Er war überzeugt, daß „nicht bestimmte Sprachen für bestimmte Dinge geformt sind, sondern daß in jeder Raum für jeglich Ding vorhanden und daß den Worten ihre Würde nicht aus ihrer Latinität kommt, sondern aus der angemessenen Art, wie man sie vorträgt, gleichviel ob in spanischer oder französischer Sprache. Wenn wir unsere Muttersprache als Gemein- oder Volkssprache bezeichnen, so wäre es ein gewaltiger Irrtum anzunehmen, daß wir nichts anders als auf gemeine und niedrige Art in ihr schreiben können; hat doch auch Plato in seiner ererbten Gemeinsprache weder in gemeiner Art noch über gemeine Gegenstände geschrieben."[2] Das war das eigentliche Mißverständnis des Humanis-

[2] *Karl Voßler,* Luis de Leon, München 1946, S. 15.

mus und das ist seine geschichtliche Belastung, daß er versuchte, über alle naturhaften Beziehungen hinweg durch die antiken Sprachen eine reine, erhabene Menschheitsform zu gewinnen, die über alle Grenzen hinweg „den" Menschen in einem über- und außergeschichtlichen Raum ansiedeln wollte. Das trennte den Gebildeten vom Ungebildeten. Dieser Vorgang vollzog sich in dem gleichen geschichtlichen Augenblick, in dem die Christenheit, das Römische Reich, das Abendland in Nationalstaaten und Nationen zerfiel. Alle Bemühungen der neuen Humanisten seit dem 18. Jahrhundert waren deswegen letztlich mehr philologischer Art und haben darum immer den Widerspruch der Realisten herausgefordert.

Wenn also auch der Mensch den Höhepunkt und Inbegriff seiner Bildung in der Muttersprache suchen muß, in die selbstverständlich auch der geistige Besitz anderer Völker eingeht, so entsteht gleichwohl die Frage, ob die Muttersprache durch sich selbst zu dieser Bildung führe. Bemerkenswert ist die Forderung Quintilians (Inst. orat. I 1, 12f.), der verlangte, der junge Römer solle zugleich Latein u n d Griechisch lernen. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß in Rom die höhere Bildung erst in dem Augenblick einsetzte, als die griechische Kultur und die griechische Sprache in den Gesichtskreis der Lateiner trat. Daß sich in Griechenland der attische Dialekt durchsetzte und in ihm die großen geistigen Leistungen sprachlich geformt wurden, ist auch darin begründet, daß die Jonier, besonders die Athener, anders als die Spartaner, im Zusammenstoß mit Ägypten und dem Orient zur Erkenntnis des eigenen Wesens gelangten.

Die Muttersprache ist uns so nahe und selbstverständlich, daß sie nicht die Aufmerksamkeit erregt. Erst in der Aneignung des Fremden, im Vergleich mit ihm, wird das Ich erweitert. Wenn nun an sich auch jede fremde Sprache diesen Dienst leisten kann, so ist doch von vornherein einleuchtend, daß jene Sprache das geeignetste Hilfsmittel darstellt, mit der der geschichtliche Mensch tatsächlich zusammenstößt. Dies ist für uns Kinder des Abendlandes die lateinische Sprache gewesen.[3] Darin liegt eine besondere Gunst der Geschichte. Denn das Latein hat das Griechische und mit ihm den geistigen Reichtum der früheren Hochkulturen und ihrer Träger in sich aufgenommen. Zugleich aber ist Latein die Sprache eines Volkes, das sich in der geistigen Ordnungsfähigkeit besonders auszeichnete. Von der rein grammatischen Klarheit bis zur rechtlichen und politischen Architektonik bedeutet die Leistung des römischen Volkes den Höhepunkt der Antike. Der Grieche ist im wesentlichen Individualist geblieben und hat über dem Persönlichen das Sachliche zurückgedrängt.[4] Auch seine Sprache, so vielseitig, schmiegsam und farbig sie in grammatischer Fügung, in Wortbildung und Wortreichtum ist, kann sich mit dem Latein nicht messen, wenn wir auf den Ausgleich des einzelnen und des Gemeinschaftlichen, des Persönlichen und Sachlichen sehen. Der Vorzug des Durchsichtigen ist für den Vorgang der Bildung unersetzlich.

---

[3] *Josef Schnippenkötter,* Tradition und Neuaufbau. 350 Jahre humanistisches Gymnasium in Aachen 1601—1951. Festschrift des Kaiser-Karl-Gymnasiums.

[4] Daß dies kein Widerspruch ist, mag man bei *Richard Harder,* Eigenart der Griechen, Freiburg 1943, Herder, nachlesen.

Es ist darum nicht eine Forderung rückwärtsgewandter Verehrer des Gewesenen, sondern eine Erkenntnis wirklichkeitsnaher Vertreter der geschichtlichen Einbettung der Gegenwart und eine Einsicht in das Wesen des Bildungsgangs, wenn für die höhere Schule auch heute noch das Latein als Ausgangspunkt und Rückgrat verlangt wird. Eine schöne Bestätigung dieser sprachlichen Überlegungen ist die Tatsache, daß die besten Vertreter der Naturwissenschaften nach der Lateinschule rufen.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Erwägungen sein, darzustellen, wie im einzelnen ein Aufriß der „reformierten" höheren Schule zu gestalten sei. Leicht ist einzusehen, zu welchem Zeitpunkt der jugendlichen Entwicklung eine solche Schule einsetzen soll — dann nämlich, wenn das Fragen des Kindes nach dem „Warum" genügende Kraft hat, um mit dem Nachahmen das geistige Verstehen des Mitmenschen und der Welt zu beginnen. Auch das wird in den Bereich der Überlegungen zu ziehen sein, wie die höhere Schule die Voraussetzungen für die verschiedenen Fakultäten der Universität schafft, im Sinn einer wurzelhaft seinsmäßigen, das heißt philosophischen Einführung in das Wesen der Dinge, deren Bewältigung im einzelnen Sache der Fakultäten der Hochschule ist.

Die Verwirklichung eines solchen Schulprogramms scheint uns nur möglich, wenn eine Bedingung erfüllt werden kann. Das Neue wächst nicht von oben und erfüllt sich nicht durch eine von außen kommende behördliche Verordnung. Die Erfahrung der letzten Jahre zeigt nur zu deutlich, daß der Staat, in dessen Händen heute durchgängig das gesamte Bildungswesen ruht, nicht zu einer echten Schulreform kommt. Es wäre ein Segen, wenn er sich überhaupt darauf beschränkte, die äußeren Möglichkeiten der Schule zu schaffen, die sich im Grunde allein auf die wirtschaftliche Sicherung beziehen. Bildung ist höher als der Sinn des Staates und trägt ihr eigenes Gesetz in sich. Aber da nun einmal die Verhältnisse so sind, kann unser Bildungsanliegen sich nur dann verwirklichen, wenn der Staat einzelnen Schulen Raum und Recht verleiht, sich um die Bildung der Jugend zu bemühen. Dahin münden denn auch die Forderungen vieler, zum Beispiel der Versammlung von Vertretern der Hochschule und der Gymnasien, die vom 30. September bis 1. Oktober 1951 in Tübingen stattfand. Freiheit der Lehrerwahl, Freiheit der Lehrstoffgestaltung, Freiheit einer entsprechenden Reifeprüfungsordnung waren die drei Grundsätze, in denen sie ihre Anschauungen zusammenfaßten.[5] Die beiden ersten Vorschläge wurden schon von der ständigen Konferenz der Kultusminister anerkannt.[6] Sie konnte sich auf das Grundgesetz der deutschen Bundesrepublik stützen, die von den Privatschulen nicht Gleichartiges, sondern Gleichwertiges verlangt. Aber ohne das dritte Recht, eine entsprechende Reifeprüfungsordnung, bleiben die beiden andern Vollmachten unwirksam.

Einsicht und Weitblick demokratischer, zur Regierung und Verwaltung berufener Persönlichkeiten werden erfordert sein, um der Bildungsnot der

[5] Vgl. den Bericht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 234 vom 8. 10. 1951: „Selbstbeschränkung der Schule".

[6] Vgl. den Wortlaut der Vereinbarung im Schulverwaltungsblatt von Niedersachsen; auch in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 238 vom 12. 10. 1951.

Gegenwart zu steuern. Natürlich muß vermieden werden, daß eine ungezügelte Neuerungssucht noch größere Verwirrung in das Schulchaos trägt. Wo immer aber ernstes Verantwortungsbewußtsein und echte Verantwortungsfreudigkeit lebendig sind, da dürfte das Wagnis nicht zu groß sein. Eines ist jedenfalls sicher: in der Freiheit der lebendigen Kräfte der Bildner und Erzieher ruht das Schicksal der Schulreform und damit der Bildung des künftigen Geschlechtes.

Bemerkungen zur katholischen Literatur der Gegenwart

Von BERT HERZOG

Es gibt heute eine etwas seltsame Art von literarischen Mischlingen, die man als quasi-theologische Literatur in Romanform bezeichnen könnte. Sie pflegt eine wilde Theologie von durchaus unakademischer Tonart und sehr gewagter Ausdrucksweise und hat es fertiggebracht, nun die Literatur zu werden; jene nämlich, die man immer meint, wenn — in unseren Kreisen — von „katholischer Literatur" die Rede ist. Diese modernen Romane, wenigstens jene, auf die es ankommt, die man diskutiert und kritisiert, die die Gemüter bewegen und die Geister erhitzen, sind weit entfernt von der temperierten Belletristik um die Jahrhundertwende und noch viel weiter von der schöngeistigen Literatur in dem Sinne, in dem das Wort gebraucht zu werden pflegte.

Zwar werden noch immer Romane geschrieben (um von den anderen Gattungen abzusehen), die der ästhetischen Feinschmeckerei etwas geben oder wenigstens versuchen, schlicht und nett zu unterhalten, und es sind nicht nur Journal- und Dutzendromane obskurer Herkunft und billiger Machart, sondern es sind auch so gediegene Werke darunter wie die preziöse Kleindichtung der Schnack und Timmermans, der Ruth Schaumann oder eines Francis Jammes. Aber sie sind nicht mehr bezeichnend für unsere Zeit. Obwohl man sie nicht missen möchte; denn im Raum dieser „schöngeistigen Literatur" versammeln sich noch immer die Dichter, jene, die es wirklich sind, während im „Weltanschauungsroman" doch mehr der Literat zum Worte kommt, der die aktuelle Problematik sucht, die Diskussion, die Auseinandersetzung, den Hirnkonflikt, die Gewissensnot und die geistreiche Formel; und das sind Elemente, die zu den ästhetischen Kategorien nicht selten in der Diagonale stehen. Aber es ist nun eben so, wie es ist, und wir können die Poesie nicht kommandieren. Die „theologische Sezession" in der katholischen Literatur ist Tatsache geworden und es hilft nichts, darüber zu lamentieren, daß diese Auch- und Quasitheologen von der literarischen Fakultät es nicht immer genau nehmen mit der Terminologie und noch gewichtigeren Dingen und auch schon reichlich Porzellan zerschlagen haben. Es gibt zwar theologisch Bewanderte unter diesen Romanciers, eine Gertrud

von Le Fort und Stefan Andres, um nur gerade diese zwei zu nennen; aber die meisten sind theologische Autodidakten, die allermeisten Konvertiten oder Revertiten, und das ergibt nun eine Spielart von Problemen, Angriffsweisen, Durchführungsformen und weltanschaulicher Abschattierung, die so kompliziert wie undurchschaubar bleibt. Wie weit das eigentlich katholische Element im Spiele ist, ist schwer zu sagen; denn es fließen hier weltanschauliche Wässerlein zu von allen Seiten: kalvinistische Einflüsse, chassidische Frömmigkeit, gallikanische Neigungen, lutherischer Glaubensgeist, und es ist, um es mit aller Vorsicht zu sagen, nicht alles so katholisch, wie es zu sein scheint. Aber eines ist sicher: diese Literatur ist von erstaunlicher Durchschlagskraft.

Denn die Romane, um die es sich handelt (ich meine natürlich nicht jeden Problem- und Weltanschauungsplunder, mit dem sich Autoren und ihre Verleger spreizen, sondern nur die alljährlich drei oder vier Neuen) werden gerade von jenen gelesen, die, von einer gewissen geistigen Regsamkeit, ihr geistliches Salz heute weniger von der Kanzel beziehen als eben von solchen Mischprodukten verschiedener Herkunft und verschiedenen Echtheitsgrades. Und nun bedenke man dieses: die Autoren dieser katholischen Problemromane, die Andres und Greene, die Le Fort und Langgässer, die Waugh und Ouwendijk, die Mauriac, Morel und Bernanos — alle diese hochbegabten Leute verstehen zu schreiben und sie haben es mit beängstigenden Dingen zu tun. Sie pflegen einen ätzenden Sarkasmus in der weltanschaulichen Diskussion wie Stefan Andres; oder sie bauen, technisch gesprochen, ihr „Herz aller Dinge" auf einem Kriminalreißer auf wie Graham Greene; oder sie punktieren die religiösen Affekte wie Bernanos (und in gröberer Weise Morel) und reißen den Leser mitten hinein bis in die allerdelikatesten Zonen. Da ist nun doch klar: eine Stunde hinter solch einem Buch ist in der Wirkung nicht zu vergleichen mit dem müden Gähnen, das sich so oft in den Kirchen vor den Kanzeln zeigt. Denn in solchen Romanen pflegt das zur Sprache zu kommen, was sonst in der üblichen religiösen Literatur gerade nicht zur Sprache kommt. Da werden selbst die krassen Dinge beim Namen genannt. Da erfährt man vom verdeckten Antiklerikalismus sehr weiter Kreise selbst des katholischen Volkes; da wird fast ausschweifend über die schwierigen Probleme der echten und falschen (vor allem der falschen) Frömmigkeit geredet; da gibt es noch den „gut katholischen" Pharisäer und den abgestandenen Christen in der bourgeoisen Schablone, da gibt es die konkreten Gewissensnöte zwischen Gnade und Freiheit eines Christenmenschen, zwischen der Sünde, dem Bösen, dem Glauben und Unglauben; und nichts ist zu heikel — es wird dennoch gesagt, ganz ohne akademisches Federlesen, und hin und wieder so derb und deutlich, daß ... nun, wer schon einmal gewisse Romane der Langgässer gelesen hat, wird wissen, was ich meine.

Das bedeutet: diese Romane wirken jetzt als Ventile. Der Druck im Innern ist gefährlich geworden. Man hat Dampf abzulassen. Und hier wird auch

der Kropf geleert. Man spricht sich aus, mit und ohne Imprimatur, streichelt mit der Linken und kratzt mit der Rechten und bedient sich ganz unbekümmert jener Kartätschen, mit denen schon Bloy immer lärmend gedroht hat. Man ist kraß im Stil, aber von robuster Offenheit und Angriffslust oder hat es in vertrackter Weise auf das Penible abgesehen oder auf moraltheologische Konsternativfälle wie Stefan Andres in seiner Novelle: „Wir sind Utopia". Diese ganze Literatur (von Ausnahmen abgesehen) lebt von der Zuspitzung, der Extremisierung, des Soweit-Spannens, bis fast der Bogen bricht. Sie lebt von der Konstruktion und dem raffinierten Ausklügeln abnormer Situationen. Sie hat es auch meist mit etwas abnormen Menschen zu tun; mit einer seelisch sehr gefährdeten Sorte von Labilen, mit den intellektuellen Nomaden der Großstadt, deren psychische Allergie jedem Druck nachzugeben scheint.

Da kann es denn nicht verwundern, daß diese Romane auch immer wieder an den Rändern der Häresie herumstreifen und in gefährliche Zonen geraten, und daß Meinungen vertreten werden, die jedem Theologen den Schweiß austreiben. Man versucht zwar hin und wieder ein klärendes Filter dazwischen zu schieben, aber meistens zu spät; denn — um ein Beispiel zu nennen — Graham Greenes sehr seltsame „Sündenmystik" kam erst aufs publizistisch-theologische Tapet, als der Ruhm von Greene schon deutlich wieder im Abklingen war und das verdächtige Ding schon längst in den Händen der Leser in billigsten Rotationsdrucken allein in Deutschland in hunderttausend Exemplaren verbreitet wurde. Und da war die Chance verpaßt, die Diskussion noch zu beleben; denn das Interesse der Leser ist von sehr kurzer Dauer, und während man sich noch ein wenig aufgeregt über Greene unterhielt, war der Mann von der Straße schon wieder um ein paar Häuser weiter. Dasselbe geschah mit Andres. Seine Novelle „Wir sind Utopia" kam 1942 heraus, aber erst um 1950 herum regte man sich, als ungefähr das 90. Tausend erschien und das Buch in jene Leserschicht hinuntersank, die geistig verblasen und ziemlich wahllos eben immer das liest, was alle Welt in der Hand hat, ohne nach dem Woher und Wohin zu fragen.

Aber nun keine Rede davon, daß ich nach einer Zensur rufen möchte, auch wenn es zur Zeit von Häresien wimmelt; denn es gibt in literarischen Dingen Häresien von sehr verschiedener Art. Es gibt echte, hinter denen die Überzeugung des Verfassers steht, und es gibt solche, die gewissermaßen zur Technik des Romans gehören; es kommt dann darauf an, von wem sie jeweils vertreten werden und in welchem Zusammenhang sie stehen. Klären heißt hier also nicht, apodiktische Urteile fällen und schlicht und simpel, wie auch schon geschehen, Kunst mit Moral verwechseln oder voreilig ein Jüngstes Gericht abhalten; sondern klären heißt, sich dort einschalten, wo ernsthafte und gewichtige Fragen aus dem theologischen Bereich in Romanen zutage treten, und ohne Zorn und Eifer die Fragen untersuchen. Denn es gibt in der modernen Literatur eine sozusagen „methodische Häresie", die aufgebracht wird, um sie ad absurdum zu führen; es gibt eine

„Experimental-Häresie", die dazu dienen muß, herauszufinden, wohin sie führt. Und dann gibt es die vielen Fälle der literarisch-theologischen Konsternation (vor allem im moraltheologischen Bereich), wo Grenzen abgetastet werden; wo das noch Zureichende und das nicht mehr Zureichende in Erwägung gezogen erscheint; wo die Situation so ist, daß zunächst einmal die Kasuistik einfach versagt (oder mindestens zu versagen scheint) und wo der Christ, zwischen dem Guten und Bösen schwebend, sich entscheiden muß und nicht entscheiden kann. Gewiß sind all diese Fälle ausgetiftelt und mit geradezu talmudischer Rabulistik zurechtpräpariert, aber durch die Kunst, mit der der Autor sie einführt, bekommen sie den Reiz des immerhin Möglichen und werden vom Leser als konkreter Fall erlebt. Darum weiß man nie, wohin das führt mit dieser „wilden" Theologie in Romanform und was da in den Seelen aufgewühlt wird.

Diese Problemliteratur und Weltanschauungsdichtung ist nicht nur modern, weil sie heute geschrieben wird, sondern weil sie ihre Probleme und Fragen nicht abseits des Weges bezieht, sondern sozusagen aus der Luft; sonst hätte sie nicht Furore gemacht, sondern wäre so sang- und klanglos wieder in der Versenkung verschwunden wie jene auch vorhanden gewesene Säusler- und Wehleiderliteratur, die uns mit Fragen von gestern und vorgestern langweilte und ihre deutliche Abstammung aus der Moralschablone des 19. Jahrhunderts verriet. Das haben wir hinter uns (mehr oder weniger); was wir aber vor uns haben, ist nicht mehr „schöngeistiges Zeug" in jenem manierierten und gezierten Sprachstil mit seinen Dünnblütigkeiten (die sich komischerweise als „Poesie" mißverstanden), sondern etwas, das viel eher auf die Nerven geht und es darauf abgesehen hat, uns hochzujagen, und das mit einer zähen Verbissenheit sich immer dort hineinzubohren versucht, wo das Unangenehme beginnt, das Peinliche, der Skandal. Schnapspriester treten auf, Selbstmörder aus Liebe, abgefallene Mönche, schwachgewordene Frauen, stupide Kirchenvorstände mit ihrem geschäftstüchtigen Anhang, ehrbare Dirnen und sakrilegische Gewohnheitssünder, Psychopathen und Skrupulanten und das ganze Pandämonium der Lüstlinge nach Macht, nach politischer oder geistlicher Macht, vom Apostaten Moosthaler in Andres' Romantrilogie „Die Sintflut" bis zur christlichen Komiteedame Brigitte Pian in Mauriacs Roman „La Pharisienne". Eine unerfreuliche Gesellschaft; denn jeder einzelne von ihnen ist in irgendeiner Weise und meistens sogar sehr verdächtig. Es sind Leute, mit denen man nichts zu tun haben möchte, aber literarhistorisch gesehen haben sie ihren Stammbaum. Er ist weniger katholisch als außerkatholisch, aber es ist darauf hinzuweisen, daß jetzt im katholischen Romanbereich jene Figuren auftauchen (es sind nicht ganz dieselben, sondern Derivate von ihnen), die um die Jahrhundertwende und schon etwas vorher die naturalistische und nachnaturalistische Romanwelt zu bevölkern begannen: die Außenseiter und die Deklassierten, die Vorfahren der Knulp und Krull, die Vagabunden und wurzellos Gewordenen, die moralisch Debilen oder von der Gesellschaft Ab-

geschobenen. Diese Leute treiben sich jetzt in anderer Kostümierung bei uns herum und dementsprechend gestalten sich dann auch ein wenig die Probleme. Man wird das nicht übersehen dürfen. Es geht hier nicht nur um Nuancen, sondern um das ganze Klima, und so einfach, wie man sich das immer wieder vorzustellen scheint, ist es mit der katholischen Literatur von heute nicht. Sie glitzert in vielen Brechungen, und das Beiwort „katholisch" sollte uns nicht dazu verführen, hier weniger aufmerksam und kritisch zu bleiben als anderswo. Denn gerade das „Katholische" daran ist oft die unbestimmbarste Größe.

Jenes Katholische nämlich, das sich angeblich von selbst versteht, das einfach da zu sein hat in gewohnter Weise und „nach altem Schrot und Korn". Es ist durchaus nicht immer da oder doch sehr oft in entarteter Form als säkularisiertes Derivat der Bürgerwelt und deutlich vom Mißtrauen des Autors umschattet. Jenes Katholische, das — um nicht mißverstanden zu werden — hier nicht die Lehre ist, sondern eine bestimmte Art und Weise, also sozusagen ein Stil, die Lehre zu leben und Christ in der Kultur zu sein. Und damit etwas, in das man hineingeboren zu werden pflegt, das Generationen hinter sich hat und das in gewisser Weise auch Sitte und Brauchtum umfaßt, das ein Gewordenes und in seiner spezifischen Tönung sehr abendländisch ist. Wer von außen in dieses Katholische kommt, ist mit der Konversion noch nicht einfach darin und es braucht oft eine lange Zeit der Eingewöhnung; es ist hier wie mit einer fremden Sprache, die man zu lernen hat.

Das zeigt sich im Fall unserer Literatur zunächst einmal darin, daß sich die Probleme verändern. Es tauchen ganz andere Fragestellungen auf. Zum Teil sind es die typischen Konvertiten-Probleme, für die nun Lösungen gesucht werden; es sind Schwierigkeiten, auf die ein „geborener" katholischer Verfasser kaum verfallen wäre, also Probleme, die nur entstehen, wenn die Lehre noch zu wenig seelischen Wurzelgrund hat, wenn zwar geglaubt wird, aber — wenn man das einmal zu sagen erlaubt — noch nicht aus dem „Blut" heraus. Es ist auch bezeichnend, daß es noch nie so viele Konvertiten in Romanen gab wie heute. Sie tauchen immer wieder auf; denn Konvertiten schreiben Konvertiten-Romane und aus ihrer bestimmten Problemlage heraus. Es geht da meistens um Sünde und Freiheit, um die Gnade und das innere Wesen der Kirche, um sehr hochgelegene, theologisch schwierige Dinge, und je nach der weltanschaulichen Herkunft des Autors sind sie nach der jüdischen oder protestantischen Seite hin in einer gewissen Weise abschattiert. Bei der Le Fort spürt man immer wieder den hugenottischen Hintergrund, bei der Langgässer eine jüdische Grundströmung, bei Greene das Kalvinistisch-Puritanische.

Revertiten dagegen haben es meist mit jenen zu tun, die auf dem Wege zurück sind, mit Apostaten oder Rebellen oder mit den wieder ganz anders gelagerten Fragen zwischen Laienschaft und Klerus, mit den Spannungen

und Zerrungen im innerkatholischen Bereich, mit all dem, mit dem es schon Bloy immer zu tun gehabt hat (abgesehen von seiner besonderen Art der Mystik). In diesem Feld liegen die Probleme von Morel und Andres, zum Teil die von Bernanos, Mauriac und Ouwendijk. Hier erscheinen die ungelüfteten Stuben, die Katholiken in der geistlichen Agonie, die abgestandenen Christen in der Schablone, die zwar noch praktizieren, aber nicht eigentlich glauben. Hier wird das Deformiert-Katholische beleuchtet, hier ist Abstand genommen, hier wird kritisiert und reformiert.

Aber alle diese Gestalten sind irgendwie kritisch und in der Krise, in irgendeiner Art von Übergang und Gefahr. Man würde vergeblich nach jenen „prächtigen Pfarrherren" suchen, nach jenen fraglos braven und tüchtigen Hauserinnen, nach jenen religiös problemlosen Figuren aus dem katholischen Vorrat Heinrich Federers (um diesen für alle anderen zu nennen). Es gibt sie nicht mehr in den neuen Romanen; denn diese Menschen (von den „Abgestandenen" abgesehen, bei denen mehr als Menetekel der Verfall gezeigt wird) haben es außerordentlich schwer mit ihrem Glauben, und so behaglich und fraglos richtig ist ihre geistliche Welt nicht mehr.

Das alles muß man bedenken, um zu verstehen, was damit gesagt sein soll: das „Katholische" in diesen neuen Romanen ist oft die unbestimmbarste Größe. Als Lehre ist es da (die Grenzfälle ausgenommen wie bei den früheren Werken von Andres), aber nicht mehr als gesicherter Bezirk. Bezeichnenderweise sind es fast ausschließlich Stadtmenschen (wenn man von den Romanen von Bernanos hier absieht, die ihre ganz eigene Zone bestreichen). Es ist eine bestimmte Schicht von wurzelschwach Gewordenen, von Asphaltproblematikern und Kinderlosen, von fluktuierenden Gestalten, vielfach ohne Heim und Wohnsitz, Familie und Blutzusammenhang. Das bäuerliche Land ist wie verschwunden, und damit ist der Rahmen zerschlagen, der das „Katholische" als „Stil" und „Welt" und „Atmosphäre" zusammenhielt. Das Katholische in der modernen Großstadt hat weder Stil noch Welt noch Atmosphäre und ist keine Sache der Gemeinschaft mehr, sondern eine des Individuums geworden, durchaus nach innen verlegt und irgendwie ohne Kontur, etwas Schwebendes, etwas, das sich verändert, das anders wird und die alte Gestalt verliert. Diese „neuen" Katholiken sind nicht mehr eingesenkt in eine intakte katholische Welt, sondern aus der Tradition geraten und selbst unter Glaubensbrüdern zum Sterben einsam, allein mit sich und ihren Schwierigkeiten, abgesondert und wie in eine Wolke gehüllt. Und gerade damit werden sie nicht fertig, werfen sich fiebrig auf Gott, drängen sich hungrig immer tiefer in die Kirche hinein und finden selten, was sie suchten. Viele zerschellen an der Kluft zwischen Theorie und Praxis, viele geraten in den luftleeren Raum einer hektisch erzwungenen Spiritualität und reden dann gewissermaßen mit einer geistlichen Fistelstimme, viele (es sind die Typen von Stefan Andres) wühlen ewig redend und zerredend in ihren Affekten und zerfasern ihre seelischen Nöte auf der intellektuellen Seite.

Von einer „katholischen" Literatur im gewohnten und gewesenen Sinn ist also kaum mehr zu reden. Und das ist immerhin ein Sachverhalt, den es zu bedenken gilt. Man muß zum voraus auf viele Schablonen verzichten, wenn man dieser neuen Literatur gerecht werden will, aus der ein neuer Typus Katholik aufsteigt, ein ungewohnter, etwas aufreizender, nicht immer deutlich und hin und wieder auch verzerrt, aber von einer zunehmend bestimmter werdenden geistlichen Physiognomie.

Doch das sind Dinge, über die man noch kaum zu schreiben wagt.

Moderne Sonnenforschung

Von WINFRIED PETRI

Im biblischen Schöpfungsbericht werden Sonne und Mond als die beiden „großen Leuchten" dem Heer der übrigen Sterne gegenübergestellt. Freilich wußte man schon im Altertum, daß der Mond kleiner ist als manch andere Himmelskörper. Dennoch heißt er mit Recht „groß": *non tamen quantitate quam efficacia et virtute* — wegen seiner Wirksamkeit und Kraft. Diese Antwort des heiligen Thomas von Aquin (S. Th. p. I. qu. 70 ad V.) trifft nicht minder auch auf die Sonne zu, die von den Astronomen als „gelber Zwerg" klassifiziert wird. Zwar bezeichnet das Wort „Zwerg" hier nicht eine abnorme Kleinheit; es dient lediglich der Unterscheidung vom Typ der an sich recht seltenen Riesensterne. Die Stellarstatistik lehrt, daß es viel mehr schwächere Sterne gibt als solche, die die Sonne an Leuchtkraft und äußeren Abmessungen übertreffen. Immerhin muß man sagen, daß die Sonne kein besonders hervorragendes Gestirn unter den rund 100 Milliarden Sternen unseres Milchstraßensystems darstellt. Doch auch wenn sie nur ein gutes Durchschnittsexemplar ihrer Gattung ist, bleibt sie für die Erdbewohner stets das *luminare majus* (Gen. 1, 16). Sie ist nicht nur die Quelle jenes Stromes von Licht und Wärme, dem wir die Erhaltung des natürlichen Lebens auf unserm Planeten verdanken, sondern sie ist außerdem auch die hauptsächliche Quelle unseres Wissens von der Beschaffenheit eines Sterns und den mannigfachen Wirkungen, die von ihm ausgehen. Das liegt in ihrer Nähe begründet, die Einzelheiten erkennen läßt, wie man sie bei anderen selbstleuchtenden Himmelskörpern niemals wird beobachten können. Seit einem knappen Menschenalter fließt diese Quelle der Erkenntnis besonders reichlich; denn durch bedeutende Leistungen der theoretischen Physik und der Beobachtungskunst im Rahmen einer erdumspannenden internationalen Zusammenarbeit ist die Sonnenforschung eine Hauptaufgabe der Astrophysiker in aller Welt geworden. Der Aufbau eines Netzes moderner Sonnenobservatorien wurde beflügelt durch die Entdeckung der ungeahnten praktischen Bedeutung, die gewissen unsichtbaren Ausstrahlungen der Sonne zukommt. So hat sich die Lehre von den solar-terrestrischen Beziehungen —

also von dem Einfluß, den die Sonne unmittelbar auf die Erde hat — in letzter Zeit zu einem hochinteressanten Grenzgebiet zwischen Astrophysik und Geophysik entwickelt, dessen stürmischer Fortschritt noch keineswegs in ruhigere Bahnen einzulenken scheint.

Wenn im folgenden versucht wird, die Aufmerksamkeit eines großen, geistig interessierten Leserkreises auf die moderne Sonnenforschung zu lenken, so gilt es selbstverständlich nicht, eine Fülle von Zahlen oder gar mathematischen Formeln mitzuteilen, die man leicht in der einschlägigen Literatur nachlesen kann.[1] Es soll vielmehr ein möglichst abgerundetes und dem neuesten Stande der Wissenschaft entsprechendes Bild der Tatsachen und Zusammenhänge gezeichnet werden, die den Gesamtkomplex der Sonnenphysik mit Einschluß des inneren Sternaufbaus und der unsichtbaren Strahlungen mit ihrer Wirkung auf die Erde heute ausmachen. So reizvoll es gewesen wäre, die Darstellung dem historischen Gang der Forschung anzuschließen, wurde doch mit Rücksicht auf den begrenzten Raum und die anzustrebende Klarheit der rein beschreibenden Form der Vorzug gegeben.

Wir beginnen mit dem Mittelpunkt der Sonne. Dort herrscht eine Temperatur von knapp 20 Millionen Grad und ein Druck von über 100 Milliarden Atmosphären, durch den die Gasatome so stark zusammengepreßt werden, daß ihre Dichte zehnmal so hoch ist wie die des Eisens. Um zu verstehen, wie etwas, das physikalisch sinnvoll immer noch als Gas gelten kann, eine solche Dichte anzunehmen vermag, sei daran erinnert, daß alle chemischen Atome aus einem verhältnismäßig sehr kleinen Kern und einer wolkenartigen Elektronenhülle bestehen, die den allergrößten Teil ihres normalen Durchmessers ausmacht. Bei sehr starker Hitze werfen sie diese Hüllen ab, können dadurch sehr eng zusammenrücken und so als Ganzes eine hohe Dichte erreichen, wenn ein entsprechender Druck hinzukommt, der in diesem Fall durch die Last der gesamten Sonnenmasse ohne weiteres gegeben ist.

Die Energie der Sonne ist atomaren Ursprungs. Wir stellen uns vor, daß sowohl die nackten Atomkerne als die frei gewordenen Elektronen in ihrem Innern mit einer außerordentlich hohen Geschwindigkeit durcheinanderfliegen, für welche die vorhin genannte Temperatur ein statistisches Maß darstellt. Bei der hohen Dichte ereignen sich natürlich fortgesetzt Zusammenstöße, und ab und zu kommt es vor, daß ein besonders schneller Wasserstoffkern — ein sogenanntes Proton — in einen Kohlenstoffkern eindringt. Das Ergebnis ist eine Art Stickstoff und ein Elementarquant der aus irdischen Atomexperimenten unangenehm bekannten Gammastrahlung. Der Stickstoff zerfällt alsbald unter Aussendung eines Positrons — das ist ein

---

[1] *M. Waldmeier,* Ergebnisse und Probleme der Sonnenforschung, Leipzig 1941; *Newcomb-Engelmann,* Populäre Astronomie, 8. Aufl., Leipzig 1948; *M. Waldmeier,* Einführung in die Astrophysik, Basel 1948; *W. Becker,* Sterne und Sternsysteme, 2. Aufl., Dresden und Leipzig 1950; *H. Siedentopf,* Grundriß der Astrophysik, Stuttgart 1950. Außerdem zur Vertiefung und notwendigen Ergänzung die Zweimonatsschrift über die Fortschritte der Astronomie: „Sternenwelt", hrsg. v. Prof. Dr. *E. Schoenberg* im Manz-Verlag, Abt. Sternenwelt, München 27, Sternwartstr. 23.

positives Elektron — in einen radioaktiven Kohlenstoffkern, nimmt noch zweimal ein Proton auf, wobei jedesmal wieder Gammastrahlung frei wird und als Zwischenprodukte gewöhnlicher Stickstoff und radioaktiver Sauerstoff entstehen. Dieser sendet wiederum ein Positron aus, wodurch er zu einer Art überschweren Stickstoffs wird, der sich schließlich unter Aufnahme noch eines Wasserstoffkerns in einen Heliumkern und einen Kohlenstoffkern der gleichen Art spaltet, wie der war, mit dem dieser Prozeß begonnen hat. Aufs Ganze gesehen, wird der Kohlenstoff also überhaupt nicht verbraucht; er muß nur da sein, um den Zyklus der Kernreaktionen zu ermöglichen. Seine Rolle entspricht genau der eines Katalysators in der Chemie. Die bleibende Veränderung besteht darin, daß aus vier Wasserstoffkernen jeweils ein Heliumkern entsteht und dabei eine gewisse Energiemenge ausgestrahlt wird. Vergleicht man die Masse eines Heliumkerns mit jener von vier Protonen, so stellt sich heraus, daß 0,7 % der beteiligten Massen „verschwunden", das heißt als Strahlung abgegeben worden sind. Der Verlust, den die Sonne auf diese Weise ständig erleidet, beträgt vier Millionen Tonnen pro Sekunde. Dennoch hat sie, wenn man überschläglich ein Mindestalter von zwei Milliarden Jahren und konstante Leuchtkraft annimmt, bisher nur 2 % ihrer Masse in Helium verwandelt.

Der geschilderte Energieprozeß ist überaus temperaturempfindlich. Bei geringer Zunahme der Wärme arbeitet er sehr viel wirksamer, bei geringer Abnahme kommt er alsbald zum Stillstand. Das hat zur Folge, daß die Energieerzeugung der Sonne in ihrem tiefen Innern konzentriert ist und daß sich dieses Gebiet im Zustand ständiger Durchmischung befindet, durch die seine Temperatur überall nahezu auf der gleichen Höhe gehalten wird. Nach außen hin, wo es endgültig kühler wird, setzt der Wasserstoff-Helium-Zyklus ziemlich plötzlich aus. Alle äußeren Schichten der Sonne tragen nichts mehr zur Erzeugung der Energie bei, sondern dienen lediglich ihrem Transport nach außen, den man im wesentlichen als eine schier endlose Folge von Absorption und Re-Emission — also von Verschlucken und Wiederaussenden der Strahlung durch die Materie — ansehen kann. Und so, wie manche Stoffe bei Bestrahlung mit kurzwelligem ultraviolettem Licht im sichtbaren, langwelligen Licht aufleuchten, so ist auch der Strahlungstransport der Energie mit einer allmählichen Zunahme der Wellenlänge verbunden, die von der extrem harten Gammastrahlung des Kerns bis zum sichtbaren Spektrum, entsprechend einer effektiven Temperatur von weniger als 6000°, über reichlich sechs Zehnerpotenzen sich erstreckt. Natürlich bleibt der Gesamtbetrag der in der Zeiteinheit nach außen fließenden Energie trotz dieser Degeneration erhalten. Andernfalls gäbe es Stauungen und schließlich Explosionen.

In der Tat kommt es vor, daß ein Stern plötzlich unter millionenfacher Zunahme seiner Leuchtkraft einen Teil seiner Substanz in den Weltraum hinausschleudert. Es gibt sogar Fälle, wo sich diese Erscheinung nach einiger Zeit wiederholt. In harmloserer Form zeigt sich eine periodisch abklin-

gende Energiestauung bei den pulsierenden Sternen, deren Atmosphäre sich in regelmäßigen Schwingungen ausdehnt und wieder zusammenzieht. Vielleicht weist auch die Sonne eine solche, allerdings äußerst schwache, Pulsation auf. Ernstliche „Betriebsstörungen" sind bei ihr aber nicht zu befürchten, weil durch Konvektionsströmungen stets für einen genügenden Ausgleich gesorgt wird. Wenn nämlich das Temperaturgefälle einen gewissen kritischen Wert übersteigt, so daß der Energietransport durch Strahlungsaustausch nicht mehr ausreicht, setzt ein zusätzlicher Mechanismus ein, um die Energie nach außen abzuführen. Dieser Fall ist uns schon im Zentralgebiet der Sonne begegnet, wo die starke Wärmeempfindlichkeit der Kernreaktionen eine innige Durchmischung heißerer und kühlerer Gasmassen herbeiführt.

Der gleiche Zustand thermischer Konvektion tritt noch einmal in einer Schicht der Sonne auf, die vielleicht nur 700 Kilometer stark ist und sich unmittelbar unter der sichtbaren Oberfläche befindet. Hier ist nämlich bei einer Temperatur von 20000 bis 7000° der Wasserstoff, der den Hauptbestandteil der Sonnenmaterie ausmacht, im Begriff, seine aus einem einzigen Elektron bestehende Hülle wieder anzulegen, wobei der zur Abtrennung dieses Elektrons vorher erforderliche Energiebetrag wieder frei wird. Dadurch erreicht das kritische Temperaturgefälle einen besonders geringen Wert, das Strahlungsgleichgewicht kommt in Unordnung, und es entsteht eine instabile Zone, aus der ständig heiße Gasballen bis in den von außen sichtbaren Teil der Sonne aufsteigen, der „Photosphäre" heißt, weil aus ihm das Licht unmittelbar ins Freie tritt. Die Gasballen sind so groß, daß sie im Fernrohr eben noch als schnell veränderliche feine Körnung der Sonnenscheibe erkennbar sind. Man spricht daher von Granulation. Die Wirkung der Wasserstoffkonvektionszone geht aber noch weiter, indem — grob gesprochen — aus jedem Körnchen ein spitzes Flämmchen, aus jedem *granulum* ein *spiculum,* herausschlägt, das der äußeren Sonnenatmosphäre von der Seite her das Aussehen einer brennenden Graswiese gibt.

Somit wären wir auf unserm Gedankenflug vom Mittelpunkt der Sonne nach außen bei den optisch sichtbaren Erscheinungen angelangt. Schon wenn man mit einem kleinen, gewöhnlichen Fernrohr das vergrößerte Sonnenbild auf eine weiße Fläche entwirft, fallen zwei Dinge auf. Das eine sind die Sonnenflecken, das andere ist die Randverdunklung, die sich darin äußert, daß der mittlere Teil des Sonnenbildchens merklich heller ist als die äußeren Partien. Dieser Effekt ist um so stärker, je kurzwelliger das Licht für die Beobachtung gewählt wird. Er hat folgende Ursache. Die Sonne als frei gravitierende Gaskugel besitzt keine streng abgegrenzte Oberfläche. Wir sehen daher ein gewisses Stück in sie hinein. Dies ist zwar bei der Entfernung von 150 Millionen Kilometern so klein, daß der Sonnenrand außerhalb von Finsternissen auch in den größten Fernrohren noch eben vollkommen scharf erscheint; es genügt aber, um dort, wo der Blick am weitesten einzudringen vermag — das ist in der Mitte der Sonnenscheibe — hei-

ßere und damit „blauere" Schichten hervorleuchten zu lassen. Da der Energiestrom vorzugsweise radial nach außen gerichtet ist, kann man verstehen, daß auch im unzerlegten Licht die senkrecht austretenden Strahlen der Mitte die streifenden des Randes an Glanz übertreffen.

Sonnenflecken wurden gelegentlich schon von den alten Chinesen und im frühen Mittelalter mit dem bloßen Auge festgestellt. Bald nach der Erfindung des Fernrohrs häufte sich ihre Entdeckung, an der in den Jahren 1610 und 1611 außer Galilei und dem Engländer Harriot der Sohn eines friesischen Pfarrers und Astronomen, Johann Fabricius, und vor allem der gelehrte Jesuitenpater Christoph Scheiner beteiligt war, der durch sein 1630 erschienenes großes Werk „Rosa Ursina" über die Sonnenflecken bleibenden Ruhm erlangt hat. Die tägliche Beobachtung der Flecken beantwortete sogleich die Frage nach der Umdrehung der Sonne um ihre eigene Achse. Überraschenderweise stellte sich heraus, daß sie nicht als starre Kugel, sondern am Äquator schneller als in höheren Breiten rotiert. Dieses Ergebnis wurde durch spektroskopische Messungen bestätigt. Der Unterschied beträgt bei rund 25 Tagen in 0^0 und 34 Tagen in 80^0 mehr als eine Woche. Es scheint auch, daß die Höhe in der Sonnenatmosphäre mit der Rotationsgeschwindigkeit verknüpft ist. Eine allseitig anerkannte theoretische Erklärung dieser Phänomene steht noch aus.

Ebenso unbefriedigend ist der Stand unseres Wissens über das Zustandekommen der Sonnenflecken selbst, obwohl ein Jahrhunderte altes Beobachtungsmaterial vorliegt, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von der Eidgenössischen Sternwarte in Zürich zentral verfolgt wird. Man weiß seit langem, daß die Sonnenfleckentätigkeit sich während einer etwa elfjährigen Periode von mittleren Breiten bis in Äquatornähe verlagert und dabei ein Maximum durchläuft. Die Flecken sind Gebiete geringerer Temperatur — daher erscheinen sie dunkel — und bestehen aus gewaltigen materiellen und elektrischen Wirbeln, die mit starken Magnetfeldern verknüpft sind. Sie treten gern in Gruppen oder paarweise auf, wobei der vorangehende Fleck magnetisch umgekehrt gepolt ist wie der nachfolgende. Dieses Verhältnis schlägt nach elf Jahren in sein Gegenteil um und ist auf der Südhalbkugel stets umgekehrt zu der nördlichen Hemisphäre der Sonne. Wenn also in einem bestimmten Zyklus im Norden stets ein nordpolarer Fleck vorangeht, tut dies im Süden ein südpolarer; im nächsten Zyklus aber geht im Norden ein südpolarer und im Süden ein nordpolarer Fleck voran. Man muß daher eigentlich von einer 22jährigen Fleckenperiode sprechen. Eine Erklärung des Fleckenphänomens kann an dieser seltsamen Tatsache nicht vorbeigehen und erfordert kühne Annahmen über Strömungen und Wirbel in tieferen Schichten der Sonne, über die unser Wissen erst am Anfang steht und die mit dem vorhin gestreiften Problem der Sonnenrotation eng zusammenhängen. Wir verlassen daher dieses heikle Gebiet und wenden uns anderen Erscheinungen der sichtbaren Sonnenoberfläche zu.

Wenn man mit Hilfe eines sinnreichen Apparates, des sogenannten Spektrohelioskops, die Sonne im Lichte der roten Spektrallinie des glühenden Wasserstoffs betrachtet, treten allerhand dunkle Gebilde hervor. Wegen ihrer langgestreckten Form heißen sie Filamente oder, wenn sie am Sonnenrande leuchtend über die Scheibe hinausragen, Protuberanzen. Es sind, kurz gesagt, Gaswolken, die — teils schnell veränderlich, teils langlebig — der Photosphäre entwachsen und auf starke Strömungen und eigenartige Magnetfelder schließen lassen. Oft kommt es vor, daß ganze Ströme materiellen Gases die Sonne auf Nimmerwiedersehen verlassen und in den Raum enteilen. Solche Teilchen- oder Korpuskularströme sind eine normale Begleiterscheinung aktiver Fleckengruppen, aber durchaus nicht an diese gebunden. Zu besonderer Stärke und Geschwindigkeit wachsen sie an, wenn eine Eruption auftritt. Das ist ein Gasausbruch auf der Sonne, der mit intensiver Ultraviolettstrahlung verknüpft ist und auf der Erde beträchtliche Störungen im Funkverkehr hervorruft. Es ist sogar schon vorgekommen, daß man eine Eruption als hellen Fleck im unzerlegten Licht auf der Sonne gesehen hat. Heute werden zu ihrer Feststellung mit Vorliebe Radiogeräte eingesetzt, die sogar mit Alarmglocken für den beobachtenden Astronomen versehen wurden. Was man sonst an hellen Flecken auf der Sonnenscheibe sehen kann, sind Gebiete erhöhter Temperatur, die vorzugsweise in Fleckenumgebung auftreten und — je nachdem — chromosphärische oder photosphärische Fackeln genannt werden.

Über die chemische Zusammensetzung der Sonnenatmosphäre sind wir heute durch die Spektralanalyse wohl unterrichtet. Schon im vorigen Jahrhundert konnte man von vielen chemischen Elementen sagen, daß sie auf der Sonne vorkommen müssen, weil man ihre Absorptionslinien im hinreichend fein zerlegten Sonnenlicht festgestellt hatte. Die wichtigsten dieser Gebilde sind nach ihrem Entdecker als „Fraunhofer-Linien" bekannt. Allerdings sind erst seit rund 20 Jahren verläßliche Angaben über die Häufigkeit der Elemente, also die quantitative Zusammensetzung der äußeren Schichten der Sonne, gelungen. Wir sagen ausdrücklich: der äußeren Schichten; denn für das Innere sind wir nach wie vor auf Mutmaßungen angewiesen. Seitdem man nämlich auch die Spektren einiger fremder Fixsterne näher analysiert hat und dabei eine überraschende Gleichförmigkeit der chemischen Zusammensetzung feststellen mußte, ist man mißtrauisch geworden gegenüber jenem naiven Optimismus, der die Elementverteilung in der Atmosphäre für den gesamten Stern als repräsentativ ansehen wollte. Da ja die Sterne ihre Energie aus Atomkernreaktionen beziehen und dabei eine Umwandlung chemischer Elemente stattfindet — es gibt außer dem Wasserstoff-Helium-Zyklus noch andere Möglichkeiten! —, möchte man im Inneren der Sterne je nach ihrem Alter und Entwicklungsgang größere Unterschiede erwarten. Immerhin kann man aber mit einiger Vorsicht sagen, daß die Sonne und die meisten Sterne wenigstens zur Hälfte ihrer Masse aus Wasserstoff und zu etwa 40 Prozent aus Helium bestehen. Unter den

übrigen Elementen nehmen Kohlenstoff, Stickstoff, Sauerstoff und Neon eine dominierende Stellung ein, während sonst nur noch Magnesium, Silicium und vor allem Eisen in nennenswerter Menge vorkommen. Auf der Erde unbekannte Elemente hat man im Kosmos nirgends gefunden.

Die Beobachtung der äußeren Teile der Sonnenatmosphäre bereitet wegen ihrer relativen Lichtschwäche große Schwierigkeiten, so daß man auf Finsternisse oder besondere Hilfsmittel angewiesen ist. Wenn der Mond bei einer Finsternis die Sonnenscheibe bis auf eine sehr schmale Randsichel abdeckt, treten für kurze Augenblicke die normalerweise dunkel auf hellem Untergrunde erscheinenden Fraunhofer-Linien leuchtend hervor. Dieser schmale Lichtsaum entstammt der der Photosphäre unmittelbar aufliegenden „Chromosphäre". In ihr sind die Spicula, Protuberanzen und chromosphärischen Fackeln zu Hause, von denen vorhin die Rede war. Sie ist ein Gebiet der Unruhe und des Überganges zur alleräußersten Schicht der Sonnenatmosphäre. Wenn nämlich die Finsternis ihre Totalität erreicht hat, so ist die Sonne damit keineswegs vom Himmel verschwunden, sondern zeigt in eigentümlicher Schönheit eine zarte, mitunter von bandartigen Strukturen durchzogene Strahlenkrone: die Korona. Seit 20 Jahren ist es gelungen, diese Erscheinung auch außerhalb der Finsternisse zu beobachten, indem man die direkten Sonnenstrahlen in einem besonders konstruierten Fernrohr mittels eines „künstlichen Mondes" dem Auge fernhält. Um dabei den störenden Einfluß des erdatmosphärischen Streulichtes möglichst zu mindern, errichtet man solche Spezialobservatorien auf Bergen. Bis jetzt gibt es auf der Erde sieben Koronographenstationen, von denen sich die ersten und bekanntesten auf dem Pic du Midi in den französischen Pyrenäen, auf dem Tschuggen bei Arosa in der Schweiz und auf dem Wendelstein in Oberbayern befinden. Ein eindrucksvolles und lehrreiches Nebenprodukt ihrer Arbeit sind Protuberanzenfilme, die die Entwicklung leuchtender Gasmassen am Sonnenrande im Zeitrafferverfahren kinematographisch darstellen.

Das Erstaunlichste, was von der Korona zu berichten ist, ist ihre hohe Temperatur von fast einer Million Grad, für die es mehrere unabhängige Beweise gibt. So wird zum Beispiel die stärkste helle Spektrallinie der Korona durch Eisenatome erzeugt, welche die Hälfte ihrer insgesamt 26 Hüllenelektronen infolge der durch die Hitze sehr heftigen Stöße der freien Elektronen eingebüßt haben. Anderseits streuen diese an keine Atome gebundenen Elektronen das von der Photosphäre kommende Licht so, daß man aus der Abnahme dieses gestreuten Lichtes nach außen auf die Abnahme der Dichte in der Korona zahlenmäßige Schlüsse ziehen kann. Dabei stellt sich eine neue Merkwürdigkeit heraus. Die Dichte nimmt viel langsamer ab, als man erwarten möchte. Selbst eine Temperatur von 1000000° reicht noch nicht ganz aus, um diesen Befund zu erklären. Hier müssen noch andere Kräfte am Werke sein; wahrscheinlich sind es dieselben, die überhaupt für das Zustandekommen und die Aufrechterhaltung des Korona-

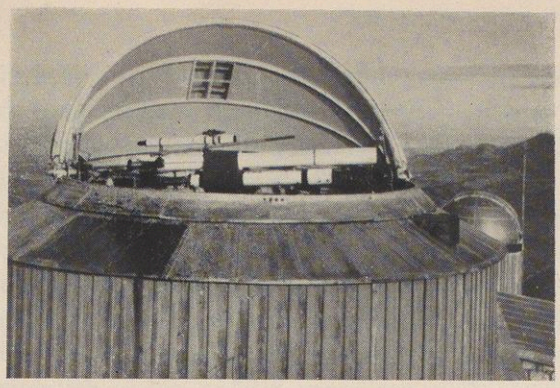


Abb. 1: Der Koronograph des Wendelstein-Observatoriums. Rechts hinten die Kuppel der Spektroheliographenanlage

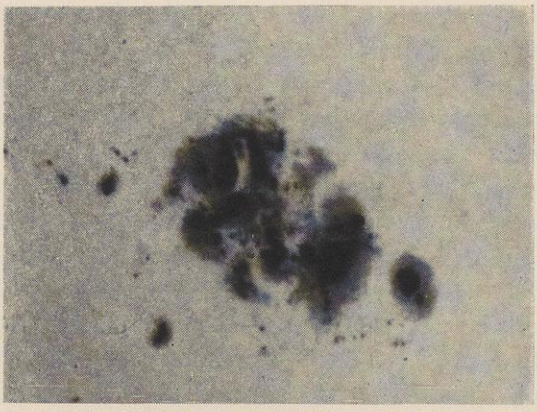


Abb. 2: Große Sonnenfleckengruppe am 18. Mai 1951

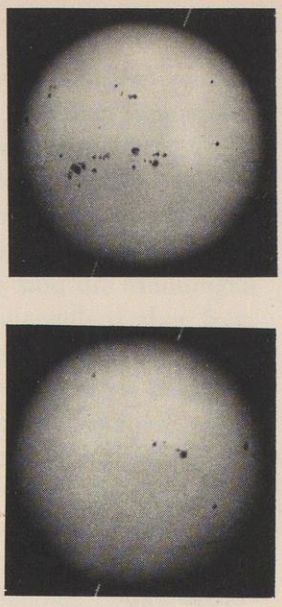


Abb. 3: Die Sonne im gewöhnlichen Licht

Oben:
Starke Fleckentätigkeit am 10. Mai 1948

Unten:
Geringe Fleckentätigkeit am 27. Mai 1950

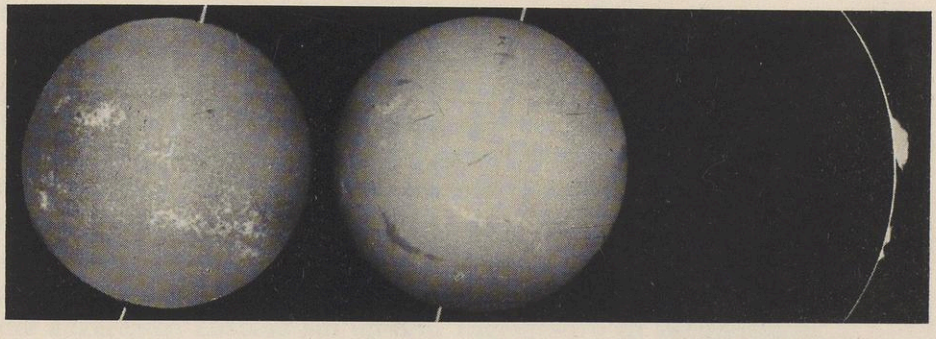
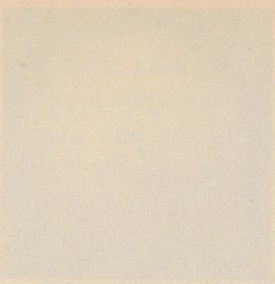
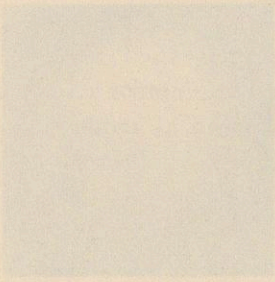
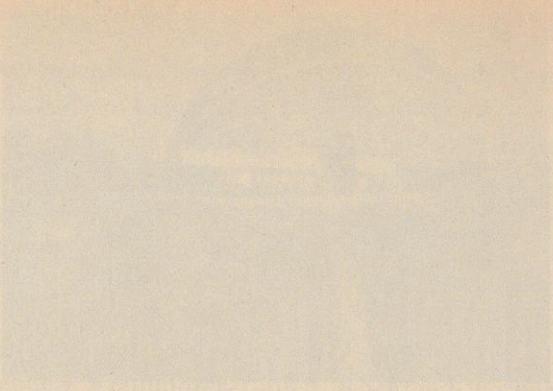


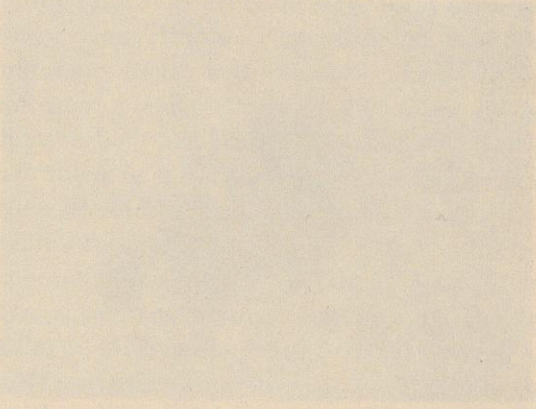
Abb. 4: Die Sonne im einfarbigen Licht. Links: Kalzium-Spektroheliogramm mit leuchtenden Gaswolken am 16. März 1950. Mitte: Wasserstoff-Spektroheliogramm einen Tag später mit großem Filament. Rechts: Koronographische Aufnahme einer Protuberanz am Sonnenrande

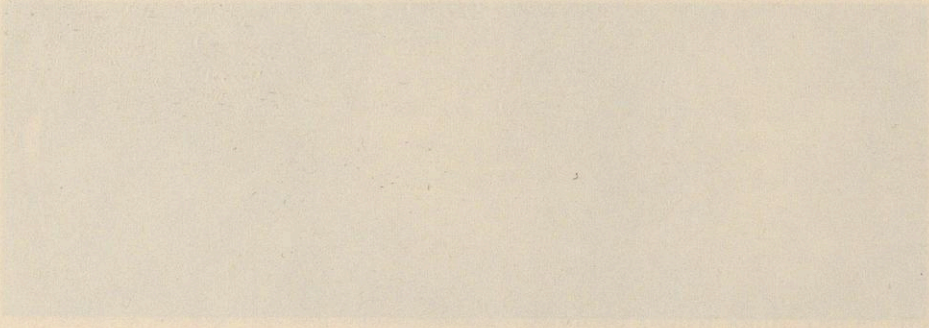
Sämtliche Aufnahmen: Observatorium Wendelstein der Universitäts-Sternwarte München
Abdruck aus der Zeitschrift „Sternenwelt", München 27, Sternwartstraße 23











Phänomens verantwortlich sind. Dabei dürften ähnlich wie bei den Sonnenflecken elektromagnetisch-hydrodynamische Einflüsse aus dem Innern der Sonne heraus eine im einzelnen noch nicht klar durchschaubare Rolle spielen. Ihnen gegenüber sind die Energiezufuhr und der Materie-Zuwachs von außen, durch die im Schwerefeld der Sonne einfallende und von ihr auf dem Wege durch das Milchstraßensystem aufgefegte meteoritische und interstellare Materie, gering zu veranschlagen. Allerdings sind die Meinungen über diesen Punkt noch geteilt. Wir halten bei der Gelegenheit aber fest: Der Raum zwischen den Sternen ist durchaus nicht leer, sondern von einer ziemlich unregelmäßig verteilten, teils staub-, teils gasförmigen Substanz erfüllt, die mit den Atmosphären der Sterne in ständigem Austausch steht. Wann ein bestimmter Stern und wann das interstellare Medium dabei der gewinnende Teil ist, läßt sich einstweilen noch schwer sagen. Hier eröffnet sich ein Forschungsgebiet, von dem man noch vor wenigen Jahren kaum etwas geahnt hat.

Nachdem unser Überblick bis an die letzten Ausläufer der Sonnenatmosphäre geführt hat, dorthin, wo die Grenze zum interplanetaren Gebiet zu verschwimmen beginnt, wollen wir zum Schluß noch kurz die unsichtbaren Sonnenstrahlen und ihre Wirkung auf die Erde behandeln, wobei die Lückenhaftigkeit und Problematik unseres Wissens auf diesem kaum erst durch Pionierarbeit erschlossenen Sektor der kosmischen Physik von vornherein gebührend betont sei. Man muß bei der Sonne unterscheiden zwischen elektromagnetischer Wellenstrahlung — also Licht im weitesten Sinne — und Korpuskularstrahlung. Erstere zerfällt in das sichtbare Spektrum mit den angrenzenden Bereichen des Ultrarot und nahen Ultraviolett, sodann in kurzwelliges Ultraviolett und Röntgenstrahlung. Auf der anderen Seite der Wellenskala spielt die von der Sonne ausgehende Radiokurzwellenstrahlung eine immer wichtigere Rolle. Bei der Korpuskularstrahlung handelt es sich vorwiegend um Wasserstoffteilchen, die teils mit „nur" 500 bis 2000 Kilometer in der Sekunde, teils aber auch fast mit Lichtgeschwindigkeit dahineilen. Während die normale Licht- und Wärmestrahlung der Sonne kaum merkliche Schwankungen in geschichtlicher Zeit erfahren hat, unterliegt die unsichtbare Strahlung großen Veränderungen, deren Dauer vom elfjährigen Rhythmus des Fleckenzyklus bis zu wenigen Minuten und sogar Sekunden variieren kann. Da die verschiedenen Erscheinungen oft zeitlich und örtlich zusammenfallen und auch ursächlich miteinander verbunden sind, ist es schwer, die einzelnen Einflüsse zu trennen, und man spricht gern von „Sonnenaktivität" ganz allgemein, um einen gestörten oder angeregten Zustand auf unserm Tagesgestirn zu kennzeichnen.

Hinsichtlich meteorologischer und biologischer Vorgänge ist die Wirkung des elfjährigen Zyklus am deutlichsten. Die Statistiker haben hier ein reiches Betätigungsfeld gefunden und mehr oder weniger überzeugend den Einfluß der Sonnenaktivität auf die Breite der Jahresringe der Bäume, auf Niederschlagsmengen und Gewitterzahlen, ja sogar auf die Warenpreise und

die Häufigkeit der Heiraten in einzelnen Ländern nachgewiesen. An speziellen Auswirkungen der Sonnentätigkeit auf irdische Vorgänge sind mit verfeinerten physikalischen Mitteln vornehmlich Veränderungen im elektrischen Zustand der Hochatmosphäre und Anomalien des Magnetfeldes an der Erdoberfläche bekannt geworden, die durch die langsamen Korpuskeln der Filamente und Koronastrahlen hervorgerufen werden und in hohen Breiten als Polarlichter sichtbar in Erscheinung treten. Besonders starke Nordlichter und magnetische Stürme werden durch die etwas schneller, mit rund 1600 Kilometer pro Sekunde reisende Partikelstrahlung chromosphärischer Eruptionen erzeugt. Diese Eruptionen sind auch sonst sehr wirksam. So senden sie eine sehr intensive ultraviolette Strahlung aus, die zu ausgedehnten Störungen des Funkverkehrs auf der Erde Anlaß gibt, während die verhältnismäßig schwache Strahlung der Fackeln und der Korona in diesem Bereich für den Aufbau und die kleineren Veränderungen jener Schichten der Ionosphäre verantwortlich ist, deren Wirkung heute jedermann aus dem Unterschied zwischen Tag- und Nachtempfang im Rundfunk bekannt ist. Die Röntgenstrahlung der Sonne, von der man noch wenig weiß, stellt sich der kurzwellig ultravioletten Emission etwa an die Seite. Beide werden von der Lufthülle der Erde aufgefangen und treten daher für den Menschen nur mittelbar in Erscheinung.

Ein besonders aufregendes Kapitel bildet für den Physiker die kosmische oder Ultrastrahlung, zu der auch die Sonne ihren Anteil beisteuert. Durch schnell veränderliche Magnetfelder können elektrisch geladene Teilchen unter Umständen so hohe Beschleunigungen erfahren, daß ihre Energie nach Milliarden Elektronenvolt zu beziffern ist und sie eine Geschwindigkeit erhalten, die der — grundsätzlich unerreichbaren — Lichtgeschwindigkeit sehr nahe kommt. Wenn sie auf die Erde treffen, verursachen sie ganze Kaskaden und Schauer von subatomaren Reaktionen, die sich aber zumeist bereits in hohen Luftschichten abspielen und wegen ihrer geringen räumlichen Dichte keine unmittelbar erkennbare Wirkung zeitigen. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß die Ultrastrahlung durch Kerntreffer in den Chromosomen mitunter spontane biologische Mutationen zur Folge hat.

Die Radiokurzwellenstrahlung der Sonne verdankt ihre Entdeckung dem bedeutenden Aufschwung, den die Technik des gerichteten Sendens und Empfangens kurzer Wellen im letzten Kriege genommen hat. Vorher hatte niemand an sie gedacht, obwohl die Theoretiker nachträglich um ihre Erklärung nicht verlegen waren, wobei freie Elektronen und hohe Temperaturen in verdünnten Gasen eine gebührende Rolle spielen. Jedenfalls ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß aus dem Weltall und insbesondere von der Sonne eine nach Zusammensetzung und Stärke mannigfach wechselnde Strahlung im Gebiete der Meter- und Zentimeterwellen auf die Erde einfällt. Über andere Radiofrequenzen läßt sich wegen der Undurchlässigkeit der Erdatmosphäre für diese Bereiche noch nichts genaues sagen; hier werden erst systematische Messungen mit Höhenraketen Abhilfe schaffen.

Aber auch so ist die Funktechnik schon ein wertvolles Hilfsmittel der Astrophysik geworden; denn sie ermöglicht die Überwachung der Sonne bei bedecktem Himmel und liefert in Bestätigung und Ergänzung der optischen und geophysikalischen Befunde eine Fülle von belehrendem Material gerade über das Grenzgebiet zwischen Chromosphäre und Korona, dem heute das Interesse vieler Fachleute in der ganzen Welt gilt. Hier sind mit der Verbesserung der Apparaturen noch bedeutende Entdeckungen zu erwarten. Mitunter erreicht die Sonnenstrahlung im Meterwellengebiet sogar Werte, die oberhalb der physiologischen Reizschwelle der Sinnesorgane liegen. Es scheint daher nicht abwegig, hier die Quelle mancher biologischer Wirkungen zu suchen.

Wie die Sonne als leuchtender Himmelskörper nur einer unter vielen ist und von zahlreichen Sternen an absoluter Helligkeit weit übertroffen wird, so muß man auch annehmen, daß es besondere „Radio-Sterne" gibt, die im Verein mit angeregten Gebieten des interstellaren Mediums eine besonders vernehmliche Stimme im Ätherkonzert des Universums erschallen lassen. Wer dächte da nicht an das Dichterwort:

„Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang ...",

das heute im Kopfhörer oder Lautsprecher des RADAR-Gerätes zur Tatsache geworden ist! Zugleich vergegenwärtigen wir uns die Fülle wissenschaftlicher Erkenntnis und oft ganz überraschender Tatsachen und Zusammenhänge, die die moderne Sonnenforschung uns in wenigen Lustren erschlossen hat. Wir denken an das wunderbare Ineinandergreifen der Kräfte, an die vielen ungelösten Fragen und verneigen uns in Ehrfurcht vor der Allmacht des Schöpfers, indem wir das Zitat zu Ende führen:

„... Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Wenn keiner sie ergründen mag;
Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich, wie am ersten Tag."

Am blauen Strom Sibiriens

Von NIKOLAUS GURJEW

(Schluß)

In den Jahren 1929/30 durchforschten an die hundert verschiedene Expeditionen die nordöstliche Taigá. Die geologische Forschung stand unter der Gesamtleitung von Akademieprofessor Obrútschow, Professor Lewinsson-Lessing und Professor Másslow. Außerdem waren noch magnetologische und topographische Expeditionen unterwegs. In dem Teil des Angará-Gebietes, in dem ich mich damals befand, hatte die Leitung einer geologischen Expedition Dr. Tschernów und die Doktorin der Geologie Susslówa.

Als Gefangener war ich einer Truppe für Marschrouten-Vermessung in bisher unerforschten Teilen der Taigá zugeteilt. Wir waren fünf Personen und fünf mit Proviant und Instrumenten schwer beladene Tragtiere. Unser Weg begann den Nebenfluß der Angará, Widín, aufwärts in nördlicher Richtung. Schon nach drei Tagen Marsch waren alle Spuren menschlicher Siedlung verschwunden. Wo wir durch dichten Busch mußten, schafften wir täglich nicht mehr als 6 bis 7 Kilometer, da wir uns unseren Weg erst mühsam mit Beil und Säge bahnen mußten. Daß wir im tiefen Urwald, an Stellen, an denen die Sonnenstrahlen kaum durch die dichten Baumkronen dringen konnten, farbenprächtige Orchideen fanden, überraschte uns am meisten. Es sind schmetterlingsgroße, lilafarbene, mit blauen und dunkelroten Streifen und Tupfen gezierte Blüten, die einzeln in Buschhöhe wachsen. Häufig trafen wir auch auf wilden Hopfen.

Eines Tages stießen wir am Flußufer in der völlig menschenleeren Wildnis auf eine Hütte, vor der sich im Fluß ein eigenartiges Gebilde befand. Es stellte sich als Mühlrad heraus, dessen Schaufeln jedoch an einer vertikal stehenden Achse angebracht waren. Wir waren auf eine „Mutówka", eine Taigámühle gestoßen, die pro Tag etwa 1 Zentner Korn zu mahlen imstande ist. Außer der vertikal stehenden Achse des Mühlrades unterscheiden sich diese Mühlen auch noch dadurch, daß kein Müller dort lebt. Wer Getreide zu mahlen hat, legt seinem Tragtier einen Sack Getreide auf den Rücken, wandert zur „Mutówka" und bleibt dort, bis das Getreide gemahlen ist. Doch sind solche Mühlfahrten nicht ganz ungefährlich, wie wir erlebten. Kurz vor unserer Ankunft war ein Bauer dort von einem Bären getötet worden. Man hatte ihn in der eingedrückten Hütte gefunden, das Beil, mit dem er sich gegen den Bären verteidigt hatte, noch in den erstarrten Händen.

Immer wieder habe ich über die Riesenkräfte der Bären gestaunt, die sich, wie an jener Hütte, oft auch an alten, dicken Baumstämmen zeigte, unter denen Meister Petz vielleicht ein Mäusenest vermutet hatte. Solche Stämme waren glatt auseinandergerissen, als habe man sie gespalten.

Am zehnten Tag unseres Marsches trafen wir auf eine Jagdhütte, die bereits bis zum Dach im Moos versunken war. Wir legten den Eingang frei und fanden im Innern ein völlig verrostetes, morsches Steinschloßgewehr, das der letzte Besitzer vor vielleicht hundert Jahren dort zurückgelassen hatte.

Die Unberührtheit der Natur beeindruckte auch den Nüchternsten unter uns, und ich begann damals zu ahnen, warum die alten Germanen den Wald für heilig gehalten haben. Unsere Arbeit verlief programmgemäß, und wir waren mit dem Ergebnis recht zufrieden. Hatten wir doch verschiedene kleinere Seen und Flüsse in dem Gebiet entdeckt, das auf unserer Spezialkarte noch ein weißer Fleck war, und normale Vermessungen auf einer Strecke von fast 800 km quer durch den Urwald durchgeführt. Mein Wunschtraum wäre es allerdings gewesen, einmal in das Podkámener Tungusen-Gebiet nördlich des Angarábogens zu kommen, in dem 1908 der große Meteorit

niedergegangen war. Ich wußte, daß der Mineraloge Professor Kulík jeden Sommer in dieses Gebiet kam. Aber — ich war Strafverschickter und mußte froh sein, wenn ich überhaupt eine Arbeit leisten durfte, die von meinem Berufs- und Interessengebiet nicht völlig abseits lag. Konnte ich aber schon nicht selbst dorthin kommen, so sammelte ich doch begierig alle Erzählungen der Tungusen über die Katastrophe. Direkte Augenzeugen gab es keine. Der Aufprall des Himmelskörpers auf die Erde muß furchtbarer gewirkt haben als die Atombombe in Hiroshima, es gab keinen Überlebenden. Das Feuer hatte in einer Ausdehnung von 100 km den Wald gefressen. Die dahinter angrenzend lebenden Tungusen berichteten von weggefegten Zelten und einem Hirschrudel, das durch die Luft geschleudert worden war. Noch 400 km vom Fundort entfernt waren sämtliche Fenster gesprungen und das Wasser des Sumpfes, in den der Meteorit gefallen war, verdampfte vollständig.

1930 hatte ich aber doch das Glück, einen Meteoritenfall zu erleben. Es war in der Nähe des Dorfes Kaimónowa, als plötzlich ein hoher Lärchenbaum lichterloh in Flammen stand. Ich hatte einen Moment eine strahlend weiße Kugel gesehen und ein Zischen über mir gehört. Die Lärche war von der Kugel gestreift worden, dann fiel diese in einen Sumpf, in den ich ihr leider nicht folgen konnte. Es war nur ein kleiner Meteorit gewesen. Der im Podkámener Gebiet hatte nach Berechnungen von Professor Astapówitsch ein Gewicht von mindestens 2000 Tonnen, und wenn er nur zwei Stunden früher auf die Erde aufgetroffen wäre, hätte er genau auf Petersburg fallen müssen.

Der letzte große Meteorit soll am 12. Februar 1947 bei dem Dorf Chárkowka in der usúrischen Taigá unter starkem Donner und Erdbeben niedergegangen sein. Es wird von 30 Kratern berichtet, die eine Tiefe bis zu 9 m und einen Durchmesser von 20—25 m erreichten. Im Gebirge Sichotán Alín wurde ein Meteorit von 1000 Tonnen gefunden. Wann er gefallen ist, weiß niemand. Und das ist typisch: In diesem Gebiet kann alles geschehen, ohne daß die übrige Welt auch nur das geringste davon erfährt!

Bis zum ersten Schneefall konnte es nur noch Wochen dauern, und wir mußten langsam an den Rückmarsch denken. In diesen Tagen schlugen wir wieder einmal unser Lager auf, um zu übernachten. Bald brodelte das Wasser im Tscháinik, im Teekessel; die Urwaldmatratzen aus abgehackten frischen Tannenzweigen waren bereitet und die Pferde weideten in der Nähe. Nach den Anstrengungen des Tages legten wir uns bald schlafen und bemerkten nicht, daß einer von uns fehlte. Erst am nächsten Morgen vermißten wir ihn. Der Tag und auch der nächste verging mit Suchen. Der Mann war wie vom Erdboden verschwunden. Am dritten Tag mußten wir uns schließlich schweren Herzens entschließen, weiterzuziehen. Als wir bei hereinbrechendem Winter nach Bolschája Mamújr zurückkamen, fanden wir den Vermißten zu unserer größten Überraschung dort vor. Er lag noch im Bett; denn er hatte fürchterliche Strapazen hinter sich. „Als ich an

jenem Tag nach meinem Pferd sah, um ihm für die Nacht die Vorderbeine stärker zu fesseln, weil es sich gerne immer weit herumtrieb, muß mich das von den Mücken nervös gewordene Tier angeschlagen haben, denn ich war ohnmächtig", erzählte er. „Als ich erwachte, war das Pferd verschwunden. Ich ging in Richtung des Lagers zurück. Aber — ich ging und ging, doch es kam kein Lager. Bestimmt war ich von dem Schlag noch benommen gewesen. Ich rief, schoß auch meine Flinte einmal ab, aber es wurde immer finsterer, und ich hatte mich rettungslos im Urwald verirrt. Wahrscheinlich hätte ich die Nacht über ruhig bleiben sollen, wo ich war, und bei Tagesanbruch weiter suchen, aber in meiner Aufregung irrte ich die ganze Nacht herum und entfernte mich wohl immer weiter. Mit dem Tageslicht kam auch meine Überlegung zurück. Was ich dabei feststellte, war alles andere als beruhigend. Alles, was ich besaß, war ein Gewehr mit drei Patronen; keinen Proviant, keinen Tabak, keine Decke, kein Beil, nicht einmal Streichhölzer hatte ich. Da ich dachte, daß euch vielleicht ein Rauchsignal auf mich aufmerksam machen könnte, stieg ich auf einen hohen Baum und versuchte meine Wattejacke durch einen Schuß in Brand zu setzen. Aber die zweite Patrone war nutzlos geopfert, die Jacke war feucht und brannte nicht. Die erste Zeit lebte ich nur von Beeren und Pilzen. Dann schoß ich mit der vorletzten Patrone einen Hasen, hing ihn mir über die Schulter und aß während des Marsches kleine Stücke Fleisch roh. Die Nächte waren furchtbar. Ich verbrachte sie sitzend auf Bäumen, und der Mangel an gutem Schlaf, zusammen mit den Strapazen und der Angst, was geschehen würde, wenn nun bald Schnee fiel, zermürbten mich so, daß ich bereits Halluzinationen hatte. Nach über zwei Wochen solchen Herumirrens stieß ich auf einen schmalen Pfad, in dem die Birken in drei bis vier Meter Höhe abgeschnitten waren, wie man sie als Futter für Pferde schneidet. Es mußten also noch vor kurzer Zeit Menschen dort vorbeigekommen sein. Ich war toll vor Freude. Menschen, endlich Menschen! Rufen konnte ich längst nicht mehr, so heiser war ich, aber ich rannte los, was meine Beine hergaben. Plötzlich stand ich an einer Biegung des Pfades einem riesigen Elch gegenüber, der mit dem ganzen Gewicht seines Körpers eine Birke niederdrückte, um das Laub zu fressen. Deshalb also war dieses so hoch oben abgeschnitten. Was ich für einen menschlichen Fußpfad gehalten hatte, war ein Wildwechsel. Ich glaubte die Enttäuschung nicht überstehen zu können. Dann aber überlegte ich: Ein Wildwechsel führte meistens zu einer Tränke, vielleicht zu einem Fluß. Wenn ich aber an einem solchen abwärts entlang ging, mußte ich irgendeinmal auf eine menschliche Siedlung stoßen. Der Fluß war auch wirklich nicht mehr weit. Nach weiteren zwei Tagen traf ich einen Holzfäller, der zuerst vor mir flüchten wollte. Ich war ja auch völlig verwahrlost, schmutzig, bärtig, verquollen, und habe in meiner Freude wahrscheinlich wie ein Irrsinniger ausgesehen."

Zur Auswertung der Ergebnisse fuhren die freien Expeditionsmitglieder gewöhnlich Ende September nach Irkútsk, manchmal auch nach Moskau

oder Leningrad. Aber nicht alle Entdeckungen wurden dort vorgelegt. Ich weiß von einer kleinen Expedition, die sehr reiche Erzlager gefunden hatte, deren Mitglieder sich aber untereinander abgesprochen hatten, diese Schätze als Geheimnis der Taigá zu wahren, bis einmal andere Zeiten für Rußland kämen und aus dem Metall nicht mehr Kugeln für arme Bauern gegossen würden. Erst vor kurzem habe ich erfahren, daß jetzt nach 15 Jahren diese Erzvorkommen doch entdeckt worden sind.

Eines Tages, im Herbst 1931, besuchte mich ein bekannter sibirischer Jäger. Wir unterhielten uns über Wetter und Fellpreise und die Unterdrückung der Menschen im Sowjetstaat, bis er schließlich vorsichtig anfragte, wie ich mich wohl verhalten würde, wenn die Sibirier einen Aufstand machen würden. Fast gleichzeitig besuchte mich ein verschickter Menschewik, der sich in dunklen Andeutungen erging, daß im Angarágebiet bald eine große Veränderung eintreten würde. Im Dorf Schumílina, fast 200 km von dem unseren entfernt, wurden in derselben Zeit eines Nachts alle Verbannten vom Dorfpolizisten zusammengerufen und ihnen erklärt, die Regierung rufe sie, aber nicht die sowjetische Regierung, sondern eine andere, neue! Einige Unbekannte, die breite Gürtel voll Patronen über der Brust trugen, erschienen im Gebäude der Dorfverwaltung und ernannten die Verbannten zu einer Einheit, deren militärische Führung ein ehemaliger Offizier übernehmen sollte. Die meisten Verschleppten lehnten jedoch diese Einladung ab. Die Bewaffnung der Aufständischen bestand aus Berdánka-Gewehren, die nicht weiter als höchstens 100 Meter trugen. Die modernste Waffe, die der Kommandeur des Aufstandes, Unteroffizier Morósow, besaß, war ein altes französisches Militärgewehr. Am folgenden Tag wurde der GPU-Chef Wereschtschágin bei Níschnij Ilímsk erschossen. Dies schien das Signal zu sein; denn überall an der unteren Angará entbrannte der Aufstand. Die Kooperative wurden geplündert und in verschiedenen Orten die Kommunistenfamilien mitsamt ihren Häusern verbrannt. Eine kleine Gruppe Aufständischer war bis an die Straße Brátskaja-Osstróschina-Tulún vorgedrungen. Der Führer Morósow unternahm einen strategisch sehr geschickt geführten Angriff auf Bráski-Osstróg und zwar teils über den Fluß, teils zu Land, zog dann jedoch, noch vor einem Erfolg, aus unbekannt gebliebenen Gründen seine Leute zurück.

Die Kommunisten in Irkútsk mobilisierten alle Wehrfähigen, wobei aber die reguläre Wachkompagnie in Tulún nicht miteinbezogen wurde, da sie nicht als zuverlässig galt. Der letzte Kampf fand beim Dorf Sedánowa statt. Morósow fiel, während die Aufständischenhaufen von den inzwischen angerückten, modern bewaffneten Kommunisten zerschlagen wurden.

Der „Uliánoff" brachte die Gefangenen stromaufwärts nach Irkútsk, wo sie liquidiert wurden. Der ganze Aufstand hatte knapp ein halbes Jahr gedauert, dann war er offiziell zerschlagen. Unterirdisch glimmte er weiter; schon nach kurzer Zeit brach er in der Jekutischen Republik wieder offen aus und dauerte dann noch zwei Jahre.

Unter den Gefallenen befand sich auch der ehemalige Moskauer Fabrikant Fjonarkóff, der dem Aufstand eine religiöse Untermauerung hatte geben wollen. Allerdings war sein Erfolg nur gering; denn die Aufständischen waren zum größten Teil alte Sibirier, Abkömmlinge von Verschickten und Verbrechern, die in den zwanziger Jahren mit den Kommunisten zusammen gegen Koltschák gekämpft hatten und deren Beweggründe Kollektivierung, schlechte Fellpreise usw. waren, aber keinesfalls christliche Ideale. Die nach den Kämpfen zwischen „Weiß und Rot" übrig gebliebenen positiven Elemente Sibiriens waren zu wenige, als daß sie bei diesen Kämpfen besondere Bedeutung gehabt oder stärkeren Einfluß hätten erlangen können. Was nicht ausgerottet worden war, stand als Kulak oder Abkomme eines Kulaken oder Burschui unter dauerndem Druck.

Die GPU kannte im übrigen die religiöse Einstellung der Menschen dieses Landstrichs sehr genau und verbannte zahlreiche orthodoxe Geistliche ohne alle Vorsichtsmaßregeln dorthin. Es befanden sich berühmte Prediger darunter, wie Vater Wladímir Lasíno-Lasínski. Man konnte aktive Christen auch ruhig frei in der Verbannung leben lassen, da die antireligiöse Einstellung dort alteingewurzelt ist. Verbrecher, die ursprünglich als Verbannte die Taigá besiedeln mußten, waren keine starken Träger des Christentums. Was aber doch noch an Religion bei ihnen erhalten war, hatten Sozialisten und Kommunisten in den Jahren ihrer Verbannungszeit gründlich zerstört.

Man hat im allgemeinen in der Taigá keine besonderen Sympathien für christliche Priester. Ich habe einmal bei der Beerensuche auf einer unbewohnten Oká-Insel in einem Erdbunker einen Geistlichen aus dem Belgoroder Gebiet gefunden, der eigentlich in das Dorf Tschérnaretschinskája verbannt war. Da die Einwohner ihm aber dort keine Unterkunft gaben, war ihm gar nichts anderes übrig geblieben, als sich diese Erdhöhlen-Eremitage zu bauen. Es war eine eigenartige Nacht, die ich bei ihm verbringen durfte. Trotz der kaum zu überbietenden Primitivität der Einrichtung hatte er eine „rote Ecke", einige Ikonen, vor denen ein rotes Lämpchen brannte. Der Geruch des schlechten Öles mischte sich mit dem der feuchten Erde, und über uns hörten wir mehrmals das Getrippel von Wölfen. Mich machte die Nähe der Raubtiere unruhig, der Einsiedler jedoch murmelte seine Gebete und schlief ruhig ein.

Kirchen und Geistliche waren in der Taigá immer selten gewesen. Einige wenige Menschen versuchten wohl immer wieder eine christliche Gemeinde aufrecht zu erhalten und auch eine Art Gottesdienst abzuhalten. Im Dorf Késchma zum Beispiel lebte ein Diakon, der als Ersatz eines Gottesdienstes die Stola eines Priesters durch den Gottesdienstraum trug, die die Gläubigen dann verehrten.

Weihnachten und Ostern haben keine religiöse Bedeutung mehr und sind nur noch Gelegenheiten für Saufgelage und Ausschweifungen. Besonders gilt das auch für den 26. November, den Tag des sibirischen Landesheiligen Innozenz von Irkútsk. Für diese Kirchweih wird tagelang vorbereitet und

der Schnaps, der dann getrunken wird, ist parfümiert. Fusel mit Blumenduft! Selten haben mich Menschen so abgestoßen wie damals, als ich das erste Mal Betrunkene in wunderlichen Sprüngen durch die Straßen tanzen sah. Es war eigentlich ein Tungúsentanz, bei dem die Tänzer einen Raben vorzustellen versuchen und der als Einladung zur Bärenjagd getanzt wird. Die betrunkenen Sibirier westlicher Abstammung und mischblütige Abkommen hatten ihn in ordinäre Bewegungen und mißtönendes Gekreisch umgefälscht.

Das einzige, was sich vom Christentum noch stärker erhalten hat, sind die Melodien und der Chorgesang des russisch-orthodoxen Ritus. Sie sind aber überhaupt das Fundament jener russischen Melodik, die immer wieder versöhnt, mag Rußland auch dem einzelnen noch so Schweres auferlegen. Die Lieder sind das „gute Rußland". Sie singt man auch in Sibirien. Wenn die Mädchen dort aber eine Art umgekehrter Quadrille tanzen, ist das Bild, das sie bieten, mehr originell als hübsch. Die dicke Kleidung der Tänzerinnen macht sie nicht gerade graziös, und ihre langen, weichen Juchtenstiefel, die zum Schutz gegen die Kälte mit Stroh gefüttert und durch lilafarbene Lampendochte an den Beinen festgebunden sind, lassen sie wie junge Bären erscheinen. Die lila Farbe beherrschte damals die Damenmode in ganz Sibirien. Sie stammte von den billigen Tintentabletten aus den Kooperativläden und war das einzige Färbemittel, das man überhaupt erhalten konnte. Außerdem sollen diese Tintentabletten auch ein wirksames Mittel gegen unerwünschte Schwangerschaft sein. Bei dem Tiefstand der Moral, die übrigens nicht nur eine Folge des gegenwärtigen Regimes, sondern ähnlich wie die Religionsfeindlichkeit eine Folge des Wirkens der ehemals verbannten Revolutionäre ist, spielen derartige Dinge natürlich eine wichtige Rolle. An den „heiligen Festen" tobt man sich aus, und jedes Jahr gibt es dabei Verwundete und Tote. Ich habe einen Bauern gekannt, der in der maßlosen Trunkenheit dieser Zeit sein eigenes Haus angezündet hat.

Wenn ich zurückdenke, kommt es mir oft so vor, als lebten diese Menschen zwischen den Resten der christlichen Religion wie Südseeinsulaner zwischen den Götterbildern der Osterinseln, mit deren religiösem Sinn sie keine Verbindung mehr haben. Es fehlt nicht an Zügen von Menschlichkeit, die um so tiefer ergreifen, je härter die Umwelt ist. Das Gesetz der Taigá aber ist: Freß ich dich nicht, frißt du mich!

Nur die Altgläubigen, die sich in sektiererischem Fanatismus von der übrigen Bevölkerung abschließen, leben noch religiös und haben ein moralisches Niveau bewahrt. Der Hauptgrund dafür ist wohl ihre Erfahrung, daß die Gemeinschaft sie stärker macht, als die anderen Sibirier sind. Sie sind schon Ende 1700 bis Anfang 1800 in Sibirien eingewandert; der Wanderprediger Inok Makári hatte sie zu ihrer Wanderung nach dem Osten veranlaßt, indem er ihnen ein irdisches christliches Reich „Bjelowódije", Weißwasser, in glühenden Farben schilderte. Ihre Siedlungen haben sich bis an die mongolisch-chinesische Grenze hin ausgebreitet, und ihre Häuser sind

schon äußerlich durch Metallkreuze kenntlich gemacht, zum Teil kunstvolle Arbeiten aus dem 18. und 19. Jahrhundert.

Römisch-katholisch sind fast immer die Dorfschmiede und Dorfmechaniker, meist verschickte Polen, die aber kaum stärkere Bindung zu ihrer Kirche besitzen als die anderen Sibirier. Ganz ähnlich ist es mit den buddhistischen Burjäten. Die Tungúsen, beziehungsweise Ewénken, sind Schamanisten, doch habe ich den Schamanismus eigentlich nie als Religion empfinden können, eher als eine praktische Magie, abgestimmt auf das Jägerleben der Taigá. Für die Tungúsen ist es natürlich Religion, wenn sie sich von einem ihrer Hellseher den Stand von Hirschrudeln oder besetzten Bärenhöhlen sagen lassen.

Der Schamánenforscher Tán Bogorás hat in seinem Buch „Schamánen und die Einstein'sche Relativitätstheorie" das Hellsehen der Schamánen durch Drehen um die eigene Achse, ähnlich demjenigen der moslemitischen Derwische, zu erklären versucht.

Die sibirische Taigá ist ein besonderes Stück Erde, das die Menschen, die auf ihr leben, in ganz bestimmter Weise formt, ob es sich nun um ansässige Asiatenstämme handelt oder kasakische Eroberer, süd- und westrussische Zwangsverschickte, Deutsche von der Wolga oder Krimtataren. Dies galt schon in der Zarenzeit, als die Verschickten nur einen geringen Prozentsatz der Zahl ausmachten, die heutzutage Sibirien zwangsweise besiedelt. Damals war für ein Lebensminimum gesorgt. Mit fünf Rubel im Monat, die der Ortspolizist verteilte, konnte man leben. Ein „Mehr" konnte durch Arbeit erreicht werden, wenn auch kein „Viel". In einem Gebiet, das einige hundert Quadratkilometer umfaßte, konnte man sich frei bewegen, und Spenden von Angehörigen oder Parteifreunden waren zugelassen. Das geistige Leben prägten die Verschickten: Verbrecher und politische Gegner des Zarentums. Das Härteste für Verbannte war der Transport bis zum Bestimmungsort, die Abgeschlossenheit von der Welt und das Klima. Als das Zarenreich in der roten Revolution versank, glaubten die meisten Sibirier nichts verloren zu haben. Kapitalistisches Eigentum war nicht vorhanden; die wenigen „Kulaken" und „Burschui" waren rasch ausgerottet, und mit den marxistischen Ideologien war man vertraut. Die Väter der Revolution selbst waren die Lehrer gewesen. Diese Lehrer aber hatten in ihrer sibirischen Verbannungszeit selbst auch gelernt!

Wären sich die Politiker der westlichen Welt darüber klar und verstünden sie, wie die Taigá die Menschen formt, würde sie die Taktik der Sowjet-Diplomaten nicht so oft überraschen, der Gedanke an ein künftiges Zusammenleben mit den Menschen des Sowjetstaates aber bedenklich stimmen.

Alle Sowjetdiplomaten, von Stalin angefangen, sind durch die härtende Schule des Taigálebens gegangen, nur war es damals noch mild im Vergleich zu den jetzigen Massendeportationen. Arbeitete die Verwaltungsorganisation damals auch langsam, so konnte sie die Verbannten doch so verteilen,

daß die Unterkünfte für sie ausreichten und eine Existenz möglich war. Heute ist aus der einfachen Absonderung von der übrigen Welt eine straff gelenkte Verwendung der verschickten Kreaturen geworden, und so hat sich, wie so vieles in Rußland, auch das Leben der Verbannten stark verändert, das immer mehr dem „Strafvollzug für Schwerverbrecher" ähnelt.

Da das Land auf solchen Massenbetrieb nicht vorbereitet war, gerieten die Verschickten in massenmordende Verhältnisse. In Késchma habe ich die Ankunft solcher Massentransporte erlebt. Kurz vorher waren im sumpfigen Buschgebiet aus frischen, nassen Bäumen roh gehauene Baracken aufgestellt worden; damit war das Lager fertig! In unbeschreiblichen Elendszügen erschienen die Gefangenen, deren Schuld darin bestand, daß sie fleißige und deshalb wohlhabende Bauern in der Ukraine gewesen waren. Sie unterschieden sich von den berühmten Bildern Verbannter aus der Zarenzeit hauptsächlich dadurch, daß auf jenen Bildern die Menschen alle für einen sibirischen Winter bekleidet sind und immer Gepäck mit sich führen, während beides den jetzigen Verbannten meist fehlt.

Da diese Menschen von der sofort einsetzenden Arbeit im Urwald zu erschöpft waren, um danach noch viel an ihren Quartieren zu arbeiten, blieben diese fast im gleichen Zustand. Manchmal gelang es einem armen Teufel zu fliehen. Im Frühjahr 1931 war es einmal ein siebenjähriger Junge, der aus dem Lager bei Kaimónowa kam. Eine Tscheldonin hatte ihn aufgenommen, andere Frauen schenkten ihm Kleider. Es war zur Zeit der Schneeschmelze, und im Dorf waren kurz vorher ein „Isbatsch", ein kommunistischer Propagandamann, und eine Junglehrerin angekommen. Beide waren Jungkommunisten und mußten warten, bis der Fluß vom Eisgang frei wurde, um zu ihrem Bestimmungsort, Tschâma, zu gelangen. Sie waren als Ehepaar gemeldet und die Frau hatte dem Jungen auch etwas geschenkt. Ihr Mann dagegen meldete dessen Ankunft, und nach wenigen Tagen wurde das arme Kind ins Lager zurückgeholt. Etwas später erschien ein junges Mädchen, ein erbarmungswürdiges, elendes Geschöpf. Auch seine Ankunft meldete der Isbatsch. Seine Frau, die Lehrerin, beobachtete die Abholung. Ein Mann in Lederjacke und guten, schönen Stiefeln, eine schwere Pistole an der Hüfte, führte die ihm barfuß durch den Schnee Folgende an einem Strick. Am Ufer der Angará zerrte er die völlig Verstörte, die anscheinend seine Begierde erregt hatte, in eine Badehütte. Die Lehrerin hatte eine lange Auseinandersetzung mit ihrem Mann, deren Ergebnis war, daß sie sich mit dessen Pistole selbst das Leben nahm. Ihr Mann, der Isbatsch, sagte dazu: „Sie war zu weich!" Und doch war sie selbst eine Sibirierin gewesen ...

Man sollte anstatt von Menschenverschickung besser von „Massenproduktion von Sowjet-Untertanen" sprechen. Geschieht sie vielleicht nicht voll bewußt, im Ergebnis ist es die Züchtung eines Typus, vor dem die Welt Angst haben sollte.

Immer mehr Menschen wirft die Sowjetregierung in dieses Gebiet. Weder Ernährung noch Unterkunft sind dem mörderischen Klima genügend angepaßt, und die Arbeit verlangt die letzte Kraft der Körper. Die sibirienerfahrenen Machthaber wissen allerdings aus eigener Erfahrung, daß es gefährlich ist, Verschickten Zeit und Ruhe zum Denken zu lassen, genau so wie sie wissen, daß die qualvolle Enge der Massenquartiere und der durch diese gesteigerte tierhafte Selbsterhaltungstrieb den Geist, die Seele der Menschen unterdrückt, vergewaltigt und zuletzt einfach auslöscht. Die Gedanken an den Bissen Brot, der das Brennen der Eingeweide stillt, die maßlose Gier des Gaumens befriedigt und das nackte Leben erhält, verdrängen alles andere, alles, was edel, gut und in Jahrhunderten als menschlich und christlich anerzogen wurde. Sie gleichen sich alle, diese zu kommunistischem Material zusammengeballten Menschen aus den Ländern der Sowjet-Union, die Kriegsgefangenen aus Europa und Asien, die verschleppten Deutschen und Polen, Ungarn, Balkanslawen und Rumänen, Turkvölker, Mongolen und Chinesen. Geist? — Religion? — Bei den Lebensbedingungen, die die Sowjets gewähren, braucht man sie nicht mehr eigens zu bekämpfen. Dies besorgt ganz allein der Selbsterhaltungstrieb, der Kampf um die Nahrung und das Stillen der Geschlechtsbegierde. Was zurückbleibt oder sich daraus entwickelt, sind tote Seelen in mischblütigen Körpern. Was zu weich ist, geht zugrunde. Nur ganz wenige bleiben stark — im Haß oder in der Liebe.

Im Koreakrieg gerieten Freiwillige verschiedener Nationen aus der Sowjet-Union in amerikanische Gefangenschaft. Sie hatten sich aus sibirischer Gefangenschaft für diesen Krieg gemeldet. Die westliche Welt verhielt sich reserviert, wenn nicht empört. Wie konnten Menschen, die angeblich ein solches Leben unter den Sowjets durchlitten hatten, für die Kommunisten kämpfen?

Wer nie selbst in der „Fabrik des Sowjetmenschen", in den Urwäldern an der Angará, im Koljíma- oder Jakutengebiet, in den Weiten der sibirischen Taigá, in der Gewalt der Sowjets hat leben müssen, begreift deren menschliche Produkte nicht. Sie sind Werkzeuge, die man benützt und die dankbar sind, wenn man sie dort benützt, wo sie dafür ein erträgliches Leben führen können, gleichviel ob im Koreakrieg oder einmal in Europa oder sonst irgendwo. Wer vielleicht an Widerstand denken möchte, kommt kaum aus der Taigá heraus. Dort aber ballt sich künstlich immer mehr „Schnee" zusammen, wird gepreßt und gelenkt. Wehe, wenn die Masse in Bewegung gerät und ins Rollen kommt. Je weniger die Welt daran glaubt, um so furchtbarer wird sie von der Lawine getroffen werden.

Oh Rußland, was hat die Vorsehung dir bestimmt?
Welcher Gedanke beschäftigt dich?
Was wird aus deinem Osten?
Ein Reich des Xerxes oder der Christen Land?

Wladímir Solowjów

(Deutsche Fassung von F. M. de Smeth)

Das geistige Bild Indiens

Zum 26. philosophischen Kongreß Indiens, 27.—29. Dezember 1951 in Poona

Von JOSEPH NEUNER S. J.

Die folgenden Zeilen sollen keinesfalls eine Beschreibung der Veranstaltungen dieses Kongresses sein, sondern ein Versuch, aus den Referaten wie aus persönlichen Begegnungen Züge zusammenzustellen, die für das geistige Bild des heutigen Indien charakteristisch erscheinen. Jeder ernsthafte Beobachter weiß, wie schwer es ist, ein solches Bild eines Volkes zu zeichnen, selbst in Europa, wo uns doch die geschichtlichen und kulturellen Hintergründe viel unmittelbarer zugänglich und bewußt sind. Wie viel schwerer es in Indien sein muß, ergibt sich aus den so verschiedenartigen und gegensätzlichen Elementen, aus denen sich Indiens kulturelles Erbe aufbaut, aus dem zusätzlichen schweren Konflikt zwischen Ost und West, der mit Indiens Unabhängigkeit keineswegs überwunden, sondern eher in das entscheidende Stadium seiner Krise eingetreten ist, aus der ungeheuren Spannung zwischen einer rückständigen Dorfwirtschaft und den modernen Industriezentren, die ohne Vermittlung nebeneinander bestehen, aus der politischen Passivität eines Riesenvolkes, das durch Jahrhunderte geführt wurde, das aber in diesen Wochen zum ersten Mal nach demokratischen Prinzipien zur Wahlurne geht — 170 Millionen Wähler —, um seine eigene Vertretung und Regierung zu bestimmen.

Von all diesen Problemen ist hier nicht ausdrücklich die Rede. Sie bilden nur eine Art Hintergrund zu dem Bild und seinen oft so widerspruchsvollen Zügen, wie es sich während dieses Kongresses auf engem Raum und im Laufe weniger Tage zeigte. Wenn auch jede Hoffnung auf Allseitigkeit enttäuscht werden muß, so lassen sich doch einige besonders hervorstechende Züge auffinden und nachzeichnen.

Ost und West

Schon das äußere Bild des Kongresses, der über 150 Delegierte aus den Universitätsstädten Indiens zusammenführte, zeigte den schroffen Gegensatz zwischen östlicher Tradition und modernem westlichem Lebensstil. Viele Vertreter kommen in der Kleidung der Brahmanen, der traditionellen Träger indischer Geistigkeit, andere erscheinen in den Gewändern verschiedener Mönchsgemeinden. Die Mehrzahl trägt europäische Kleidung. Ihnen allen aber ist ein ausgeprägtes nationales Kulturbewußtsein eigen. Auch für den fortschrittlichsten Professor gelten die kostbaren geschichtlichen Traditionen Indiens als unveräußerliches nationales Erbe. In den einleitenden Reden zum Beispiel gab es kein Ende des Lobes, das über die Kongreßstadt Poona ausgeschüttet wurde. Es ist zwar erst seit vier Jahren Sitz einer unabhängigen Universität — bis dahin waren seine Colleges der Universität Bombay eingegliedert —, aber es ist seit Jahrhunderten Sitz und Zentrum indischer Wissenschaft und nationaler Kultur, und mit Recht wurde gesagt: „Wenn Lakschmi (die Göttin des Reichtums) über Bombay gelächelt haben mag, so hat Saraswati, die mächtigere Göttin (der Wissenschaft), Poona gesegnet."

Wenn auch die Macht der Tradition nicht in einem ungebrochenen Fortleben der alten indischen Philosophie an den heutigen Universitäten besteht, so ist doch unleugbar ein fester Besitz von geistigen Werten aus dieser Tradition noch lebendig. Mögen die Fragestellungen der Erkenntnisphilosophie und der Metaphysik noch so sehr westlichem Denken entnommen sein, sie werden doch meist irgendwie mit den Lehren der indischen Weisen in Verbindung gebracht. Auch auf anderen Gebieten, etwa in der Deutung psychologischer und parapsychologischer Phänomene, wird bewußt die Parallele zu den alten Yoga-Lehren gesucht. Wenn die

Anerkennung einer übermateriellen Welt den meisten modernen Vertretern indischer Philosophie eine Selbstverständlichkeit ist, so ist diese positive Haltung sicherlich in den ererbten Traditionen begründet.

Aber die ererbte Geistigkeit steht einer neuen Welt gegenüber, die ihre Forderungen stellt. Der Konflikt zwischen Vergangenheit und moderner Zeit wird spürbar, wo es sich um die konkreten Formeln dieser Geistigkeit handelt. Er kleidet sich in die Frage nach der Haltung gegenüber der westlichen Welt.

Das Problem kam besonders im Symposion über „the Concept of Men and the Philosophy of Education in the East and the West" zur Sprache. Das Thema war kurz zuvor in Delhi von UNESCO-Vertretern aus aller Welt besprochen worden; in den Referaten wurde das Echo der dortigen Ergebnisse vorgelegt. Die grundsätzlichen Erträge Delhis wurden wohl einstimmig anerkannt, ja von manchen als Binsenwahrheiten hingestellt: daß der Mensch als Mensch zu verstehen sei, daß er einen Selbstwert in sich trage, daß er nie zum bloßen Mittel herabsinken könne und an Fremdzwecke versklavt werden dürfe. Deshalb handle es sich in der augenblicklichen Weltsituation darum, die Voraussetzungen für eine würdige Stellung des Menschen zu schaffen. Gefahrenherde für die Würde des Menschen drohen vom religiösen Fanatismus, von nationaler Enge und sozialer Bedrückung. Die Hauptaufgaben der Erziehung zum wahren Menschenbild umfassen daher die Förderung gegenseitiger Kenntnis, Wertschätzung und Toleranz in religiösen Dingen, das gegenseitige Verstehen über völkische und kulturelle Grenzen hinweg und die grundsätzliche Anleitung zur Erfassung des Selbstwertes der menschlichen Persönlichkeit. Auf dieser allgemeinen Ebene war eine Einigung verhältnismäßig leicht. Ferner wurde allgemein betont, daß die Unabhängigkeit Indiens ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu diesem gemeinsamen Ziel sei; denn die Freiheit Indiens bedeute nicht nur politische Gleichberechtigung, sondern vielmehr die geistige Freiheit, die ein altes Kulturland zum ebenbürdigen Gesprächspartner mache in Fragen, die das Schicksal der ganzen Menschheit betreffen. Indien kann heute in geistigen und kulturellen Belangen ohne Minderwertigkeitsbewußtsein sprechen, und der Westen wird sich nicht mehr in dünkelhafter Torheit für den alleinigen Kulturträger der Menschheit halten. Ost und West sitzen nun wirklich am „runden Tisch".

Aber gerade deshalb wurde die Frage um so dringender, was nun wirklich der Osten und der Westen zu dem konkreten Bild des modernen Menschen beizutragen habe. Immer wieder wurde die alte Formel vom „geistigen Osten" und „materialistischen Westen" hörbar, gewiß in vielen Abtönungen und versöhnenden Klauseln, so daß auch ein westlicher Mensch sich nicht gerade seines Daseins zu schämen brauchte; aber es wurde doch sehr deutlich, wie tief sich dieses Unterscheidungsschema dem indischen Denken eingeprägt hat. Dagegen freilich erhoben sich sehr kraftvolle Stimmen, und sie fanden fast regelmäßig in der Zuhörerschaft ein beifälliges Echo, Stimmen, die laut und mutig erklärten, Indien solle doch nicht aus seinem technischen und organisatorischen Unvermögen eine Tugend machen; es solle ruhig eingestehen, daß viel Geist dazu gehörte, die modernen Naturwissenschaften aufzubauen, und daß die selbstvergessene Hingabe an die Erforschung der Natur wahrlich nicht als Materialismus gebrandmarkt werden dürfe. Indien spiegle sich im Glanz einer Geistigkeit, die es vor Jahrtausenden hervorgebracht habe; heute aber solle es sich nicht rühmen, wenn es versäumt habe, am modernen Fortschritt mitzuarbeiten.

Schon in der Eröffnungsrede wurde dieses Thema von dem offiziellen Regierungsvertreter Mr. N. V. Gadgil, Minister of Public Works in der Zentralregierung, aufgenommen. Er war in seinen Worten nicht nur Vertreter der Regierung und damit der offiziellen Politik, sondern Sprecher einer neuen Generation: „Wir

sprechen oft von unserem reichen Erbe und von der geistigen Kultur des Ostens. Ich will keinen Materialismus predigen; ich bin mir auch der Grenzen einer materalistischen Philosophie bewußt. Aber ich denke, die Zeit ist gekommen, in der wir auch die reale Bedeutung und Begrenzung unseres sogenannten geistigen Ausblicks verstehen sollten. Unseligerweise hat dieser geistige Ausblick häufig unser Volk nachlässig gemacht in Erfüllung der unmittelbaren Aufgaben gegen sich selbst und den Mitmenschen. In mancher Hinsicht hat er zu einem Fatalismus geführt. Vielen von uns hat er den Drang genommen, dem Unrecht Widerstand zu leisten. Die Leute nehmen Elend und Unglück beinahe als unvermeidliche Folge eines grausamen Karmagesetzes an. Das ist nicht philosophische Gelassenheit dem Leiden gegenüber, das ist eine Haltung der Unterwürfigkeit gegenüber überwältigenden Mächten des Übels; es ist eine defaitistische Haltung. Ich möchte Sie bitten, auf den unermeßlichen Schaden hinzuschauen, den dieser sogenannte geistige Ausblick unserem Volkscharakter zugefügt hat. In der modernen Forderung eines volleren und besseren Lebens ist nichts Ungeistiges; das ist nicht Materialismus im üblen Sinne." Die Tatsache, daß solche Worte nicht nur hingenommen, sondern immer wieder als mutig und fortschrittlich begrüßt wurden, zeigt doch deutlich, daß neue formende Kräfte in der Gestaltung Indiens wirksam sind.

Geist und Technik

Damit ist die Frage zwischen Ost und West zu einer innerindischen Frage geworden. Es handelt sich für den modern denkenden Inder gar nicht darum, etwas Fremdes zu übernehmen, wenn er sich für eine moderne Lebensausrichtung und Lebensgestaltung entscheidet. Er hat das Bewußtsein, daß Indien sich selbst, seiner besten Tradition untreu geworden ist, wenn es sich, „hypnotisiert von seiner Vergangenheit", in die abstrakten Sphären einer Geistigkeit flüchtet, die sich nicht in der Welt und Geschichte bewährt. Unter denen, die ein neues Indien suchen, kann man vielleicht zwei Hauptrichtungen unterscheiden:

Es gibt in manchen modernen Indern nicht nur den Zweifel an einer übersinnlichen Welt, sondern hier und dort zeigt sich eine wahre Erbitterung gegen die Welt des Religiösen. Religion erscheint ihnen, ganz im Sinne Nietzsches, als Verführung zur Flucht vor der Welt. Sie ist der Krankheitskeim des Siechtums und der würdelosen Ohnmacht, die Indien während so langer Perioden seiner Geschichte zur Sklaverei erniedrigt hat. Rationales Weltbild und technische Haltung gegenüber den Forderungen des Lebens sind für viele zum Ersatz des Religiösen geworden. Auf dem letztjährigen Kongreß der Philosophen in Calcutta war die Formel hörbar geworden: „Wir haben genug von Gott, Gita und Gandhi; wir brauchen Energie, Mut und Entschlossenheit." Aus solchen Äußerungen erwuchs das Thema des Symposions in diesem Jahr: „Kann es Religion ohne Gott geben?" Gewiß war die Behandlung des Themas recht akademisch, mehr begrifflich und historisch als lebendig. Zwar war es den meisten Vertretern der Philosophie eine Selbstverständlichkeit, die Realität einer geistigen Welt anzuerkennen, aber hinter der Fragestellung stand doch die Sorge einer alten Kultur, ob nicht die geistige Ausrichtung ein Irrweg gewesen sei, ob es nicht auch für Indien eine Religion des Fortschritts und der Humanität im Sinne von Aug. Comte geben sollte, die endlich durch den kühnen Griff in das Jetzt der geschichtlichen Aufgabe Indiens gerecht werden könnte.

Die zweite Lösung des Problems ist gemessener. Sie anerkennt die geistige Tradition Indiens als heiliges nationales Erbe und gibt dieser Tradition ihre eigene Deutung und Prägung. Charakteristisch für diesen Mittelweg waren etwa die Ausführungen S. V. Dandekars, des Leiters der sozialphilosophischen Sektion des Kon-

gresses. Er ist aus der Tradition Maharashtras hervorgegangen und gehört zu den angesehensten Vertretern der Brahmanengemeinde Poonas. In dieser Tradition spiegelt sich noch etwas vom Geist der großen Freiheitskämpfe gegen den nationalen und religiösen Feind Indiens, den mohammedanischen Imperialismus zu Beginn der Neuzeit. Der praktische, dem Konkreten zugewandte Volkscharakter Maharashtras hat sich hier mit einem glühenden Nationalismus verbunden. Noch in diesem Jahrhundert war Poona, zusammen mit Bengalen, das Zentrum der nationalen Freiheitsbewegung, und heute ist es Hauptsitz der Mahasabha, jener politischen Partei, die für Indien nicht den säkularen, religiös neutralen Staat will, sondern ein indisches Reich mit der nationalen hinduistischen Kultur erstrebt.

S. V. Dandekar gab in seiner Adresse eine Deutung der hinduistischen Tradition, die man zwar nicht schlechthin neu nennen kann, die aber doch die Grundwerte des Hinduismus in einer sehr einseitigen, eben der Maharashtra-Tradition entsprechenden Beleuchtung darstellt. Er geht nicht, wie die klassische indische Erlösungsphilosophie, von der individualistischen Fragestellung von Bindung und Befreiung des Einzelmenschen aus, sondern stellt seine Thesen mitten in die Problematik der modernen Welt, genauer: des neuen Indien. Die Überwindung der Gegenwartskrisen ist in den drei Kennworten enthalten, die der indischen Tradition entstammen: Gleichheit, Gewaltlosigkeit, Askese. Nach S. V. Dandekar bedeutet Gleichheit nicht das Auslöschen der Unterschiede, da die Funktionen der Einzelnen im Gemeinschaftskörper notwendig verschieden bleiben müssen; sie werden vielmehr einer höheren Einheit eingefügt. Der allumfassende und alldurchdringende Atman ist jedem Wesen in gleicher Weise gegenwärtig und in jeder seiner Funktionen wirksam. Auch Gewaltlosigkeit darf nicht im Sinne eines mechanischen Verbotes alles Tötens verstanden werden, wie es etwa vom Jainismus gelehrt und geübt wurde; es ist nun einmal ein Grundgesetz des empirischen Lebens, daß es sich immer auf dem Tode anderen Lebens aufbaut. Gewaltlosigkeit bedeutet vielmehr das Gebot, mit unserem geistigen Selbst über die Sphäre der Gegensätze und des Kampfes hinauszuragen. Sie bedeutet Wohlwollen und Gemeinschaft in der geistigen Ordnung über den Konflikten der materiellen Sphäre. Endlich darf Askese nicht als Weltverneinung verstanden werden. Es ist dem Menschen schlechthin unmöglich, außerhalb der Welt und des geschichtlichen Werdens zu existieren. Durch eine grundsätzliche Abwendung von seiner Aufgabe in der Welt würde er sich in Gegensatz zu Gottes Schöpfungsplan stellen. Nur darf sich das geistige Selbst des Menschen nicht mit dem Weltprozeß gleichsetzen. Die innere Freiheit und Gelassenheit gegenüber dem Drängen und Haften der weltlichen Existenz ist das Wesen der Askese.

Es ist hier nicht der Raum, die innere Berechtigung einer solchen Deutung der indischen Tradition zu untersuchen. Der Gegensatz zwischen der reinen Weltabkehr und der Anerkennung der innerweltlichen Aufgabe des Menschen ist eine der uralten Streitfragen der indischen Geistesgeschichte, die sich bis in die klassische Epoche der großen Epen und Gesetzbücher, ja bis in die schöpferische Periode der upanishadischen Denker zurückverfolgen läßt. Man kann aber doch mit einiger Zuversicht sagen, daß die Betonung der Weltoffenheit im modernen Sinn eine neue Haltung darstellt, die sich erst zu bewähren hat. Zwei Fragen also mag man gegenüber der Haltung S. V. Dandekars stellen: Zuerst die mehr theoretische, wie weit seine Haltung als wahrhaft indische Tradition bezeichnet werden kann, oder ob sie nicht doch eine Angleichung an westliche, letztlich christliche Einstellung bedeutet. In manchen organisatorischen Formen, die sich die weltoffene Haltung des Hinduismus geschaffen hat, wie zum Beispiel in den Bildungswerken und Erziehungsanstalten des Arya Samaj oder der Ramakrishna Mission, sind die Anklänge an westliche Methoden sehr deutlich, und die „Servants

of India" sind eine bewußte Nachahmung des christlichen Ordensideals, besonders des Jesuitenordens.

Die zweite Frage ist mehr praktischer Natur und wird zu einer Schicksalsfrage Indiens: Wie weit ist diese weltoffene Haltung des Hinduismus eine Idee, die vielleicht von einzelnen Persönlichkeiten verstanden und erfüllt wird, die der Masse des Volkes aber fremd bleibt? Kann der Hinduismus in seiner weltoffenen Form das Ferment eines neuen Indien werden? Hat der Hinduismus die inneren Kräfte, auch eine moderne Kultur zu vergeistigen? Es gibt Bewunderer Indiens im Westen, die diese Frage mit großer Selbstverständlichkeit bejahen und das Heil unserer mechanisierten Kultur aus den geistigen Traditionen Indiens erwarten. Bisher fehlt aber die Bewährung. Hinter dieser Frage steht zum Beispiel das ungeheuere Erziehungsproblem des heutigen Indien, das von jedem ernsten Beobachter mit wachsender Sorge erkannt wird. Es gibt wohl keine Versammlung von führenden Erziehern, in der nicht das rasche und radikale Absinken des moralischen Standes der Mittelschüler und besonders der Hochschulstudenten beklagt wird. Es gibt Vorschläge zur Reform des Lehrprogramms und der Schultypen, zur geistigen Hebung des Lehrpersonals usw. Zuletzt aber handelt es sich immer wieder um die Möglichkeit, sittliche Werte lebendig und wirksam zu vermitteln. Der Hinduismus hat es in großem Umfang unter den modernen Verhältnissen nicht vermocht. Sein Einfluß beruht in erster Linie auf der Familie. Im gleichen Maße, in dem die Familien-, Sippen- und Kastentradition zerbröckelt, schwinden die Normen der Sitte, und es bleibt die haltlose Masse der Individuen, die aus ihrem festen Verband gelöst sind; sie werden von den Triebkräften der modernen Welt, von Gewinn und Genuß getrieben wie das Geröll in den wilden Bergbächen des Himalaja, wenn es einmal aus dem Gefüge der gewachsenen Felsen herausgebrochen ist.

In diesem Zusammenhang gehören auch die bedrückenden Aufschlüsse, die man mit erschreckender Regelmäßigkeit über die geistige Einflußsphäre philosophischer Vorlesungen oder Veranstaltungen an den Universitäten empfängt. Die Zahl der Hörer ist verschwindend gegenüber den Massen derer, die sich zu den Hörsälen der Naturwissenschaften und der Technik drängen. S. Radhakrishnan hat im Rahmen der University Commission einen gestuften Plan für die religiöse Unterweisung an den indischen Hochschulen ausgearbeitet. Er wurde von keiner Universität angenommen. Gelegentlich wurde die Ablehnung deutlich genug formuliert: Religion hat in der modernen Welt keinen Platz mehr. Die wirklichen Lebensströme Indiens scheinen ganz neuen Gesetzen zu folgen, der immanenten Strömung einer technischen Zeit, die den Ballast einer vergangenen Epoche längst an ihre Ufer gespült hat. Das rasche Anwachsen des Kommunismus in manchen Gebieten ist wohl im gleichen Zusammenhang zu sehen. Man steht vor der unausweichlichen Frage, wie weit ein Kongreß von Philosophen für das geistige Bild Indiens heute noch repräsentativ genannt werden kann.

Das Ringen um eine neue Philosophie

Wenn man nach den positiven Ansätzen fragt, die in diesem Kongreß sichtbar wurden, so mag man sich zuerst der hohen Verantwortung erinnern, mit der die Versammlung ihre Sitzungen begann. In den 122 Telegrammen und Botschaften, die von Regierungskreisen und vielen bedeutsamen Körperschaften dem Kongreß zugingen, erscheint das Ziel dieser Tagung niemals als das bloß akademische Anliegen einiger Professoren. Immer wird auf die großen Anliegen der Gegenwart hingewiesen: die Versöhnung von Ost und West auf der Grundlage gemeinsamer Werte, die der gesamten Menschheit gehören; oder die Erziehung zu höherer Moral und persönlicher Integrität, die für Indiens Fortschritt wichtiger sind als

materielle Hilfe; oder der Beitrag indischer Geistigkeit zur Sicherung des Weltfriedens. Es sei hier nochmals die Eröffnungsrede Mr. N. V. Gadgils zitiert, die einen machtvollen Appell an den Kongreß darstellte: „Heute wartet die Welt auf eine neue Philosophie, auf ein neues Gefüge lebendiger Ideen, die imstande sind, die gewaltigen Mächte und stürmenden Leidenschaften zu bändigen, die über die Welt und durch die Menschenherzen toben. Immer waren es die machtvollen Ideen der Philosophie, die das Rad der Geschichte und die Gesinnung der Menschen gewendet haben. Wer soll diese Ideen hervorbringen, wenn nicht die Philosophen? Es ist die geschichtliche Rolle der Philosophen, die seelische Neuorientierung unseres Volkes herbeizuführen, die so unerläßlich ist für die Zukunftsgestaltung unserer Nation. Ich wende mich in einem ernsten Appell an Sie alle, sich zu vereinen und sich zu einer Gemeinschaft der Bemühung zusammenzufinden. Die Grundlage muß sein ein weiter Humanismus, der auf der vollen und ehrlichen Anerkennung der inneren Werte des Menschen als Menschen beruht und der einschließt, daß ein jeder das Recht hat zur vollsten Entfaltung seiner Möglichkeiten und seiner Persönlichkeit."

Man fragt sich mit Recht, wie weit sich diese auch sonst immer wieder formulierten Erwartungen erfüllt haben. Zunächst wird man sagen müssen, daß ein Teil der Kongreßarbeit in einer zu schulmäßigen, rein begrifflichen oder historischen Behandlung von Einzelfragen bestand. Mr. Gadgilds Befürchtung war nicht unbegründet: „Die Leute werden heute etwas skeptisch gegenüber Konferenzen und Zusammenkünften. Sie sind nicht an intellektuellen Haarspaltereien und unfruchtbarem Scholastizismus interessiert. Diese Skeptik ist zum Teil berechtigt, weil sich manche unserer Denker in einer bloß worthaften Übermittlung von Werten gefallen ... Die Werte, für die wir eintreten, müssen unser geistiger Besitz sein." Besonders fehlte den Versammlungen der einzelnen Sektionen die gemeinsame Zielsetzung. In der logisch-metaphysischen Sektion mußten zum Beispiel innerhalb vier Stunden 18 Arbeiten vorgelegt und diskutiert werden, deren Themen ohne jeden inneren Zusammenhang von den Verfassern selbst gewählt waren. Solche Unzuträglichkeiten mag man zunächst einfach als organisatorische Mängel bezeichnen, aber sie weisen immerhin auf ein tieferes Problem zurück. Sind in den Teilnehmern dieses Kongresses wirklich gemeinsame Fragestellungen gegenwärtig, die über dem Schulbetrieb hinausliegen? Man wird gewiß nicht leugnen, daß manche der vorgetragenen Arbeiten in verschiedenen Fragen genaue und zuverlässige Orientierung boten. Man wird auch mit Freuden anerkennen, daß viele der Arbeiten aus einem persönlichen Anliegen des Verfassers hervorwuchsen, etwa das Problem von Vernunft und Offenbarung auf dem Hintergrunde der Philosophie Aurobindhos. Auch wo die Themen aus der Vergangenheit genommen waren, gab es erstrangige Darbietungen. Es gibt wirklich indische Philosophen, für die Shankara der große Genius ist, mindestens so intensiv und lebendig bejaht wie Thomas von Aquin in der Scholastik. Es handelt sich hier also gar nicht um eine Kritik an der Einzelleistung, sondern um die Frage nach jenem unsichtbaren Zusammenhang, der das Denken einer Generation umschließt und ihm trotz aller Verschiedenheit und auch Gegensätze etwas wie eine gemeinsame Mitte gibt. Diese Mitte schien zu fehlen.

Vielleicht am deutlichsten wurde dieser Mangel einer gemeinsamen, erlebnismäßigen Grundlage in dem Symposion über die Frage: „Is Existentialism Philosophy?" Man wird nicht bestreiten, daß sich die Sprecher bemüht haben, in die Literatur dieser neuen Weise des Philosophierens einzudringen und die hauptsächlichsten Fragekomplexe übersichtlich darzustellen. Was aber zu fehlen schien, war die existentielle Erlebnisebene. Der Beobachter der UNESCO, ein Franzose, faßte seine Kritik in der Warnung zusammen, irgendeine Philosophie,

und ganz besonders den Existentialismus, in die Terminologie der konventionellen Sprache zu übersetzen. Dieser Mangel an einem persönlichen Zugang zu existentiellem Denken scheint nicht notwendig. Es gibt wohl wenige Philosophien, die in ihren eigensten Ansätzen so wesentliche existentielle Elemente enthalten wie indisches Denken. Die Upanishadische Philosophie entsprang nicht, wie die griechische, aus der Deutung des den Menschen umgebenden Kosmos, sondern aus der Erfahrung der menschlichen Existenz: des Leides, des Todes, der Angst. Warum soll den heutigen Inder Existentialismus anmuten wie eine Schrift mit fremden Schriftzeichen? Auch hier sei nicht geleugnet, daß es einzelne Denker gibt, die tief in den Geist moderner Philosophie eingedrungen sind. Auch auf dem Kongreß befaßte sich eines der Referate in sehr gründlicher Weise mit den existentiellen Elementen der buddhistischen Dialektik. Aber dieser Geist ist nicht Gemeingut und kann deshalb auch nicht Ausgangspunkt eines neuen, indischen Denkens werden, das eine strahlende und formende Kraft ausüben könnte.

Es fehlte also eine gemeinsame Mitte. Es gab historische und systematische Referate, die auf Schulbedarf zugeschnitten waren; es gab Referate, die wie glühende Funken aus den großen Feuern einer vergangenen Tradition sprühten — aber die Feuer waren nicht mehr sichtbar. Es gab auch jene relativistische Religionsphilosophie, die an ein allumfassendes religiöses Gefühl appelliert und die Menschheit auf den Höhen mystischer Gotteserfahrung aus ihren verlorenen und getrennten Tälern versammeln möchte — aber es ist wohl sehr richtig bemerkt worden, daß ein allgemeiner Appell an religiöse Gefühle unserer konkreten Welt wenig bedeutet; es haben ja auch alle jene Blüten aus Plato, aus den Upanishaden und auch aus den Evangelien, die hier zu einem Strauß geflochten werden, längst ihren Duft verloren, den Duft des Erdreichs, aus dem sie gewachsen sind. Aus all dem ergibt sich keine zukunftsträchtige Geistigkeit. Man müßte also wohl schließen, daß die Kräfte, die eine neue Philosophie bauen könnten, nicht da waren. So haben sicher manche der Anwesenden empfunden, zum Beispiel mein Nachbar, der auch nicht immer den Zusammenhang zwischen den vorgetragenen Erörterungen und der aktuellen Wirklichkeit finden konnte und fragte: Und was für eine Botschaft haben wir nun an Indien?

Und doch ist das Ergebnis nicht unerfreulich. Das geistige Bild Indiens hat seine Einheit noch nicht gefunden, eben weil die historische Situation von ihrem Gleichgewicht noch weit entfernt ist. Eine einheitliche Philosophie wächst nur im Rahmen einer einheitlichen Kultur, die Indien in den Spannungen zwischen Ost und West, Alt und Neu, Geist und Technik noch lange nicht gefunden hat und eigentlich noch gar nicht finden konnte. Um so mehr darf man sich freuen, daß sich doch Grundtendenzen gemeinsamer Zielsetzungen bemerkbar machen, daß auch die genannten Mängel ehrlich und ernst anerkannt werden und vor allem, daß sich Indien nicht in nervöser Angst abschließt, eine Geste, die doch im Charakterbild des Heranwachsenden eine große Rolle spielt und eine der schwersten Gefahren für jede Entwicklung bedeutet. Man darf mit ehrlicher Anerkennung sagen, daß Indien nicht nur Vergangenes festzuhalten sucht, sondern auf der Suche ist und — um nochmals Mr. Gadgils Worte zu gebrauchen — „daß die Zeit heute gekommen ist, in der wir den Abgrund überbrücken müssen zwischen altererbter Geistigkeit und den modernen Forderungen eines besseren Lebens. Wir möchten sagen, daß das ideale Leben alte Sitte mit einer neuen Ökonomie verbinden muß".

Was hat der christliche Beobachter zu diesem geistigen Bild zu sagen? Mit dieser Frage soll natürlich nicht zur Erörterung unmittelbarer missionarischer Hoffnungen hingelenkt werden. Zwar wurde in den Versammlungen des Kongresses der Name Christi wiederholt gehört — vielleicht öfter als auf mancher Philosophen-

versammlung des Westens —, und jedesmal wurde er mit Ehrfurcht genannt; jedesmal aber stand er in einer Reihe mit Buddha oder Krishna oder einer anderen Gestalt der Vergangenheit: „Jesus Christus und Sokrates sind glühende Beispiele aus alter Geschichte, was lebendige Philosophien zu tun vermögen, um das Rad der Geschichte zu wenden und dem Menschen höhere Motive zu schenken" (Mr. Gadgil). Von der Erkenntnis der Einzigartigkeit Christi ist Indien — wenigstens das intellektuelle Indien — weit entfernt.

Und doch geht auch der Christ nicht ohne Hoffnung von diesem Kongreß hinweg. Indien sucht eine neue Geistigkeit. Ist es denn nicht ein großes Ereignis in einem alten Kulturvolk, wenn die Frage nach Gott in einem bestimmteren Sinne gestellt wird? Dieser Kongreß hat zwei Worte mit leidenschaftlicher Betonung gesprochen: Gott und Mensch. Indien ist weithin an seiner überlieferten Idee von Gott und Geist irre geworden. Sein Gottesbegriff hat den Menschen und die Welt nicht zu vollem Recht kommen lassen. Der Christ weiß, daß das wahre Bild von Gott und Mensch nur von Gott selbst gezeigt und der Menschheit eingeprägt werden kann, und dies eben geschah in Christus. Deshalb gibt es auch in Christus keine Angst, daß Gott uns der Welt und den Aufgaben des Daseins entfremden könnte; denn Christus ist Gottes letztes Ja zur Welt und zum Menschen, und zwar zur sünden- und todgebundenen Welt. Es gibt in Christus aber auch keine Gefahr der Verfälschung der Religion in einen flachen und trügerischen Humanismus, weil die Transzendenz des Menschen in Christus zum letzten Ernst wird bis in das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung. Die zwei Kennworte des Kongresses „Gott und Mensch" weisen auf Christus hin; denn sie besitzen und bewahren ihre volle Wahrheit nur im Geheimnis des Gottmenschen.

Zeitbericht

Der Papst über das Unternehmertum — Das Echo auf die päpstlichen Ausführungen zu Ehefragen — Wohin die moderne Ehe-Auffassung praktisch führt — Das tapfere finnische Volk — Ein Weltproblem der Menschheit — Die Industrialisierung der Landwirtschaft — Deutsche heimatvertriebene Kinder in Frankreich — Gibt es christlichen Patriotismus? — War der Urmensch Monotheist?

Der Papst über das Unternehmertum. In einer Ansprache an den Führungsrat der Katholischen Italienischen Unternehmer-Vereinigung hat Papst Pius XII. am 31. Januar 1952 (Osservatore Romano, 1. Februar 1952) über den christlichen Sinn des Unternehmertums und über die Normen gesprochen, nach denen im Betrieb die einzelnen Interessen ausgeglichen werden sollen. Da der Papst dabei noch einmal auf seine im Jahre 1950 gegebene Weisung bezüglich des Mitbestimmungsrechtes zurückgreift, mögen einige Sätze aus der neuen Ansprache in wörtlicher Übersetzung folgen: „Ein industrielles oder wirtschaftliches Unternehmen, christlich und edel gesehen, ist mehr als ein Mittel, um Geld zu verdienen und die Würde der eigenen gesellschaftlichen Stellung, die Unabhängigkeit der eigenen Person und Familie zu wahren. Es ist mehr als eine technische Gemeinschaftsarbeit von Geist, Kapital und Arbeitskraft, um der Produktion und dem Fortschritt zu dienen. Es ist mehr als eine wichtige Kraft im Spiel des wirtschaftlichen Lebens, mehr als ein einfacher, wenn auch noch so löblicher Beitrag zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit ... Das ist ja gerade die Not der sozialen Ordnung, daß sie weder ernsthaft christlich noch wahrhaft menschlich ist; sie trägt nur technische und wirtschaftliche Züge, ruht nicht auf jener einzigen Grundlage, die allein auf die Dauer tragfähig ist: auf der vollen allseitigen Anerkennung der menschlichen

Natur ... Man spricht heute viel von einer Reform des Unternehmens, von der Notwendigkeit, seinen inneren Aufbau umzuändern. Die darauf hinarbeiten, denken in erster Linie dem Betrieb ein neues Rechtsgewand zu geben, neue Rechtsbeziehungen zwischen Unternehmer und Gefolgschaft zu schaffen. Unserer Beobachtung jedoch konnte es nicht entgehen, daß sich in solche Pläne auch Bestrebungen einschleichen, die durchaus nicht, wie man behauptet, die unabdingbaren Normen des Naturrechts den veränderten Zeitbedingungen anpassen, sondern sie geradezu ausschließen werden. Aus diesem Grunde haben Wir in Unsern Ansprachen vom 7. Mai 1949 und vom 3. Juni 1950 Uns gegen derartige Zielsetzungen gewandt, durchaus nicht weil Wir etwa die materiellen Interessen einer Sozialschicht der andern vorziehen, sondern weil Wir allen, die mit dieser Frage zu tun haben, zu einem ehrlichen und sicheren Gewissensentscheid verhelfen wollten.

Wir konnten auch nicht die Augen verschließen vor der Deutung, die aus schiefer Sicht den Worten Unseres Vorgänge s Pius' XI. gegeben wurde. Man hat nämlich einer Bemerkung, die er mehr nebenbei bezüglich einer etwaigen Neuregelung der Rechtsverhältnisse zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer im gleichen Betrieb gemacht hat, das Gewicht und die Bedeutung eines eigentlichen Sozialprogramms der Kirche für unsere Zeit verliehen und ist dabei mehr oder minder stillschweigend über jenen Hauptteil des Rundschreibens „Quadragesimo Anno" hinweggegangen, das in Wirklichkeit ein Programm enthält: nämlich den Gedanken einer berufsständischen Ordnung des gesamten Wirtschaftslebens. Wer es unternimmt, die Frage einer Neuordnung der Betriebsstruktur zu behandeln, ohne sich bewußt zu bleiben, daß jeder Einzelbetrieb auf Grund seiner Zielsetzung dem Gesamt der nationalen Wirtschaft verpflichtet ist, der setzt sich der Gefahr aus, irrtümliche und falsche Voraussetzungen aufzustellen zum Schaden für die wirtschaftliche und soziale Ordnung. Daher haben Wir in der genannten Ansprache vom 3. Juni 1950 Uns bemüht, den Gedankengang und die Lehre Unseres Vorgängers ins rechte Licht zu setzen. Nichts stand ihm nämlich ferner als ein Vorgehen zu ermutigen, das schließlich und endlich zu Formen einer anonymen kollektiven Verantwortung führen muß."

Das Echo auf die päpstlichen Ausführungen zu Ehefragen. Es war zu erwarten, daß die päpstlichen Ansprachen über Fragen der Ehe und über den Schutz des keimenden Lebens vom 29. Oktober und 28. November 1951 (siehe diese Zeitschrift 149 [1951] 227 f.) nicht unwidersprochen hingenommen würden. Einen überraschend schroffen Protest haben sie in England ausgelöst. Das nichtkatholische amtliche Wochenblatt der Kirche von England hat sich sogar dazu verstiegen, die päpstliche Feststellung, daß es zur Rettung des gefährdeten mütterlichen Lebens nicht erlaubt sei, das Kind im Mutterschoß direkt zu töten, mit den ungewöhnlich scharfen Ausdrücken „unmenschlich, gefühllos, grausam" zu maßregeln. Der Berichterstatter der evangelischen deutschen Wochenzeitung „Christ und Welt" vom 17. Januar 1952 fügt hinzu, ein englischer Prediger, der zugleich Abgeordneter sei, habe im Unterhaus beim Gesundheitsminister amtlich angefragt, was er zu tun gedenke, damit die Befürchtungen werdender Mütter beseitigt würden, die sich bei der staatlichen Gesundheitsbetreuung unter Umständen einem katholischen Geburtshelfer gegenüber sähen und aus Furcht vor dessen Einstellung den Arzt wechseln möchten.

Diese scharfe Reaktion aus England, dem klassischen Lande des Malthusianismus, darf nicht allzu sehr überraschen. Es ist mit seiner von der Labour-Regierung geschaffenen sozialen Gesundheitsbetreuung durch den Staat in die erste Reihe jener Länder gerückt, in denen der Staat gleichsam der soziale Versorger

aller geworden ist. Daß daher auch diesmal wie schon zur Zeit der Ehe-Enzyklika „Casti Connubii" die schärfsten Einwände von der englischen Kirche kamen, wird nur den verwundern, der die besonderen Verhältnisse und die alteingewurzelte Abneigung gegen Rom nicht genügend kennt. Der Katholik aber wird mit besonderer Aufmerksamkeit die Stellungnahme des genannten Berichters in „Christ und Welt" lesen: „Die Moderne ist, ausgesprochen oder unausgesprochen, davon überzeugt, daß der Mensch souveräner Herr über Welt und Leben ist. Die Äußerungen des Papstes dagegen entspringen einer Anschauung, die diese moderne Herrschaftsbefähigung und Herrschaftsberechtigung bestreitet und nicht den Menschen, sondern Gott als souveränen Herrn des Lebens betrachtet. Für diese Anschauung bezeichnet der Eintritt des Menschen in die Welt und sein Ausgang aus der Welt die echte Grenze, an der es mit der menschlichen Souveränität zu Ende ist. Geburt und Tod haben zwar Begleitumstände, medizinische vor allem, die von Menschen beeinflußt werden können. Das Entstehen und Vergehen des Lebens selbst sind jedoch Akte Gottes, über die dem Menschen keinerlei Bestimmungsgewalt zusteht. Das gilt für die Geburtenkontrolle ebenso wie für die Frage der Euthanasie ... Das ‚Heteronome' der päpstlichen Äußerungen, daß sie ein fremdes, nämlich das göttliche Gesetz proklamieren, das ist wahrscheinlich der eigentliche Grund für die Erregung, die sie weithin hervorgerufen haben ... Die Frage nach dem ‚anderen Gesetz', das höher ist als unsere rationale Einsicht sein kann, ist für unsere Generation keine erledigte Frage mehr; sie ist vielmehr wieder eine weit offene Frage geworden. Und wir wissen wieder, daß die Not in einzelnen Fällen wohl ein Gesetz brechen, daß sie aber niemals ein Gesetz schaffen kann."

Wohin die moderne Ehe-Auffassung praktisch führt, hat der Koadjutor-Bischof Zauner von Linz (Österreich) jüngst vor einem großen Zuhörerkreis in einem Vortrag ausgeführt. Er ging von den eben zitierten Worten des Papstes Pius' XII. aus und zeichnete dann nach den amtlichen staatlichen Unterlagen über die Bevölkerungsbewegung im Bundesstaat Österreich, wie verhängnisvoll sich die Verfehlung gegen die naturgegebene Ehemoral auf ein Volk auswirkt. Weil die jungen Eheleute das Kind verneinen, ist das österreichische Volk bereits heute einem Vergreisungsprozeß anheimgefallen. Während 1910 der Anteil der Jugend am Volksganzen noch über 39 % betrug, ist er nun auf 28 % gesunken. Im Jahre 1910 waren nur etwas mehr als 29 % des Volkes über 40 Jahre alt, heute sind es 41 %; der Anteil der Greise ist von 9 auf 19 % gestiegen. Gewiß muß man bei der Wertung solcher Zahlen Rücksicht nehmen auf die Kriegsverluste, die naturgemäß die Jugend trafen, wie auch auf die verbesserte ärztliche Kunst, die die Lebensaussichten ansteigen läßt. Aber bestehen bleibt die Tatsache der Überalterung wie auch die andere beunruhigende Feststellung, daß in Österreich 1,75 Millionen Beschäftigten und Verdienern bereits 1,5 Millionen öffentliche Versorgungsempfänger gegenüberstehen.

Biologisch gesunde und mutige Völker haben zu allen Zeiten den hohen Lebensverlust nach Krieg oder Seuchen durch größere Kinderfreudigkeit wettzumachen gesucht, während eine von falschen Grundsätzen verseuchte Generation — nicht nur in Österreich — ständig an Opferbereitschaft im elementarsten Lebensbereich verliert. Daß es sich wirklich um eine Verderbnis von falschen Lehren her handelt, nicht wie gewöhnlich behauptet wird um die Besorgtheit der Ehegatten wegen mangelnder Unterhaltsicherheit, zeigt das Beispiel jener Berufsklasse, die sowohl nach Gehalt wie Altersversorgung doch ein mehr als durchschnittliches Maß von Sicherheit genießt, nämlich die Beamtenschaft. Von 241000 staatlichen Beamten und Angestellten Österreichs haben 141000 überhaupt kein Kind, die übrigen 100000 haben zusammen nur 170000 Kinder, das heißt also nicht einmal zwei

auf die Familie. Wie furchtbar der „weiße Tod" die Großstadt Wien heimgesucht, zeigen folgenden Zahlen: Dort haben beinahe 40 % der gebärfähigen Ehefrauen kein Kind, 27 % haben nur eines. Wenn die Flucht vor der Nachkommenschaft und der Mord am ungeborenen Leben (es werden jährlich ungefähr 100000 „legale", das heißt nach medizinischer Indikation vollzogene Schwangerschaftsunterbrechungen gerechnet) in diesem Ausmaß weitergeht, braucht es keinen religiösen Glauben an die Gebote Gottes und an die Weisungen der Kirche, um zu sehen, daß die Natur sich nicht ungestraft auf die Dauer mißhandeln läßt.

Das tapfere finnische Volk. Während die sportbegeisterte Jugend der Welt sich auf die olympischen Wettkämpfe einübt, die sie dieses Jahr in Finnlands Hauptstadt austragen will, richten sich aller Augen voll Achtung auf dieses kleine unbezwungene Volk an der äußersten Nordostecke jenes Europa, das noch Europa bleiben will. Eigentlich wissen wir recht wenig von Volk und Land der Tausend Seen, aber dieses Wenige berichtet beinahe wie eine Saga von beispielloser Tapferkeit und Freiheitsliebe. Am Ende des ersten Weltkriegs haben die Finnen sich vom bolschewistisch gewordenen Rußland gelöst und in zähem Ringen ihre Unabhängigkeit ertrotzt. Zu Beginn des zweiten Weltkriegs wurden sie Opfer eines russischen Überfalls, dessen Übermacht sie schließlich, von der übrigen Welt allein gelassen, nach heldenmütigem Widerstand erlagen. Welch harten Friedensbedingungen sie sich am Ende des Krieges beugen mußten — daß die Russen ihnen wertvollste Gebiete und reiche Bodenschätze entrissen, daß ein Drittel ihrer Wasserkräfte und Fischereien verloren ging, daß das riesige Lappland dem Erdboden gleichgemacht und eine erschreckend hohe Kriegsentschädigung an den Kreml zu zahlen war —, das und anderes Elend des kleinen Volkes blieb in der großen Welt fast unbeachtet. Nur ab und zu brachte die Presse die kurze Nachricht, Finnland habe wieder einmal auf den Tag genau die fällige Rückzahlung seiner Schulden an USA geleistet.

Wie konnte ein Volk von nur etwa vier Millionen Menschen, dessen Jugendblüte auf dem Schlachtfeld geblieben war, dessen Land 200 Tage im Jahr unter Schnee begraben ist, solche Aufbauleistung vollbringen: Hunderttausende von Flüchtlingen unterbringen, Lappland wieder aufbauen mit 50 % mehr Häusern als vor dem Krieg, alle Reparationen stillschweigend abzahlen und in ruhiger Würde seine nationale Freiheit wahren? Gewiß, es verfügt über ein Vermögen, das von ausschlaggebender Kraft war: seine unendlichen Wälder. Aber Holz muß geschlagen und mühsam transportiert werden, wenn es einen Wert haben soll. Das Volk hat also in größter Härte gearbeitet, wie es nur Männer und Frauen tun können, die in der Unerbittlichkeit des nordischen Winters anspruchslos, widerstandsfähig, eisern entschlossen aufwachsen. Das größere Rätsel jedoch liegt in der Frage beschlossen: wie konnte eine demokratische Regierung ohne Ausnahmegesetze, ohne Sondervollmachten ein schwer geschlagenes Volk zu solch sozialer Einheitsleistung führen? Die Finnen antworten darauf, dies wäre unmöglich gewesen, wenn nicht im Gesamt des Volkes noch zwei Charaktereigenschaften lebendig wären, die man „sisu" und „talkoot" nennt. Unter sisu versteht der Finne den Willen, sich seinen Weg auch durch dickste Hindernisse zu schlagen, also verbissene Entschlossenheit und Opferkraft. Talkoot aber ist ein Ausdruck, der mit einem Wort nicht wiedergegeben werden kann: Nachbarhilfe, gegenseitige Beistandsbereitschaft, Fröhlichkeit und singende Jugendlichkeit bei der gemeinsamen Arbeit. So haben sie ihre Krankenhäuser, Schulen, Kirchen wieder aufgebaut, so haben sich die Einwohner von Helsinki — ohne amtlichen oder organisatorischen Aufruf — einfach auf den Weg gemacht, als die Russen kurzerhand den Flottenstützpunkt Porkkala besetzten, haben die dortigen Einwohner heimgeholt mit all

ihrem Hab und Gut, mit der Ernte auf den Feldern, den Früchten im Garten, ja mit Bäumen und Sträuchern. In ähnlicher Gemeinschaftsarbeit wurden die 500000 ausgesiedelten Karelier aufgenommen und sofort untergebracht. „Sisu" und „talkoot" haben mehr geleistet als Marshall-Plan-Gelder. Einem so tapferen Völkchen, das gegen alle menschliche Hoffnung auf seine Freiheit baut, wünscht man aufrichtig, daß ihm das hohe Gut der Freiheit nie verloren gehe. (Nach einem Aufsatz von George Kent in der Zeitschrift „United Nations Work" (New York) August 1951; vgl. „Die Auslese" (Nürnberg) Februar 1952.

Ein Weltproblem der Menschheit. Im Jahre 1945 äußerte sich ein höherer amerikanischer Offizier in einem privaten Gespräch: „Dieser unser Sieg will mir keine rechte Freude bereiten. Denn ich kann es weder Wilson noch Roosevelt verzeihen, daß sie mit ihrer Politik uns Amerikaner aus unserer Lebenssicherheit herausgerissen und in die große Weltpolitik gezerrt haben. Nun müssen wir zu den Problemen Stellung nehmen, und sie werden groß und praktisch unlösbar sein. Wir aber in unserem naiven Glauben und mit unserem guten Jungenherzen meinen — ganz ähnlich übrigens wie einst die Deutschen auf ihren Italienfahrten —, wir müßten überall in der Welt Ordnung schaffen, wo nach unserer Auffassung Unordnung herrscht; wir sind auch überzeugt, daß wir das fertigbringen. So werden wir uns voraussichtlich in alle möglichen Fragen einlassen und immer tiefer hineingezogen werden. Indes lassen sich Weltprobleme nur durch entschlossene Weltpolitik anpacken, Weltpolitik bedeutet aber ein gut Stück Imperialismus und Militarismus, mit andern Worten, wir werden aufhören, freie Amerikaner zu sein." An dieses Wort von „dem naiven Glauben und dem guten Jungenherzen" wird man erinnert, wenn man das Buch des Amerikaners *Stringfellow Barr* „Let's join the human race" gelesen hat, das in der englischsprechenden Öffentlichkeit großes Aufsehen erregt. Der Verfasser ist Präsident der Foundation for World-Government; der Buchtitel läßt sich wiedergeben: Wir wollen zur Menschheit stoßen, oder vielleicht deutlicher: Laßt uns doch an das Anliegen der gesamten Menschheit denken. Schon der Gedankengang, von dem der Verfasser ausgeht, ist echt amerikanisch. Ein Brite, der seit Jahrhunderten in seinen Kolonien die unsterbliche Not der braunen, gelben und schwarzen Rasse sieht, wird wohl schwerlich auf die Idee kommen, sich einmal als Angehörigen eines so leidenden Menschenschlages vorzustellen. Dabei, sagt Professor Barr, ist wegen der Zahlenverhältnisse zwischen Weißen und Farbigen die Aussicht recht klein, daß man als Weißer auf die Welt kommt. Mit dreimal größerer Wahrscheinlichkeit hätte ich als Kind eines Inders oder Mongolen oder Negers geboren sein können; dann würde ich höchstwahrscheinlich entweder ganz jung gestorben oder unterernährt sein, in Armut und harter Fron dahinleben, ohne Hoffnung, je an den Segnungen unserer Zivilisation teilzunehmen. Mit eindrucksvoller Kraft schildert Barr diese Grundannahme, in die wir uns versetzen sollten. Das Hauptproblem der Menschheit beruht nach ihm gar nicht in den paar politischen Streitfragen, um die sich die einzelnen europäischen Staaten oder auch Moskau und Washington heute zanken. Es liegt vielmehr in der furchtbaren Tatsache, daß allem Fortschritt zum Trotz die weitaus meisten Menschen auch heute noch in harter Arbeitsfron und Sklaverei ein ganz erbärmliches, hungriges, von Leid und Krankheit unausweichlich heimgesuchtes Leben führen. Sie warten auf Erlösung. Was tun wir, ihnen zu helfen? Wohl habe Präsident Truman in seiner Programmrede eine großzügige Hilfe für die „rückständigen Gebiete" gefordert. Aber die bisher dafür bewilligten Gelder bleiben lächerlich gering gegenüber dem Ruf der Stunde. Denn das sei der Vorsprung des Kommunismus, daß er dieser ärmsten und größten Menschheitsgruppe die Erlösung verheißt, daß er das Grundproblem der Menschheit zum seinigen gemacht hat.

Freilich bleiben nach der Lesung dieser eindruckstarken, mit gutem Herzen geschriebenen, aber eben doch nur aus reiner Diesseitigkeit gesehenen Schrift recht ernste Fragen zurück: Läßt sich dieses Weltelend mit Milliarden bewältigen? Ist es — so fragt die „Orientierung" (Zürich) 15. Jg. Nr. 1 vom 15. Januar 1952 — ein Weltproblem, oder wirklich das Weltproblem? Hat der Kommunismus wirklich die Knechtschaft beseitigt, nur rückständige Gebiete gefördert oder nicht ebenso auch hochstehende Kulturgebiete in der Entwicklung zurückgeworfen? Und warum verfolgt er in den Kolonialgebieten mit solcher Erbitterung die Missionare? Spürt er vielleicht, daß in diesen schwachen Männern und Frauen ihm eine wahrhaft schöpferische soziale Aufbaumacht gegenübertritt?

Die Industrialisierung der Landwirtschaft. „Man pflegt von Revolutionen zu sprechen, wenn sich ein Regierungswechsel unter Rauchentwicklung vollzieht und ein paar Leute auf der Straße liegen bleiben. Aber große Revolutionen vollziehen sich lautlos. Und die Industrialisierung der Landwirtschaft ist eine solche. Sie wird nicht nur das Antlitz Amerikas, sondern das der Welt verändern. Nicht nur der amerikanische Farmer, sondern auch der Bauer in Europa und Asien wird langsam verschwinden, oder fast verschwinden. Ein ganzer Stand, der ehrwürdigste der Menschheit, der alle Revolutionen von Jahrtausenden überlebt hat, wird auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen werden, und mit ihm wird sich alles in Asche auflösen, was zur Welt dieses Standes gehörte: vor allem das bißchen mühselig erarbeitete Freiheit, das ein einziges Hektar Land geben kann. Das letzte Reservoir der Menschheit, ihr numerisches sowohl wie ihr moralisches, wird geleert werden." So *L. M. Lawrence* in: Merkur (Stuttgart) Jg. 6 (1952) 82 f., wo er über das Ergebnis einer breitangelegten Untersuchung spricht, die der Franzose *René Dumont* (Les Leçons de L'Agriculture Américaine, Paris 1950) über die landwirtschaftliche Entwicklung in USA angestellt hat.

Die Einführung der Maschine in den Bauernbetrieb hat eine Schere geschaffen: die Erzeugung landwirtschaftlicher Güter ist nach Menge und Schnelligkeit um das Vielfache gestiegen, die Zahl der eigentlichen Bauernbevölkerung dagegen ist kleiner geworden, obwohl viel mehr Boden angebaut wird. Die Maschine arbeitet billiger, aber nur dann, wenn sie über große Flächen, in einem rationalisierten Großbetrieb sich auswirken kann. Dann allerdings erspart sie in bisher unvorstellbaren Maßen Menschenkraft und Zeit. Eine genaue Aufstellung ergab zum Beispiel, daß man auf gutgeführten amerikanischen Farmen für einen Hektar Weizen, von der Aussaat bis in den Lagerraum, nur etwas über fünf Arbeitsstunden je Arbeiter braucht, während man in der Alten Welt auf einem gut eingerichteten Bauernhof für die gleiche Menge 15—20 Arbeitstage rechnen müßte. Für eine Farm im Zentrum des fruchtbaren Staates Iowa hat man sogar errechnet, daß ein Pfund geernteter Mais nur etwa 4½ Sekunden Arbeitszeit kostete; das würde bedeuten, daß die Grundnahrung armer Leute praktisch fast keine Menschenarbeit mehr verlangt.

Nicht weniger überraschend und — erschreckend ist das andere Ergebnis der Industrialisierung: die Verringerung der Bauernbevölkerung. Nordamerika hat seinen geschichtlichen Aufstieg, den wir gemeinhin als den eines Fabrikvolkes erachten, in Wirklichkeit als Agrarstaat mit 98 % Landvolk begonnen. Im Jahre 1910 betrug die ländliche Bevölkerung immerhin noch 35 %, 1950 dagegen nur noch 18 %. Fachleute glauben errechnen zu können, daß schon in einer Generation die Bauernbevölkerung auf 8 % herabsinken wird. Da jedoch die angebaute Fläche sich vermehrt hat, bedeutet dies, daß die Farmen immer größer, in der Zahl immer weniger werden, wie der Einsatz der hochwertigen Maschinen es nicht nur nahelegt, sondern wirtschaftlich geradezu verlangt. „Der Konzentrations-

prozeß des Kapitals, den man seit einem Jahrhundert in der Industrie verfolgt, hat in Amerika auch auf die Landwirtschaft übergegriffen und zeitigt dort genau die gleichen Erscheinungen wie in der Industrie. Der Farmer stirbt langsam aus, so wie der Handwerker bereits gestorben ist, und mit ihm das, was man seit alters in USA als das Schönste und als die Eckpfeiler amerikanischen Wesens erachtet hat: Eigentum, unveräußerliches Recht, Unabhängigkeit."

Vor mehr als hundert Jahren, 1836, hat der Franzose Tocqueville (Demokratie in Amerika) geschrieben: „Zwei große Nationen, die an ganz verschiedenen Enden beginnen, marschieren auf dasselbe Ziel: dies sind die Russen und die Amerikaner." Der Vergleich liegt heute nahe. Vor der Revolution war Rußland praktisch ein Bauernvolk, ohne moderne Industrieformen, mit etwa 110 Millionen Bauern. Bereits 1930 waren durch Enteignung und Kolchose-Schaffung der kleingeteilte Boden auf 240000 Kolchose-Wirtschaften zusammengelegt. Die Maschine diktiert, hier allerdings noch dazu mit der inneren Dynamik einer kollektivistischen Theorie. Aber schließlich ist es der Maschine als solcher gleichgültig, ob an der Spitze des Großunternehmens ein Manager des Staates oder einer Aktiengesellschaft steht, wenn es auch natürlich für die arbeitenden Menschen nicht gleichgültig ist, ob sie noch freie Arbeiter oder Staatssklaven sind. Aber in einem auf weite Sicht entscheidenden Gebiet ist die Wirkung des Traktors gleich: er walzt die kleinen Heimstätten freier Bauern ein, er spart ansässiges Bauernvolk, atomisiert die Gesellschaft. Jener Menschenschlag, der sich am erfolgreichsten der Vermassung erwehrte, aus dessen Schoß das Volk immer wieder seine beste Jungkraft schöpfte, die eigentliche Heimat nationaler Kultur, wird untergehen — wenn nicht unvorherzusehende Ereignisse den Bauernstand retten.

Deutsche heimatvertriebene Kinder in Frankreich. Junge Franzosen und Belgier lebten im Sommer 1950 mehrere Wochen mitten unter den Flüchtlingen in den Lagern von Flensburg. Von dem Anblick der dort herrschenden Not erschüttert, beschlossen sie, etwas für die Flüchtlingskinder zu tun. In Verbindung mit der Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit (Offenburg) baten sie in einem Aufruf an die französische Bevölkerung um Ferienplätze für die deutschen Kinder. Wenn man die Erbitterung bedenkt, die von der Kriegszeit und der Besetzung her im Lande zurückgeblieben ist, war es ein Wagnis. Aber viele Zeitungen, darunter die führenden katholischen, setzten sich warm für die Aktion ein. Und das Ergebnis? Zur Überraschung der Veranstalter erhielten sie 2000 Briefe mit 855 konkreten Angeboten. Leider erlaubten die Verhältnisse nur 400 Angebote anzunehmen. Die meisten Briefe kamen von einfachen, wenig begüterten Menschen. Aus allen spricht eine schöne, menschliche Güte. Eine Bauersfrau aus der Gegend von Nancy: „Ich habe selbst dreizehn Kinder, und es könnte verrückt erscheinen, daß ich noch ein Kind aufnehmen will. Aber ist das Christentum der Codex der Vernünftigen? Schicken Sie mir einen Jungen, es wird sein, als würde uns ein neues Kind geboren. Meine Kinder freuen sich schon im voraus darauf." Eine Lehrerin: „Ich bin Mutter von drei Kindern und war sehr bewegt, als ich Ihren Aufruf las ... Das Kind kann bei uns einen schönen Sommer verbringen; wir werden es pflegen wie unsere eigenen Kinder. Mein sechsjähriges Töchterchen sagte zu mir: ‚Ich werde das kleine unglückliche Mädchen, das keine Mutter mehr hat, sehr, sehr lieb haben!'" Ein Angestellter: „Wir haben selbst neun Kinder, und wir wollen auf diese Weise Gott dafür danken, daß er in diesen schweren Zeiten so gut zu uns war."

Am 1. August 1951 ging der erste Transport über Kehl nach Frankreich. Buben und Mädel, die vom Caritasverband und dem Evangelischen Hilfswerk einzig nach ärztlichen und sozialen Gesichtspunkten ausgewählt waren, fuhren zu Familien

aufs Land oder lebten als Gäste französischer Ferienkolonien. Gut erholt und froh kamen sämtliche Kinder wieder heim. Dreiviertel sind schon wieder für den nächsten Sommer eingeladen. Zwanzig Anfragen wegen Adoption liefen ein. Es ist köstlich zu lesen, wie die Kinder über Frankreich berichten und welche Beobachtungen voll feiner Psychologie die Pflegeeltern über die deutschen Kinder gemacht haben. Aber noch wichtiger ist, in dieser Korrespondenz festzustellen, wie tief dieser Kinderbesuch im Herzen der edlen Gastgeber nachgewirkt hat. Ein Priester aus Lyon urteilt: „Abschließend möchte ich sagen, daß das Experiment, ein deutsches Kind in ein Lager junger Franzosen zu schicken, vollkommen geglückt ist. Indem ich meine Kinder veranlaßte, einen kleinen Deutschen als Bruder aufzunehmen, glaube ich ihnen mehr von der wahren christlichen Brüderlichkeit, die keine Grenzen kennt, beigebracht zu haben, als wenn ich ihnen zehn Predigten gehalten hätte." Eine Frau aus Montauban: „Meine persönliche Absicht bei der Aufnahme dieses Kindes war der Wille zu einer christlichen Versöhnung mit Deutschland. Ich bin die Mutter eines zwanzigjährigen Sohnes, der in Buchenwald infolge von Schlägen, unmenschlicher Arbeit und einer bis zum äußersten getriebenen Unterernährung vor Erschöpfung gestorben ist." Eine Familie: „Wir fürchten, daß wir dem kleinen Hans, indem er an unserm Leben hier teilnehmen durfte, die augenblicklichen Zustände seiner Heimat verleidet haben. Was werden diese Kinder denken, die wir in Frankreich aufgenommen haben? Daß unsere Liebesgeste eine zu leichte Lösung für ein Problem der Gerechtigkeit war? Wir stellten uns die Frage mehr als einmal, als wir uns vorzustellen suchten, was diese Kinder wohl denken mögen, wenn sie in ihre Barackenlager zurückkehren." (Jean Tschieret in „Dokumente" 1951, Heft 6, S. 539—544, Offenburg.)

Gibt es christlichen Patriotismus? In San Sebastian (Spanien) fanden im September 1951 die sechsten Conversaciones Catolicas Internacionales statt. Das Thema lautete: Ist der Patriotismus noch eine Tugend? Katholiken aus acht europäischen Ländern nahmen an den Gesprächen teil; aber sie hatten Mühe, sich auf eine gemeinsame Formel zu einigen. Alle waren sich klar: Der Patriotismus von gestern ist überholt. Aber die Frage ist: Welche Form von Patriotismus soll an seine Stelle treten? Etwa der Patriotismus für einen europäischen „Überstaat"?

„Sehr nachdrücklich wurde vom Führer der katholischen Arbeiterjugend Spaniens und von einem englischen Teilnehmer hervorgehoben, daß jede Hoffnung dieser Art angesichts der Entwurzelung breitester Massen in der industriellen, technisierten Welt von heute eine Flucht in die Illusion sei. So blieb die Frage des konkreten Ansatzpunktes des Patriotismus in der Schwebe."

Es ergab sich ferner, daß die Nation und der Staat nicht allen Christen Europas in derselben Weise fragwürdig geworden sind wie den deutschen und den meisten spanischen und italienischen Teilnehmern. „Fast scheint es, als ob erst die unmittelbare Erfahrung der letzten Überspitzung des Staatsgedankens im Totalitarismus die Voraussetzung dafür sei, daß die Christen von ihrer nationalen Selbstsicherheit geheilt werden."

Am letzten Tag der Conversaciones sprach ein junger spanischer Priester. Christus gebiete uns, sagte er, Vater und Mutter zu verlassen um des Reiches Gottes willen. Erst recht gelte diese Trennung dem Vaterland gegenüber. Wir alle könnten in die Lage der Juden nach der Zerstörung Jerusalems kommen, oder in die der Römer im 5. Jahrhundert. Wohl sei der Patriotismus eine natürliche Tugend. Aber wie alle bloße Natur müsse er getauft werden, und es gebe so manches, was der Taufe widerstehe: nicht zuletzt der Patriotismus der „auserwählten Völker". Vgl. „Dokumente" 1951, Heft 6, S. 531 f., wo in diesem Zusammenhang auf das Augustinuswort hingewiesen wird: „Was verschlägt es, unter welcher Herrschaft

der todgeweihte Mensch lebt, wofern die Herrschenden ihn nicht zu Sünde und Unrecht zwingen." „Ihm war gewiß, daß die civitas terrena, ihre Grenzen und Vaterländer, für den Christen nicht das Letzte sein können; am wenigsten in einer geschichtlichen Stunde, welche die Grundlagen des christlichen Daseins aufs tödlichste gefährdet."

War der Urmensch Monotheist? Vor einigen Jahrzehnten sah sich die Wissenschaft der menschlichen Vorgeschichte vor der umwälzenden Feststellung, deren Nachweis dem Forscher *W. Schmidt S.V.D.* gelungen war, daß die primitiven Völker, wie zum Beispiel afrikanische Zwergstämme, nicht den niedersten Religionsformen zugehörten, sondern einen einzigen höchsten Gott kannten und verehrten, also Monotheisten genannt werden konnten. Bis dahin hatte die materialistische Entwicklungslehre rundweg behauptet, der Mensch, der sich aus der Tierwelt entwickelt habe, sei aus den rohesten Formen dumpfer Religionslosigkeit über Totemismus, Animismus und Polytheismus zu den heutigen vergeistigten Religionsformen emporgestiegen. Diese Annahme, die als unantastbares Dogma galt, wurde über den Haufen geworfen von der Gottesverehrung jener Menschenstämme, die, als die armseligsten, dem Tier am nächsten, dem Geist am fernsten galten. Wenn auch ihr Ein-Gott-Glaube recht bescheiden schien, so war er doch klar genug, um den biblischen Bericht einer Uroffenbarung zu stützen: Am Beginn der Menschheitsgeschichte steht ein schlichter Glaube an den einen wahren Gott, während alle anderen Formen nur Entartungen einer späteren Entwicklung darstellen.

Freilich blieb dabei ein ernster Einwand bestehen: Ist aus der religiösen Haltung der heute lebenden primitiven Völker ein gültiger Rückschluß auf den Glauben der längst ausgestorbenen Urmenschen möglich? Nun sind in den letzten Jahren in steigendem Umfang wertvolle Funde über den Frühmenschen und seine Lebensformen gemacht worden; es wurden auch religiöse Darstellungen, Götterfiguren zutage gefördert, und zwar bis an die Schwelle der Steinzeit immer wieder männliche u n d weibliche Figuren, also Zeugen eines Mehr-Gott-Glaubens. Das schien der alten Entwicklungstheorie wieder recht zu geben. Erst die jüngsten Funde, die bis ins ältere Paläolithikum, anthropologisch gesehen bis zu den Neandertalern und Vor-Neandertalern hinaufreichen, bringen Zeugnisse von der Verehrung einer männlichen Gottheit, ja in so eigenartiger Umgebung, daß der Forscher geneigt ist, diesen Frühmenschen das Bewußtsein um n u r eine solche männliche Gottheit zuzuschreiben. *Herbert Kühn*, Professor der Vorgeschichte an der Universität Mainz legt in seiner jüngsten Schrift „Das Problem des Monotheismus", die er der Akademie der Wissenschaften zu Mainz unterbreitet hat, einen beachtlichen Deutungsversuch der bisherigen Ausgrabungsergebnisse vor. Bei aller Vorsicht in der Interpretation, die hier naturgemäß geboten bleibt, hält er auf Grund der wissenschaftlichen Forschungstatsachen den Schluß für berechtigt, daß am Beginn der Menschheitsgeschichte die Verehrung *eines* Gottes, also der Monotheismus, steht. „Vor einiger Zeit noch", schreibt er, „pflegte man zu sagen, daß der Mensch durch zwei Dinge sich unterscheide vom Tier, durch das Feuer und durch das Werkzeug. Diese Anschauung ist zu erweitern; der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß da, wo er ist, auch immer Gott ist ... Im Anfang steht nicht der Polytheismus, sondern im Anfang steht der Monotheismus." (Vgl. die kritische Stellungnahme zu Kühns Buch in der Trierer Theol. Zeitschrift 60 [1951] 433ff.) Der grabende Spaten hat den ungläubigen Materialisten in die Höhlen und Gräber des Frühmenschen geführt; er hat einen Menschen ans Tageslicht gebracht, wie die Entwicklungslehre ihn nicht erwartet hatte: einen Erfinder, einen gestaltenden Künstler, und nun auch einen homo religiosus, der sich seiner Bindung an den *einen* überweltlichen Gott bewußt war.

Umschau

Sprung über Klostermauern

Wenn eine Klosterfrau nach 28 Jahren Klosterleben „über die Mauer springt" und in die „Welt" zurückkehrt, die sie 1914 als Siebzehnjährige verließ, so ist dieser kühne Sprung an sich schon der neugierig-mitleidigen Teilnahme eben dieser Welt gewiß. Wenn es ihr aber auch noch gegeben ist, ihre Rückkehr in die Welt, und was sie dabei erlebt hat, in der anziehendsten Weise darzustellen und mit einem Rückblick auf ihre Ordensjahre zu verbinden, der zugleich einen tiefen Einblick in das Klosterleben überhaupt, wenigstens das „beschauliche", gewährt, und wenn sie dann noch dazu die Nichte eines so berühmten Mannes wie Stanley Baldwin, des zweimaligen Nachkriegspremiers Englands ist, dann wundert man sich nicht über die Tatsache, daß der Memoirenband im Heimatland der Verfasserin nach zweieinhalb Jahren schon in der achten Auflage erschien.

Wer nun aber glaubt, *Monica Baldwins* Buch „Ich springe über die Mauer"[1] verdanke diesen Erfolg mehr oder weniger pikanten Enthüllungen aus dem Klosterleben, der täuscht sich sehr. Dazu hat die Verfasserin zu viel Takt und der Tatbestand zu wenig Prickelndes. Sie trat mit einem vermeintlich echten, in Wirklichkeit aber nicht gegebenen „Beruf" ins Kloster ein und trat, als der Irrtum allseits klar genug geworden war, wieder aus, wobei höchstens das eine verwunderlich ist, wie es 28 Jahre dauern konnte, bis der zu wenig bedachte Schritt der Jugendjahre von der Kirche durch Entbindung von den Gelübden und Pflichten des Ordenslebens wieder rückgängig gemacht wurde.

Nein, was den Leser in diesem Buch von Anfang bis Ende fesselt, sind nicht Indiskretionen über gewisse „Geheimnisse", die nach Meinung mancher nun einmal zu rechtschaffenen Klostermemoiren und -romanen gehören, sondern ganz andere Fragen: Wie sieht man die „Welt", wenn man sie 28 Jahre lang hinter Klostermauern nicht mehr gesehen hat? Wie sieht man das Klosterleben, wenn man sich schlecht und recht endlich wieder in die „Welt" eingelebt hat? Beide Fragen beantwortet die gewesene Klosterfrau. Die erste mit einer Realistik und einem Humor in der Schilderung ihrer unzähligen Versuche, als absolut untaugliches Geschöpf ohne praktische Fertigkeiten und ohne abgestempelte Befähigungsnachweise irgendwelcher Art in dem aufgestörten Ameisenhaufen ihrer Heimatinsel — man denke: England im Herbst 1941! — eine wenn auch noch so bescheidene Existenzgrundlage zu erringen, daß man darüber fast übersieht, welch tapferer Mensch hinter all den Versuchen steht, sich den Rückweg ins Leben zu erkämpfen. Die andere Frage löst sie durch geschickte „Rückblendungen", indem sie immer wieder im Anschluß an irgendeine Episode ihres neuen Lebens die entsprechenden Einrichtungen, Haltungen und Erfahrungen des hinter ihr liegenden Ordenslebens schildert.

Aus diesem Hinüber- und Herüberschauen von der Welt ins Kloster und umgekehrt erwächst nun, gewollt und ungewollt, eine zweifache Kritik: die an der Welt, die sich seit 1914 auch in dem vermeintlich beharrungsstolzen Inselreich so unglaublich gewandelt hat, und jene am Klosterleben, für das die Begriffe „Zeit" und „Welt" keine Rolle spielen. Daß das Kloster bei dieser Kritik schlechter wegkäme als die Welt, kann man nicht behaupten. Im Gegenteil, bei aller Offenheit, mit der gelegentlich auch das Menschlich-Unzulängliche im Klosterleben geschildert wird, zeigt sich doch aus der ganzen Art der Darstellung, daß die Verfasserin der stillen Welt, die sie verließ, in Verehrung gegenübersteht, was man von der lauten Welt, in die sie zurück-

[1] F. H. Kerle, Heidelberg 1952. (320 S.) DM 12.80.

kehrte, nicht immer in gleicher Weise sagen kann.

Im Grunde geht es in dem Buch um eine Frage, die nicht nur im überwiegend protestantischen England, sondern auch in katholischen Kreisen zu lebhaften Auseinandersetzungen führt, sobald sie angeschnitten wird, die Frage nämlich: Hat das Leben in einem „beschaulichen" Orden heute überhaupt noch Sinn und Berechtigung? Den „tätigen" Orden, die sich etwa den Kranken, den Armen und Alten widmen, billigt man beides ohne Bedenken zu, die Lehr- und Schulorden läßt man je nach der Gesamteinstellung zur Kirche gerne oder eben noch gelten. Aber beschauliche Orden, beschauliches Leben, ein Leben, nur bestehend aus Gottesdienst, Chorgebet, Lesung und Betrachtung, Hausarbeit und Buße — hier kommen oft auch gute Katholiken nicht mehr mit. Probe: Man frage einmal im kleinen Kreise Mädchen, Männer oder Frauen, was sie davon halten — und sofort ist der schönste Meinungsstreit im Gang.

Wer sich, soweit dies überhaupt „von außen her" möglich ist, ein Urteil in dieser Frage bilden will, kann es nach der Lektüre dieses Buches sicher begründeter tun als vorher. Selbst der Gegner wird, mag ihn auch manches in seiner Ansicht bestärken, doch wohl betroffen sein, wenn er (S. 259 ff.) die Gründe liest, mit denen die „Ausgesprungene" dem alten Lord Dawson aus tiefster Überzeugung heraus den innersten Sinn dieser besonderen Form des klösterlichen Lebens erklärt. In der Tat zeigt diese ihre Begründung, die sich auf einen Geistesmann wie Robert Hugh Benson berufen kann, daß das beschauliche Leben als Idee und Ideal untrennbar mit der Existenz der Kirche als Mystischem Leib Christi verbunden ist, mag auch die konkrete Ausformung sich im Laufe der Zeiten wandeln und somit Erstarrungen oder neuen Aufschwüngen zugänglich sein.

Einer dieser Wandlungen ist Monica Baldwin und ihr „Beruf" — vielleicht — selbst zum Opfer gefallen. Wer die Geschichte des frühen Mönchtums kennt, weiß, daß es von Anfang an ungefähr gleichzeitig zwei Formen entwickelt hat, die eremitische der asketischen Einzelgänger und die koinobitische jener, die im gemeinschaftlichen Leben (koinòs bios) nach der Vollkommenheit strebten. Während die Gemeinschaftsform in der Kirche des Westens allein übrig blieb, hat sich die eremitische Art in der Ostkirche neben der koinobitischen erhalten und wird heute noch auf dem „heiligen Berg" Athos, wenn auch in gemilderter Form, von den „Idiorhythmikern" gepflegt. Sie leben ihr Mönchsleben als Einsiedler „nach eigener Gestaltung" (idios rhythmos) „in Schluchten, Waldesdunkel und Felsenhöhlen, meist in der schwer zugänglichen Waldwildnis im südlichen Teil der Halbinsel".[2]

Genau das aber ist es, was die ruhelos umherirrende Klosterfrau von ehedem auf all ihren Wegen unbewußt suchte, nur nicht auf dem heiligen Athos, sondern auf ihrer Heimatinsel: ein Leben mit sich und Gott allein, im „eigenen Rhythmus", fernab von der „Welt" und dem Himmel nah. Das zeigt ihr Entzücken, als sie endlich nach langem Ausschauhalten, im äußersten Südwestzipfel von Cornwall auf halber Höhe einer unwirtlichen Klippe das Häuschen entdeckt, das ihr in ihren Wachträumen immer als ihr „Wolkenhaus" vorgegangen ist — ein Schwalbennest mit zwei Puppenzimmerchen, einer kleinen Veranda, einem winzigen Steingarten, „nicht größer als ein Toast", mit Ausblick auf das Meer, die schweigenden Bäume und die großartige Felseneinsamkeit, die sie vom ersten Augenblick an in ihren Bann gezogen hat.

„Es ist wie die Zelle eines mittelalterlichen Eremiten, dachte ich. Es ist mein Wolkenhaus, das auf die Erde gekommen ist. Es ist so vollkommen, daß es eigens für mich hätte gebaut sein können. Tatsächlich, glaube ich, das war es auch ..." Anton Koch S.J.

[2] *Reinhold Pabel*, Athos der heilige Berg. Münster 1940, Regensberg, S. 33.

Rilke unter Existenzphilosophen

In den fünfundzwanzig Jahren seit dem Tode Rilkes ist die Bedeutung seiner letzten Dichtungen von Jahr zu Jahr stärker am Wachsen. Die Duineser Elegien und die Sonette an Orpheus sind nicht nur vom Dichter selbst als seine letzte und eigentliche Aussage über Welt und Mensch gemeint. Die sprachliche Kraft dieser Werke und der Späten Gedichte ist hohe dichterische Aussage unserer Daseinserfahrung und unseres Weltgefühls. Rilke hat darin die ästhetische Isolierung und Unverbindlichkeit seiner frühen Werke endgültig verlassen und steht mitten in der Frage unserer Tage nach dem Menschen. Aus dieser Aktualität und aus der gedrängten und oft schwer deutbaren Sprache dieser Dichtungen erklären sich die immer neuen Deutungsversuche der vergangenen Jahre.

„In den Duineser Elegien drückt Rilke poetisch dieselben Gedanken aus, die ich in meinen Schriften niedergelegt habe." Seitdem der französische Rilke-Interpret Angelloz[1] diesen Ausspruch Heideggers mitgeteilt hat — ob er authentisch ist, bleibe dahingestellt — sind vor allem zwei Versuche gemacht worden, den späten Rilke „in den größeren Rahmen der Existenzphilosophie einzuordnen". Den einen hat der Heidelberger Philosoph Franz Joseph Brecht in seinen „Philosophischen Interpretationen zu Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien"[2] unternommen; den kühnen Versuch, das Gesamtwerk Rilkes existenzphilosophisch zu fassen und auszulegen, wagte der Mainzer Philosoph Otto Friedrich Bollnow.[3] Beide Arbeiten wissen: „Rilke ist der Dichter unserer Zeit." Und da beide überzeugt sind: der Existentialismus ist die Philosophie unserer Zeit, so ist der Vergleich, wenn nicht die Gleichsetzung, naheliegend. „Was begrifflich die große Philosophie der Zeit leistete, erschien hier mit bezwingender Gewalt dichterisch, als Gedanke und Bild, als Rhythmus und Klang, als Zauber und Melodie" (Brecht 12).

Beide Bücher sind aus einem langen Umgang mit der Dichtung Rilkes entstanden. Beide kommen von Heidegger her, das Buch Bollnows in manchen Haltungen auch von Jaspers. Brechts Arbeit wurde schon 1944 abgeschlossen. In einem zweiten Vorwort (1948) erkennt der Verfasser selbst „aus der Distanz ihre Unzulänglichkeiten und Mängel" (13). Er macht besonders darauf aufmerksam, daß seine Arbeit „nicht beansprucht, ein Beitrag zur literarhistorischen Forschung zu sein", sondern rein philosophische Interpretation ist. Diese Interpretation wird fortschreitend von Elegie zu Elegie mit starker Einfühlung und Sorgfalt versucht; sie führt zu vielen Aufhellungen und die Dichtung wirklich erschließenden Deutungen. Aber die Elegien sind so sehr dichterisches Sprachwerk, daß Brechts Buch von Seite zu Seite mehr erweist, daß eine philosophische Interpretation unmöglich ist und Wesentliches verfehlen muß, wenn nicht eine genaue literarische Interpretation damit verbunden ist oder voraufgeht. Wenn sprachlich nicht genau gehört wird, was das dichterische Werk sagt und das dichterische Bild meint, dann läßt sich nichts oder nur Falsches über den philosophischen Gehalt des dichterischen Wortes oder Bildes sagen.

Dabei kann es geschehen, daß eine so philosophische Aussage wie die in der vierten Elegie: „Alles ist nicht es selbst" unberücksichtigt bleibt, obwohl gerade in ihr wohl der existentielle Tiefpunkt der Rilkeschen Klage um den Menschen erreicht ist. Die Fehlinterpretation einer schwierigen, aber wichtigen Stelle in der fünften Elegie, die Brecht von Pongs[4] übernommen hat (der Umschlag aus dem reinen Zuwenig in das leere Zuviel),

[1] L'évolution spirituelle du poète. Paris 1936, S. 322.

[2] Schicksal und Auftrag des Menschen. Ernst - Reinhardt - Verlag, München 1949. (302 S.) Brosch. DM 8.50.

[3] *Rilke*. (355 S.) Stuttgart 1951, W. Kohlhammer. Geb. DM 18.—.

[4] Das Bild in der Dichtung. II 352, Marburg 1939.

erweist sich als besonders verhängnisvoll für den weiteren Fortgang der Interpretation, weil nun von dieser Stelle an das menschliche Dasein, wie die Elegien es meinen, gedeutet wird als losgelöst von echter Transzendenz und in einem so positiven Sinn, wie es sich aus dem Text der Dichtung nicht belegen läßt. Sicher ist, daß Rilke keine Lehre verkündet, nach der sich leben ließe, er ist kein Philosoph, der objektive Prinzipien gibt; aber ebenso sicher ist die Beschränktheit eines sich rein hiesig verstehenden Existentialismus „ein unangemessener Horizont des Verständnisses", weil die Unendlichkeit des „Engels" allein schon diesen Horizont in fast jeder Elegie durchstößt. Denn der „Engel" der Elegien ist keine „Ungegenständlichkeit", sondern das Dasein, dem Rilke die Herrlichkeiten der schwindenden Erde darreicht, damit sie „in seinem Anschaun stehe gerettet zuletzt nun endlich aufrecht" (7. Elegie).

Es ist erstaunlich, wie bei Interpretationsversuchen *die* Gestalt der Elegien, an die sie sich richten, der Engel, immer wieder umgangen wird. Bollnow tut das in seinem Buche nicht. Dafür arbeitet er zu sauber und gründlich. Er stellt sich dieser Gestalt und erkennt deutlich die metaphysische Größe des „Engels". Aber ebenso deutlich bekennt er, daß er in einer sehr engen Existenzphilosophie befangen ist, einer Existenzphilosophie mit starkem antimetaphysischem Affekt. Er folgt darin Dieter Bassermann, auf den er sich mehrmals bezieht. Bassermann hat in seinem Buch „Der Späte Rilke"[5] es dem Dichter heftig zum Vorwurf gemacht, daß er das vergängliche Wirkliche (das Sichtbare) an ein Unwirkliches (das heißt Unsichtbares), dafür aber Ewiges als an eine Realität höheren Ranges verraten habe. Immer wieder wird Bollnow in einem genauen, hingegebenen Dienen an der dichterischen Aussage Rilkes über das Hier und Jetzt existentieller Enge hinausgeführt, wobei er wertvolle Einsichten in die Bild- und Gedankenwelt Rilkes, in ihre Zusammenhänge und Entfaltungen erschließt. Dann aber werden an entscheidenden Stellen diese dichterischen Aussagen in das Prokrustesbett einer „anthropologischen Reduktion" gelegt. Die metaphysische Aussage, die gesehen und anerkannt wird, wird zwangsweise — und oft mit welchem Zwang — auf den Existenzbegriff reduziert. Dabei bleibt vom „Engel" der Elegien nichts übrig: „Wir dürfen den Begriff des Engels hier streichen, ohne Wesentliches zu verändern" (109).

Alle klaren und in der genauen Redlichkeit der Sprache des späten Rilke ernst gemeinten Aussagen, die über die Erfahrbarkeit des Hiesigen hinausführen, die immer wieder im echten Sinn transzendieren, werden als „unverbindlich spielende Metaphysik" abgetan, „in dem Sinn, wie dieser Begriff von Jaspers eingeführt ist" (103). Weil der Existenzphilosoph, wie er sich hier gibt, „eine metaphysische Aussage über ein hier nicht erfahrbares Jenseits ablehnt" (133), darum seien alle Aussagen Rilkes, die dahin gehen, nicht ernst zu nehmen. An anderer Stelle muß Bollnow dann doch wieder zugeben, daß „bei einem so verantwortlichen Dichter wie Rilke jedes Wort genau so gemeint ist, wie es gesagt ist" (135). Oft ist es fraglich, ob sich das dichterische Wort und Symbol so in das begriffliche Wort einer Philosophie übersetzen läßt, wie Bollnow das tut. Er ist sich „der Gefahr einer vergröbernden Einseitigkeit" (318), die dabei gegeben ist, bewußt.

Die Bedeutung und der Wert der Arbeit von Bollnow liegt in den vielen gründlichen Untersuchungen über Haupt- und Schlüsselworte der rilkeschen Sprache, über die Bedeutung der „Dinge" bei Rilke und über tragende und profilierende Gestalten seiner Dichtung. Das Rätsel um den Grabspruch löst auch Bollnow nicht, trotz der eingehenden Untersuchungen über das Rosensymbol. Vor allem macht Bollnow die ganz späten Dichtungen, nach den Elegien und Sonetten, in neuer Weise sichtbar. Ge-

[5] München 1947, Leibniz-Verlag (Oldenbourg).

rade bei ihnen aber kommt er zu dem Urteil: „sie verhindern eine allzu ‚existentielle' Auslegung Rilkes" und „sie bezeichnen den Weg, wo Rilke über die Auffassungen des menschlichen Daseins, die er mit der Existenzphilosophie gemeinsam hat, zu einem befreienden Ausblick durchdringt" (326).

Die Dichtung Rilkes und die Existenzphilosophie sind Aussage des Menschen unseres Jahrhunderts über sich selbst. Die Arbeit Bollnows belegt das in vielen Zügen. Aber sie macht auch — gegen ihre Absicht — deutlich, daß Rilke, auch schon in den Elegien, über „den Rahmen der Existenzphilosophie" weit hinausgeht.

Vor einer philosophischen Vergewaltigung ist große Dichtung nur dann gesichert, wenn sie zunächst rein sprachlich interpretiert wird,[6] wenn der Sinn oder die Sinnschichten der Worte, Symbole und Bilder der Dichtung klar erkannt werden. Erst dann kann eine philosophische oder weltanschauliche Interpretation redlich begonnen werden, zu der freilich das Werk Rilkes besonders drängt.

Abgesehen von allen Fragen der Rilkeinterpretation aber erweist das Buch Bollnows in seinem Fortgang immer deutlicher, wie eine antimetaphysische Existenzphilosophie sich mit jedem ernsten Wort, das sie spricht, mit jedem Satz, den sie behauptet, selbst aufhebt. Heinrich Kreutz S. J.

Der Vaterschaftsnachweis

Die Deutsche Gesellschaft für Anthropologie hat auf ihrer kurzen Tagung in Mainz im Oktober 1950 einen vollen Tag der Frage des anthropologisch-erbbiologischen Vaterschaftsnachweises gewidmet. Man kann sogar sagen, die Behandlung dieser Frage war ihr Hauptthema. Das zeigt, welch hohe Bedeutung die Abstammungsprüfung in unsern Tagen gewonnen hat, da viele Tausende Kinder von ihren Eltern getrennt wurden und nicht mehr zu ihnen zurückfinden können, da aber auch die Zahl der unehelichen Kinder so sehr angestiegen ist. Deutschland und Österreich haben an der Entwicklung des Vaterschaftsnachweises besonderen Anteil (weil die deutsche Gesetzgebung — im Gegensatz zum Code Napoléon und den ihm folgenden Gesetzbüchern — „den Vater sucht"); sie gehen auch in seiner Anwendung offenbar allen andern Ländern voran. Die Entwicklung ist so weit fortgeschritten, daß heute Anthropologen hauptamtlich von Vaterschaftsgutachten leben können. Andere Länder benützen diese Methoden, wie es scheint, gar nicht, so zum Beispiel Spanien, Frankreich, England, Holland, Jugoslawien, Ungarn und Argentinien. Relativ selten wird die Abstammungsprüfung in den USA angewandt. Am stärksten ist sie außer in Deutschland noch in Dänemark, Schweden und der Tschechoslowakei eingebürgert. In der Schweiz wurde nur *ein* anthropologisches Gutachten erstattet, und zwar über den Fall der „Zwillinge von Freiburg". Es handelt sich hier um eine Kindesvertauschung. Der Vater zweier unähnlicher Zwillingssöhne sah bei einem Schulfest einen Jungen, der einem seiner beiden Zwillingssöhne zum Verwechseln ähnlich war. Die eingeleitete Untersuchung konnte einen der beiden Zwillinge auf Grund des „Rhesus-Faktors" als Sohn der Mutter ausschließen und für den andern Zwilling durch die polysymptomatische Zwillingsdiagnose die Eineiigkeit mit dem dritten Jungen nachweisen.

Es wurden mehrere Methoden des Vaterschaftsnachweises auf der Tagung besprochen. Zunächst drei, die auf einem morphologischen beziehungsweise physiologischen Vergleich beruhen: der *„Genetische Wirbelsäulen-Vergleich"*, der *„Gaumenfalten-Vergleich"* und der *„positive Vaterschaftsnachweis nach dem Blutgruppenverfahren von Löns"*. Bei allen dreien kam man zu dem Ergebnis, daß sie als *alleiniges* Mittel zu einer positiven Vaterschaftsbestimmung nicht

[6] Vgl. meinen Versuch: Rilkes Duineser Elegien. Eine Interpretation. (155 S.) München 1950, C. H. Beck. Geb. DM 7.80.

hinreichen, wohl aber in Zusammenhang mit den übrigen Merkmalskomplexen der sogenannten polysymptomatischen Ähnlichkeitsanalyse gute Dienste leisten könnten.

Weiterhin wurde die *„Essen-Möllersche Methode"* behandelt. Sie besteht in einer mathematischen Formel, die auf bestimmten Voraussetzungen beruht, zum Beispiel daß der wirkliche Vater häufiger als ein falsch angegebener ein Merkmal seines Kindes besitze, oder daß die Übereinstimmung in einem seltenen Merkmal von größerer Bedeutung ist als die Übereinstimmung in einem häufigen Merkmal, oder daß mit der Zahl der Übereinstimmungen die Sicherheit eines Schlusses auf die Vaterschaft wächst, und anderen mehr. Mit Hilfe dieser Formel versucht man auf Grund der Merkmale wie der Blutgruppen, der Augenfarbe, der Ohrläppchenverwachsung, der Wirbel am Kleinfinger, der Hautdicke, der Kopfbreite usw. die Wahrscheinlichkeit der Vaterschaft zu errechnen. Aber auch hier zeigen die Erfahrungen, daß diese Methode nur im Rahmen der Gesamtuntersuchung dem Gutachter wertvolle Hinweise bieten kann. Ihre alleinige Anwendung jedoch ist verfrüht.

Das Ideal der naturwissenschaftlichen Abstammungsdiagnostik, mit Bestimmtheit sagen zu können, ob es sich um den Vater eines Kindes handelt, ist also heute noch nicht erreicht. Möglich ist weithin nur das Ausschließen eines Mannes als Vater oder die Herausarbeitung einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Vaterschaft mit Hilfe der hundert Einzeldaten, mit denen die verschiedenen Methoden arbeiten. Das liegt vor allem an der grundsätzlichen Situation, in die alle derartigen Untersuchungen gestellt sind. Streng genommen ist nämlich ein *direkter* Vaterschaftsnachweis bei der Untersuchung eines Mannes und eines Kindes, von denen man weiter nichts kennt als ihre körperlichen Merkmale, gar nicht möglich. Denn was feststellbar und sicher zu beobachten ist, sind einzig und allein *Ähnlichkeiten* der Gestalt und des Blutserums. Alle Sicherheits- oder Wahrscheinlichkeitsgrade beim positiven Vaterschaftsnachweis durch die anthropologisch-erbbiologische Ähnlichkeitsanalyse sind deshalb im Grunde nur *Ähnlichkeits*stufen. Das Ergebnis eines Befundes: „Dieser Mann ist sehr wahrscheinlich der Vater dieses Kindes", müßte deshalb eigentlich lauten: Die Ähnlichkeit dieses Mannes mit diesem Kind in erblichen Merkmalen ist so groß, daß sie in jenen Teil der Schwankungsbreite der Gesamtähnlichkeit zwischen Verwandten ersten Grades fällt, in dem es praktisch keine Überschneidungen mit der Variationsbreite der Gesamtähnlichkeit zwischen Nichtverwandten mehr gibt. Der *direkte* Abstammungszusammenhang läßt sich eben in den zu begutachtenden Fällen nicht exakt feststellen, was allein letzte Sicherheit gäbe. Wir haben es also beim Vaterschaftsnachweis stets mit einem indirekten, einem Indizienbeweis zu tun. Diese Situation, in die die Abstammungsforschung aus der Natur der Sache gestellt ist, muß stets vorausgesetzt werden.

Vom Leiter des gerichtsanthropologischen Laboratoriums in Hamburg wird nun die Meinung ausgesprochen, das Ziel der naturwissenschaftlichen Abstammungsdiagnose, einen sicheren Beweis zu erbringen, sei erreichbar, wenn auch wegen des erforderlichen Umfangs an statistischen Unterlagen und Erfahrungen erst allmählich und in Gemeinschaftsarbeit. Er hat vier Regeln aufgestellt, die den Weg zu diesem Ziel weisen. Vor allem die von ihm vorgetragene und angewandte systematisch bilanzierende Befundzusammenfassung, worin er über verbindliche Weisen der Befundzusammenfassung und damit auch der Urteilsfindung wichtige Aussagen macht, führt dorthin. Es ist das Verfahren der *„Korrelationsstatistischen Abstammungsdiagnostik"*. Dieses setzt an Stelle der bloßen Abschätzung eine systematische Durchrechnung, nach der 68 Prozent der Väter und 73 Prozent der Nichtväter als solche sicher festgestellt werden; für den Rest sollen sich meist starke Wahr-

scheinlichkeitsaussagen ergeben. Aber auch er betont, daß es sich erst um den Anfang einer wissenschaftlichen Entwicklung handle. (Vgl. Homo, Internationale Zeitschrift für die vergleichende Biologie des Menschen, 2 [1951] S. 49 bis 83.) Paul Overhage S.J.

Die Kirche in Albanien

Im Sommer 1951 fand die Verfolgung in Albanien mit der offiziellen Gleichschaltung des Restes der Organisation der katholischen Kirche einen gewissen Abschluß. Das Gesetzblatt der albanischen Volksrepublik veröffentlichte am 3. August ein Dekret, in dem das neue Statut der katholischen Kirche approbiert wurde. Unter dem Statut standen die Namen des einzigen noch überggebliebenen Bischofs Bernardin Shlaku, von 42 Weltgeistlichen und 21 Ordenspriestern, das heißt von ungefähr allen Geistlichen, die in Albanien noch in Freiheit leben.[1] Für die Erzdiözesen Skutari und Durazzo, für die Diözese Sappa und den autonomen Verwaltungsbezirk Mirdizia zeichneten Kapitelsvikare. Es scheint also auch in Albanien ähnlich wie in der Tschechoslowakei und in Ungarn gelungen zu sein, den Kommunisten hörige Geistliche an leitende Stellen zu bringen.

Das Statut bedeutet nichts anderes als die vollkommene Unterjochung der Kirche unter den kommunistischen Staat. Zwar wird in § 1 betont, daß der Papst das Haupt der katholischen Kirche in Albanien sei, aber im selben Paragraphen wird dies praktisch wieder aufgehoben; denn es heißt: „Die albanische Kirche hat mit dem Papst keinerlei organisatorische Beziehungen". Zudem bestimmt § 11, daß der albanische Episkopat mit religiösen Gemeinschaften, die im Ausland ihren Sitz haben, keine Beziehungen der Abhängigkeit haben dürfe. Auch andere Beziehungen mit solchen Gemeinschaften dürfen nur durch die Organe der Volksrepublik aufrechterhalten werden. § 7 erklärt den albanischen Episkopat zur höchsten Autorität der „katholischen" Kirche in Albanien. So geht es fort.

Eine Kirche, die nach den Grundsätzen dieses Statuts geleitet wird, hat aufgehört, katholisch zu sein. Die Frage ist nur, ob tatsächlich ein Bischof, 42 Weltgeistliche und 21 Ordenspriester ihre Unterschrift unter dieses Dokument gesetzt haben. Von den hier aufgeführten Geistlichen sind mindestens zwei höchst wahrscheinlich getötet. Der Jesuitenpater Josef Saraçi ist blind und außerstande, seinen Namen zu schreiben, ebenso der gelähmte Franziskanerpater Justin Rota. Leute, die nicht wenige von den angeblichen Unterzeichnern persönlich kennen, versichern, es sei ausgeschlossen, daß Priester, deren unbedingte Kirchentreue und Charakterfestigkeit allgemein bekannt sind, ein solches Dokument unterschrieben hätten. Entweder wurde die Unterschrift gefälscht oder der Inhalt des Dokuments nachträglich wesentlich geändert.

Auf jeden Fall zeigen die Ereignisse in Albanien wiederum klar, was das Ziel der Kommunisten ist: Sie wollen eine dem Staat hörige Kirche schaffen, die bereit ist, für das kommunistische System Propaganda zu machen.

Wilhelm de Vries S.J.

[1] Vor einiger Zeit ging eine völlig unzuverlässige Statistik über die Kirchenverfolgung im kommunistischen Einflußgebiet durch die Presse. Von Albanien wurde behauptet, es seien dort alle Bischöfe und 715 katholische Geistliche als „Volksfeinde" verhaftet worden. So viele katholische Priester hat es in Albanien überhaupt nicht gegeben. Für die rund 130000 Katholiken waren 110 Weltpriester und etwa 60 Ordensgeistliche tätig. Eine genaue Zahl der Getöteten und Gefangenen läßt sich bei dem herrschenden Terrorsystem nicht angeben. Von den Bischöfen starben zwei eines natürlichen Todes; zwei wurden im Jahre 1948 erschossen; einer, Vinzenz Prennushi, Erzbischof von Durazzo, wurde im gleichen Jahre zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt. Von den Weltgeistlichen waren Ende 1946 mindestens 15 ermordet und 32 im Gefängnis. Von den Ordensleuten wurden die meisten des Landes verwiesen. Namentlich als ermordet bekannt sind 10, im Gefängnis befinden sich 10—20.

Naturrecht und Natur des Rechts

Rechtsordnung und Rechtspflege zeigen seit längerer Zeit ernste Krankheitsvorgänge. Es sind vor allem zwei Schäden, die ihre Gesundheit und Lebenskraft bedrohen: eine krebsartige Wucherung am gesetzgebenden Apparat, der ohne Unterlaß eine verwirrende und erdrückende Überzahl von Gesetzen und gesetzähnlichen Verfügungen erzeugt; dann eine politische Blutvergiftung, Gesetzgebung, richterliches Ermessen, Verwaltung und durchführende Organe ergreifend, die unter die Vorherrschaft und Gewaltherrschaft politischer Rücksichten gerieten. In totalitären Staaten wurde davon sogar das Herz des Rechtslebens, die richterliche Freiheit, erfaßt und gelähmt.

Nicht alle, die unter diesen Krankheitserscheinungen zu leiden hatten oder noch leiden, wurden sich ihrer tieferen Gründe bewußt. Immerhin aber hat die Erkrankung so nahe an den tödlichen Ausgang geführt, daß ein Erschrecken über alle kam und ein Umdenken nahelegte. Es kann nicht richtig sein, daß der Staat die höchste und einzige Quelle alles Rechtes ist, seine Gewalt unumschränkt, sein Gesetz oder seine behördliche Verfügung immer „richtiges Recht" erzeugt und gehorsame Durchführung erheischt, auch dann, wenn sich jedes sittliche Empfinden dagegen sträubt. Wenn es nicht gelingt, solchen Rechtspositivismus zu überwinden und neue festere Ufer zu erreichen, unantastbare, jedem menschlichen Zugriff entzogene Grundrechte, dann muß der Mensch sich verloren geben. So kam es zu einem Umdenken in der Rechts- und Staatsphilosophie, zu einer Hinwendung zum Naturrecht.

Über eine derartige Wendung konnte sich der katholische Ethiker nur freuen. Die Entwicklung hat ja seinem alten, mit Liebe und Besorgnis gehegten Anliegen auf der ganzen Linie recht gegeben. In der katholischen Rechtslehre ist seit Jahrhunderten das weite Feld des Naturrechts bebaut und gepflegt worden, still, gründlich, unverdrossen. Allerdings gehörte dazu im vergangenen Jahrhundert ein „Hoffen gegen alle Hoffnung"; denn der Rechtspositivismus schien in der Welt für immer gesiegt zu haben. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn der katholische Forscher Freude und Schwung in seinem Fach zu verlieren drohte; fand er doch weder Anerkennung noch Beachtung; man hatte um sein Ackerfeld einen hohen Zaun gezogen, um es von der herrschenden Lehre abzutrennen. Während er an seinen Sträuchern und Pflanzen herumharkte, ging draußen das Leben des modernen Staats- und Rechtslebens stürmisch vorbei. Kein Besucher klopfte an seinem Tor, höchstens hat ihm der Übermut des siegreichen Fortschritts manchmal ein paar Steine über die Mauer geworfen und seine wohlgeordneten, sauber gehaltenen Beete in Unordnung gebracht. Dann ging er mit ärgerlichem Knurren und geschäftigem Verdruß schnell daran, die böse neue Zeit wieder hinauszuwerfen.

Das wurde plötzlich anders, als sich derselbe Freund des Naturrechts nun in den Mittelpunkt gestellt sah: man erinnert sich seines Daseins, kommt in seinen Garten, besichtigt seine Sträucher und Pflanzen, fragt ihn nach seinen Arbeitsweisen und Erfahrungen, kauft ihm Setzlinge ab, mit einem Wort: seine bisher geschmähte Ware hat auf dem Markt Nachfrage gefunden. Zunächst ist er darüber froh und stolz, aber nachdem er sich draußen umgesehen und festgestellt hat, wie man mit seinen Setzlingen und Pflanzenkindern umgeht, kommt ihm die Trauer. Mit Schmerz kehrt der alte Herr hinter seine hohen Gartenmauern zurück und schlägt, um eine Enttäuschung reicher geworden, das Tor hinter sich zu.

Die Veröffentlichungen und Reden über eine Wiedergeburt des Naturrechts mögen noch so zahlreich sein; sie dürfen doch nicht zur Annahme verleiten, als ob es sich um eine vollendete Tatsache handle. Wir sind in Deutschland noch nicht soweit. Gerade deshalb wird es nicht ohne Nutzen sein, wenigstens kurz darzulegen, wie es um die Renaissance des Naturrechts steht.

Zunächst scheint es sich, soweit man sehen kann, gar nicht um das Wiedererstehen einer eigentlichen Wissenschaft vom Naturrecht zu handeln, sondern nur um das Wieder-

erwachen der Sehnsucht nach naturrechtlicher Begründung, wenn nicht gar, wie einer meinte, nur um die Sehnsucht nach solcher Sehnsucht. Immerhin wird man sagen können: es ist ein echtes naturrechtliches Gefühl erwacht. Gefühle jedoch sind unbestimmt, unklar, nur schwach von der Vernunft her unterbaut, nach Inhalt und Umfang wenig umgrenzt. Dieses naturrechtliche Gefühl ist ursprünglich als Abwehr gegen ein anderes Gefühl entstanden, gegen die harmlos scheinende Phrase vom „gesunden deutschen Volksempfinden", mit dem der damalige Machtstaat, wie mit einer versteckten Nadel, die Menschen und das Recht getötet hat. Die Rückkehr zum Naturrecht also ist im Jahre 1945 ein politisches Gegenmittel gewesen: gegen die verbrecherische Vergewaltigung aus politischer Ideologie erhob sich das gesunde Gefühl des unterdrückten menschlichen Urrechtes.

Was dagegen Naturrecht in sich ist, blieb zunächst unklar. Schon der Begriff Naturrecht litt unter der bedauerlichen Verdunkelung, die infolge der früheren und neueren Auseinandersetzungen eher undurchsichtiger geworden war. Noch unklarer war es, ob und wieweit das Naturrecht bindende Sätze ausspricht, und wieweit sie sich erstrecken. Wenn man auch mit großer Genugtuung feststellen darf, daß im neueren Schrifttum wertvolle Beiträge zur Begründung und Klärung des Naturrechts geliefert wurden,[1] so konnten sie die seit mehr als einem Jahrhundert entstandene Lücke in der Naturrechts-Forschung nicht sofort schließen. Solche Fragen erheischen ein ruhiges, nüchternes und zeitraubendes Studium.

Aber an dieser Stelle beginnt die Tragik der Stunde: zum Studium blieb nicht genügend Zeit, erst recht keine innere Muße, die unerläßliche Voraussetzung spekulativen Forschens. Die Männer der Rechtspflege und der Politik standen am Ende des Krieges vor einem gärenden Durcheinander; alte Gesetze waren unsicher geworden, undurchführbar, ganz oder teilweise aufgehoben, durchlöchert. Dabei forderte der Alltag unerbittlich die Bemeisterung der Not, also täglich neue Erlasse und Anordnungen. Am wenigsten Geduld hatten die politischen Parteien — die doch in einer Demokratie die Träger der Gesetzgebung im Parlament sein sollen — und natürlich das Nachrichtenwesen; beide erwarteten schnelle Lösungen, überraschende Patentformeln.

Man darf sich auch fragen, ob zu einer klaren Umstellung auf naturrechtliches Denken bei uns die Voraussetzungen vorhanden sind. Wir alle, mögen wir philosophisch eingestellt sein wie immer, kommen aus einer Zeit, die dem Rechtspositivismus und Staatsabsolutismus verfallen war. Naturrechtliche Überlegungen waren den meisten wie ein unentdeckter Erdteil. Es bedeutet weiterhin im deutschen Rechtsdenken und -pflegen eine bedauerliche Lücke — das muß hier einmal ausgesprochen werden —, daß die nichtkatholischen Christen, die doch einen überragenden Hundertsatz unserer besten juristischen Schriftsteller und Praktiker gestellt haben, von ihrer kirchlichen Unterweisung her keinen Zugang zum Naturrecht kennen. Die reformatorische Theologie, wenigstens bei uns, hat eher dem Rechtspositivismus vorgearbeitet als ein auf Naturrecht fußendes Lehrgebäude über Staat, Recht, Gesellschaft und Gesellschaftsordnung entwickelt. Daher haben während des 19. und 20. Jahrhunderts die nichtkatholischen Juristen, dank ihrem Geist und Fleiß, ihrer Intuition und Erfahrung, wohl unserem Staatswesen und unserer Rechtspflege wertvolle Dienste erwiesen; in der entscheidenden Frage jedoch einer naturrechtlichen Begründung oder doch mindestens Ergänzung mußten sie fast vollständig versagen.

---

[1] Es sei vor allem hingewiesen auf die wertvolle Studie von *Heinrich Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 2. Aufl., München 1947, oder auf die mutige Darlegung des Altmeisters deutscher Rechtswissenschaft *Heinrich Mitteis*, Über das Naturrecht. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Heft 26, Berlin 1948. Vergleiche auch *Eduard Spranger* in: Universitas 1948, S. 405 ff., *Helmut Coing*, ebd. 1948, S. 1173 ff. und in seiner Schrift: Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts. Heidelberg 1947. Eine Überschau über diese Literatur bietet *Herrfahrdt* in: Deutsche Rechtszeitschrift 1949, S. 32 ff. und *Fechner* ebd. 1949, S. 97 ff.

Dazu kommt eine andere Überlegung: die positivistische Rechtsordnung ist verhältnismäßig bequem, mindestens bequemer als ein mühsames Ausrichten und Nachprüfen von Gesetzen an den reichlich undeutlichen Normen ewiger Grundrechte. Nur im Rechtspositivismus, glaubt man, wird dem „Kaiser gegeben, was des Kaisers ist". Gott geben, was Gottes ist, wer kann denn das, wenn man doch kaum weiß, was und ob überhaupt Gott ist? Und dem Menschen geben, was des Menschen ist, führt überhaupt im besten Fall in unklare Rechtsverhältnisse, weil es eine raum- und zeitüberlegene Metaphysik vom Menschensein voraussetzt. Und doch muß zu einer echten Weisheit von des Menschen Wesen und Würde zurückgefunden werden, sollen wir nicht der Ungestalt des Existentialismus verfallen, seiner Verzweiflung und bis in den Grund alles zerreißenden Ehrfurchtslosigkeit. Weder die sogenannte Situationsethik, die das Maß der sittlichen Entscheidung je und je aus der Augenblickslage zu gewinnen sucht, noch die juristische Dezisionstheorie, die alle festen Normen in willkürliche Führerentscheide auflöst, können Bausteine eines neuen Ordnungsbildes, eines tragfesten Rechtsgefüges bringen. Sie setzen als Theorie den Massenmenschen voraus, erzeugen in der Praxis ein Willkür-Recht, vielmehr Unrecht, also gerade das, was uns eben erst aus seinen Fängen losgelassen hat.

Die nachfolgende Überschau über einige neuerschienene Werke, die mehr der Zufall zusammenführte, vermag vielleicht trotz aller Mangelhaftigkeit das Gesagte zu beleuchten.

Rehfeldt untersucht die Wurzeln des Rechts.[2] „Diese Schrift handelt vom Ursprung des positiven Rechts aus der Tatsächlichkeit bestimmter menschlicher Fähigkeiten und Verhaltensweisen" (S. 5). Daraus möchte man auf den ersten Blick eine Darlegung über die naturrechtlichen Wurzeln der Gesetzesordnung erwarten, und zwar aus der Schau der geschöpflichen Seins-Ordnung im Menschen, die ja die Grundlagen für die Soll-Ordnung bietet. Doch ist dem nicht so. Es kommt dem Verfasser gar nicht darauf an, aus der Natur der Dinge zu erforschen, was Rechtens ist, sondern auf Grund welcher seelischer Eigenschaften der Mensch dazu kommt, Rechte zu ersinnen, zu fordern, zu beobachten. Er stellt sich ferner gegen die historische Rechtsschule, die den Rechtsschöpfer im Geist der Gemeinschaft, des Volkes erblickt. Vielmehr betrachtet er den Menschen als Einzelwesen, freilich auf dem Hintergrund der Gemeinschaft. Während also auf der Bühne der historischen Schule im Vordergrund die Gemeinschaft selber auftritt und die vielen Einzelmenschen nur als füllender Hintergrund im Dunkeln bleiben, steht hier der Einzelne vor dem Hintergrund der Gemeinschaft.

Rehfeldt fragt auch nicht eigentlich, warum das Recht verpflichte, sondern warum es vom Menschen als verpflichtend empfunden wird. Mit anderen Worten, er geht der gegemeinhin gestellten metaphysischen Frage aus dem Weg und hält sich an die positiv-psychologische Seite des existentiellen Menschen als Rechtswurzel; man könnte vielleicht auch sagen, er untersucht die Gründe in der Menschenseele selbst, wie es zur eigenartigen Mechanik rechtlichen Denkens und Handelns kommt.

In drei Verhaltensweisen sieht er die gesuchte Wurzel: im Vergeltungstrieb als Rache gegen Angriff oder Bedrückung, bzw. als Dank und Gegenseitigkeit; in der sogenannten Suggestibilität als der „Eigenschaft eines Individuums, ein anderes durch eigene Willensimpulse zu beeinflussen und selbst durch die eines andern beeinflußt werden zu können, also die Fähigkeit, Willensimpulse auszuteilen und zu empfangen"; endlich in der Sprache, die nach ihm die eigentlich menschliche Grundlage der Rechtsbildung ist, weil sie allgemeine Begriffe formen und aussprechen kann, damit also eine Gleichheit und normenmäßige Einordnung des an sich Vielfältigen ermöglicht.

Aus solcher Sicht gesehen, aber auch in solcher Selbstbeschränkung vermittelt die Schrift manch wertvollen Einblick; dem Anliegen, zur Entwicklung einer Naturrechtsordnung beizutragen, kann sie wenig dienen, weil sie viel zu sehr im Positivistischen stecken bleibt.

---

[2] Die Wurzeln des Rechts. Von *Bernh. Rehfeldt*. (71 S.) Berlin 1951, Verlag Duncker-Humblot. Brosch. DM 5.60

Wie aus einer anderen Welt mutet die Fragestellung uns an, die sich *Davitt*[3] gestellt hat. Sie ist wohl auch psychologischer Art, aber nur aus der Spekulation der mittelalterlichen Scholastik verständlich. Ist die Natur des Gesetzes vom Verstand oder vom Willen des Gesetzgebers abzuleiten? Die alte scholastische Ethik hatte dafür zwei Antworten: das Gesetz ist Ausfluß und Ergebnis der Vernunfttätigkeit; denn es besagt ja eine Hinordnung der Wirkmittel zum Ziel, und nur der Verstand kann eine derartige Beziehung begreifen, folgerichtig auch festlegen. Die andere Richtung sagte: das Gesetz ist Ausfluß des Willens, weil die Erkenntnis der Mittel-Ziel-Beziehung nicht genügen würde, wenn dazu nicht die Auswahl des rechten Mittels treten würde. also gerade dieses und nicht eines andern Gesetzes. Auswählen aber kann nur der Wille, weil es ein Greifen ist. Die ganze Fragestellung scheint auf den ersten Blick recht müßig, hat jedoch ihre Auswirkungen auf sehr praktische Fragen: Verpflichtet jedes Gesetz im Gewissen oder gibt es reine Pönalgesetze? Wieweit wird die Gültigkeit oder Weitergeltung eines Gesetzes berührt von seiner Zielförderlichkeit?

Davitt hat nun die Lehre einer Reihe von alten scholastischen Schriftstellern untersucht, und zwar für die Vernunft-These Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Cajetan, Dominicus Soto, Medina, Kardinal Bellarmin, und für die Willens-These Heinrich von Gent, Duns Scotus, Ockham, Gabriel Biel, de Castro und Suarez. Der Verfasser scheint der ersteren Lösung zuzuneigen.

Ein wahrhaft stattliches Werk, nicht nur wegen seines äußeren Umfanges, sondern vor allem wegen seiner baulichen Geschlossenheit und seines allumfassenden Inhaltes bietet uns der bekannte österreichische Gelehrte *Joh. Meßner*.[4] Die erste Frage, die sich jeder vor einem solchen Riesenwerk stellt: Wie konnte in unserer unruhigen Zeit eine solche Denkarbeit bewältigt werden? beantwortet der Verfasser, wenn er in der Einleitung, der Gastfreundschaft des von J. H. Newman gegründeten Oratoriums zu Birmingham (England) seinen Dank abstattet, daß es ihm in der vieljährigen Abgeschlossenheit seines Exils seit 1938 die wirtschaftliche Grundlage und den Zugang zum einschlägigen Schrifttum des englischen Sprachkreises sowie anderer Länder gegeben hat, der dem Sozialwissenschaftler Mitteleuropas so lange versperrt geblieben ist.

Schon der Titel besagt, wie weit sich das Feld dieses Werkes ausdehnt, nämlich bis an die äußersten Grenzen der drei genannten Rechtsgebiete. Der Leser, besser der Benützer dieses überaus gründlichen, mit größtem Fleiß und sicherem Geschick gearbeiteten Handbuchs wird in allen einschlägigen Fragen eine wohltuend klare Antwort und Weiterführung in die Probleme finden. Es ist der großangelegte Versuch, vom katholischen Erbgut her — hier ist der verschlossene Garten wirklich geöffnet — die naturrechtlichen Gegebenheiten für das staatliche, gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben darzustellen, allseits zu beleuchten, zu unterbauen und ihren Auswirkungen auf die konkrete Praxis nachzuspüren. Wie umfassend die Darstellung ist, zeigt ein kurzer Überblick. Das I. Buch „Grundlegung" führt von der Natur des Menschen zu den Grundlagen der Moralphilosophie, von der Gesellschaft zur Sozialphilosophie, von der Ordnung der Gesellschaft zur Rechtsphilosophie, endlich vom Versagen der Gesellschaftsordnung zur Sozialen Frage. Nun werden diese Hauptteile nach allen ihren Auswirkungen durchgearbeitet. Die Gesellschaftsethik geht aus von der Grundzelle menschlicher Gemeinschaft, der Familie, über die kleineren Gemeinschaften wie Sippe, Gemeinde zu Nation und Völkergemeinschaft. Hier schließt sich der nächste Hauptteil an, die Staatsethik als die rechtliche Formung des Zusammenlebens, wobei die umfangreichen und umstrittenen Fragen über die Natur des Staates seine Souveränität nach innen und außen, seine Funktionen und schließlich die Dynamik besprochen wird, die das staatliche Handeln in Bewegung hält, wie z. B. Nationalismus, Imperialismus,

---

[3] The nature of law. Von *Th. E. Davitt S.J.* (274 S.) St. Louis (USA) 1951, B. Herder-Book. Gln. $ 4.—.

[4] Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Von *Joh. Meßner*. (951 S.) Innsbruck 1950, Tyrolia-Verlag. Geb. DM 45.—.

Militarismus u. ä. Das IV. Buch endlich beschäftigt sich mit der Wirtschaftsethik, auf welchen Grundlagen und Kräften eine Sozialwirtschaft beruht (Nachfrage und Angebot, Markt, Kapital, Kredit, Geld, Lohn, Zins), um welche Einrichtungen sie sich organisiert (Privateigentum, Arbeit, Betrieb, Unternehmen und wirtschaftliche Zusammenschlüsse), um mit den verschiedenen Integrationsformen und mit den Anliegen einer modernen Weltwirtschaft abzuschließen.

Einem Rechtsgelehrten, in dessen Lehre naturrechtlich-christliche und positivistische Gedankengänge sich die Hand reichen, widmet *O. Volz* eine lehrreiche Untersuchung.[5] Stahl (1802—61) gilt als einer der bedeutendsten Rechts- und Staatsphilosophen aus der Zeit vor 1870. Er bekämpfte das Naturrecht und wurde gemeinhin als Bahnbrecher der positivistischen Schule angesehen. Anderseits enthält seine Lehre so viele naturrechtliche Bestandteile, daß man sich diesen Widerspruch nur schwer erklären konnte. Volz unternimmt eine sehr eingehende und erfolgreiche Aufgliederung von Stahls Gedankenführung und kommt zu dem Ergebnis: Stahl bekämpfte wohl das Naturrecht, aber nur jenes, das er vorgefunden hat, nämlich das reine Vernunftrecht der Aufklärungszeit. Als gläubiger evangelischer Christ kann er sich jedoch die Begründung der Rechtsordnung nur auf den Grundwahrheiten des Christentums vorstellen. Insofern geht er tatsächlich in den Bahnen des klassisch katholischen Naturrechts; er folgt hierin mittelalterlichen, nicht lutherischen Anschauungen. Dagegen konnte er sich dem Einfluß seiner Zeit doch nicht ganz entziehen und führt nun in sein Denkgefüge eine verhängnisvolle Unterscheidung ein: während das Naturrecht die oberste Quelle des sittlich bindenden Gesetzes sei, könne der Staat, der ja seinen Rechtsgrund in sich selber trage, positive Gesetze bindend erlassen, auch solche, die etwa gegen Gottes Gesetz seien; solchen staatlichen Erlassen gebühre nicht weniger Unterwerfung und Gehorsam. Diese ausgeprägte positivistische Lehre ließ ihn in den Augen vieler zum Vater des modernen Willkürstaates werden, so daß die geradezu paradoxe Linie gezogen wurde: von Stahl, dem nichtarischen christlichen Positivisten zu Hitler. Volz hat mit seiner Untersuchung der wissenschaftlichen Sache gedient, und in ruhiger Überlegtheit Licht und Schatten richtig verteilt.

Den Abschluß dieser Besprechung soll das überaus schätzenswerte und abwechslungsreiche Buch von *E. Wolf*[6] bilden. Hier werden 16 große Förderer des deutschen Rechtsdenkens dargestellt: Eike von Repgow, der Verfasser des Sachsenspiegels; Bischof Lupold von Bebenburg; Ulrich Zasius; Joh. v. Schwarzenberg; Joh. Oldendorp; Joh. Althusius; Herm. Conring; der große Hugo Grotius; Samuel v. Pufendorf; Chr. Thomasius; Carl G. Svarez; F. C. v. Savigny; Paul J. A. v. Feuerbach; B. Windscheid; endlich der bedeutende Rudolf v. Ihering und der geniale Erforscher des Genossenschaftsrechts Otto v. Gierke.

Die Lebensbeschreibung ist jeweils in geschickter Weise in die Lehrdarstellung eingebaut, so daß die Lesung jedes Abschnitts immer anregend und fesselnd bleibt. Da der geistvolle Verfasser den weiten Stoffkreis in hoheitsvoller Ruhe beherrscht, kann er sichtbar werden lassen, wie die großen Förderer der deutschen Rechtswissenschaft um die Weiterentfaltung der Rechtsidee und um die Erhaltung des wahren Rechtsgeistes gerungen haben. Freilich bestätigt er auch, ohne es zu wollen, was oben über den Beitrag oder Mangel der nichtkatholischen Rechtspfleger gesagt wurde.

Daß ein solch umfangreiches Werk in unserer schweren Notzeit bereits in 3. Auflage erscheinen konnte, ist ein Beweis für seine Wertschätzung. Mag auch der Katholik von seinem Lehrgut her manche Aufstellungen beanstanden, so kann man sich doch für jeden aufgeschlossenen Freund der Rechtswissenschaft, vor allem für den Jünger des Rechts, kaum ein freundlicheres und gewinnbringenderes Geschenk vorstellen. I. A. Zeiger S.J.

---

[5] Christentum und Positivismus. Die Grundlagen der Rechts- und Staatsauffassung Friedrich Julius Stahls. Von *Otto Volz*. (148 S.) Tübingen 1951, Verlag J.C.B.Mohr. Broschiert DM 15.—.

[6] Große Rechtsdenker der Deutschen Geistesgeschichte. Von *Erik Wolf*. (739 S.) 3.Aufl. mit 16 Bildern. Tübingen 1951, Verlag J. C. B. Mohr. Brosch. DM 26.—, Geb. DM 29.60,

Besprechungen

Religiöse Bücher

Franz von Sales. Geistliche Gespräche. Unter Mitarbeit von Schwestern der Heimsuchung zu Zangberg übersetzt von Pater Dr. Franz Reisinger, Oblate des heiligen Franz von Sales. 2. Auflage. (432 S.) Eichstätt 1951, Franz-Sales-Verlag. Gln. DM 5.40.

Die Gespräche des heiligen Franz von Sales, seine „Entretiens", sind viel zu wenig bekannt. Dabei sind sie eins der köstlichsten Zeugnisse seines Geistes und eine wahre Fundgrube für Seelenführung. Es sind 24 Unterweisungen, die der Heilige in den letzten sieben Jahren seines Lebens den Schwestern der Heimsuchung hielt. Gerade weil sie von den Schwestern nach dem lebendigen Vortrag samt den sich anschließenden Ansprachen festgehalten wurden, haben sie etwas Ungezwungenes und Lebendiges an sich und blickt die Anmut und der feine Humor des großen Bischofs durch die Zeilen. Dabei ist die Kost, die er seinen Hörerinnen reicht, solide Nahrung. Man lese zur Probe das 15. Kapitel über die Selbstverzärtelung! Die Gespräche richten sich in erster Linie an Ordensfrauen. Dennoch enthält das Buch auch viel geistliche Weisheit für innerlich strebende Christen in der Welt.

Während die älteren Ausgaben auf eine von Frau von Chantal vorgenommene Überarbeitung zurückgehen, fußt die vorliegende auf der wiederhergestellten Urfassung, die 1933 in Annecy erschien. Der Übersetzung geht es mehr um sachliche Genauigkeit als um die Anmut und Frische des Originals. Die Einführung vereinfacht die Probleme wohl etwas sehr. Ausstattung und Typenwahl befriedigen nicht ganz. Dafür ist der Preis erfreulich niedrig gehalten.

F. Hillig S.J.

Apokalypse. Betrachtungen über die Geheime Offenbarung. Von Adrienne von Speyr. (832 S.) Wien 1950, Herold-Verlag. Geb. DM 21.—

Von Vers zu Vers, von Wort zu Wort erklärt die Verfasserin das dunkelste Buch des Neuen Testaments. Sie bietet keine exegetische Deutung, die manche Sätze sicher anders auslegte. Aber darauf kommt es der Verfasserin auch nicht an. Es sind vielmehr Betrachtungen über die Geheime Offenbarung, die sich aber von den gewöhnlichen Büchern dieser Art wesentlich unterscheiden. Die Überfülle der Gedanken macht das Buch zum flüssigen Lesen nicht gerade geeignet. Wer sich aber die Mühe gibt, es auf sich wirken zu lassen, der wird bald merken, daß alles um das eine kreist: Gehorsam der Sendung. Von den verschiedensten Seiten wird dieses eine Thema geschaut. Hinter allem aber wird der Eine offenbar: der Herr.

O. Simmel S.J.

Christliches Leben heute. Die Tugenden des Christen. Von Petrus Feger O.S.B. Abtei Weingarten. (189 S.) Beuron, Hohenzollern, Beuroner Verlag. DM 3.80.

Die 30 Betrachtungen wollen hier und heute christliches Leben neu gestalten helfen. In kurzen, lebensnahen Abhandlungen regt der Verfasser den Leser zum Nachdenken, Umdenken und zum Neubeginn an. Ein brauchbares Betrachtungsbüchlein für vielbeschäftigte Christen. G. Wolf S.J.

Die Herrlichkeit der Sakramente. Von Msgr. Georges Grente. Übersetzt von Johannes Brinktrine. (296 S.) Paderborn 1951, F. Schöningh. Geb. DM 8.50.

Das Buch hat gar nichts von einem Hirtenbrief an sich, und doch ist es ein Wort der Hirtensorge, das seinem Verfasser, dem Erzbischof von Le Mans, Msgr. George Grente, Mitglied der Académie française, aus priesterlichem Herzen kommt. Das schönste Kapitel ist vielleicht jenes, das gar nicht von den Sakramenten handelt, sondern von der Begegnung mit Gott, die sich für den Christen in dem Herrn Jesus Christus vollzieht. Die Sakramente sind für den Bischof nichts anderes als die Gaben dieses Herrn, den er in aller Liebenswürdigkeit und Schönheit zu schildern weiß. Was er von den Sakramenten sagt, übersteigt an sich nicht das Gewöhnliche, aber er vermag es so eindringlich und anregend bis in juristische Einzelheiten hinein klarzulegen, daß man sich gerne ansprechen läßt. Dem Übersetzer gelang es im großen Ganzen, den Charme der französischen Sprache einzufangen, so daß das Buch auch für den deutschen Leser genußreich zu lesen ist. O. Simmel S.J.

Sakrament und christliches Leben. Von Eugen Walter. (104 S.) Freiburg i. Br., Verlag Herder. DM 3.80.

Der Verfasser der feinen Bändchen über die Sakramente der Kirche behandelt hier in seiner überlegenen, ausgewogenen Art das Verhältnis zwischen Sakrament und Leben. Es gelingt ihm, die ganze fruchtbare Spannung zwischen Sakrament und menschlichem Tun, zwischen Sakrament und Gnade, Sakrament und Glaube, Sakrament und Wort für den Leser gewinnbringend aufzuzeigen. Ein nicht geringes Verdienst des Verfassers ist es, die sakramentale Welt aus der Verdinglichung herauszulösen und sie zur persönlichsten Sache unseres Lebens, nämlich zu einem lebendigen Ich-Du-Verhältnis zwischen Christus und dem Erlösten zu gestalten. So wird auf der einen Seite vor einem falschen Sakramentalismus gewarnt, auf der anderen die Notwendigkeit der Mitarbeit mit der uns von Christus in seinen Sakramenten angebotenen Gnade gefordert. Vielleicht

hätte eine Untersuchung: Sakrament und sichtbares Zeichen zur Vollständigkeit der Ausführungen beigetragen. Eugen Walter gebührt gerade für dieses Bändchen unser besonderer Dank. G. Wolf S.J.

Frömmigkeit des Sünders. Von Eva Firkel. (187 S.) Innsbruck-Wien 1951, Tyrolia-Verlag (Auslieferung Tyrolia-Buchhandlung, München, Türkenstraße 34). Kart. DM 4.80.

Eine Ärztin wendet sich hier aus ihrer Erfahrung als Psychotherapeutin an den Menschen unserer Tage, der religiös oft ein Suchender sein wird. Dieser moderne Alltagsmensch ist im Gegensatz zu irgendeinem weltfernen „Frommen" unter dem „Sünder" gemeint. Mit ihm möchte die Verfasserin nicht in einer frommen aszetischen Fachsprache, sondern sachlich und in unserer Sprache von heute über wichtige religiöse Themen reden. Sie tut es ehrlich und frisch, wenn auch manchmal etwas dozierend. Charakterformung, priesterliche Hilfe, sakramentales Leben, Caritasdienst, christlicher Auftrag in der Welt sind einige Themen. Wenn das Buch auch kein vollständiger Aufriß der Frömmigkeitslehre sein will, so verwundert es doch, daß dem Gebet ausdrücklich nur wenig Raum gewidmet ist.
F. Hillig S.J.

Die Türe öffnet sich. Von Luise Scholz. (209 S.) St. Ottilien, Eos-Verlag.

Klar, mit zwingender Logik zeigt die Verfasserin dem Menschen unserer Tage den Weg zur Selbsterkenntnis und zur Gotteserkenntnis. Wer sich die Mühe nimmt, die nicht immer leichte Gedankenarbeit nachzuvollziehen, wird immer wieder neu erstaunt sein über die Brauchbarkeit dieser Gedanken für das praktische Leben. Wir würden dieses Buch gerne in der Hand des modernen suchenden Menschen sehen, besonders auch in den Händen von Studenten und Altakademikern. G. Wolf S.J.

Mensch und Welt

Was ist der Mensch? Von Johann Fischl. (283 S.) Graz-Wien, „Styria" Steirische Verlagsanstalt.

Das Buch gibt eine eindrucksvolle Darstellung dessen, was die Denker aller Zeiten über den Menschen aussagten. Der Verfasser steht auf christlichem Boden. Hier hat er den sicheren Ort, von dem aus er die schwerste Frage des Menschen, nach seinem Wesen und nach seinem Sinn, beantworten kann. Man merkt das vor allem an des Verfassers Stellung zur Geschichte. Interessant ist das Buch vor allem dadurch, daß es das ganze abendländische Denken darstellt. Das ist freilich auch seine Gefahr. Nur zu leicht werden Denkern längst vergangener Zeiten Probleme und Fragestellungen unterschoben, die sie nicht haben konnten. Darum sind auch ihre Worte nicht im Sinne modernen Verstehens zu deuten. Die allgemein menschlichen Probleme, die in dem Buch sachlich und mit viel Wissen behandelt werden, machen es für geistig interessierte Menschen lesenswert. O. Simmel S.J.

Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit. Von Johann Fischl. 2. Auflage. (442 S.) Graz-Wien 1948, Styria. Kart. S. 14.40.

Es gibt wohl kaum eine Erscheinung des heutigen Geisteslebens, auf die der Verfasser nicht wenigstens kurz eingegangen wäre. Er versteht es, die Fragen spannend und anregend zu behandeln. Daß er nach einer Darstellung des christlichen Menschenbildes — in Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie und Psychologie — meist auf Grenzfragen des geistigen Lebens eingehen muß wie etwa Geistererscheinungen, Hellsehen, Astrologie, Geheimlehren, zeigt nur, wie krank unsere Zeit ist. Von einem festen und sicheren Standpunkt aus gibt das Buch eine kluge und weise Orientierung in vielen Fragen. O. Simmel S.J.

Kirchengeschichte

Die Kirche des Mittelalters. Von Wilhelm Neuß. (440 S.) 2. Aufl. Bonn 1950, Verlag der Buchgemeinde Bonn. Gln. DM 12.80.

Das großangelegte Werk „Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker", in dem Albert Ehrhard die Früchte eines reichen Forscherlebens niederlegte, blieb bei seinem Tode (1940) mit den beiden Bänden „Urkirche und Frühkatholizismus" und „Die griechische und die lateinische Kirche" unvollendet zurück. Es ins Mittelalter hinein fortzusetzen war wohl niemand berufener als der Bonner Kirchenhistoriker Wilhelm Neuß, der bereits in seiner kleinen, aber tiefdringenden Schrift „Das Problem des Mittelalters" (1944) und schon vorher in den berühmt gewordenen „Studien zum ‚Mythus des 20. Jahrhunderts'" (1934) seine Vertrautheit mit den Fragen dieses überquellend reichen und für das ganze Abendland grundlegenden Abschnitts der Kirchengeschichte erwiesen hatte. So läßt der Verfasser das gewaltige Drama des Jahrtausends, das die Einheit Europas im christlichen Glauben unter Stürmen aller Art erstehen und vergehen sah, angefangen von der Völkerwanderung bis zum jähen Abbruch in der Glaubensspaltung, Epoche um Epoche vor dem Leser abrollen, in durchsichtiger Gliederung und glücklicher Verbindung der Papstgeschichte mit der Geschichte der einzelnen Länder, des innerkirchlichen Lebens und jener unterirdischen Kräfte und Strömungen, die sich erst dem

eindringenden Blick des forschenden Historikers enthüllen. Die zahlreichen Vorwürfe, die schon gegen das „finstere" Mittelalter erhoben wurden, werden aus dem Verständnis der Zeit heraus beleuchtet und ohne Beschönigung, aber gerecht beurteilt. Aus überlegenem Wissen, reifer Darstellungsgabe und echt kirchlichem Sinn entstand so ein Band, der sich den beiden Vorgängern in jeder Beziehung würdig anreiht. A. Koch S.J.

Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Herausgegeben von Georg Schreiber. 2 Bände (487 u. 630 S.). Freiburg 1951, Verlag Herder. Geb. DM 56.—.

Die 400-Jahrfeier der großen Kirchenversammlung von Trient (eröffnet 1545) konnte nicht die gebührende Aufmerksamkeit finden, da sie von den Ereignissen des zweiten Weltkriegs überschattet wurde, zumal in Deutschland, das am schwersten unter dem Krieg und seinen Folgen litt, das anderseits als das Land der Glaubensneuerung Luthers ein besonderes Interesse an dieser Jahrhundertfeier haben mußte. So war das Bedauern der katholischen Gelehrtenwelt Deutschlands, daß ihr die Not der Zeit einen ansehnlichen Beitrag zum Jubeljahr 1945 unmöglich gemacht hatte, nur zu begreiflich, ebenso der stille Wunsch, das Versäumte wenigstens später nachzuholen. Diesen Wunsch verwirklicht zu haben, bleibt das Verdienst des Münsterer Universitätsprofessors Dr. Georg Schreiber. Er hat bei seinen Bemühungen in den schwersten Jahren der deutschen Nachkriegsnot wohl manchen ablehnenden Bescheid entgegennehmen müssen, wohl nicht selten die Antwort gehört, das wenige verfügbare Geld sei zur Abwendung der schreienden materiellen Not nötiger und könne nicht zur Finanzierung eines solchen wissenschaftlichen Werkes herangezogen werden; aber Prälat Schreiber hat sich nicht umsonst in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg bei der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft führend betätigt. Die damals gesammelten reichen Erfahrungen, seine Liebe zu allen Anliegen des wissenschaftlichen Lebens. Organisationstalent und unbeugsame Zähigkeit haben ihm den Sieg erringen helfen. Das Ergebnis wird ein Ruhmestitel der deutschen katholischen Wissenschaft bleiben, nach Inhalt, Umfang und Ausstattung um so erstaunlicher, je weniger unsere Zeit sich der guten alten Wissenschaftspflege echt deutscher gründlicher Art gnädig zeigt.

Es ist ein Sammelwerk, zu dem 38 Gelehrte von Namen ihre Forschungsergebnisse beigesteuert haben. Der 1. Band behandelt das Konzil in seinem Werden, wichtige dogmatische Lehrstücke, die Bedeutung der Kirchenversammlung für Kirchenrecht, Liturgie, Frömmigkeit und Volksandacht, Bibelkunde, Kunst, kirchliche Musik; die beiden letzten Beiträge über das Trienter Konzil und die Schweiz beziehungsweise England bilden die Überleitung zu dem umfangreicheren 2. Band, dessen Einzelbeiträge einen aufschlußreichen Einblick in die Ausstrahlungen des Konzils auf die einzelnen Bistümer oder Landessprengel Deutschlands und die alten Ordensfamilien vermitteln. Hier entfaltet sich ein Bild deutschen kirchlichen und kulturellen Lebens in einer Farbigkeit, wie sie nur die lokale Konkretheit vermitteln kann. Ivo A. Zeiger S.J.

Protestantische Theologie

Das Evangelium. Von Paul Schütz. (434 S.) 3. Auflage, Tübingen 1951, Katzmann. Kart. DM 9.80.

Das Buch — eine ausführliche Besprechung der 1. Auflage erfolgte in Bd. 138 (1941) dieser Zeitschrift (S. 227—231) — ist in einer mitreißenden Sprache geschrieben, in der wirklich den Menschen unserer Zeit das Evangelium nahegebracht wird. Bei einem solchen aus dem Herzen geschriebenen Buch wird man nicht jedes Wort auf die Waagschale legen dürfen. Ein unbändiger Wille zur Welt und ihrer Meisterung in Christus wird überall spürbar. Ein Stichwort- und Stellenverzeichnis erhöhen den Wert dieser dritten Auflage.
O. Simmel S.J.

Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Von Joachim Bieneck. (90 S.) Zürich 1951, Zwingli-Verlag. Kart. sfr. 6.25.

Die in den von Eichrodt und Cullmann herausgegebenen Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments erschienene Arbeit bildet einen wertvollen Beitrag zu einer schwierigen exegetischen Frage des Neuen Testaments. Bezeichnet der Ausdruck „Sohn Gottes" bei den Synoptikern die natürliche Gottsohnschaft Christi? Der Verfasser bejaht diese Frage auf Grund eingehender Untersuchungen.

Im Alten Testament bezeichnet der Ausdruck entweder das Volk Israel oder den König des Volkes. Ob auch der Messias im Spätjudentum so genannt wurde, läßt der Verfasser offen. Auf jeden Fall bedeute er dann sicher nichts anderes als den messianischen König und gehe damit nicht über die üblichen Erwartungen des Judentums hinaus. Auch im Hellenismus habe man von Göttersöhnen gesprochen, aber man habe darunter nur ungewöhnliche menschliche Wesen vom Philosophen bis zum Caesar bezeichnen wollen, ohne auf die Abstammung von einem Gott Gewicht zu legen.

Von ganz anderer Art seien jedoch die Gott-Sohn-Aussagen der Synoptiker. In ihnen komme die einzigartige Hoheit des Sohnes zum Ausdruck. Großes Gewicht legt der Verfasser auf die sogenannten Dämonenaus-

sagen, da die bösen Geister eine tiefere Erkenntnis als die Menschen hätten. Dieser Beweis scheint aber doch nicht auszureichen. Denn die Erkenntnis der Gottsohnschaft Christi ist nicht nur den Menschen verborgen, sondern jedem Geschöpf, wie die berühmte Matthäusstelle 11, 25 ff. eindeutig zeigt. Wenn der Verfasser in diesen Aussagen die natürliche Gottsohnschaft Christi bezeichnet sieht, so müßte er auch eine Offenbarung Gottes an die bösen Geister annehmen. Aber läßt sich das auf Grund der synoptischen Aussagen behaupten? Auf keinen Fall hätte er diese Aussagen der Dämonen mit denen der Engel (Verkündigung) und denen Gottes selbst (Taufe) auf eine Stufe stellen dürfen. Dieser Einwand soll jedoch den Wert der hervorragenden Arbeit, die mit einem vorbildlichen Exkurs über Matth 11, 25 ff. schließt, nicht mindern. Sie ist flüssig und klar geschrieben und geht an keiner Schwierigkeit vorbei. Sie berücksichtigt wohl die meisten protestantischen Erklärungsversuche, nicht aber die katholischen.

O. Simmel S.J.

Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung. Von Johannes Klevinghaus. (157 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geh. DM 10.—.

Das Thema des Buches — eine einzigartige Möglichkeit zur Darstellung der Geschichtstheologie der alten Kirche — ist nach dem Verfasser die Frage nach der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Nach seiner Meinung, die er im einzelnen durch geschickte Beweisführung zu erhärten versucht, hätten die Apostolischen Väter — die Briefe des Barnabas, des Clemens, die des Ignatius von Antiochien, der Hirte des Hermas und die Didache — diese Frage nicht recht beantwortet. Denn entweder hätten sie, wie der Barnabasbrief — der Hirte des Hermas steht ihm darin völlig gleich — Testament und Kreuz in eins gesetzt und so das dialektische Verhältnis zwischen beiden mißverstanden, oder sie betrachteten wie der Clemensbrief die Offenbarung des Alten Testamentes und jene in Christus als von wesentlich gleicher Art, in denen nur das geoffenbart werde, was in Schöpfung und Geschichte immer schon offenbar sei, oder aber sie hätten zwar wie Ignatius — ähnlich die Didache — die große Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung als eines Christuszeugnisses erkannt, es sei ihnen aber verborgen geblieben, daß es in einem dialektischen Verhältnis zur Christusoffenbarung stehende Gesetzesoffenbarung sei. Für Ignatius und die Didache habe das Alte Testament nur den Charakter einer Weissagung. Der Verfasser tritt mit einem reformatorischen Verständnis von Gesetz und Evangelium an die Theologie der Apostolischen Väter heran. Aber so wenig er damit der paulinischen Fülle gerecht werden kann, so wenig wird er es der alten Kirche. Manchmal merkt man geradezu, wie er von seiner Theologie her Sätze erklären muß, deren Sinn offenbar viel einfacher ist. Um nur eines zu nennen: Wenn die Didache das Bekenntnis der Sünden bei der sonntäglichen Zusammenkunft des Brotbrechens verlangt, „damit euer Opfer rein sei" (14, 1), folgt dann daraus, daß dieser Gottesdienst wieder ein Stück alttestamentlichen Gesetzesdienstes geworden ist? Oder wäre nicht viel mehr die natürliche Folgerung aus diesem Wort, daß die alte Kirche ihren Gottesdienst vor allem als Opfer ansah, zumal ja wenige Sätze später (3) die berühmte Malachiasweissagung von dem reinen Opfer angeführt wird? Daraus eine Verfallenheit an das Gesetz zu konstruieren, ist nur von vorgefaßten Begriffen her möglich. Es gibt für eine Theologie keine höhere Aufgabe, als der Wirklichkeit gerecht zu werden, auch wenn man dabei liebgewordene Systeme verlassen müßte.

O. Simmel S.J.

Evangelische Romfahrt. Von Richard Baumann. (170 S.) Stuttgart 1951, Schwaben-Verlag. Hln. DM 5.50.

Richard Baumann ist evangelischer Pfarrer; aber ihn läßt ein Wort der Schrift nicht los, das Wort vom „Fels". Es muß erfüllt sein. Wo ist es heute erfüllt? Nach 17jährigem Forschen kommt Baumann zu der Erkenntnis: der Fels ist der Papst. (Vgl. sein im gleichen Verlag erschienenes Buch: „Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Der Papst und wir Protestanten".) So fährt er nach Rom, um „Petrus zu schauen" (Gal 1, 18). In dem vorliegenden Buch schildert er, was er als Unbekannter mitten in einem Pilgerzug erlebte. Durch das ihm fremde Äußere stößt er zum Kern durch und zeigt seinen Glaubensbrüdern. wie all dieses Katholische mit der Bibel in Einklang steht. Ein Bericht, der in seiner Schlichtheit und Geradheit erschüttert. Er ist geradezu eine Beschwörung der Brüder, sich der katholischen Wahrheit und Einheit zuzuwenden. Auf Gottes Wort gestützt fordert Baumann „eine Reformation für die Reformation" (167) (die er im übrigen für Gottes Werk hält). Das Wort vom Fels ist überhört oder mißdeutet worden. Aber es steht da. Und die Christenheit wird dahinsiechen, bis sie im Felsen Halt und Einheit wiederfindet.

F. Hillig S.J.

Melanchthons Werke. Studienausgabe. 1. Bd.: Reformatorische Schriften. Herausgegeben von Robert Stupperich. (448 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. Geb. DM 15.—.

Die auf fünf Bände und einen Ergänzungsband vorgesehene Studienausgabe der Werke Melanchthons, deren erster Band hier vorliegt, wird sicher zu einer besseren Kenntnis der Reformation helfen. Herausgeber und

Verlag haben der theologischen Wissenschaft mit der schönen und preiswerten Ausgabe einen guten Dienst geleistet. Die Ausgabe geht zwar mit Ausnahme des Briefwechsels nicht auf die Handschriften zurück, aber überall dienten die Erstausgaben der Schriften als Vorlagen. Außerdem ist ihre Anordnung nicht chronologischer, sondern systematischer Art. Jeder Schrift geht eine kurze geschichtliche Erklärung mit Hinweisen auf die Quellen voran. Die lateinischen Schriften sind in der heute üblichen Schreibart gegeben. Gerade auch der katholischen Theologie ist die Ausgabe von großem Nutzen, da ihr das Corpus Reformatorum meist nicht so zugänglich ist wie der evangelischen. Zu einem lebendigen Verständnis der Reformation gehört die Kenntnis der reformatorischen Schriften; sie wird wenigstens für die wichtigsten Werke Melanchthons durch diese neue Ausgabe vermittelt.

O. Simmel S.J.

Das Taufproblem in der Mission. Von Hans Werner Gensichen. (67 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. Kart. DM 5.—.

Das Buch gibt interessante Hinweise auf die in den Missionen geübte Taufpraxis deutscher, meist lutherischer Missionsgesellschaften. Ob freilich aus dem Selbstverständnis der jungen Missionskirchen etwas über die Wesensbestimmung der Taufe gesagt werden kann, darf doch bezweifelt werden. Denn diese Neuchristen werden genau das von der Taufe wissen, was ihnen im Unterricht beigebracht wurde. Eine tiefere theologische Behandlung der Taufe bringt das Buch nicht. Eine gewisse Ratlosigkeit vor diesem Problem, die überall im Buch zu spüren ist, zeigt, daß die Frage nach der Taufe, vor allem nach der Kindertaufe, nur recht beantwortet werden kann, wenn ihr eine Besinnung über das Sakrament im allgemeinen vorangeht. O. Simmel S.J.

Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie. Herausgegeben von Heinrich Frick. (178 S.) Gießen 1948, Wilhelm Schmitz.

Der Marburger Professor Heinrich Frick legt in dem Büchlein, entstanden unter Mitwirkung der Professoren Rudolph, Preisker, Benz, Dedo Müller, eine Einführung in das Studium der Evangelischen Theologie vor, die auch manchem katholischen Studenten von Nutzen sein kann. Schon die Erkenntnis, daß die „von der anderen Fakultät" genau so mit Wissensstoff geplagt werden, ist ein Trost. Und schließlich könnte mancher die praktischen Ratschläge, die die evangelischen Professoren ihren Hörern erteilen, auch sich gesagt sein lassen. Eine Bibliographie, die die einzelnen Professoren jeweils ihrem Fach mitgeben, leistet gute Dienste.

O. Simmel S.J.

Kunstgeschichte

1. Die Denkmäler des römischen Köln. Bd. II: Urkunden zur Kölner Stadtgeschichte aus römischer Zeit. Von Dr. Fritz Fremersdorf. (13 S. u. 100 Tafeln.) Köln 1950, Greven-Verlag. Geh. DM 4.80.
2. Der Kölner Dom und seine Kunstschätze. Von Prof. Dr. Andreas Huppertz. (108 S. u. 177 Abb.) Ebd. Geh. DM 3.—.
3. Forschung im Kölner Dom. 4./5. Folge des Kölner Domblattes, Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins. Herausgegeben von Joseph Hoster. (203 S. m. 29 Abb.) Köln 1950, Verlag J. P. Bachem.

1. Der Direktor des Römisch-Germanischen Museums Köln legt in diesem Band eine Auswahl bedeutender Monumente aus der Zeit seit Gründung der römischen Kolonie an Stelle der alten Ubierstadt (i. J. 50 n. Chr.) bis ins 7. Jahrhundert vor. Die abgebildeten Denkmäler sind größtenteils in Köln selbst durch Zufall ans Tageslicht getreten, einige weitere wurden in den von Römern besetzten Gebieten rheinaufwärts gefunden.

Neben Statuetten und Reliefs von römischen, einheimischen und orientalischen Gottheiten mit und ohne Weihinschriften finden sich mehr oder weniger reich verzierte Weihaltäre und schmucklose Weihtafeln. Die Grabdenkmäler, teils glatt poliert, teils mit Totenmahlreliefs oder heroisierenden Darstellungen der Verstorbenen, lassen manche menschliche Schicksalsfälle ahnen. Die Leistungen der sicher provinziellen Künstler gehen meist nicht über einen gewissen Durchschnitt hinaus, doch liegt das Hauptgewicht dieser Zusammenstellung antiker Denkmäler nicht in ihrer künstlerischen Qualität, sondern in ihrem kulturhistorischen Wert. So sieht man bauliche Überreste als Zeugen des hohen technischen Könnens der Römer, während schlichte Grabsteine aus frühchristlicher Zeit schon merklich den Verfall der römischen Kultur zu erkennen geben.

Der einzige Nachteil des beigefügten erklärenden Textes ist, daß — abgesehen von den sich selbst datierenden Denkmälern — kaum eine Datierung angegeben oder versucht wurde. Der Zeitraum von rund 500 Jahren, in dem die Werke entstanden sind, ist doch wohl zu weit, als daß er für eine chronologische Einordnung genügen könnte. Die den Abbildungen vorausgehende kurze Abhandlung bringt Beiträge zur Frage der Topographie des römischen Köln.

2. Hervorgegangen aus einer in vielen Auflagen erschienenen Monographie erfüllt dieser Führer, in Text und Abbildungen stark erweitert, in hohem Maße die Aufgabe, den „künstlerischen Genuß der Architektur des Domes und seiner Kunstschätze zu vermitteln". Die Geschichte des Dombaus führt aus spätrömischer Zeit über das Hochmittelalter zum 19. Jahrhundert und in die Ge-

genwart. Zeiten reger Bautätigkeit wechseln mit Verwüstungen großen Ausmaßes. So ersteht der Kölner Dom als Denkmal und Sinnbild deutschen Auf- und Niedergangs. In der Beschreibung der Architektur, der Ausstattung des Doms wie auch der Schatzkammer offenbart sich eine schier unermeßliche Fülle an gemalten, geschnitzten, gehauenen Altarwerken und Einzelfiguren, an Glasfenstern und Wandmalereien, Grabmälern, Schreinen und kleineren, aber nicht weniger wertvollen kirchlichen Gebrauchsgegenständen. Das reichhaltige Bildmaterial gibt einen Überblick über die bedeutendsten Kunstschätze des Domes, was besonders von jenen begrüßt werden wird, die diese Schätze nicht an Ort und Stelle selbst einsehen können.

Die Ausführungen bleiben nicht bei der kunstgeschichtlichen Erklärung stehen; sie weisen über Stoff und Kunst hinaus auf den Glauben, aus dem heraus dieses Gotteshaus begonnen und vollendet wurde.

3. Das vorliegende Werk erscheint als dritter Teil des seit 1885 zum ersten Male wieder herausgegebenen Jahrbuchs des Kölner Domblattes. Waren die beiden ersten Teile mehr dem Schicksal des Domes im allgemeinen gewidmet, so wenden sich die 13 Aufsätze der 4. und 5. Folge Einzelfragen zu. Drei Beiträge berichten von Grabung, Wiederherstellung und Umgestaltung am Dom. Im Vordergrund stehen kunstgeschichtliche Abhandlungen über Ausstattungsstücke aus der Vor- und Frühzeit des gotischen Doms, wie zum Beispiel ein karolingisches Säulenkapitell, Fragmente des Altares der „Mailänder Madonna", Paramente aus dem mutmaßlichen Grab Konrads von Hochstaden oder das älteste erhaltene Wandbild des Doms mit der Darstellung vom Tode Mariens. Neben Betrachtungen über die kultische Symbolik des Domchors und die Entwicklung der Dompfarrei von ihren Anfängen an findet man auch einen Aufsatz über den Wandel in Goethes Verhältnis zum Kölner Dom. Alles in allem: man gewinnt einen umfassenden Einblick sowohl in die der Wiederinstandsetzung dienenden Arbeiten wie auch in die Bemühungen, die die Vergangenheit zu erschließen suchen.

Das Jahrbuch des Kölner Domblattes erhält mit diesen beiden letzten Folgen einen würdigen und vielgestaltigen Abschluß. Es bleibt nur zu hoffen, daß die wiederaufgenommene Tradition nicht mehr abreißen möge, schon weil die Forschungen heute mit ganz anderen Mitteln, in viel größerem Rahmen und mit weit mehr Erfolgsaussichten weitergeführt werden können. Ad. Koch

Hirsau und die „Hirsauer Bauschule". Von Wolfbernhard Hoffmann. (160 Seiten, 32 Abb. u. 25 Taf.) München 1950, Verlag Schnell und Steiner. Kart. DM 8.60.

Das Buch untersucht die Bauten, die für die Hirsauer Bauschule (wie man von jetzt ab wohl sagen muß) in Anspruch genommen werden. Nachdem der Begriff der Hirsauer Bauschule und seine Herkunft besprochen ist, werden die Beziehungen zwischen Cluny und Hirsau klargestellt. Es folgen die Darstellungen der beiden Bauten in Hirsau selbst, St. Aurelius und St. Peter und Paul. Daran schließt sich landschaftlich geordnet eine Diskussion der einschlägigen Bauten, die die charakteristischen Bauteile (zum Beispiel das Presbyterium) besonders hervorhebt. Ein Katalog der Denkmäler und ein Register vollenden das Werk.

Die Untersuchung ist so umfassend und klar, daß die Ergebnisse sich wie von selbst abheben. An zentraler Stelle steht dabei der Gedanke, daß Bau- und Reformidee nicht notwendig zusammengehen, das heißt es gibt Kirchen, die von Hirsau reformiert wurden, ohne baulich mit den beiden Kirchen in Hirsau selbst übereinzustimmen.

Die Wissenschaft wird an diesem Werk nicht vorübergehen können.

H. Schade S.J.

Alte Klöster in Passau und Umgebung. Von Prof. Dr. Josef Oswald. (320 S. mit zahlreichen Abbildungen im Text.) Passau 1950, Verlag Passavia. Bütten-Pappband DM 4.50.

In einer Reihe von 15 Aufsätzen, die schon vor Jahren in ostbayrischen Zeitschriften veröffentlicht wurden — die meisten stammen von den bereits verstorbenen Forschern Max Heuwieser und Rudolf Guby —, stellt der Leiter des Instituts für ostbayrische Heimatforschung in Passau, Josef Oswald, den überraschenden Reichtum des Donau-Inn-Viertels an klösterlichen Kunststätten und Kunstwerken vor.

Mit größter Genauigkeit ist alles zusammengetragen, was die historische Forschung braucht, um sagenhafte Berichte aus der Frühzeit der Klöster von geschichtlichen Tatsachen zu trennen oder wenigstens die Lücken unseres Wissens über ungeklärte reichs- und kirchenpolitische Vorgänge im Mittelalter darzutun. Die Baugeschichte der einzelnen Klöster ist mit dem Auf- und Niedergang maßgeblicher Fürsten aufs engste verbunden, doch gaben in den meisten Fällen Brandkatastrophen den Anlaß, Klosterbauten, vor allem die Kirchen, im Stile späterer Jahrhunderte neu erstehen zu lassen. Nur die Hauptkirche des Stiftes Niedernburg in Passau selbst ist als Zeuge frühromanischer Bauweise erhalten geblieben. An den übrigen Klosterkirchen entfaltet sich eine Fülle von Spielarten des Barock in den Neu- und Umbauten der Fassaden, Türme und Innenausstattungen, denen Meister wie die Gebrüder Asam in Aldersbach, der Freskomaler Jakob Zeiler in Suben oder Johann Michael Fischer in Niederaltaich, Rinchnach, Osterhofen und Fürstenzell ihr Gepräge gaben. Um

so schmerzlicher empfindet man die verheerenden Auswirkungen der Säkularisation im Jahre 1803. Heute freilich sind wir schon für das Gerettete dankbar. Die ausgezeichneten, für die Buchausgabe neuangefertigten Lichtbildaufnahmen geben eine gute Vorstellung von dem hohen Rang der noch erhaltenen Baulichkeiten und Kunstschätze der 15 alten ostbayrischen Klöster.

Ad. Koch

Die Auferstehung. Von Wolfgang Braunfels. (31 S. u. 32 Bildtafeln.) Düsseldorf 1951, L. Schwann. Hln. DM 6.80.

Der Verfasser bietet einen kurzen Aufriß der Ikonographie der Auferstehung. Das erste christliche Jahrtausend hat keine Darstellung des Auferstandenen gekannt. Sehr richtig weist Braunfels darauf hin, daß das kein dogmengeschichtliches, sondern ein ausschließlich kunstgeschichtliches Problem ist. Die Lösung sieht er darin, daß sich die Aufgabe der Bilder ändern mußte. Anfangs nur Symbol, Illustration, wurden sie später „Vision, Theophanie" und erhielten so eine „Würde, die sie zur Darstellung eines solchen Themas befähigt".

Anhand sorgfältig ausgewählter und im allgemeinen gut wiedergegebener Beispiele zeigt der Verfasser, wie sich die Darstellung des Themas im Abendland entwickelt, zunächst als „Erscheinung" des Auferstandenen, dann, vor allem nach Bartolomeo, Altdorfer und Grünewald, als „Theatron" des „Wunders". Als krönender Abschluß wird der fünfte Entwurf von Michelangelo angeführt. Die Begründung, daß Michelangelo eine „neue und tiefsinnige Deutung des Dogmas geben konnte", indem er in der Gestaltung der verklärten Leiblichkeit im Dienst des Dogmas von der Auferstehung des Fleisches steht, ist einleuchtend, schließt aber nicht aus, daß man unter anderer Rücksicht einen anderen Höhepunkt herausarbeiten könnte.

W. M. Schmandt S.J.

Heimat des Herzens. Von Dr. Josef Weingartner. (256 S.) Innsbruck-Wien, Tyrolia. Hln. DM 6.—.

Aus der Überschau über ein gefülltes, allem Schönen und besonders der Kunst offenen Lebens hat Propst Weingartner jenen Stätten ein Denkmal gesetzt, die ihm „Heimat des Herzens" geworden sind: so Brixen, die Stätte seiner theologischen Ausbildung, so das Burggrafenamt in dem sonnigen Südtirol, so Matrei, seine Kinderheimat, so der singende Jubel des Salzburger Barocks, so Rom, die Mutter und Heimat aller Christen.

Es ist ein Rückblick voll Besinnlichkeit, voll feiner Bemerkungen über Kunst und Menschen, voll tiefer Heimatliebe und Heimattreue. Selbst dem Leser, der diese Stätten nicht aus persönlicher Anschauung kennt, vermag das Buch ein Stück Herzensheimat zu werden.

G. Wolf S.J.

Romane. Erzählungen

Der Pfarrer und die Sünde. Roman. Von Crawford Power. (387 S.) Essen 1951, Verlag Fredebeul u. Koenen. Geb. DM 11.80.

Pfarrer Cawder, der im übrigen als strenger und nüchterner Mann geschildert wird, beschließt auf Grund eines Traumes, die Seele eines Artisten und seiner Geliebten zu retten. Der Leser wird abwechselnd ins Pfarrhaus und in Zuhälterkreise geführt. Ergebnis: die Welt dieser modernen Heiden bleibt dem Wort des Priesters völlig unzugänglich. Der Roman hat den Takt, den Priester unangefochten durch alle zweideutigen und eindeutigen Situationen hindurchzuführen. Dennoch ist das Buch von einer abstoßenden Realistik und keine Lektüre für junge Menschen. Nebenhandlung: Ein junger, von modernen Sozialideen erfüllter Kaplan erwartet alles Heil von der Organisation. Ihm gegenüber vertritt Pfarrer Cawder den innerlichen Priester. Aber er tut es starr und wenig sympathisch. Der Titel des amerikanischen Originals ist: The Encounter.

F. Hillig S.J.

Der verbrannte Dornbusch. Roman. Von Manuès Sperber. (605 S.) Mainz, Internationaler Universum-Verlag. Ganzleinen DM 12.80.

Sartres „Schmutzige Hände" in Prosa, so könnte man diesen Roman kurz kennzeichnen; er ist erregend, spannend — und hoffnungslos. Sie suchten das Licht, glaubten im Licht des brennenden Dornbuschs der Welt das Heil zu bringen, und erkannten, wie der Dornbusch erlosch und seine Zweige verkohlten; und nun sind sie zu müde, nach neuem Licht zu suchen. Ohne Bild: Sie verschworen sich der Komintern, machten Revolution, glaubten der Welt das Licht zu bringen, die neue Religion, den neuen Glauben, und siehe, die Revolution verschlingt einen ihrer Führer nach dem anderen und übrigbleibt ein „Super-Super-Karel" als Großschlächter und Großsklavenhalter. Und sie sehen nicht, wie ein neues Licht kommen könnte.

Sperber deckt mit meisterhaftem psychologischem Können die ganze Verlogenheit der heutigen Komintern auf, die hemmungslos den Idealismus ihrer Anhänger mißbraucht — aber er weiß dieser „Religion", die versagt hat, nichts Neues gegenüber zu stellen. Nach seiner Ansicht hat auch das Christentum ausgespielt, und der Vertreter des Katholizismus, ein Wiener Prälat, wird abstoßend und verlogen gezeichnet.

Vielleicht hat der Roman als Demaskierung des Kommunismus eine Aufgabe; der christliche Leser braucht nicht nach neuen brennenden Dornbüschen zu suchen.

G. Wolf S.J.

Engelbrecht Engelbrechtsson. Von Clara Nordström. (372 S.) Heidelberg 1951, F. H. Kerle. Geb. DM 9.80.

Das Schweden zu Beginn des 15. Jahrhunderts ersteht in diesem Roman vor unsern Augen mit seinen riesigen Wäldern und wilden Tieren, mit seinem tiefen Glauben und oft noch stärkeren Aberglauben, das Leben auf den großen Bauernhöfen, in den Bergwerken, am Hof des Königs und in der Hansestadt Lübeck. In der Mitte steht alles beherrschend die gewinnende Gestalt Engelbrechts. Ungewöhnlich und allseitig begabt, stellt er seine Fähigkeiten in den Dienst des von den Dänen bedrückten Landes und befreit es von ihrer Herrschaft, bewahrt aber auch die Bauern davor, zu Leibeigenen des Adels zu werden. Selbstlos und uneigennützig sucht er keine Vorteile für sich, fällt aber schließlich gerade deswegen einer Mörderhand zum Opfer. Eine tiefe Verbundenheit mit Gott gibt ihm die Kraft dazu, in allem Maß und Grenze zu bewahren und rein der Sache zu dienen. Engelbrecht ist eine der schönsten Gestalten der schwedischen Geschichte. Nordström hat es verstanden, in der starken Wirkung auf die Umgebung die geistige Macht seiner Persönlichkeit lebendig darzustellen. A. Brunner

Nicht verzweifeln, Maria-Christina. Historischer Roman von F. R. Boschvogel. Aus dem Flämischen übertragen von Hans H. Revkers. (288 S.) Aschaffenburg, Paul Pattloch. Gln. DM 9.20.

Die Französische Revolution braust mit all ihren Schrecken, mit Erpressungen und Brandschatzungen, auch über das Dorf in Flandern hinweg, in dem Maria-Christina mit der ganzen Kraft ihres tief religiösen Herzens um den Bestand ihrer Familie kämpft. In der stillen und starken Atmosphäre des Widerstandes, den der kleine Ort gegen Vernichtungs- und Unterdrückungswut leistet, geht sie ihren schweren Weg. Ihre schlichte Stärke, vom Dichter eindrucksvoll gezeichnet, zerbricht nicht in der Abwehr der Gefahren, in denen so viele versinken. Verliert sie auch ihren Mann und einen der beiden Söhne im Sturm der Zeit, ihr Sohn Marten ringt sich, von ihr geleitet, zum Sieg gegen die Brandung des Lebens durch. W. Michalitschke

Das goldene Haus. Novelle. Von Illa Andreae. (152 S.) Heidelberg, Kerle-Verlag. Gln. DM 6.50.

Ducoeur, Kind der Sünde und des Verbrechens, vom Großvater verflucht, Leibarzt des Bischofs von Münster, dann berühmter Arzt in Paris, erlebt in schmerzlichen Wandlungen die Läuterung seines Glaubens vom Juden zum überzeugten Christen und seiner Liebe vom Fordernden zum Sichselber-Opfernden. Menschenschicksal verknüpft sich mit dem Schicksal einer Medaille; Schuld und Gnade, menschlicher Wille und göttliche Liebe formen die Gestalten zu einer Einheit, wie sie nur im christlichen Menschen Gestalt werden kann. G. Wolf S.J.

Cranford. Alte Geschichten aus einer kleinen Stadt. Von Elizabeth Cleghorn Gaskell. (299 S.) Freiburg 1950, Herder. Geb. DM 7.80.

Es verrät einen guten Blick, daß Msr. Gaskells Cranford in die anspruchsvolle Herdersche Sammlung „Romane der Weltliteratur" aufgenommen wurde. Denn unter den vielen anderen Romanen der Viktorianerzeit steht gerade dies Werk mit seiner Welt und seiner Art, das Kleine wichtig werden zu lassen, hinter aller Schrullenhaftigkeit, Enge und Voreingenommenheit doch den guten Kern zum Leuchten zu bringen, ganz einmalig da, hat in den hundert Jahren, seit es zum ersten Mal erschien, all seine ursprüngliche Frische bewahrt und ist zu einem wirklichen Klassiker englischer Erzählkunst geworden. Die Sprache der Übersetzung verdient besonders hervorgehoben zu werden, hat sie doch den Geist des Originals vollauf eingefangen. G. Karp S.J.

Weltbürger. Von Somerset Maugham. (237 S.) Zürich, Rascher-Verlag. DM 11.50.

Maugham schreibt keine „schönen" Sätze, aber er findet immer die richtigen. Diese Sprache ist ganz damit beschäftigt, die Geschichte zu erzählen, sie möglichst genau, klar, zielstrebig und zugleich gelassen mitzuteilen, so daß sie darüber vergißt, sich selbst zu schmücken. Und das ist das Geheimnis ihrer Beliebtheit. Maugham versteht dem Leser zu gefallen, manchmal steigt er dem Leser zuliebe sogar auf ein weniger nobles Niveau herab, aber er tut das immer mit Geschmack und ohne Eitelkeit.

Die klugen Pointen dieser Kurzgeschichten sind oft frivol, zynisch und für eine fromme Sinnesart höchst anstößig. Trotzdem möchte man am Schluß mancher Geschichten den Autor umarmen. W. Barzel S.J.

Wo Liebe, da Heimat. Von Ludwig Mathar. (167 S.) Speyer 1951, Pilger-Verlag. Gln. DM 4.90.

Stärker als Schuld ist Liebe. Von Hans Eisele. (104 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Ppbd. DM 3.—.

Zwei Erzählungen in schlichtem Volkston, deren jede auf ihre Weise von der bergenden und erlösenden Kraft jener Liebe kündet, in der sich warme Menschlichkeit mit echt christlicher Haltung vereint. In einem Fall schafft diese Liebe einem Russenbübchen, das ein Landser weit drüben im Osten am Wegrand aufgelesen hat, nach mancherlei freud- und leidvollen Wechselfällen eine dauernde Heimat am Rhein. Im andern entwirrt sie mit sanfter Hand ein tragisches Schicksal, an dem ein wertvolles Menschenleben zu zerbrechen droht. M. Bauer

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Acken, Bernhard van S.J., Wem soll ich glauben? Die wichtigsten Unterscheidungslehren der beiden christlichen Konfessionen. (84 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Brosch. DM 1.50.

Bilderbibel für das christliche Haus. Die Geschichten des Alten und Neuen Testamentes. (200 Gravüren nach holländischen Meistern des 18. Jahrhunderts.) Deutsche Bearbeitung von Bernhard Nisters. (416 S.) Kevelaer - München, Gemeinschaftsverlag Butzon & Bercker-Kösel. Gln. DM 14.80.

Bisch, Louis E., Neurotisch — und doch glücklich. Neue Wege zur Lebensfreude für jedermann. (215 S.) Zürich, Pan-Verlag.

Bosch, Prof. Dr. F. W., Familienrechtsreform. Zwei Vorträge (Eheschließung — Ehescheidung — Gleichberechtigung von Mann und Frau — Recht des unehelichen Kindes). (119 S.) Siegburg, Verlag Recklinger u. Co. Kart. DM 3.40.

Bovet, Theodor, Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien. (205 S.) Tübingen, Katzmann-Verlag. Gln. DM 10.80.

Braeunig, Dr. Karl, Willensfreiheit und Naturgesetz (Glauben und Wissen Nr. 7). (40 S.) München-Basel, Ernst Reinhardt. Kart. DM 1.90.

Brinkmann, Bernhard S.J., Kleines katholisches Kirchenlexikon. (318 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker. Gln. DM 9.80.

Buber, Martin, Die chassidische Botschaft. (217 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. Gln. DM 8.50.

— Zwischen Gesellschaft und Staat. (42 S.) Heidelberg, Lambert Schneider. Broschiert DM 2.25, Hpgm. DM 3.50.

Chapman, Johannes O.S.B., Vom Gebet der Hingabe. Geistliche Briefe, 2 Bdchn. (136 und 135 S.) Eingeleitet von P. Roger Hudleston O.S.B. Übertragen von Charlotte Edelstein. (Zeugen des Wortes.) Freiburg, Herder. Pappband je DM 4.60.

Clausen, Hans Peter, Südschleswig — ein europäisches Problem. Nach dem dänischen Manuskript ins Deutsche übersetzt von Evald Jacobs. Zweite, durchgesehene Auflage. Kopenhagen, Sydslesvigs Udvalg.

Clausewitz, Carl von, Vom Kriege. Sechzehnte Auflage. Vollständige Ausgabe im Urtext mit historisch-kritischer Würdigung von Dr. Werner Hahlweg. Drei Teile in einem Band. (1165 S., Titelbild, 5 Tafeln.) Bonn, Ferd. Dümmler. Gln. DM 29.60.

Dey, Dr. Joseph, Liturgischer Sprachführer. (116 S.) Münster/Westf., Aschendorff. Kart. DM 4.50, Gln. DM 6.—.

Fischer-Wollpert, Rudolf, Der goldene Ring. Heilige Ehe als Gottes und der Menschen Werk. Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat Mainz, Seelsorgeamt. (172 S.) Alzey, Verlag der rheinhessischen Druckwerkstätte. Hln. DM 4.50.

Fisher, H. A. L., Die Geschichte Europas. 2 Bände. (607 und 623 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Gln. zus. DM 44.—.

Goetz, Diego Hanns O.P., Der Feind des gläsernen Menschen. (148 S.) Wien, Verlag Herold. Brosch. DM 6.—, Gln. DM 9.—.

Hennemann, Gerhard, Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht. (Glauben und Wissen, Nr. 8.) (76 S.) München, Basel, Ernst Reinhardt. Kart. DM 3.40, Gln. DM 4.80.

Henz, Rudolf, Der Turm der Welt. Ein Epos. (372 S.) Wien, Verlag Herold. Auslieferung durch Zettner u. Co., Würzburg. Brosch. DM 15.—, Gln. DM 21.50, Hldr. DM 31.50.

Hering, Robert, Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee. (478 S., 3 Abb.) Frankfurt/Main, G. Schulte-Bulmke. Hln. DM 23.—.

Herwegen, Ildefons O.S.B., Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild. 4. Aufl. (204 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Gln. DM 9.60.

Hessenstein, Gräfin Gabriele, Mahommed und Helena. Das Ende von Byzanz. Roman. (392 S.) Hattingen (Ruhr), Hundt-Verlag. Gln. DM 12.80.

Hirsch, Emanuel, Geschichte der neueren evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Dritter Bd. (397 S.) Gütersloh, C. Bertelsmann. Gln. DM 29.—.

Höcht, Johannes Maria, Träger der Wundmale Christi. Eine Geschichte der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart. 2. Band: Vierzig Stigmatisierte der neueren Zeit. Mit 75 Abbildungen auf 32 Tafeln und im Text. (270 S.) Wiesbaden, Credo-Verlag. Gln. DM 15.—.

Iserloh, Erwin, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 10.) (60 S.) Münster/Westf. Aschendorff. Kart. DM 3.50.

Kamlah, Wilhelm, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes". Zweite neubearbeitete und ergänzte Auflage. (348 S.) Stuttgart, Köln, W. Kohlhammer. Gln. DM 18.—.

Kern, Prof. Dr. Eduard, Staat und Kirche in der Gegenwart. (170 S.) Hamburg, Berlin, Bonn, R. v. Decker's Verlag. G. Schenk.

Koch, Nikolaus, Die moderne Revolution. Gedanken der gewaltfreien Selbsthilfe des deutschen Volkes. (135 S.) Tübingen/Frankfurt, Die Mirne. Br. DM 2.85.

Lenhart, Ludwig, *Brück,* Anton Ph. (Herausgeber), Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte herausgegeben. 3. Jahrgang 1951. Speyer a. Rh. Verlag der Jaegerschen Buchdruckerei. Kart. DM 12.—, Geb. DM 15.—.

Lippert, Peter S.J., Credo. Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre. Gesamtausgabe. 2. Auflage. (444 S.) Freiburg, Herder. Br. DM 13.—, Ln. DM 16.50.

— Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. (264 S.) 40. Auflage. 101.—104. Tausend. Freiburg, Herder.

Mayer, Emmanuel O.F.M., Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann. (Monographien zur philosophischen Forschung, Band VIII.) (159 S.) Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain. Brosch. DM 10.50, Gln. DM 12.80.

Mertens, E., S.J., Mein Junge. Antworten an eine besorgte Mutter. (51 S.) Augsburg, Winfried-Werk. Pappband DM 2.50.

Meßner, Dr. Johannes, Widersprüche in der menschlichen Existenz. Tatsachen — Verhängnisse — Hoffnungen. (423 S.) Innsbruck, Wien, München, Tyrolia-Verlag.

Mitterer, Dr. Albert. Univ.-Prof., Dogma und Biologie der Heiligen Familie. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. (224 S., 7 Abb.) Wien, Verlag Herold. Gln. DM 12.—.

Nuesse, C. J. and *Harte,* Thomas J., C.Ss.R., The Sociology of the Parish. An Introductory Symposium. (354 S.) Milwaukee, The Bruce Publishing Company. Gln. $ 4.50.

Oberländer, Prof. Dr. Dr. Theodor (Hgb.), Das Werk der Vertriebenen. Ein Bildbericht aus der Aufbauarbeit der Heimatvertriebenen in Bayern. (101 S.) Gräfelfing bei München, Verlag für Planung und Aufbau.

Ortega y Gasset, José, Stern und Unstern über Spanien. (248 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Gln. DM 9.80.

Ostkirchliche Studien. 1. Band. Januar 1952, 1. Heft. (70 S.) Würzburg, Augustinus-Verlag. Einzelheft DM 4.—, jährlich (4 Hefte) DM 15.—.

Pölnitz, Götz, Frhr. v., Jakob Fugger. Quellen und Erläuterungen. (669 S., 8 Bildtafeln, 1 Karte.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Kart. DM 44.40, Gln. DM 49.40.

Reformatio. Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik. Herausgegeben vom schweizerischen evangelisch-kirchlichen Verein. 1. Jahrgang, Heft I, Januar 1952. (61 S.) Schaffhausen, Auslieferung: Schweizerisches Vereinssortiment Olten. Heft sfr 2.—, jährlich (10 Hefte) sfr 18.—.

Reinhard, Ewald (Hrsgb.), Die Dramen des Freiherrn Joseph von Eichendorff. Ezelin von Romano — Der letzte Held von Marienburg — Die Freier. (515 S.) Regensburg, Josef Habbel. Gln. DM 12.50.

Roeder, Günther, Volksglaube im Pharaonenreich. (273 S., 68 Textbilder, 17 Kunstdrucktafeln.) Stuttgart, W. Spemann. Hln. DM 17.80.

Schnabel, Franz, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. IV. Band: Die religiösen Kräfte. (617 S.) Freiburg, Herder. Brosch. DM 24.50, Gln. DM 28.—.

Schneider, Friedrich, Das neunte Schuljahr. (63 S.) Stuttgart, Reinhold A. Müller. Kart. DM 2.40.

Schönfeld, Walter, Grundlegung der Rechtswissenschaft. (XII und 552 S.) Stuttgart, W. Kohlhammer. Gln. DM 32.—.

Sengle, Friedrich, Das deutsche Geschichtsdrama. Geschichte eines literarischen Mythos. (188 S.) Stuttgart, J. B. Metzler'sche Verlags-Buchhandlung.

Spülbeck, Otto, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Sieben Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie. (203 S., 3 Bildtafeln, 9 Zeichnungen.) Berlin, Morus-Verlag. Kart. DM 5.40, Hln. DM 6.80.

Stierli, Josef, Die Marienverehrung in der Kongregation. (20 S.) Augsburg, Winfried-Werk. Brosch. DM —.35.

Strachwitz, Hubertus-Kraft, Graf v., Sidonia. Schlesischer Familienroman. (216 S.) Donauwörth, Ludwig Auer.

Tarouca, Amadeo Silva, Die Zukunft Österreichs zwischen Ost und West. Versuch einer geschichtsphilosophischen Sinngebung. (190 S.) Oberösterreich, Stiftsbuchhandlung St. Florian.

Vernekohl, Wilhelm, Über das Unzerstörbare. Gestalten und Begegnungen. (85 S.) Münster i. W., Regensberg.

Warnach, Viktor, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. (756 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Gln. DM 26.50.

Wegbereiter einer neuen Ordnung. Fünfte Jahrestagung der Ackermann-Gemeinde in Königstein vom 25.—29. Juli 1951. (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde, Heft 3.) (78 S.) Stuttgart, Verlag Preßverein, Volksbote.

Weischedel, Wilhelm, Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst. (Philosophie und Geschichte ,73/74.) (80 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Brosch. DM 3.80.

Zürcher, Josef, Aristoteles' Werk und Geist untersucht und dargestellt. (453 S., 3 Bilder.) Paderborn, Schöningh. Br. DM 12.—.

Der vorliegenden Ausgabe ist ein Prospekt über die Neuerscheinung „Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach, Der Heilige Benedikt" aus dem Patmos-Verlag, Düsseldorf, beigefügt. Wir machen unsere Leser auf diese Drucksache besonders aufmerksam.

1951 K 4508 V

1951 K 2964

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

Oktober 1951

AUS DEM INHALT

P. Roth Mensch und Technik

N. Monzel Der Akademiker in der deutschen Nation

W. Barzel Die moderne Sprache

H. Thurn Intelligenz und Charakter

W. de Vries Das Christentum im Staate Israel

F. Klenk Künstlertum und Geschichte

149. BAND 77. JAHRGANG 1951 / 52 1. HEFT

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

INHALT

Paul Roth, Mensch und Technik 1
Nikolaus Monzel, Der Akademiker in der deutschen Nation 11
Werner Barzel S. J., Die moderne Sprache 22
Wilhelm de Vries S. J., Das Christentum im Staate Israel 29
Hubert Thurn S. J., Intelligenz und Charakter 35
G. Friedrich Klenk S. J., Künstlertum und Geschichte. Zu Egon Friedells Kulturgeschichte 45
Zeitbericht 55
Die Lage in Albanien — Die Verfolgung in China — Warum Mao Tse-tung siegte — Bibel im Rundfunk — Vatikan und Vatikansender — Zahlen über Buch und Buchhandel — Die Presse in der Bundesrepublik 1951
Anton Koch S. J., 150 Jahre Herder-Verlag 60
Karl Erlinghagen S. J., Schwerpunktverlagerung in der Schule 62
G. F. Klenk S. J., Die Anfänge der abendländischen Kultur 66
Ivo A. Zeiger S. J., Das kirchliche Handbuch 68
K., Leben im Spiegel. Selbstbiographien u. Lebenserinnerungen (Buchbericht) 70
Buchbesprechungen: Religionswissenschaft. Soziologie. Rußland in Geschichte und Gegenwart. Essays. Literatur. Romane und Erzählungen 73

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Paul Roth, Konz bei Trier, Kartäuserstraße 21 — Professor Dr. Nikolaus Monzel, Rheindorf bei Bonn, Martinstraße 4 — Wilhelm de Vries, Rom, Piazza Maria Maggiore 7 — Karl Erlinghagen, Hamburg-Barmbeck, Kindtsweg 5/I — Dr. W. Michalitschke, München, Pullacher Straße 1 — Oswald von Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224 — Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarckstraße 61 — Herbert Falk und Robert Kramer, Pullach bei München, Berchmanskolleg — Johann Groetschel und Georg Wolf, München, Kaulbachstraße 31a — Herbert Gorski, Leipzig, Mozartstraße 10 — Georg Karp, Berlin-W 35, Tiergartenstraße 30-31 (Kolleg) — Alle übrigen: München 22, Veterinärstraße 9

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Tel. 36 18 12 u. 3 43 88). 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
21. MAI 1962

31. 5. 66

16. MAI 1973

24. JULI 1973
28. AUG. 1973

06. MRZ. 1980

11. März 1983

5.40 + 2.- mů